
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Navarro Paset, Roger. *Georges Bataille i la disciplina dels límits : explorant les possibilitats d'escriure sociologia*. Treball de Final de Grau (Universitat Autònoma de Barcelona), 2025 (Sociologia)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/324588>

under the terms of the  license.

INFORME FINAL

**GEORGES BATAILLE I LA DISCIPLINA DELS
LÍMITS:**

EXPLORANT LES POSSIBILITATS D'ESCRIBRE SOCIOLOGIA



Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia

Treball de Final de Grau

2024 / 2025

Roger Navarro

Tutora: Maria del Mar Grierà

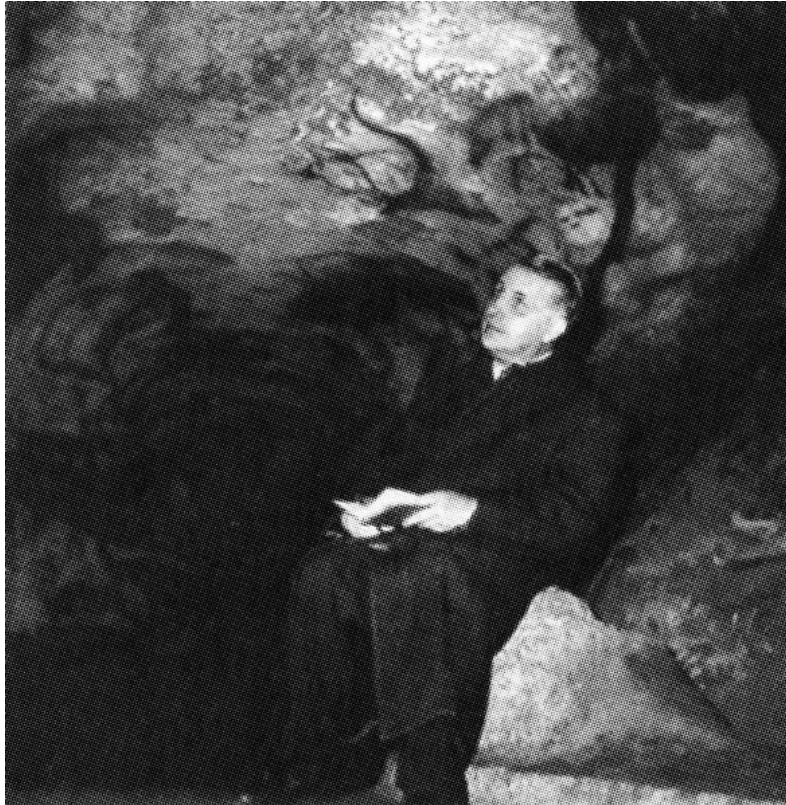
Grau en Sociologia

AGRAÏMENTS.

Vull expressar el meu agraïment a totes les persones que m'han donat suport durant aquest procés. Però, sobretot, agraeixo profundament a la Mar la seva paciència i la disponibilitat per escoltar i considerar les meves inquietuds al llarg del desenvolupament d'aquest treball.

ÍNDIX.

1. INTRODUCCIÓ.	5
1. 1. BREU BIOGRAFIA.	7
2. BATAILLE: CANALITZAR ELS MARGES A TRAVÉS DE LA SOCIOLOGIA.	9
3. APUNTS PER A UNA GENEALOGIA HISTÒRICA DEL FET SOCIAL EN BATAILLE.	12
3. 1. GENEALOGIA DE L'ÉSSER SOCIAL: DE L'HOMO FABER A L'HOMO ERÒTIC.	12
3. 2. LA SOCIETAT O L'ESTRUCTURA ELEMENTAL DE LES PROHIBICIONS.	15
3. 3. TRANSGRESSIÓ COM A ACCIÓ SOBIRANA.	17
3. 4. BREU APROXIMACIÓ A L'EROTISME.	19
4. UNA DEFINICIÓ INTERNA DE SOCIOLOGIA.	21
4. 1. INCURSIONS SOCIOLÒGIQUES.	21
4. 2. IMPUGNAR LA MODERNITAT.	25
4. 3. UNA DISCIPLINA DE LA SOBIRANIA I ELS LÍMITS DE LA FENOMENOLOGIA SOCIAL.	31
5. LES TENSIONS EN EL DISCURS SOCIOLÒGIC DE GEORGES BATAILLE.	37
5. 1. CIÈNCIA CONTRA BOGERIA.	37
5. 2. FETS SOCIALS EXTERNS CONTRA EXPERIÈNCIA INTERIOR.	39
5. 3. SOCIOLOGIA CONTRA TEOLOGIA.	41
6. LA RECEPCIÓ INSTITUCIONAL DE BATAILLE COM A SOCIÒLEG.	45
7. CONCLUSIONS: LÍMITS I POSSIBILITATS D'ESCRIBRE SOCIOLOGIA.	48
8. REFERÈNCIES CONSULTADES.	51
9. ANNEXOS.	58



Penso que el que m'obliga a escriure és la por de tornar-me boig

G. Bataille, *Sobre Nietzsche* (2018)

1. INTRODUCCIÓ.

Classificar una obra tan turbulenta com la de Georges Bataille resulta, com a mínim, problemàtic. El seu pensament s'articula des del marge, des d'un lloc liminar que fa èmfasi als contorns de la humanitat tal com ha estat històricament apresada. D'aquesta manera, les seves formulacions no es presenten com a definides sinó, per contra, són escletxes que s'obren en els clarobscurs de la teoria, desafiant i exposant les fissures. Paral·lelament, però, la tasca de delimitar una disciplina que prengui com a objecte final el pensament mateix —com és el cas de la sociologia— exigeix igualment d'un esforç considerable respecte de les seves pròpies condicions de possibilitat. D'aquesta manera, l'evident tensió entre la irreductibilitat i la constant obertura del pensament en Bataille amb la necessitat operativa de dibuixar una frontera a tota empresa sociològica esdevé productiva.

Pel context en què escriu, Bataille és fill d'una successió de tradicions i de discursos que esdevenen catalitzadors, no només per a la consegüent sociologia moderna, sinó que també pels problemes del pensament en general. Val a dir que el gal, al llarg de la seva vida, refusà qualsevol substantiu —sobretot el vocable *filòsof*—; per bé que acceptà, sense reserves, incorporar-se explícitament a un projecte sociològic i, per tant, autodenominar-se com a *sociòleg*. Aleshores, els seus esforços intel·lectuals apunten a la possibilitat de construir una sociologia, o una disciplina amb pretensions sociològiques, que versi sobre allò que, històricament, ha estat relegat als marges i que, encara avui, persisteix com a residual en el teixit de les nostres societats contemporànies. Lluny de concebre l'anterior volatilitat entre tancament disciplinari i l'eclecticisme del francès com a irreconciliables o, fins i tot, com a mútuament excloents, l'obra de Bataille ens pot elevar al pla de la reflexivitat i donar compte d'uns límits per a la teoria sociològica. D'aquesta manera, el nostre projecte d'investigació es construeix a partir d'una doble pregunta que n'actua com a guia. La primera té un caràcter més introductori i descriptiu, centrada en l'obra general de Bataille; la segona —que deriva de la primera—, és de caire més analític i aplicada al sentit més íntim d'aquest treball.

- a) *Com es construeix una teoria dels límits en Georges Bataille i de quina manera aquesta s'articula amb la seva trajectòria vital i el context intel·lectual en què va desenvolupar la seva obra?*
- b) *Fins a quin punt les tensions fundacionals que Georges Bataille introdueix en la seva obra exposen les condicions de possibilitat sobre les quals s'han construït els contorns de la sociologia com a ciència moderna?*

El treball, doncs, busca, d'una banda, recolzar-se en les definicions i precisions pròpies del text escrit per Georges Bataille i, de l'altra, incidir en la reflexivitat i les coordenades històriques de la seva figura com a escriptor, amb l'objectiu de pensar les condicions de possibilitat de la sociologia o, més radicalment, la possibilitat mateixa d'escriure sociologia.

La primera part del treball s'ocuparà de copsar molt breument una possible definició de la funció del sociòleg i del seu camp de treball per donar compte de la posterior conceptualització que efectua Bataille i de l'obertura epistemològica des de la qual escriu. El següent apartat es dedicarà a la reconstrucció de la teoria de Georges Bataille, amb especial atenció a la seva formulació sobre la gènesi de l'ésser social i de la societat, fonamental per a la posterior construcció sociològica del coneixement —sent aquesta incidència a tall propedèutic.

Aleshores, exposat el seu particular plantejament sobre el naixement de la societat, el treball es concentrarà en explorar les possibilitats que el seu discurs obre per a la construcció del coneixement sociològic. Tenint en compte que partim d'una obra fragmentària i dispersa, aquest apartat busca intentar dotar de coherència i reconstruir les traces sociològiques presents en la multitud de textos de Bataille i rescatar-ne el significat. Això ho despleguem en tres parts: primer, destriem l'activitat més explícitament sociològica present en Bataille; segon, contextualitzem la seva recerca sociològica en els temps històrics en què escrivia i amb relació al llegat de què es nodria i, finalment; exposem les qüestions més metòdiques i els elements que més l'allunyen de la sociologia convencional accentuant la seva inclinació fenomenològica.

En el pròxim apartat analitzarem com Georges Bataille combina una activitat pròxima a la sociologia convencional amb aspectes més marginals de la seva obra, els quals acaben condicionant i distorsionant el seu enfocament. Aquesta tensió revela la voluntat de l'autor d'emprar un discurs sociològic per abordar fenòmens que, de fet, transcendeixen els límits habituals de la disciplina. En concret, posarem en relleu la tensió que emergeix en la reconstrucció de la seva proposta sociològica a partir de tres antinòmies que l'aparten d'una concepció ortodoxa i convencional de la sociologia, com veurem: ciència contra bogeria; fets socials externs contra experiència interior i, finalment; sociologia contra teologia.

Posteriorment, es proposa l'exercici de revisar l'impacte de Georges Bataille a través de l'anàlisi d'alguns dels principals portals acadèmics i universitaris oficials amb l'objectiu de relacionar com ha estat incorporat en el coneixement institucional segons disciplina, el país d'origen del document i, finalment, el tipus de document. En definitiva, buscarem identificar

quins sectors acadèmics reclamen el llegat teòric de Bataille per veure quin és el seu encaix després d'haver desenvolupat com es dilucida la seva postura explícitament sociològica i general.

Finalment, en les conclusions es buscarà lligar els arguments exposats en els apartats generals per tal de valorar com Georges Bataille construeix una concepció fèrtil de sociologia, tenint en compte els objectius que s'havia proposat, les limitacions pròpies dels marges des d'on escriu i les tensions d'aquesta manera, dibuixar uns contorns a la sociologia oficial.

1. 1. BREU BIOGRAFIA.

La vida de Georges Bataille és la d'una persona que va perdre la fe. Nascut el 1897 a la vil·la occitana de Billom, la seva infantesa quedaria marcada per la malaltia del seu pare i els horrors d'aquest, el qual patia sífilis paralítica i cegues, així com per la seva posterior mort, la qual ocorrió el 1916 —en plena Guerra Gran—, per l'abandonament de la família que, veient-lo incapacitat, l'abandonà per fugir de les tropes alemanes. Probablement, la mort del seu pare és la càrrega més important, dolorosa i duradora, que Bataille s'imposà la resta de la seva vida. Se li suma la posterior bogeria periòdica de la seva mare, la qual s'intentà suïcidar repetides vegades. Totes aquest material vivencial, traumàtic, foren reviscuts per Georges al llarg de la seva obra, en el sentit més obscè (Bataille, 1981).

Ingressa en un primer moment a un seminari catòlic fins que l'abandona convertint-se en ateu el 1922. Aleshores entra a l'*École des Chartes* de Paris per a formar-se com a medievalista. Viatja a Madrid el 1923 per assistir a la *Escuela de Altos Estudios Hispánicos* i, assistint als toros, quedaria colpit per la tràgica mort del torero Granero. Aquell mateix any descobreix a Nietzsche i Freud i, un any més tard, esdevindria bibliotecari a la *Bibliothèque Nationale de Paris*. També al 1924 es casa amb l'actriu Sylvia Makhès amb qui se separaria el 1934 quan aquesta el deixa per Jacques Lacan, però mantenint ella el cognom artístic Bataille.

Comença a escriure per recomanació del seu psicoanalista, Adrien Borel i, tot i que la seva activitat primera és literària i recorre a l'ús de pseudònims per l'obsenitat i horror del seu contingut, això canvia quan busca professionalitzar-se.

Contacta amb els surrealistes el 1930 i s'hi acaba afrontat —acusant-los d'idealistes— i abraçant una noció de baix materialisme. André Breton, líder surrealista, ataca a Bataille describint en el seu *Segon Manifest Surrealista*:

Aquell que durant les hores del dia passeja els seus curosos dits de bibliotecari sobre antics i sovint seductors manuscrits [...] s'atreveix a la nit de les immundícies amb què li agradaria veure carregats aquests textos igual que ho està ell (Breton, 2001: 151).

A la vegada el 1931, simpatitza amb el *Cercle Communiste Démocratique*, agressius contra l'estalinisme, on serà acusat per Simone Weil en tant que: “la revolució és per a ell el triomf de l'irracional, per a mi del racional (Díaz de la Serna &, 2015: 198). La ruptura però, és personal, el 1935 amb la creixuda dels feixisme i la incapacitat dels partits obrers, Bataille assenyala la incapacitat de “confiar en el comunisme” (Bataille to Leiris, abril 1935: 112). Aquests anys seran fèrtils en el pensament de Bataille, destaquem la seva assistència als seminaris sobre Hegel presentats pel rus Kojève¹ d'on en sortia: “esclatant, aixafat, mort dues vegades: sufocat i transfixat” (Surya, 2010: 196). Al llarg de tota aquesta època també donaria compte del llegat de la socioantropologia francesa, sobretot la de Durkheim i Mauss, fonamentals en el seu pensament.

A mitjans de la Segona Guerra Mundial s'aïlla definitivament i comença la seva etapa més obscura, tot i que la depravació és una qüestió constant en el seu pensament. Finalment, mor el 1962, sent una de les figures més inquietants de tot el pensament occidental i ocupant una posició secundària tot i que la seva influència és fàcilment rastrejable en les principals autoritats intel·lectuals posteriors, des de Foucault fins a Deleuze.

¹ Hi assistirien altres personalitats com Queneau, Lacan, Merleau-Ponty o Sartre, entre d'altres.

2. BATAILLE: CANALITZAR ELS MARGES A TRAVÉS DE LA SOCIOLOGIA.

L'any 1925, Georges Bataille, en una carta adreçada al seu amic i etnògraf Michel Leiris, feia gala del seu “potencial d'eclecticisme i oportunisme” fins al punt que ho considerava com el “principal motiu per esperar que els meus esforços actuals arribin a alguna cosa” (Bataille et al., 2008: 82). Aquesta particularitat, percebuda per si mateix com una fortalesa, no evitarà, però, que el 1937, Bataille es decanti per inscriure's en la tradició sociològica i accepti els drets i deures que aquesta li comporten. Aquest estatus de figura fronterera o eclèctica ha de ser abordat entenent la seva producció teòrica no com una anomalia dins dels sabers més ortodoxos o legitimats sociològicament, sinó com una peça clau en la dinàmica de construcció i transformació dels discursos socials.

Ara bé, no podem admetre definitivament que Bataille caigui de l'altar de la sociologia, si es vol, tradicional. Si l'essència del sociòleg és una capacitat, concretament, la de “passar de les transformacions més impersonals i remotes a les característiques del jo humà, i de veure les relacions entre ambdues” (Mills, 1978: 19), res ens porta a pensar que Bataille quedi en fora de joc. O, per exemple, en el cas de Weber, que correlaciona la ciència amb la tasca d'especialització i reconeix la fortalesa en l'emplaçament aïllat des del qual es treballa (Weber & Abellán, 2009: 82), la definició d'autor aleshores es defineix en virtut de l'objecte d'estudi, per molt primmirat que sigui. També pot ser que el producte final de la sociologia i el seu reconeixement depengui de la tensió entre el pensar i l'actuar de l'home, és a dir, entre “impulsos compromesos i impulsos distanciats” com ho proposaria Norbert Elias (1990: 12) però, com en els anteriors casos, la sociologia tampoc queda limitada a un terreny fixat. Els tres anteriors són exemples de la contingència de la sociologia fruit de la seva inscripció en negar a acceptar un objecte fix, dogmàtic i congelat, doncs “història i sociologia s'ocupen del mateix objecte” (Ferrarotti & Almagro, 1996: 87).

Potser és Foucault (1969), qui elaborant la seva noció de *fonction-auteur* posa en entredit la importància de *Qui parle?* —prioritzant una anàlisi que desplaça el subjecte històric i personal. Aquest raonament portaria impresa certa condició analítica anterior, a saber, que “el coneixement i el subjecte es veuen com a emanacions fictives d'una llengua i d'una escriptura que subverteixen sense parar tots els intents de l'agent humà d'afirmar qualsevol grau de domini [...] sobre el seu funcionament” (Burke, 2022: 14). Del que es tracta és que l'escriptor modern “neix simultàniament amb el seu text” tal com ho proposaria Barthes (Barthes, 2016: 3) i ho subscriuria Foucault, i, per tant, aplicable en aquest cas en tant que la

sociologia és una ciència moderna. Aleshores, *Bataille* és una funció del mateix discurs, una funció-autor.

En última instància, aquesta funció és classificatòria, és un *constructe interpretatiu*, “que sorgeix de la nostra manera de tractar els textos” (Wilson, 2004: 350) —de tal manera que l'autor del text es desmarca de l'individu històric que l'ha escrit dotant de sentit un conjunt d'obres. Georges Bataille morí el 1962, però la *fonction-Bataille* viu a través d'una confusió lingüística i històrica amb els discursos, com a pivot transdiscursiu que activa uns textos no necessàriament interrelacionats. D'aquesta manera, *L'Erotisme*, *La Part maudite* o *Le Bleu du ciel* són matèries primeres innocents “a les quals apliquem aquells procediments interpretatius que construeixen la funció d'autor” (Wilson, 2004: 352) motiu pel qual Derrida defineix l'autor com a significat transcendent (Burke, 2008: 22), causa unitària i font d'una cadena d'efectes textuais.

Hi ha una afinitat entre el plantejament de Bourdieu sobre la teoria sociològica com a “principi unificador del discurs” (Bourdieu et al., 2002: 50) i l'estratègia que aquí proposem. Segons l'autor de *La distinction*, la funció principal de la teoria és assegurar la ruptura epistemològica que permet establir “un principi que expliqui les contradiccions, les incoherències o les llacunes” (Bourdieu et al., 2022: 49). Tanmateix, la unitat del discurs no sorgeix de manera immediata, sinó que és el resultat d'una operació interpretativa prèvia.

En el nostre cas, aquesta operació consisteix a construir Bataille com a sociòleg —si més no com a figura que permet pensar sociològicament—; assumint que la unitat del discurs no es fonamenta en l'existència pròpia de l'objecte, sinó en el “joc de regles que fan possible durant un període determinat l'aparició d'objectes [...] retallats per mesures de discriminació i de repressió” (Foucault, 2004: 53). Així, Bataille, entès com un constructe interpretatiu, a través de les seves disposicions de sabers i els seus mecanismes d'activació de veritats i procediments, assenyalava el context de producció de la sociologia, tot delimitant-ne els límits i obstacles. Més concretament, contribueix a determinar “les condicions en què es pot discernir allò veritable del fals, en el pas d'un coneixement menys veritable cap a un coneixement més veritable” (Bourdieu et al., 2022: 20).

Si recapitem, de l'anterior discussió podem admetre dues consideracions respecte de Bataille. A saber, la seva funció d'unificació del text a través de, provisionalment, la idea de sociologia. La segona, a condició de la primera, ens diu que és en l'anàlisi del seu text, de les seves operacions internes, de les anades i tornades teòriques, en virtut de les quals podem fer-ne emergir una idea de sociologia unificadora amb la seva obra. Així doncs, donar compte de les complexitats de la seva obra, la possibilitat de decantar uns objectes d'estudi històrics,

unes formulacions inspirades en un llegat teòric i, sobretot, d'entendre per a Bataille quina és la tasca de la sociologia i a què s'ha de dedicar, serà fonamental.

3. APUNTS PER A UNA GENEALOGIA HISTÒRICA DEL FET SOCIAL EN BATAILLE.

És en aquesta primera part que recuperem de manera immediata la noció d'autor com a constructe interpretatiu; en aquest sentit, Bataille apareix com una funció significadora que travessa tota la seva obra. Per tal de traçar un pensament social amb un enfocament d'arrel ontogenètica, cal adoptar una mirada transversal que recorri el conjunt dels seus textos escrits, amb l'objectiu de fer-ne emergir una idea possible i, sobretot, d'evidenciar el diàleg que estableix amb els seus predecessors.

En aquesta secció inicial, establim els fonaments del seu pensament més elemental, on, precisament, el pensador francès es proposa comprendre el mateix origen de la humanitat i la constitució paral·lela de les societats, en consonància amb la dinàmica a partir de la qual ens reconeixem com a humans.

3. 1. GENEALOGIA DE L'ÉSSER SOCIAL: DE L'*HOMO FABER* A L'*HOMO ERÒTIC*.

La constitució de la humanitat com a tal és, per a Bataille, la pedra angular de tot moviment teòric posterior. En certa manera, la disposició d'una teoria *genètica* l'allunya de les interpretacions convencionals que, com Durkheim, presentaven una societat acabada, quasi que amb un fort sentit hermètic. Bataille, en canvi, ens ofereix una genealogia del ser social sense reserves. Això mateix ho considerem possible pel seu eclecticisme, en tant que va ser receptor de múltiples discursos imperants en la seva vida —alguns d'ells contraposats—; i també, perquè necessàriament, s'ha de recolzar en el fet constitutiu, de tall més antropològic o, fins i tot, ontològic, per tal d'il·luminar la seva posterior obra de caràcter sociològic.

El despertar respecte de l'animalitat és el que determina les posteriors possibilitats humanes. En altres paraules, la història implica la negació de la natura, la “negació del que s'ha donat, de tot el que s'ha donat, les conseqüències del qual es porten a l'extrem” (Bataille, 2015: 81). Abans d'aquest primer moviment negatiu de superació, la naturalesa apareix com embullada, i l'existència humana és aleshores el que intenta desprendre's de l'embullament, [per a més endavant] reduir-se a la puresa de principis racionals (Bataille, 2018: 261). Quan la humanitat es fon indistintament amb la naturalesa, el seu sentit de continuïtat respecte del tot és ple, com aigua dins de l'aigua tant que, de fet, aquest sentit és estrictament inexistent.

La ruptura s'introdueix per la mort en tant que determinació temporal de la nostra discontinuïtat i, per tant, punt d'inflexió respecte de la primera animalitat. A propòsit de Freud, Bataille cedeix a la concessió de l'enigma de la mort (Freud, 2012: 12), plantejat als humans sense poder resoldre mai l'origen² d'aquesta formulació. De totes maneres, si bé el francès abraça aquesta caixa negra serà en virtut d'analitzar-ne els efectes, doncs, el que és l'obsessió de la mort, sí que troba un origen estrictament social, ja que, prèviament, Mauss l'havia pogut observar en els seus estudis etnogràfics (Mauss & Lévi-Strauss, 1971: 293). En la seva *Experiència Interior*, Bataille (1973) apunta al fet que “no ho som tot, inclús no tenim més que dues certeses en aquest món, aquesta i la de morir” —la primera certesa és, doncs, la nostra parcialitat, fragmentació, produïda per la discontinuïtat que emergeix amb la negació de la naturalesa.

Aquestes dues certeses si entren en joc és perquè, precisament, assistim al naixement de la consciència humana perquè l'animal mor, però la mort de l'animal és l'esdevenir de la consciència (Bataille, 2005: 11). En aquest punt el gal reclama la versió antropològica de Hegel³ presentada per Kojève et al., (2013: 587). El desig, animal, és anterior al coneixement, humà. El segon, manté a l'home en una quietud passiva, el primer, el torna inquiet i l'empenta a l'acció. Per a Kojève, l'acció, “en sorgir del Desig, aspira a satisfer-lo, i solament pot fer-ho a través de la «negació», la destrucció o, com a mínim, la transformació de l'objecte desitjat” (2013: 52).

Aquesta negació és interpretada com a treball, la negativitat és l'acció. A través del treball els humans ens reapropriem de la naturalesa, la governem, i, en la mesura en què suposa una activitat orientada a una finalitat, per exemple, menjar, introduïm un sentit d'utilitat envers objectes que emergeixen com a interrupcions en la continuïtat indistinta (Bataille, 2018: 34). Les raons del treball humà, les trobem en la naturalesa i, en perseguir fins que li imposa aquesta, singulars i efímers, la humanitat inventa mitjans universals i duradors (d'Hondt et al., 1970: 15). Amb el treball, per tant, s'introdueix una nova dimensió temporal futura, marcada per la nostra finitud, en prometre als qui dominen els impulsos immediats un profit ulterior i d'interès indiscutible (Bataille, 1997: 29). Tanmateix, a través del treball i la

² Per a Freud és l'horror natural que inspiren al cadàver i les alteracions que aviat s'aprecien en ell (Freud, 2018: 58).

³ Estimem la introducció del següent fragment de la *Fenomenologia de l'Esperit* per a contextualitzar el marc teòric de què Bataille es serveix per a explicar aquest despertar de la consciència: «I per tal de presentar-se immediatament, és a dir, per tal d'aparèixer en escena [l'una per a l'altra] en termes immediats, les autoconsciències són l'una per a l'altra en la forma d'objectes corrents, és a dir, d'objectes comuns; formes o figures *autònomes*, consciències sumides en l'ésser de la vida [...], que encara no s'han presentat mútuament [és a dir, l'una per a l'altra i una altra per a l'una] com a pur *ésser-per a-sí*, és a dir, com a *autoconsciències*» (Hegel, 2009: 290).

disposició dels útils desencadenem l'objectivació del món, procés paral·lel al desvetllament de la nostra consciència subjectiva doncs:

Per mitjà del treball, l'home ordena el món de les coses i es redueix, en aquest món, a una cosa entre les altres; la feina és el que fa del treballador un mitjà. El treball humà, essencial per a l'home, és l'única cosa que s'oposa sense equívoc a l'animalitat. Aquestes relacions numèriques delimiten aquí un món del treball i del treballador, reduïble a coses, que exclou la sexualitat plenament íntima i irreductible (Bataille, 1997: 120-121).

L'última línia de l'anterior sentència de Bataille ens connecta amb l'altra qüestió relativa al procés dialèctic pel qual es desvetlla la humanitat. Hem parlat de l'acció, del treball, però hi ha una motivació original ja mencionada, el desig. Essencialment, per al francès, la dialèctica “oposa el jo i l'altre, i és exacte a dir que encara sempre l'altre com a objecte d'un desig, que el jo és subjecte del desig i que aquest [...] és a priori una impugnació d'un mateix en tant que és desig d'altre” (Bataille et al., 2005: 61). Entenent que la reproducció és el romanent que ens vincula a l'animal continu, aquesta ens evoca, certament, a la nostra excepcionalitat: la discontinuïtat “entre un ésser i un altre ésser [...] [com] un abisme” (Bataille, 1997: 9). El desdoblament entre la reproducció en tant que funció natural i la fusió sexual, ara que som discontinus, és l'erotisme. La primera està lligada a la continuïtat de l'espècie, la segona postula algo radicalment divers.

Així doncs, l'alteritat, el no-jo, es presenta en aquest nou món objectiu com a objecte de desig i així recíprocament, sense que aquesta conciliació de contraris arribi mai a cap identitat (continuïtat) a causa de l'abisme permanent en el qual estem abocats. Per a Bataille, aquesta és la principal diferència que li reconeix a Kojève respecte de Hegel, és a dir “un estat d'esperit radicalment contrari a la «satisfacció» hegeliana, [...] aquí els contraris coincideixen” (Bataille, 2018: 99-100). En definitiva, la dialèctica genealògica de Bataille, requereix d'un objecte eròtic determinat, l'alteritat, per produir la consciència de l'home com a animal eròtic (Guerlac, 1990: 93).

En els anteriors paràgrafs hem identificat la bifurcació temporal entre present i futur produïda per la introducció de l'objecte i el seu desplegament de tal manera que “trenca la continuïtat indistinta, que s'oposa a la immanència o al fluir de tot el que és, al que transcendeix” (Bataille, 2018: 35). A través de les oscil·lacions temporals és que Bataille reconeix el desenvolupament de les societats humanes en termes simbòlics i reals. La sociologia, com veurem, tracta de resseguir les adequacions socials i les formes en què la humanitat manifesta i limita ambdues temporalitats. És per això que Rabaté (2016) es permet assenyalar que el

recurs hegel·lià en Bataille subratlla l'originalitat d'una concepció temporal dominada pel futur (52).

3. 2. LA SOCIETAT O L'ESTRUCTURA ELEMENTAL DE LES PROHIBICIONS.

A mesura que els homes es distingeixen dels animals pel treball, paral·lelament, s'imposaren restriccions conegudes socialment sota el nom d'interdictes o prohibicions que, en un primer moment, es referien estrictament a l'actitud envers els morts (Bataille, 1997: 21). D'aquí deduïm un primer fet rellevant per al terreny sociològic, a saber, que aquesta disciplina científica s'ha de dedicar a l'estudi d'aquestes prohibicions en tant que socialment compartides. Entenent les prohibicions com a *negativitat comuna*, Bataille (2005) es sorprèn de veure com aquesta "ha mantingut a través de la terra un estret paral·lelisme dins del desenvolupament d'institucions bastant estables, que tenen la mateixa forma i els mateixos efectes" (23). En el fons d'aquesta afirmació hi ha una crítica explícita a Hegel per individualitzar lo negatiu per bé que "l'individu no està separat de les funcions socials i religioses" (Bataille, 2005: 37).

En el desplegament d'aquesta doble naturalesa d'ordre superior, l'home s'ha canviat a si mateix (Bataille, 2010: 61). Els principals capítols que Bataille dedica a l'*Erotisme* tracten de la imposició de les prohibicions que històricament han configurat remotament les nostres comunitats. Fonamentalment, pivoten al voltant de dues qüestions essencials, la primera, a saber, respecte de la mort i la representació primitiva dels cadàvers humans, i, la segona, relativa a la reproducció sexual. Ambdues porten la marca de la violència i es troben íntimament entrelligades. Nogensmenys, amb el moviment de les prohibicions, l'home es separa de l'animal, intenta fugir del joc excessiu entre mort i reproducció en poder del qual l'animal està sense reserves (Bataille, 1997: 63). Si més no, aquestes interdiccions no són arbitràries, responen a la voluntat societal d'ordenar-se fent factible la seva pròpia supervivència a través del treball puix que no podria viure si els impulsos naturals afloressin espontàniament i sense mesura (Bataille, 1985: 31).

Aquesta edificació de prohibicions dota d'una major complexitat a la societat humana que no es resta limitada al món del treball. Del que es tracta és d'entreveure el sistema de negacions i relacions formals que assegura la seva intel·ligibilitat racional, punt que connecta a Bataille

amb l'estructuralisme posterior (Zenkin, 2011: 44). Amb el francès assistim a la construcció simultània —o successiva— de dos mons: el món profà i el món sagrat, que per a Bataille (1997) “són les dues formes complementàries. El món profà és el de les prohibicions. El món sagrat s'obre a unes transgressions limitades. És el món de la festa, dels records i dels déus” (49).

L'exemple del qual Bataille extreu el material per a configurar la seva noció de sagrat és el tabú freudià, el que se'ns “presenta amb dos significats contraposats. Per una part, té el sentit de «sagrat» o «santificat», i, per l'altre, el d'«ominós», «inquietant», «prohibit» o «impur»” (Freud, 2018: 24). Evidentment, també reclama el terme sagrat presentat en Durkheim quan aquest en *Les Formes Elementals de la Vida Religiosa*, circumscriu les religions per presentar el món en “dos dominis que comprenen, un, tot lo sagrat, l'altre, tot lo profà” (Durkheim, 2000: 54). Com hem dit, Bataille s'allunya en certa manera del pare de la sociologia francesa en vincular les anteriors nocions amb la seva genealogia de la humanitat:

Ara bé, allò que, en el món de la pràctica, va aparèixer sota l'aspecte de la contradicció, ha aparegut per això mateix com a sagrat o, en altres termes, com a prohibit. En el si del món de la pràctica, allò sagrat és essencialment el que, encara que impossible, és cert, però, el que, alhora, és rebutjat del món de la pràctica (en tant que podria destruir-lo) i valoritzat per alliberar-se de la subordinació pròpia d'aquest món. El seu valor no és, com sembla, essencialment negatiu (Bataille, 1996: 78).

Bataille substitueix la “negativitat inconscient d'interdicció per la negativitat hegeliana de la consciència que s'oposa a la continuïtat” (Guerlac, 1990: 95) —rastrejant així l'aspecte de lo prohibit en la mateixa genealogia de l'home social. D'aquesta manera, introdueix una nova dimensió en la dialèctica, la diferència estructural entre aquestes dues esferes violentment confrontades.

Reprenent la centralitat de la temporalitat, la continuïtat —sentit del qual només és possible deixant enrere l'animalitat—, oposa en l'home a la pobresa dels útils profans (de l'objecte discontinu) tota la fascinació del món sagrat (Bataille, 2018: 40). Precisament, en la religió, pel fet d'ostentar el monopoli tradicional de lo sagrat:

de manera essencial, els actes tenen el seu valor immediat, un valor sagrat [...]. Però el valor sagrat no deixa de ser, en el seu origen, immediat: només té sentit en l'instant d'aquesta transfiguració, quan passem del valor útil al valor últim, amb independència de tot efecte posterior a l'instant mateix; en el fons, es tracta del valor estètic (Bataille, 2010: 259).

En l'anterior frase, Bataille explica com la immediatesa s'alinea del costat de la vida i dels objectes sagrats. Aquesta immediatesa, entesa com una inversió per l'instant, no és en un principi humana, sinó que és la nostra part animal de la qual ens avergonyim i hem volgut deixar enrere afirmant el càlcul racional propici dels útils i la postergació de la nostra existència futura (Bataille, 1996: 17-19). Aquesta dialèctica històrica entre mons que es relacionen amb els tipus de temporalitats no només diferents sinó mútuament excloents, entre el profà i el sagrat, entre la utilitat i la pèrdua, “és la que va engendrant les diverses formes històriques d'organització social, amb les mutacions corresponents en els camps de l'economia, la religió, la política, l'erotisme” (Bataille, 1996: 26). La vida humana, resumidament, s'organitza a través d'un sistema de prohibicions com a producte de la incompatibilitat d'una vida sense mesura i una acció desmesurada, on la religió ha estat l'encarregada de formular aquest problema particular (Bataille, 1990).

3. 3. TRANSGRESSIÓ COM A ACCIÓ SOBIRANA.

El següent pas fonamental en el pensament de Bataille és entendre la prohibició en la mesura en què pot i, en certa manera, ha de ser transgredida. Aquesta premissa constitueix un segon moviment que emet l'ésser humà des de les seves coordenades socials. Bataille fonamenta el model explicatiu base de les comunitats humanes en el sacrifici. Aquest, per la seva naturalesa, a través del temps “va obrir els ulls de l'home a la contemplació d'aquesta realitat excessiva, sense mesura amb la realitat quotidiana i que, en el món religiós, rep l'estrany nom de lo *sagrat*. No podem donar una definició justificable d'aquest terme” (Bataille, 2010: 243).

L'arquetip d'aquest fenomen és el *potlatch*. Novament, trobem una petjada del pensament de Mauss i les seves troballes etnogràfiques que, en aquest cas, es remunten al descobriment del qual es considera com el model definitiu per a Bataille en tant que quintaessència del comportament col·lectiu (Marcel, 2001: 43). Aquest constitueix un sistema total de donació, cada regal forma part d'un sistema de reciprocitat basat en compromisos d'honor entre donant i receptor que es perpetua en un cicle d'intercanvis. En alguns casos, el valor del regal de retorn pot ser major a l'anterior, produint una competició per l'honor (Mauss, 2002). El *potlatch* pot ser endreçat com a *fet social total*, en tant que expressa “a la vegada i de cop tota mena d'institucions: religioses, jurídiques i morals que, alhora, són polítiques i familiars; econòmiques —i aquestes suposen formes particulars de la producció i el consum” (Mauss, 2009: 70). Aquestes últimes estructures de la societat, expressades per una multitud

d'institucions, són allò característic de la nostra vida comuna, les que ens constitueixen com a humanitat (Mauss & Lévi-Strauss, 1971: 269-270). El cas del potlatch expressa el món i la producció de riqueses; és una forma de consum i expressió del metabolisme social. Hi ha dues accepcions d'aquesta institució depenent de la tribu, o bé alimentar-ne o regalar-ne a una altra de forma ostentosa o, la que interessa a Bataille, la destrucció de les riqueses (Saubidet & Azaretto, 2019: 802) —la qual eludeix a termes sacrificials i rescata l'autor de l'*Erotisme* per a coincidir amb Mauss que el rastreja com a origen del contracte social, condició indispensable de tota sociabilitat (Mauss, 2009: 39). Així doncs, per al francès, “el potlatch és la constitució d'una propietat positiva de la pèrdua —de la qual emanen la noblesa, l'honor, el *rang* en la jerarquia— que dona a aquesta institució el seu valor significatiu” (Bataille, 1999: 33).

Bataille presenta, però, una teoria del sacrifici que trenca amb una tradició secular doncs el seu origen real es desvincula de la presència de qualsevol divinitat. La raó del sacrifici, del potlatch, és la renúncia humana, constitutiva de la seva essència sagrada (Zenkine, 2013: 33). En altres termes es pot plantejar com una transcendència del valor d'ús (Weingrad, 2001: 135). I és que l'origen dels sacrificis és una voluntat ferma i volàtil de consum en què el sol com a font constant d'emissió i de despesa energètica, era el model (Hollier & Huckle, 2013: 21). Aquí Bataille s'allunya de Mauss en situar el sacrifici com a acte transgressor d'abast heurístic superior al fet religiós (Marcel, 2001: 38). Ressona la contradicció que interposa el sacrifici al principi pel qual la humanitat emergeix com a *homo faber*. La despesa energètica racional proposa una activitat que reafirma el futur: el sacrifici, és una despesa sense finalitat que impera en la immediatesa.

Aquest fenomen és la cimera de totes aquelles expressions que manifestin una despesa improductiva com les festes, els jocs, les construccions sumptuàries, les joies, els dols, les guerres, els rampells, etc. (Bataille, 1993: VXI). En aquests casos, sobretot en els més extrems, del que es tracta és de la ritualització de la transgressió en què està permès —inclús s'exigeix— el que normalment està exclòs i, certament, pot dotar a la festa d'un aspecte meravellós, diví (Bataille, 2010: 90).

Bataille adverteix que aquest segon moviment de què hem parlat abans no és un retorn a la naturalesa com a tal pel fet que “aixeca la prohibició sense suprimir-la. Allà s'amaga l'impuls motor de l'erotisme; allí s'amaga l'impuls motor de les religions” (Bataille, 1997: 26). Aquesta cerca de transgressió, a més ve esperonada pel valor que l'acció prohibida porta en si

mateixa i que de no estar-ho no tindria aquella “atracció maligna que sedueix... El que embruixa és la transgressió de lo prohibit...” (Bataille, 2010: 86).

3. 4. BREU APROXIMACIÓ A L'EROTISME.

L'erotisme és una forma preeminent de transgressió. L'ordenació de la vida racional, l'objectivació del desig —en definitiva—, tot allò que separa l'home de la naturalesa, s'intensifica en el límit oposat a la lliure activitat sexual que adquireix “un nou valor que per a l'animal no era sinó un impuls irresistible, fugisser i sense sentit” (Bataille, 2015: 49). En l'erotisme hi intervé el joc de les temporalitats que hem expressat abans. Tanmateix, per a Bataille (1997):

Tota l'operació de l'erotisme té com a finalitat assolir a l'ésser en lo més íntim, fins al punt de defalliment. El pas de l'estat normal a l'estat de desig eròtic suposa en nosaltres una dissolució relativa de l'ésser, tal com està constituït en l'ordre de la discontinuïtat.

L'erotisme topa amb una de les prohibicions més ancestrals, a saber, la que clausura i limita l'activitat sexual en les múltiples formes que pugui adoptar. Però, tal com hem vist abans, la prohibició transfigura fins al punt que “il·lumina el que prohibeix amb una llum sinistra i divina a la vegada: en poques paraules, ho il·lumina amb un resplandor religiós” (Bataille, 2010: 86). Bataille es pregunta què amaga aquesta prohibició que ens inquieta i ens incita. I ens respondrà que no és sinó l'horror que pateix l'home davant allò que considera una naturalesa immunda (Bataille, 1997: 74). El que és clar és que el que està en joc en l'activitat eròtica és sempre una “dissolució de les formes constituïdes [...] [:] formes de vida social, regular, que fonamenten l'ordre discontinu de les individualitats que som” (Bataille, 1997: 14). Per tant, les manifestacions de l'erotisme es recolzen en una fusió, una substitució de l'aïllament de l'ésser discontinu per un sentiment de profunda continuïtat (Bataille, 1997: 11) —amb l'altre objecte, corporal, passional o diví.

En definitiva, tant el sacrifici com l'erotisme són formes de malbaratament, en la mateixa línia que el riure, l'heroisme, l'èxtasi o la poesia (estrictament parlant). A tots aquests casos els hi és inherent una llei de comunicació que regula el seu aïllament i la pèrdua del seu ésser (Bataille, 1973: 11) esperonada per la nostra obstinació de continuïtat en tant que individualitats separades i violentades per la mort. Erotisme i sacrifici prometen una participació reveladora. Es tracta de la continuïtat perduda, recuperada per la mort de la víctima que allibera lo sagrat compartit pels qui presten atenció en el ritual sacrificial

(Bataille, 1997: 13). En el segon cas, és el desvetllament provocat per la destrucció de les fronteres entre dos cossos que es fonen en la intimitat, lubricats per l'excitació que es camufla en l'obscuritat de la raó, i en què, precisament, “la intensitat és major en la mesura en què s'albira la destrucció, la mort de l'ésser” (Bataille, 1973: 28). Ambdós casos són una dramatització per bé que si no en fóssim capaços, “no sabríem sortir de nosaltres mateixos. Viuríem aïllats i aixafats” (Bataille, 1973: 20).

4. UNA DEFINICIÓ INTERNA DE SOCIOLOGIA.

En vista de la seva exposició i comprensió del fet social, la tasca a emprendre per a Bataille, serà la d'instaurar una ciència⁴ en la qual despesa (consum) de riqueses i producció, en termes comparats, comparteixen el tret distintiu de ser el principi cabdal d'aquesta disciplina (Bataille, 1999: 48). En certa manera, la motivació darrera d'aquesta empresa cerca demostrar que “no és la necessitat, sinó el seu contrari, el luxe [en tant que privilegi de poder malbaratar], el que planteja a la matèria vivent i a l'home els seus problemes fonamentals” (Bataille, 1999: 50).

Si per al gal, la suprema interrogació filosòfica, a parer seu, coincideix amb el cim de l'erotisme (Bataille, 1973: 201), aleshores, les formes socials d'aprehensió del fenomen, tasca que quedaria encomanada a la sociologia —tenint en compte els principis econòmics pel que es regeixen les societats—, han de ser degudament estudiades, sense subestimar “el poder, l'atracció i la importància dels efectes potencialment afirmadors de la vida, però també desordenadors socialment” (Shilling & Mellor, 2010: 437).

4. 1. INCURSIONS SOCIOLÒGIQUES.

En el començament d'una de les seves obres capitals, *La Part Maleïda* (1999), Bataille urgeix posar de manifest el moviment general de l'economia recolzant-se en fer “descripcions de conjunts de fets socials” (81). Aleshores, estimem que és en virtut d'aquest primer moviment que pren sentit l'estudi i l'exposició d'aquests tipus de fets, entenent aquesta tasca com a correlativa al que podria ser una disciplina sociològica.

Direm que Bataille es refereix a aquesta dinàmica —endreçada entre els paràmetres de l'economia—, per donar compte del fet que “la societat està animada per un moviment global diferent de la suma dels moviments de cada part, [i que d'això se'n deriva que] l'únic estudi consistent de la societat és aquell que considera essencialment el seu moviment global” (Bataille, 2003: 161). Aquí s'entreveu fàcilment la recepció que el francès fa de Durkheim i la seva adequació en tant que, aquest últim, va delimitar i autonomitzar la sociologia com l'estudi del pensament col·lectiu en la seva totalitat (Durkheim, 1986: 26). Aquesta definició instaura l'activitat de discernir entre els fets psíquics dels que es poden considerar específicament com a fets socials —sent aquests últims d'un substrat diferent dels primers.

⁴ Bataille parla directament d'*Economia general*, demostrant el caràcter reductor de les economies particulars que no introdueixen l'element de la despesa en la seva anàlisi.

Els fets socials, doncs, només responen a un estudi que els prengui en un àmbit agregat que sobrepassi les ments individuals doncs, la substància rau en el tot, no en les parts (Durkheim, 1986: 21).

Les aspiracions sociològiques en Bataille prenen forma el 1937 —mantenint la mirada crítica de l'anterior socioantropologia que havia il·luminat el panorama nacional en el qual es forma—; amb el *Collège de Sociologie*. Malgrat la posterior dissolució del que serà un grup de debat institucionalitzat dos anys després de la fundació, els plantejaments dels membres dels que Bataille n'era el fundador, estructuren les possibilitats sociològiques que el francès estableix al llarg de tota la seva obra.

Una primera temptativa de discernir l'activitat d'aquest grup és en comparació amb els esforços de la vella guàrdia sociològica de la França de la Tercera República, la qual s'havia dedicat a l'estudi de l'esfervescència col·lectiva en les societats primitives, cosa que determinaria la descoberta de la solidaritat social en el camp sociològic. Entomant aquest punt de partida, Bataille, rastrejarà aquestes ebullicions sota el nom de lo «sagrat» en les expressions col·lectives de transgressió i excés al Pars contemporani (Clifford, 1981: 559).

L'alternativa proposada pel Collège reconeix a Durkheim “veure en el fet social quelcom més que una suma d'accions individuals [...] [ja que es tracta de] representar la societat com un camp de forces [...] en tot cas externes a les necessitats i voluntat conscient de cada individu” (Bataille, 2003: 159).

Hi ha una diferència fonamental però, respecte a Durkheim, i que ens permet reconnectar amb l'anterior apartat on hem exposat el pensament de Bataille. Si per al primer l'esfervescència s'afegeix a l'individu, cosa que l'assegura a una col·lectivitat, l'erotisme per a Bataille oblitera a l'individu, fet que “l'impulsa cap a la inexistència a través de relacions que poden ser violentes i contràries a les socialitats ordenades” (Schilling & Mellor, 2010: 441). Aquest erotisme, tal com l'hem conceptualitzat abans, afecta l'individu de tal manera que accentua certs “estats d'excitació, que són assimilables a estats tòxics, [i que] poden ser definits com a impulsions il·lògiques i irresistibles al rebuig de béns materials o morals, que hauria estat possible utilitzar racionalment” (Bataille, 1999: 42).

Així doncs, es fa palesa la necessitat de transcendir la sociologia, almenys, tal com la proposava Durkheim perquè Bataille i els seus col·legues reconeixien la importància de les raons íntimes i passionals dels individus —cosa que serviria com a llaç mediador amb el desplegament de la cultura en els seus mateixos orígens. Per aquest motiu, en una conferència

professada pel gal el 1938, establia un programa epistemològic triangular que reclamava “la sociologia primitiva, la fenomenologia hegeliana i, sorgint de la trobada de les altres dues, la psicoanàlisi” (Hollier & Huckle: 2013: 25-26).

En altres paraules, els fets psicològics que Durkheim desterrava fora de l'àrea privada de caça de la sociologia, no poden ser totalment repudiats per a l'estudi sociològic, doncs, són en el seu origen remot, les raons últimes del fonament de lo sagrat. I, precisament, la sociologia, instaurada en l'estudi de lo col·lectiu, és l'encarregada de dilucidar les manifestacions de lo sagrat a gran escala, quan es produeixen de forma agregada i acaben determinant els llaços de solidaritat i cohesió social. Bataille arribarà a declarar que només el terme *sagrat* ha despertat en ell “alguna noció de *fenomen total*” (Bataille et al., 2008: 129) en tant que principi explicatiu de la complexa realitat. Per aquesta raó, la seva activitat intel·lectual es denominarà *Sociologia Sagrada* en tant que:

implica l'estudi de l'existència social en totes les seves manifestacions on es faci present la presència activa de lo sagrat. Es proposa d'aquest mode establir els punts de coincidència entre les tendències obsessives fonamentals de la psicologia individual i les estructures rectores que presideixen l'organització social i dirigeixen les seves revolucions (*Acéphale*, 2015: 151).

El 1957, més de vint anys després dels primers encontres sociològics de Bataille, en l'*Erotisme*, obra consagrada a l'estudi individual d'aquest fenomen, tornarà a incidir amb el que hem suggerit anteriorment, a saber, que “no podem separar l'experiència que tenim d'ells [cossos, pràctiques religioses] d'aquelles formes objectives i del seu aspecte exterior, ni tampoc de la seva aparició històrica” (Bataille, 1997: 24). No només allò que hem entès per sagrat és constituent de lo social i, conseqüentment, de la cohesió entre individus —entesa en cert punt com a comunicació—; sinó que són múltiples les formes de manifestació de lo sagrat i històricament determinades en cada període social concret. Per exemple, Roger Caillois, company i sociòleg de Bataille, diferencia l'aspecte primitiu del modern, caracteritzant-se el primer per representar “una energia perillosa, incomprensible, difícilment manejable, eminentment eficaç” (Caillois, 2016: 15).

Les formes socials són apreses sociològicament a través d'una dicotomització de la cultura en dues esferes: l'heterogènia i l'homogènia. Aquest pensament dual de la realitat social seria una extensió de la ja mencionada distinció durkhemiana entre profà i sagrat, però amb certes

reserves. Bataille és conscient de certa antinòmia subjacent en el pensament de l'autor d'*El suïcidi* respecte de la comprensió de lo sagrat, doncs:

Durkheim va topar amb la impossibilitat de donar-li una definició científica positiva: es va limitar a caracteritzar negativament el món sagrat com a absolutament heterogeni respecte del món profà. No obstant això, és possible admetre que allò sagrat es coneix positivament, almenys de manera implícita (Bataille, 2008: 146).

El francès defineix els elements heterogenis com aquells “que s’afirmen com a fins vàlids en si mateixos i que, per tant, no admeten cap mena de dependència funcional o d’equivalència general” (Bataille, 1993). Per contra, la “societat homogènia és la societat productiva, és a dir, la societat útil” (Bataille, 2025: 20) i, amb relació a l’heterogènia, la que permet qualsevol operació reductible i de commensurabilitat en vista d’unes finalitats com la producció i la conservació. Tanmateix, lo heterogeni no es redueix a lo sagrat que en seria un gènere (Bataille et al., 2014), sinó a allò no assimilable pel principi d’utilitat, allò que queda als marges i que, per tant, en alguns casos ens repugna, per molt humà que sigui. Aquesta formulació connecta les esferes amb la temporalitat de la qual hem parlat abans i, de fet, amb la contingència, doncs, Bataille (1999) reconeix esplèndidament que:

No existeix, en efecte, cap mitjà correcte, considerant el conjunt més o menys divergent de les concepcions actuals, que permeti definir el que és útil als homes. Aquesta llacuna queda força provada pel fet que és constantment necessari recórrer, de la manera més injustificable, a principis que s'intenten situar més enllà del que és útil i del plaer (25).

La cosa heterogènia estaria carregada “d’una força desconeguda i perillosa [...] i que una determinada prohibició social de contacte [...] la separa del món homogeni o vulgar (que correspon al món profà de l’oposició estrictament religiosa)” (Bataille, 2008: 146). La forma en què els individus i, sobretot la societat, es relaciona amb els seus propis elements heterogenis determina el desencadenament de “reaccions afectives d’intensitat variable [...] [i que] unes vegades hi ha atracció, altres vegades repulsió, i tot objecte de repulsió en determinades circumstàncies es pot convertir en objecte d’atracció o viceversa (Bataille, 2008: 147).

L’activitat del Col·legi serà la d’examinar la naturalesa de l’atracció i la repulsió social en el període modern i fomentar les accions col·lectives que Durkheim havia associat amb l’efervescència (Rechman, 2002: 102) a través d’una representació societal mediada per l’analogia d’un joc de camps magnètics (*Acéphale*, 2015: 108). Aquesta última consideració porta el Col·legi a parlar en termes de neoorganicisme i biologisme (Bataille, 2003) respecte

de la comprensió de l'organisme social en el seu conjunt evolutiu i per rastrejar les manifestacions de lo sagrat fins i tot en la vida quotidiana.

4. 2. IMPUGNAR LA MODERNITAT.

Tanmateix, Bataille i la seva renovada sociologia eclèctica, en perseguir una resposta intel·lectual que construí sociològicament sobre la base afectiva dels moviments col·lectius en les forces d'atracció i repulsió associades a lo sagrat (Richman, 2002: 109), es declara implícitament com a continuador d'un discurs molt més abarcador: el de la modernitat. Habermas no dubta a situar-lo en aquest ventall discursiu ampli, motivat per la pèrdua del mite racional i per la forta petjada que deixa Nietzsche en el mateix francès, ens dirà, de "Bataille, que, valent-se com a fil conductor de la filosofia de la praxis, interpreta la raó com a treball, entén el nihilisme com a conseqüència d'una compulsió a l'acumulació, autonomitzada en termes totalitaris" (Habermas, 1985: 133).

Si tenim en compte que els esforços del Collège s'orientaven a l'estudi i l'exploració de les formes socials de lo sagrat, cal afegir que la intenció residia en el reconeixement de l'extinció de les formes tradicionals —històricament associades al manantial religiós—, intervingut amb la secularització que representava la Il·lustració. En definitiva, es tractava de "tornar a trobar el que havia existit abans i els elements del qual estan morts o envellits" (Bataille, 2015a: 121).

L'ascens de la burgesia, abanderada del pensament racional i nova classe posseïdora de la riquesa, rep amb ella l'obligació de la despesa funcional que s'havia reservat abans a l'aristocràcia, si més no, "la burgesia moderna es caracteritza pel rebuig bàsic que oposa a aquesta obligació [...] [,] no va acceptar gastar més que per a ella mateixa, a l'interior, és a dir, dissimulant en la mesura del possible les seves despeses davant de les altres classes" (Bataille, 2015a: 125). En definitiva, és la proclamació de la utilitat absolutitzada en detriment de les activitats de despesa improductiva que estarien dotades de la seva capacitat simbòlica i temporal d'organitzar la cohesió.

Bataille considera l'evolució de les societats com un procés natural amb relació als graus de riquesa i al tipus d'inversions que les governen. El creixement econòmic és possible per l'excedent de recursos resultants després d'una activitat productiva, per tant, "si la societat pot créixer, l'excedent és llavors deliberadament reservat [...] [de tal manera que] el creixement regularitza, drena una ebullició desordenada cap a la regularitat de les obres fecundes" (Bataille, 1999: 81). Això, com a tal, no és el problema, sinó una mera condició.

La problematització que fa Bataille ens torna a situar a l'esdeveniment de la humanitat per la seva subordinació al treball. Per al gal, “una servitud voluntària tenia forçosament una finalitat més enllà de l'activitat, comuna als animals i els homes, suficient per a la subsistència. La humanitat va fer que el temps de la llicència —en què els interdictes es debiliten— passés al de la servitud” (Bataille, 1996). L'excedent, per força, a banda de ser invertit en el creixement —considerat com a part natural de l'evolució de les societats— ha de ser malgastat col·lectivament en activitats que fomentin la solidaritat, com ara les festes que, segons Eliade (2015), coincidint en aquest punt amb Bataille, actuen com a regeneradores del temps.

Bataille comprèn la societat moderna per la convergència de tres processos, explosius i semifortuïts: el capitalisme, les grans revolucions polítiques que aboleixen la sobirania tradicional i, finalment, la Reforma protestant (Bataille, 1996: 30). El capitalisme accentua la producció de riquesa, les revolucions desplacen la sobirania de figures com monarques o cardenals a l'individu civil i, la Reforma, acaba per censurar la despesa improductiva en tant que “la doctrina de Luter és la negació absoluta del sistema de consumació intensa de recursos” (Bataille, 1999: 154). Aquesta lectura està inspirada en el plantejament que Weber introdueix en la seva *Ètica protestant i esperit del capitalisme* (2011), pel fet que “el «summum bonum» d'aquesta «ètica» [és], guanyar diners i cada cop més diners, evitant austerament tot gaudi despreocupat” (62). Nogensmenys, l'organisme social resultant de la modernitat es caracteritzarà per un nivell de civilització aclaparadora en el sentit que aquí li menta Bataille (2010):

La civilització sencera, *la possibilitat de la vida humana*, depèn de la previsió raonada dels mitjans que garanteixen la vida. Però aquesta vida —aquesta vida civilitzada— que hem de garantir, no pot ser reduïda a aquests *mitjans* que la fan possible. Més enllà dels mitjans calculats, busquem el *fi* —o els fins— d'aquests mitjans (35-36).

La riquesa de la qual disposem avui en dia, els nivells de satisfacció i benestar material, toparien amb “una humanitat saturada de civilització: d'una civilització que els és completament oposada” (Bataille, 2015b: 74). La pèrdua d'aquestes fonts de solidaritat, forces motrius d'un dinamisme heterogeni de comunicació, porta a Bataille a buscar les fonts arcaiques de la integració social (Habermas, 1985: 118) que inspirant-se en els textos de Nietzsche acabarà considerant la possibilitat de proposar:

Una explicació sistemàtica de l'existència humana en tots els seus graus en funció dels estats dionisiacs, de la cerca de tals estats de desigualtat variable dels homes

davant de si mateixos, de la comunió dels homes en ells mateixos (*Acéphale*, 2015: 112).

Si bé és innegable la “potència poètica i hermenèutica de Dionís en la cultura i societat grega i per extensió la nostra” (Mariño Sánchez, 2014: 155), aquest Déu serveix d’inspiració pel que tant Bataille com el Collège diluciden com el seu valor essencial, és a dir, en termes de Caillois, en fer de “la participació en l’èxtasi i de l’aprehensió en comú del sagrat l’únic ciment de la col·lectivitat que fundava” (*Acéphale*, 2015: 135).

Cal mencionar que la dissolució de les formes socials que ordenen les fonts de solidaritat social, arcaiques o modernes, no és un procés patològic de per si. La societat pel fet d’evolucionar es reformula a si mateixa de tal manera que “el simple fet del moviment [seria] [...] en si mateix descomposició, i, en aquest sentit, el terme civilització pot ser donat com a sinònim de malaltia o de crisi” (*Acéphale*, 2015). Lo sagrat, precisament, serà la “font inesgotable que la crea, la manté i la renova” (Caillois, 2016: 14). Però es requereixen noves possibilitats de comunicació i de cohesió —cosa que la modernitat ha impedit en afirmar l’absoluta independència de l’individu i l’esquinçament de les formes socialment acceptades de despesa improductiva doncs, “els actes, els llocs, els noms i les lleis tabús o sagrades van perdre lentament, almenys en conjunt, una part de la seva força eficaç i de la seva capacitat d’imposició” (*Acéphale*, 2015).

La insistència d’aquestes assumpcions plantejava l’autoreflexivitat —si es vol—, dels membres del Col·legi. En paral·lel a la formalitat del grup es fundava *Acéphale* el 1936 que, si bé també era una revista on es publicaven articles sobre qüestions similars, principalment, ens interessa la societat secreta que rebia el mateix nom i aplegava a varis membres del Collège començant per Bataille.

Hi ha certa lectura que ens torna al començament, a Durkheim, respecte del perquè d’aquesta comunitat. Resumidament, la unitat bàsica de l’anàlisi social no hauria de ser l’individu, sinó el grup, del qual se’n deriva posteriorment cert caràcter sagrat (Richman, 2002: 111), sigui en la tribu o en la civitas moderna, aquesta premissa de la socioantropologia es desplaça a *Acéphale* directament. Les investigacions s’han de fer emmarcades en una “comunitat moral, en part diferent de la que reuneix habitualment als savis” (*Acéphale*, 2015: 151). No entrarem en les activitats, rituals i d’altres qüestions relatives a l’esoterisme —per bé que tenen el seu sentit a la llum de la teoria de Bataille. Si més no, la comunitat moral que es constitueix té un objectiu compartit amb el del *Collège* i, per tant, amb la sociologia sagrada, a saber, “el desenvolupament d’un coneixement dels elements vitals de la societat [...] [de] caràcter

necessàriament contagiós i activista” (*Acéphale*, 2015: 151). Aquest activisme es dirigirà contra el feixisme.

El feixisme evidencia el fracàs de la modernitat. La conceptualització que fa Acéphale (2015) del feixisme, és la d’una societat recomposta “a partir d’elements existents [...] [sent], la forma més tancada de l’*organització*” (64). La definició aquí incorporada ens remet a un altre element central per a Bataille: Déu —en tant que “representa la unitat de les funcions servils que s’ofereix i es pren a si mateix com a fi” (*Acéphale*, 2015: 67). Novament, topem amb una altra inspiració teòrica d’arrel durkhemiana; a saber, el francès importa la noció de *funció* de l’anterior que l’entén com “la relació de correspondència que existeix entre aquests moviments [vitals] i algunes necessitats de l’organisme [social]” (Durkheim, 1966: 42). En aquest sentit, el feixisme, màxima expressió de la reducció de la vida als fins abstractes, coincideix a ser l’existència humana més propera al Déu etern pel fet de representar l’organització més perfecta de l’Univers (*Acéphale*, 2015: 64). El feixisme és, en cert sentit, una falsificació del món heterogeni per bé que proclama aquestes *energies* —els elements sagrats, maleïts, passionals—, per dotar-se d’un mite, com el que significava Déu abans de l’il·luminisme, que permeti la màxima homogeneïtzació i tancament del sistema social. Hi ha cert paral·lelisme, probablement per raons psicoanalítiques, amb la constatació que es fa en la *Dialèctica de la Il·lustració* del feixisme⁵ com a força que condueix a un «anivellament» o «igualació» (Adorno & Horkheimer, 2006: 215).

En tot cas, Bataille va reconèixer que els feixistes havien “aprofitat els desitjos latents d’una alternativa al capitalisme, però [que] van canalitzar aquestes inclinacions cap a finalitats repressives” (Richman, 2002: 109). El grup Acéphale, per la seva pròpia constitució afirma un caràcter moral desacomplexadament heterogeni que, impugnant el feixisme, proposaria la creació de mites per redirigir les energies necessàries que desencadenarien les accions de repulsió i atracció que desbancarien el feixisme. D’aquesta manera, Bataille (2025) ens diu el següent:

Creiem que de les dues forces hostils que s’involucraran en la lluita pel poder, els feixistes i la gent, la força que prengui la davantera serà la que es mostri més capaç de dominar els esdeveniments i imposar un poder implacable als adversaris. Allò que exigim és una organització coherent, disciplinada organització, tota la seva voluntat esforçant-se amb entusiasme cap al poder popular; aquest és el sentit de responsabilitat que ha de correspondre als qui demà han de ser els amos, els qui han de subordinar el sistema de producció als interessos humans.

⁵ En aquest cas, directament, *antisemitisme*.

Es tracta de reconstruir l'aspecte tràgic per la seva força d'arribar “a cada ésser fins a la seva ferida més secretament esquinqada” (*Acéphale*, 2015). I el mite, és l'estructura a través de la qual fer-ho, de despertar aquelles “energies d'altra naturalesa” (Durkheim, 2000: 57). El mite, d'entrada semblaria un exercici precoç d'idealisme. Si més no, s'ha d'entendre com la conciliació entre dues identificacions: respecte de la imatge o escena tràgica, representada per un apropament virtual amb la figura del mite, encapçalada per un heroi, per exemple; i la respectiva identificació real, la satisfacció del fet, d'aquí que el mite aparegui quasi sempre de la mà d'un ritual (Caillois, 1998: 31). També es fa èmfasi en la recreació festiva, en tant que espai de transgressió dels conflictes quotidians de l'individu —socials i psicològics—; un exemple és la proposta del mateix Bataille de commemorar l'aniversari de la mort de Lluís XVI a la guillotina (Bataille et al., 2008: 239).

Després d'haver desencriptat l'utilitarisme subjacent en el feixisme, calia instaurar mites irracionals i impossibles per confrontar el pensament racional-reaccionari. Guerlac (1990: 65) suggereix un activisme fundat en el ritual i el mite, que es desplegaria entre l'espai sagrat i el *dormitori*. La figura mitològica principal seria la figura decapitada inspirada en l'heroicitat del superhome de Nietzsche, l'acèfal, en tant que “és un mite antimodern, que posa en perill Déu, la raó, i l'home alienat pel treball útil. És el mite de la virilitat heroica que disposa de l'heterogeneïtat per aprehendre tota l'existència” (Neri López, 2022: 9). Aquesta reconstrucció del mite es basa en la dinàmica violenta que el caracteritza. Sorgeix en els “actes rituals sostrets a la vulgaritat estàtica de la societat disgregada [...] no té cap objecte que el retorn a la totalitat perduda; tot i que és veritat que la repercussió és decisiva i transforma la faç del món” (Bataille, 2008: 251-252). Semblaria traslladar la càrrega virulenta de la lluita al terreny mitològic, a una lluita religiosa, sagrada, que hauria esdevingut “un intent de sobrepassar el feixisme a través d'una apel·lació exaltant a les masses i una invocació a l'acceptació d'una violència intensa [...] [que orientés la] volta a una mena d'harmonia social” (Mislata, 2014: 269). Afirmar el mite, és un exercici necessàriament comunitari, i relatiu a la disciplina de la qual el gal en diu ser un abanderat:

L'interès pels mites i les diferents activitats religioses dels pobles exòtics cridarà l'atenció sobre la precedència de la creació col·lectiva sobre la individual, per això aleshores sobre la sociologia i l'etnografia, particularment sobre la teoria durkheimiana que defineix les activitats religioses i els mites com a manifestació d'un ésser col·lectiu, superior a l'individu, que és la societat (Bataille et al., 2014).

En definitiva, s'esperava que “en una societat postsagrada, les representacions sociològiques contribueixen a la presa de consciència detectant supervivències del passat” (Richman, 2002: 116) capaces d'exercir la força constitutiva distintiva del sagrat canalitzada a través d'un nou mite amb poder i seductor per fer front al “terrible mite captiu del nazisme” (Díaz de la Serna, 2015b: 337).

Ara bé, el projecte sociològic que Bataille compartia amb els altres membres va començar a fer aigües amb la presa de poder definitiva dels règims feixistes i l'esclat de la Guerra, així com per les discrepàncies internes relatives a la mateixa disciplina que havien configurat. Respecte d'aquest últim punt, Michel Leiris retallava el camp d'estudi de la sociologia en afirmar que “els fenòmens sociològics sagrats són certament nombrosos, i certament determinants, però no tots són fenòmens sociològics” (Díaz de la Serna, 2015: 310). Les costures de les empreses mencionades les evidencia Leiris en la següent carta que li envia a Bataille el 1939:

Al Col·legi s'han comès reiteradament infraccions molt greus de les regles metodològiques establertes per Durkheim —intel·lecte que ens hem recomanat indefectiblement—: treballs basats en nocions vagues i poc definides, comparacions entre instàncies extrems de societats amb estructures profundament diferents, etc. [...]. Pel que fa a la fundació d'un Ordre, em sembla del tot prematura, atès que no hem aconseguit definir cap doctrina. No es funda un Ordre per donar lloc a una religió; al contrari, és des de dins de les religions on es fonamenten els ordes (Bataille et al., 2008: 121).

Bataille, respondria a la carta amb un comentari que l'allunyarà definitivament de les nocions més convencionals del que entenem com a sociologia. Per contra, s'inscriu en un corrent de pensament representat per Hegel i Nietzsche que anomenarà *teologia cristiana* i del qual ens diu que:

De fet, no podem estar segurs que Durkheim no s'inclinés en la mateixa direcció, sinó que el van aturar precisament aquelles regles de la metodologia sociològica que exclouen l'*experiència viscuda* com a base de l'anàlisi. En qualsevol cas, li va ser impossible aportar una veritable profunditat a les consideracions globals que feia de la societat viva (Bataille et al., 2008: 128)

La noció d'experiència adquireix un significat capital en la divergència causada entre les postures intel·lectuals dels que van veure en el mite la renovació de la Il·lustració cap a formes modernes de lo sagrat i la despesa. Les forces —sagrades— que havien de desencadenar, segons Caillois, “s'havien alliberat soles, les seves conseqüències no eren les que havíem previst. Sens dubte, la guerra havia precipitat Bataille cap a un món interior” (Weingrad, 2001: 160). El tancament de Bataille sobre si mateix, al voltant de la reflexió de la

seva pròpia experiència i la del seu voltant el porta a abraçar qüestions com “la mística, la tragèdia, la bogeria i la mort” (Díaz de la Serna, 2015b: 310) —sent aquestes irreconciliables per la resta dels seus companys. En última instància, Klossowski et al. (2004), amic de Bataille, ho resumeix en parlar del “propòsit de substituir la *sociologia* per una doctrina de les *formacions de sobirania*” (108).

4. 3. UNA DISCIPLINA DE LA SOBIRANIA I ELS LÍMITS DE LA FENOMENOLOGIA SOCIAL.

Bataille endreça el pensament posterior a la seva etapa sociològica al voltant del que denominarà com a *sobirania*, és a dir, “el moviment de violència lliure i interiorment punyent que anima la totalitat, es resol en llàgrimes, en èxtasi, i en esclats de riure i revela l'impossible” (Bataille, 2018: 92). Es tracta d'un àmbit d'investigació que es desfà dels límits tradicionals i que dona l'esquena a les tendències sociològiques que aflorien en el seu moment, el mateix Leiris ho reconeixia afirmant que:

Es pot dir que globalment (ho noto de passada) tot el desenvolupament de l'escola francesa de sociologia ha operat en termes d'un moviment contrari al que proposem: cada cop més, hi ha una tendència a procedir per l'estadística, la cartografia, el registre més cru possible dels fets (Bataille & Leiris, 2008: 133).

Contràriament, les ensenyances del Col·legi havien resseguit l'oportunitat de saber “com i en quines condicions un subjecte pot plantejar altres temes en objectes de coneixement” (Jamin, 1980: 14-15) reivindicant així la implicació de l'investigador en el seu objecte i el seu poder d'intervenció. És aquesta presentació de la realitat i de les possibles obertures epistemològiques per les quals Bataille abandona la idea d'una sociologia independent i investigadora i es mou cap al misticisme ateu (Weingrad, 2001: 158). Deu anys després de l'esclat de la Segona Guerra Mundial, Bataille difumina definitivament les barreres entre investigador i objecte d'estudi en afirmar: “aquest objecte de la meua investigació no pot distingir-se del subjecte mateix. Però haig de ser més precís: *del subjecte en el seu punt d'ebullició*” (Bataille, 1999: 48). El subjecte que ell ens menciona caracteritzat per trobar-se en un estat peculiar de l'experiència sembla contradir l'objectivitat que es buscava en els corrents precedits per les derives acadèmiques de la socioantropologia francesa. Però és que, a Bataille li interessa el subjecte sobirà, és a dir, aquell que afirma l'immediat.

Cal recordar la divisió que havia establert Bataille entre els dos mons amb la seva determinació temporal respectiva. Les ciències socials recaurien en l'estudi del Món-Vida,

per tant, “l’ecologia de la vida social, en particular mitjançant l’anàlisi dels seus processos de constitució” (Joron, 2015: 16) —sent aquest el terreny de la utilitat, de la societat productora i la seva evolució, tot i que acceptant l’aprensió de les manifestacions de les forces sagrades en tant que mediades per formes històriques i col·lectives.

Hi ha una particularitat addicional que el porta a trencar amb les normes fonamentals de la posició de l’investigador: Bataille tenia poc interès a prendre el món observat com a objecte d’estudi, la seva posició de partida era la seva pròpia vida, ja que, “no va analitzar les dades donades amb l’objectiu d’extreure’n una teoria. La seva teoria social sorgeix de dins d’ell mateix i es projecta cap a fora” (Elliott & Turner, 2025: 22). Sabem doncs que el subjecte d’estudi de Bataille es correspon amb el seu si-mateix, amb la seva persona i les experiències que quedarien al marge de la societat homogènia. De fet, ell accepta quedar desterrat del món científic i reconeix que el seu llenguatge d’home de ciència sempre és en aparença, doncs “el savi investigador parla des de fora” i ell reconeix que parla “de la religió des de dins, tal com un teòleg ho fa de la teologia” (Bataille, 1997: 22). Fins a cert punt, ell sap reconèixer el paper de l’objectivitat com a fundadora de les doctrines de coneixement amb les que ell confronta pel fet de trencar amb la posició subjectiva de l’intel·lectual:

Així, la meua investigació, fonamentada essencialment en l'*experiència interior*, difereix des del seu origen del treball de l'historiador de les religions, de l'etnògraf o del sociòleg [...]. Ara bé, en el cas d'aquests investigadors, podem quasi proposar com a principi que *quan menys entra en joc la seva experiència* —com més discreta aquesta és—, tant major és l'autenticitat del seu treball (Bataille, 1997: 24).

El tipus d’experiència de què ens parla en l’anterior fragment és en virtut de la qual pot efectuar el moviment definitiu per franquejar els límits de la teoria convencional. La ciència, encarregada de la descripció de la societat, hauria començat “per la part més accessible al coneixement —en aparença, la part fonamental— caràcter significatiu de la qual és l’*homogeneïtat* tendencial” (Bataille, 2025: 19). En contraposició, Bataille adopta un *enfocament heterològic* (Habermas, 1985: 132) que el podem entendre a través d’un desdoblament, a saber, ampliar les fronteres del coneixement i, també, impugnar la reducció a l’objectivitat que opera en la ciència en tant que testimonia les operacions de la societat homogènia. Respecte d’aquests punts, el gal s’esforça per demostrar que allò no concebible o reductible com a objecte extern de la ciència no és necessàriament irracional i que tampoc s’ha d’assignar a conjectures caòtiques i desordenades (Zenkine, 2011: 29-30).

L’experiència interior és assimilable al que habitualment s’anomena com a experiència mística, “respondria a la necessitat en la qual em trobo —i amb mi mateix l’existència

humana— de posar-ho tot en tela de judici (en qüestió) sense repòs admissible” (Bataille, 1973: 13). El terme místic i les atribucions típiques al terme, sobretot en la societat racional, haurien produït una falta d'interès o, fins i tot, menysteniment pel coneixement que s'amagaria darrere d'aquest embolcall. Aquesta experiència és la de la transgressió portada a l'extrem i, per tant, permet una ferida puntual en el corrent immòbil de la vida quotidiana on tot està previst:

Encara associada a l'objectivitat del món real, l'experiència introdueix fatalment lo arbitrari i, de no tenir el caràcter universal de l'objecte al qual està lligat el seu retorn, no podríem parlar d'ella. Del mateix mode, sense experiència, no podríem parlar ni d'erotisme ni religió (Bataille, 1997: 25).

Advertirem d'un fet en la vida de Bataille que coincideix amb la data fatal de 1939, precisament, en aquest any, “l'èxtasi es va fer molt més accessible per a Bataille. [Tant que] de vegades n'hi havia prou de trobar-se en un lloc on havia tingut aquesta experiència perquè el recuperés” (Baas, 2021: 527). L'èxtasi introdueix la violència necessària per a sacsejar-nos, per a espolsar-nos de sobre els límits de lo racional impostat socialment. Religió, sexualitat desenfrenada, sacrifici, o lo sagrat mateix són formes d'èxtasi encriptades com a experiència que tenim a través de formes institucionalitzades, però que, en definitiva, és el substrat primer, la definició positiva d'aquestes. En última instància, pel fet de reconnectar amb les pulsions psicològiques inherents a les persones, en tant que animals d'origen, esborra els límits entre subjecte i objecte —separació de la qual es val l'edificació racional— davant d'una intimitat impersonal (Hollier & Huckle, 2013: 21). D'acord amb el que hem proposat fins ara, Bataille conclourà:

Només una experiència des de dins ens presenta el seu aspecte global, l'aspecte en què la prohibició finalment està justificada. En efecte, si operem científicament, considerem els objectes com a exteriors al subjecte que som; el mateix investigador es converteix, en la ciència, en un objecte exterior al subjecte, que només opera científicament (però no podria operar així si ja no s'hagués negat d'entrada com a subjecte) [...]. Hem de prendre'l en consideració com el moviment de l'ésser en nosaltres mateixos (Bataille, 1997: 26).

Les prohibicions que hem introduït abans només poden ser conegudes científicament com a coses i, per tant, el romanent pulsional que busquen constrenyir o redirigir escapa als límits tradicionals de la ciència. A la vegada, el procés de cosificar coincideix amb la introducció d'una finalitat, raó de ser de la societat homogènia, i, precisament, l'experiència interior “no pot tenir cap altra preocupació ni cap altre fi que ella mateixa” (Bataille, 1973: 16). Podem dir que, el francès, desborda la sociologia convencional perquè encara té esperança de

recuperar una expressió natural de l'experiència interior, aquella que aconsegueix eludir les convencions i les restriccions i encara sobreviure (Falco, 2007: 16).

Aquestes formulacions que porten a Bataille a abandonar els principis metodològics de Durkheim —si és que no ho havia fet abans⁶—; el portarà, direm, a abraçar una fenomenologia social (no convencional) en tant que el mètode fenomenològic “no se centra en l'apropiació de l'objecte sinó al contrari en la seva relació amb el subjecte coneixedor” (Joron, 2015: 17). Per aquest motiu, Marcel (2001) reconeix la fractura entre la versió última del racionalisme durkheimià, vestigi del positivisme, i una “tradició de pensament més fenomenològica i irracionalista que atreia aquells que a França s'anomenaven la *generació dels trenta*” (38), probablement instigada per la recepció de Kojève i la seva capacitat d'oposar un idealisme tràgic a l'idealisme científic de les acadèmies nacionals (Besnier & Reid, 1990: 173).

La fenomenologia construïda per Bataille proposa una retirada del subjecte del seu propi terreny, de la subordinació en què estava als objectes d'ordre real i, per tant, una retirada de la seva preocupació pel futur (Bataille, 1999: 95). Seria, si més no, una inversió de la fenomenologia social d'Alfred Schütz entesa com l'estudi dels “processos pels quals passem de les tipificacions mundanes, de les formulacions de l'home en la seva vida quotidiana [...] a les tipificacions científiques (idealitzacions, abstraccions, construccions de segon ordre)” (Joron, 2015: 17). Com ja hem vist, l'interès de Bataille resideix en les sortides, a través d'un moviment transgressor i violentat, de la vida quotidiana.

Schütz assimila allò ordinari amb la representació d'una primera consciència espaciotemporal a través de la qual se'ns possibilita tenir la noció de l'aquí i l'ara (present), i discernir dels altres temps (passat i futur) (Agüero & Martínez, 2012: 17); a aquesta la dota de la capacitat de reflexionar sobre els actes i les nostres vivències, així com recordar-les. Com sabem, Bataille s'inclina a pensar que la quotidianitat està de mires al futur perquè, per necessitat, consisteix en el sacrifici de la immediatesa. La segona consciència de Schütz respondria al coneixement del flux de durada, sent “una vivència continuada, unidireccional, on tota diferenciació és artificial” (Agüero & Martínez, 2012: 17). Per l'altra banda, Schütz introdueix el paper fonamental de l'acció, com a medidora entre “l'abisme de sentit entre consciència [intencional] i realitat” (Husserl, 1993: 114), i definint-la com: “1) una vivència que està 2) guiada per un pla o projecte que sorgeix de l'activitat espontània del subjecte, i 3)

⁶ Bataille ja considerava que l'experiència del sagrat que podien tenir cadascun dels membres del *Collège* era quelcom que contenia un significat essencial per als raonaments (Bataille & Leiris, 2008: 25-26).

distingida de totes les altres vivències per un acte peculiar d'atenció" (Schütz, 1972: 243). Com veiem, acaba introduint l'element del futur en l'acció, en tant que finalitat sedimentada, sent aquesta visió essencial per al concepte mateix d'acció (*Handeln*) (Schütz, 1972: 21).

La similitud amb Bataille fa èmfasi a la importància que se li concedeix a la duració com a determinació ontològica capital—tot i que, evidentment, les conclusions que n'extreuen reafirmen el seu distanciament. Per a Schütz (1972), és dins de la "duració on el significat de les vivències d'una persona es constitueix per a ella mateixa a mesura que les va vivenciant" (42). Bataille havent introduït un espai de transgressió de lo quotidià amb la consideració d'allò abandonat per la societat racional i la seva ciència, pot discernir entre un "moviment general de la vida interior de l'home i, [per tant] oposat al de la vida exterior activa" (Bataille, 1996: 55). L'experiència interior, però, no admet cap mena de tipificació, doncs, arribant a la fusió de l'objecte i subjecte —distinció que es manté ferma en la fenomenologia de Schütz—; "sent en tant que subjecte, no-saber i, en tant que objecte, allò desconegut [...] [Aleshores] el *si mateix* no és el subjecte que s'aïlla del món, sinó un lloc de comunicació". (Bataille, 1973: 19). Schütz espera obtenir un coneixement edificant que Bataille no pot admetre en tant que l'objecte s'ha dissolt com una necessitat per a l'experimentació; i que, a propòsit d'això, Hollier & Huckle (2013) ens diuen que:

L'experiència interior no és mai un lloc de cognició, sinó un lloc on sempre es troba en un estat de reconeixement. Per tal d'accedir a la seva cognició, cal conquerir (excedir) tota mena de resistències que es resisteixen al seu reconeixement. El cor humà és també allò que és per a nosaltres l'objecte de la nostra repulsió més bàsica, *allò que més ens horroritza, allò que provoca el nostre fàstic més intens* (29).

En aquest moment tornem a tenir de cara la societat fundada sobre premisses que hem volgut oblidar, deixar enrere, tot i que continuen, excitades pel valor social en si de la prohibició, atrapant-nos i creant una fascinació de la qual certament ens avergonyim, però de què no podem escapar. L'experiència interior aglutina totes aquelles vivències, "les més properes al nucli de la mateixa personalitat, a les quals hom pot no adscriure mai significat" (Schütz, 1972: 21).

El coneixement de la realitat de la fenomenologia social subscriu la idea de que el món, en sentit estricte, manca d'independència objectiva, doncs, "en sentit absolut no és, literalment res, no té, literalment una *essència absoluta*, té l'essència d'una cosa que per principi és només intencional, només per a la consciència" (Husserl, 1993: 115). És el subjecte el que dota de sentit a un món que se li apareix com a absolut, de sentit intencional, cosa que podria subscriure Bataille si ho mantenim als paràmetres del món de la utilitat. Però qüestions com

l'erotisme, per exemple, escapen a aquestes operacions perquè aquest, per exemple, “té pels homes un sentit que la manera científica de procedir no pot proporcionar” (Bataille, 1997: 4-5).

Tanmateix, per ser francs, l'episodi de la transgressió també necessita un objecte concret, el de la passió humana; respecte d'aquest “el que varia són els camins pels quals l'abordem” i que, a més, no gaudeix d'un sentit mentat anterior o paral·lel a l'acció sinó que “el seu sentit només el penetrem quan aconseguim percebre la seva profunda coherència” (Bataille, 1997: 6). La qüestió subjacent a aquesta lògica és l'esfera temporal, és el tema de la continuïtat de l'ésser, que, Bataille considera directament com a “no cognoscible” (Bataille, 1997: 16-17) —tot i que sí que podem obtenir-ne una experiència com a romanent sota formes aleatòries. Podem concloure advertint una paradoxa respecte de l'objecte del qual parlem: “implica l'abolició dels límits de tots els objectes, d'un objecte eròtic” (Falco, 2007: 17-18).

Aleshores, obtenim un nivell de coneixement que és possible dins del paisatge de l'ordre real de les coses, dels objectes i de l'activitat humana orientada a la finalitat i a l'obertura respecte del futur. En aquest pla, la ciència convencional, és possible; ara bé, si com hem vist la realitat existeix per dotació de sentit conscient, llavors l'objectivitat científica és només una representació amb vista a l'acció (Joron, 2015: 19). En qualsevol cas, aquest coneixement seria limitat, fet que no exclou la seva utilitat, però sí que evidencia la magnitud de la realitat i els racons que li corresponen a lo impossible —sent Bataille el continuador de certa tradició del pensament, des del no-ser de Parmènides perceptible fins al sagrat de Hegel (Bident, 2019: 32). Finalment, el que podríem identificar com a ciència en Bataille resulta ser-ne una de la totalitat, una ciència de totes les coses (Zenkin, 2011: 30) precisament perquè no en va dirigida a cap i ens remet a la intimitat de la humanitat que, necessàriament, és inefable i no pot ser coneguda en el món de les coses com a tal. Definitivament, les raons intel·lectuals de Bataille comparteix la idea central de Kojève, és a dir, que “el fonament i la font de la realitat objectiva (*Wirklichkeit*) i de l'existència empírica (*Dasein*) humanes són el No-res que es manifesta com a Acció negativa o creadora, lliure i conscient de si mateixa” (Bataille, 2005: 12).

5. LES TENSIONS EN EL DISCURS SOCIOLÒGIC DE GEORGES BATAILLE.

Fins ara hem donat compte de l'obra sociològica de Bataille, dispersa i fragmentària, però present i viva en la seva evolució com a pensador; sobretot a partir de la dècada dels trenta i fins a la desfeta que suposa el començament de la Segona Guerra Mundial i les atrocitats que s'hi van cometre.

Hi ha una qüestió pertinent que convé dilucidar després d'haver exposat per una part la genealogia de Bataille respecte de la societat i, per l'altra, les operacions presuntament sociològiques de tractar d'acaronar científicament aquesta última i el seu desenvolupament històric. Concretament, parlem d'una tensió que serà central en el seu pensament, sobretot del que aquí ens atura, a saber, del coneixement sociològic. En Bataille, no es pot confondre una sociologia que pretén aprendre els límits amb una sociologia que parteix, precisament, d'aquests límits societals. Ambdues són presents en la seva obra i, a propòsit de què s'ha exposat anteriorment, és d'aquesta tensió que emana la turbulència i inestabilitat de la seva obra exposada. A continuació es proposen les antinòmies, fruit de l'anterior tensió d'escriure sobre els límits i escriure des dels límits.

5. 1. CIÈNCIA CONTRA BOGERIA.

La primera contradicció ens remet a la mateixa persona de Georges Bataille i a la manera com es presenta tant ell mateix com els seus textos. Partirem de dues mostres del que Foucault amb relació a Bataille anomena al seu "desenganxament sistemàtic del jo" (Foucault, 2019: 43). Per un costat, en la seva *Experiència Interior* (1973) admet que: "No sóc un filòsof, sinó un sant, potser un boig"; per l'altre, en el seu *Sobre Nietzsche* (2018) és més contundent: "Penso que el que m'obliga a escriure és la por de tornar-me boig. Pateixo una aspiració ardent, dolorosa, que perdura en mi com un desig insatisfet" (11).

La voluntat d'escriure en Bataille és íntima, personal, i contrasta frontalment amb el que ell considera com l'acte propi dels científics, és a dir, l'exclusió de "qualsevol interès humà aliè al desig de coneixement" (Bataille, 2008: 235) en virtut d'una autonomització de la ciència. Tot i això, hem vist com Bataille s'esforça per adoptar els criteris d'un sociòleg i el llenguatge oficial i racional que ell mateix considera que aquests tenen.

En qualsevol cas, ell que escriu des d'una bogeria, des de la seva intimitat, adopta un discurs científic per adreçar el que també suposa per a Bataille un objecte de coneixement, però que, com hem vist, no resulta en cap altra cosa que en una experiència que es situa, precisament,

en els límits d'allò que podem conèixer racionalment i que sobrepassa la normalitat. La contradicció s'accentua si, tal com proposa Zenkin (2011), fou després de la guerra en què Bataille “va fer un esforç per convertir-se en un home de ciència, per donar-se un discurs científic seriós” (27). L'ascens del feixisme, que derrotà espiritualment a Bataille, representaria la seva crítica fallida del pensament de la Il·lustració, pensament racional que hauria degenerat en una *confusió irracionalista* (Weingrad, 2001: 134). L'autonomització de la ciència, de la mà de la raó —extremadament utilitarista— sobre la qual s'ha edificat la societat moderna, porten a Bataille a replicar amb una bogeria —no sabem si dionisiaca—, com a somatització de la seva situació personal fins al punt que aquesta, és la seva mostra objectiva de la supressió de la subjectivitat desenfrenada que històricament ha alliberat a la humanitat de les interdiccions sobre les quals es constituí.

Que Bataille escrigui com un científic representa un repte productiu per a la ciència (Zenkin, 2011: 27). En certa manera, ho fa per denunciar la seva hipocresia: la tendència a analitzar els fets de manera aïllada, disgregada i cosificada. Al mateix temps, evidencia la impossibilitat que la ciència, atenent que l'ésser humà “està necessàriament erigit contra ell mateix”, pugui reconèixer-lo en la seva màxima expressió, que, en aquest cas, es manifesta en “estimar fins al límit” (Bataille, 1985: 60). La bogeria de Bataille coincideix amb el moment decisiu de la vida humana que apuntala les conseqüències de la Modernitat que, rebutjant l'aspecte eròtic, de despesa, original de la religió —tal com tradicionalment havia estat disposada—, es convertí en una moral utilitària (Bataille, 2010: 91-92).

El pensar científic introdueix una finalitat, la construcció d'un coneixement útil, que permeti operacions instrumentals. Per contra, Bataille hi oposa un pensament *sobirà*, que serà aquell que “renuncia a tot resultat pràctic, a tot saber eficaç” (Bataille, 1996: 13), un pensament que condueix a un no-saber perquè el seu objecte necessàriament es resol en un no-res, en una despesa o violència improductiva. Continuant amb aquest argument, la bogeria s'oposa al pensament discursiu de l'Home configurat en funció del treball servil (Bataille, *EscritHeg*: 31). La contradicció entre ciència i bogeria es transforma, adquireix un nou sentit, a saber, entre la possibilitat d'escriure amb una finalitat científica i, per tant, instrumental i recolzada en la raó utilitària, i el fet d'escriure, en contra, per desmitificar aquestes condicions, per denunciar-les. Tanmateix, Bataille (1999) n'és del tot conscient, i afirma que “res del que podia dir en poques paraules no era necessari ni intel·ligible” (p. 47). D'aquesta manera, la seva proposta es configura com una ciència —o més concretament, com una sociologia— que pren com a objecte allò que escapa a la formulació racional i al llenguatge convencional. En

definitiva, només pot ser considerada una ciència en aparença, ja que el seu veritable propòsit és qüestionar i subvertir els fonaments de la ciència racionalista.

5. 2. FETS SOCIALS EXTERNS CONTRA EXPERIÈNCIA INTERIOR.

De totes maneres, per molt que les motivacions de Bataille fossin escriure contra la ciència i els seus fonaments racionalistes —com hem exposat anteriorment—; hi ha una etapa capital en el seu desenvolupament intel·lectual en què els seus esforços s'enfoquen en l'aprensió de fets socials, concretament, en l'estudi de les “estructures socials” pel fet que perceben que els escassos resultats de la sociologia “no només són ignorats en general, sinó que a més estan en directa contradicció amb les idees en curs sobre aquests temes” (*Acéphale*, 2015: 150).

Les preocupacions de Bataille, respecte de la seva etapa sociològica, fortament influït per les idees positivistes en el tracte de la societat com un organisme, giren al voltant del que per a ell és el moviment global de la societat, el que representa un algo més que les simples parts agregades. Subscriu el que Rose (2009) assenyala de la sociologia durkheimiana, a saber, la societat com “un àmbit vàlid i moral sui generis, col·lectiu i no individual, que es pot tractar de forma naturalista mitjançant l'aplicació d'una lògica general o de regles de mètode” (37). En la següent cita, Bataille (2003) fa èmfasi al paper que li correspon a la sociologia respecte del que s'ha mencionat abans:

D'un extrem a l'altre de les formes naturals d'existència, els éssers es produïrien, doncs, com una composició d'elements més simples i la sociologia seria només un dels capítols, exactament el capítol final, de l'ontologia composta, de la qual es reduiria l'estudi de l'ésser, és a dir, la filosofia (160).

Davant d'aquesta consideració, podria semblar que es produeix una fricció amb el seu abordatge de l'anomenada *experiència interior*, entesa com una forma d'experiència sobirana, intransferible, que s'inscriu en la singularitat irreductible del subjecte i en la seva condició de discontinuïtat ontològica respecte a l'ordre homogeni de la racionalitat discursiva. Per exemple, en la seva *Història de l'Erotisme* (2015), Bataille considera l'amor individual, pel fet de tractar-se de l'individu i no de la societat, com la cosa menys històrica que existeix, “doncs tot i que depengui de condicions històriques, es tracta d'una dependència escassa” (169), serà encara més contundent en afirmar que “allò individual no es manifesta mai històricament”⁷ i si ho fa no és sinó “responent al moviment general de la història” (170).

⁷ Aquesta màxima ens remet a Hegel, en tant que veia en Napoleó una manifestació de l'Esperit absolut, més que no pas una individualitat aïllada; i, posteriorment, a Kojève, quan identifica Stalin com l'home del final de la història.

En abordar la maduresa dels estats assolits per la societat —entitats susceptibles d'anàlisi externa i racional, i que constitueixen el focus principal d'estudi del *Collège*—, Bataille no ho fa sinó amb la voluntat de comprendre, com s'ha assenyalat anteriorment, les formes històricament i culturalment contingents, mitjançant les quals les comunitats —en tant que conglomerats d'individus discontinus—, s'articulen al voltant d'una moral, una solidaritat o, en un sentit més ampli, una cohesió col·lectiva. La seva aproximació sociològica presenta clares afinitats amb la perspectiva biològica aplicada als cossos orgànics, especialment pel que fa a les seves implicacions funcionalistes, en la mesura en què busca identificar les raons últimes del fenomen social a partir dels principis d'utilitat i de treball funcional i productiu.

El que ens atura aquí és la naturalesa d'aquesta normativitat mencionada que actua com un anell de ferro al voltant de la comunitat i la presenta en termes agregats. És aquest element cohesionador que no se'ns dona amb un contingut determinat sinó com a estructura comuna que només es realitza en les seves figures històriques i culturals múltiples vinculades a les institucions. El que s'hi repeteix —més enllà de la variabilitat de les formes— és la funció de la despesa improductiva, no com a excés marginal, sinó com a eix estructurant de la temporalització del subjecte. Allò que en aparença es dissipa, és precisament el que funda: és en aquest punt de pèrdua que la humanitat s'ha constituït com a projecte de persistència, de continuïtat davant la determinació temporal definitiva que és la mort. En definitiva, els individus desapareixen, però la comunitat persisteix. No depèn d'ells, però es constitueix en la seva successió.

L'anella que vertebrava la relació entre la comunitat i l'individu en la seva intimitat, en la mesura que ens endinsem en la dilucidació de les raons últimes de la constitució humana, tal com ho proposaria Bataille, es troba en la transgressió —en la possibilitat de trencar els límits que sostenen l'ordre establert, de suspendre momentàniament la separació entre allò que és propi i allò que és comú, i així exposar el subjecte a una experiència de pèrdua que el vincula, més que no pas l'individualitza. D'aquesta manera, Bataille entén el sacrifici, com a forma institucionalitzada en una societat com:

la calor en què es retroba la intimitat dels que componen el sistema de les obres comunes. La violència n'és el principi, però les obres la limiten en el temps i l'espai; ella se subordina a l'afany de produir i conservar la cosa comuna (Bataille, 1999: 95).

La comunitat —en el seu sentit agregat— es fa cognoscible a través de les seves institucions, i es presenta com una entitat exterior als individus. En canvi, la intimitat, entesa com a

“continuïtat de l'ésser”, escapa a qualsevol forma de cognició definida. Bataille, tot i reconèixer aquesta impossibilitat, assenyala un romanent necessari, una experiència que, tot i ser inefable, es manifesta sota “formes aleatòries” (Bataille, 1997, 16-17).

5. 3. SOCIOLOGIA CONTRA TEOLOGIA.

Foucault, en el primer aniversari de la mort de Bataille, col·labora en la redacció del número 195-196 de la revista *Critique*, anomenat, *Hommage à Georges Bataille* i, precisament, li atribueix el fet de descobrir:

sota totes aquestes figures diferents, aquella forma de pensament que descuidadament anomenem «la filosofia de l'erotisme», però en la qual és important reconèixer [...] una experiència essencial per a la nostra cultura des de Kant i Sade: l'experiència de la finitud i l'ésser, del límit i de la transgressió (Foucault, 2019: 39).

Novament, topem amb el projecte de la Il·lustració, inaugurat principalment per la tasca racionalista de Kant i, paral·lelament, denunciat pel republicanisme llibertí de Sade —ambdues postures radicals, sobretot la del segon, són presents en l'herència intel·lectual de Bataille. De la promesa de la modernitat, la qualitat per antonomàsia en seria la raó —vinculada a un individu fruit d'una discontinuïtat sense precedents—, i elevada a principi regulador en virtut de la qual, ens podem legislar sense cap altra causalitat externa més que “la nostra voluntat pura” (Kant, 2013). La religió i llurs explicacions tradicionals són equiparades a “supersticions” (Bacon, 2004: 129) a mesura que triomfa la imposició del mètode científic i la seva extensió en el positivisme sociològic posterior.

La sociologia més primerenca, anterior a Durkheim, planteja “el problema de la unitat humana” (Comte, 2009: 23). Si acceptem, amb Bataille, que la ciència té un caràcter instrumental, podem dir que la sociologia neix amb la voluntat d'ordenar —o, en un sentit més modest, d'estudiar— la societat, tot elaborant una sistematització dels fonaments que li donen cohesió o que, per contra, la desestabilitzen fins a considerar la “formació d'un sistema definit de Moralitat Universal” (Comte, 2009: 97).

Bataille recorre a la sociologia precisament perquè, en el seu origen, aquesta es proposava l'estudi de l'ordre social. A més, se'n serveix com a eina per posar en evidència la contradicció entre la voluntat sociològica de fonamentar una moral secular —sustentada en els postulats de la raó autònoma i individualitzada— i l'abisme que suposa l'essència del sagrat, per definició inaprehensible des de qualsevol metodologia científica. Dit d'una altra manera, la sociologia aspira a assumir el paper que històricament havia correspost a la

religió: tenir el monopoli de la interpretació de la cohesió social. Aquesta cohesió, però, es veu desmantellada per la raó utilitarista pròpia de la modernitat i per la falsa promesa d'una subjectivitat alliberada, però enterbolida per la cosificació.

Tanmateix, malgrat els intents de la sociologia, aquesta no pot donar compte del qual la religió ha representat històricament per a Bataille (1999): “aquest immens esforç i aquesta recerca angoixant [que] intenta abandonar l'ordre real, la pobresa de les coses” (94) doncs, la sociologia és una expressió del regne terrenal de les coses i s'oposa, pel fet de voler construir un coneixement útil a les forces subterrànies que edificarien la col·lectivitat.

Ara bé, la contraposició entre la sociologia sagrada de Bataille i la teologia no s'esgota en una simple distinció conceptual. Com ja s'ha assenyalat, Bataille inscriu la seva obra dins el que ell mateix qualifica de *teologia cristiana*. Ho fa, però, amb la voluntat de denunciar la inversió cristiana —seguint de prop la crítica de Nietzsche—, assenyalant que allò que anomenem sagrat fou hipostasiat en un principi diví, objectiu i transcendent. Aquesta operació dona lloc a una confusió que ell desemmascara (Bataille, 2018): la confusió entre “el SAGRAT (de l'ordre religiós) i la RAÓ (de l'ordre utilitari)” (14). Déu esdevé, així, un dispositiu que activa un pensament tranquil·litzador i servil, que vela la nostra veritable essència: “un moviment violent [dins nostre] que vol l'autonomia, la llibertat de l'ésser” (Bataille, 2018: 14).

En aquest sentit, la Il·lustració, en desplaçar Déu del seu lloc absolut mitjançant l'exaltació de la raó, obre potencialment l'espai per a una reactivació del sagrat autèntic. No obstant això, aquesta possibilitat queda frustrada, ja que la racionalitat il·lustrada continua essent ontològicament incompatible amb l'experiència interior —violenta, excèntrica i inassimilable— que constitueix, per a Bataille, el veritable nucli del sagrat.

La sociologia no pot respondre aquesta exigència per molt que li correspongui, en tant que ciència moderna, la tasca de comprendre les institucions a través de les quals es manifesta lo sagrat o les estructures socials que l'ordenen i el disposen col·lectivament. En formular tot això, Bataille té presents els teòlegs clàssics, dels quals, com hem vist, es considera hereu, tot i que amb les reserves evidents. Una prova significativa n'és que la seva obra de maduresa —composta pels tres volums *El Culpable*, *Sobre Nietzsche* i *L'Experiència Interior*— rep el nom de *Suma Ateològica*, en resposta directa a la *Summa Theologica* de Sant Tomàs d'Aquino.

Molt abans que la modernitat les decantés a l'ombra del Segle de les Llums, les escriptures teològiques ja s'esforçaven a desxifrar el misteri del sagrat. És potser Sant Agustí d'Hipona

el que causa una major influència en Bataille; de fet, en ell és rastrejable el que aquí considerem com una noció primitiva de despesa improductiva:

I jo vaig voler cometre un robatori, i ho vaig fer sense ser apressat per cap carència, sinó per flaqueza i desagrau de justícia i per grossa de maldat, perquè vaig robar el que em sobrava en abundància i qualitat, i no volia gaudir de l'objecte que buscava en el robatori, sinó del robatori mateix i del pecat. [...] Era repugnant, i la vaig estimar. Vaig estimar-me fer malbé. (Sant Agustí, 2017: 168-169).

Aquest darrer repudi, aquesta experiència vehiculada en el robatori, Sant Agustí la transforma en un acostament a Déu, ja que —com ell mateix afirma— “per aconseguir tot això, no cal allunyar-se de tu, Senyor, ni apartar-se de la teva llei” (Sant Agustí, 2017: 169). En les seves *Confessiones*, el Sant es proposa l'empresa de remuntar-se a Déu, d'accedir a ell com a Veritat —equiparada a una vida feliç. De manera similar a Bataille, Sant Agustí distingeix una energia facultativa, aquella per la qual sentim en la mesura en què “també la tenen el cavall i el mul; efectivament, també ells senten a través del cos” (Sant Agustí, 2017: 482). Aquesta forma de sentir és contraposada al gran poder de la memòria —que, com en Bataille, exerceix un paper proper al de la consciència—, ja que representa un “dipòsit interior ampli i infinit” que, tot i pertànyer al nostre esperit, roman parcialment inaccessible: “jo mateix no abasto tot el que soc” (Sant Agustí, 2017: 484).

Sant Tomàs d'Aquino, esmentat anteriorment, transforma en certa manera la teologia en dotar-la d'un mètode racional, una ciència orientada al coneixement, amb un objecte específic que ell mateix defineix així com “tot allò que pot ser revelat per Déu cau sota l'aspecte formal de l'objecte d'aquesta ciència” (Sant Tomàs d'Aquino, 2006: 88-89). Si més no, la fe segueix ocupant un espai privilegiat que mai podrà ser abastat per la raó, relegada a la simple capacitat de coneixement comuna:

El coneixement de Déu en essència, com sigui que es dona per la gràcia, només els correspon als bons, però conèixer-lo per la raó natural és una cosa que correspon tant als bons com als dolents (Sant Tomàs d'Aquino, 2006: 179).

Sant Agustí descriu una experiència que propicia l'acostament a Déu, motivada en un primer moment per un objecte de desig que, amb el temps, esdevé secundari o irrellevant en relació amb la finalitat última del camí espiritual. Sant Tomàs d'Aquino subratlla el paper central de la raó en l'estudi dels objectes sagrats com a via per accedir al coneixement diví. Tot i això, presenta la fe com un component necessari i complementari a la raó, especialment pel que fa a les veritats revelades que excedeixen la comprensió purament intel·lectual. Bataille contesta directament a les exigències de Sant Tomàs i l'experiència mística de Sant Agustí però tenint en compte l'estat de la qüestió en el moment que escribia:

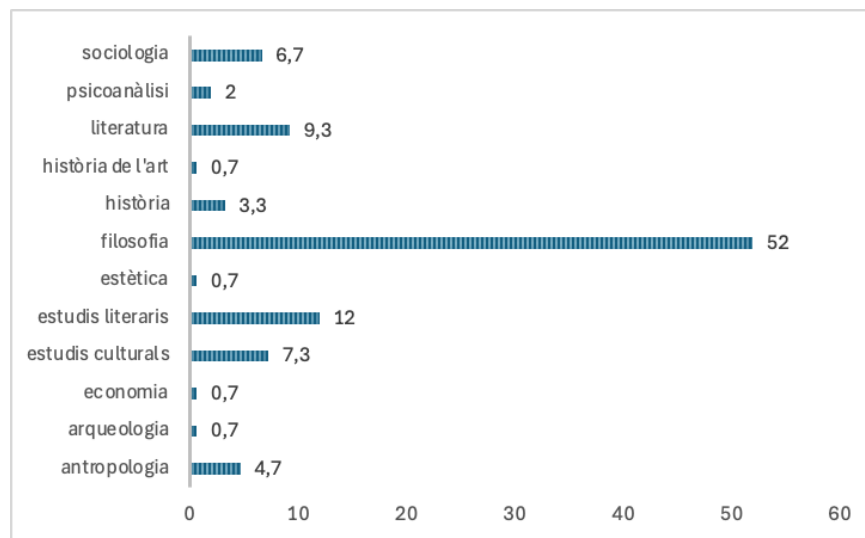
Des del meu punt de vista, ningú podria plantejar el problema de la religió a partir de solucions gratuïtes que l'actual *esperit de rigor* recusa. No soc un home de ciència en el sentit de què parlo d'experiència interior, no d'objectes; però, en el moment en què parlo d'objectes, ho faig com els homes de ciència, amb el rigor que és inevitable (Bataille, 1997: 23).

Així, per recuperar l'experiència interior com a veritable essència del sagrat —manifestada històricament a través de formes institucionals i objectives que pretenen despertar-la i canalitzar-la—, Bataille sintonitza amb el pensament místic que flueix en els poemes de Sant Joan de la Creu (2000) i entoma el “Del més profund centre de la meua ànima!”. En altres paraules, la tasca de Bataille, passa per la sociologia tot i que conscient del moment en què aquesta cessa, irònicament, de ser útil, per donar compte d'aquesta experiència de la qual han parlat abans d'ell els teòlegs, però que l'han subordinada equívocament a Déu. Quan renunciem a Déu com a objecte de coneixement, a la seva estabilitat, i volem adreçar l'experiència d'un desig que ens encisa, aleshores “algo espantat en mi es reserva, d'on prové la transcendència, com una altura des de la que es domina el no-res” (Bataille, 2018: 182). No és d'estranyar que Sartre acuses en vida a Bataille de ser un *nouveau mystique* (Zenkine, 2013).

6. LA RECEPCIÓ INSTITUCIONAL DE BATAILLE COM A SOCIÒLEG.

A continuació es presenta una breu aproximació a l'impacte institucional de Bataille en l'àmbit acadèmic i universitari. S'ha fet una revisió de documents i classificació en funció del i) títol; ii) l'any de la seva publicació; iii) repositori d'origen; iv) país d'origen del document; v) principal disciplina associada; vi) tipus de document —vegeu *Annexos*. Concretament, s'ha consultat fins a 150 documents que citen a Bataille a través dels següents repositoris: *dialnet*, *sciELO*, *UNAM*, *Persée*, *BibCercador UAB*, *onepalex*, *CORE UK*. S'han filtrat en funció de la rellevància del document en el respectiu repositori d'on s'han extret. Els criteris de selecció dels repositoris responen a la seva importància i a la representació de Bataille en ells, sent els més importants identificats amb 30 documents i, la resta, en funció de la disponibilitat de documents en ells. S'han consultat d'altres repositoris fora del context Occidental i Llatinoamericà, però no s'ha trobat evidència suficient de la petjada de Bataille, per exemple, *shodhganga* (Índia).

Gràfica 1. Relació entre documents consultats i tipus de disciplina (principal) mencionada

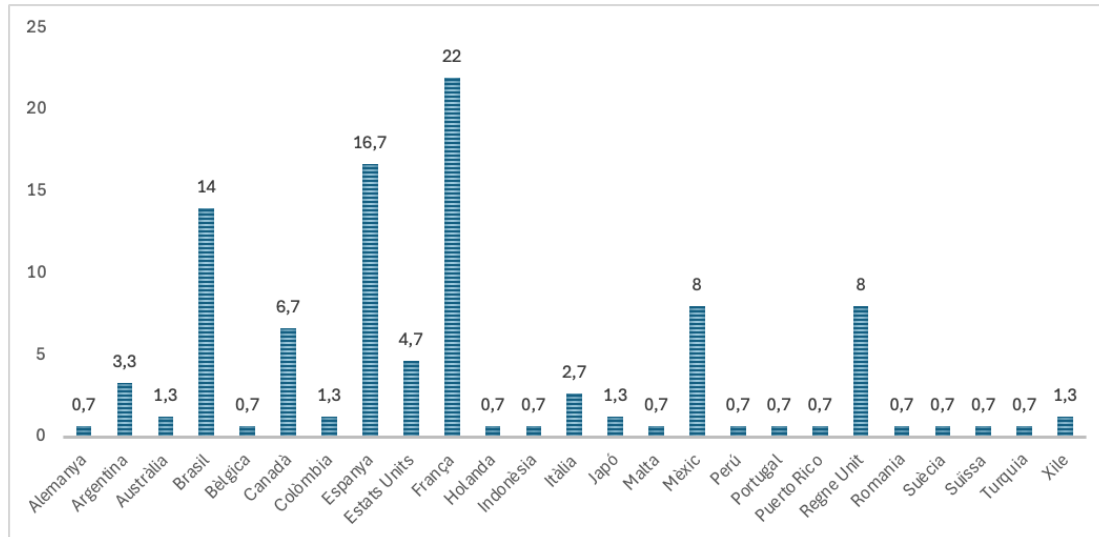


Font: Elaboració pròpia, informació obtinguda de diversos repositoris acadèmics i universitaris oficials (*dialnet*, *sciELO*, *UNAM*, *Persée*, *BibCercador UAB*, *onepalex*, *CORE UK*) a data de 2025.

S'observa un clar predomini de la filosofia com a disciplina per la qual més s'utilitza a Georges Bataille i se'l cita, aglutinant més de la meitat dels documents consultats (52%). A continuació, són els estudis literaris, que serien coherents amb una part de l'obra present en el

francès de caràcter literari. Si més no, la sociologia, la ciència que aquí ens atura, és una de les menys representades aturant-se per sota del llindar del 7%.

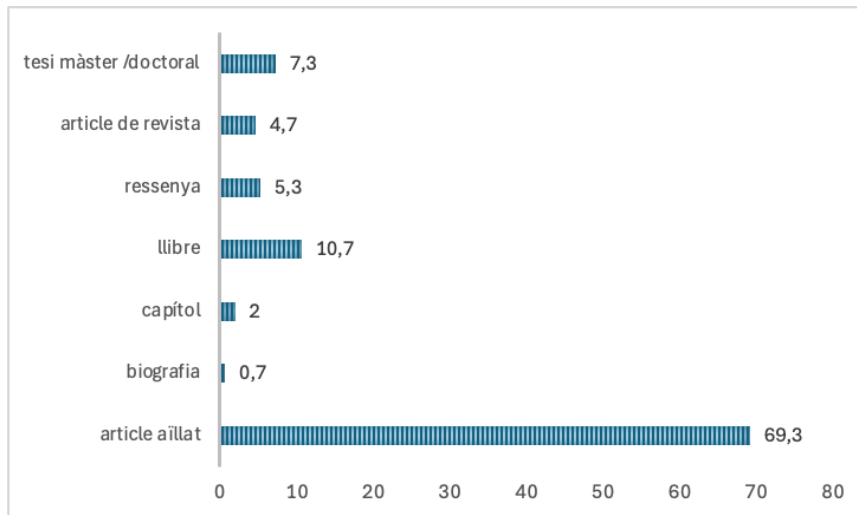
Gràfica 2. Relació entre documents consultats i país d'origen de la seva publicació



Font: Elaboració pròpia, informació obtinguda de diversos repositoris acadèmics i universitaris oficials (*dialnet*, *sciELO*, *UNAM*, *Persée*, *BibCercador UAB*, *onepalex*, *CORE UK*) a data de 2025.

Dels principals països d'origen dels documents consultats —que no necessàriament coincideixen amb els dels autors—, França n'ocupa el primer lloc (22%), sent aquest el país de naixement i la nació en què Bataille es forma com a persona i com a professional de la teoria. Espanya n'ocupa el segon lloc amb una xifra superior al 15%, seguida del Brasil, amb un 14% i, Mèxic i el Regne Unit, amb un 8% cadascuna. Sorprenen els casos d'Alemanya, sent aquest país un context molt fructífer en el camp de la sociologia i, els Estats Units, per al revés, ser un país amb inclinacions més científiques, però on se cita més a Bataille que al país germànic. A la vegada, tret del Japó i Indonèsia, la resta de països són Occidentals o de l'espai Llatinoamericà —amb les evidents connexions institucionals i històriques amb Europa.

Gràfica 3. Relació entre documents consultats i tipus de documents.



Font: Elaboració pròpia, informació obtinguda de diversos repositoris acadèmics i universitaris oficials (*dialnet*, *sciELO*, *UNAM*, *Persée*, *BibCercador UAB*, *onepalex*, *CORE UK*) a data de 2025.

La majoria de documents que citen a Bataille són articles aïllats, representant quasi un 67% que, s'incrementa, si li afegim els articles publicats en el marge d'una revista (4,7), mostrant una clara tendència al model d'article. Les opcions menys considerades són les biografies intel·lectuals o els capítols de llibres aïllats.

El tipus ideal constatat dels documents que citen o es recolzen en l'obra de Georges Bataille seria un article aïllat, d'origen acadèmic francès, enfocat en una disciplina filosòfica —tot i que, evidentment, pot ser interseccional amb la sociologia—, però que prefereix situar-se en el terreny de la filosofia.

7. CONCLUSIONS: LÍMITS I POSSIBILITATS D'ESCRIURE SOCIOLOGIA.

Aquest treball s'ha construït en la comprovació de què a Georges Bataille se li assigna una posició marginal i radicalment singular dins de la tradició sociològica de pensament. La seva proposta teòrica respon a la voluntat de no deixar-se classificar dins de la cartografia de la sociologia com a ciència institucionalitzada —tenint en compte la impossibilitat de definir clarament els límits d'aquesta—; si bé que, en última instància, es constitueix com un repte productiu. La seva és una aposta a través de la qual el pensament s'impugna a si mateix i topa amb les seves condicions de possibilitat inherents i, consegüentment, amb les de la sociologia, i els seus respectius mètodes i objectes de coneixement.

Una de les qüestions més interessants, tal com hem vist en la primera part del treball és la forma pròpia de Bataille d'acostar-se a la genealogia de les societats i dels fets socials, anant més enllà de la socioantropologia imperant en la seva època que es limitava a descriure i classificar una societat blindada i constituïda. En certa manera, aquest primer pas d'obrir la caixa negra societal és el que l'allunya per un costat a la sociologia oficial, i, per l'altre, l'acosta a les interpretacions més filosòfiques —tot i que ell mateix esborra aquesta línia de separació, artificialment constituïda per la ciència. La tensió entre el treball, com a principi inaugural de les societats i la mort, com a determinació temporal que aixeca a la humanitat de l'animalitat, marca el posterior desenvolupament de les societats i les formes de reunió humanes. En aquesta precisió, l'anterior volatilitat vindria mediada per les formes de despesa improductiva institucionalitzades i que dotarien de cohesió a la segona naturalesa que és la cultura i la comunitat humana que treballa i és conscient. Bataille en proposar aquesta genealogia capgira el sentit tradicional que se li venia assignat a la sociologia i que encara manté avui dia, és a dir, transposa la qüestió de l'ordre per la de l'excés i les formes rituals de la transgressió.

La idea de sociologia en Bataille —reconstruïda en el punt 4.— defensa l'estudi de les estructures socials i les regularitats dels fenòmens de la transgressió, però busca anar més enllà i, és aquí on, com hem vist, la sociologia es mostra impotent. Aquest anar més enllà no és gratuït ni infundat, sinó que és una necessitat que recau en els orígens mateixos de la societat i que planteja els posteriors problemes fonamentals que aquesta mateixa es formula. El seu projecte del *Collège*, compartit amb altres intel·lectuals de l'època, porta la marca de la sociologia sagrada perquè busca reprendre la tasca que aquesta s'havia plantejat, a saber, entendre la cohesió social i els llaços de solidaritat, en un context en què el mite racional ha

fet aigües i les fonts arcaïques com ho eren la religió o els rituals sacrificials resten estèrils o han estat directament escombrades. Però la seva formulació, tal com s'ha mencionat abans, parteix d'una inversió d'aquesta en cap cas arbitrària.

El conjunt d'operacions que efectua el porten a topar amb una sèrie de paradoxes i de tensions que la sociologia convencional no pot superar, però que, en virtut de la seva disciplina —en aquest punt distant del científisme amb què es relaciona a l'anterior camp d'estudi—, concilia i supera. El seu objecte d'estudi és allò que no es pot aprendre directament pel fet que ens hi vinculem o exposem com una experiència que no es pot limitar amb cap eina ni mètode. La seva tasca professional és la plena immersió en el camp d'estudi i la posterior derivació d'un coneixement basat en la seva mateixa experiència i la dels seus col·legues sense cap ànima de generalització o sistematització sinó amb l'objectiu de contagiar i descosificar l'extrema situació en què es troba submergida la humanitat d'entreguerres. La seva obra intel·lectual està repleta del que podríem considerar com a incongruències si ens aferrem a una noció tancada i completa de sociologia, el misticisme no quadra amb la sociologia seriosa que s'imparteix en les acadèmies, i l'erotisme no accepta cap sistema tancat ni categòric.

En l'apartat 5., s'han exposat les contradiccions que emergeixen en la recomposició del seu pensament. Cal afegir, a més, que hi ha una evident evolució d'aquest pensar i varies ruptures, com l'escissió amb el mateix Durkheim. Les tres antinòmies, en realitat, són cares d'una mateixa moneda que en el fons, ens torna a connectar amb les motivacions que s'amaguen darrere l'escriptura del francès: parlar d'allò que no admet cap parla. Bogeria, experiència interior i religió —formalització del sagrat— ressegueixen els límits del pensament racional.

Aleshores, la seva recepció acadèmica, il·lustrada breument en l'apartat 6., subscriu la idea que Bataille no és après en cap cas com a sociòleg sinó com a filòsof tot i que el mateix francès, com s'ha dit abans, refusà reiteradament aquest vocable per les connotacions que tenia en l'època en què escrivia. Podem parlar d'una evolució del mateix terme filòsof —així com del de sociòleg— respecte del seu context i del nostre però, a la vegada, de la transformació del Georges Bataille com a figura a tenir en compte. Per l'altre costat, són un total de dotze les disciplines que el reivindiquen, mostrant la seva capacitat eclèctica i en certa manera la profunditat i vehemència del seu pensament, irreductible i inclassificable. Com ja s'ha advertit, Bataille escriu en els límits o, millor dit, els esborra a mesura que escriu.

Però, a propòsit d'això, convé acabar considerant què és el que Georges Bataille pot aportar a la sociologia i al món en general avui dia. Podem començar proposant que la seva vigència es resol en la seva crítica a la centralitat d'una raó arrelada a l'utilitarisme subjacent a un capitalisme depredador, legitimant formes de violència estructurals i deshumanitzadores. Les actuals crisis humanitàries com la de Palestina, l'ascens de respostes reaccionàries a problemes socials i la creixent cosificació de la vida, reclama ressorgir un pensament tan turbulent com els símptomes que hem considerat. Denunciar la frustració de la societat moderna, exposar tot allò que en queda expulsada als marges —si és que alguna cosa encara no ha estat reduïda a l'heterogeni i commensurable, des dels cossos imperfectes fins als elements sagrats o les pràctiques heterogènies, improductives, però que ens són inherents.

La sociologia, amb el seu consolidat estatut científic, cau en la fatalitat de voler-ho explicar tot, ocasionant un exercici de simplificació i reducció. Una disciplina dels límits, com la de Bataille, proposa una sociologia capaç de reconèixer la seva insuficiència, com hem vist, intrínseca als seus orígens i forma. Una actitud d'aquest tipus permet desafiar la cosificació mencionada i pensar la racionalitat en termes diferencials i, per naturalesa, crítics. L'enfocament heterològic de Bataille oposa a la temptació autoritària i a la clausura identitària la constitució d'una comunitat oberta on cadascú es fa responsable de la seva sobirania, sense acceptar jerarquies ni exclusions en virtut de la producció —lògiques oposades al feixisme i al tancament del capitalisme actual. En definitiva, Bataille és incandescent i el seu reclam, adequat, per bé que assenyala una existència humana que escapa a tota reducció i que busca, pel seu mateix origen, una comprensió i tractament adient a la seva riquesa i pluralitat en què es funda.

8. REFERÈNCIES CONSULTADES.

- Acéphale* (with Bataille, G., Caillois, R., Herrera, I., Klossowski, P., Monnerot, J., Rollin, J., & Wahl, J. A.). (2015). Arena Libros.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2006). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos* (J. J. Díaz Sánchez, Ed.; 8. Aufl). Trotta.
- Agüero, J. O., & Martínez, S. N. (2012). El mundo de la vida y el Trabajo Social. *Documentos de trabajo social: Revista de trabajo y acción social*, 51, 89-98.
- Baas, J. (2021). *Acéphale & autobiographical philosophy in the 21st century* (E. Connole, Ed.; First edition). Schism Press.
- Bacon, F. (2004). *Novum organum* (R. Frondizi & C. H. Balmori, Ed.). Losada.
- Barthes, R. (2016). The death of the author. En *Readings in the Theory of Religion* (p. 141-145). Routledge.
- Bataille, G. (1985). *Literature and evil*. M. Boyars.
- Bataille, G. (1990). Letter to Rene Char on the Incompatibilities of the Writer. *Yale French Studies*, 78, 31. <https://doi.org/10.2307/2930114>
- Bataille, G. (1993). *El estado y el problema del fascismo* (P. Guillen Gilabert, Trad.). Universidad de Murcia.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía* (A. Campillo, Ed.). Ed. Paidós.
- Bataille, G. (1997). *El erotismo* (A. Vicens & M. P. Sarazin, Trad.; 1a. edición en col. Ensayo). Tusquets Editores.
- Bataille, G. (1999). *La parte maldita*. ICARIA.
- Bataille, G. (2003). La sociologie sacrée du monde contemporain: *Lignes*, n° 12(3), 158-175. <https://doi.org/10.3917/lignes1.012.0158>
- Bataille, G. (2005). *Escritos sobre Hegel*. Arena Libros.
- Bataille, G. (2015a). *Acéphale* (Ed. facs). Arena; WorldCat.

- Bataille, G. (2018a). *Sobre Nietzsche* (S. Mattoni, Ed.). el cuenco de plata.
- Bataille, G. (2018b). *Teoría de la religión; El culpable; El alehuya* (F. Savater, Trad.; Primera edición). Taurus.
- Bataille, G. (2025). *La estructura psicológica del fascismo* (M. Martínez, Ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Bataille, G., Cristófalo, A., Vappereau, J. M., & Savino, H. (2005). *Discusión sobre el pecado*. Paradiso.
- Bataille, G. (with Fernández, D., & Duca, J. M. L.). (2010). *Las lágrimas de eros* (5 ed). Tusquets Editores.
- Bataille, G. (with Glanz, M.). (1981). *Historia del ojo* (4a. ed). Premià Editora.
- Bataille, G., & Leiris, M. (2008). *Correspondence* (L. Yvert, Ed.). New York : Seagull Books.
- Bataille, G. (with Mattoni, S.). (2008). *La conjuración sagrada: Ensayos 1929-1939* (2a ed). Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (with Palacio Tauste, J.). (2015b). *Historia del erotismo*. Errata Naturae.
- Bataille, G. (with Savater, F.). (1973). *La experiencia interior: Seguida de Método de meditación ; y de Post-Scriptum 1953* ([1a. ed., 4a. reimp.]). Taurus.
- Bataille, G., Weil, É., & Patron, S. (2014). *À en-tête de Critique: Correspondance entre Georges Bataille et Éric Weil (1946-1951)*. Lignes.
- Besnier, J.-M., & Reid, A. (1990). Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible. *Yale French Studies*, 78, 169. <https://doi.org/10.2307/2930121>
- Bident, C. (2019). *Maurice Blanchot: A critical biography* (J. McKeane, Trad.; First edition). Fordham University Press.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J. C. (2002). *El oficio de sociólogo: Presupuestos epistemológicos* (1. ed. argentina). Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Breton, A. (with Pellegrini, A.). (2001). *Manifestos del Surrealismo*. Argonauta editores.

Burke, S. (2022). *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh University Press.

<https://doi.org/10.1515/9781474482172>

Caillois, R. (1998). *El mito y el hombre*. Fondo de Cultura Económica.

Caillois, R. (2016). *Hombre y lo sagrado* (J. J. Domenchina, Ed.). Fondo de Cultura Económica.

Clifford, J. (1981). On Ethnographic Surrealism. *Comparative Studies in Society and History*, 23(4), 539-564. JSTOR.

Comte, A. (2009). *A general view of positivism* (J. H. Bridges, Ed.; Reissued, Truebner and Co, 1865). Cambridge Univ. Press.

d'Hondt, J., Derrida, J., Althusser, L., Dubarle, D., Janicaud, D., & Régnier, M. (with Hyppolite, J.). (1970). *Hegel y el pensamiento moderno* (3a ed.). Siglo XXI España.

Díaz de la Serna, I. (2015). *Para leer a Georges Bataille* (P. Ollé-Laprune, Ed.; G. Gallardo, Trad.; Primera edición electrónica). Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, É. (1966). *The division of labour in society* (G. Simpson, Ed.). Free Press ; London : Collier-Macmillan.

Durkheim, É. (1986). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, É. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa* (3a ed.). Colofón.

Eliade, M. (2015). *Lo sagrado y lo profano* (1ª ed., 3ª reimp). Paidós.

Elias, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento: Ensayos de sociología del conocimiento*. Península.

Elliott, A., & Turner, B. (2025). *Profiles in Contemporary Social Theory*. SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781446219751>

Falco, R. (2007). The Erotic Sacrament: Max Weber and Georges Bataille. *Max Weber Studies*, 7(1), 13-36. JSTOR.

- Ferrarotti, F., & Almagro, J. M. A. (1996). Relación entre sociología e historia: ¿Síntesis o conflicto? *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 16, 87-101. JSTOR.
- Foucault, M. (1969). Qu'est-ce qu'un auteur? *Société Française de Philosophie, Bulletin*, 63(3), 73.
- Foucault, M. (2004). *La arqueología del saber* (1. ed). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (with Bouchard, D. F.). (2019). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Cornell University Press.
- Freud, S. (2012). *El porvenir de una ilusión* (L. López-Ballesteros y de Torres, Ed.). [Madrid] Taurus imp. 2012.
- Freud, S. (2018). *Tótem y Tabú: Algunas Concordancias Entre la Vida anímica de Los Salvajes y la de Los Neuróticos* (1st ed). Edicionesakal México.
- Guerlac, S. (1990). «Recognition» by a Woman!: A Reading of Bataille's L'Erotisme. *Yale French Studies*, 78, 90. <https://doi.org/10.2307/2930117>
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (1. Aufl). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu* (M. Jiménez-Redondo, Ed.; 2., verb. Aufl). Pre-Textos.
- Hollier, D., & Huckle, N. (2013). For Prestige: Hegel in the Light of Mauss. *October*, 146, 19-30. JSTOR.
- Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Jamin, J. (1980). Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 68, 5-30. JSTOR.
- Joron, P. (2015). Comment la sociologie est-elle possible?: La différence non explicable et le principe d'insuffisance dans la sociologie de Georges Bataille. *Sociétés*, n° 127(1),

13-24. <https://doi.org/10.3917/soc.127.0013>

Juan de la Cruz. (2000). *Llama de amor viva*. San Pablo.

Kant, I. (with Rodríguez Aramayo, R.). (2013). *¿Qué es la Ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza.

Klossowski, P., Herrera Baquero, I., & Klossowski, P. (2004). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Arena Libros.

Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études* (A. A. Martos, Ed.). Editorial Trotta, S.A.

Marcel, J.-C. (2001). Georges Bataille: L'enfant illégitime de la sociologie durkheimienne. *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, 7, 37-52. JSTOR.

Mariño Sánchez, D. (2014). *Injertando a Dioniso: Las interpretaciones del dios, de nuestros días a la Antigüedad*. Siglo XXI España.

Mauss, M. (with Bucci, J.). (2009). *Ensayo Sobre el Don: Forma y Función Del Intercambio en Las Sociedades Arcaicas* (1st ed). Katz Editores.

Mauss, M. (with Douglas, M.). (2002). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies* (W. D. Halls, Trad.). Routledge.

Mauss, M., & Lévi-Strauss, C. (1971). *Sociología y antropología*. Tecnos.

Mills, C. W. (1978). *The sociological imagination* (Reprint). Penguin Books.

Mislata, S. A. (2014). *Georges Bataille y la ausencia de mito*.

Neri López, J. M. (2022). La subversión de la virilidad. Mito, sacrificio y mística en el pensamiento de Georges Bataille. *EN-CLAVES del pensamiento*, 32, e558.

<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.558>

Rabaté, J.-M. (2016). The Hatred of Poetry: Barthes and Bataille. *Barthes Studies*, 2, 23-46.

Richman, M. H. (2002). *Sacred Revolutions* (NED-New edition, Vol. 14). University of

- Minnesota Press; JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttt0sm>
- Rose, G. (2009). *Hegel contra sociology*. Verso.
- Sant Agustí (with Encuentra Ortega, A., & Medina González, A.). (2017). *Confesiones* (1st ed). Gredos, Editorial, S.A.
- Sant Tomàs d'Aquino (with Martorell, José., & Byrne, D.). (2006). *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Saubidet, A., & Azaretto, C. (2019). *Sobre otras formas de intercambio no capitalista (Mauss, Lacan, Lévi-Strauss y Bataille)(potlatch, don y hau)*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia.
- Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social: Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós. <https://books.google.es/books?id=0TY-ygAACAAJ>
- Shilling, C., & Mellor, P. A. (2010). Sociology and the Problem of Eroticism. *Sociology*, 44(3), 435-452. JSTOR.
- Surya, M. (2010). *Georges Bataille: An intellectual biography* (2. [Auflage]). Verso.
- Weber, M. (2009). *La ciencia como profesión* (J. Abellán García, Ed.). Editorial Biblioteca Nueva.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo / monograph*. (J. Abellán, Ed.; 7a ed.). Alianza Editorial.
- Weingrad, M. (2001). The College of Sociology and the Institute of Social Research. *New German Critique*, 84, 129. <https://doi.org/10.2307/827800>
- Wilson, A. (2004). Foucault on the "Question of the author": A critical exegesis. *Modern language review*, 99(2), 339-363.
- Zenkine, S. (2011). Georges Bataille: Science and Continuity. *Romanische Forschungen*,

123(1), 27-44. JSTOR.

Zenkine, S. (2013). Deux nouveaux mystiques: Le sacré selon Bataille et Sartre. *Études françaises*, 49(2), 47-58. <https://doi.org/10.7202/1019491ar>

9. ANNEXOS.

TÍTOL	ANY	REPOSITORI	PAÍS	DISCIPLINA	TIPUS
1 <i>Georges Bataille y la ausencia de mito</i>	2015	dialnet	Espanya	filosofia	tesi
2 <i>Georges Bataille, passim</i>	1999	dialnet	França	història	revista
3 <i>Georges Bataille: Science and Continuity</i>	2011	dialnet	Espanya	filosofia	article
4 <i>André Masson & Georges Bataille</i>	1994	dialnet	Espanya	història de l'art	llibre
5 <i>Georges Bataille y el erotismo</i>	2002	dialnet	Espanya	filosofia	llibre
6 <i>Soberanía y eros en Georges Bataille</i>	2000	dialnet	Espanya	filosofia	tesi
7 <i>Georges Bataille: el bibliotecario perverso</i>	2011	dialnet	Espanya	estudis literaris	article
8 <i>Georges Bataille: eros y anomia</i>	2008	dialnet	Espanya	filosofia	article
9 <i>El lenguaje de las flores. Georges Bataille</i>	2007	dialnet	Espanya	estudis literaris	article
10 <i>El azul del cielo, de Georges Bataille</i>	1985	dialnet	Espanya	estudis literaris	article
11 <i>Ontología en Georges Bataille</i>	2015	dialnet	Espanya	filosofia	article
12 <i>JACQUELINE RISSET, Georges Bataille</i>	2019	dialnet	Itàlia	estudis literaris	resenya
13 <i>Georges Bataille: Escritor de diarios</i>	2020	dialnet	Espanya	filosofia	article
14 <i>Georges Bataille, la logica del frammento</i>	1997	dialnet	Itàlia	filosofia	article
15 <i>Georges Bataille. Comunidad y comunicación</i>	2014	dialnet	Espanya	filosofia	article
16 <i>Georges Bataille o la transgresión</i>	2019	dialnet	Espanya	estudis literaris	capítol
17 <i>El donjuanismo de Georges Bataille</i>	1997	dialnet	Espanya	estudis literaris	article
18 <i>O sol ofuscante de Hilda Hilst e Georges Bataille</i>	2017	dialnet	Brasil	estudis literaris	article
19 <i>La heterología de Georges Bataille: filosofía de lo excretado</i>	2021	dialnet	Mèxic	filosofia	tesi
20 <i>Introdução à metafísica de Georges Bataille</i>	2014	dialnet	Brasil	filosofia	article
21 <i>En torno al erotismo: una relectura desde Georges Bataille</i>	2007	dialnet	Argentina	filosofia	article

2	<i>Filosofia dell'identità in Georges Bataille</i>	2012	dialnet	Itàlia	filosofia	article
2	<i>El pensamiento antropológico y político de Georges Bataille</i>	1995	dialnet	Espanya	antropologia	tesi
2	<i>Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille</i>	2010	dialnet	Espanya	filosofia	article
2	<i>Georges Bataille: un rat dans la bibliothèque</i>	2005	dialnet	França	estudis literaris	article
2	<i>Georges Bataille, le plaisir et l'impossible</i>	2003	dialnet	França	filosofia	article
2	<i>Aproximación a la antropología integral de Georges Bataille</i>	1995	dialnet	Espanya	antropologia	article
2	<i>Georges Bataille y España: El viaje interior</i>	2010	dialnet	Espanya	filosofia	article
2	<i>Georges Bataille: la experiencia interior y el consumo</i>	2001	dialnet	Espanya	filosofia	article
3	<i>El animal y la animalidad en el pensamiento de Georges Bataille</i>	2021	dialnet	Espanya	filosofia	capítol
3	<i>Os primitivos: Mário de Andrade e Georges Bataille</i>	2018	sciELO	Brasil	estudis literaris	article
2	<i>O valor de uso do impossível</i>	2013	sciELO	Brasil	estudis literaris	article
3	<i>Georges Bataille, Michel Leiris y la experiencia del sagrado en la época de entreguerras</i>	2014	sciELO	Brasil	filosofia	article
3	<i>La teoría de la violencia de Georges Bataille y la actual sociología de la violencia</i>	2014	sciELO	Argentina	filosofia	article
3	<i>O touro confrontado: o homem ébrio</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
3	<i>Meditação de método</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
3	<i>In-signifiances d'acéphale</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
3	<i>La subversión de la virilidad. Mito, sacrificio y mística en el pensamiento de Georges Bataille</i>	2022	sciELO	Estats Units	filosofia	article
3	<i>A soberania do mal: Georges Bataille e a inocência culpada da literatura</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
4	<i>Olhos e colhões: Da sexualidade à historicidade em História do olho</i>	2020	sciELO	Brasil	filosofia	article
4	<i>Hacia una antropología acéfala. Georges Bataille y la heterología</i>	2022	sciELO	Argentina	filosofia	article

4	<i>El materialismo de Georges Bataille.</i>					
2	<i>Una lectura desde Nietzsche y Marx</i>	2015	sciELO	Colòmbia	filosofia	article
4	<i>Georges Bataille: la pérdida, el</i>					
3	<i>fascismo y la propuesta comunitaria</i>	2023	sciELO	Argentina	filosofia	article
4						
4	<i>Bataille com Lacan</i>	2000	sciELO	Brasil	psicoanàlisi	article
	<i>Los albores de la heterología. La</i>					
4	<i>escritura mitológica de Georges</i>					
5	<i>Bataille durante la década del veinte</i>	2022	sciELO	Xile	filosofia	article
4	<i>Diálogos sobre lo informe: Trayectoria</i>					
6	<i>de Bataille a Poeta en Nueva York</i>	2013	sciELO	Xile	estudis literaris	article
	<i>Fiesta y sacrificio: Explorando el</i>					
4	<i>problema de la transgresión en Georges</i>					
7	<i>Bataille</i>	2014	sciELO	Mèxic	sociologia	article
	<i>Sobre a mesa de mármore do café, uma</i>					
	<i>iguaria canibal: perspectivas do olho,</i>					
4	<i>entre Walter Benjamin e Georges</i>					
8	<i>Bataille</i>	2019	sciELO	Brasil	estudis literaris	article
4	<i>Georges Bataille: la pérdida, el</i>					
9	<i>fascismo y la propuesta comunitaria</i>	2023	sciELO	Brasil	filosofia	article
5	<i>A imagem informe: reflexões sobre a</i>					
0	<i>alteridade dos corpos sem rosto</i>	2020	sciELO	Brasil	filosofia	article
5						
1	<i>Sociopolítica de la transgresión</i>	2022	sciELO	Mèxic	sociologia	article
	<i>Políticas de la creación. El surrealismo</i>					
	<i>como supervivencia en las lecturas de</i>					
5	<i>Walter Benjamin, Maurice Blanchot y</i>					
2	<i>Georges Bataille</i>	2019	sciELO	Colòmbia	literatura	article
5						
3	<i>do mal: o desvio da escrita</i>	2017	sciELO	Brasil	literatura	article
	<i>O santo, a face e o outro: quando Cristo</i>					
5	<i>e Tiradentes se encontram em Ouro</i>					
4	<i>Preto</i>	2016	sciELO	Portugal	antropologia	article
5	<i>A experiência interior como experiência</i>					
5	<i>de ator</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
5						
6	<i>O touro confrontado: o homem ébrio</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
5						
7	<i>L'écrit</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
5	<i>A soberania do mal: Georges Bataille e</i>					
8	<i>a inocência culpada da literatura</i>	2013	sciELO	Brasil	filosofia	article
5	<i>Un rastreo de Durkheim a Bataille en el</i>					
9	<i>Colegio de Sociología</i>	2013	sciELO	Perú	sociologia	article

<i>El sentido ético en los sueños y su relación con los interdictos en el ámbito de lo sagrado, una interpretación psicoanalítica</i>						
6	0	2009	sciELO	Mèxic	psicoanàlisi	article
<i>Georges Bataille: las voces del enigma</i>						
6	1	1991	UNAM	Mèxic	filosofia	tesi
<i>Georges Bataille: ontología y alteridad</i>						
6	2	2005	UNAM	Mèxic	filosofia	tesi
<i>El horror y la luz se han hecho penetrables: Georges Bataille y la paradoja del sistema</i>						
6	3	1998	UNAM	Mèxic	filosofia	tesi
<i>La influencia de Georges Bataille en la obra de Jacques Lacan</i>						
6	4	2006	UNAM	Mèxic	psicoanàlisi	tesi
<i>La inversión de la inmanencia: La negatividad hegeliana y la génesis de la conciencia en el pensamiento de Georges Bataille</i>						
6	5	2013	UNAM	Mèxic	filosofia	tesi
<i>Una teoría ateológica del sujeto: reflexiones en torno a la experiencia interior de Georges Bataille</i>						
6	6	2022	UNAM	Mèxic	filosofia	tesi
<i>El sueño de la razón engendra poder : Un ensayo a partir del pensamiento político de Georges Bataille</i>						
6	7	2012	UNAM	Mèxic	filosofia	tesi
<i>Penser la kénose aujourd'hui : lecture de La Somme athéologique de Georges Bataille</i>						
6	8	2011	Persée	Canadà	filosofia	article
<i>La pensée de Georges Bataille et l'œuvre de la mort</i>						
6	9	1985	Persée	França	filosofia	article
<i>À propos de Georges Bataille : Échapper à la boiterie ?</i>						
7	0	1982	Persée	França	filosofia	article
<i>Georges Bataille, La Passion</i>						
7	1	1991	Persée	França	filosofia	resenya
<i>Georges Bataille, Le mal à l'œuvre : Georges Bataille et l'écriture du sacrifice</i>						
7	2	1988	Persée	França	filosofia	resenya
<i>Le roman de Georges Bataille ou la fiction du réel impossible</i>						
7	3	2000	Persée	França	literatura	article
<i>Sur le séjour en Espagne de Georges Bataille (1922) : quelques documents nouveaux</i>						
7	4	1988	Persée	França	història	article
<i>Francis Marmande, Georges Bataille politique</i>						
7	5	1987	Persée	França	filosofia	resenya
<i>Un cas d'urgence qui barre l'horizon du lecteur : L'abbé C., de Georges Bataille</i>						
7	6	2010	Persée	Canadà	filosofia	article

7	<i>La Part maudite, de Georges Bataille.</i>					
7	<i>Pour une lecture du paradoxe</i>	1998	Persée	França	filosofia	article
7						
8	<i>Des maisons de couture aux cathédrales</i>	2022	Persée	França	sociologia	article
7	<i>Mythologie germanique et nazisme. Sur</i>					
9	<i>un ancien livre de Georges Dumézil</i>	1985	Persée	França	història	article
	<i>Robert Sasso, Georges Bataille: le</i>					
8	<i>système du non-savoir. Une ontologie du</i>					
0	<i>jeu</i>	1979	Persée	França	filosofia	resenya
	<i>Georges Bataille, le Moyen Âge et la</i>					
	<i>chevalerie : de la thèse d'École des</i>					
8	<i>chartes (1922) au Procès de Gilles de</i>					
1	<i>Rais (1959)</i>	2006	Persée	França	història	article
8	<i>L'anthropologie protestante selon</i>					
2	<i>Bataille</i>	1985	Persée	França	sociologia	article
8	<i>Deux nouveaux mystiques : le sacré</i>					
3	<i>selon Bataille et Sartre</i>	2013	Persée	Canadà	filosofia	article
	<i>Portrait de l'écrivain en orang-outang :</i>					
8	<i>Les origines dans l'œuvre d'Éric</i>					
4	<i>Chevillard</i>	2008	Persée	França	literatura	article
	<i>La spiritualité comme liberté : à propos</i>					
8	<i>du rapport entre expérience et action</i>					
5	<i>chez le dernier Foucault</i>	2023	Persée	Canadà	filosofia	article
8						
6	<i>La poésie malgré elle</i>	2017	Persée	Canadà	filosofia	article
8	<i>Numance, Bataille et les fins de la</i>					
7	<i>violence théâtrale chez Sartre</i>	2013	Persée	Canadà	filosofia	article
8	<i>Le corps de l'hérétique. La critique de</i>					
8	<i>la gnose par Irénée</i>	1989	Persée	França	filosofia	article
8	<i>Laure, écrits, fragments inédits, avec un</i>					
9	<i>texte de Georges Bataille sur Laure</i>	1976	Persée	França	literatura	resenya
9	<i>Un don sans retour. Interrogations à</i>					
0	<i>travers les cultures</i>	2009	Persée	Canadà	antropologia	article
9	<i>Bataille et Dostoïevski via Thibaudet,</i>					
1	<i>Gide, Chestov. Jalons</i>	2008	Persée	Canadà	literatura	article
9	<i>Fascismes et fictions. Le bleu du ciel et</i>					
2	<i>L'œillet rouge</i>	2004	Persée	França	literatura	article
9	<i>Compte rendu des activités du Collège</i>					
3	<i>de Sociologie</i>	1993	Persée	França	sociologia	article
	<i>François Perroux. Le plan Marshall ou</i>					
	<i>l'Europe nécessaire au monde ; Jean</i>					
	<i>Piel. La fortune américaine et son</i>					
9	<i>destin ; Georges Bataille. La part</i>					
4	<i>maudite</i>	1949	Persée	França	economia	resenya

9 5	<i>Les Bienveillantes et les limites de la littérature</i>	2013	Persée	Canadà	literatura	article
9 6	<i>Documents revue. La part maudite de l'ethnographie</i>	1999	Persée	França	antropologia	resenya
9 7	<i>Corps démembré – corps sacrifié ? Le « supplice chinois » lingchi</i>	2014	Persée	Suïssa	antropologia	article
9 8	<i>Dionysos à l'œuvre</i>	1999	Persée	França	estètica	article
	<i>Aux fins du Collège de Sociologie. Textes établis et annotés par Jean Jamin, présentés par Denis Hollier</i>	1993	Persée	França	antropologia	article
1 0	<i>Narcisse et Goldmund de H. Hesse. Révoltes et conquêtes</i>	1989	Persée	França	literatura	article
1 0	<i>Bataille contre le livre ?</i>	1997	Persée	Canadà	literatura	article
1 0	<i>Un siècle de réception française de Nietzsche</i>	2001	Persée	França	filosofia	article
1 0	<i>Georges Bataille: An Intellectual Biography</i>	2014	BibCercador UAB	França	història	biografia
1 0	<i>Georges Bataille y la parte del arte: de Documents a Acéphale</i>	2024	BibCercador UAB	Espanya	filosofia	llibre
1 0	<i>La comunità "impossibile" di Georges Bataille</i>	2008	BibCercador UAB	Itàlia	filosofia	llibre
1 0	<i>Georges Bataille, la terreur et les lettres</i>	2009	BibCercador UAB	França	filosofia	llibre
1 0	<i>Against architecture: The Writings of Georges Bataille</i>	1990	openalex	França	estudis literaris	llibre
1 0	<i>Georges Bataille: A critical introduction</i>	2000	openalex	Regne Unit	estudis literaris	llibre
1 0	<i>Undercover Surrealism: Georges Bataille and Documents</i>	2006	openalex	Regne Unit	estudis culturals	llibre
1 0	<i>The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism</i>	1990	openalex	Regne Unit	filosofia	llibre

1						
1	<i>The Obsessions of Georges Bataille:</i>			Estats		
1	<i>Community and Communication</i>	2009	openalex	Units	estudis culturals	article
1						
1	<i>La ressemblance informe, ou, Le gai</i>					
2	<i>savoir visuel selon Georges Bataille</i>	1995	openalex	França	estudis culturals	article
1						
1	<i>Reading Georges Bataille: Beyond the</i>			Estats		
3	<i>Gift</i>	1983	openalex	Units	estudis literaris	llibre
1						
1				Regne		
4	<i>Georges Bataille: Essential Writings</i>	1998	openalex	Unit	filosofia	llibre
1						
1	<i>The Dualist Materialism of Georges</i>			Estats		
5	<i>Bataille</i>	1990	openalex	Units	filosofia	article
1						
1	<i>Ecco Monstrum: Georges Bataille and</i>			Estats		
6	<i>the Sacrifice of Form</i>	2007	openalex	Units	estudis literaris	llibre
1						
1	<i>Georges Bataille: Core Cultural</i>			Regne		
7	<i>Theorist</i>	2000	openalex	Unit	estudis culturals	llibre
1						
1						
8	<i>Georges Bataille, La Mort a l'oeuvre</i>	1988	openalex	França	filosofia	article
1						
1				Regne		
9	<i>Georges Bataille: Key Concepts</i>	2016	openalex	Unit	filosofia	llibre
1						
2	<i>Georges Bataille and the Mysticism of</i>			Estats		
0	<i>Sin</i>	2003	openalex	Units	filosofia	llibre
1						
2	<i>La prise de la Concorde: essais sur</i>					
1	<i>Georges Bataille</i>	1974	openalex	França	estudis culturals	llibre
1						
2				Regne		
2	<i>Georges Bataille politique</i>	1988	openalex	Unit	estudis culturals	revista
1	<i>Raush, Fest und Ekstase. Zur</i>					
2	<i>Lebenssoziologie von Georges Bataille</i>					
3	<i>und Michel Maffesoli</i>	2018	openalex	Alemanya	sociologia	capítol
1						
2	<i>Technology and Intimacy in the</i>			Estats		
4	<i>Philosophy of Georges Bataille</i>	2007	openalex	Units	filosofia	article
1						
2	<i>Amistat i pensament entre Georges</i>					
5	<i>Bataille i Maurice Blanchot: fites de</i>	2017	CORE UK	Espanya	filosofia	article

*l'itinerari vital i intel·lectual de Bataille
prèvi a l'encontre amb Blanchot*

1	<i>Writing Dirty: Paradoxical</i>					
2	<i>Embodiments of Nazism in Bataille's Le</i>					
6	<i>Bleu du Ciel .</i>	2004	CORE UK	Austràlia	literatura	article
1						
2						
7	<i>Off with his head!</i>	2016	CORE UK	Malta	literatura	article
1	<i>MBI EKONOMINË POLITIKE TË</i>					
2	<i>EROTIZMIT ose Mijëra fjalë në</i>					
8	<i>shërbim të heshtje</i>	2009	CORE UK	Holanda	arqueologia	article
1						
2	<i>Georges Bataille: l'abandon de</i>					
9	<i>l'écriture</i>	1998	CORE UK	Japó	literatura	article
1						
3	<i>Potencia de comunidad en Los siete</i>			Puerto		
0	<i>locos/Los lanzallamas</i>	2007	CORE UK	Rico	estudis culturals	article
1						
3	<i>The dark glory of criminals notes on the</i>					
1	<i>iconic imagination of the multitudes</i>	2013	CORE UK	Brasil	sociologia	revista
1						
3	<i>As 'Inimagens' de Eduardo Kac e a</i>					
2	<i>fotografia experimental no Brasil</i>	2023	CORE UK	Brasil	estudis culturals	article
1	<i>Una representación trágica de la vida</i>					
3	<i>humana y social. Bataille tras los</i>					
3	<i>rastros de Nietzsche</i>	2013	CORE UK	Argentina	filosofia	article
1						
3	<i>Eroticism-Politics-Identity: The cas of</i>			Regne		
4	<i>Richard III</i>	2013	CORE UK	Unit	estudis literaris	article
1	<i>El método de meditación de Bataille, a</i>					
3	<i>través del esquizoanálisis literario de</i>					
5	<i>Deleuze y Guattari</i>	2014	CORE UK	Mèxic	filosofia	article
1						
3	<i>Body, Sensuousness, Eros and the New</i>					
6	<i>Aesthetic Order from Schiller to Rushie</i>	2013	CORE UK	Romania	filosofia	article
1	<i>Tradisi sedekah laut di bungo wedung</i>					
3	<i>demak ditinjau dari perspektif Georges</i>					
7	<i>Bataille</i>	2023	CORE UK	Indonèsia	sociologia	article
1						
3	<i>Eroticism in and of the City: The</i>					
8	<i>Question of Approach</i>	2013	CORE UK	Polònia	filosofia	article
1						
3	<i>Comparative Spaced and Seeing</i>					
9	<i>Seduction and Horror in Bataille</i>	2000	CORE UK	Turquia	literatura	article

1						
4	<i>Jean-Paul Sartre: Mystical atheist of</i>			Regne		
0	<i>mystical antipathist?</i>	2013	CORE UK	Unit	filosofia	revista
1						
4						
1	<i>La divinité chez Georges Bataille</i>	2010	CORE UK	Japó	filosofia	revista
1						
4	<i>Georges Bataille, Philosopher of</i>			Regne		
2	<i>Laughter</i>	2013	CORE UK	Unit	filosofia	article
1						
4	<i>Architectural forms and philosophical</i>			Regne		
3	<i>structures</i>	2003	CORE UK	Unit	filosofia	article
1						
4						
4	<i>In Praise of Boondoggles</i>	2005	CORE UK	Suècia	estudis culturals	revista
1						
4	<i>Persona non grata : on Deleuze's</i>					
5	<i>gratuitous reading of Bataille</i>	2012	CORE UK	Austràlia	sociologia	article
1						
4	<i>The limits of discourse: a study of</i>					
6	<i>'Histoire de l'oeil' by Georges Bataille</i>	2014	CORE UK	Espanya	estudis literaris	article
1						
4	<i>Picture Policies in Documents : Visual</i>					
7	<i>Display and Epistemic Practices</i>	2010	CORE UK	Bèlgica	estudis culturals	article
1						
4	<i>The Politics of Death: On Life after the</i>			Regne		
8	<i>'End of History'</i>	2003	CORE UK	Unit	filosofia	article
1						
4	<i>Teología política versus comunitarismos</i>					
9	<i>impolíticos</i>	2008	CORE UK	Espanya	estudis culturals	revista
1						
5	<i>María Zambrano y Georges Bataille:</i>					
0	<i>variaciones de lo imposible</i>	2015	CORE UK	Espanya	filosofia	article