

ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)*

Nicolas Petel-Rochette

Universidad Antonio de Nebrija, Madrid, España

E-mail: n.peroc@gmail.com

Recibido: 13 de abril de 2020 | Aceptado: 31 de agosto de 2020

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a04>

Resumen: ¿Qué nos dicen, hoy en día, los trabajos del laboratorio político conocido como “Colegio de Sociología”? Examinando las influencias respectivas de dos de sus pensadores claves, Roger Caillois y Georges Bataille, este artículo se propone mostrar que el diálogo que los unió, y que acabaría separándolos, hunde sus raíces en los debates filosóficos del siglo XIX. Considerando un horizonte teórico mayor a modo de trama de fondo del Colegio de Sociología, este artículo pretende también ofrecer una lectura acerca de por qué se cruzaron ahí intereses tan eclécticos. Este examen se realiza siguiendo la pregunta que, a nuestro parecer, motivó el debate Caillois/Bataille: ¿Qué institución podía subvertir el motor del devenir teleológico de la modernidad? En definitiva, a través del estudio de los encuentros y desencuentros de dos de sus miembros, lo que quiere subrayar este artículo son algunos límites que llevaron a la disolución del Colegio de Sociología.

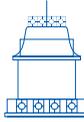
Palabras claves: Georges Bataille, Roger Caillois, Colegio de Sociología, surrealismo, historia de las ideas

* Este trabajo es el resultado de investigaciones llevadas a cabo en el marco del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid *Historia y ontología del presente* (ref.: 941051). Aprovecho la ocasión para darles las gracias a sus miembros por su trabajo y por el ambiente estimulante y propicio a la reflexión que ahí generan. Por último, no puedo sino agradecer a quienes me acompañaron a lo largo de la larga cuarentena de la primavera de 2020 durante la que se elaboró la primera versión de este trabajo.

Cómo citar este texto:

Petel-Rochette, N. (2021). Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura). *Estudios de Filosofía*, 63, 71-90. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a04>





Georges Bataille and Roger Caillois at the College of Sociology (1937-1939): genealogy of a philosophical dialogue (and of a Rupture)

Abstract: What do the works that were discussed during the sessions of the “College of Sociology” tell us today? By examining the respective influences of Roger Caillois and Georges Bataille, this article aims to show that the dialogue that brought them together, and that would eventually separate them, is rooted in nineteenth-century philosophical debates. Considering a broader theoretical horizon as a framework for the College of Sociology, this article also aims to offer a reading of why such eclectic interests crossed paths during its sessions. This analysis is carried out following the question that, in our opinion, motivated the Caillois/Bataille debate: what institution could subvert the principle of the teleological progress of modernity? In short, through the study of the Caillois/Bataille discussions and disagreements, this article aims to underline some limits that led to the dissolution of the College of Sociology.

Keywords: Georges Bataille, Roger Caillois, College of Sociology, surrealism, history of ideas

Nicolas Petel-Rochette

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Asociado en el Departamento de Educación de la Universidad Antonio de Nebrija. Investigador adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, miembro del Grupo de Investigación “Historia y Ontología del Presente: la Perspectiva Hispana” dirigido por el Catedrático José Luis Villacañas Berlanga. Autor de una monografía de investigación filosófica sobre el concepto de carisma, autor y coautor de capítulos de libros y de artículos de reflexión y de investigación en los campos de la filosofía, de la educación y de la antropología.

ORCID: 0000-0003-4202-7327



Introducción

La redacción del siguiente trabajo fue motivada por la especial relevancia histórica y filosófica que atribuimos a los acontecimientos, debates y relaciones que dieron lugar a la creación del Colegio de Sociología en 1937. En efecto, tuvo lugar en un momento particularmente significativo en el continuum histórico de los últimos cien años. Hace un siglo, buena parte del mundo se despertaba del shock de la Primera Guerra mundial y de la contención del brote de *influenza* conocido desde entonces como “gripe española”. Como sabemos hoy, esta pandemia dejó millones de víctimas por todo el mundo (Martini et al., 2019). Incluso sin los recientes acontecimientos, creemos que resulta importante, cien años después, recordar los caminos que escogieron la comunidad científica, tanto como los distintos diálogos que la ciencia mantuvo o interrumpió con la filosofía. Este artículo se ubica en un umbral muy específico; ahí dónde una generación de pensadores de “vanguardia” escuchó de manera novedosa las voces que les llegaba de distintos horizontes para proponer una lectura propia de los desafíos de su época.

En nuestra opinión, esto fue ante todo el Colegio de Sociología: una escucha particular, una manera de recibir y proponer, de recoger herencias y de subvertirlas, propias a una red de conocidos, amigos, aliados y enemigos que trataba de estar a la altura de una época particularmente convulsa. Variadas fueron las fuentes que recogieron aquellas personas que escucharon la llamada de Georges Bataille allá por 1937. En ruptura con buena parte de las vanguardias del momento, sobre todo con los grupos del surrealismo parisino, los principales pensadores del Colegio de Sociología ofrecen un interesante contrapunto al ambiente intelectual de una época que solemos leer a través del filtro de la oposición geopolítica entre auge de los fascismos y revoluciones comunistas. A nuestro parecer, el Colegio de Sociología cubre un lugar algo borroso en este espectro metafórico. De algún modo, viene a ilustrar la falta de precisión de aquel espectro político, o la trampa que entraña. Este artículo pretende mostrar en qué el núcleo teórico duro del Colegio de Sociología, aunque le atravesase sin duda una motivación política anclada en el presente, fue también una recuperación del legado universalista del siglo anterior, tanto como, quizás, el primer “*Bring the War Home*” del pensamiento occidental en plena nueva ola tardocolonial. En otras palabras, su inclusión en aquel espectro ideológico es compleja, fruto de un proceso de reflexión que aquí trataremos de reconstruir a través del examen del diálogo entre dos de sus miembros fundadores: Georges Bataille y Roger Caillois. El Colegio de Sociología dialogó tanto con teorías científicas del pasado, como de su presente y desarrolló algo como una metodología propia de trabajo que, creían, era más adecuada a su presente. Para entender al Colegio de Sociología, además de su contexto político, hace falta comprender las profundas raíces filosóficas de los conceptos ahí manejados.

Dejando atrás los años de guerra y de enfermedad, los artistas e intelectuales entorno al dadaísmo y al surrealismo se rebelaron contra los valores de las naciones en guerra, encarnados en las trincheras y en la moral patriótica (Adamowicz, 2019). No

solo se acababa un equilibrio de poder, sino que todo el edificio económico y social de Europa se vio transformado a comienzos de los años 1920. Sin caer en paralelismos azarosos, partimos del hecho de que buena parte de las cuestiones a las que los pensadores reunidos entorno al Colegio de Sociología trataron de responder son, hoy en día, todavía vigentes. Para entender mejor las propuestas e iniciativas de los años del Colegio de Sociología y de *Acéphale* —la revista y grupo de experimentación desarrollados más o menos en el mismo periodo—, haría falta recorrer el camino de la compleja y gradual ruptura entre el grupo que se congregó entorno a Georges Bataille y el surrealismo liderado por André Breton (Fourny, 1984; Beaujour, 1999; Heimonet, 2013). De momento, tan solo apuntemos que ambos grupos tuvieron, digamos, inquietudes similares a lo largo de los años 1920-1930, pero que bebieron de fuentes muy distintas. Son conocidas y notorias las críticas de Bataille (1970b, p. 93-100) y Caillois (2008, p. 222-224) hacia el surrealismo. Ambos lo consideraban una renovación tardía del romanticismo alemán y del arte puro mallarmeano. Ya en 1937, Caillois escribió en contra de lo que denunciaba como una falsa “alternativa”, propia al romanticismo, entre mística y ciencia (Caillois, 1974, p. 29). Él prefirió creer que, sin método, nada puede tener fuerza de verdad: “toda intuición a la que se llega por azar y no por método es vana ya que el conocimiento de una verdad no es significativo si no se acompaña de su integración a una sistematización anterior *que la reclamaba*, es decir si no tenemos una manera de saber en qué y por qué es una verdad”¹ (Caillois, 1974, p. 30). Realmente, lo que Caillois rechazaba tajantemente en aquel momento era el uso de medios literarios y artísticos para provocar cambios políticos y sociales. De ahí que tratara de volver a combinar ciencia y mística, razón y poesía, en un mismo saber absoluto, con un éxito sin duda relativo. Entre otras paradojas, se vio ante la “obligación” de usar la escritura para superarla, para tratar de proporcionar a la palabra escrita un poder que fuera más lejos que el de *presentar* y *representar* aquello que llamamos “realidad”.

Sin duda, no podemos sino asumir una cierta distancia frente a lo que estaba en juego durante los años del Colegio de Sociología. Más que un impedimento, esta distancia es, de algún modo, constitutiva del gesto de analizar. El presente artículo tratará de facilitar futuros análisis mostrando *dónde*, a nuestro parecer, se inscribe la propuesta de lo que llamamos *un método original* propio al Colegio de Sociología. Muchas veces abordado desde *una* de sus numerosas facetas (a modo de ejemplo, Cf. Pearce, 2003), creemos que este laboratorio político y filosófico se merece un abordaje sintético que trate de situar sus ideas principales. Semejante perspectiva nos permite seguir dialogando con los problemas que quienes transitaron por este complejo espacio trataron de subrayar. Este es, en resumidas cuentas, el objetivo principal de este artículo. A continuación, presentaremos algunas de las fuentes que, en nuestra opinión, marcaron de forma decisiva los rumbos y las inquietudes del Colegio

1 Todas las citas sacadas de las ediciones originales francesas son traducciones originales del autor.

de Sociología. Más que un recorrido exhaustivo, lo que sigue pretende abrir de forma crítica el estudio de lo que podríamos llamar la historia de las ideas de la “nebulosa teórica” del Colegio de Sociología. Esta expresión tiene la ventaja de representar las consideraciones de alcance cosmogónico que se barajaron en la trastienda de una librería de la calle Gay-Lussac, en el centro de París, entre 1937 y 1939.

1. El Colegio de Sociología y la (Tercera) República

A principios del siglo XX, más que la visión holística e integradora que mencionamos en la Introducción, recogida por Caillois de fuentes diversas (de la filosofía: Parménides, Fichte y Bergson; de las ciencias sociales: Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl y Marcel Granet; de la biología: Étienne Rabaud), la tendencia general del pensamiento parecía orientada hacia la especialización en campos concretos. El desarrollo técnico y científico empezaba a concretarse en ciencias “puras”, se consagraban las llamadas ciencias sociales, tanto como ciencias “de la política” que trataban de comprender las manifestaciones de un campo que parecía haberse autonomizado de los demás, respondiendo a sus propias lógicas, ciclos y relaciones de causalidad. Caillois y Bataille, sin embargo, optaron por un camino inverso: borrar fronteras, integrar enfoques a un mismo método cuyo alcance fuera mayor. Esto los llevó a cruzar fronteras y a mezclar campos de conocimiento, a veces peligrosamente, dadas las analogías que pudieran emerger de tales mezclas. Bataille encontró en Hegel (más específicamente en la lectura de Alexandre Kojève, de la que se alejaría más tarde) este potencial integrador, mientras que Caillois lo vio en la etnología francesa de la época. Buscaban algo como una ciencia de las lógicas comunitarias que permitiera inferir y comparar instituciones y funciones sociales básicas.

Tras la “autonomización” del arte, impulsada a partir de finales del siglo XIX por toda una generación de pensadores y artistas, las nacientes ciencias “sociales” también parecían multiplicar métodos y “autonomizarse” las unas de las otras, perdiendo el papel que había reservado Auguste Comte al científico como ingeniero supremo de la sociedad (no olvidemos que lo que acabaría llamando “Sociología” tras Sieyès (Guilhaumou, 2006) fue primero para Comte una “física social”). A pesar de las duras críticas de Comte hacia Robespierre (Pickering, 2009, p. 326), su proyecto no está sin relación al proyecto robespierriano de impulsar una religión civil inspirada en Rousseau (Culoma, 2010). El vínculo entre lo que Comte buscó durante la “segunda fase” de su doctrina positivista, la llamada “religión de la Humanidad” (Comte, 1852, p. 10), y el culto al ser supremo de Robespierre (Capurro, 2001) es un hilo rojo que atraviesa parte del siglo XIX. Es importante recordarlo para entender la lectura de la Revolución francesa y el papel del saber con respecto a la transformación social que heredaron los pensadores del Colegio de Sociología. El propósito principal de este artículo consiste en mostrar que debemos retrotraernos a los debates del siglo XIX para entender plenamente

las líneas de trabajo abiertas por Bataille y Caillois en el Colegio de Sociología. Una de las acciones de la sociedad secreta *Acéphale* consistió en conmemorar, en la plaza de la Concorde, el aniversario de la decapitación de Luis XVI (Surya, 2012, p. 290; Hollier, 1974). Según Bataille, la plaza de la Concorde era aquel lugar donde la muerte de Dios debía anunciarse a gritos, precisamente porque el obelisco era la “más tranquila negación” de toda trascendencia (Bataille, 1976, p. 373). Aparte, es notoria la influencia que tuvo la figura del “segundo Saint-Just” —que Caillois recuerda todavía en *Le fleuve Alphée*, escrito en 1978 (2008, p. 150)— sobre su interpretación de la dialéctica amo-esclavo nietzscheana como un movimiento de ascetismo, de regreso hacia la naturaleza (Keck, 2013; Petel-Rochette, 2019). En la sombra del Colegio de Sociología y de su proyecto secreto *Acéphale*, pues, está la época del Terror de la Revolución; con aquella “época sacrificial” (De Maistre, 2009), a modo de enigma, se quedan los pensadores del Colegio, un momento histórico con cuyo protagonismo, creían, había conseguido hacerse una sociedad secreta que hablaba en nombre de la voluntad general. No les interesaba (todavía, en el caso de Caillois) todo el desarrollo del republicanismo y del sistema parlamentario y jurídico. Les interesaba, de momento, todo lo contrario: desbordar los marcos institucionales de la Tercera República francesa, volver a poner en marcha algo como una voluntad de poder que pudiera contrarrestar el fascismo alemán (Villacañas, 2019).

Aparte, Denis Hollier subraya la influencia del positivismo sobre Georges Bataille, al menos en cuanto a su acercamiento “necesariamente epistemológico” a toda cuestión de índole antropológica (¿qué es propio a una vida humana? ¿cómo podemos posicionarnos para vivir una existencia digna y placentera?) (1974, p. 159). En efecto, desde el principio, la suya fue una búsqueda ante todo epistemológica, en un sentido muy propio al Colegio de Sociología. Ahí se intentó volver a dar vida a varias dimensiones de una Modernidad naufragada y atrapada en el doble escollo del capitalismo, como nuevo sistema de gobierno, y de las democracias liberales, como sistemas burgueses de creencia, incapaces de entender políticamente su tiempo. En muchos aspectos, su análisis es similar a críticas fascistas de la democracia. Sin embargo, desde su perspectiva, no era nada claro que la crítica que impulsaran fuera protofascista. Desde la perspectiva de otros, era, no obstante el caso. Eso creía Walter Benjamin, por ejemplo, que pasó por el Colegio de Sociología y que entretuvo una relación de amistad con Bataille. En una carta a Theodor W. Adorno, que, por su parte, no asistió a ninguna sesión, pero sí leyó relatos y textos, Benjamin hablaba de Caillois diciendo: “nuestro hombre pertenece al otro lado”. Esta carta fue escrita poco antes de que estallase la Segunda Guerra mundial (Pic, 2013, p. 88). La lectura nietzscheana de Hegel que hacían los pensadores cercanos al Colegio de Sociología, tanto como la deriva biologicista del Caillois de los años 1930, les resulta categóricamente fascizante, no sin razón. Sin embargo, debemos entender que ellos veían en la democracia parlamentaria una entidad incapaz de enfrentarse al fascismo. Por decirlo rápido, pues esta es una cuestión sobre la que podríamos extendernos largamente, cosa que hemos hecho en otro trabajo (Petel-Rochette, 2019),

la solución consistía en encontrar un motor igualmente “corrosivo” que el fascismo para luchar contra su tendencia autoritaria y su concentración del poder en la figura del jefe. Pero no vieron que estaban construyendo un argumentario miméticamente fascista, sin disponer, obviamente, de las bases materiales del fascismo (la violencia de milicias y la propaganda, entre otras muchas cosas). De hecho, les haría falta descubrir a Max Weber para seguir comprendiendo lo que les había pasado. Pero ya era demasiado tarde, el ejército alemán ya había ocupado París. Caillois, como tantos otros, se vio obligado a quedarse en Argentina hasta 1945. Para Bataille empezaba el período amargo de soledad de los años de guerra.

En todo caso, antes de la guerra, criticar la democracia era una cosa corriente y, en cierto modo, coherente. ¿Acaso la República francesa no se mostraba cómplice de los fascismos unidos frente a la República española? Caillois y Bataille veían la democracia de masas como un sistema capaz de llevar a Hitler al poder e incapaz de aliarse frente a un golpe de estado fascista como el que había sufrido España. Quizás hacía falta haber vivido el fascismo en carne propia, como era el caso de los pensadores de Frankfurt, para entender la importancia de tener cuidado con las palabras. Pero en los años 1930, la estrategia de Bataille y Caillois era todo menos cuidadosa. Era más bien una estrategia de calentamiento verbal y de agitación. La suya era una retórica de amenaza, de anunciación de una violencia inevitable, en esto muy similar a la agitación fascista. Para llevarlo a cabo, en los márgenes del Colegio de Sociología, Caillois y Bataille impulsaron el ya mencionado proyecto *Acéphale*, revista y grupo secreto que tenía como símbolo un personaje acéfalo; cuerpo despojado de cronología y de trascendencia; cuyo corazón en llamas lleva en una mano, mientras que en la otra lleva un puñal; que tiene una calavera por sexo, soporte de un conocimiento sin saber, sin finalidad, de la reunión entre la vida y la muerte, de la eternidad concreta que acontece en una entrega excesiva al mundo y del instante como única abstracción posible. Se entrega a un universo sin utilidad final, sin principio que rijan ningún destino; se alza hacia el azul del cielo, despojado de deidad(es). Podríamos decir, como otros autores, que el acéfalo es la representación del superhombre nietzscheano (Surya, 2012, p. 270-271). Pero no llevaremos este comentario más allá; dejemos a la acefalidad en su infinita e insospechada concreción histórica; dejemos su abstracción en tanto que encarnación del instante. En esto estamos de acuerdo con Michel Camus: “Más vale percibir las cosas obscuramente en nuestro subconsciente que pretender darles tal o cual sentido” (1995, p. vi). Si no la ciencia (positivista o mística), ¿qué institución podía subvertir el motor del devenir teleológico de la modernidad (Villacañas, 2019)?

2. Cuestión de método

Antes de contestar a esta pregunta, tenemos que dar un paso más, centrándonos de momento en el contexto de *Acéphale* y del Colegio de Sociología. Lo cierto es que

Caillois y Bataille se reunieron en torno a una aversión común por el arte de su época. Para ellos, no solo el arte no había sido capaz de cumplir con su misión y de ponerse “al servicio de la revolución”, sino que era culpable de apatía y de complicidad con la desidia general frente a la subida del fascismo en Alemania. Lo hemos dicho: el arte “puro”, asociado al estetismo de André Breton, fue el enemigo del Colegio de Sociología desde el primer momento. Aunque no tan directamente, también rechazarían en acto la construcción de metodologías propias a las ciencias sociales que funcionasen poco a poco siguiendo un modelo epistemológico postpositivista. Marcel Mauss vio con sospecha ese rechazo de una generación, la de su alumno Roger Caillois, más interesada en seguir la estela de Heidegger que en consolidar el campo de la investigación social en París en la *École Pratique des Hautes Études*. De hecho, en junio de 1938, Mauss, después de alabar su texto sobre la mantis, escribía a Caillois lo siguiente:

Mas lo que considero un descarrilamiento general, del cual es usted otra víctima, es esta especie de irracionalismo absoluto con el que usted termina [su texto] en nombre del laberinto de París, mito moderno. Pero creo que es el caso de todos ustedes últimamente, probablemente por la influencia de Heidegger, bergsonianos atrapados en el hitlerismo, legitimando el hitlerismo encaprichado de irracionalismo (citado por Felgine, 2008, p. 45).

Cierto es que el texto sobre la mantis religiosa, integrado luego en *El mito y el hombre* (1938), es un ejemplo especialmente claro de falta de prudencia epistemológica y de atrevimientos metodológicos que debieron irritar al prudente y metódico Marcel Mauss. Sin embargo, leído con detenimiento, se ven en este texto todos los esbozos de las numerosas bases de la compleja teoría cailloisiana, desarrolladas a lo largo de más de cuatro décadas, y que partirían de una visión determinista de la naturaleza, no sin puntos de encuentro con el spinozismo.

Poco después de la carta de Marcel Mauss, los acuerdos de Múnich propulsarían aun más las críticas de Caillois, Bataille y Michel Leiris hacia la democracia. Como lo explica muy bien José Luis Villacañas, el problema que tenían en mano los pensadores del Colegio de Sociología “no era ajeno al asunto orteguiano de cómo las ideas se tornaban creencias” (2019, p. 17). En esto precisamente había fracasado el surrealismo: no había producido ningún discurso, ningún orden estético que alcanzase “las masas” en plena fase de rebelión. Como vemos, el problema era cuando menos ambicioso: ¿cómo atravesar “el *no man’s land* indeterminable que separa en algún punto la sublimación de la consumación?” (Camus, 1995, p. ii). ¿Cómo proponer una vía que libere los cuerpos de las garras del totalitarismo? Bataille pensó que, para ello, ante todo, había que liberarles de la propia mente, de la propia entelequia, cárcel del cuerpo; estamos aquí, como en muchos puntos de la obra de Bataille, ante una curiosa inversión de lo que él asoció al cartesianismo. De hecho, Bataille trató durante años de dar cuerpo a lo que llamó el “ojo pineal”, suerte de fantasía de ceguera inmanente que subvertía la famosa hipótesis cartesiana de la glándula pineal (Hollier, 1974,

pp. 215-270; Arnould-Bloomfield, 2012). Fiel a su punto de partida epistemológico, al que nos hemos referido más arriba, Bataille pensaba que el totalitarismo, antes que cuerpos, adiestraba mentes. De ahí la necesidad de cortarse la cabeza, de rebelarse *primero* en cómo conocemos el mundo, para *luego* impedir toda prensión del fascismo sobre nuestra manera de habitar el mundo, de vivir y de experimentar. La peculiar soberanía que piensa Bataille, pues, será una lenta construcción, una lenta reflexión sobre cómo despojarnos lo *justo* como para poder vivir, pero estando también *justo* al borde de no ser, de ser lo suficientemente poco como para no *poder ser para* el fascismo. Aquí también, otra curiosa inversión: podríamos decir que meditó (Cf. *Método de meditación publicado en 1947*) acerca de una especie de “duda metódica” frente al modo de conocer el mundo del que heredamos de la filosofía clásica. Para él, la “experiencia interior” es un método y principio de conocimiento que sirve para llegar, paradójicamente, a un estado de no-saber, una situación de relación de continuidad con el mundo que no esté regida por principios abstractos; un conocimiento siempre aquí y ahora, casi imposible, que asume la contradicción de haber recorrido algo como un *camino (méthode)* (esto es, que asume el hecho de ser un *proyecto*) para *por fin llegar* a un estado de pérdida de sí. En lo que acabaría siendo la primera parte de la *Suma ateológica*, Bataille escribe: “la diferencia entre experiencia interior y filosofía radica principalmente en el hecho de que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio, e incluso, a la vez un medio, un obstáculo; lo que cuenta ya no es el enunciado del viento, es el viento” (1973a, p. 25). Para Descartes, el método llevaba a la certidumbre de sí como ser pensante (dando un sentido específico a la famosa fórmula *cogito ergo sum*). Henri Gouthier puntúa que Descartes proponía algo más cercano a una reforma intelectual y moral, asimilable a la conversión pauliniana, que a la liberación platónica (1999, p. 53). El método cartesiano permite la superación de costumbres y de pseudoevidencias; la filosofía, pues, sería algo como una lucha entre la razón y la memoria; una pugna para que el razonamiento sea capaz de anteponer una evidencia mayor que la que se ve meramente repetida por los sentidos. En Bataille, el camino es inverso: mediante el pensamiento, también se desbordan certidumbres sociales y constancias morales —algo así como las creencias— vehiculadas inercialmente por conceptos necesariamente *sesgados*, cargados de *relaciones* de poder y cuyo uso es impregnado de *voluntad* de poder. Desbordar la moral de la teoría mediante la crítica es la vía para llegar a un conocimiento sin utilidad, despojado, ascético. Sin embargo, estas creencias de las que nos despojamos, más que sobre el mundo, giran en torno al yo. Mientras que el método cartesiano afirmaba un yo triunfante, el principio de una interioridad abstracta todopoderosa, el método de meditación de Bataille *pierde el yo por el camino*, trata de despojarle de toda abstracción que venga de “dentro” (de las creencias previas, constancias sociales o costumbres morales), le corta la cabeza al sujeto; pienso y consigo no ser; pienso y me mantengo en continuidad con el mundo; pienso, y entonces, por un instante, soy pura exterioridad. En vez de la interioridad, en Bataille triunfa la exterioridad en tanto que principio siempre irreductible, en tanto

que materialidad al fin y al cabo soberana frente a toda puesta en forma por parte del conocimiento; triunfa la capacidad por comunicar con el mundo *a pesar del sujeto*, porque es en esta escucha de la materia, en este vínculo con la ausencia de sí, que se halla algo como una vida totalmente vivida.

Pero antes de la guerra, todo este aparato estaba aún por explorar y precisar. Los años de relativa soledad por venir iban en cierto modo a ayudar, dando lugar al ya mencionado *Método de meditación*, precedido de *La experiencia interior* (1943) y de *El culpable* (1944). En el Colegio de Sociología, la reflexión colectiva acerca de la naturaleza de lo sagrado daría lugar a varios desajustes y desencuentros en el plano personal. En resumidas cuentas, sus tres impulsores principales (Bataille, Caillois, Leiris) tenían en mente algo distinto. Aunque no estuvieran de acuerdo acerca de la finalidad de su producción de algo así como una nueva base religiosa para la política (Kunz Westerhoff, 2013), los pensadores del Colegio estaban de acuerdo en que *hacer algo* era una necesidad. Ya no bastaban ni la crítica, ni la poesía; los discursos teóricos y estéticos no podrían por sí solos contrarrestar los modos de hacer del nazismo, mucho más virulentos, mucho más eficaces. Veían, como muchos otros (Carl Schmitt ya lo había visto años atrás desde otra perspectiva), que detrás del sentimiento de sublimidad que insuflaba la política fascista se escondía algo religioso. En vez de proponer una crítica de este hecho, trataron de pensarlo desde la *afinidad*, algo así como una conjuración para asumir este hecho como punto de partida. De ahí el apelativo “Colegio”, que remite a los claustros monacales de las Órdenes religiosas que todos habían estudiado en diversos grados (Hollier, 1995, p. 12; Hollier, 1982 para la edición castellana; Surya, 2012, p. 302-303).

Tanto Georges Bataille como Roger Caillois estuvieron interesados por las lógicas internas de las órdenes medievales. Es preciso recordar que el primero, de hecho, realizó una tesis de numismática titulada “El Orden de Caballería”, presentada en la famosa *École des Chartes* en 1922, en la que trataba de los ritos de espaldarazo (Bataille, 1970a, p. 100). Ocupado por la cuestión de los ritos, heredero del enfoque mitográfico de la escuela francesa desde sus primeros trabajos, Caillois escribiría mucho acerca de lo que llamó “el espíritu de las sectas” (2008, p. 291). Quisieron intentar dar el paso, identificado más arriba, entre sublimación y consumación; colmar la separación entre mística y ciencia y *producir* sagrado. Este es el sentido de lo que llamaban “sociología sagrada”. Pasaron de hacer sociología *de lo sagrado* a aquella ambigua propuesta. La comprensión del objeto tenía como condición el hecho de *formar parte* del objeto en cuanto tal. Abandonaron la separación epistemológica entre sujeto y objeto, tratando de dejarse penetrar totalmente por un objeto *activado* por procedimientos retóricos. Todo el campo lexical de la época testimonia de este salto voluntarista: Caillois habla de contagio, de virulencia, de conjuración (2008, p. 248-249), Bataille tematizaba esta *actitud* ante la ciencia como la de un “aprendiz de brujo” (Hollier, 1995, p. 302). Como vemos, estamos a un paso a la vez cercano y muy lejano de la antropología. Alejado sobre todo porque el Colegio de Sociología no tuvo en ningún momento reflexiones

metodológicas acerca de la construcción de su objeto de estudio, de su propia posición como autores y de su punto de partida profundamente autoritario (en el sentido literal). Aun así, es interesante ver que su atrevimiento los llevó a aplicar a sus propias comunidades y lógicas sociales todos aquellos paradigmas que las ciencias sociales estaban extrayendo de la relación colonial y de dominio que entretenía Francia con sus colonias. En vez de usar la sociología para comprender (y dominar) las sociedades coloniales, la usaron para transformar su propia sociedad, para desordenar su estabilidad y criticarla. En esto, claro está, rompieron con el legado del positivismo de Comte y superaron con creces las fronteras marcadas por la sociología durkheimiana. Caillois describe esta “sociología sagrada” de la siguiente manera:

El objeto preciso de la actividad contemplada puede recibir el nombre de *sociología sagrada* en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones donde se encuentra la presencia activa de lo sagrado. Así pues, se propone de establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras de base que coordinan la organización y mandan sus revoluciones (2008, p. 249).

En la base de esto está la creencia en que estos “puntos de coincidencia” pueden dirigirse *desde fuera*. En resumidas cuentas, el Colegio de Sociología, al menos aquel que Caillois tenía en mente, formulaba de forma enrevesada algo así como una nueva *pastoral carismática*. Toda la obra posterior de Caillois es una lenta y minuciosa contestación a este enorme problema (Petel-Rochette, 2019). ¿Por qué esa creencia en una “comunidad cerrada” (Caillois, 2008, p. 258) como solución al problema contemporáneo de la producción de sagrado? Tan solo podemos responder aquí a esta enorme pregunta de forma tangencial, apuntando para ello otra influencia muchas veces pasada por alto cuando se aborda el Colegio de Sociología.

Ya hemos mencionado las órdenes religiosas. Fueron extensamente tratadas a partir del mes de marzo de 1938, a raíz de una conferencia de Roger Caillois (Hollier, 1979, pp. 217-244). La posición respectiva de Caillois y de Bataille acerca de la *función* política de estas Órdenes religiosas sería objeto de un profundo malestar, provocando un conflicto entre ambos del que el Colegio de Sociología nunca se recuperó totalmente. Quedaba poco más de un año a sus sesiones, antes de que Caillois se marchara a Argentina. Es en la distancia que el conflicto se haría, digamos, irreparable, un mes y medio antes de que Alemania invadiera Polonia. En una carta a Caillois, escrita el 20 de julio de 1939, Bataille defiende algunas de sus ideas frente a los ataques de su amigo, subrayando a la vez diferencias insalvables acerca del Colegio de Sociología que él tiene en mente. La base del conflicto consiste en ver por qué él no quiere dotar al grupo de una “doctrina oficial”, de algo así como una carta magna (manía, debemos admitirlo, bastante incomprensible). Esta es una cuestión que también debemos dejar para otro espacio. Tan solo mencionemos lo que aquí importa tener en mente. Bataille difiere de Caillois acerca de la *función que debía tener la voluntad de poder* producida y promocionada por el Colegio de Sociología; ¿a qué

afectos iban a aludir para “crear comunidad”, y, sobre todo, para qué? Recordando que se reclama ante todo de Nietzsche, Bataille escribe: “Busco tanto como cualquier otro una dominación de lo que es monstruo, pero con la condición de que haya dominación ya no de una realidad ajena, de lo que se reconoce exactamente como uno mismo y que se libera en las fiestas” (Hollier, 1979, p. 834). Notemos que la gramática de esta frase en su francés original es también extraña. Tratamos aquí de rendirla en lo que puede parecer una cierta rigidez o imprecisión. En todo caso, ilustra bien que la distancia es insalvable. Bataille viene a decir que no le interesa dominar a otros, sino más bien dominarse a sí mismo. Ahí donde Caillois trataba de dominar mediante la fabricación discursiva de una *catarsis* colectiva (siendo en este punto totalmente afín al fascismo), Bataille trataba más bien de impulsar colectivamente las condiciones de un éxtasis individual.

Esto nos lleva a subrayar la influencia que tuvo la sociología alemana de la época sobre los círculos de Bataille y Caillois (Bataille, 1988). La sociología de Max Weber fue introducida en Francia en gran parte por Raymond Aron, con la publicación de *La sociología alemana contemporánea* en 1935. Discutido directamente tanto por Caillois como por Bataille durante y después de la Segunda Guerra mundial, durante los años que duró el Colegio de Sociología les influyeron grandemente las ideas de Weber acerca de la ética de las sectas protestantes. En filigrana de la discusión acerca de las sociedades secretas que acabamos de mencionar, enriquecida de las aportaciones de la teoría social de Marcel Mauss y Georges Dumézil (Hollier, 1979, pp. 230-236), está la idea introducida por Weber de que grupos sectarios podían dirigir el destino de todo un sistema social. Esto cazaba muy bien con la idea de la escuela francesa sociológica, heredada de Durkheim, según la cual en lo social rigen sobre todo factores de determinación espiritual que superen las estructuras puramente económicas. El “hecho social total” que Mauss vio en el *potlatch* (Mauss, 2012) proponía de hecho la inclusión de la economía en instituciones de carácter totalitario, es decir, que ponen en movimiento lo social *en su conjunto*. Durante años, Bataille y Aron asistieron juntos a los seminarios de Alexandre Kojève sobre Hegel. Realmente, todos estos pensadores entretenían relaciones de más o menos amistad, compartían ideas e interpretaciones acerca de las dinámicas propias a la sociedad y las comunidades que la componen. A modo de ejemplo, Kojève daría una conferencia en 1937 en el Colegio de Sociología, a la que asistió Raymond Aron (Hollier, 1979, pp. 61-62). Caillois y Aron volverían a tener relación al acabar la guerra, viéndose en Londres en 1945 (Felgine, 2008, p. 53). No olvidemos que todavía tenemos pendiente de responder a la pregunta siguiente: ¿qué institución podía subvertir el motor del devenir teleológico de la modernidad? Antes de hacerlo, nos queda por explorar una última pendiente de las fuentes del Colegio de Sociología.

3. La fantasía de un arte prescriptivo, o el arte de jugar con fuego

El Colegio de Sociología, pues, asumió que su proyecto debía nacer de aquel tipo de organización que había conseguido “generalizar” el espíritu del capitalismo. El destino

de la política moderna (casi estamos en condición de decir *postmoderna* antes de la letra, por la pujanza de su voluntad de superar las estructuras modernas), creían sus integrantes, no estaba en manos de comunidades de hecho, como la familia o la “nación”, sino más bien al alcance de comunidades electivas. En esto su reflexión recuerda también al anarquismo de principios del siglo XX, heredero del pensamiento radical del siglo anterior. Creían que este carácter *elegido* permitiría la igualdad *dentro del grupo*, o al menos una igualdad en tensión, en pugna. Como otros autores del primer tercio del siglo XX, consideraban la *desigualdad* no como un problema moral, sino como un punto de partida político. Creemos que, por motivos obvios, nos es más difícil hoy en día no considerar la desigualdad bajo el ángulo de las relaciones sociales, económicas y jurídicas. Sin embargo, en aquel momento esta cuestión se enfocaba de maneras muy distintas (como un problema “ontológico”, “natural”, “biosocial”, etc.). De hecho, la noción de desigualdad como condición más o menos “esencial” a las relaciones humanas merecería un examen atento que explorara las raíces teóricas del problema, trabajo que, sea dicho de paso, realizó Ramírez Jaramillo al respecto del uso de la desigualdad por Paul Valéry (Ramírez Jaramillo, 2018). De momento, tan solo subrayemos la amplitud de este problema y el hecho de que la desigualdad entre los seres, considerada como *condición a priori*, cuestionaba los *modos de construcción de la igualdad* dentro del grupo electivo, subrayando a la vez el papel del liderazgo y de sus mecanismos en la constitución de las relaciones de poder. Curiosa vuelta de tuerca a la idea de comunidad por parte de un grupo de pensadores que habían padecido la tiranía de André Breton en el grupo surrealista, siendo en diversos grados purgados del mismo. El grupo surrealista solo había conseguido sembrar la confusión acerca de lo que podía la poesía, dejando rienda suelta a dinámicas algo patéticas de liderazgo. Prometiéndole poderes infinitos, solo habían conseguido volver a encerrarla en una república de las letras al gusto de la época. Esta es la principal crítica que haría Caillois al surrealismo a lo largo de toda su vida (2008, p. 370).

Tras nuestros últimos comentarios acerca del profundo diálogo que mantuvo el Colegio de Sociología con las ciencias sociales francesas y alemanas de la época, podemos ver un poco mejor por qué les importaba tanto salvar a la poesía del arte puro, asociado al enfoque surrealista. En efecto, a través de las imágenes, Caillois buscaba *una práctica social nueva*, una doctrina que congregara alrededor de nuevas bases para la acción. Este era, según él, el destino del mito. Es conocida la influencia que ejerció el psicoanálisis sobre André Breton. Le inspiró para formular una crítica a los cánones del arte burgués del siglo XIX —dando sentido al nombre del movimiento, sur-realismo. Por su parte, además de en el vitalismo bergsonian y en la aplicación de las tesis etnológicas de la *École Pratique des Hautes Études* sobre su propia sociedad, Caillois se inspiraría en las tesis de Gaston Bachelard. Este último tuvo una gran influencia sobre el joven Caillois. Estuvo ligado al destino del Colegio de Sociología al menos en cuanto al impacto que tuvo su interpretación del racionalismo sobre el método cailloisiano. En 1936, Caillois se hizo editor de una revista con el nombre

evocador de *Inquisiciones (Inquisitions)*. En su único número publicado, Gaston Bachelard publicó un texto titulado “El superracionalismo” (*surrationalisme*). De clara connotación nietzscheana, el superracionalismo resume muy bien la doctrina del Colegio, además de ilustrar perfectamente sus diferencias con el “super-realismo” (*surréalisme*) de Breton. Para Bachelard, un enfoque superracionalista significaba que todo descubrimiento real implica un método nuevo, refutando así el método anterior (1972, p. 11). La racionalidad dejaba de ser “fría” y paciente para cumplir con una función “de turbulencia y de agresividad” (Bachelard, 1972, p. 7), principalmente por ser propia a una época, a una estructura epistemológica precisa, de la que depende la manera por la que racionalizamos la experiencia. Aquí se perciben varias líneas que retomaría algunos años más tarde en *La formación del espíritu científico*. En su artículo, decisivo para Caillois (Pic, 2013, p. 83), Bachelard escribe: “La razón felizmente inacabada ya no puede dormirse en una tradición; ya no puede contar con la memoria para recitar sus tautologías. Sin parar, debe probar y probarse. Está en lucha con las otras, pero ante todo consigo misma. Esta vez, tiene alguna garantía de ser incisiva y joven” (1972, p. 12). Vemos aquí también la influencia que pudo tener sobre Bataille, volviendo a poner en perspectiva toda la trayectoria de la razón desde el “pistoletazo” cartesiano, si se nos permite la expresión. La razón, pues, perdía una *modalidad* de la universalidad y encontraba *otra nueva*, otro tipo de relación con la experiencia, con la ética y con la estética (o eso, en todo caso, pretendían).

Es importante subrayar el papel del “superracionalismo” en el Colegio de Sociología si queremos entender el papel que reservaron al arte. Junto a las demás fuentes mencionadas hasta ahora y a las rupturas que impulsaron sus miembros, el cuadro del Colegio de Sociología está casi completo. Este cuadro teórico es, de algún modo, el marco con el que podemos desdibujar con algo de precisión la imagen central de *Acéphale*, aquel personaje acéfalo dibujado por André Masson. Esta obra de arte es casi una infografía, una especie de efigie que recorre los números de la revista. Como lo recordó Camille Morando, numerosos son los artistas que transitaron por el grupo afín al Colegio de Sociología, como fue el caso de Taro Okamoto y de Isabelle Waldberg (2006, p. 81). Isabelle Waldberg es una figura interesante para entender el encuentro particular entre arte y ciencia del que partió el círculo de Georges Bataille, y que mencionamos más arriba; algo como un cierto *difuminado voluntario* acerca de las fronteras de esos ámbitos. Isabelle Farner conoció a su futuro marido, el surrealista americano-francés Patrick Waldberg, en los seminarios del Colegio de Sociología en 1938. Amiga de Giacometti, combinó la escultura y el estudio de las ciencias sociales. De algún modo, esta artista daba eco al proyecto de Bataille encarnado en la revista *Documents* (1929-1930). El subtítulo de la revista no deja de ser extraño para ojos acostumbrados a que la etnografía sea hoy en día un campo consagrado y autónomo, además de una compleja disciplina y técnica: “*Doctrinas/Arqueologías/Bellas Artes/Etnografía*” (“*Doctrines/Archéologie/Beaux-Arts/Ethnographie*”). Tanto Isabelle Farner como Taro Okamoto combinaron el arte con el estudio de las ciencias sociales de la

época. Como Roger Caillois, eran estudiantes en los seminarios de la *École Pratique des Hautes Études*, donde daba clase Marcel Mauss. En sus prácticas cohabitaron la creación artística con el estudio de documentos producidos en otras partes del mundo, cuyo significado estaba siendo debatido por las ciencias sociales. Es en *Documents* que encontramos los fundamentos estéticos del tipo de relación a la imagen del que partían los pensadores del Colegio de Sociología (y, sobre todo, Bataille, director de *Documents* durante los dos años ya mencionados). En *Documents*, desarrolla toda una reflexión acerca de la cuestión del *valor* de las formas estéticas. No es anecdótico recordar que la revista *Documents* fue financiada por Georges Wildenstein, rico coleccionista que hizo fortuna vendiendo arte, y cuya dinastía sigue viviendo de este negocio hoy en día. En *Documents*, Bataille experimentó en acto con las imágenes, cual sea que fuera su soporte (texto, fotografía abstracta o figurativa, dibujo, artefactos, etc.). Todo es tratado con la mirada del archivista que clasifica *documentos* y trabaja su significado a partir de la forma, a partir de la imagen tal y como se da junto a *otros documentos*. La idea de Bataille, ya en conflicto abierto con los surrealistas, consistía en dejar que la imaginación se viera “desbordada” por la materia (Didi-Huberman, 1995, pp. 33-164). El concepto central de la estética de *Documents* fue el de *informidad*: informe, dice Bataille, “no es solamente un adjetivo que tiene tal sentido, sino un término que sirve para desclasificar, que exige por lo general que cada cosa tenga su forma” (1970a, p. 217). En resumidas cuentas, Bataille intentó realizar en *Documents* una reflexión “agresivamente antiidealista” (Leiris, 1963, p. 690) acerca de los poderes de la estética. ¿Qué puede y no puede una imagen? El enfoque materialista de Bataille abría de pronto toda una perspectiva sobre la puesta en forma y la constitutiva *informidad* de la mirada atenta a esta materialidad radical. De algún modo, *Documents* anticipó la relación acéfala a un mundo despojado de formas *a priori*, despojado de orden teleológico y de moral; de una materia desnudada por un ojo igualmente desnudo, penetrado violentamente por la materia en su irreductible brutalidad. En cierto modo, el trabajo estético de esta revista trataba de desarrollar una visión del arte contemporáneo que calificaremos junto a Jarque Soriano de alternativa a la “historia oficial” (2018, p. 197).

Entre *Documents* y *Acéphale* se dibuja una parábola en la que el arte pasa de ser parte de una crítica radical a ser “superado” por un racionalismo agresivo que devuelve supuestamente las imágenes a la naturaleza y a una voluntad de poder *pura*. Recordemos la crítica de Bataille al “icarismo” surrealista y a la inutilidad del arte, tanto como el primer libro publicado del joven Caillois, titulado *Juicio intelectual al arte*. Esta búsqueda paradójica de un *arte eficaz* es relatada muy bien por Heimonet, que la resume como búsqueda de un “*activismo literario*” (2013, p. 40), de un activismo literario que pudiera compensar el fracaso del arte en su afán demasiado limitado de superar el realismo. La biógrafa de Roger Caillois, Odile Felgine subraya la importancia de otra influyente figura, presente en los márgenes del Colegio de Sociología: Jean Paulhan. Amigo de Caillois durante toda su vida, Paulhan ya escuchaba las inquietudes de su amigo en los años 1930. En una carta de Caillois a Paulhan citada muy oportunamente por Felgine

(p. 160), el primero habla de su relación a la escritura en términos que aclaran bastante la idea profundamente voluntarista y performativa que tenía del papel del discurso. Escribe:

Yo, que odio las frases, he tratado de hacer algunas, pensando que tal vez habría gente que se dejaría ganar por la atmósfera y se sumaría, haciendo efectiva esta atmósfera. Así es como la vana ira que trato de provocar puede volverse menos vana, si suficiente gente se convierte (y no se necesita mucha al principio). Y para convertir, hay que fingir una cierta superficie. Ya sabe usted, no soy escritor, sólo estoy interesado en tener una acción (Caillois y Paulhan, 1991, pp. 58-60).

Quien sea que haya leído un poco la obra de Roger Caillois sabe que esta manera de comprender la escritura cambiaría profundamente con el tiempo. Esta carta de 1937 tiene el mérito de presentar con una excepcional claridad los propósitos del joven escritor. Se asigna a la escritura un propósito exploratorio “superracional”, guiado solamente por la interpretación de Caillois de la voluntad de poder nietzscheana. Como vemos, los pensadores del Colegio de Sociología, cada uno a su manera, estaban dispuestos a “jugar con fuego”, a seguir muy lejos argumentos que los llevaría, al fin y al cabo, a la ruptura tanto en el plano personal como en el plano teórico. Esta peculiar unión entre ciencia y poesía, sin embargo, Caillois no la abandonó nunca, tratando siempre de que la investigación poética fuera sistemática y ampliada a una visión de conjunto que atravesase toda la “naturaleza”. Sintomáticamente, Caillois fue profundamente influenciado por los trabajos del poeta Saint-John Perse y del químico ruso Mendeléyev (Caillois, 2008, pp. 578-583), que veía como dos partes de una misma mirada y forma de conocer. Para terminar, tan solo mencionemos que la reflexión estética de los años 1930 siguió también a Georges Bataille, a pesar de que se hubiese explicitado la ruptura y marcado el camino que sería el suyo en la postguerra. Siguió rastreando una lengua poética que él asoció a un desbordamiento transgresivo de las fronteras de la subjetividad (Cf. *La literatura y el mal*). A la vez, profundamente marcado por los seminarios de Alexandre Koyré y por la vida y las teorías cosmológicas de Giordano Bruno, seguiría desarrollando un modelo cosmogónico inspirado en el eterno retorno nietzscheano, base de sus teorías de economía general y de sus estudios de la noción de gasto (*La noción de gasto* y *La parte maldita*, publicados en una excelente edición castellana traducida y anotada por Francisco Muñoz de Escalona: [Bataille, 1987]). Imaginó un cosmos finito donde el gasto es irreductible e irrecuperable, una circulación que parte de un derroche de sí como último principio de comprensión de los límites de la propia individualidad. Esto recuerda a la circulación de monedas con vida y nombre propio de las que habla Marcel Mauss, y de las que se inspiraría también Pierre Klossowski (1994); algo así buscaba Bataille (no olvidemos que era ante todo un gran conocedor de la numismática medieval): los astros del cielo azul, invisibles a la vez que presentes en su informidad e infinitud. Ambas dimensiones de su obra, la literaria y la económica, son herederas de la búsqueda de los años 1930, que culminaría en la experiencia colectiva del Colegio de Sociología.

Conclusión

Quizás precisamente por su carácter experimental, el fracaso del Colegio de Sociología nos resulta más interesante para el pensamiento actual que cualquier movimiento gregario más “exitoso”, entre todas las corrientes intelectuales más o menos tornadas hacia la figura emblemática de un autor faro que podamos encontrar en la historia del arte y de las ideas. En efecto, el *fracaso de una experiencia* demuestra también ciertos límites, siguiendo en esto los principios de falsabilidad que serían, tras Thomas Kuhn y Karl Popper, la regla en la historia de la ciencia. Es decir que el Colegio de Sociología siguió seriamente su propósito de recrear en nuestro mundo sin otro laboratorio que nuestras propias vidas, el principio que querían combatir. Decía Marx en el Prólogo del primer libro del *Capital* que en la sociedad “no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos” (2003, p. 6). En cierto modo, el Colegio de Sociología sí intentó usarlos, *creyéndose* el poder que tiene el mundo cuando habla a través de la poesía y, al contrario, el poder de las palabras sobre el mundo. Sus “químicos” fueron sin duda las emociones, unidas miméticamente al “microscopio” que les brindaban los conceptos de las ciencias sociales de la época. En este punto, podemos esbozar una respuesta a la pregunta transversal a este artículo: ¿qué institución podía *subvertir* el motor del devenir teleológico de la modernidad? Creemos que trataron de desempolvar algo como una *experiencia diaria y autogestionada de la liturgia*, que hubiese quedado reprimida y olvidada, quizás, en algún momento del fin de la época románica por el propio cristianismo. Trataron de volver a animar un estamento que nuestras sociedades apenas pueden vislumbrar, imbuidas de doctrina social liberal e ideología económica neoliberal: un espacio-tiempo colectivo de poder, donde se forjen decisiones, pero que no sea institucional, ni contractual; algo como *otra escritura* que dé constancia de nuestra pertenencia a nuestro mundo, sin tener que firmar ninguna partida de nacimiento o contrato de propiedad; ¿acaso las reflexiones de Bataille sobre la arquitectura y las de Caillois sobre la escritura de las piedras no son el reflejo de un profundísimo diálogo que perduró mucho más allá de sus desencuentros, incluso más allá de su muerte? La fabricación de una cronotopía litúrgica autónoma, *capaz de ofrecer alternativas materiales tangibles a la modernidad*, es, quizás, aquello que podamos rastrear en futuros estudios si queremos seguir escuchando lo que nos tiene que decir el Colegio de Sociología.

Aparte, en este artículo, quisimos mostrar en qué la participación de Caillois y Bataille en el Colegio de Sociología concentra de forma especialmente densa buena parte del legado ilustrado del siglo anterior. Tomado como epicentro y laboratorio del pensamiento moderno en acto, el Colegio de Sociología ofrece un corte preciso y privilegiado desde el cual abrir nuevas perspectivas sobre la historia de las ideas del siglo XX. En vez de centrarse en uno solo de los aspectos propios a la nebulosa del Colegio de Sociología (la crítica al surrealismo, la parte experimental, la influencia de las ciencias sociales, el papel la estética), este artículo trató de mostrar cómo se articulan

las distintas influencias que tuvieron sus dos pensadores claves, tanto al respecto de sus puntos de encuentro como en lo que atañe a sus diferencias. También mostró cómo estas distintas partes tienen amplias ramificaciones que alcanzan ámbitos que tienen en común el hecho de haberse visto sometidos al análisis atento e inquieto de los pensadores del Colegio de Sociología.

En definitiva, y, por último, este artículo tenía la pretensión más general de aportar una perspectiva sintética acerca de las numerosas y variadas fuentes de lo que hemos llamado la “nebulosa” del Colegio de Sociología. En efecto, nos parece que su peculiar amalgama teórica aportó una crítica en acto de la cosmogonía teológico-política que heredamos de un momento específico de la historia del siglo XX. Como ya dijimos, más que soluciones, nos mostraron límites. En esto, nos parece que realizaron un trabajo crítico realmente valioso, que el pensamiento contemporáneo ganaría en conocer con más profundidad. ¿Quién sabe si, pronto, no nos veremos en la obligación de interrogar de nuevo el azul del cielo?

Referencias

- Adamowicz, E. (2019). *Dada Bodies. Between Battlefield and Fairground*. Manchester University Press. <https://doi.org/10.7765/9781526131157>
- Arnould-Bloomfield, E. (2012). De « l'aspect » au sacrifice : l'animal dans les premiers textes de Georges Bataille. *Contemporary French and Francophone Studies Journal*, 16(4), 497-505. <https://doi.org/10.1080/17409292.2012.711637>
- Bachelard, G. (1972). *L'engagement rationaliste*. Presses Universitaires de France.
- Bataille, G. (1970a). *Œuvres complètes. Volume 1*. Gallimard.
- Bataille, G. (1970b). *Œuvres complètes. Volume 2*. Gallimard.
- Bataille, G. (1973a). *Œuvres complètes. Volume 5*. Gallimard.
- Bataille, G. (1973b). *Œuvres complètes. Volume 6*. Gallimard.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita precedida de La noción de gasto* (Epílogo, traducción y notas por Francisco Muñoz de Escalona). Editorial Icaria.
- Bataille, G. (1988). *Œuvres complètes. Volume 11*. Gallimard.
- Beaujour, M. (1999). *Terreur et rhétorique autour du surréalisme. Breton, Bataille, Leiris, Paulhan, Barthes et cie*. Jean-Michel Place.
- Caillois, R. (1938). *Le mythe et l'homme*. Gallimard.
- Caillois, R. (1974). *Approches de l'imaginaire*. Gallimard.
- Caillois, R. (2008). *Œuvres*. Gallimard/Quatro.
- Caillois, R. y Paulhan, J. (1991). *Correspondance Jean Paulhan – Roger Caillois (1934-1967)*. Gallimard.

- Camus, M. (1995). L'acéphalité ou la religion de la mort (pp. i-vi). En *Acéphale 1936-1939*. Jean-Michel Place.
- Capurro, R. (2001). *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte*. Éditions Epel.
- Culoma, M. (2010). *La religion civile de Rousseau à Robespierre*. L'Harmattan.
- De Maistre, J. (2009). *Tratado sobre los sacrificios*. Sexto Piso.
- Didi-Huberman, G. (1995). *La ressemblance informe ou le gai savoir visual de Georges Bataille*. Macula.
- Felgine, O. (2008). Vie et œuvre (pp. 31-78). En: R. Caillois, *Œuvres*. Gallimard/Quatro.
- Fourny, J. (1984). À propos de la querelle Breton-Bataille. *Revue D'Histoire Littéraire De La France*, 84(3), 432-438.
- Gouhier, H. (1999). *La pensée métaphysique de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Guilhaumou, J. (2006). Sieyès et le non-dit de la sociologie : du mot à la chose. *Revue d'histoire des sciences humaines*, 15(2), 117-134. <https://doi.org/10.3917/rhsh.015.0117>
- Heimonet, J.-M. (2013). Rupture et continuité dans l'itinéraire intellectuel et politique de Roger Caillois. *Littérature*, 170, 33-48. <https://doi.org/10.3917/litt.170.0033>
- Hollier, D. (1974). *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*. Gallimard.
- Hollier, D. (1982). *El Colegio de Sociología 1937-1939*. Taurus.
- Hollier, D. (1995). *Le Collège de Sociologie 1937-1939*. Gallimard/Folio.
- Jarque, V. (2018). Sobre la historia del arte que nos merecemos. *Estudios de Filosofía*, 58, 197-213. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a09>
- Keck, F. (2013). Le sacrifice des insectes. Caillois entre Lévi-Strauss et Bataille. *Littérature*, 170, 21-32. <https://doi.org/10.3917/litt.170.0021>
- Klossowski, P. (1994). *La monnaie vivante*. Gallimard.
- Kunz Westerhoff, D. (2013). Face au nazisme : "faire image". *Critique*, 788-789, 30-42. <https://doi.org/10.3917/criti.788.0030>
- Leiris, M. (1963). De Bataille l'impossible à l'impossible *Documents*. *Critique*, « Hommage à Georges Bataille », 195-196, 685-693.
- Martini, M., Gazzaniga, V., Bragazzi, N. L., & Barberis, I. (2019). The Spanish Influenza Pandemic: a lesson from history 100 years after 1918. *Journal of preventive medicine and hygiene*, 60(1), E64-E67. <https://doi.org/10.15167/2421-4248/jpmh2019.60.1.1205>
- Mauss, M. (2012). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dan les sociétés archaïques*. Presses Universitaires de France.
- Marx, K. (2003). *El Capital. Tomo I. Vol. 1*. Siglo XXI Editores.
- Morando, C. (2006). Le corps sans limites ou l'acéphalité : le personnage d'Acéphale, secret et équivoque, dans les œuvres des artistes du Collège de Sociologie. *Racar : revue d'art canadienne/Canadian Art Review*, 31(1/2), 81-89. <https://doi.org/10.7202/1069625ar>

- Pearce, F. (2003). Introduction: the Collège de sociologie and French Social Thought. *Economy and Society*, 32(1), 1-6. <https://doi.org/10.1080/0308514032000045735>
- Petel-Rochette, N. (2019). *Carisma sin líderes. Ensayo sobre mimesis, arte y naturaleza en Roger Caillois*. Guillermo Escolar Editor.
- Pic, M. (2013). Penser au moment du danger. *Revue Critique*, 788-789, 81-95. <https://doi.org/10.3917/criti.788.0081>
- Pickering, M. (2009). *Auguste Comte: An Intellectual Biography. Volume II*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511605352>
- Ramírez Jaramillo, J. F. (2018). Paul Valéry: intercambio, fiducia y mito. Tres ideas para una teoría del mundo social. *Estudios de Filosofía*, 58, 169-196. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a08>
- Surya, M. (2012). *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Gallimard.
- Villacañas, J. L. (2019). Prólogo. La aventura hispana de Caillois (pp. 11-22). En: N. Petel-Rochette (Ed.), *Carisma sin líderes. Ensayo sobre mimesis, arte y naturaleza en Roger Caillois*. Guillermo Escolar Editor.