



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Pedro Morais Vasques

O homem animal e sua divinização erótica

Rio de Janeiro

2024

Pedro Morais Vasques

O homem animal e sua divinização erótica



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Casanova

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

V335 Vasques, Pedro Morais.
O homem animal e sua divinização erótica / Pedro Morais Vasques. – 2024.
148 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casa Nova.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia - França - Teses. 2. Erotismo - França - Teses. 3. Literatura - Teses.
4. Bataille, Georges, 1897-1962 - Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Morais Vasques

O homem animal e sua divinização erótica

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 11 de outubro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos
Universidade Federal de Minas Gerais

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao Prof. Dr. Marco Antonio Casanova. A confiança que depositou em mim e sua atividade filosófica viva, arguta e inspiradora, para além dos academicismos, foram elementos indispensáveis para a realização do presente trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Alexandre Cabral. Sua sensibilidade humana, aliada à sua atividade filosófica viva, heterodoxa, outrossim inspiradora, funcionaram e funcionam, para mim, como potentes tônicos intelectuais.

Agradeço ao Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos. Sua erudição e sua atividade filosófica viva, radical, criativa e inspiradora contribuíram e contribuem para minha postura como pesquisador.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro concedido à minha pesquisa. Sem tal apoio, ela não teria sido possível.

Agradeço especialmente a Emilio Savio Morais, meu avô. Com ele aprendi que filosofia não é uma disciplina científica, tampouco um corpo de doutrinas. É um compromisso existencial, profundamente apaixonado e inapelavelmente honesto.

Nesse entretempo, Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a frente à minha boca e perguntou se eu também não queria comer. Respondi: "Um animal irracional não come outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?". Então ele mordeu e disse: "Jauára ichê. Sou uma onça. É gostoso"

Hans Staden

Por ter de relance se visto de corpo inteiro ao espelho, pensou que a proteção também seria não ser mais um corpo único: ser um único corpo dava-lhe, como agora, a impressão de que fora cortada de si própria. Ter um corpo único circundado pelo isolamento, tornava tão delimitado esse corpo, sentiu ela, que então se amedrontava de ser uma só, olhou-se avidamente de perto no espelho e se disse deslumbrada: como sou misteriosa, sou tão delicada e forte, e a curva dos lábios manteve a inocência.

Clarice Lispector

RESUMO

VASQUES, Pedro Morais. *O homem animal e sua divinização erótica*. 2024. 148 f. Tese (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Este trabalho investigará o modo como Georges Bataille trata o erotismo e relacionará este com outros tópicos necessários à compreensão de tal temática – tais como o Bem e o Mal, o profano e o sagrado. Para isso, partirá da descrição batailliana da gênese dos mundos e do homem, como escrita em *Teoria da religião*, a partir da condição animal inicial e através de utilização da ferramenta – tais criações coincidindo com o aparecimento do trabalho e da razão. Depois de esclarecidas todas as anteriormente citadas criações – etapas indispensáveis para o entendimento do erotismo – que compõem o dilema do homem, se debruçará sobre o inevitável sufocamento vivenciado por este na vida ordinária. A partir de então aparecerá a dicotomia entre Bem e Mal, e como, enquanto o Bem oprime, o Mal é experimentado como a libertação das travas criadas pelos tabus, a sustentação da vida humana e corriqueira. A pesquisa sobre o erotismo propriamente dito virá logo em sequência apontando a esta altura suas especificidades como forma de Mal e como ele se dá em suas diferentes manifestações.

Palavras-chave: bem; erotismo; indivíduo; limite; mal; profano; sagrado.

ABSTRACT

VASQUES, Pedro Morais. *The animal man and his erotic deification*. 2024. 148 f. Tese (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The following text will investigate how Georges Bataille treats eroticism and links it to other topics necessary to understand such themes as Good and Evil, and the profane and sacred. To do that, it will depart from the Batailleian description of the worlds and the man's genesis, as written in the Religion Theory, from the initial animal condition and by utilizing tools – such creations coincided with the appearance of work and reasoning. After clarifying all the previously mentioned creations – indispensable stages for the understanding of eroticism – which make up the man's dilemma, this paper will look over the inevitable suffocation he experienced in his ordinary life. From that moment on, the Good and Evil dichotomy emerges. As the Good oppresses, the Evil is experienced as the liberation of the bondages created by taboos, the sustenance of human and everyday life. The research on eroticism per se will come right after, pinpointing at this point its specificities in the form of Evil and how it unravels in its manifestations

Keyword: animal; good; eroticism; subject; limit; evil; profane; sacred.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 GÊNESE DOS MUNDOS, GÊNESE DO EU	23
1.1 Do animal ao homem	23
1.2. Através da ferramenta	29
1.3 Contra a transcendência	39
1.4 A ferida angelical	51
1.5 E de volta ao animal	54
1.6 Anarquismo espiritual.....	67
1.7 Um deus Idiota	74
2 INTERLÚDIO: GEORGES BATAILLE, O ANTIFILÓSOFO.....	80
3 O EROTISMO, UMA PONTE ENTRE MUNDOS	89
3.1 Os modos de gasto e o peso da carne	89
3.2 O heroísmo e as múltiplas negações do guerreiro.....	91
3.3 A risada absurda	95
3.4 O bêbado é um rei.....	97
3.5 Da corporeidade do erotismo.....	100
3.6 Do erotismo na sociedade.....	109
3.7 O perigo orgiástico	111
3.8 Hierodula e as “porcas”	115
3.9 Uma economia adequada à irresponsabilidade erótica.....	118
3.10 A Maldição	127
4 CONCLUSÃO.....	137
REFERÊNCIAS	143

INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a investigar a noção de erotismo como cunhada pelo escritor e filósofo francês Georges Bataille em seu livro intitulado *O erotismo*. Para realizarmos essa tarefa, recorreremos a e investigaremos não apenas o livro acima citado, mas outros do mesmo autor que, diretamente ou não, de modo explícito ou implícito, se relacionam com a temática. Tal interrelação entre obras e, conseqüentemente, entre temáticas, é parte inarredável do esforço presentificado neste texto, porque é constitutiva da noção mesma de erotismo, sendo difícil, se não impossível, que a entendamos sem realizar esse périplo.

Há, entretanto, um padrão em muitas das produções nacionais que abordam o esforço teórico – já que “filosófico” não faria jus à multidisciplinariedade de sua abordagem, tampouco expressaria, na verdade eludiria, o aspecto ébrio de seu empreendimento – de Georges Bataille, que devemos necessariamente evitar para a consecução de nosso objetivo: a fragmentação de sua obra em busca de um ferramental teórico específico que responda a determinadas demandas de um campo do saber. Com efeito, as noções de dispêndio, sagrado, profano, experiência interior, morte e erotismo são largamente utilizadas em diversos campos do saber – o que não é, de modo algum, ilegítimo, se não perdermos de vista a multidisciplinariedade acima citada – com o fito de elucidar questões focais. Apesar de sua legitimidade, esse modo de abordar os escritos bataillianos deixa necessariamente escapar a interrelação de todos esses temas aparentemente tão díspares (“o que o dispêndio e o gasto, noções eminentemente econômicas, tem que ver com o sagrado, noção teológica, e com o erotismo, noção filosófico-literária?”) e a idiossincrática, é importante destacar, sistematização presente no seu pensamento, podendo causar a errônea impressão àqueles que tem seus primeiros contatos através de tais produções instrumentais de que os pensamentos e escritos de Bataille pululavam aleatoriamente, ao sabor das circunstâncias, sem que haja qualquer fio condutor que nos permita captar, subjacente à variegada reflexão, um único esforço e que esclareça, de modo geral, os diversos pontos, sua imbricação e o que o autor quer, ao escrever sobre tantas coisas, finalmente dizer. O leitor algo instruído poderá, por sua vez, confirmar seus preconceitos em relação ao autor, muitas vezes mal afamado entre diversos tipos de intelectuais, por ser considerado ensandecido, louco, e ver nessa dispersão apenas, e somente apenas, o sinal de um pensador dispensável e, quiçá, os sintomas de uma mente adoecida.¹

¹ É digno de nota o modo como o filósofo Michel Onfray escreve *en passant*, de maneira descompromissada, sobre Georges Bataille em seu livro *Cosmos: uma ontologia materialista*, ao passo que o retrata como um lunático perverso, não se preocupando em dar maiores explicações em relação ao caso. Conferir, na edição

Que Bataille tenha sido, em vida, clinicamente louco, talvez não fazendo nada mais que confessar-se ao escrever que não era "um filósofo e sim um santo, talvez um louco" (BATAILLE, 2016b, p. 240), não implica de modo algum que sua obra, suas criações, seu trabalho teórico sejam apenas uma antologia produzida a esmo, o reflexo textual de uma personalidade confusa. Uma leitura atenta e cuidadosa, que pretendemos ser, no presente trabalho, a nossa, não limitando-se a um único texto, e sem instrumentalizar o autor mas, ao contrário, acompanhando de perto suas passagens e suas respectivas interrelações, mostrará não apenas que não há nada mais inconsequente para a intelecção de sua teoria – visto que impede a plena compreensão do que seus conceitos realmente dizem – do que abordá-lo fragmentariamente, mas outrossim que Georges Bataille, apesar de sua declaração contrária, é inequivocamente um filósofo e que justamente por isso trava, mesmo em seus trechos mais autobiográficos e poéticos, um diálogo constante com a tradição filosófica ocidental e oriental (não é nosso propósito tomarmos partidos na diatribe se há, ou não, uma filosofia não ocidental), posicionando-se em relação a tópicos controversos tradicionais na história da filosofia, como a relação epistêmica sujeito-objeto, a constituição da sociedade, a definição de arte, o que é a morte, a linguagem, o amor e Deus. Todos esses devidamente relacionados e iluminando-se mutuamente, como um filósofo, ou uma imagem específica e “clássica” desse, o faria. De modo elusivo, é Bataille quem o diz quando escreve “O fundamento de um pensamento é o pensamento de um outro, o pensamento é o tijolo cimentado em um muro” (BATAILLE, 2015a, p. 17).

De fato, não podemos esperar de Georges Bataille uma sistematização à maneira dos geômetras, realizada através de axiomas, proposições, demonstrações, escólios. Nem uma arquetônica filosófica, construtora de um edifício transcendental racional. Bataille não usa o esquadro do geômetra nem a arquitrave do arquiteto, seu item é o tijolo, e sua profissão filosófica é a do pedreiro. “O trabalho do pedreiro, que compõe, é o mais necessário.” (BATAILLE, 2015a, p. 17). Não almeja, desse modo, erguer um edifício, preferindo adicionar mais um tijolo a um muro, pondo sua parte junto a, contribuindo com seu trabalho para construção total, trabalhando nos fundamentos do que virá, seguindo a organização geral do que já está, mas sem estar, forçosamente, preso a um padrão de concatenação de proposições ou pensamentos. Entretanto, como a imagem sugere, o muro permanece de pé, seus tijolos estão firmemente ligados.

A partir das anteriores considerações, remediando seus pontos fracos, trabalhamos no

presente texto. Em outras palavras: há de se revelar, no correr do texto, a conexão, dentro do escopo que nos propusemos, dos conceitos bataillianos uns com os outros e desses com a tradição filosófica, o muro onde Bataille deposita seu tijolo, para surgir, desse modo, a ligação de pontos enganosamente tão independentes e a direção para a qual o esforço de Georges Bataille aponta: a erótica mística como experimentação da animalidade.

Para alcançarmos nosso objetivo, deveremos realizar um trabalho de retorno aos fundamentos e acompanhar desenvolvimento de seu pensamento. Se bem executado, o que surgirá terá, aproximadamente, a seguinte forma e encadeamento.

De inícios, devemos abordar o fundamental. *Os dados fundamentais* – assim nomeados por Georges Bataille mesmo –, ou seja, sem os quais é impossível entender algo, muitas vezes negligenciados por aqueles que se aventuram em seu pensamento e que iniciam seu livro *Teoria da religião*, podem ser considerados quatro: §1. *A imanência do animal que come e do animal comido*; §2. *Dependência e independência do animal*; §3. *A mentira poética da animalidade*; §4. *O animal está no mundo como a água na água*. De fato, entre *Os dados fundamentais*, primeira parte de *Teoria da religião*, existem outros parágrafos, não somente os quatro enumerados acima. Esses, porém, são os primeiros entre os fundamentais. Não apenas primeiros em termos de ordem de aparição, estando antes no livro, mas primeiros em ordem conceitual, uma vez as definições e termos que neles aparecem tem seu entendimento subentendido para a compreensão dos outros. Sem esses primeiros quatro parágrafos, os subsequentes não podem ser entendidos. Eles são, portanto, os fundamentais entre os fundamentais.

Há aqui uma indicação explícita: a reflexão de Georges Bataille funda-se na animalidade. O básico, o primordial, é o animal. Não pode haver, portanto, nenhuma compreensão fidedigna de seu sistema sem que seja analisado o animal e a animalidade, e todas as questões e problemáticas nas quais Bataille contribuiu com seu esforço terão sua significação revelada apenas se vistas sob a luz da animalidade. Suas noções de economia geral e específica, de comunicação, de literatura, de Deus, de erotismo somente são compreendidas em relação ao animal. O animal é o fundamento para Bataille.

Nossa perspectiva parte, portanto, de uma hipótese que, se desenvolvida, como será feito no presente trabalho, opera uma possível reorganização do pensamento batailliano, que entendemos como, além de coerente, consideravelmente frutífera para as pesquisas em torno desse autor: *Os dados fundamentais*, primeira parte da obra *Teoria da religião*, não o são unicamente para a obra em questão, mas para a totalidade das obras de Bataille; ou seja, são os dados fundamentais do seu pensamento *tout court*.

Que a tal primeira parte seja nomeado simplesmente como *Os dados fundamentais* nos

permite trabalhar a partir da hipótese acima enunciada. Havendo qualquer qualificação, delimitação, especificação, nosso intento estaria textualmente barrado desde o início. Entretanto, como é verificável, esses dados não são designados fundamentais apenas para sua teoria da religião, para o livro *Teoria da religião*, ou ainda fundamentais para uma parte demarcada desse. O que Georges Bataille escreve é que, sem mais, eles são dados fundamentais, e essa pequena diferença textual, que legitima nossa hipótese, tem implicações teóricas radicais.

Em outras palavras, e de acordo com a nossa hipótese, o livro *Teoria da religião* deve ser considerado a introdução ao trabalho intelectual batailliano, e isso em dois sentidos diferentes.

O primeiro sentido de introdutório se refere ao que está no início e, assim, é basilar à compreensão dos dados ulteriores. Seria, em uma analogia, o coração animando o corpo, um único órgão com papel destacado. Como indicamos acima, os dados fundamentais o são – possivelmente – para a totalidade da obra, e sem eles seu entendimento ficará, justamente por serem fundamentais, indubitavelmente prejudicado. O que não quer dizer, de modo algum, que não possam surgir leituras fecundas, e mesmo muito acertadas, sem assumir nossa hipótese como postulado. Entretanto, ainda que valiosas, não serão completas.

O segundo sentido é que o livro seria introdutório porque cobriria em um curto espaço, resumidamente, o que Bataille escreveu longamente. Seria a réplica diminuta, a miniatura do corpo. Temos, nessa obra, a abordagem de vários temas, que demandam, em outras, um tratamento extenso e pormenorizado. A título de exemplo, vejamos: Na parte II (*A religião nos limites da razão (Da ordem militar ao crescimento industrial)*), 4º capítulo (*O crescimento industrial*), §2. *Visão de conjunto das relações da produção com a destruição improdutiva*, parágrafo de feição econômica, Bataille escreve sobre o dispêndio – o gasto inútil, sem intenção alguma de retorno material e, conseqüentemente, de acumulação – que, em *A parte maldita*, Bataille ocupa-se de modo mais demorado e é ilustrado pelo ritual do Potlach dos indígenas norte-americanos. Pouco mais a frente, entretanto, em §5. *A consciência de si*, Georges Bataille está às voltas com o projeto hegeliano de reconciliação do espírito consigo mesmo e com a ciência, que em sua tarefa de esclarecer e devassar cada vez mais seu objeto, é, por definição, incompatível com a tarefa batailliana de discorrer sobre a experiência que, até agora, viemos chamando, para não entrarmos em pormenores, de mística. Os exemplos poderiam se multiplicar, entretanto não esse o propósito aqui.

Antes de discorrermos sobre os dados fundamentais, vale destacar que foi com Alexandre Kojève e seu curso de *Introdução à leitura de Hegel* que Bataille aprendeu o valor do animal. Em ambos os autores há uma preocupação em relação à hominização do animal e a

animalização do homem. Se em Bataille o retorno ao animal se dá em momentos de abundância de vida – clara inspiração nietzchiana –, em Kojève o homem retorna definitivamente ao animal após o fim da história humana, movida pela luta em busca mútuo reconhecimento das consciências. Assim, se o animal, e seus correlatos, é o fundamental, e é da leitura kojéviana de Hegel que Bataille herda a preocupação com animalidade, conclui-se daí que o Hegel kojéviano é uma personagem filosófica fundamental para entendermos o que Bataille quer, ou tenta, dizer. Ele é um autor original, não apenas um comentador de Hegel, mas seu débito em relação a Hegel é evidente e se fará evidente em nosso texto.

O que é esse animal batailliano, e sua característica mais própria, a animalidade? Em §3. *A mentira poética da animalidade*, está escrito que qualquer incursão a respeito desse assunto é sempre incerta, não podendo haver, dessa forma, dados inequívocos, de cunho científico, pois o que Bataille pretende acessar e descrever não é a constituição física do animal, nem os seus comportamentos, mas sim a experiência em primeira “pessoa” do animal, como é a experiência de ser animal.²

Tal investigação é inevitavelmente malograda, e por essa razão é chamada de mentira. Ainda assim, intuindo a importância – e dizemos intuição pois não pode se tornar objeto de discurso científico – desse ponto, Bataille arrisca uma definição, que está sintetizada no título de §4. *O animal está no mundo como a água na água*. O que é, então, água na água?

Água na água é uma solução homogênea, onde as partes são indistinguíveis umas das outras, onde tudo se mistura, onde não há partes, diferenças, separação, cisão. Quando Bataille trata do erotismo – e da mística, que são termos praticamente intercambiáveis –, o tema é abordado nesses mesmos termos. O erotismo é um modo, entre vários, de fazer um todo das partes, um igual das diferenças, uma reunião da separação. O erotismo é, portanto, uma forma de liquefazer os sujeitos eróticos, reenviá-los ao estado aquoso fundamental. Mas para chegar nesse ponto, algumas etapas anteriores são necessárias.

Como o animal é água na água, ele não pode padecer da separação que é reparada pelo erotismo. Para que haja a separação, e a posterior reunião erótica, a animalidade deverá ser

² Mentira poética peculiar, tendo em vista que o simbolismo, religioso e universal, das águas é referido da seguinte maneira pelo historiador das religiões Mircea Eliade, em seu livro *O sagrado e o profano: a essência das religiões*: “As águas simbolizam a soma universal das virtualidades: são *fons et origo*, o reservatório de todas as possibilidades de existência; precedem toda forma e sustentam toda criação. [...] a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indiferenciado de preexistência. [...] O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um ‘novo nascimento’; por outro lado, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida” (ELIADE, 2018, p. 110). Fonte e origem, possibilidade de existência, informalidade, regeneração, potencial de vida: todas noções que aparecerão entrelaçadas, implícita ou explicitamente, durante toda nossa leitura de Bataille; o que nos leva a vislumbrar, em relação a Bataille, a peculiar noção de *pensamento aquoso*.

deixada de lado, já que sua definição é a reunião. O que dá forma a essa mistura indistinta é o processo de hominização, a transformação em ser humano, devido à fabricação e utilização da ferramenta. O que implica afirmar que o erotismo existe somente no estágio humano, e que os seres humanos não são fundamentalmente nada mais que coagulações da mesma água que define poeticamente, de acordo com o §4., o animal. Até esse ponto, acompanhamos uma reflexão literária, poética, de Bataille.

Com a fabricação e utilização da ferramenta, o ser humano passa a transformar a natureza ao seu redor através das suas ações e de acordo com seus propósitos, criando as condições materiais de sua sobrevivência – nesse ponto, ingressamos no segundo momento de nosso trabalho, o que trará do mundo humano. É, dessa maneira, o pensamento de tez poética que leva às preocupações de ordem econômica e social. No momento em que o ser humano se firmou, solidificando-se desde o animal, as preocupações cotidianas, aquelas ligadas à sobrevivência, tomam a frente, e o trabalho transforma, por consequência o mundo e o próprio ser humano, que busca o prolongamento de sua vida e o afastamento da morte. Quando Bataille trata do assunto, seja em *Teoria da religião*, *O erotismo*, ou em livros mais marcadamente sociológicos, como *A parte maldita*, seus textos passam a falar de ritos sociais, modos de produção, distribuição de bens, abandonando uma escrita críptica própria e apropriada à animalidade e à mística.

A essa altura, a existência humana coincide com e depende da economia, entendida como a distribuição e consumo de bens, e não como econometria. Ser humano é, então, criar – de modo mais racional possível, ou seja, de modo mais humano possível – planos de ação que solucionem o problema da manutenção da vida. Sendo, nesse estágio, algo, um indivíduo – e não mais um quase-ser, um nada que se precipita em ser, como são os animais – a tarefa imediata e inarredável é a da perpetuação planejada, racionalizada, desse algo que se é; lutando, dessa forma, contra a entropia, que acoisa constantemente o ser, empurrando-o rumo à desagregação final – a morte –, o humano trabalha em prol da sobrevivência. Pode-se considerá-lo, portanto, *homo economicus*.

A razão mobilizada por esse *homo economicus*, e que o define também como humano, para estender a duração da sua vida não ultrapassa a razão instrumental. Não há nada como a razão contemplativa dos gregos, teórica, que busca as causas últimas. A razão é um instrumento, um meio, de controle e dominação das circunstâncias com o fito de alterá-las e fazê-las, através dessa ação racional, adequadas à existência humana.

A luta pela sobrevivência não é, porém, uma tarefa que se realize de uma vez por todas e que, após a finalização de um ato punctiforme, não solicite outra vez o ser humano. Ela não é

a batalha derradeira, aquela que decide, após muitos momentos de menor importância, por fim, o desfecho de toda a guerra. Ela é, nesse sentido, a guerra mesma. A sobrevivência dá-se somente na vitória em todos, sem exceção alguma, os conflitos. Na luta pela sobrevivência, qualquer momento é o mais importante, visto que em qualquer um o bem mais valioso, a vida, pode se perder. Perder a luta pela sobrevivência é perder em definitivo, sem possibilidade de reviravolta, sem segunda chance.

Que a vida só resista à morte em uma constante e imparável luta implica que o ser humano deve planejar todos os momentos de sua vida, para que em nenhum deles a morte se infiltre enquanto estamos, por exemplo, distraídos com coisas menor importância. Não pode haver brechas nos muros que defendem a vida. Segue-se, então, as seguintes conclusões: a vida humana racional – engajada no planejamento de estratégias para sobreviver – razoável – que proteger a vida –, é nada mais que trabalho, pois o trabalho é exatamente a transformação do entorno e de si mesmo para desenvolver as condições apropriadas à extensão temporal da vida.

Outra conclusão que se pode inferir é que as ações que engajam o ser humano em outros tipos de atividade que não visam a sobrevivência são formas de desperdiçar os recursos que, seguindo o raciocínio anterior, são extremamente preciosos, porque defendem o bem mais precioso, aquele sem qual a posse e o uso de outros bens é logicamente impossível. São os chamados “gastos improdutivos”, pois a energia ali mobilizada nem é utilizada para prolongar a existência individual, tampouco promete um retorno futuro maior que o gasto presente, sendo, nessa última opção, ainda que adiada, uma forma de sobreviver. Elas, portanto, retiram os recursos arregimentados na luta e os arruinam; o que, em termos de confronto fatal, indica uma manobra desarrazoada e que colabora com a própria derrota. Em outras palavras, os gastos improdutivos colaboram com a morte do sujeito que os realiza. Ademais, como a ação humana racional é aquela que cria as condições de prolongamento da vida, essas atividades improdutivas são irracionais, além de mortíferas. Dentre elas, podemos indicar a guerra, a morte, o sacrifício, os jogos, a religião, a arte e, o que nos interessa sobremaneira, o erotismo.

Bataille não ignora que essas atividades possam ser desviadas de sua função original e serem utilizadas de modo produtivo. Quando em *A parte maldita* Bataille escreve – a propósito das origens do capitalismo e a reforma, trabalhando sobre a tese weberiana de que a ética protestante teria desenvolvido os hábitos necessários para o advento do capitalismo – que “As atividades religiosas – os sacrifícios, as festas, os arranjos luxuosos – reabsorvem a energia excedente de uma sociedade, mas habitualmente se atribui uma eficácia secundária a isso cujo sentido primeiro consistiu em romper o encadeamento das ações eficazes” (BATAILLE, 2013, p. 117), ele indica que originalmente tratava-se de dilapidação, gasto; que apenas em um

segundo momento o objetivo passou a ser o acúmulo e que desse desvio de função resulta, para quem o testemunha, “um grande mal-estar – um sentimento de erro, de engano – que enche a esfera religiosa” (BATAILLE, 2013, p. 117), ou seja, a sensação de que algo se desviou não depende de esclarecimento teórico algum, sendo captada por toda a esfera religiosa.

Dessas atividades improdutivas, elegemos o erotismo como objeto de estudo. Sua especificidade, entre as outras atividades, tornam-no particularmente interessante. A fórmula paradoxal que Bataille usa para definir o erotismo – “Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte” (BATAILLE, 2014, p. 35) – convida a desdobrá-la e compreender não só seu sentido, mas as implicações que daí decorrem.

A afirmação de Georges Bataille que diz: “O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas. Repito-o: dessas formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos” (BATAILLE, 2014, p. 42) faz ver a feição dilapidadora do erotismo, que não se resume à atividade sexual reprodutiva animal.

O erotismo, que é um desvio do sexo no sexo, é desperdício. Se sexo é atividade reprodutora animal, a impressão imediata que se tem é que ele se direciona, fatalmente, à conservação da vida, tendo em vista que a reprodução é, por definição, a geração de vida. Dessa forma, sexo e desperdício seriam contraditórios; o sexo rumando sempre em direção de mais e mais vida, à medida que há mais e mais reprodução. Bataille, entretanto, indica que esse não é o caso pois, apesar de indicar uma vida futura, ele é o sinal de decadência da presente, de um ato que, pelo seu gasto de energia, atenta contra, e não age a favor, daquele que a gasta. Para que a vida futura venha, a vida daquele que a gera deve dar uma quantia de si, e esse gasto não será compensado de modo algum. Nesse ângulo, pode-se dizer que a chegada de uma “nova” geração faz com que a anterior passe a ser a “velha”, e o nascimento é o signo da morte. Bataille escreve que “O novo ser é, ele próprio, descontínuo, mas traz em si a passagem a continuidade, a fusão, *mortal para cada um deles, dos dois seres distintos* [seus progenitores]” (BATAILLE, 2014, p. 38, grifo nosso).

Como anteriormente afirmado, o erotismo é um desvio da atividade sexual durante o curso mesmo dessa atividade. Uma consequência que há aí, mas que não é vista por Georges Bataille, é que o erotismo – em termos de dispêndio, desperdício, gasto improdutivo – é uma espécie de sexo potencializado. Considerando que o sexo seja, de acordo com Bataille, um desperdício, e que a esse se acrescente uma outra forma de desperdício, que lhe é a fim – o erotismo –, então o erotismo é uma segunda camada, um requinte de dilapidação, combinada com uma outra atividade também e originalmente dilapidadora. Essa diferença aparece no

seguinte trecho de *O erotismo*:

A atividade sexual da reprodução é comum aos animais sexuais e aos homens, mas, aparentemente, apenas os homens fizeram de sua atividade sexual uma atividade erótica, ou seja, uma busca psicológica independente do fim natural dado na reprodução e no cuidado com os filhos. [...] Com efeito, ainda que a atividade erótica seja antes de mais nada uma exuberância da vida, o objeto dessa busca psicológica, independente, como disse, da intenção da reprodução da vida, não é estranho à morte (BATAILLE, 2014, p. 35).

A pergunta que pode surgir depois desse levantamento breve sobre as ações humanas que o aproximam da morte e o afastam da vida é: qual o sentido de realizá-las? Se lutamos pela vida, é porque ela é um bem, e se ela é um bem, por que atentariamos contra ela?

A resposta dada por Georges Bataille é multifacetada e apela para uma sensação bastante difusa entre trabalhador médio, membro de uma sociedade orientada para o lucro e, especulamos, partindo de seus escritos, próximo de: porque uma vida para o trabalho – na prática, um pleonasma –, é insuportável. Uma vida que não se possa fazer nada além de trabalhar, tendo seu foco orientado exclusivamente para a sobrevivência, é maçante, repetitiva, fraca, debilitada – em suma: servil. Os danos causados a esse bem – a vida – ainda valem a pena, pois o estatuto de escravidão imposto pela razão, e sua sanha de sobreviver, é tão aviltante que o aumento da quantidade de vida pode ser sacrificado no altar do aumento da qualidade de vida; desde que a qualidade não seja entendida como aumento de segurança e conforto cotidianos. Troca-se, assim, uma vida longa, regrada e servil, por momentos desregrados e soberanos de vitalidade.

O uso da palavra “servil” para descrever a condição opressiva do trabalho não é fortuita. Partindo de um duplo registro filosófico sobre a escravidão, a saber, a dialética do senhor e do escravo, em Hegel, e a moral de escravo, em Nietzsche, Bataille combina ambas as perspectivas sobre a escravização e o servilismo para realizar sua crítica ao mundo cotidiano, profano, do trabalho. Entretanto, o que Bataille pretende destacar ao utilizar os termos *escravo* ou *servo* é a condição em que uma pessoa é definida pela necessidade de trabalhar, e não a condição em que uma pessoa é considerada *posse* de outra – uma definição mais exata de escravo. Assim, escravização e servilismo se permutam na subordinação ao trabalho (como ele escreve no ensaio sobre Genet em *A literatura e o mal*) e não se limitam a momentos históricos circunscritos, o que possibilita que Bataille trate *O crescimento industrial* (subitem em *A teoria da religião*) a partir do mesmo raciocínio utilizado para tratar do escravo e do servo – o que, em lentes históricas, é um evidente contrassenso.

Em Hegel, Bataille compreende que o escravo se torna tal porque opta por não arriscar

toda a sua vida na luta pelo reconhecimento. Resumindo o que pode ser lido na *Fenomenologia do espírito*, como sua vida vale mais que o reconhecimento de sua consciência pelo seu adversário, o futuro escravo recua do conflito e, ao perder a luta pelo reconhecimento, passa a ser considerado um objeto – de caráter muito particular, pois é um objeto que trabalha –, e não sujeito. No momento apropriado do texto, veremos com mais atenção como Bataille mobiliza a relação entre trabalho, escravização e objetificação. Tenhamos em mente, entretanto, que, para Georges Bataille, a escravização do ser humano não precisa ocorrer, necessariamente, pela ação de outro que o force a essa posição. A razão pode realizar, e realiza, sozinha essa tarefa.

Ao vencedor desse conflito, deflagrado pelo desejo de reconhecimento vindo do outro, Hegel chama de Senhor. Bataille, entretanto, usa a palavra soberano em vários livros. A opção por essa palavra indica que, para Georges Bataille, escapa-se da condição de escravo não através de uma saída hegeliana – onde o escravo, por ser o único que trabalha, constrói seu mundo e o de seu senhor, tomando consciência, assim, de que não é um objeto entre objetos, mas uma pessoa que, justamente por ser pessoa – negatividade é o termo técnico utilizado –, é capaz de trabalhar e tem, por consequência, sua humanidade ratificada pelo trabalho realizado em condição escrava.³ Essa opção de saída não é aceita por Bataille, tendo em vista que o aumento da duração do trabalho não o extinguiria, deixando-nos em um impasse. A única saída seria, nesse caso, nietzschiana.

Em *Além do bem e do mal*, no capítulo *O que é o nobre?* Nietzsche escreve: “É certo que não devemos nos entregar a ilusões humanitárias, no tocante às origens de uma sociedade aristocrática. [...] A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros” (NIETZSCHE, 2005, p. 153). Considerando que o trabalho, por si só, é incapaz de emancipar o homem de sua condição servil, restaria a um comportamento de “Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas” (NIETZSCHE, 2005, p. 153) a tarefa. Não é a paciência do conceito, mas sim a barbaridade terrível, ou seja, medidas que atentam contra a vida, que solucionaria esse impasse.

³ Os seguintes trechos indicam que Bataille não permutava, em considerações de cunho filosófico, os termos “senhor” e “soberano”. Em *A experiência interior*, escreve, ao criticar o desconhecimento de Nietzsche em relação a Hegel, em nota de rodapé: “Nietzsche só conheceu de Hegel uma vulgarização básica. A *Genealogia da moral* é a prova singular da ignorância em que permaneceu e permanece a dialética do senhor e do escravo, cuja lucidez é assustadora [...]” (BATAILLE, 2016, p. 150). Por outro lado, em *Sobre Nietzsche*, na primeira parte (*Sr. Nietzsche*) – onde Bataille reúne várias citações do filósofo de Röcken –, *IV*, temos o seguinte trecho, retirado do livro *A vontade de poder*: “Esse espírito soberano que agora basta a si mesmo porque está bem defendido e fortificado contra todas as surpresas, vocês vivem reclamando das muralhadas e do mistério dele [...]” (BATAILLE, 2017, p. 47). Bataille não os considerava equivalentes, como poderíamos fazer no cotidiano, e atesta saber de onde eles vinham.

O título de nosso trabalho é *O homem animal e sua divinização erótica*. Resumimos até aqui o que Bataille quer dizer por animal, homem e erotismo. Resta-nos, para concluir a presente síntese, explicar o que ele diz quando diz divino.

Bataille diz sobre *O erotismo* “*meu livro está mais próximo da ‘teologia’ do que da história erudita da religião*” (BATAILLE, 2014, p. 56). A relação entre erotismo, uma forma potencializada de dilapidação, e a teologia é a animalidade. É a animalidade que realiza a conexão subterrânea que liga campos díspares como a experiência sexual humana e o discurso sobre deus.

Como essa conexão ocorre? Ao propor *O erotismo* como um livro próximo da teologia, Bataille não indica que fará um recenseamento de dogmas ou analisará textos sagrados. Oriente-se, na verdade, para a experiência direta que o indivíduo possa ter de Deus – essa experiência é a mística. Apesar da aproximação imediata que o ser humano pode ter com Deus, ou o que assim nomeamos, ser descrita de várias formas, recorrendo às mais variadas imagens, às vezes de modo agostiniano como *interior intimo meo* – o contato com Algo que me é mais íntimo que eu mesmo, uma relação entre duas pessoas – outras vezes como a dissolução oriental da individualidade no Absoluto, há uma consonância nos relatos dos místicos de várias religiões. Comumente, a experiência do contato direto com Deus é descrita em termos de morrer e de morte. Com mais ou menos intensidade e radicalidade, os místicos alegam que a relação derradeira com Deus é a morte daquele que a experimenta. Seja porque, numa abordagem personalista, Deus é uma pessoa tão avassaladora, tão magnânima, sua luz é tão forte que sua presença ofusca, no momento de sua aparição, qualquer outra coisa que não seja Ele, inclusive a pessoa com que Deus se relaciona, suprimindo assim, com sua glória, tudo que seja outro; seja porque, numa abordagem que leva em consideração os relatos ditos orientais, o mundo fenomênico é uma ilusão, e o contato com Deus revela a verdade de que nem mesmo o místico algum dia sequer foi real, e a existência sempre foi um jogo de Deus com Ele mesmo – a esse jogo os hindus chamam de *Mahalila*, ou *Mahaleela*, o Grande Jogo.

Essas descrições do contato com Deus, em termos de uma presença tão radical, de uma aproximação tão extremada, que se sente que Deus está em mim, ou que eu sou Deus (*tat tvam asi*, tu és isto, diz-se no hinduísmo), nos fazem retornar ao que diz a mentira poética de Bataille e suas alegações de que o animal não é, rigorosamente falando, uma individualidade. Os animais não estão separados, sua existência é marcada pela mistura; como água na água, cada um é o outro, o outro é todos, numa íntima fusão. A experiência mística e animal são, em primeira pessoa, a mesma.

Engana-se, porém, quem pensa que, ao falar de teologia, mística e Deus, Bataille esteja

professando sua fé. Pelo contrário, o que ele faz é desmentir as religiões. Não há, em seu pensamento, sinal de que ele atribua aos animais uma pureza semelhante à dos místicos e graças a isso ambos tenham vivências parecidas. Outrossim, não há indícios de que a morte seja para ele uma reorientação geral de atitude que indique uma conversão espiritual que se alinhe com os ditames morais de Deus e almeje a vida eterna. Em Bataille, a mística é uma experiência de animalização, e não uma experiência com Deus. E a experiência da morte é o fim da individualidade, desse ser específico; ou seja, a experiência da animalidade.

O título do presente trabalho se explica e o plano de trabalho está traçado.

O homem, que é um animal coagulado, pode compartilhar de características com o que ele nomeia Deus que é, em verdade, uma animalização, e não uma divinização, através do tipo específico de atentado contra a lógica da vida e razão que é o erotismo. Resumidamente: O homem animal e sua divinização erótica.

O trabalho se divide em três partes e um interlúdio. A ordem é, como observamos acima, é que desenvolvemos aqui.

1. O animal
2. O humano (economia)
3. A erótica (retorno ao animal)

Esclarece-se, portanto, o sentido da declaração atípica de Bataille no prólogo d'O erotismo: "O erotismo só pode ser considerado se, considerando-o, é o homem que é considerado. Em particular, ele não pode ser considerado independentemente da história do trabalho, não pode ser considerado independentemente da história das religiões" (BATAILLE, 2014, p. 30).

O interlúdio é uma breve tentativa de encontrar uma categoria intelectual para Georges Bataille. A conclusão é que seria um anti-filósofo, um tipo específico de filósofo que, como Nietzsche, Marx e Kierkegaard, filosofa alterando consideravelmente os pressupostos básicos da filosofia.

Afirmamos, então, que para Bataille é impossível encontrar vida humana onde não exista erotismo. Desde o fenômeno mais básico que é a reprodução da espécie humana até expressões artísticas, lá está o erótico.

Se falamos de erotismo, falamos de humanidade – e a recíproca é também verdadeira. Até mesmo aquele grupo de pessoas, os santos, que enganosamente não têm relação alguma com o erotismo, estão profundamente envolvidos com ele; basta que nos atentemos ao relato da transverberação em *O Livro da Vida*, de Santa Tereza, ou às poesias místicas do teólogo persa Rumi. Indo mais além, nem mesmo os deuses estariam livres do erotismo: no hinduísmo,

todo deus tem sua Shakti, sua consorte.

Afirmamos que, segundo Bataille, o sexo cria vida, é sagrado; nos subtrai de nossa razão, é animal. É biológico, então é individual, remete-nos ao nosso corpo; mas é exercido de acordo com normas, regras, em ritos, logo, é social. Encanta-nos em suas delícias e horroriza-nos em seu gasto inútil, por isso o louvamos e repudiamos. É metáfora para as coisas mais elevadas e abjetas. Que sabemos, quando questionados no cotidiano, o que é o sexo, mas que, devido à sua relação estreita com a morte, é um mistério indevassável, e uma fonte inesgotável de inspiração

É nesses paradoxos que George Bataille trabalha. Ao embaralhar nossas definições correntes, sua filosofia aborda seus tópicos constituintes de uma forma que pode ser considerada insustentável para a maioria – por ser sádica, ao se ocupar do valor dos danos e dilacerações; e por ser sadista, inspirada pelos livros do Marquês de Sade –, mas desejada, assim que entendida, pelo exíguo grupo de pessoas fortes o suficiente para fazer troça das palavras. Assim ele via.

Àqueles componentes de tal grupo, Bataille dará somente desperdício e a perda em troca de todo o esforço dedicado ao entendimento. E, graças a esses aspectos diabólicos de seu pensamento, nós poderemos ser como o Sol: gratuita e constantemente queimando, sacrificando-nos para vivenciarmos a soberana experiência da abundância, a mística experiência do desperdício de nós mesmos.

O principal problema a ser investigado é a transgressão de um entre os vários tabus que Georges Bataille se ocupa: o erotismo.

No pensamento batailliano, os tabus são barreiras que humanizam o homem e impedem seu retorno à imanência zooteológica. “Zooteológica” é um termo apropriado porque resume a coincidência da experiência simultaneamente animal e divina que se faz presente na obra de Bataille e que traduz a experiência infinita.

Levando em consideração que o erotismo é uma forma de superação de tabu e que, justamente por isso, conecta mundos, deveremos fazer uma digressão em outros dois problemas não menos importantes – pois estruturais ao problema principal –, entretanto secundários devido ao que é proposto pelo trabalho: como se caracterizam os mundos sagrado e profano? De que maneira a transgressão é uma ponte entre mundos?

Este trabalho irá, para explicitar este aspecto solar, conquanto não seja o tema central, ilustrar a lógica paródica do Mal batailliano. Assim como a Missa Negra, sistematizada por Anton LaVey, o Mal de Bataille é uma experiência do Bem às avessas; é o Mal apresentando-

se como nosso Bem, o paganismo de Valhala⁴ como nossa panacéia e sentido “secreto” das coisas – desde a religião à economia.

Mas não é nossa intenção abordar unicamente a lógica do Mal, porque o tema destes escritos é o erotismo, a experiência do Mal mais acessível a todos nós – e é por isso que trataremos dele. Mais do que nunca, o erotismo está presente em nossas vidas; seja através de propagandas ou de redes sociais, estamos continuamente expostos ao erotismo, ao sexo, ao pornográfico. É preciso, mais do que em outros tempos, entendermos – e não apenas de modo distante, mas de modo próximo, *íntimo* – o porquê de tanta atração, de tanto desejo. Discursos em terceira pessoa (científicos) são de grande utilidade para resolvermos essa questão mas, ao se falar do erótico, esta abordagem é quase inteiramente ineficaz, já que há a intransponível dificuldade na tentativa de ficarmos impassíveis frente ao que nos agrada. Se não conseguimos manter a indiferença necessária frente ao experimento, a construção científica tenderá a fracassar.

Talvez devamos combinar a busca por números em relação ao nosso indecifrado sexo com um olhar para a vivência da morte subjacente e inerente aos processos criadores de vida – relação que os franceses já captaram ao nomear a perda da consciência no orgasmo “*la petite mort*”. *A pequena morte*, o desmaio após o dispêndio sem finalidade aparente de energia acumulada durante o ato sexual, resume, simbolicamente, toda a trama desenvolvida por Bataille – a relação visceral entre o ápice instantâneo do gasto de recurso, a irrazoabilidade (afinal, por que almejaríamos morrer?), a morte e o erótico. E talvez esse seja o único meio verdadeiro de entender Bataille: participar de Bataille; pois a virgindade – a falta de experiência direta, carnal –, que fala sobre o sexo apenas fala, não apreende, e qualquer tentativa de tratar o sexo que não faça referência à própria experiência sexual como sentida pelo sujeito resulta em palavrório. Poderíamos dizer, guardadas as devidas proporções, que Bataille intenta uma espécie muito particular de fenomenologia do erótico⁵. Sua preocupação é com a descrição dos efeitos, vividos em primeira pessoa, do erotismo sobre a individualidade. Levando em consideração tal posição, o discurso científico que busca descrever os fenômenos de modo

⁴ Valhala, ou o salão dos mortos, é um dos destinos para os guerreiros mortos em batalha, segundo a mitologia nórdica. Sendo a morte o sentido de vida desses guerreiros, aludir a este local para descrevermos o pensamento de Bataille é adequado.

⁵ Com “fenomenologia” queremos dizer que Bataille realiza uma investigação que considera o sujeito na experiência do objeto, sem a ilusão de que o erotismo se realize por si só, autonomamente, e que, por isso, não implique alguém que o experimente. As diferenças entre as duas maneiras de abordagem, uma interna e outra externa, uma subjetiva (e não subjetivista) e outra objetiva, é prenhe de consequências, e essas serão vistas no correr do texto, onde a investigação batailliana é marcada por algo que chamaríamos de “fricção”, ou seja, os objetos para o qual Bataille orienta seus esforços despertam em seus leitores uma intensidade suficiente de repulsa, ou atração, que torna difícil sustentar a ilusão de independência do mundo subjacente à atitude natural husserliana.

imparcial, apelando a uma terceira pessoa suposta e epistemologicamente neutra, é incondizente com o objeto a ser investigado. Bataille afirma que “O erotismo e a religião nos são vedados na medida em que não os situamos resolutamente no plano da experiência *interior*” (BATAILLE, 2014, p. 60)

De acordo com o que foi dito anteriormente, esta dissertação será fatalmente sempre mais. Transbordará de si mesma, pois o próprio objeto investigado não permite que ela se contenha. Convoca à investigação de um livro, de um pensamento, mas invocará também as experiências daqueles que a lerem – porque só assim a lerão. Uma filosofia também como exercício espiritual – obrigando-nos ao intelecto, à memória, à fantasia, ao afeto.

É comum nos discursos ouvidos cotidianamente um espanto declarado relativo à discrepância que sentimos entre nosso imenso progresso científico, tecnológico, e nosso parco – comparativamente falando – desenvolvimento moral. Estranhamente negligenciado pela filosofia e mestre de Michel Foucault (de acordo com o próprio filósofo), Georges Bataille não se limitou aos protocolos comuns de refletir sobre a imoralidade da violência e condená-la, mas buscou a lógica e o sentido subjacentes a todas essas ações que, por serem tabus, são simplesmente condenadas como “erradas” e por isso não são investigadas. Em um mundo que se nega – ou seria incapaz de? – a renunciar à violência – seja a violência contra o outro ou contra si mesmo, a mais simples ou mais extrema –, o trabalho não deve ser, portanto, a simples condenação moralista do horrível, mas principalmente seu entendimento.

Para entendermos a contribuição de Bataille para nossos problemas através de sua ligação de sexo e violência (e conseqüentemente morte e religião), primeiramente este trabalho se ocupará de descrever a criação dos mundos sagrado e profano e a relação da criação destes com a criação do “eu”, o indivíduo. Sendo o sexo uma das formas de contato entre os mundos, estamos obrigados de início a explicar como esses mundos se deram e como são caracterizados. A partir do segundo capítulo entraremos propriamente no tema do sexo e, neste ponto também teremos o trabalho de caracterizar o sexo como o contato com o mundo sagrado, ou seja, a experiência infinita.

1 GÊNESE DOS MUNDOS, GÊNESE DO EU

1.1 Do animal ao homem

Abordaremos os dados fundamentais, sem que nos detenhamos numa exegese rigorosa dos parágrafos – o que não seria, de qualquer forma, de muita serventia. O que se deve ter em mente, sendo assim, logo de saída, quando buscamos refletir sobre a animalidade, é que ao afirmar que “não podemos descrever tal objeto de maneira precisa” (BATAILLE, 2015a, p. 25), Bataille indica que as palavras ali utilizadas não estão exatamente utilizadas; não há, portanto, um vocabulário apropriado que capte as sutilezas do que se tenta dizer – mesmo que procure devassar o indevassável, Bataille nem sequer propõe neologismos, uma admissão implícita de que nem novas palavras denotariam o objeto a ser investigado e que, se denotassem, Bataille não as encontrou. Na verdade, o que se faz é uma circunvolução no objeto em questão; ocorre assim porque o animal e a animalidade fazem parte de um mundo que “nos é fechado” (BATAILLE, 2015a, p. 25). Então, escreve-se poeticamente – um modo de escrever concebido normalmente como conotativo –, na tentativa de contornar esse problema, buscando acessar “um enigma” (BATAILLE, 2015a, p. 25), uma vez que “a poesia não descreve nada que não deslize para o incognoscível” (BATAILLE, 2015a, p. 25). Na medida em que “descrever uma paisagem ligada a essas condições é uma grande tolice, a menos que seja um salto poético”. (BATAILLE, 2015a, p. 25), devemos estar cientes de que o objeto é inapreensível, e a linguagem, fracassada. Devemos buscar o sentido por trás das palavras, ainda que cause uma confusão terminológica.

Em sua *Teoria da religião*, Bataille atribui o surgimento do homem à fabricação de ferramentas. O homem, em sua primitividade, ainda é animal; é, assim como este, água na água. Estando completamente imerso no mundo que o circunda, é incapaz de realizar qualquer diferenciação: “A apatia que o olhar do animal traduz após o combate é o signo de uma existência essencialmente igual ao mundo onde ela se move como água no seio das águas” (BATAILLE, 2015a, p. 28). Considerando que nenhum animal é propriamente *um* animal, mas que todo animal é *animal* – sem artigo definido ou indefinido –, o animal que come o outro apenas faz com que água se misture com água, e que aquele comido, apenas uma pseudo-individualidade, retorne à condição da qual verdadeiramente nunca saiu; assim como a onda não deixa de ser água ao se formar, porém torna a ser simplesmente água quando se desfaz. “O fato de um animal comer o outro em nada modifica uma situação fundamental: todo animal está *no mundo como água no interior da água*” (BATAILLE, 2015a, p. 24).

Ele é em-si⁶, na acepção hegeliana do termo, ignorante do mundo e de sua própria condição, apesar de se relacionar com os entes, ou seja, está barrado para ele o reconhecimento das coisas como coisas, do ente como ente (independentemente de qual ente seja). Ele não sabe que o que é, é. O animal é não-metafísico pois não consegue discernir *o ser enquanto ser* (expressão, cunhada por Avicena, que designa tradicionalmente a metafísica, segundo Alain de Libera⁷) e nenhum ser em sua especificidade. Bataille o diz da seguinte maneira: “Nada é dado para o animal na extensão do tempo. É na medida em que somos *humanos* que o objeto existe no tempo em que sua duração é apreensível.” (BATAILLE, 2015a, p. 24). Isso quer dizer que a experiência do mundo – que não pode ser rigorosamente mundo, já que ainda estamos em um momento de indiferença – coincide com uma totalidade amorfa em si indistinguível. Bataille chama isso de “imanência sem limite claro” (BATAILLE, 2015a, p. 33). O animal e o mundo ainda não estão desenvolvidos. Os respectivos desenvolvimentos culminarão no humano e mundo. “A animalidade é a imediatez ou a imanência” (BATAILLE, 2015a, p. 23) e inere ao mundo – “A imanência do animal em relação a seu meio é dada numa situação precisa, cuja importância é fundamental. [...] *essa situação é dada quando um animal come outro*” (BATAILLE, 2015a, p. 23). O destaque dado por Georges Bataille à predação animal serve para destacar que o-que-come e o-comido não chegam sequer a constituir *algo*, sendo mais propriamente quase algo – “[...] o animal não sendo nem uma coisa, nem um homem [...]” (BATAILLE, 2015a, p. 25).

A inerência do animal no mundo aponta para uma situação em que nada é propriamente. Nesse estágio primordial – de difícil especulação, tendo em vista que seu relato é uma mentira, como admitido por Georges Bataille –, o que há é um puro fluxo de vivências, sensações, percepções, sem que todos esses eventos sejam remetidos a um ponto centralizador que os descreverá como sendo sua posse. Às suas “representações” não acompanha nenhum “eu penso”, essa capacidade de dar um passo atrás em relação à intuição e estar consciente de estar consciente das coisas; então “A rigor, o animal pode ser visto como um sujeito para o qual o resto do mundo é objeto, mas nunca lhe é dada a possibilidade de ver a si mesmo assim” (BATAILLE, 2015a, p. 24). Ainda que haja percepção, relação com o mundo, contexto, entorno,

⁶ Dentre os vários sentidos para o termo “em-si” em Hegel, Charles Taylor (2014) destaca também: “o ‘an sich’ é o implícito, o até agora não desenvolvido, o idêntico a si mesmo, ao passo que ‘für sich’ é o plenamente implementado, exteriorizado, que, por isso, está como que ‘diante de si mesmo’”. O animal é sempre o que foi, por isso é “idêntico a si mesmo” e como não exteriorizou-se, é ignorante sobre si. (TAYLOR, p. 139). A partir das ferramentas e hominização, esse “em-si” se desenvolverá, transformando-se em “para-si”.

⁷[...] a importância de Avicena para a história da filosofia “herdada dos gregos” quase não precisa ser salientada: foi ele quem primeiro definiu o objeto (*subiectum*) latino da metafísica como sendo formado pelo “ser enquanto ser” e não Deus [...] (LIBERA, 1998, p. 121).

situação, paisagem – as palavras nesse ponto são sempre escorregadias –, não há nada ali que esteja, como concebemos comumente, percebendo algo. É a paradoxal situação de percepção sem percipiente.

Bataille ilustra essa situação com o exemplo do lobo:

Apesar disso, há, para o lobo, continuidade entre o mundo e ele próprio. Diante dele se produzem aparições atraentes ou angustiantes; outras aparições não correspondem a indivíduos da mesma espécie, nem a alimentos, nem a nada de atraente ou repugnante; a partir de então aquilo de que se trata não tem sentido ou tem como signo de outra coisa. Nada vem romper uma continuidade em que mesmo o medo nada anuncia que possa ser distinguido antes de estar morto (BATAILLE, 2015a, p. 27).

É um mundo de aparições contínuas, indiscerníveis, onde nada se substancializa e se torna o ser diferenciado e diferente que é.

Quando Bataille, entretanto, destitui do animal dos seus limites, não diz de seus contornos físicos, limite extensivo de seu corpo. O animal é água na água a partir de dentro. Ele não se sente diferente entre outras coisas diferentes. Não há sensação de individualidade e nem autoconsciência. O animal desde dentro é água, a fluidez desta é metáfora para o que não se estabiliza em algo. Não existe em tais declarações a tentativa sub-reptícia de diafanizar a materialidade corporal animal. O que existe, isso sim, é, estranhamente, perceber-se como o animal que se descreve⁸, a experiência interior animal. Bataille está ciente da dificuldade do seu empreendimento:

Nada, para dizer a verdade, está mais fechado para nós que essa vida animal de que saímos. Nada é mais estranho a nossa maneira de pensar do que a Terra no seio do universo silencioso, não tendo nem o sentido que o homem dá às coisas, nem o não-sentido das coisas no momento em que tentamos imaginá-las sem uma consciência que as reflita (BATAILLE, 2015a, p. 25).

Mas, mesmo atento, avança porque sabe que “O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. Essa profundidade, em certo sentido, eu a conheço: é a minha” (BATAILLE, 2015a, p. 26). A animalidade do animal é perceptível por introspecção; é em mim que percebo o animal que não mais sou.

Para que entendamos corretamente essa mentira poética (§ 3. *A mentira poética da animalidade*) da descrição da situação animal – “não faço mais que abusar de um poder poético, substituindo o nada da ignorância por uma fulguração indistinta” (BATAILLE, 2015a, p. 26) –

⁸ Para uma interessante tentativa de devir-animal, na medida que o devir-animal é “encontrar um mundo de intensidades puras, em que todas as formas se desfazem, todas as significações também, significantes e significados, em proveito de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos assisgnificantes” (DELEUZE; GUATARRI, 2014, p. 27), conferir *A construção*, conto de Franz Kafka.

é indispensável que façamos referência à leitura de Alexandre Kojève da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel – tendo em vista que foi com Kojève, e em seus termos, que Bataille tomou ciência do quão fundamental era o animal, edificando assim, de acordo com nossa hipótese, sua filosofia em bases hegelianas; entretanto, ele a retoma e a reelabora, pervertendo seu sentido, revertendo suas conclusões – mais especificamente da *Dialética do senhor e do escravo*, que se torna eixo hermenêutico da interpretação kojéviana de toda a *Fenomenologia* e sobre a qual escrevemos anteriormente. Além do mais, como indicado acima, o animal e a animalidade constituem objetos evanescentes, de difícil apreensão. Recorrer ao texto kojéviano não somente tornaria nossa interpretação do pensamento de Bataille mais fecunda, cotejando-a com outros pensadores, de modo que sua singularidade venha a lume, como nos daria um outro ponto de vista através do qual tentaríamos tornar mais tangível esse enigma.

Em sua *Introdução à leitura de Hegel*, compilação e organização de seus cursos ministrados de 1933 a 1939 na École des Hautes Études, Kojève afirma:

O desejo que se dirige a um outro desejo, considerado como desejo, vai criar, pela ação negadora e assimiladora que o satisfaz, um Eu essencialmente diferente do ‘Eu’ animal. [...] Esse Eu não será, como o “Eu” animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade-negadora (KOJÈVE, 2014 p. 12).

Explica-se: O ser humano é “negatividade-negadora” para Kojève, porque é fundamentalmente e antes de tudo, desejante – “O Ser do homem, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo” (KOJÈVE, 2014, p. 11) – e, como todo desejo é falta de algo que o preencha e, assim, o satisfaça – “O desejo como revelação de um vazio, como presença da ausência de uma realidade” (KOJÈVE, 2014, p. 12) – o ser humano é, fundamentalmente e antes de tudo, vazio, negativo, faltoso^{9 10}.

A negatividade do desejo, que cria o ser humano, aponta para o fato de que ele é mudança auto orientada. Se ele não é, “*como o ‘Eu’ animal, identidade ou igualdade consigo*” (KOJÈVE, 2014 p. 12), ele é, então, algo diferente do que é. Mas, se ele é diferente do que é,

⁹ Na audiência do curso de Kojève, estava Bataille e, entre outros, o psicanalista Jacques Lacan e o filósofo Jean-Paul Sartre. Tal fato pode explicar a coincidência da temática entre os autores.

¹⁰ O desejo não precisa ser concebido como falta. Essa é uma característica do pensamento kojéviano, compartilhada com vários sistemas. Deleuze e Guatarri, filiados a outra tradição filosófica, inventada por eles – aquela de Espinosa, Leibniz, Nietzsche, Bergson – concebem o desejo como exuberância, excesso, produção. Em *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia I*, eles criticam Sigmund Freud por ter definido o desejo pela falta e dizem: “É como se Freud tivesse recuado frente a este mundo de produção selvagem e desejo explosivo, e quisesse introduzir aí, a qualquer custo, um pouco de ordem, a ordem clássica do velho teatro grego” (DELEUZE; GUATARRI, 2010, p. 77). Ora, ainda que Bataille esteja em constante diálogo com Kojève, nada nos impede de interpretar a pujança soberana e o gasto inconsequente bataillianos (que serão, no devido momento, explicados) como formas de “produção selvagem e desejo explosivo”.

deduz-se que o desejo não pode parar em sua autotransformação, caso contrário, adquiriria, na parada, identidade consigo, o que, segundo Kojève, característico do animal. Segue-se, então, que o ser humano não é somente diferença, mas diferindo. Não sendo identidade consigo próprio, o desejo negativo é sempre instabilidade que não permite estacionar em nenhum estado que o resuma definitivamente. Todo estado adquirido é um convite para ser substituído por um outro estado que, assim que adquirido, repetirá o convite e o processo.

Essas mudanças poderiam acontecer à revelia do ser humano, como um rio que muda, sem que seja seu plano, sua vontade, seu intento, transformar-se. Kojève afirma, porém, que “para nós ou em si [...] esse objeto-coisa, isto é, o Eu, é a mediação absoluta, e tem por elemento-constitutivo essencial a autonomia que se mantém” (KOJÈVE, 2014, p. 20). O ser humano, portanto, é mudança autônoma, ou seja, ele não recebe a lei de sua mudança de fora, de outro ser ou instância que não seja ele mesmo – como os animais, que tem seu comportamento configurado por seus instintos – mas dá-se a si próprio a norma de seu agir.

Até aqui explicamos o sentido do polo “negatividade”. É negatividade-*negadora* pois o desejo que constitui o ser humano, movendo a ação em busca da satisfação, altera, transforma, elabora e/ou destrói aquilo que deseja e que a ação visa – “Oriunda do desejo, a ação tende a satisfazê-lo, e ela só pode fazer isso pela negação, pela destruição ou, ao menos, pela transformação do objeto desejado: para satisfazer a fome, por exemplo, é preciso destruir ou, em todo caso, transformar o alimento” (KOJÈVE, 2014, p. 12) – o desejo agente transforma necessariamente aquilo que toca, negando o estado em que o desejado foi encontrado, transformando-o. É como se, em Kojève, o ser humano não se contentasse em mudar de acordo com o que decide e, sendo uma negatividade que nega, redobrasse esse traço, só que dessa vez em direção ao mundo e, para satisfazer esse desejo, orientasse outrossim as mudanças no seu entorno. Para Bataille, porém, negatividade verdadeira é o animal, que não é propriamente algo, uma substância à parte – exatamente como o vazio, o nada –, somente um *efeito* ou um *movimento*, como poderíamos, seguindo a mentira batailliana, dizer que a onda é um *efeito* ou *movimento* do mar.

O homem não deixa de ser animal, mas não o é unicamente. Na medida em que é animal, retém a negatividade; na medida em que é humano, a exclui. Os sinais, negatividade e positividade, estão invertidos em Kojève/Bataille (em verdade, um êmulo do par Hegel/Bataille). Em Kojève, animal é identidade e graças ao tremor total, “Nessa angústia, a consciência servil foi interiormente dissolvida; toda ela estremeceu e nela tudo o-que-é-fixo-estável tremeu” (KOJÈVE, 2014, p. 25). Estamos cientes de que, nesse trecho, Alexandre Kojève está fazendo a ciência da experiência da consciência após e devido ao combate entre

Senhor e Escravo. Ao mesmo tempo, porém, estamos cientes de que, graças à preocupação com sua vida, o escravo permanece em animalidade: “Essa consciência é o escravo que, ao se identificar com sua vida animal, forma um todo com o mundo natural das coisas” (KOJÈVE, 2014, p. 21). Em Bataille, depreendemos das citações arroladas, nada é o animal e, como veremos mais à frente, a cultura humana, criada após o desenvolvimento do animal em ser humano será, não apenas, mas também, uma constante tentativa de negar o aspecto negativo-negador radical do animal – os tabus tendo precisamente esta função: negação da negação que o animal é.

Ressaltemos que a história escrita por Bataille sobre a hominização do animal não está principalmente focada em marcos ou eventos que possam localizar o momento em que se deu a passagem do animal ao humano, apesar de sua indicação explícita ao período paleolítico – “O homem propriamente dito, que chamamos nosso semelhante, que aparece desde o tempo das cavernas pintadas (o *Paleolítico superior*)” (BATAILLE, 2014, p. 55). Por este motivo, ele escreve que

Na passagem do animal ao homem, sobre a qual sabemos poucas coisas, é dada a determinação fundamental. Dessa passagem, todos os *acontecimentos* nos escapam: sem dúvida, definitivamente. No entanto, estamos menos desarmados do que pode parecer. Sabemos que os homens fabricaram ferramentas e as utilizaram para prover sua subsistência (BATAILLE, 2014, p. 54).

O problema é resolvido por uma indicação *lógica*, na ausência de marcações históricas cabais, da passagem do animal ao homem, a hominização:

Representarei, em minha exposição, formas sucedendo-se, sem ter, no entanto, a preocupação precisa de corresponder a uma sucessão histórica determinada. Não se trata, nessa sequência de formas analisadas, de uma sucessão cronológica, trata-se de uma sucessão lógica que pode coincidir com a sucessão dos fatos (BATAILLE, 2015a, p. 106).

Bataille não está preocupado com as datas, mas sim com o desenvolvimento “lógico” dos fatos, ou seja, não *quando* o homem surgiu do animal, mas *de que forma* isso ocorreu. Ao fazer essa alegação, Bataille repete um gesto hegeliano desenvolvido no par *Fenomenologia do Espírito/Ciência da Lógica*: captar a lógica embutida na enganosa fortuidade dos fatos. De acordo com Vaz (2020, p. 205):

Nesse último capítulo [da *Fenomenologia do Espírito*] Hegel diz: *o discurso da Fenomenologia, para que possa alcançar, finalmente, de uma maneira totalmente explicitada, o nível da ciência, é necessário que os momentos do caminho percorrido, se apresentem na forma do conceito ou, na sua unidade imediata, na forma objetiva*

da verdade (em outras palavras, a forma lógica). *Esses momentos, como momentos lógicos, dependem somente da sua pura determinidade lógica, mas, por outro lado, a cada um deles, corresponde uma figura do espírito que aparece* (quer dizer, uma figura da experiência da consciência). Há, pois, uma correspondência entre os momentos do discurso lógico (explicitado formalmente pelo filósofo em outro discurso, quer dizer, na *Ciência da lógica*) e as experiências da consciência, ou seja, as *figuras* do discurso fenomenológico que se referem *explicitamente* às experiências da consciência.

Importante é estarmos alertas para o paralelismo de Hegel/Bataille, já que este último chegara a declarar, e aqui indicamos algo que se tornará paulatinamente mais evidente durante nosso texto, desejar ser “um dente dolorido na boca de Hegel” (RELLA, 2010, p. 26), ou seja, “Ele se propõe, portanto, a de algum modo, um empenho completamente filosófico, para dar a Hegel aquilo que a Hegel falta: a loucura. Ele se propõe, portanto, a ser a loucura de Hegel[...] (RELLA, 2010, p. 26).¹¹

1.2. Através da ferramenta

Bataille assinala como início da hominização do animal o uso das ferramentas.

A posição do objeto, que não é dada na animalidade, o é no emprego humano das ferramentas [...]. É na medida em que as ferramentas são elaboradas com vistas à sua finalidade que a consciência as coloca como objetos, como *interrupções na continuidade indistinta*. A ferramenta é a forma nascente do não-eu (BATAILLE, 2015a, p. 29, grifo nosso).

A fabricação de ferramentas desenvolve no homem uma capacidade de foco, de, podemos dizer, “destaque epistemológico”: “A ferramenta introduz a exterioridade num mundo onde o sujeito *participa* dos elementos que ele distingue, onde ele *participa* do mundo e nele permanece como ‘água na água’” (BATAILLE, 2015a, p. 29), ou seja, a manualidade do objeto produz no sujeito o poder de relevar, no panorama epistemológico e ótico um objeto, reconhecê-lo como ele mesmo e não confundi-lo com qualquer outro ao seu redor. Animal racional. “O perfeito conhecimento – acabado, claro e distinto – que o sujeito tem do objeto é totalmente exterior, deriva da fabricação” (BATAILLE, 2015a, p. 30). Identifica-se, na citação, uma revisão de certo aspecto da filosofia de René Descartes, utilizando-se de uma antropogênese

¹¹ Pensamos o que teria dito o falecido professor Leandro Konder se soubesse, ele, que publicou em 1991, *Hegel, a razão quase enlouquecida*, que a razão hegeliana de fato enlouquecera, mas nos espasmos filosóficos de um bibliotecário chamado Georges Bataille?

engelsiana¹² revisitada para explicar a aparente diferença irreconciliável entre humanidade e animalidade, porque distingue a importância, na hominização, do trabalho e da aparição privilegiada, para o sujeito, da ferramenta. Descartes (2016, p. 95-96), em suas *Meditações Metafísicas*, escreve: “porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida alguma coisa real e positiva”. Vê-se que, para Bataille, o pensamento – e é o pensamento que define o humano, segundo Descartes mesmo (2016, p. 119) quando diz: “Ora, essa faculdade ativa [de sentir] não pode existir em mim na medida em que sou apenas uma coisa que pensa” – surge da animalidade, não funcionando mais, portanto, como diferenciador entre humanos e animais, ou, em termos mais propriamente cartesianos, entre *res cogitans* e *res extensa*. Podemos afirmar, então, que a fabricação cria o objeto, e o objeto “cria” a diferenciação. Após a diferenciação, aquilo que se tornará homem se desafoga do mar da indiferenciação:

A posição do objeto clara e distintamente conhecido de fora define geralmente uma esfera de objetos, um mundo, um plano em que é possível situar clara e distintamente, ao menos em aparência, aquilo que, em princípio, não pode ser conhecido do mesmo modo. Assim, tendo determinado coisas estáveis, simples e que é possível fazer, os homens determinaram no plano onde essas coisas apareceram, como se fossem comparáveis ao bastão, à pedra talhada, elementos que eram e permaneciam, apesar disso, na continuidade do mundo, como animais, plantas, outros homens e, finalmente, o próprio sujeito determinante. Isso quer dizer, em outros termos, que só passamos a nos conhecer distinta e claramente no dia em que nos percebemos de fora como um outro. E isso ainda sob a condição de que tenhamos primeiro distinguido o outro no plano onde as coisas fabricadas apareceram distintamente para nós (BATAILLE, 2015a, p. 31).

O ser humano não se diferencia através de uma súbita tomada de consciência. A diferenciação ocorre através de um processo reflexo, secundário, uma derivação do que aconteceu anteriormente. Inicia-se, nesse caso, com “uma esfera de objetos, um mundo, um plano em que é possível situar clara e distintamente” (BATAILLE, 2015a, p. 31). O ser está orientado para fora, como no caso do lobo, testemunhando “aparições atraentes e angustiantes” (BATAILLE, 2015a, p. 27), porém, como é já ser humano, e ultrapassou o lobo, esses objetos são discerníveis, graças às coisas que “é possível fazer” (BATAILLE, 2015a, p. 31). Seu trabalho permite discernir, diferenciar, cada coisa no mundo.

O discernimento não se detém em particularizar apenas os objetos que foram fruto de seu fazer. Ele se espalha por todo o mundo, imputando individualidade a elementos que “permaneciam na continuidade do mundo”. (BATAILLE, 2015a, p. 31). É importante notar que, para Bataille, essa determinação do sujeito (é o sujeito que, *em seu conhecimento*, individualiza

¹² Posteriormente nos ocuparemos mais detidamente de tal antropogênese.

as coisas do mundo, e não o mundo, “do lado de lá” que, fora do conhecimento do sujeito, se individualiza a partir do que seria uma espécie de mecanismo disparador da sua consciência e essa apenas captaria, representaria, um processo externo) determina as coisas “*como se fossem comparáveis ao bastão, à pedra talhada*” (BATAILLE, 2015a, p. 31, grifo nosso). Ou seja, os outros elementos, os "animais, plantas, outros homens e, finalmente, o próprio sujeito determinante” (BATAILLE, 2015a, p. 31) não são comparáveis ao bastão, mas o sujeito os determina como se fossem. Há, portanto, uma confusão, posta nos seguintes termos.

De um lado, temos os objetos fabricados, resultado do trabalho, seres artificiais, que estão excluídos e são excludentes da continuidade. De outro, temos os “elementos”, que são, de acordo com a enumeração feita por Bataille, basicamente os seres naturais, e que participam da continuidade, o estado anterior ao surgimento do ser humano individualizado.

A confusão acontece na passagem do “como se”. Tendo em vista que os seres naturais não são como os seres artificiais, dado que esses são descontínuos e aqueles são contínuos, mas são conhecidos como se fossem, isso implica que o sujeito, em sua determinação (essa é uma ação sua, não dos elementos), atribui a uma classe de coisas o traço próprio de outra. Trocando em miúdos: o ser humano, a partir da fabricação da ferramenta, atribuirá a tudo, inclusive a si próprio, o que a define, que é a descontinuidade, a individualidade. Seres naturais serão como se fossem ferramentas, instrumentos, objetos inertes, sem vida, mas não são. É esse entendimento errôneo do sujeito, que passa a se entender como objeto, porque “só passamos a nos conhecer distinta e claramente no dia em que nos percebemos de fora como um outro” (BATAILLE, 2015a, p. 31), que facultará o retorno, em outro momento, a ser investigado, à condição de indiferenciação original. O ser humano aliena, a objetificar, tudo que seu conhecimento toca. Quando Bataille escreve, em *O erotismo* que, “Seja como for, todo mundo reconhecerá que nem a filosofia nem as ciências podem dar conta do problema que a aspiração religiosa coloca” (BATAILLE, 2014, p. 57), o que ele afirma é que, por serem formas de saber, as duas formas de conhecimento partem, necessariamente, da confusão realizada entre as ferramentas e os seres naturais, e são incapazes, porque rumam em outra direção, de entrar em contato com o “lado de dentro” das coisas. Daí a acusação formulada no mesmo livro: “Em geral, o erro da filosofia é se afastar da vida” (BATAILLE, 2014, p. 36). Explica, outrossim, a relação entre a mística, a animalidade e o não-saber – a reversão exata do Saber Absoluto hegeliano – que Bataille faz, por exemplo, em *A experiência interior; Quarta parte: post-scriptum ao suplício (ou a nova teologia mística,)* III. Hegel: Última possibilidade. “Que o não saber seja ainda saber. Mas não, é a noite que me explora [...]” (BATAILLE, 2016, p. 150).

Não sendo mais uma “onda” de pseudo-individualidade no mar da indiferenciação, o

homem está liberto de sua condição animal, ainda que sempre parcialmente, e pode retornar a ela sempre momentaneamente, em eventos caracterizados pela perda de si na intimidade, no “familiar” acima citado, na experiência interior. Sendo a descontinuidade entre os elementos, basicamente os seres vivos e naturais, um engano de atribuição do sujeito, a continuidade pode ser acessada novamente. A mistura homogênea das águas, onde nada rigorosamente é, de modo que a separação da individualidade não é sentida, o estado de percepção sem percipiente, em suma, a animalidade é sempre uma possibilidade, desde que o obstáculo a essa possibilidade seja removido. Vimos que é o conhecimento, claro e distinto, que deve ser sacrificado.

Estabelece-se, portanto, a relação sujeito-objeto: a fabricação cria o objeto, que se destaca da “imanência indiferenciada” e que rebate naquele que a fabrica, o animal humanizado, seu efeito diferenciador. A conclusão do raciocínio é que, como humanos, temos uma dupla via de acesso ao não-eu: a via exclusivamente humana, que participa da distinção sujeito-objeto, aquela em que todo não-eu é objetual (e a via partilhada com os animais, em que não há sujeito e não há objeto, somente algo como um não-eu, um esboço inacabável) “No final, percebemos cada aparição – sujeito (nós mesmos), animal, espírito, mundo – ao mesmo tempo de dentro e de fora, a uma só vez como continuidade, em relação a nós mesmos, e como objeto” (BATAILLE, 2015a, p. 31). A dupla acessibilidade do ser humano em relação ao não-eu – em Bataille chamado simplesmente de “mundo” – fora tema de reflexão do filósofo Arthur Schopenhauer, que identificara também uma via externa, a representação, e uma via interna por “simpatia”, a Vontade. José Thomaz Brum (1998, p. 23) resume o que chamamos aqui de vias da seguinte maneira:

A partir desse momento [O livro II, *O mundo considerado como vontade*, de *O Mundo como Vontade e Representação*], a filosofia de Schopenhauer adquire o movimento que lhe é característico: se o mundo enquanto fenômeno é **representação**, o mundo enquanto coisa-em-si será **Vontade**. O movimento schopenhaueriano obedecerá ao esquema analógico: a Vontade, essência do Mundo, será atingida por meio de uma analogia com o ser humano. O homem, submetido como tudo o que vive ao império da Vontade, é o lugar em que a vontade se objetiva e se revela. O homem descobre, em seu corpo, a imagem de uma vontade cega que compartilha com os outros seres vivos. Essa força obscura vital é o aspecto do mundo que não pode ser reduzido à representação, é o mundo enquanto coisa-em-si, o mundo enquanto vontade.

Em Georges Bataille, há outrossim essa analogia, que é a familiaridade que ele sente em relação à profundidade do animal, parecida com a própria. Ele escreve que “O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar.” (BATAILLE, 2015a, p. 26). Entretanto, essa familiaridade é sentida do lado dentro, pois a via de acesso externa será considerada profana, porque nela reina a separatividade dos seres e sua característica é

alicerçada na individualidade de cada um; dedutível pelo já exposto. Todo ser é o que é e não outro qualquer – e nisto resumiríamos a separatividade dos seres. Essa sua posição é descrita da seguinte forma em *A literatura e o mal* (BATAILLE, 2015, p. 192):

Quem me acompanhou vê que existe uma oposição fundamental entre a *comunicação* fraca, base da sociedade profana (da sociedade ativa – no sentido em que a atividade se confunde com a produtividade), e a *comunicação* forte, que abandona as consciências refletindo-se uma à outra, ou umas às outras, a esse impenetrável que é o “em última instância. Vê-se, ao mesmo tempo, que a comunicação forte é primordial, é um dado simples, aparência suprema da existência, que se revela a nós na multiplicidade das consciências e em sua comunicabilidade. A atividade habitual dos seres – o que chamamos “nossas ocupações” – os separa dos momentos privilegiados da comunicação forte, que são fundados pelas emoções da sensualidade e das festas, pelo drama, pelo amor, pela separação e pela morte.

Como anteriormente apontado, a via externa-profana é conquistada através da fabricação e do ricochete do “destaque epistemológico” possibilitado pelo fabricado, ou seja, a ferramenta destaca-se (leia-se: individualiza-se) perante o panorama indiscernível característico da animalidade – Bataille arrisca-se a poeticamente descrever a experiência animal: “Não havia visão, nem nada – nada além de uma embriaguez vazia a que o terror, o sofrimento e a morte, que a limitavam, davam uma espécie de espessura...” (BATAILLE, 2015a, p. 26) – e termina por legar ao fabricante sua destacabilidade (leia-se individualidade). Esta é a via humana, coetânea ao processo de hominização do animal. Ao leitor atento fica então a conclusão de que os animais que são, repetimos, “uma existência essencialmente igual ao mundo onde ela se move como água no seio das águas” (BATAILLE, 2015a, p. 28) acessarão o diferente, que são eles mesmos (porque não há aqui “um” para haver “dois”, “mesmo” para haver “outro” ...), desde dentro. Ora, uma das mais comuns explicações para a palavra *religião* surge ao referenciá-la à sua raiz latina, *religare*, que indicaria o processo de re-ligação (*re-ligare*) de seres separados. Sinteticamente, pode ser dito que a reflexão religiosa de Bataille tem seu início no tema na questão animal. Não é coincidência que seu livro intitulado *Teoria da religião* tenha sua primeira subdivisão intitulada *Os dados fundamentais* e que esta abra-se com o título *A animalidade*.

Por outro lado, em *O interdito e a transgressão* (primeira parte de *O erotismo*) capítulo I, *O erotismo na experiência interior*, Bataille abre algumas reflexões com o seguinte parágrafo (o 4º)¹³: “A determinação do erotismo é primitivamente religiosa, e meu livro está mais próximo da “teologia” do que da história erudita da religião” (BATAILLE, 2014, p. 56). Este

¹³ Os parágrafos não são numerados em *O erotismo*. A numeração aqui utilizada segue a ordem dos parágrafos e visa apenas a facilidade na localização do trecho citado.

parágrafo é antecedido por outros que tematizam o tema da relação animal-sexualidade-humano. Novamente, não é coincidência a organização do livro. A sensação de estranhamento que toma aquele lê a passagem abrupta operada do segundo parágrafo, *Importância decisiva da passagem do animal ao homem* (BATAILLE, 2014, p.56) para o terceiro parágrafo, *O erotismo, sua experiência interior e sua comunicação ligados a elementos objetivos e à perspectiva histórica em que esses elementos nos aparecem* (BATAILLE, 2014, p.56) é desfeita se nos ativermos aos dados elaborados em *Teoria da religião* sobre o animal, sua desindividualidade e a indisfarçável verve religiosa dos *Dados fundamentais*. Todo esse jogo de referências será esclarecido durante o desenvolvimento desta dissertação.

A propósito da chamada dupla acessibilidade, acreditamos que os ecos schopenhauerianos – ecos pois é com Friedrich Nietzsche que Georges Bataille explicitamente se afina – não se detém aqui. Pode-se afirmar que o destronamento da razão e a entronização da vontade, ou seus sucedâneos, são compartilhados pelos três pensadores. Sobre isso, Brum (1998, p. 68) afirma que “Devemos observar, finalmente, que o conceito de **vontade de potência** em Nietzsche, tal como o expusemos, deve muito à concepção schopenhaueriana de uma vontade que se exprime pela luta e pelo conflito entre seus fenômenos”.

À diferença de Schopenhauer, porém, Bataille não se resigna perante a tirania da vontade cega e irracional, apontando a ascese e o *nirvana*, a extinção dos desejos individuais para Schopenhauer, como solução, mas, à guisa de Nietzsche, combate sua loucura afirmando-a indelével.

Os três autores, um herdando do outro o problema, como num muro em que cada um cimenta seu próprio tijolo – almejando uma construção comum – se ocupam da questão antifilosófica (caso a filosofia seja uma atividade exclusivamente racional) da relação entre a razão humana e um substrato mais amplo e profundo, irracional, que condiciona e abarca, em maior ou menor medida, o uso da razão.

Para Schopenhauer, esse substrato é a Vontade – que, na fórmula de Jair Barboza, é “o originário do mundo” que é acessível somente “a partir de nós mesmos, do interior” (BARBOSA, 2003, p. 30), e que para nós, humanos, significa que “Somos essencialmente seres que querem, não importa o quê: somos desejo infinito, finitamente corporificado (BARBOSA, 2003, p. 31) – intransigente com suas demandas, restando ao indivíduo sufocá-la em si, para não ser refém de suas demandas. Nietzsche e Bataille negam que a recusa da razão perante o irracional seja uma saída válida, e fazem-na se relacionar com o irracional. Ambos tem um marcado senso telúrico, de fidelidade à terra.

O papel da ação concreta na construção da humanidade e de sua inteligência, é

destacado por Friedrich Engels (2020, p. 450-453) em sua *Dialética da Natureza*:

Os economistas políticos dizem que o trabalho é a fonte de toda riqueza. Ele é isso ao lado da natureza que lhe fornece o material que ele transforma em riqueza. Porém ele é infinitamente mais que isso. Ele é a primeira condição fundamental de toda vida humana, e em tal grau que em certo sentido devemos dizer: ele criou o ser humano como tal. [...] Assim, a mão não é só o órgão do trabalho, ela é também o produto dele. Só através do trabalho, através da adaptação a operações sempre novas, através da transmissão hereditária do formato específico adquirido nesse processo, dos músculos, dos tendões e, em períodos mais longos, também dos ossos, e através da aplicação sempre renovada desse refinamento herdado a novas operações cada vez mais complexas, a mão humana atingiu o alto grau de perfeição que lhe permitiu tirar da cartola os quadros de Rafael, as estátuas de Thorvaldsen, a música de Paganini.¹⁴

Bataille insere uma diferença nesse processo aparentemente contínuo. Levando em consideração os dados engelsianos, não se detém neles, pois eles deixam escapar o que há de central na hominização: a experiência de diferenciação do mundo indiferenciado. O processo é acompanhado de fora, justamente do modo como a ciência pode fazer com os objetos considerados em seu domínio, o da separatividade. Bataille apontou, porém, que a ciência não se relaciona, e nem pode, com a continuidade, o que faz com que seu relato falhe em compreender precisamente a passagem entre o não-homem e o homem. A partir do momento em que o trabalho entra em jogo – e fabricar ferramentas é trabalhar, já que o trabalho pode ser considerado como a alteração da natureza pelas mãos humanas – o ser humano já está lá. É como se Engels, em sua postura científica, considerasse apenas a concepção do ser humano, sem que se aventurasse na fecundação, esse momento indispensável para seu nascimento, mas pré-humano e pré-individual.

O homem emerge de outra maneira desde a diferenciação da ferramenta fabricada. Essa, entretanto, serve a algo; através da ferramenta, o homem trabalha. Esse trabalho é justamente o que permite ao homem construir seu mundo em contraposição e a partir do mundo incólume que lhe é dado pela natureza. Assim, tanto

A ferramenta transforma ao mesmo tempo a natureza e o homem: ela subjuga a natureza ao homem que fabrica e utiliza a ferramenta, mas liga o homem à natureza subjugada. A natureza se torna a propriedade do homem, mas cessa de lhe ser imanente. Torna-se dele sob a condição de lhe estar fechada. Se o homem coloca o mundo em seu poder, é na medida em que esquece que ele próprio é o mundo: nega o mundo, mas é ele próprio que é negado (BATAILLE, 2015a, p. 37).

Fabricando seu mundo, a humanidade pode isolar-se de tudo o que é pernicioso para sua

¹⁴ “Bataille herda de Hegel y Marx esta concepção contraditória ou *dialética* do devir histórico da humanidade, porém se desvia deles porque não promete uma reconciliação final dos termos em conflito” (CAMPILLO, 1996, p. 15, tradução nossa). Os termos em conflitos são, a saber, animalidade e humanidade.

existência e incluir-se em tudo aquilo que a torna mais duradoura. O trabalho é, para o ser humano, a infraestrutura de sua existência, pois lhe permite viver individual e socialmente, alterando, de acordo com sua razão e planejamento, a si mesmo e seu contexto, para que prolongue esta mesma vida de acordo com suas intenções, mas é, também, seu exoesqueleto, já que esse trabalho não se restringe a criar as condições adequadas ao prolongamento da vida, mas busca manter do lado de fora da redoma da vida – estendida pelo trabalho – aquilo que pode interrompê-la. É indiferente se pensamos em objetos, plantas, animais e outros seres humanos, o que importa é afastar o que mata, aproximar o que vivifica. Nas palavras de Georges Bataille,

O mundo do trabalho e da razão é a base da vida humana, mas o trabalho não nos absorve inteiramente e, se a razão comanda, nossa obediência nunca é ilimitada. Por sua atividade, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência e, por mais razoáveis que nos tornemos, uma violência pode nos dominar de novo que não é mais a violência natural, que é a violência de um ser de razão, que tentou obedecer, mas sucumbe ao movimento que nele mesmo não pode reduzir à razão (BATAILLE, 2014, p. 63).¹⁵

É importante termos claro que – para Georges Bataille –, a vida é trabalho, porque vivemos trabalhando, isto é, transformando o nosso contexto e, com isso, angariando meios de subsistência (alimentos, roupas, moradias) e, como jamais viveríamos se todo o fruto de nosso trabalho fosse destruído ou consumido simultaneamente, trabalho é adiamento calculado, distribuindo seu resultado durante toda a duração de nossa vida para que, sem recursos, não pereçamos. Que, como queremos viver (há exceções e excessos), pensamos em consumir paulatinamente os resultados de nosso trabalho, racionar e administrar seu uso. Sendo assim, trabalho é razão, uma vez que para o trabalho existir e alcançar seus propósitos, é indispensável um, mesmo que incipiente, modo racional de ser. Isso ele o indica explicitamente em *A noção de dispêndio*:

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguindo da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última (BATAILLE, 2013, p. 21).

¹⁵ “Trabalho e mero viver tem uma codependência intrínseca. São reações à negatividade da morte. A defesa do mero viver, hoje, se intensifica e vai se transformando numa absolutização e fetichização da saúde. O escravo moderno a prefere frente à soberania e à liberdade” (HAN, 2017, p. 42). Neste trecho, Byung-Chul Han confirma e expande as intuições de Bataille aplicando-as à contemporaneidade.

A racionalidade do trabalho não precisa ser consciente, não é necessário ter em mente, ao se trabalhar, que o trabalho é racional, ou um plano traçado a ser seguido; sua racionalidade é atestada na prática que é, se não explicitamente, implicitamente racional. O automatismo do condutor de um veículo ilustra essa situação: aquele que conduz não tem em mente o mapa do trajeto, tampouco a sequência de movimentos indispensáveis para fazer funcionar e conduzir o veículo; entretanto, chega a seu destino. Outros exemplos, mais alinhados com a situação abordada por Bataille: utilizar um machado para cortar, uma flecha para furar (causalidade); caçar para comer (meio e fim); Bataille (2014, p. 69) afirma isso ao escrever sobre as leis da razão: “Sem dúvida, um primitivo não poderia tê-las articulado numa linguagem que lhe dava consciência dos objetos designados [...]. A maior parte do tempo, o trabalhador moderno tampouco estaria em condições de formulá-las: não obstante, observa-as fielmente”.

O modo como Engels (2020, p. 454) escreve sobre as consequências diretas da racionalidade do trabalho ajuda a dimensionar melhor a questão batailliana:

Bem mais importante é o efeito retroativo direto e comprovável da evolução da mão sobre o restante do organismo. Como já foi dito, nossos ancestrais símiescos eram sociáveis; evidentemente é impossível derivar o homem, o mais sociável de todos os animais, de um ancestral mais próximo não sociável. O domínio sobre a natureza que começou com o aprimoramento da mão, com o trabalho ampliou o campo visual do ser humano a cada novo progresso. Nos objetos da natureza ele descobria continuamente novas propriedades até ali desconhecidas. Em contrapartida, o aprimoramento do trabalho necessariamente contribuiu para estreitar os laços entre os membros da sociedade, na medida em que multiplicou os casos de apoio mútuo, de cooperação, e proporcionou uma clara consciência da utilidade dessa cooperação para cada indivíduo.

O surgimento da razão não é abordado como “simples” advento de uma nova faculdade animal, que definiria o homem por sua diferença específica. Não se trata de apontar o trabalho unicamente como a causa de uma faculdade mental. As consequências não são somente mentais e nem individuais. Trabalhando, os efeitos que incidiam, em um primeiro momento, somente sobre a mão, espalham-se por todo o corpo. As mãos que, de início, eram os únicos órgãos implicados na fabricação de ferramentas, e em seu posterior uso, levam o corpo todo a se adaptar ao trabalho. O corpo que trabalha não é só dominado pelo trabalho, mas domina também. O trabalho condiciona esse corpo, que condiciona igualmente o meio (que Engels chama de natureza) em que vive, trabalhando-o de acordo com seus fins. A cooperação vem logo após, mostrando-se útil devido ao “apoio mútuo” no trabalho. Uma série de consequências advém da racionalidade

É notável o empobrecimento do corpo quando todo ele é educado para trabalhar. Dentre todas as experiências que lhe são possíveis, reduzi-lo ao trabalho é, de fato, desprezar suas

potências. Para o autor que sublinhou a importância do sofrimento físico de Jesus para que a humanidade se comunicasse com Deus – sofrimento querido por Deus mesmo –, ao escrever: “A crucificação de Cristo lesa o ser de Deus; As coisas ocorreram como se as criaturas só pudessem se comunicar com seu Criador através de uma ferida que dilacerasse sua integridade; A ferida é proposital, desejada por Deus” (BATAILLE, 2017, p. 58).

E que escreveu “Um prostíbulo é minha verdadeira igreja, a única suficientemente intranquilizadora (BATAILLE, 2017a, p. 33), conferindo, com essa declaração, um valor teológico-paródico ao corpo e às prostitutas, o corpo trabalhador é, definitivamente, uma perda radical.

A esta altura, é razoável aceitarmos que trabalho é subserviência – Se o homem coloca o mundo em seu poder, é na medida em que esquece que ele próprio é o mundo: nega o mundo, mas é ele próprio que é negado” (BATAILLE, 2015a, p. 37) –, pois nos subtrai da posse total *aqui e agora* para reparti-la com o futuro. Vida, trabalho, adiamento, razão e subserviência estão intimamente ligados e compõem o mundo humano, o mundo profano, o mundo fragmentado.

E um mundo profano somente pode existir em diálogo e cisão com um mundo sagrado. Cabe a nós, acompanhando a produção batailliana, investigar a emergência desse mundo, para depois caracterizá-lo e relacioná-lo com o mundo profano.

Anteriormente foi dito que a diferenciação se realizava a partir do sobrelevo da ferramenta; e a reflexão permaneceu restrita à individualização do animal-homem. O que é devemos reiterar para entendermos a dicotomia dos mundos, segundo Georges Bataille, é que o homem primevo, arquetípico, atribui a todos os entes do mundo a mesma existência como sujeito que ele atribui a si mesmo. Tal conclusão é alcançada através de uma personalização do mundo. O efeito individualizador da ferramenta espalhando-se como um vírus para toda água e onda. Acompanhemos o texto de Bataille:

Se imaginamos agora homens que concebem o mundo sob a luz da existência contínua (em relação à sua intimidade, à sua profunda subjetividade), devemos perceber também a necessidade para eles de atribuir a esse mundo as virtudes de uma *coisa* “capaz de agir, de pensar e falar” (exatamente como fazem os homens). Nessa redução a uma *coisa*, o mundo ganha, de uma só vez, a forma da individualidade isolada e da potência criadora. Mas essa potência pessoalmente distinta tem ao mesmo tempo o caráter *divino* da existência apessoal, indistinta e imanente (BATAILLE, 2015a, p. 32-33).

Sendo individuais, os seres naturais são vistos como os objetos fabricados, como coisas distintas, e não mais como continuidade, água na água; como tivemos a oportunidade de notar ao descrevermos anteriormente a confusão que o sujeito faz entre as ferramentas e os elementos.

Essa é a “redução a uma coisa”, o que é chamado de “coagulação”. Mas essas coisas têm uma potência criadora, que é apessoal e imanente. É por esse segundo traço, acrescido à simples objetificação, que se instala uma dualidade nas coisas. Se, por um lado, através da confusão, a individualização reifica – e, quando íntegro, domesticado, sem feridas, lacerações, o corpo é apontado como o espaço da descontinuidade, como se deduz da seguinte citação: “Os corpos se abrem à continuidade através desses canais secretos que nos dão o sentimento de obscenidade” (BATAILLE, 2014, p. 41, ou seja, se os corpos já fossem contínuos, não precisariam se abrir à continuidade, o que nos indica que os corpos são descontínuos – por outro, particulariza, pessoaliza, o que é, na verdade, indistinto e imanente. Daí surge a possibilidade da distinção entre corpo e espírito.

Como os elementos são confundidos com as ferramentas, já foi explicado. Bataille, porém, considera uma segunda confusão (ou uma extensão da primeira): a de confundir as ferramentas com seres vivos. Ele diz que “Estabelecida essa primeira confusão, e definindo um plano de sujeitos-objetos, a própria ferramenta pode, a rigor, ser situada nele. O objeto que a ferramenta é pode, ele próprio, ser considerado como um sujeito-objeto” (BATAILLE, 2015a, p. 32).

A potência criadora é atribuída indevidamente às ferramentas, que passam a ser entendidas outrossim como sujeitos. A operação é apontada por Bataille como imaginária. Ele diz: “No limite, um objeto assim transposto não difere na imaginação de quem o concebe daquilo que ele próprio é: essa flecha, a seus olhos, é capaz de agir, de pensar e falar como ele.” (BATAILLE, 2015a, p. 32). Temos uma explicação batailliana para o animismo, a crença de que, não apenas os seres humanos, mas todos os seres são dotados de alma. Da indiferenciação primordial, as águas se coagulam, por causa da ferramenta, em objetos, coisas. Como as coagulações são estabilizações da água, temos o conjunto objeto/potência criadora.

1.3 Contra a transcendência

Não é em sua pessoalidade que Deus é divino. Em sua pessoalidade, Deus é profano, uma redução da imanência original. Podemos observar que, em Georges Bataille, o fundamento não é Deus – como poderia ser para um teísta. O início, de onde todas as coisas surgem, as águas primordiais, é o animal e a animalidade. Observamos que na experiência animal não há distinção, apenas águas nas águas. Se, originalmente, não há distinção e, para o teísmo, Deus é um ser distinto dos outros – um teísta sabe bem distinguir entre o Criador e suas criaturas –

Deus é, assim considerado, mais uma das coagulações das águas primordiais. Empobrecimento de uma experiência interior originalmente nebulosa. O atributo “divindade” de Deus é derivado da animalidade, assim como para o homem. Deus, e o ser humano, são divinos na medida em que são animais. A “divindade” não é posse exclusiva de Deus. O efeito virulento da individualidade não se detém na personalização do mundo; continua para cada um dos seus participantes.

Os homens, os animais, as plantas, os astros, os meteoros... se são a uma só vez coisas e seres íntimos, podem ser considerados *ao lado* de um “Ser supremo” desse gênero, que, como os outros, está no mundo, que é como os outros um descontínuo. Não há entre eles igualdade última. Por definição o “Ser supremo” tem a dignidade dominante. Mas todos são de mesma espécie, em que a imanência e a personalidade se misturam, todos podem ser *divinos* e dotados de uma potência operatória, todos podem falar a linguagem do homem (BATAILLE, 2015a, p. 33).

Imanência primordial versus separação, divindade versus operância: os pares que valem para o homem valem para o mundo, para “os animais, as plantas, os astros, os meteoros” (BATAILLE, 2015, p. 33) ... Da imanência os seres se personalizam e agem. São, todos, frutos do mesmo processo que cria a Deus: simplificação e fragmentação das águas originais. Desse ponto conclui-se que, não apenas Deus não é o mais original, pois é fruto da individualização criada pela ferramenta, como Bataille não é religioso *stricto sensu* e definitivamente não é monoteísta. Deus surge como todo o resto surge, um sucedâneo, uma substituição parcialmente legítima da experiência primitiva original.

Novamente vertendo e pervertendo, Bataille, como Ludwig Feuerbach, acredita que Deus é resultado da alienação. Perverte Feuerbach pois, para este, Deus é a projeção das características humanas em um ser do além-mundo devida à nossa alienação, incapacidade de reconhecimento de nossa própria humanidade. Feuerbach (2022, p. 52), em *A essência do Cristianismo*, diz:

Deus é a intimidade relevada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor. Mas ao ser a religião, a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem tem de si mesmo, não deve ser aqui entendido como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência, porque a falta da consciência deste fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião.

A redução da teologia em antropologia de Feuerbach ocorre em Bataille pervertida, resultando numa redução da teologia em zoologia. Não é a recondução do homem a si mesmo

que é procurada por Georges Bataille – o que acarretaria o fim da religião cristã para Feuebach. A recondução batailliana é aquela de Deus ao animal. O animal alienado de “si” acarreta tudo em sua diferenciação interna: coisas, seres vivos, homem e Deus. É como se aqueles que permanecem próximos do animal não precisassem de Deus. Em *Teoria da religião*, § 5. *O sagrado*, encontramos o seguinte:

Decerto, todos os povos conceberam esse “Ser supremo”, mas a operação parece ter fracassado em toda parte. O “Ser supremo” dos homens primitivos aparentemente não teve um prestígio comparável àquele que obteria um dia o Deus dos judeus e, mais tarde, o dos cristãos. Como se a operação tivesse ocorrido num tempo em que o sentimento de continuidade era forte demais, como se a continuidade animal ou divina dos seres vivos e do mundo tivesse inicialmente parecido limitada, empobrecida por uma primeira e desastrosa tentativa de redução a uma individualidade objetiva (BATAILLE, 2015a, p. 33-34).

Deus não é o que há de mais divino; mais divino que Deus é o animal. Quando as águas se transformam em seres individualizados, a relação com a imanência original não se perde. Como já vimos, o ser humano não deixa de ser animal; conserva-se como. Para o humano, então, o sagrado tem duas vias, uma dobra da dupla acessibilidade ao mundo já investigada acima: interna e externa. A via régia é interna, animal. A via externa, humana, é a das individualidades que se encontram. Ora, se o sagrado é a imanência e esta é, por sua vez, o ponto do qual nasce o homem, diríamos que o retorno a essa imanência é movimento contrário do nascimento: a morte. A religião propria, neste quadro, um encontro com a morte, causando horror na individualidade que se vê em possibilidade de desfazimento. Bataille escreve que

o animal aceitava a imanência que o submergia sem protesto aparente, ao passo que o homem, no sentimento do sagrado, experimenta uma espécie de horror impotente. Esse horror é ambíguo. Sem dúvida alguma aquilo que é sagrado atrai e possui um valor incomparável, mas no mesmo instante parece vertiginosamente perigoso para esse mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado (BATAILLE, 2015a, p. 34).

A individualização é, portanto, essencial, pois será a partir dela que haverá sentindo no sacrifício e na morte: os seres estão confinados em sua materialidade descontínua, presos a si mesmos; a morte os liberará de seus limites – os remeterá à imanência. Se os homens vissem os animais exclusivamente como *res extensa*, não haveria nada naqueles corpos (nem nos nossos, porque somos também animais) desejando a liberdade, nenhum princípio que desse sentido ao ato sacrificial. A morte (que mata o corpo) liberta, pois, o corpo aprisiona (e o corpo aprisiona, pois ele é algo, e não todas as outras coisas e o corpo), mas o corpo só é aprisionador se existir algo subordinado a ele. Isso é dito da seguinte forma no § 6. *Os espíritos e os deuses*:

“Os deuses são simplesmente espíritos míticos. É deus, é puramente *divino* (sagrado), o espírito que não está subordinado à realidade de um corpo mortal. Na medida em que ele próprio é espírito, o homem é divino (sagrado), mas não o é soberanamente, já que é real” (BATAILLE, 2015a, p. 35).

Entretanto, fora dessa fabulação religiosa, Deus e divindade estão em uma relação de proporção reversa: quanto mais deus Deus é, menos divino será. Quanto menos deus for Deus, tanto mais divino será. A divindade máxima reside no fim de Deus. A verdadeira religiosidade culmina no ateísmo. Em *Esquema de uma história das religiões*, transcrição de uma conferência dada por Georges Bataille no *Collège Philosophique*, é dito que “Na teopatia, não há mais transcendência, e o Deus que se tornou a mesma coisa que o homem deixou de ser um objeto” (BATAILLE, 2015a, 130).

Como foi dito, a ferramenta e o trabalho criam a individualidade e, portanto, a sensação de unidade consigo mesmo¹⁶. Toda coisa que é ela mesma não pode ser outra coisa que não ela mesma; esta coisa, então, está condenada a si. O princípio de identidade asfixia a possibilidade. Para que se liberte de si, precisa se libertar daquilo que a faz ela mesma: sua “coisalidade”. “É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade e a devolve àquele do capricho ininteligível” (BATAILLE, 2015a, p. 39). É na coisa, o aspecto utilitário, que reside a individualidade, fora dela, as coisas são genéricas ou são “do capricho ininteligível” (BATAILLE, 2015a, p. 39). Entretanto, a partir de determinado ponto no processo de hominização, corpo e coisa passam a se identificar, com o espírito sendo hipostasiado para o além. Georges Bataille assim o diz: “Da mesma forma, na posição do sujeito no plano dos objetos (do sujeito-objeto), o espírito ainda não é distinto do corpo. É somente a partir da representação mítica de espíritos autônomos que o corpo se encontra ao lado das coisas, já que espíritos soberanos não têm corpo” (BATAILLE, 2015a, p. 35).

E em §8. *O animal comido, o cadáver e a coisa*, de *Teoria da religião*, Bataille escreve ainda que

É a miséria do homem, na medida em que é espírito, ter o corpo de um animal e,

¹⁶ É interessante notar como o hinduísmo tem uma palavra para essa imputação errônea de um eu que é o “gargalo” e proprietário para onde todas as experiências vividas em primeira pessoa convergem: ahamkara. Segundo Heinrich Zimmer, “O ahamkara é o conceito errado, o convencimento, a suposição ou a crença que reporta todos os objetos e atos de consciência a um ‘eu’ (aham). O ahamkara – a criação (kara) da expressão ‘eu’ (aham) – acompanha todos os processos psíquicos, produzindo a idéia errônea de que ‘eu ouço, eu vejo, eu sou rico e poderoso, eu desfruto, eu vou sofrer’, etc.” (ZIMMER, 1986, p. 231). O lobo de Bataille, a percepção sem percipiente, não nos parece tão distante dessa noção hindu de ouvir, ver, desfrutar, sofrer sem um eu que ouça, veja, desfrute, sofra.

assim, *ser como uma coisa*, mas é a glória do corpo humano ser o substrato de um espírito. E o espírito está tão bem ligado ao *corpo-coisa* que este nunca cessa de ser assombrado, só é coisa no limite [...] (BATAILLE, 2015b, p. 36-37).

O corpo é coisa. Libertar o ser de ser-coisa, de ser útil, é libertá-lo de seu corpo. É no corpo que reside a multiplicidade, o fim da imanência. Bataille trata brevemente sobre a etapa em que o corpo e o espírito se separam, e esse passa a ter como morada um reino próprio. Recapitulando o que investigamos até aqui, Bataille identifica a individualização dos seres como um engano reflexo da fabricação da ferramenta. Até esse momento, temos a separação: cada coisa é o que é, e não é o que não é. Posteriormente, a potência criativa oriunda da imanência original, que é propriedade dos seres naturais – e não dos artificiais – é atribuída a esses, que são concebidos outrossim como sujeitos – e não somente objetos. Nesse segundo momento, o corpo – o limite material efeito da ferramenta – e o espírito – a potência criativa dos seres –, ainda estão reunidos em um só. A dissociação ocorre em um segundo momento e Bataille não se detém para explicar – pelo menos em *Teoria da religião*, onde os dados fundamentais estão coligidos –, quais os mecanismos psicológicos operariam essa dissociação; comportamento que chama atenção, tendo em visto que sentira necessário descrevê-los antes. Mas esse é um ponto de maior desenvolvimento da problemática. O ponto anterior é aquele em que “A ‘animalidade’, ou a exuberância sexual, é em nós aquilo pelo que não podemos ser reduzidos a coisas.

A ‘humanidade’, ao contrário, no que tem de específico, no tempo do trabalho, tende a fazer de nós coisas, às custas da exuberância sexual” (BATAILLE, 2014, p. 184).

A posição batailliana é rastreável na tradição filosófica¹⁷. Segundo Aristóteles (2015, p. 573) no livro λ da *Metafísica* (1074 a 15): “Mas todas as coisas que são múltiplas quanto ao número têm matéria”. Multiplicidade implica descontinuidade, se as coisas fossem todas contínuas umas em relação às outras, na verdade seriam todas uma coisa só. Corpo é matéria, corpo é coisa. Corpo-coisa.

Os seres poderão reaver sua condição imanente originária na medida em que seu traço fragmentado, aquele que o distingue de todos os outros, seja borrado, apagado – a coisa neles. Existem diversas formas de se colocar em jogo a própria continuidade. Para que a própria

¹⁷ Importante destaque, pois Bataille goza de mais prestígio em outras áreas, que não a filosofia. Seus interesses não se circunscreveram a essa disciplina, mas o silêncio em torno de sua figura é, pensamos, desproporcional em relação a importância do diálogo que esse autor estabelece em relação à filosofia como um todo – como nos esforçamos para demonstrar. Sobre tal “irrelevância” Fred Botting e Scott Wilson (2001, p. 19, tradução nossa) escrevem: “Ler Bataille, uma figura não incluída na história, evidencia o próprio processo de assimilação e domínio no trabalho de estabelecer uma linha narrativa ininterrupta”.

fragmentação esteja em jogo, o corpo deve estar. Colocar o corpo em jogo, um modo de reconduzi-lo à imanência primeira, é colocá-lo em flerte com a morte. Libertaria, assim, o espírito confinado, originalmente indistinto. A sacralização do fragmentado se dá pelo sacrifício. Fazer algo sagrado, sacrificar, é aproximá-lo da morte, sacrificar. Bataille adiciona, a partir de suas reflexões sobre a indistinção inicial das águas nas águas, um significado técnico, filosófico, além dos significados usuais de sacrifício, tornar sagrado e matar: reposicionar o sacrificado na imanência original, de onde partiu. “O sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano. O uso servil fez uma *coisa* (um *objeto*) daquilo que, profundamente, é da mesma natureza que o *sujeito*, daquilo que se encontra em relação de participação íntima com o sujeito” (BATAILLE, 2013, p. 70).

Para os leitores mais atentos, é observável aqui uma idiossincrática teoria da reificação – teoria que busca entender como o ser humano passa a ser visto, percebido, sentido e tratado como objeto, ser inanimado, pelo próprio ser humano – originalmente batailliana. Enquanto no jovem Karl Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* temos uma visão da reificação que diz

O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria* e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2010, p. 80).¹⁸

E em Martin Heidegger temos ainda outra. Ao escrever que “O Dasein, *porque essencialmente decaído e segundo sua constituição de ser, é na “não verdade”* (HEIDEGGER, 2012, p. 615) quer dizer, dentre suas possíveis leituras, que o Dasein humano, de início e na maioria das vezes, tem uma compreensão inautêntica de si, qual seja, como um objeto entre os objetos, um ente dotado de propriedades, confundindo sua condição originária de Dasein com os objetos de seu contexto; em Georges Bataille, por outro lado, temos uma teoria que aponta para o evento da hominização o disparador para reificação de tudo. Esse processo de

¹⁸ O raciocínio pode ser resumido como se segue: o trabalho do trabalhador não produz somente mercadorias, mas produz o trabalhador mesmo – suas condições de vida. Já que sob o regime do capitalista, o trabalhador não produz de acordo com sua necessidade e nem criatividade, ou seja, de acordo com si mesmo, mas para o capitalista, o produto de seu trabalho lhe é estranho, não sendo a objetivação de sua subjetividade. Porém, se o trabalhador e sua vida são, como qualquer ser humano, fruto de trabalho humano, e o trabalho humano é estranho ao trabalhador, conclui-se que o trabalhador torna-se estranho a si mesmo. Cf. 3ª Tese sobre Feuerbach. Marx escreve ainda nos *Manuscritos* que “A *exteriorização* (*Entäußerung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (MARX, 2010, p. 81).

coisificação, ou reificação – do latim *res*, coisa –, consequência da primeira confusão – em que se atribui a separatividade das ferramentas aos elementos, ou seres naturais, que participam da imanência – faz com que tudo passe a ser abordado como coisa. Há, pode-se dizer, uma visão da reificação bastante ousada em Bataille, levando em conta que, em geral, a reificação é um conceito utilizado para descrever o modo como os seres humanos, e apenas os seres humanos, são compreendidos e abordados como coisas. Georges Bataille expande o escopo da reificação, e a aplica a toda a existência. Tudo, ou seja, “os animais, as plantas, os astros, os meteoros, se são a uma só vez coisas e seres íntimos...” (BATAILLE, 2015, p. 33). O que cria uma situação bastante delicada, já que, se para Bataille (2015b, p. 186), “a busca da soberania pelo homem que a civilização alienou, por um lado, está na base da agitação histórica (quer se trate de religião, quer de luta política, empreendida, segundo Marx, em razão da “alienação” do homem).” A coisificação de tudo é o máximo de negação da história – não a disciplina científica, nem a constatação da imbricação temporal dos fatos, mas sim a transformação de uma situação coletiva em outra –, tendo em vista que é a procura pela soberania – a negação do estado de coisificação – a base da agitação histórica. Bataille parodia a célebre frase do *Manifesto Comunista*, “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (ENGELS; MARX, p. 22, 2017) colocando em outros termos seu problema. Não é a luta de classes a razão da história de todas as sociedades – e se é, ela é epifenômeno da busca pela soberania, o retorno à imanência acompanhado do fim da coisificação. Sem a soberania, esse “objeto que se furta sempre, que ninguém capturou, em ninguém capturará” (2015b, p. 186), não há mudança histórica porque os objetos, vegetais, animais, seres humanos, Deus: todos são reificados.

Retirar de algo sua característica servil, tomar-lhe a servilidade, é função do sacrifício. A concepção de sacrifício em Bataille baliza-se no livro *Sobre o sacrifício*, de Marcel Mauss e Henri Hubert onde é dito que “*O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa*” (MAUSS; HUBERT, 2013, p. 21) o que quer dizer que o sacrificante (“chamamos ‘sacrificante o sujeito que recolhe os benefícios e o sacrifício ou se submete a seus efeitos” (MAUSS; HUBERT, 2013, p. 17) sacrifica para que os efeitos do sacrifício recaiam nele mesmo ¹⁹. Chamaremos esse ato de *morte por procuração*. Sacrificar outro para que seja possível experimentar, em vida, os efeitos oriundos da morte. Como a morte torna impossível

¹⁹ Estamos cientes de que a investigação sobre o sacrifício é mais nuançada do que deixa transparecer nosso uso da citação. Nos ocuparemos ainda mais sobre como esses autores o conceberem fugiria do escopo do presente trabalho.

a experimentação de seus efeitos, o sacrificante faz com que outro morra em seu lugar, e como é “seu” lugar que morre, o sacrificante *morre por procuração*.

Neste sentido, o verdadeiro significado de religião não vem de *religare*, porém de *relegere*. Segundo Giorgio Agamben, “*Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos” (AGAMBEN, 2007, p. 66) ou seja,

Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício [...] ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina (AGAMBEN, 2007, p. 65-66).

Georges Bataille tem uma posição algo ambígua em relação à religiosidade: mantém-se fora dela, escreve a *Suma ateológica* e reenvia Deus à sua imanência animal. Por outro lado, como destacamos, entende seu livro sobre o erotismo como um tratado teológico; uma teologia vista de dentro, é claro. A ambiguidade é apenas aparente. Bataille recusa a experiência dogmática e institucional da religião, vendo ainda nela o lastro de sacralidade – sacro como viemos desenvolvendo até aqui. Atêm-se à experiência fulcralmente religiosa: a da teofania, qual seja, a mística. Mística que pode ser encontrada em todas as religiões e fora delas. Mística que não depende de instituições, fundamentada na *experiência interior*. Bataille escreve o verdadeiro discurso teológico: aquele que se refere, que entra em contato, com Deus. Não o que se refira às contingências histórias fundantes de uma seita, credo. Escreve Susanna Mati:

Bataille sendo acusado de mística, trata-se de uma acusação nada precisa, já que cada mística ocorre dentro de um daqueles horizontes (dogmáticos) de sentido, os quais já foram, ao contrário, desagregados, no que lhe diz respeito, na divina, mais profunda, mais ilimitada experiência do riso. A renúncia ao dogma, ou à incredibilidade do dogma, ou à sua reconhecida posteridade, coincidem com a ideia fundamental dessa *expérience*, sobre a qual Bataille insiste com demasia: a completa ausência de pressupostos (MATI, 2010, p. 65).

O problema de atribuir individualidade, como acontece na hominização, gerando o mundo útil dos humanos, é, na verdade, um erro que pode ser cometido por qualquer pessoa desavisada no campo da comunicação. Dizemos cotidianamente coisas como: o carro quebrou, o celular tocou, a comida está pronta. Recorremos sempre a um sujeito e sua ação (o verbo), mesmo que, filosoficamente falando, *não haja sujeito algum realizando essas ações*. A linguagem acaba operando uma tarefa pneumatológica: insufla espírito – ipseidade – aos seres que são, inapelavelmente, processos. Sobre esse engano gramatical, Friedrich Nietzsche (2005, p. 22) diz: “Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda

atividade requer um agente, logo -". O homem vê, após este truque linguístico, todos os objetos como sujeitos, como espíritos, separáveis, mas unidos aos seus corpos:

É somente a partir da representação mítica de espíritos autônomos que o corpo se encontra ao lado das coisas, já que espíritos soberanos não têm corpo. O mundo real passa a ser um dejetivo do nascimento do mundo divino: os animais, e as plantas reais, separados de sua verdade espiritual, adquirem lentamente a objetividade vazia das ferramentas, o corpo humano mortal é assimilado pouco a pouco ao conjunto das coisas (BATAILLE, 2015a, p. 35).

Explica-se assim como, da indistinção inicial, faz-se a distinção realizada pelos seres humanos e como, para os eles, os objetos adquirem, desde fora, características do sujeito. A confusão está estabelecida. Se ao animal está barrado o percebimento de qualquer coisa como qualquer coisa, o homem discerne, discrimina, e opera a espiritualização do mundo a partir do truque linguístico.

Inicialmente, a experiência animal percebe apenas uma imanência ilimitada que é vista, a *posteriori* pelo homem, como divina e indistinta do corpo. O momento propriamente antropológico é aquele que a experiência divina é contínua e diferente do corpo. O corpo, retomando reflexões anteriores, é o campo da individualidade, dos limites.

A propósito da citação de Nietzsche acima, cabe esclarecermos que a dissolução do indivíduo em Bataille (e como é aqui investigada, pelo prisma do erotismo) é absolutamente caudatária da experiência filosófica do autoproclamado *homem que nasceu póstumo*, de modo que o presente trabalho alimenta-se, indiretamente, de reflexões propriamente nietzschianas. O leitor, portanto, que estiver algo informado do pensamento de Nietzsche compreenderá aproximações entre o Georges Bataille e Friedrich Nietzsche. Em *Sobre Nietzsche: vontade de chance*, está escrito:

Que fique claro de uma vez por todas: não se entendeu uma palavra da obra de Nietzsche antes de se ter vivido essa dissolução fulgurante na totalidade; fora disso, essa filosofia não passa de um dédalo de contradições – ou pior ainda: pretexto para mentiras por omissão (se, como os fascistas, isolam-se passagens para fins que o resto da obra nega) (BATAILLE, 2017, p. 31).

“Dissolução fulgurante na totalidade” é o caminho para a morte do homem, para a morte de Deus. Considerando que Deus e homem são diferenciações feitas do mesmo substrato inicial, as águas; considerando outrossim que os animais são águas nas águas, porque não individualizados; e considerando, finalmente, o retorno à totalidade não como um tornar-se uma peça no todo, mas dissolver-se nele, a “Dissolução fulgurante na totalidade” é o retorno à totalidade das águas, é o degelo da coagulação que os seres se tornaram depois da confusão da

ferramenta²⁰. É o caminho de retorno à indiferenciação. A chave da obra nietzschiana para Bataille é, estranhamente, o animal, porque o animal é o dissoluto na totalidade. Fora do animal, “essa filosofia não passa de um dédalo de contradições”.

Humanizado, o animal percebe a imanência (o sagrado) não através da experiência interior, mas através da experiência exterior. E, como vimos, essa percepção implica a angústia da dissolução do eu. “O caráter angustiante da morte significa a necessidade que o homem tem de angústia.” (BATAILLE, 2016, p. 108). O sagrado é definido, conclui-se, por características que estão na antípoda de tudo que define o profano, o cotidiano. Dizemos que este é o mundo da vida, do trabalho, do adiamento, da razão e da subserviência²¹. Georges Bataille o diz afirmando que

Se nos conduzirmos de acordo com a razão, tentamos adquirir bens de toda espécie, trabalhamos em vista de aumentar nossos recursos – ou nossos conhecimentos -, esforçamo-nos por todos os meios para nos enriquecer e possuir cada vez mais. É, em princípio, sobre tais condutas que se funda nossa posição no plano social (BATAILLE, 2014, p. 197).

O sagrado, portanto, é o mundo da morte, dispêndio, instante, desrazão e soberania, a liberdade perante o trabalho – substantivos que atentam contra a rotina desenvolvida para prolongar maximamente a vida. O mundo profano, o oposto do sagrado, é marcado pela vida, pela acumulação, pelo tempo, pela razão e pela subserviência – substantivos que prolongam nossa existência individual. Entre esses dois mundos, o sagrado e o profano, há uma linha que os separa: os interditos. Comumente conhecidos como tabus, ou simplesmente proibições, os interditos são regras que têm por objetivo impedir a mistura e a descaracterização dos dois mundos. Quando não são seguidos, o sagrado e a morte invadem o mundo profano, desorganizando-o e, talvez, destruindo-o. Bataille escreve:

A significação dos interditos, se os consideramos em seu conjunto, especialmente se levamos em conta aqueles que não cessamos de observar religiosamente, é entretanto redutível a um elemento simples. [...] o que o mundo do trabalho exclui por meio dos interditos é a violência; no domínio em que situo minha busca, trata-se ao mesmo tempo da reprodução sexual e da morte” (BATAILLE, 2014, p. 65).

²⁰ O célebre lema alquímico “Solve et coagula”, resume o processo de saída e retorno ao animal. O animal se coagula em humano, o humano se dissolve em animal. Esquemáticamente, representamos assim: animal-coagula-homem-solve-animal. As passagens entre os estados animal/humano são textualmente, em Georges Bataille, passagens de cunho alquímico.

²¹ Vale dizer que aqui Georges Bataille é fiel Karl Marx, ao identificar acúmulo e subserviência. Karl Marx, em *O capital*, Livro I, diz: “A produção capitalista não é apenas produção de mercadoria, mas essencialmente produção de mais-valor. O trabalhador produz não para si, mas para o capital. Não basta, por isso, que ele produza em geral. Ele tem de produzir mais-valor. Só é produtivo o trabalhador que produz mais-valor para o capitalista ou serve à autovalorização do capital” (MARX, 2011, p. 578). Bataille propõe então a mais óbvia solução contra o acúmulo e capitalismo: a destruição.

Tivemos a oportunidade de fazer notar a relação entre a morte e o sagrado implicada na palavra sacrifício. O sacrifício, ou seja, violentar o indivíduo até sua morte para que seja sacralizado, é proibido pelo interdito. O interdito proíbe a violência, que é o meio pelo qual o indivíduo se dissolve. Georges Bataille escreve também que a reprodução sexual cai sob o domínio do interdito, o que sugere, de partida, uma relação inesperada entre a morte e a reprodução sexual – qual relação pode haver entre eventos exatamente opostos? Se o interdito proíbe a violência, porque pretende afastar a morte, por que deveria proibir a reprodução sexual, que cria vida?

Bataille evidencia essa conexão da maneira como se segue: “Podemos dizer apenas que, em oposição ao trabalho, a atividade sexual é uma violência; que, enquanto impulsão imediata, ela poderia atrapalhar o trabalho: uma comunidade laboriosa, no momento do trabalho, não pode permanecer a sua mercê” (BATAILLE, 2014, p. 74).

O primeiro modo de solucionar o problema apresentado acima – como pode a atividade sexual, que reproduz a vida, ser proibida pelos interditos, que objetivam alijar a morte? – é destacando o aspecto de violência da atividade sexual. Violência não em relação direta com a integridade física daqueles que nela estão envolvidos – o que, efetivamente, pode acontecer, mas não é esse o caso da citação –, como seria em uma prática sádica. De fato, Georges Bataille dá ao sadismo – mais exatamente, ao “*universo sádico*” (BATAILLE, 2014, p. 65) um papel epistemológico privilegiado ao fazer conhecer a relação entre atividade sexual, violência, morte e interdito. Entretanto, a violência a que se refere no trecho é a violência contra o trabalho. Diversas facetas da atividade sexual são contraprodutivas: a irracionalidade, a explosão, sua recusa em obedecer aos planos traçados, seu gasto de tempo e energia sem perspectiva de retorno, a tornam estranha ao mundo do trabalho.²²

²² Como a indústria pornográfica pode ser analisada a partir da concepção batailliana de atividade sexual e erotismo como formas de violência contra o trabalho? A pornografia é uma forma de minar o trabalho ou o erotismo? Ou os dois? Uma terceira figura, um erotismo aliado ao trabalho, poderia surgir daí? E se a considerarmos a partir de quem a consome, quais as implicações? Haveria uma mística erótica telemática, digital, informática, que surgiria a partir da distribuição massiva de pornografia via websites de todos os tipos e, mais particularmente, nas redes sociais? Em outras palavras: há uma mística digital?

A questão da pornografia não deixa de sugerir ainda outra, a da masturbação. *O erotismo*, livro em que Bataille mais se ocupa do erótico, parte do pressuposto – não tematizado e inquestionado – de que a atividade sexual é realizada entre duas ou mais pessoas. O que observamos, porém, em um relato autobiográfico encontrado em *O culpado* chamado de *Relato de uma experiência ardente* (BATAILLE, 2017a, p. 62) é que, ao se imaginar sendo atacado por uma ave sombria, Bataille, sozinho em meio a uma floresta, se liberta “de uma pesada obsessão sexual” (BATAILLE, 2017a, p. 62). Relata, então, que ao voltar para casa, “não buscava nada, mas o céu se abriu. *Vi, vi* aquilo que só uma gravidade deliberada me impede de ver” (BATAILLE, 2017a, p. 62). Esse relato é um indício de que Georges Bataille sabia e sentia o valor místico da masturbação. É digno de nota, portanto, que não tenha se ocupado sobre em *O erotismo*.

Seja contra o corpo, seja contra o funcionamento do trabalho, seja contra os limites que dividem os mundos, o interdito está sempre impedindo a violência que, poderíamos arriscar dizer, é uma passagem. Passagem da vida para morte, da razão para a desrazão, do profano para o sagrado, da servidão para a soberania – diversas formas de violência, diversas formas de passagem que, não necessariamente, fazem passar do pior para o melhor, mas, talvez, do fraco para o forte, do impotente para o potente. É esse o motivo de Bataille escrever: “Como sua forma, seu objeto muda: quer estejam em questão a sexualidade ou a morte, é sempre a violência que é visada, a violência que aprova, mas que fascina” (BATAILLE, 2014, p. 75).

O interdito, ao barrar a violência, impede as convulsões desorganizadoras dos estados irracionais. Alicerça, portanto, além da segurança da vida corriqueira, a ciência. O conceito de trabalho está ligado ao trabalho do conceito. A ciência é um trabalho, partilhando e dependendo das feições desse. A violência destrói a ciência, e com isso seu saber, levando à experiência do não-saber, da ignorância. Entende-se, assim, a íntima relação entre a violência e não-saber, ao concebermos aquela como passagem para esse. Bataille escreve “Sem o interdito, sem o primado do interdito, o homem não teria podido chegar à consciência clara e distinta, sobre a qual a ciência está fundada” (BATAILLE, 2014, p. 61). Como consideramos os dispositivos que prolongam a vida como bons, o mundo profano resume-se no Bem; logo, o sagrado resume-se no Mal. O que é o Mal? “A morte, sendo a condição da vida, o Mal, que está ligado em sua essência à morte, é também, de uma maneira ambígua, um *fundamento do ser*” (BATAILLE, 2015b, p. 26, grifo nosso). Georges Bataille (2015b, p. 21) desenvolve este ponto da seguinte forma:

A morte e o *instante* de uma embriaguez divina se confundem na medida em que ambos se opõem às intenções do Bem, fundadas no cálculo da razão. Mas, opondo-se a eles, a morte e o instante são o fim último e o resultado de todos os cálculos. E a morte é o signo do instante, que, na medida em que é o instante, renuncia à busca calculada da duração.

Bataille identifica o Mal, o sagrado, o animal, a imanência... e em outro trecho diz:

Por outro lado, o limite do mundo do trabalho, que os interditos apoiavam e mantinham na luta contra a natureza, determinou o mundo sagrado como seu contrário. O mundo sagrado, em certo sentido, não é mais do que o mundo natural subsistente na medida em que não é inteiramente redutível à ordem instaurada pelo trabalho, ou seja, à ordem profana (BATAILLE, 2015b, p. 138).

Nesse trecho opõe o mundo sagrado, “que não é mais que o mundo natural subsistente”, ao mundo do trabalho. Mal, sagrado, animal, imanência contra o Bem, profano, humano,

transcendência ²³. As identificações e aversões vão se formando; o que mais à frente no permitirá entender o que é o erotismo.

1.4 A ferida angelical

Voltemos: o mundo profano, o mundo do trabalho, precisa alicerçar-se em um conjunto de características sem as quais o próprio mundo do trabalho se desfaria. A constância, a repetição, o cálculo, o adiamento da fruição: traços indelévels do trabalho. O trabalho, sempre, e sob o capital, principalmente, se alicerça em um solo subjetivo adequado, dominado pelos tabus ou interdições.

A significação dos interditos, se os consideramos em seu conjunto, especialmente se levamos em conta aqueles que não cessamos de observar religiosamente, é entretanto redutível a um elemento simples. [...] o que o mundo do trabalho exclui por meio dos interditos é a violência; no domínio em que situo minha busca, trata-se ao mesmo tempo da reprodução sexual e da morte (BATAILLE, 2014, p. 65).

Vladimir Safatle, sobre Bataille e o trabalho, diz em *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*:

Ou seja, fica claro como a utilidade aparece não apenas enquanto modo de descrição da racionalidade própria ao sistema socioeconômico capitalista, mas principalmente como princípio fundamental de definição moral da natureza dos sujeitos próprio a tal sistema. Os sujeitos racionais no interior do capitalismo são aqueles que organizam suas ações tendo em vista sua autoconservação, a conservação de seus bens, o cálculo econômico de seus esforços e a fruição de formas moderadas de prazer, ou seja, formas de prazer que não nos coloquem fora do nosso próprio domínio. Eles são aqueles que se julgam racionais por sempre submeterem sua afetividade à reflexão sobre a utilidade e a medida (SAFATLE, 2020, p. 63).

Os tabus criam a distância segura em relação à imanência primeira e tudo aquilo que lhe

²³ Vale fazer saber que a concepção sobre o sagrado batalliana, oriunda – e adaptada – de uma longa tradição de pesquisadores das ciências humanas, alicerçada em noções como tabu, bem e mal, é chamada de “mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação” por Giorgio Agamben (2010, p. 82) em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Sua proposta alternativa é conceber o sagrado como “*A vida insacrificável e, todavia, matável*” (2010, p. 84). Mircea Eliade, por outro lado, em *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, escreve que: “O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre *real* e *irreal* ou pseudo-real” (ELIADE, 2018, p. 18). É de se chamar a atenção o fato de que, enquanto a proposta de Agamben distancia-se da de Georges Bataille, essa é uma inversão exata da definição aqui dada de Eliade: Bataille descreve, repetidas vezes, como a experiência mística proporcionada pelo encontro com o sagrado traduz-se em dissolução, interrupção, desfazimento, ineficácia, inoperância. O sagrado em Bataille não é a fonte de segurança cósmica que “realidade, perenidade e eficácia” podem proporcionar ao homem. O sagrado é, na verdade, insegurança, risco, embriaguez, loucura.

faça referência ou dê ensejo para que seja experimentada novamente (como a reprodução sexual e a morte). Acima vimos como é a coisa no ser que precisa ser destruída para que sua condição original seja retomada – o que, depois da hominização, é o corpo do espírito. O que surge disto é: àquilo que proíbe o retorno a imanência corresponde aquilo que proíbe a violência. Georges Bataille escreve, em *Teoria da religião*, que “Da violência, não pude e não achei necessário dar logo uma definição precisa” (BATAILLE, 2015a, p. 79) e complementa em nota de rodapé “mas a noção de violência oposta à razão se refere à obra magistral de Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Vrin). A concepção de violência que está na base da filosofia de Eric Weil me parece, além do mais, próxima daquela de que parto” (BATAILLE, 2014a, p. 79); onde encontramos o seguinte trecho: “Violência, embora violência suportada, mas violência ainda, e violência reconhecida como o essencial da vida, essa que não vem do homem, mas que lhe sobrevém de uma natureza, de um ser superior ou supremo” (WEIL, 2012, p. 88).

Como dizíamos, a violência desmascara a individualidade e é o portão para a imanência. A violência destrói a coisa, liberando o reificado de sua descontinuidade, desfazendo-o nas águas. “Fica claro desde o início que os interditos responderam à necessidade de rechaçar a violência do curso habitual das coisas. (BATAILLE, 2014, p. 79). Danos causados à individualidade aproximam esta, quanto mais danosos forem, do estado de indiferenciação primordial porque os danos são causados exatamente na individualidade, na coisa, que se é. Bataille chama esses danos de “anjo”; ciente da noção cristã do anjos como mensageiros de Deus, que ligam os diversos níveis de realidade, conforme aparece em *A hierarquia celeste*, de Pseudo-Dionísio Aeropagita²⁴ (Podemos afirmar que Bataille conhecia a obra daquele pois, além de fazer referência direta a ele e a outros místicos cristãos, como o dominicano Eckhart e o carmelita João da Cruz, em *A experiência interior* – obra que tem como tópico central a mística –, nomeou a quarta parte da mesma obra como *a nova teologia mística*, fazendo referência à *Teologia Mística*, de Aeropagita) vendo os danos causados na individualidade como passíveis de realizar a indiferenciação (que é, neste caso, divina). Escreve então:

Esse anjo é o “movimento dos mundos”. mas não posso amá-lo como um ser análogo aos outros. Ele é a ferida, ou a fissura, que, dissimulada, faz de um ser “um cristal que se quebra”. Porém, embora não possa amá-lo como um anjo, nem como uma entidade distinta, aquilo que apreendi dele libera em mim o movimento que me dá o desejo de morrer e a necessidade de não ser mais (BATAILLE, 2017a, p. 44).

²⁴ “A hierarquia, portanto, tem como fim conduzir as criaturas, tanto quanto seja possível, à semelhança e união com Deus” (AEROPAGITA, 2019, p. 21). Pseudo-Dionísio reúne na “hierarquia” tanto a “celeste” quanto a “eclesiástica”, concebendo uma única corrente descendente desde Deus, que passa pelos anjos e é continuada na Igreja. Os anjos integram o grupo da “hierarquia celeste”.

Assim como cada violência contra esse ser individual que se é o deforma um pouco, e a violência extrema leva à sua extinção – a dissolução e a experiência de infinitude –, os anjos, na cadeia hierárquica de que fazem parte, transmitem, desde Deus (vimos que para Bataille não há, rigorosamente falando, Deus nenhum, sendo a utilização que faz da teologia de Pseudo-Dionísio Aeropagita é mais uma de suas paródias) a experiência teopática. Os anjos divinizam ao ferir os limites que constituem e delimitam quem se é – é a lição teológica contida na escultura *O Êxtase de Santa Teresa*, de Bernini. Esse é motivo de Bataille afirmar que “Em toda realidade acessível, em cada ser, é preciso buscar o lugar sacrificial, a ferida. Um ser só é tocado no ponto onde sucumbe, uma mulher, debaixo do vestido, um deus, no pescoço do animal do sacrifício” (BATAILLE, 2017a, p. 47).

Condenados a serem o que são, todos os seres, quando sofrem, sofrem no que são, porque são e é o “anjo” que os fará experimentar a teopatia.

Sacrificar não é matar, mas abandonar e dar. A execução não é mais que a exposição de um sentido profundo. O que importa é passar de uma ordem duradoura, em que todo o consumo dos recursos está subordinado à necessidade de durar, para a violência de um consumo incondicional; o que importa é sair de um mundo de coisas reais, cuja realidade decorre de uma operação a longo prazo e nunca no instante – de um mundo que cria e conserva (que cria em proveito de uma realidade duradoura). O sacrifício é a antítese da produção, feita com vistas ao futuro, é o consumo que só tem interesse para o próprio instante (BATAILLE, 2015a, p. 43).

O sentido do sacrifício não é a pura extinção. A simples cessação da vida não capta o sentido profundo do sacrifício. Há mais em jogo.

A violência do sacrifício, a ferida angelical, realiza uma passagem. A passagem da vida do trabalho, racional e planejada, para uma outra ordem, onde as considerações de matiz econômica são suspensas. O sacrifício destrói a individualidade do sacrificado e, junto dela, a produção. Escapa-se, através do sacrifício, da existência servil à razão, ao trabalho, ao tempo, à economia. O sentido profundo do matar é abrir a possibilidade de uma outra ordem, que não a duradoura, a de considerações e preocupações unicamente utilitárias. Uma experiência interior que desindividualiza e desumaniza, pois, atenta contra aquilo de que a individualidade e a humanidade dependem: o trabalho.

Matar e morrer são evidentes formas de sacrifício, não as únicas. A mera aproximação da morte é suficiente para a sacralização, pois toma o sacrificado de sua utilidade, não sendo necessária consumir a morte. A morte é o norte ideal, postulado puro da desrazão prática; não necessariamente tangível, necessariamente perseguido. “A morte é, num sentido vulgar, inevitável, mas, num sentido profundo, inacessível. O animal a ignora, embora ela lance o

homem de volta à animalidade” (BATATAILLE, 2016, p. 106).

A soberania – livre disposição dos próprios recursos, sem preocupação com a subsistência, ou, como diz Bataille no 29º princípio de seu *Método de Meditação*, “A plena soberania diferente da menor nisto: ela exige a adesão sem reserva do sujeito, que deve, se isso é possível, ser um homem livre, tendo, na esfera da atividade, recursos reais” (BATAILLE, 2016b, p. 244) – contradiz flagrantemente o trabalho e os tabus. O soberano, como o mais poderoso, dispõe das coisas como bem entende. As coisas estão, sob o soberano, possibilitadas de se inutilizarem e então tornarem-se sagradas. É a experiência ensinada pelo Marquês de Sade.

1.5 E de volta ao animal

A despeito de todos os esforços, o homem não pode se apartar totalmente do Mal, mesmo se o quisesse, da loucura zohierofânica que contradiz a razão trabalhadora – e de fato não o quer –, pois ela constitui o mundo profano tanto quanto a própria vida: seres precisam morrer para que outros vivam, metaforicamente – como na dedicação de uma vida dos pais para com seus filhos – e literalmente falando – como na reprodução das aranhas, que se deixam comer por suas crias.

De qualquer jeito, o homem pertence a um e a outro desses dois mundos, entre os quais sua vida, queira ou não, está dilacerada. [...] Por sua atividade, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência e, por mais razoáveis que nos tornemos, uma violência por nos dominar de novo que não é a mais a violência natural, mas a violência de um ser de razão, que tentou obedecer, mas sucumbe ao movimento que nele mesmo não pode reduzir à razão (BATAILLE, 2015, p. 42).

Mas por que o Mal, negação da humanidade, da razão, do cálculo, em suma, da vida, por que o Mal nos atrai tanto? Porque nos proporciona o momento mais radical de ser, momento que nos leva a saborear o gosto de nossa potência, isto é, faz-nos soberanos. Se o mundo especificamente humano se sustém através de toda uma razoabilidade calculante, preocupada com a preservação dos recursos, dentre eles o próprio corpo, isso quer dizer apenas que nossa própria força, nossa capacidade de disposição está barrada por considerações úteis. Nossa força fragmenta-se pelo tempo devido à nossa necessidade de perdurarmos no tempo.

O mundo humano é uma construção frágil, pois pode sempre se esfarelar na animalidade. Aí reside o valor dos tabus: manter o mundo humano inquestionado e

inquestionável, sem divindade, sem animalidade.

O interdito, o tabu, só em certo sentido se opõe ao divino, mas o divino é o aspecto fascinante do interdito: é o interdito transfigurado. [...] O interdito corresponde ao trabalho, o trabalho à produção: no tempo *profano* do trabalho, a sociedade acumula os recursos, o consumo é reduzido à quantidade necessária à produção (BATAILLE, 2014, p. 92).

Quando nos reapropriamos de nós mesmos, estamos em pleno poder; máximo desfrute de tudo que há. Estamos livres das coações, inibições, restrições que bloqueiam, na ordinariedade, o aparecimento de tudo aquilo que uma existência é capaz de viver. “Um ser ativo aceita *lealmente* as piores consequências de seu desafio. Por vezes até precisa ir ao encontro delas” (BATAILLE, 2015b, p. 27). A barragem do tabu, as proibições que ordenam e mantêm a vida, controlam o homem, detêm a potência das águas, até que ele opte pela transgressão e, assim, pelo Mal. Afinal, “podemos chegar à proposição absurda ‘o interdito está aí para ser violado’” (BATAILLE, 2014, p. 88). No Mal, sem os impedimentos que criavam a segurança indispensável para a vida, o trabalho e a ciência, as águas fluem, de modo ambíguo, violentas e contidas. A completa libertação das águas, equivalendo ao completo desfazimento da individualidade, equivale à morte. É a isso que Georges Bataille se refere quando diz que (2014, p. 137) “O erotismo orgíaco é em sua essência excesso perigoso. Seu contágio explosivo ameaça indistintamente todas as possibilidades da vida” e para que não sejamos increpados de uma generalização indevida, saltando de um caso específico, como o erotismo orgíacos, para toda a situação limítrofe, outro trecho que confirma nosso pensamento, mas dessa vez sobre a violência guerreira: “A crueldade e o erotismo se ordenam no *espírito* possuído pela resolução de ir além dos limites do interdito” (BATAILLE, 2014, p. 103) e segue:

Essa resolução não é geral, mas sempre é possível deslizar de um domínio ao outro: trata-se de domínios vizinhos, fundados ambos na embriaguez de escapar resolutamente ao poder do interdito. A resolução é tanto mais eficaz uma vez que se reserva o retorno à estabilidade sem a qual o jogo seria impossível: isso supõe ao mesmo tempo o transbordamento e a previsão do recuo das águas (BATAILLE, 2014, p. 103).

Entretanto, no caso dos seres humanos, há um entrave. A descrição anterior pode pecar por desenhar um quadro em que o Mal pareça excessivamente com uma aventura ou até mesmo com o Bem, uma pura e simples libertação das potências residentes no ser humano, libertação do animal divino que lhe habita, com todas as evidentes sugestões positivas que surgem; mas não o é; libertar as potências do e no Mal é chocante para o ser humano. Nietzsche compreendeu o risco que é viver em unidade com a natureza – o que, em nosso caso, quer dizer o retorno à

imanência da animalidade – e escreveu:

Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? (NIETZSCHE, 2005, p. 14).

Relevemos a intuição nietzschiana explícita nesse trecho que foi objeto de desenvolvimento por Bataille e de exposição neste texto (“viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?”), viver é diferenciar-se, logo, parece-nos fácil concluir, morrer é indiferenciar-se. Em sua universalidade, os tabus são os limites que delineiam nossa humanidade – ou o que há de humano em nós. Eles afirmam até que ponto podemos ir, como devemos regrar nossa vida em todas as esferas para que sejamos ainda indivíduos humanos. Para além da moralidade (do tabu), só hipermoralidade: lá abandonamos nossa humanidade, nos deparamos com a animalidade divina perdida. Bataille o diz, ao tratar do poder comunicacional da literatura, da seguinte maneira:

A literatura é o essencial, ou não é nada. O Mal – uma forma aguda do Mal – de que ela é a expressão tem para nós, acredito, o valor soberano. Mas essa concepção não prescreve a ausência de moral, ela exige uma “hipermoral”. A literatura é comunicação. A comunicação requer a lealdade: a moral rigorosa é dada nessa perspectiva a partir de cumplicidades no conhecimento do Mal, que fundam a comunicação intensa (BATAILLE, 2015, p. 9).

A hipermoral é o rigor da fidelidade à comunicação. Entretanto, é normal e razoável o afastamento aos nos deparamos com o Mal, pois a face de nossa extinção está nos encarando diretamente. A humanidade tem um relacionamento ambíguo com o Mal: teme-o, pois ele é sua extinção, mas deseja-o, pois ele é sua expansão, originando nesse ponto sua angústia. Georges Bataille (2014, p. 64) o diz nas seguintes palavras:

No domínio de nossa vida, o excesso se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre a razão. O trabalho exige uma conduta em que o cálculo do esforço, relacionado à eficácia produtiva, é constante. Exige uma conduta razoável, em que os movimentos tumultuosos que se liberam na festa e, geralmente, no jogo, não são admitidos.

Mesmo em nossa concepção corriqueira a violência é identificada como um aspecto do Mal, da maldade – tornando este trecho menos ininteligível para os leitores de Bataille. Podemos ver aqui neste pensamento batailliano os traços da pulsão como redefinida por Jacques

Lacan²⁵:

A distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão. Mas com a condição de conceber que todas as pulsões sexuais se articulam no nível das significações no inconsciente, na medida em que, o que elas fazem surgir, é a morte²⁶ (LACAN, 1985, p. 243).

A situação humana frente ao Mal (que pode bem ser substituído, para Bataille, pelo divino) é ainda mais curiosa, porque as próprias proibições permitem sua negação. Georges Bataille (2014, p. 87) diz: “Não há interdito que não possa ser transgredido. Frequentemente a transgressão é admitida, muitas vezes ela é até prescrita”. Todo interdito, proibição, tabu, faculta – no ato mesmo de proibir –, seu descumprimento. Como exemplo, reflitamos sobre o sexto mandamento bíblico de não pecar contra a castidade. Esse mandamento está em flagrante contradição com a ordem no livro do Gênesis que nos dá como dever a multiplicação da espécie e o povoamento da Terra. O interdito, portanto, deve proibir e estimular o mesmo ato. Bataille (2014, p. 134) diz: “todo o movimento da religião implica o paradoxo de uma regra que admite a ruptura regular da regra em certos casos”. O sexto mandamento, para estar de acordo consigo mesmo, deveria ser formulado com uma ressalva interna que nos lembrasse que a regra deve ser sempre seguida por todos – a não ser que sejamos casados, por exemplo. A perspectiva kierkegaardiana da fé como suspensão da ética não nos aponta exatamente isso? Não haveria uma experiência religiosa, estimulada pela religião mesma – que a proíbe –, que fosse marcada pela transgressão dos padrões morais aceitos por todos e incomunicável porque radicalmente pessoal? De fato, vale lembrar, Bataille não é religioso, mas identifica nas religiões uma teofania capturada por elas, que delas não depende e de que faz uso. Vale lembrar, outrossim, os modos de comunicação apontados por Bataille, o interior e o exterior. Tendo em vista tais ressalvas, feitas numa perspectiva batailliana, as reflexões filosóficas e teológicas de Kierkegaard padeceriam de duas limitações: Kierkegaard atribuiria à religião um fenômeno que dela independe; Kierkegaard limitou a comunicabilidade à sua dimensão externa – deixando

²⁵ Vladimir Safatle escreve: “Sua origem (do conceito de gozo), e isso não poderia nos escapar, não se encontra em textos freudianos, embora Lacan se esforce em fazer das incidências freudianas do termo “*Genuss*” indicações da presença de um conceito. Mas se quisermos encontrar a verdadeira referência ao uso lacaniano do conceito de gozo, devemos procurar em Georges Bataille” (SAFATLE, 2020, p. 61).

²⁶ Marco Antonio Coutinho Jorge explica: “Distinguindo a função da tendência, Freud pondera que o princípio de prazer é uma tendência que opera a serviço de uma função cuja missão é liberar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixo quanto possível. *Tal função estaria assim relacionada com o esforço mais fundamental de toda substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico*”. De modo que “isso significa que a função estaria relacionada ao mais além do princípio de prazer com sua finalidade de diminuir a tensão interna ao nível mais baixo possível, o que significa, no fundo, zerá-la” (JORGE, 2010, p. 132, grifo nosso).

escapar o que há de místico na relação com Deus. Mas, para além de tais sutilezas, não há uma intuição aí partilhada, a de que a religião, em seu momento mais religioso, o contato com Deus, é transgressão? Ao tratar sobre a postura de Abraão em relação ao sacrifício de seu próprio filho, Isaac, Kierkegaard (2012, p. 30) escreve:

Abraão é diferente. Prova mais difícil estava reservada para ele; a sorte de Isaac estava em sua mão ao segurar a faca. Esta era a situação do ancião frente a sua única esperança! Contudo, ele nunca duvidou, não pavorou o olhar desesperado à direita nem à esquerda, não molestou o céu com rogativas. Sabia que o Todo-poderoso estava provando-o, sabia que este era o sacrifício mais difícil que se lhe podia exigir, porém sabia também que nenhum sacrifício é excessivamente duro quando Deus o pede – e por essa razão sacou a faca.

Kierkegaard encontra-se com Georges Bataille indicando que a ética, a moral, é um estágio anterior à experiência divina. Kierkegaard distingue três estágios existenciais: “o *estádio estético* em que o homem se abandona à imediatidade, o *estádio ético*, em que se submete à lei moral (o geral, como se diz), e o *estádio religioso* em que o homem, abraçando a eternidade, se deixa dirigir pelo amor, para além do bem e do mal” (FARAGO, 2011, p. 120). Imaginamos que Bataille subscreveria a definição de *estádio religioso*, talvez avaliando como por demais piegas a noção de amor kierkegaardiana, sentindo falta nela de espasmos.

Estamos acompanhando como a experiência divina em Bataille implica a transgressão dos interditos e, conforme vimos no trecho de Kierkegaard retirado de *Temor e tremor*, o divino suspende o funcionamento da moral, deixando Abraão desamparado na decisão radical, radical porque desamparada, sem apelo à moralidade que possa justificá-lo, de responder ao apelo divino pelo sacrifício. France Farago escreve “Neste nível [do estágio religioso], existe aquela renovação de todos os valores, a *inversão do pró no contra* que caracteriza o paradoxo cristão)” (grifo nosso) (FARAGO, 2011, p. 127). Vimos que a sociedade necessita do Mal, ou do divino, para reestabelecer a comunicação, atenuar os egoísmos – a dissolução do eu –, ou seja, reforçar seus laços (“renovar-se”), ao mesmo tempo em que esses laços são postos em questão quando a sociedade se torna, temporariamente, sagrada (“a inversão do pró no contra”). Bataille e Kierkegaard estão, cada um a seu modo, identificando o mesmo evento. Diferenciam-se porque, como já dito, Kierkegaard é por demais dogmático e cândido para a violência batailliana.

Ambos os autores tratam da angústia como sinal do encontro do ser humano com aquilo que lhe é mais fundamental enquanto ser humano, ou seja, suas possibilidades. Para Bataille, “A angústia supõe o desejo de comunicar, ou seja, de me perder, mas não a resolução inteira: a angústia atesta meu medo de me comunicar, de me perder.” (BATAILLE, 2016, p. 87). E sabemos que a comunicação se refere à assunção e liberação das potências proteladas e

administradas em prol da racionalidade do trabalho e, com isso, o retorno à imanência zooteofânica – a indistinção da água nas águas. Para Kierkegaard, “aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com a infinitude” (KIERKEGAARD, 2015, p. 169) sendo a angústia “uma antipatia simpática e uma simpatia antipática” (KIERKEGAARD, 2015, p. 45). A liberação das potências humanas coincide com o encontro com o divino. Para Bataille, o divino não é nada além da animalidade alienada. Kierkegaard, como cristão, não poderia coadunar com essa posição; permanecendo tradicionalmente monoteísta.

É enganoso, contudo, acreditar que a coragem que ultrapassa a moral por isso a cancela. Como os tabus morais nos fazem humanos, não é descartando-os que alcançamos o pináculo do homem. Precisamos negá-los – ao transpassá-los –, mas afirmá-los conservando-os, pois do contrário recairíamos na animalidade simples, originária e amoral e estaríamos, por isso, impossibilitados de experimentar a transgressão. “A transgressão não é a negação do interdito, mas o supera e o complementa” (BATAILLE, 2014, p. 87). O sentido da transgressão reside, portanto, em que, como humanos, experimentemos o estado zoohierofânico – o estado de divinização que é, em verdade, o estado de animalização, conforme temos esclarecido. Como viemos observando até aqui, o interdito, o tabu, criam o espaço humano. Trata-se de suspendê-lo, uma *epoché maldita* e não fenomenológica. Não suspender para que a consciência se dê conta de sua inevitável participação na constituição dos fenômenos que lhe aparecem, mas suspender para que um outro do humano possa ser experimentado por ele, através da inoperância temporalmente parcial dos interditos que definem o ser humano. E deve ser maldita porque cabe ao ato transgressor violar as constitutivas leis humanas em direção à animalidade. O Mal hipermoral nos leva a vivenciar a animalidade divina, mas não nos transforma em animais: é um processo espiralar, que nos faz retornar ao mesmo espaço, porém em um nível diferente. Bataille adverte o quão implausível é a pretensão de nos desfazermos de todos os tabus em prol da liberdade; sem tabus, não seríamos humanos e, não sendo mais humanos, não há o que se falar de liberdade. Quando, em *O erotismo*, Bataille escreve que “Estou mesmo seguro de que, sem o interdito, a guerra é impossível, inconcebível” (BATAILLE, 2014, p. 88)”, assim, faz referência ao fato a guerra é um fenômeno especificamente humano – pois é uma forma de violência que “é, como o trabalho, coletivamente organizada; como o trabalho, ela se atribui a uma finalidade, corresponde ao projeto refletido daqueles que a conduzem” – enquanto “Os animais, que não conhecem o interdito, não conheceram, a partir de seus combates, a empresa organizada que é a guerra” (BATAILLE, 2014, p. 88).

No dilema compositor do homem, não apenas o indivíduo, mas também a sociedade

precisa, em seu bojo, abraçar o Mal. A experiência interior –

Entendo por *experiência interior* aquilo que habitualmente se nomeia *experiência mística*: os estados de êxtase, de arrebatamento ou ao menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência *confessional*, a que os místicos se ativeram até aqui, do que numa experiência nua, livre de amarras, e mesmo de origem, que a prendam a qualquer confissão que seja. É por isso que não gosto da palavra “mística” (BATAILLE, 2016, p. 33).

– não é atribuição exclusiva dos indivíduos; a sociedade pode, como estes, se imantar do Mal, realizando conjuntamente uma libertação dos ditames da razão. É na ida e vinda desta perversidade coletiva que a sociedade encontra o reforço de seus laços. A verdadeira comunicabilidade reside na animalidade, ou divindade, ou experiência interior. A sociedade, se o seu tecido se encontra por demais esgarçado pelo egoísmo da separatividade do mundo profano, em que cada um sopesa e calcula a própria sobrevivência, deve retornar, parcialmente, ao mundo sagrado para recriar, ou reforçar, seus laços. Bataille diz que

Na experiência, não há mais existência limitada. Um homem aí em nada se distingue dos outros: nele se perde aquilo que em outros é torrencial. O mandamento tão simples: sê esse oceano, ligado ao extremo faz ao mesmo tempo de um homem uma multidão e um deserto. É uma expressão que resume e precisa o sentido de uma comunidade. Sei corresponder ao desejo de Nietzsche falando de uma comunidade que tem como único objeto a experiência (mas, designando essa comunidade, falo de “deserto”) (BATAILLE, 2016, p. 60).

A comunicação só é possível quando um ser se direciona a outro e torna-se ele. Ou mais exatamente: quando dois seres se encontram em um terceiro lugar, o não-eu. Ele diz que

A “comunicação” não pode ocorrer de um ser pleno e intacto a outro; ela requer seres que tenham o ser em si mesmos *posto em jogo*, situado no limite da morte, do Nada; o ápice da moral é um momento de colocação em jogo, de suspensão do ser para além de si mesmo, limite do Nada (BATAILLE, 2017, p. 59).

Isolado em mim mesmo, toda existência me é incomunicável pois, preso no que sou, não posso ser outro, experimentá-lo; neste caso, elemento fundamental da comunicação. Se a comunicação é, de algum modo, um evento de abertura e sensibilidade ao outro, uma saída do de mim mesmo, onde posso ser afetado e transformado pelo que o outro é, a verdadeira comunicação é incompatível com a rígida existência individual. Individualidade e comunicação seriam, em tal perspectiva batailliana, mutuamente excludentes. A individualidade, ser particularmente o que se é, impede o tornar-se outro do que se é, ou seja, impede a comunicação. A comunicação precisa que a individualidade, esses contornos tão exatamente definidos do que

eu sou, dê “espaço” para que outro advenha. Como já observado, essa destruição do eu é a ferida que o danifica e, ao enfraquecê-lo com os danos, cria esse “espaço” Bataille é peremptório nesse ponto. Ele afirma: “O inacabamento, a ferida, a dor necessária à comunicação. O acabamento é o contrário disso” (BATAILLE, 2017a, p. 52) e apresenta em seguida uma variação, como se quisesse destacar a importância do dano angélico, “A comunicação exige um defeito, uma ‘falha’; ela entra, como a morte, por uma brecha na couraça. Exige uma coincidência entre dois rasgões, em mim mesmo, no outro” (BATAILLE, 2017a, p. 52). *A morte é o elemento fundador da comunicação*; comunicamo-nos enquanto mortos. Não biologicamente mortos, mas individualmente, separativamente mortos. Mortos-vivos comunicantes. Bataille diz:

Se um conjunto de pessoas ri de uma frase absurda ou de um gesto distraído, passa por elas uma corrente de intensa comunicação. Cada existência isolada sai de si mesma graças à imagem que revela o erro do isolamento estanque. Ela sai de si mesma numa espécie de estouro fácil, ela se abre ao mesmo tempo ao contágio de uma onda que se repercute, pois aqueles que riem *se tornam juntos como as ondas do mar*, não existem mais divisório entre eles enquanto dura o riso, não estão mais separados do que duas ondas, sua unidade fica tão indefinida, tão precária quanto a da agitação das águas (BATAILLE, 2016, p. 132).

Tornando-me outro no não-eu e, porque já vimos que sacrifício não quer dizer necessariamente morte – como o próprio trecho deixa evidente com o exemplo da risada –, retornando a mim, opero a mais radical das comunicações. A separação da sociedade é atenuada, a comunidade se reaproxima. Como observa Júlia Vilaça Goyatá

Bataille, então, concebe a experiência social a partir de dois planos simultâneos. Em primeiro lugar, ele reconhece a sociedade, tal como formulada por Durkheim, a “sociedade” com *s* maiúsculo, identificada à ordem moral (o mundo profano escorado nos tabus, interditos...) mas propõe a recuperação de outra espécie de laço social: aquele que se dá pela união entre as partes que formam o *ser social*. Laço que, lembremos, é da mesma ordem daquele que une outros “seres compostos” presente no mundo. Uma ligação que remete não ao acordo ou pacto racional entre os homens, mas à relação íntima, molecular – para usar a metáfora orgânica presente de maneiras diferentes em Durkheim e em Bataille – entre eles. É tal vínculo social que lhe parece ser o verdadeiramente afetivo, somente ele é capaz de lembrar ao homem sua capacidade de exaltação e efervescência, tal qual descritas por Durkheim. O sagrado em Bataille, remete, sem dúvidas, ao aspecto comunal da união entre os seres (GOYATÁ, 2016, p. 88).

Esse vínculo afetivo, não o aspecto racional, remete às reflexões que estamos desenvolvendo até aqui. Como o mundo humano surge no preciso ponto da separação, descontinuidade, dos seres, a ligação moral, do tabu, não pode ser realmente fundante de nenhuma comunidade nem comunicabilidade. O que nos liga, os seres humanos, vem de dentro. A liga do humano é o animal.

Em *Comunicologia ou mediologia? A fundação de um campo científico da comunicação*, Ciro Marcondes Filho (2018, p. 14) escreve sobre a posição de Bataille em relação à comunicação o seguinte:

Implícita neste caso está a ideia de *fusão*, matriz de seu modelo de contínuo/descontínuo. O estar em ligação ‘contínua’ com o outro, que me leva ao extremo possível, à situação paroxística de excitação, ao sair de mim, ao estar nas nuvens, como se dá no ápice orgástico, em que a fusão dos corpos, apesar de intensa, é fugaz, esse momento de continuidade não tem – a nosso ver – nada de comunicação. É apenas transe.

O extremo possível do homem é esse instante de exaltação, de êxtase, de desconexão do mundo profano, do sair de si, semelhante à fenomenologia da paixão, que busca exatamente a diluição de um no outro, a sensação do fundir-se recíproco.

Mas comunicação não é fusão, adverte Levinas. Na fusão, como sugerido acima, eu me diluo no outro, perco minha autonomia, já não estou em condições de sentir o efeito comunicacional desse outro (pessoa, objeto, etc.) interferindo na minha estabilidade tranquilizante e oportuna.

Na comunicação, faz-se mister garantir a separação para que haja efetivamente o trabalho desse outro sobre mim.

Que a noção de comunicação em Bataille interfira “na minha estabilidade tranquilizante e oportuna” é incontroverso para aqueles que leram o texto até aqui, e esse posicionamento se fortalecerá em seu restante, pois envolve diretamente a violência e a morte – que creditamos ser suficientemente desestabilizadoras. A objeção à que devemos fazer frente é, portanto, a de que “na comunicação, faz-se mister garantir a separação para que haja efetivamente o trabalho desse outro sobre mim”, já que a comunicação em Georges Bataille se afigura, segundo o que acompanhamos até agora, perturbadora.

Podemos elencar dois pontos que impugnem tal visão. O primeiro ponto é: que a comunicação necessita do Outro que me retire de meu solipsismo é justamente o ponto a ser provado, o que, no caso do trecho, é *postulado*, indicado.

Mas deixemos de lado a perspectiva lógica, e pensemos em uma perspectiva fenomenológica, pois, como o próprio autor escreve, “o que se propõe com este livro é inverter a perspectiva, é nos voltarmos a algo que parece ter ficado esquecido: *o fenômeno da própria comunicação humana*, mesmo que permeada de aparelhos e processos tecnológicos mais amplos” (MARCONDES FILHO, 2018, p. 9-10). E outrossim, “trata-se, portanto, de propor um *outro* olhar fenomenológico” (MARCONDES FILHOS, 2018, p. 32). Será que o fenômeno da comunicação ocorre da maneira que o autor diz? Suspeitamos que não.

Para que haja a comunicação, o fator mais importante é a própria comunicação. Só há seres que se comunicam, na medida em que há comunicação – sem comunicação, sem seres comunicantes. Isso quer dizer que seres se tornam comunicantes, na medida em que se

comunicam, não havendo seres comunicantes antes da comunicação mesma. Em outras palavras: *a comunicação é o espaço em que os seres comunicantes se estabelecem como tais*, e não se pode falar de seres comunicantes antes que ela ocorra.

Tal descrição do fenômeno da comunicação vira de ponta-cabeça a posição do autor pois, não é necessário que haja ao menos dois comunicantes para que haja comunicação, mas sim que haja comunicação para, então, se ter dois comunicantes. Anteriormente aos seres, há um estágio pré-individual que, em meio aos seus fluxos e refluxos, possibilita o surgimento deles. Esse posicionamento vale tanto “ontologicamente”, como no campo da comunicação. Portanto, surpreende-nos que o autor, que recorre várias vezes a Deleuze e Guatarri para fundar sua comunicologia, não tenha compreendido que é justamente essa a posição dos dois autores – e a de Bataille. Gregório Baremlitt em seu *Introdução à Esquizoanálise*, afirma o seguinte:

Como já dissemos também, o texto Esquizoanalítico tem uma vocação que podemos resumir, muito precariamente, como enfatizado no TRANS e no PRÉ. É PRÉ no sentido de Pré-ontológico, ou seja, trata-se de um enorme esforço para conseguir pensar e expressar como funciona “a realidade, “antes” de constituir-se como tal, segundo as formas materiais ou ideias que conhecemos e aceitamos e segundo as energias já vetorizadas como forças, que animam essas formas (BAREMBLITT, 2003, p. 107).

Alessandro Sales em *Deleuze: pensamento e acordo discordante* escreve, no quarto capítulo, item primeiro (intitulado *A comunicação não é propriamente entre sujeitos*):

Parece-nos que a ontologia complexa de Deleuze está alicerçada em figuras conceituais que não podem deixar de ser caracterizadas como essencialmente *comunicantes*, no sentido de que elas almejam circunscrever o vínculo paradoxal entre movimento e planos heterogêneos, diversos em natureza, porém coexistentes. Se a ontologia em pauta busca produzir diferenças, essas dizem respeito aos fios comunicantes que articulam os planos entre si. Mas o que isso tem a ver com a comunicação entre sujeitos? Muito pouco. Basta observarmos as páginas de *Diálogos* ou de *Conversações* – cujos títulos por si já denotariam a convicção de Deleuze quanto à possibilidade da comunicação, mas não exatamente *entre sujeitos*. Esses livros insistem recorrentemente que a comunicação, na perspectiva deleuziana, não é o que se dá entre sujeitos fixos, bem formados, individuados (SALES, 2014, p. 227).

Bataille esteve convencido desta visão ao ponto de, no âmbito da revista e sociedade secreta *Achéphale*, planejar um sacrifício humano consentido. “Ambicionando ser um espaço de reflexão e de ação, *Acéphale* estava marcada por um anti-racionalismo extremo e pelo vínculo entre ação política e religião. [...] Até a execução de um sacrifício humano consentido fazia parte dos planos dessa associação” (GOYATÁ, 2016, p. 66).

Na esteira de sua sociologia sagrada – a sociologia que busca não apenas identificar os focos sociais de divinização, ou transgressão, mas também praticá-la –, Bataille pretendia

realizar aquilo que chamei anteriormente de *morte por procuração*, ritualizada no sacrifício.

O exercício seria o seguinte: localizar experiências da ordem do sagrado no mundo social e ver como seria possível operar politicamente com elas; a hipótese era que tais experiências cotidianas seriam capazes de revelar a genuína existência humana, que seria, por sua vez, a base de transformações político-sociais (GOYATÁ, 2016, p. 71).

Genuína existência humana é aquela dos animais ininterruptamente comunicantes. Onde os seres humanos, encarando corajosamente a angústia causada pelo pressentimento de sua possibilidade mais radical, a da violência que supera os interditos que separam os dois mundos – o sagrado e o profano –, podem vivenciar o aquoso estado de animalização. Estado esse que, criando fendas na couraça da individualidade que se é, dá ensejo a que haja mistura, troca, homogeneidade entre dois, ou mais, seres anteriormente perfeitamente distintos – como se testemunha no encontro de dois rios que se tornam um o outro ao se encontrarem. Se a vida cotidiana, orientada para a sobrevivência individual, encerra os indivíduos em si mesmos, a verdadeira vida política, em que há comunicação entre seus membros, e não atomização, é alcançada somente na animalização periódica desses. O que poderíamos chamar de zoopolítica.

A morte funda a comunicação, a comunicação funda a comunidade. O indivíduo que pretende comunicar-se não pode morrer – literalmente morto torna-se, para além das crenças, inacessível. Resta àquele que pretenda a comunicação, via experiência interior, que, neste caso, alguém morra em seu lugar. Toma lugar, então, o sacrifício. Mauss e Hubert haviam destacado que “*O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa*” (MAUSS; HUBERT, 2013, p. 21). O sacrifício humano consentido, somente planejado, nunca realizado, teria por propósito fazer com que os sacrificantes – os membros da sociedade secreta *Acéphale* – pudessem se comunicar. Estariam, assim, numa verdadeira comunidade que, apesar de ser chamada de “comunidade de CORAÇÃO” por Bataille – remetendo à interioridade e à irracionalidade simbolizadas por esse órgão –, parece-nos mais adequada se for nomeada “comunidade de SANGUE” – para indicar que a experiência interior é tocada apenas ao preço de sangue. Não podendo haver comunicação na descontinuidade, porque na descontinuidade não há contato, ou seja, continuidade, cria-se um meio comunicacional sem que os comunicantes precisem se prejudicar, ou até mesmo morrer, para que se comuniquem (o que impediria a comunicação almejada). O sacrifício constituiria este meio, mantendo os comunicantes a salvo. Bataille escreve que

O fato de que momentos de intensidade da vida sejam necessários para fundar o laço

social é de interesse secundário. Decerto, é preciso que o laço seja fundado, e compreendemos facilmente que o tenha sido pelo sacrifício: pois os momentos de intensidade são os momentos de excesso e de *fusão* dos seres. Mas os seres humanos não foram levados a seu ponto de fusão *porque* deviam formar sociedades (como fundimos pedaços de um metal visando fazer deles um novo de uma só peça) (BATAILLE, 2015b, p. 67).

A sociedade deve imantar-se do Mal – e mau é negação dos interditos que proíbem o que destrói a vida – para sobreviver – como já foi dito, o ser humano repugna e anseia o divino. Toda sociedade existente deve, em vista disso, criar dispositivos tanatófilos, ou seja, que darão oportunidade ao contato paradoxal do coletivo com o mundo da morte e do Mal. Sem tais periódicas saídas da organização do cotidiano, através da violência que suspende o interdito e se abre à comunicação, com todos os seus traços próprios – a separação, o egoísmo, o cálculo –, corre-se o risco de que o grupo seja não uma comunidade, uma unidade comum, mas um amontoado desconexo de seres. Bataille afirma:

O sacrifício é o calor, em que se reencontra a intimidade daqueles que compõe o sistema das obras comuns. A violência é seu princípio, mas as obras a limitam no tempo e no espaço; ela se subordina à preocupação de unir e de conservar a coisa comum. Os indivíduos se desenfream, mas um desenfreamento que os funde e os mistura indistintamente com seus semelhantes contribui para encadeá-los nas obras do tempo profano (BATAILLE, 2013, p. 73).

Sumariamente, nas sociedades não seculares tal papel é realizado pela religião. O próprio Bataille (2014) alega:

O interdito não pode suprimir as atividades necessárias à vida, mas pode lhe dar o sentido da transgressão religiosa. Ele as submete a limites e regula suas formas. Devido ao assassinato, o caçador ou guerreiro assassino eram sagrados. Para voltar à sociedade profana, era preciso que eles se lavassem dessa macula, se purificassem (BATAILLE, 2014, p. 98).

O problema reside no azo dado a uma hecatombe: deflagrando internamente o Mal, esse dificilmente assentirá em ser contido. Para responder ao problema, as sociedades não seculares estipularam prazos para que o Mal se realizasse livremente; claro que o risco do pandemônio permanece – o Mal é, em si, descontrolado. “A preocupação com uma regra é por vezes a maior na transgressão: pois é mais difícil limitar um tumulto uma vez começado” (BATAILLE, 2014, p. 89).

Importante ressaltar que o Mal não atrai o homem simplesmente porque é Mal, por si mesmo. O Mal atrai o homem, porque o libera do Bem, do que é bom, da vida apequenada pelos limites. Liberando-nos dos limites, somos ilimitados novamente; assim como éramos em nosso

passado animal. O Mal é o signo do infinito e é por isso que o desejamos tão fortemente e com tanta angústia. Este mesmo ponto aparece também em *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel – e vimos que Bataille pretendia ser o dente dolorido deste –; é apenas através do medo (que, nos termos de Bataille, equivale a encarar quaisquer das faces do Mal) que o ser pode se afastar das determinações e se tornar negatividade e, portanto, liberdade e indeterminação. Hegel (2011) diz:

Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado (HEGEL, 2011, p. 151).²⁷

No início de nosso texto indicamos, a propósito das preleções sobre Hegel de Kojève, que Georges Bataille refaz o caminho hegeliano-kojeviano, porém em sentido contrário. Enquanto para este par, o determinado é o animal, pois é condicionado por seus instintos, irracional, imerso na natureza, para Bataille determinado verdadeiramente é o homem, levando em conta que é racional, trabalhador, calculador. A razão não é razão, motivo, causa, efeito ou parte de sua liberdade; é coetânea a seu aprisionamento. “Livre”, se o podemos dizer, é o animal, que não é dominado por nenhum tabu.

A organicidade da existência força a todos a encarar a morte como processo constitutivo da vida. O Bem, não obstante seguro, é árduo de tolerar. O Bem ocupa-se da ordem prática da vida, por isso é enfadonho e humilhante; sufoca, forçando a uma existência isolada, descontínua. O Mal, ao dispensar a seriedade do porvir, pode libertar: não mais preocupados com o trabalho, com o amanhã, com a sobrevivência, focamos exclusivamente na potência do agora. Soberanos, nos perdemos no mundo, devolvemos ao nosso poder tudo que nos diz respeito e nada mais resta para o futuro.

²⁷ Byung-Chul Han (2017, p. 41) afirma: A descrição que faz Hegel da dialética Senhor-escravo denota uma luta de vida e morte. Aquele que se apresenta depois como senhor não teme a morte. Sua cupidez por liberdade, reconhecimento e soberania eleva-o acima das preocupações voltadas para o mero viver. É o medo da morte que leva o futuro escravo a submeter-se ao outro. Ele prefere a escravidão à ameaça da morte. Ele se apega ao mero viver. O que determina o estopim da luta não é a superioridade física de um partido; o decisivo é, ao contrário, a “capacidade da morte”. Quem não tem liberdade frente à morte não ousa viver. Em vez de “caminhar consigo mesmo até a morte”, ele permanece “parado em si mesmo dentro da morte”. Ele não ousa caminhar rumo à morte, e assim torna-se escravo e trabalha.

1.6 Anarquismo espiritual

Reapossando-se da sua própria potência, dispensando o mundo profano do Bem, o ser humano pode ter sua experiência “mística”, ou, mais exatamente, experiência interior – devido à vinculação que há entre experiência mística, instituição religiosa e dogmatismo, Bataille a chama “experiência interior”, para que não façamos associações erradas, imputando a ele uma posição religiosa específica e a necessidade de certos credos para que a experiência ocorra. Bataille diz:

A experiência interior, por não poder ter princípio nem num dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser nem seu fim nem sua origem), nem na busca de estados enriquecedores (atitude estética, experimental), também não pode ter outro anseio nem outro fim que não ela própria (BATAILLE, 2016, p. 37).

O que não exclui que a experiência interior sirva, como efeito colateral, para reaglutinar os membros de um agrupamento em uma comunidade. A experiência é soberana, não serve a mais nada – o que seria uma contradição, tendo em vista que a experiência interior liberta de qualquer servidão –, entretanto, seus efeitos colaterais são administrados de diversas formas.

Quando, em *A experiência interior*, Georges Bataille escreve: “Na experiência interior, não há mais existência limitada. Um homem aí nada se distingue dos outros: nele se perde aquilo que em outros é torrencial. O mandamento tão simples: sê esse oceano, ligado ao extremo, faz ao mesmo tempo de um homem uma multidão e um deserto” (BATAILLE, 2016, p. 60).

Podemos notar como ele segue uma rigorosa coerência, até na utilização mais fortuita dos termos, ainda que sua filosofia seja poética, ébria, espasmódica e faça elogios constantes ao não-saber. Na primeira frase, onde se diz da experiência interior que nela não há mais existência limitada, percebe-se uma interconexão direta com a questão do animal e da animalidade (os animais também não tem existência limitada). Que a experiência interior seja a experiência do animal confirma-se pelo uso das palavras “torrencial” e “oceano”, remetendo, ao mesmo tempo, às águas e à violência que, suspendendo os interditos, é uma passagem para o mundo sagrado. Que, nesse oceano, o ser humano seja “uma multidão”, destaca a importância da experiência interior/animal na relativização dos egoísmos e na constituição de uma comunidade – o que chamamos anteriormente de zoopolítica.

Mas para que possamos captar as nuances do que Bataille denomina com essa expressão, experiência interior, devemos compreender antes o que é a mística, já que é o próprio

Bataille que, constantemente, justapõe e permuta os dois termos, como quando escreve “Não quero mais falar de *experiência interior* (ou mística), e sim do pau de empalar. Assim como se fala no zen” (BATAILLE, 2017, p. 94) (adicionar um nome tão idiossincrático como esse pode ter várias funções, entre elas apontamos duas: o pau de *empalar*, remetendo à violência e à interioridade indispensáveis para a mística batailliana; o bastão que mestres zen utilizavam para, entre outras coisas, agredir seus discípulos para interromper o fluxo de pensamento desses e ajudar na percepção do *satori*, a iluminação²⁸).

Encontramos em Vaz uma abordagem sintética sobre a mística. Ele diz “o *místico* é o sujeito da experiência, o *mistério*, seu objeto, a *mística*, a reflexão sobre a relação místico-mistério. A derivação etimológica desses termos vem de *myein* (fechar os lábios ou os olhos)” (VAZ, 2000, p. 18). Descrição semelhante à de Georges Bataille, quando escreve sobre a experiência interior: “Contudo, se digo que, no “conhecimento místico”, a existência é obra do homem, quero dizer que ela é filha do *eu* e de sua ilusão essencial: a visão extática não deixa de ter por isso algum inevitável objeto”. (BATAILLE, 2016, p. 108). E prossegue: “A paixão do *eu*, o amor que queima nele, busca um objeto. O *eu* só é liberado *fora de si*” (BATAILLE, 2016, p. 108). Vemos que ambos os autores abordam a questão da mística de modo similar: A mística é o conhecimento da relação entre o místico (sujeito) e o mistério (objeto). Há, porém, diferenças.

Sabemos que, para Bataille, a mística não pode ser objeto de saber, na medida em que o conhecimento se funda na separatividade entre os seres. Como a mística é a reunião deles, essa sua condição, a distinção, não se concretiza. Outra diferença a se destacar é que Georges Bataille afirma que o “conhecimento místico” é uma ilusão do eu – a confusão anteriormente investigada entre Deus e o animalidade. Trocando em miúdos, pode-se dizer que o conhecimento místico é ilusão e não há um que não seja. Não se trata de encontrar, entre as várias religiões, a verdadeira mística. Não há saber místico correto. Mística é não-saber. Bataille lamenta aqueles que reconhecem o mistério – que, segundo a etimologia apontada por Vaz, é indizível e invisível, ou seja, fora da palavra, o *logos*, e fora da visão, a *teoria* – mas que negam sua ignorância, enquadrando-o, contraditoriamente, no conhecido. Lamenta, poderíamos dizer, a postura religiosa, que pressente o mistério, porém, quer fazê-lo cognoscível, seguindo as orientações da religião.

²⁸ Em *Sobre Nietzsche: vontade de chance*, Bataille mostra porque é simpático ao zen. Ele escreve: “Se examinamos os procedimentos *zen*, vemos que eles implicam esse movimento. O *satori* é buscado na direção do não-sentido *concreto*, que substitui a realidade sensata, revelando uma realidade mais profunda. É o procedimento do risof[...]” (BATAILLE, 2017, p. 182). O que Georges Bataille sublinha no zen é o que ele mesmo experimenta e testemunha na sua experiência interior.

É uma tolice esgotante que lá onde, visivelmente, todos os meios faltam pretenda-se no entanto saber, em vez de conhecer sua ignorância, reconhece o desconhecido; porém, mais triste é a fraqueza daqueles eu, não tendo mais meios, confessam que não sabem, mas se acomodam bestamente naquilo que sabem (BATAILLE, 2016, p. 139).

Apesar da dificuldade de um conhecimento transmitido de lábios fechados, Bataille o admitindo ao afirmar sua dificuldade de escrever: “Mas, caso alguém venha a me ler, mesmo com a maior boa vontade e atenção, mesmo que esse alguém atinja o último grau de convicção, nem por isso ficará nu” (BATAILLE, 2016, p. 44), por isso ele afirma que

Chamo experiência uma viagem ao extremo do possível do homem. Cada qual pode não fazer essa viagem, mas, se a faz, isso supõe que foram negadas as autoridades, os valores existentes, que limitam o possível. Pelo fato de ser a negação de outros valores, de outras autoridades, a experiência que tem a existência positiva torna-se ela própria, positivamente, o valor e *autoridade* (BATAILLE, 2016, p. 37).

Nesse trecho podemos observar em Georges Bataille uma espécie de “anarquismo metodológico”. Mas o anarquismo metodológico batalliano foge – não totalmente, pois ainda aposta na descoberta – da definição tradicional no campo da filosofia da ciência, que afirma, segundo Alberto Oliva (2005), que

A pregação anarquista bate com insistência na tecla de que não há legislação metodológica que não embote ou destrua a criatividade. A premissa tática é a de que, sendo os problemas da vida refratários ao tipo de investigação desenvolvido pela ciência, é imerecido o valor e o poder que têm sido a ela conferidos (OLIVA, 2005, p. 14).

E se aproxima muito mais do modo como Mikhail Bakunin (2011) descreve a postura anarquista:

Se me inclino diante da vontade e dos interesses de outrem, se me declaro pronto a segui-la, numa certa medida e durante todo o tempo que isso me pareça necessário, suas indicações e mesmo sua direção, é porque essa autoridade não me é imposta por ninguém, nem pelos homens, nem por Deus. De outra forma, as rejeitaria com horror, e mandaria ao diabo seus conselhos, sua direção e seus serviços, certo de que eles me fariam pagar, pela perda de minha liberdade e de minha dignidade, as migalhas da verdade, envoltas em muitas mentiras que poderiam me dar (BAKUNIN, 2011, p. 64).

Desse modo entendemos por que Bataille desmascara as religiões, ao mesmo tempo em que se refere tanto a religiosos. Contando unicamente entre os cristãos, ele lê e escreve sobre, entre outros, São João da Cruz, Santa Tereza D’Ávila e Santo Tomás de Aquino. Georges Bataille é anarquista, na medida em que, preocupado em entender a experiência interior, tem

por método a anarquia, ou seja, não aceita nenhuma autoridade que lhe seja imposta por aqueles a quem tradicionalmente se atribuiu a ciência e a técnica mística. Recusa os detentores desse saber que buscam impô-lo, desvirtuando a experiência interior em “migalhas da verdade, envoltas em muitas mentiras que poderiam me dar”. Por essa razão, escreve que “A experiência interior sempre teve outros fins que não ela própria, nos quais era situado o valor, a autoridade. Deus no Islã ou na Igreja cristã; na Igreja Budista, este fim negativo: a supressão da dor (foi possível também subordiná-la ao conhecimento, como o faz a ontologia de Heidegger)” (BATAILLE, 2016, p. 37). É baseado nesse anarquismo metodológico, que acreditamos ser mais bem designado por empirismo místico – para destacar seu valor de experimentação sem dogmas –, que Bataille faz declarações como

Quis que a experiência conduzisse aonde ela mesma levasse, não levá-la a algum fim dado de antemão. E digo logo que ela não leva a porto algum (mas a um lugar de extravio, de não-sentido). Quis que o não-saber fosse seu princípio – no que segui, com um rigo mais áspero, um método no qual os cristãos primaram (foram tão longe nessa vida quanto o dogma permitiu). Mas essa experiência, nascida do não-saber, nele permanece decididamente. Não é inefável, não a traímos falando dela, mas nas questões do saber ela furta ao espírito até mesmo respostas que ele ainda tinha. A experiência nada revela e não pode fundar a crença nem partir dela (BATAILLE, 2016, p. 33-34).

Georges Bataille busca resgatar a experiência interior das máscaras religiosas que a tomaram de assalto. Parte do anarquismo metodológico – a ausência de dogmas e autoridades que possam constranger o processo – para chegar no empirismo místico – a experimentação livre da animalidade. Opera a destruição da mística – em um sentido próximo ao de Heidegger destruindo a metafísica –, dispensando o entulho tradicional encurtador da experiência do fenômeno “místico” mesmo para resgatar o mistério das palavras, construções, deduções, enfim, de toda a parafernália teológica que o esconde. E, ao partir do não-saber, dispensando as doutrinas que se apossam da experiência interior, Bataille descobre, em sua própria experimentação – já que “Abrindo-me à experiência interior, postulei seu valor, sua autoridade. Não posso de agora em diante ter outro valor nem outra autoridade. Valor, autoridade implicam o rigor de um método, a existência de uma comunidade” (BATAILLE, 2016, p. 37) – que a experiência interior não leva a lugar nenhum. A experiência interior não é um meio para um deus ou divindade (Cristo, Allah, Nirvana). A experiência interior é um meio para o Nada.

O que Bataille busca evitar ao se propor a mística – a autoridade, o dogmatismo, o método – implica a existência de uma comunidade. Mas é a experiência interior da falta de limites o fundamento da comunidade. A lógica do dogmatismo está, então, em reverter a ordem das coisas: ao invés da experiência interior comunicar e comunalizar – romper os contornos,

através das feridas, da limitação individual, fazendo com que surja uma experiência dos outros e, conseqüentemente, um coletivo de pessoas que não se reduza a um amontoado de humanos – a comunidade, com todo seu arsenal de ideias, racionalizações, doutrinas e concepções é considerada o fundamento da experiência interior. Tendo em mente que a experiência interior é irracional, uma culminância no não-saber do mistério, a precedência da comunidade desvirtua a experiência interior e, ao fazê-lo, solapa as condições de seu surgimento.

Vê-se que, ao alertar em relação ao dogmatismo religioso, Bataille combate, em um movimento, a deturpação da mística e o esgarçamento do tecido social. O que impede o rompimento dos limites individuais, condição da mística, impede outrossim a comunicação, condição da comunidade.

Como não recair na atitude religiosa? Como deixar a estrada aberta para as feridas angelicais e para a constituição de uma comunidade de sangue?

Bataille aponta dois possíveis entraves na postura do empirista místico. Caso incorra em algum desses erros, a comunidade constituída (e seu trabalho racional, seus planos, seu egoísmo) sobrepujará a constituição da comunidade (a perda dos limites individuais e a comunicação). A falta de limites e a comunicação serão impedidas por concepções humanas. Com o propósito de manter a experiência interior imaculada, Bataille alerta para “as doenças da experiência interior” – possíveis distorções pessoais da experiência. São duas: a primeira é a projeção, a segunda, a doença do *Koan*. A primeira doença da experiência interior chamamos de projeção, inspirados no mecanismo de defesa psíquica descoberta pela psicanálise. Segundo Tallafero (2016), “a projeção é o mecanismo de defesa por meio do qual *o indivíduo atribui a um objeto externo suas próprias tendências* inconscientes inaceitáveis para seu superego, percebendo-as então como características próprias do objeto” (TALLAFERRO, 2016 p. 85, grifo nosso).

Excluamos a preocupação com a relativa homeostase psíquica que permeia, sub-repticiamente, a definição de projeção, seu desenvolvimento e aplicação no contexto psicoterapêutico, e nos atentemos, portanto, ao indivíduo que atribui a um objeto suas tendências. O risco nessa doença é a falsidade da experiência; o místico encontrando nela o conteúdo dogmático que a constitui. Bataille assim a descreve:

Nela, o místico tem o poder de animar o que quiser, a intensidade sufoca, elimina a dúvida e percebe-se então o que se esperava. Como se dispuséssemos de um poderoso sopro de vida: cada pressuposição do espírito é animada. O arrebatamento não é uma janela para o fora, para o além, e sim um espelho. É a primeira doença (BATAILLE, 2016, p. 88).

O perigo da doença é que o empirista místico o deixe de ser, saindo em procura de algo apenas para, no final de sua jornada no desconhecido (que, diga-se de passagem, não pode ter nada de desconhecido porque o início e o fim da jornada são conhecidos, caso incorra na doença) encontrar aquilo que saiu a procura. Torna-se então um simples místico, já que sua experiência interior tornou a ser soterrada por usurpadores que, como vimos, buscam apossar-se dogmaticamente dela. O empirista perde o contato com o ilimitado desconhecido, vestindo-o com as roupas de suas crenças humanas, conferindo-o traços que, por serem racionais, deturpam o retorno a uma condição inumana, antes de todas as especulações. Como o místico, nessa doença, vive aquilo que suas ideias fabricaram ou deram assentimento, não se alcança o outro, permanecendo encalhado em si mesmo.

A segunda doença tem um estatuto paradoxal pois, mesmo sendo doença, é necessária. Seguindo a descrição feita por Bataille, a chamaremos de doença do *koan*. Para Georges Bataille,

A segunda é a colocação em projeto da experiência. Ninguém pode lucidamente ter experiência sem ter projetado isso. Essa doença menos grave não é evitável: o projeto até mesmo deve ser mantido. Ora, a experiência é o contrário do projeto: atinjo a experiência indo de encontro ao projeto que eu tinha de tê-la (BATAILLE, 2016, p. 88).

Essa doença ressalta o fato de que precisamos querer e nos mover em direção à experiência, mas a experiência é inatingível através de nossos esforços. O estatuto instável da segunda doença reside justamente aí: é necessário fazer algo inútil. A experiência acontece quando acontece, o que deveria nos levar a uma inação; porém não. Ainda que a experiência simplesmente aconteça, devemos buscá-la. Deve-se buscar a experiência interior, sabendo que ela não pode ser alcançada através dos recursos humanos que nos fazem rumar a ela. Por serem humanos esses recursos, não podem tomar parte do Mal. Não tomando parte no Mal, não suspendem os interditos. Não suspendendo os interditos, a violência não pode ser desencadeada contra as amarras que controlam e sufocam o domínio humano, o reino do Bem. Percebe-se o paradoxo ao notar que, sendo humanos, não podemos agir a não ser como humanos. A segunda doença, portanto, transmuda-se no seu oposto, durante o adoecimento. O obstáculo precisa se tornar desimpedimento. Por esse motivo Georges Bataille pode dizer que “O projeto pode, como a certeza, ser um criado zombeteiro, que nada ignora, cético e sabendo-se criado, dando o fora assim que a experiência, tendo lugar verdadeiramente, à maneira da dor (de um suplício), exige a solidão, amargamente grita: ‘me deixe’” (BATAILLE, 2016, p. 89).

Mas o que mais propriamente define esse criado? Sabemos ser uma doença, mas o que

a distingue? “O criado da experiência é o pensamento discursivo. Aqui, o que constitui a nobreza do criado é o rigor da servidão”. (BATAILLE, 2015, p. 89). Façamos uma breve síntese: O projeto é um criado, que pode ser “zombeteiro, que nada ignora, cético e sabendo-se criado”, e do criado, por sua vez, é dito que “é o pensamento discursivo”. Isso implica que se deve formular, compreender, discursar, planejar (entendendo aqui todos esses verbos, e outros mais, como modalidades do pensamento discursivo) sobre a experiência interior, para que ela seja alcançada, mas ela jamais será alcançada enquanto houver fórmulas, compreensão e discurso. Nomeamos de *Koan* pois, a prática que recorre ao pensamento para alcançar aquilo que o pensamento mesmo impede a realização, é assim chamada na escola Zen-budista. A referência cabe outrossim porque conferimos o próprio Georges Bataille mobilizar o Zen-budismo para esclarecer suas posições ao chamar a mística, ou a experiência interior, de pau de empalar. Portanto, e apesar do seu tamanho, vale citar a compreensão do Mestre zen D.T Suzuki sobre o *Koan*:

O *koan* não é uma charada nem tampouco uma observação espirituosa. Ele tem um objetivo bem definido, de fazer surgir a dúvida e levá-la até os últimos limites. Uma declaração construída sobre uma base lógica é acessível através de sua racionalidade; qualquer dúvida ou dificuldade que possamos ter sobre ela se dissolve seguindo a corrente natural de ideias. Todos os rios certamente deságuam no mar; mas o *Koan* é uma parede de ferro obstruindo o caminho e ameaçando suplantar qualquer esforço intelectual que se possa fazer passar. Você sente como se a marcha de seus pensamentos tivesse sido abruptamente interrompida. Você hesita, duvida, fica perturbado e agitado, sem saber como passar pela parede. Quando esse clímax é atingido, toda sua personalidade, sua vontade mais íntimas, sua natureza mais profunda, determinada a colocar um fim à situação, atira-se diretamente e sem reservas contra a parede de ferro do *Koan*, sem pensar em ser ou não ser, isto ou aquilo. [...] Intelectualmente, isto é transcender os limites do dualismo lógico [...] (SUZUKI, 2017, p. 102).

Poderíamos afirmar que o *koan* é uma forma de suicídio intelectual. Engajar o intelecto em uma atividade que o leve a falhar é seu objetivo. Bataille (2017a, p. 36) faz notar em *O culpado*: “Quis atacar a mim mesmo. Sentado na beira de uma cama, de frente para a janela e para a noite, exercitei-me, obstinei-me em me tornar eu mesmo um combate”. A frase que conclui a explicação do mestre zen e expõe de modo granular o objetivo do místico, “Intelectualmente, isto é transcender os limites do dualismo lógico”, está bastante próxima da definição batalliana de mística (que, fizemos notar, ecoa de modo idiossincrático a definição mais científica e abrangente de Vaz): “A experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não-saber, como objeto, o desconhecido. Ela pode deixar se quebrar sobre isso a agitação da inteligência: fracassos repetidos não a servem menos que a docilidade última que é de se esperar” (BATAILLE, 2016, p. 39).

A experiência interior, ao suprimir os limites do sujeito, permite a sua fusão com o objeto. O indivíduo, liquefazendo-se, danificando seus limites, pode se misturar ao outro. Esse retorno ao pré-individual pede o sacrifício do intelecto, parte importante da individualidade. O sujeito que sacrificar seu intelecto estará no não-saber, e seu objeto será desconhecido. Sem sujeito não há objeto, sem objeto não há sujeito. O par epistemológico se sustenta apenas em par. A queda de uma parte leva à queda da outra.

Antes da experiência mística, existe a dualidade sujeito-objeto. Depois dela, não há sujeito para um objeto. Em uma breve definição, podemos dizer que o sujeito é aquele que percebe, objeto é aquele percebido. Na experiência mística, essa dualidade é extinta. Sujeito e objeto, dualidade compositora de todo saber (mesmo no caso do sujeito investigando-se a si mesmo, a dualidade sujeito-objeto ainda opera; neste caso, o sujeito é simultaneamente sujeito e objeto: sujeito, pois, percebe a si mesmo, objeto pois é o percebido por si mesmo). Para que o pensamento discursivo seja superado, e ele deve ser superado – caso o objetivo seja saborear não-saber do desconhecido –, precisamos dele próprio. Quando a discursividade é levada ao extremo, o sujeito que discursa está em seus limites e então explode-se em direção ao objeto – basta considerar que, se no plano humano tudo pode ser reduzido ultimamente a essa dualidade (sujeito percipiente-objeto percebido), a extrapolação de um recai imediatamente no outro, pois não resta um terceiro termo em que um dos polos possa se desfazer. “Transcender os limites do dualismo lógico” é, então, “a fusão do objeto e do sujeito”. Assim é dito por Georges Bataille (2016, p. 80): “A experiência interior é conduzida pela razão discursiva. Só a razão tem o poder de desfazer sua obra, de derrubar aquilo que edificou”.

1.7 Um deus Idiota

Investigamos no início de nosso texto a relação entre animalidade e divindade, esclarecendo como Georges Bataille via a criação de Deus a partir da coagulação das águas primitivas. Demos enfoque, até o momento, ao sujeito que se infinitiza. Mas como é esse Deus – para além das fantasias religiosas, das projeções individuais – para aquele que O experimenta na experiência interior? A esse Deus resta ser, seguindo a autoridade da experiência interior, “o

Deus idiota”^{29 30}. Podemos dizer que assim o é porque, para Georges Bataille,

Deus não encontra repouso em nada e não se sacia com nada. Cada existência está ameaçada, já está no Nada de Sua insaciabilidade. E assim como não pode ser apaziguar, Deus não pode *saber* (o saber é repouso). Ele ignora como tem sede. E, como *ignora*, ignora a Si mesmo. Se Ele se revelasse a Si mesmo, precisaria se reconhecer como Deus, mas Ele não pode nem por um instante Se conceder isso. Ele só tem conhecimento do Seu Nada, e é por isso que é ateu, profundamente: Ele cessaria imediatamente de ser Deus (não haveria mais no lugar de Sua pavorosa ausência que uma presença imbecil, abestalhada, se Ele se viesse como tal) (BATAILLE, 2016, p. 141).

Deus é um perpétuo movimento que traga sofregamente todos os seres, condenando-os ao Nada. Já que, segundo Bataille, Deus é movimento – recordemos o fluir constante das águas, e como a individualização ocorre a partir de sua coagulação –, ele não pode saber; não pode haver o saber, uma substância, apenas o devir. Não podendo saber, Deus não pode se saber. Não podendo se saber Deus, não pode acreditar em si mesmo. Deus, aquele encontrado para além dos dogmatismos institucionais religiosos, é um idiota. Ele ignora a si mesmo, e é a única coisa que pode ser dita com autoridade, ou seja, a partir da experiência interior. Esse ponto pode ser lido como um simples desdobramento do enfoque epistemológico dado acima: se a estrutura sujeito-objeto é codependente, e o sujeito místico perde seus limites, como pode restar um objeto? Em outras palavras: se a mística é, de fato, experimentar o desconhecido, como tal desconhecido pode ser conhecido e, assim, conhecer-se como algo definido? Bataille escreve: “Não acredito em Deus: por não acreditar em mim. Acreditar em Deus é acreditar em si. Deus não é mais que uma garantia dada ao eu.” (BATAILLE, 2017a, p. 69). A atribuição de definição ao desconhecido ocorre somente nos limites humanos das doenças, de modo que o ser humano especule – e não experimente – o que há no escuro do desconhecido. Caso a ciência lance luz no desconhecido, ele não será mais desconhecido. A verdadeira mística – sem dogmas, sem religiosidade, sem fantasias – é uma noite sem dia. É por essa razão que Bataille afirma:

Obcecado pela ideia de saber a solução do enigma, um homem é um leitor de romance

²⁹ “o deus idiota” é como é chamado o Deus supremo, Azathoth, do universo mitológico criado pelo escritor estadunidense H.P. Lovecraft. No conto *O assombrador das trevas*, encontramos a seguinte passagem: “Diante de seus olhos, dançava uma variação caleidoscópica de imagens fantasmagóricas, todas elas se dissolvendo a intervalos no quadro de um vasto, insondável abismo feito de noite, no qual turbilhonavam sóis e mundos de uma escuridão ainda mais profunda. Ele pensou nas antigas lendas do Caos Supremo em cujo centro se esparrama o deus cego e idiota Azathoth, Senhor de Todas as Coisas, rodeado por cambaleantes hordas de estúpidos e amorfos dançarinos e embalado pelo fino e monótono som de uma flauta demoníaca segurada por patas inomináveis” (LOVECRAFT, 2015, p. 1084).

³⁰ Usa-se o termo “idiota” em sua significação cotidiana, quando é utilizado para se referir a uma pessoa que aparenta ser desprovida do mínimo de conhecimento esperado de alguém. Estamos cientes de seu uso no horizonte da Grécia clássica, quando designava o cidadão privado, sem interesse pelos assuntos públicos, o ἰδιώτης. Assim, o deus é epistemologicamente, e não politicamente, idiota.

policial: no entanto, o universo poderia se parecer com o cálculo que um romancista deve fazer à nossa medida? *Não há solução do enigma*. Nada é concebível fora da “aparência”, a vontade de escapar da aparência culmina em mudar de aparência, não nos aproxima nem um pouco de uma *verdade que não existe*. Fora da aparência não há nada. Ou: fora da aparência *há a noite*. E: na noite *há apenas a noite* (BATAILLE, 2017a, p. 115).

Quanto mais pistas seguimos para conhecer o desconhecido, menos desconhecido ele é, e mais distante estamos de conhecê-lo. Resta-nos seguir os indícios, mas os indícios podem levar apenas a mais indícios – que não podem ser somados e organizados até a revelação, porque a obscuridade é a ausência de revelação. A noite é, por fim, inexcedível.

Como a experiência interior solapa a base do conhecimento, destruindo os polos sujeito-objeto para fundi-los num só, todo conhecimento deve, por consequência, necessariamente definhar. O místico empirista, aquele que busca unicamente a experiência como fiadora recusando, por isso, os dogmatismos, depara-se com a idiotice. Não há mais conhecimento, não há mais saber. E como a experiência interior é a única autoridade, o verdadeiro místico apenas pode chegar à profunda experiência da idiotice que é a base de tudo. Dissemos no início do texto que o animal é não-metafísico, não podendo discernir nada; inevitavelmente misturado às coisas, não é de seu domínio a distinção sujeito-objeto. O místico depara-se com a idiotice de Deus, a estupidez da morte: “A vida vai se perder na morte, os rios no mar e o conhecido no desconhecido. O conhecimento é o acesso ao desconhecido. O não-sentido é a culminação de cada sentido possível” (BATAILLE, 2016, p. 139).

Neste ponto reside a explicação para o desejo de Bataille de ser “um dente dolorido na boca de Hegel” (RELLA, 2010, p. 26). A realização máxima do saber humano, o encontro mais radical com seu fundamento – Deus – conclui-se em um insuperável Não-saber – paródia evidente do Saber Absoluto hegeliano, término do processo de reconhecimento da consciência em todas as suas experiências³¹. Bataille escreve então: “Última possibilidade. Que o não saber seja ainda saber. Eu exploraria a noite! Mas não, é a noite que me explora... A morte apazigua

³¹ Segundo Kojève, “Hegel distingue o saber considerado como conceito (*Begriff*) – que é a ciência – e esse mesmo saber considerado como ‘forma-concreta da consciência-exterior’ (*Gestalt des Bewusstseins*), isto é, como homem real – que é o sábio, ou o saber absoluto. E afirma que o sábio se constitui antes da ciência. Eis o que isso significa: de um lado, cada atitude existencial descrita na *Fenomenologia* é uma integração real ou existencial de todas as atitudes anteriores. A última atitude é, portanto, uma integração completa de todas as atitudes possíveis. De outro lado, cada atitude é consciente, de modo que, com cada nova atitude, a consciência-de-si amplia-se sempre mais; logo, a última atitude realiza a plenitude da consciência de si. E essa existência real plenamente consciente de si, essa consciência-de-si plenamente realizada na existência-empírica, é o sábio, isto é, o saber absoluto como “*Gestalt des Bewusstseins*” (KOJÈVE, 2014, p. 405). Embora estejamos cientes da leitura idiossincrática de Hegel realizada por Kojève, com Vaz (2020) alertando que “o livro de Kojève (Introdução à leitura de Hegel), embora importante, não é útil para se estudar a *Fenomenologia* e sim, para se estudar o pensamento dele, do próprio Kojève!” (VAZ, 2020, p. 131), é a partir de sua visão de Hegel que devemos partir, pois fora com ele que Georges Bataille aprendera a ler Hegel.

a sede de não-saber. Mas a ausência não é o repouso. Ausência e morte estão em mim sem réplica e me absorvem cruelmente, com certeza (BATAILLE, 2016, p. 150).

A paródia de Georges Bataille não se satisfaz em reverter o ápice da “ciência da experiência da consciência” – de acordo com Vaz (2020), “Hegel deu três títulos para a *Fenomenologia: Ciência da experiência da consciência* foi o primeiro que escolheu, mas mudou e, antes da distribuição, pediu ao editor que retirasse a página com o título” (VAZ, 2020, p. 160 – e avança para pôr de ponta-cabeça a própria noção metafísica de Deus. Pois, de acordo com Aristóteles, na *Metafísica*, livro λ (1072 b 20)

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem por objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível, de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente (ARISTÓTELES, 2015, p. 565).

Essa visão de Deus, de pensamento que pensa a si mesmo, e a declaração de que essa atividade é o que “há de mais prazeroso e excelente”, qual seja, pensar o que há de mais excelso, tendo por consequência, na filosofia aristotélica, o louvor da *bios theoretikos*, a vida intelectual ou contemplativa, como a vida *par excellence*, são completamente subvertidas por Georges Bataille. Deus não é nem pensamento de pensamento, sendo inclusive dito que: “Se Ele se revelasse a Si mesmo, precisaria se reconhecer como Deus, mas Ele não pode nem por um instante Se conceder isso” (BATAILLE, 2016, p. 141); e a vida em que há mais prazer não é, definitivamente, a vida contemplativa. Deus só o é na medida em que ignora sua própria condição, sendo vedada sua cognição como traço característico.

Mas o modelo “inspirativo” permanece em Bataille. Aristóteles diz que, “<o primeiro movente> move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas” (ARISTÓTELES, 2015, p. 563). É graças à sua força de atração, o amor que sentimos por sua perfeição, que o primeiro motor move a todos, pois não pode parar de inteligir-se a si mesmo, porque o mais excelente é o que se ocupa do mais excelente e deve ser sempre em ato, sem potência, sem algo que lhe falte atualizar; Aristóteles o diz da seguinte forma: “E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre” (ARISTÓTELES, 2015, p. 565). Como dizíamos, é realmente por seu poder atrativo que o divino, em Georges Bataille, nos incita a libertar nossas forças temporalmente fragmentadas e calculadas em prol do trabalho. E é, outrossim, em uma relação

especular que vivemos o divino. Em Aristóteles, a vida mais excelente – humana – é a que se inspira na vida mais excelente de todas – divina –, então o ser humano deve viver a vida teórica, já que a vida divina é *noesis noeseos*. Em Bataille, a vida divina é ignorante, idiota, e idiota deve ser aquele que a vive. “O sacrifício é a loucura, a renúncia a todo saber, a queda no vazio, e nada, nem na queda nem no vazio, é revelado, pois a revelação do vazio é apenas um meio de cair ainda mais fundo na ausência” (BATAILLE, 2016, p. 85). O místico empirista, aquele que não se deixa enganar pelo veneno da projeção, alcançará, na experiência mística, se suportar firme a angústia, o êxtase do idiota, da loucura. Retornará de sua viagem e saberá, então, que não há nada de fundamental a saber, mas tudo de radical a se experimentar, e que é sua humanidade que o afasta da mais radical das experiências.

Se a proposição (o não saber desnuda) possui um sentido – que aparece e logo desaparece – é porque ela quer dizer O NÃO-SABER COMUNICA O ÊXTASE. O não-saber é antes de tudo ANGÚSTIA. Na angústia aparece a nudez, que extasia. Mas o próprio êxtase (a nudez, a comunicação) se furta se a angústia se furta. Assim, o êxtase só permanece possível na angústia do êxtase, no fato de que não pode ser satisfação, *saber apreendido* (BATAILLE, 2016, p. 86).³²

De modo sintético, Mati diz que “o não-saber é essencial isso: não sei nada e se ainda falo é somente porque os meus conhecimentos não me conduzem a nada e devo sempre mais uma vez tentar essa minha falência.” (MATI, 2010, p. 65). Ignorância comunica o êxtase da fusão, que nada mais é que o retorno à imanência animal, ponto de partida para o ser humano, a comunidade e a divindade.

A reflexão filosófica sobre o não-saber e a ignorância que Georges Bataille nos propõe tem um caráter algo peculiar. O esforço filosófico tem sido visto, tradicionalmente, como um esforço em busca da verdade. Quando Platão, no livro II de *A República* (375e), declarou, através de Sócrates, que o cão é o mais filosófico dos animais, porque ama o conhecimento e detesta o desconhecido, delineou, dessa maneira, o estereótipo do filósofo. Não importa – como posteriormente se passa na história da filosofia – se essa verdade é metafísica ou histórica; estática ou móvel; lógica ou poética; ou uma combinação dos elementos anteriores. A filosofia é a busca pela verdade – mesmo quando a verdade descoberta é a impossibilidade cética da verdade.

³² Que a experiência originária do mistério tenha se reificado ou entificado em um ente (Deus), que a angústia possa mostrar ao ser humano sua radical essência... O leitor mais atento deve ter notado coincidência de posições entre Georges Bataille e o filósofo alemão Martin Heidegger. Mati (2010, p. 79) afirma: “Aquilo que Heidegger exprime em termos perfeitamente filosóficos e conceituais, portanto, críticos e dirimentes, Bataille o intui e o padece, gritando com o seu pé preso à armadilha. Não se pode esperar dele algo diferente (e nem mesmo de Heidegger...)” (MATI, 2010, p. 79).

Bataille, entretanto, não cerra fileira em nenhum lado conhecido na disputa sobre a verdade, não toma partido em nenhum lado das disjunções acima apresentadas, porque não procura a verdade, o saber, a luz. Mas sua recusa não parte de uma posição cética que, paradoxalmente, afirma que é verdade o fato de não haver verdade, recusando escolher um lado numa discussão aceita como vã. O foco de Bataille é, no que se refere aos problemas da verdade e conhecimento – e suas questões correlatas –, na escuridão e no desconhecido. Tal pretensão é diferente de afirmar a verdade, ou afirmar a impossibilidade dela. O que Bataille pretende é saber o não-saber, conhecer o incognoscível – o que é diferente de saber o que é o erro, o engano, a falsidade.

Georges Bataille confere ao não-saber um estatuto privilegiado em relação ao saber, ao afirmar que o ápice do saber é o não-saber. Seu raciocínio transparece em um trecho como o que se segue, onde outrossim desdobra sua posição em relação ao fim do saber:

A satisfação provém do fato de que um projeto de saber, que existia, foi levado a cabo, consumado, que nada mais resta a descobrir (ao menos de importante). Mas esse pensamento circular é dialético. Ele acarreta a contradição final (que afeta o círculo inteiro): *o saber absoluto, circular, é não-saber definitivo*. Supondo-se, de fato, que eu chegue a ele, sei que não saberia agora nada a mais do que sei (BATAILLE, 2016, p. 147).

Se a conclusão do processo de conhecer todas as coisas é não ter nada mais a conhecer e, conseqüentemente, restar apenas o não-saber, que não pode ser senão definitivo, porque tudo foi conhecido, a posição de Bataille é não apenas a mais lógica, como nos obriga a repensar a filosofia e o filósofo. Sendo o filósofo amante do saber, caso consumasse seu amor, estaria imediatamente destituído dele e de sua condição filosófica. Depois da luz do conhecimento, imperaria, eternamente, a escuridão. Porém, parece-nos incontroverso que Bataille seja um filósofo, já que o não-saber é o extremo do conhecimento, a finalidade do saber – o conhecimento que o filósofo é conhecido por amar. A peculiaridade dessa postura levanta algumas questões: Que tipo de pensador é esse, que se propõe o mais radical saber? Que tipo de filosofia é essa, que se dispõe a amar extremamente, abolindo o objeto amado?

2 INTERLÚDIO: GEORGES BATAILLE, O ANTIFILÓSOFO

Georges Bataille, em *Método de meditação*, fez as seguintes considerações acerca de sua posição em relação a Martin Heidegger:

– a obra publicada de Heidegger, até onde sei, está mais para um fábrica do que para um copo de bebida alcoólica (não passa mesmo de um tratado de fabricação); é um trabalho professoral, cujo método subordinado permanece colado aos resultados: o que conta, ao contrário, a meus olhos é o momento de descolamento, aquilo que ensino (se é verdade que...) é uma embriaguez, não uma filosofia: não sou um filósofo e sim um santo, talvez um louco (BATAILLE, 2016b, p. 240).

Bataille não se concebe como um filósofo, preferindo ser visto como “um santo, talvez um louco”. Ainda que Susanna Mati e Franco Rella afirmem em seu *Georges Bataille, filósofo*, “a convicção da absoluta centralidade da filosofia na obra de Bataille, frequentemente obscurecida pela crítica” (RELLA; MATI, 2010, p. 7), ele mesmo não se considerava como um. Como podemos entender essa controvérsia? Georges Bataille é ou não um filósofo?

O que gostaríamos de sustentar aqui, como um arremate das posições explicadas e articuladas anteriormente neste texto, é que Bataille é um tipo específico de filósofo: o antifilósofo³³. Chamá-lo de antifilósofo não se reduz a um inócuo enquadramento tipológico e manualístico, uma espécie de tentativa de simplificar sua figura e encontrar seu lugar na história da filosofia – como quando se diz, por exemplo, que Hegel era idealista. A antifilosofia implica posicionamentos em relação à verdade, ao conhecimento, ao estilo de vida mais digno a ser vivido – sua declaração citada acima, de que ensina, se é que ensina algo, a embriaguez, afastamento do tradicional louvor filosófico a *bios theoretikos* – e outras questões mais. O filósofo marxista francês Alain Baidou outrossim se debruçou sobre a figura do antifilósofo, porém não é a partir de sua definição que consideramos Georges Bataille como um. A definição que utilizamos para tal enquadramento é a do alemão Boris Groys, filósofo e crítico de arte. Para compreendermos

³³ A história da filosofia é, não somente, a biografia dos pensadores, a história de suas facções e dos conceitos e sistemas de pensamento. A história da filosofia é, outrossim, a história da própria transformação do que se entende por filosofia – e, conseqüentemente, quem é o filósofo e o que é filosofar. De serva da teologia à análise linguística, a filosofia assumiu várias facetas. A noção semântica aqui utilizada – da filosofia como amor ao saber – é suficientemente genérica para enquadrar todas as filosofias. Por outro lado, peca por falta de especificidade, desconsiderando a questão histórica citada. Chamar Bataille de “antifilósofo”, nesse caso, tem por meta destacar como, ao mobilizar a história da filosofia – que é a história do amor ao saber –, Bataille finca posição em um amor ao não-saber. Dessa forma, se alterássemos nossa definição de filosofia, Georges Bataille poderia ser chamado de filósofo. Se considerássemos, por exemplo, a noção de *filosofia radical*, de Andityas Matos, em que a “filosofia radical significa agora engajar-se profundamente nas práticas sociais sempre mutantes e carentes de qualquer fundamento ontológico, abrindo a história ao inesperado” (MATOS, 2014, p. 32) – como vimos na proposta batailliana de sociologia sagrada – e que “um discurso sobre a radicalidade da filosofia exige a capacidade de produzi-la sob o signo da diferença e da vacuidade originária de sentido, assumindo sua feição contrafática e até mesmo lúdica” (MATOS, 2014, p. 36), Bataille seria um filósofo radical.

como Georges Bataille é um antifilósofo, talvez reunindo em sua obra as posições do mais reconhecidos antifilósofos que o precederam, explicaremos o conceito de antifilosofia do filósofo alemão.

Boris Groys, em *Introdução à antifilosofia*, critica a atitude filosófica de consumo consumista de verdades. Ele escreve:

Essa cena [do consumo de verdades], descrita como a procura atual pela verdade, é também a cena original da filosofia, podendo ser observada em miniatura na *Ágora* grega, no tempo em que o primeiro consumidor exemplar de verdade, isto é, Sócrates, começou a examinar a oferta de verdades existente no mercado daquele tempo. Foram os sofistas que afirmaram ter encontrado as verdades. Eles colocavam essas verdades à venda (GROYS, 2013, p. 8).

Sócrates é pintado como uma pessoa ávida de verdades, perambulando pela cidade à procura das melhores, e mais convincentes, ofertas. Todos poderiam oferecer alguma a ele, que estava disposto a adquiri-las. O que nos interessa não é se Sócrates, ao questionar os atenienses, era um pesquisador ou um comerciante – ou se há diferenças entre os dois. Se sua investigação era pelo pensamento mais correto ou pelo melhor artigo. O que nos chama a atenção é a postura “objetiva” do filósofo que recebe e, talvez, repasse verdades, como os comerciantes fazem ao revender seus produtos. Caracterizado como consumidor de verdades, em oposição à atitude acrítica dos criadores de verdades – “sejam verdades científicas, religiosas, política ou sobre a vida prática” (GROYS, 2013, p. 7).

O filósofo não é um produtor de verdades. Ele também não é um ser que busca verdades, no sentido de que há um ser que busca tesouros ou matérias primas. O filósofo é um homem simples da rua, que se perdeu no supermercado global das verdades, e agora procura encontrar a placa de saída (GROYS, 2013, p. 8).

A atitude crítica, filosófica, é aquela que busca decantar o material veritativo oferecido pelo mercado e encontrar, entre a torrente de verdades-mercadoria, a verdadeira verdade, não sujeita às considerações mercadológicas, simbolizadas pelo ensino pago dos sofistas. E, de acordo com Groys, grande parte da história da filosofia é marcada por essa postura de distinguir entre as verdades: a verdade comercial e a verdade como ela é. Mas, em certas condições sociais, o problema se torna um pouco delicado, pois

De Sócrates a Marx, até a teoria crítica de origem frankfurtiana, considera-se que a verdade, quando surge como mercadoria, não é verdade. Isso significa, afinal, que não existe verdade alguma, porque, nas condições da economia de mercado, nenhuma doutrina da verdade pode escapar ao *status* de mercadoria (GROYS, 2013, p. 9).

Entretanto, não é o caso de que toda verdade produzida é intrinsecamente vendável. Há uma atitude de mercantilização das verdades. A verdade não é, mas passa a ser comercializável. São os filósofos que realizam essa conversão e exploram esse nicho de mercado, e é sua atitude crítica que faz com que toda verdade seja recebida como mercadoria – estranhamente, pois é da crítica que esperamos a resistência em relação à mercantilização da vida – e, então, descartada como verdade:

não é a própria filosofia que transforma toda verdade em uma mercadoria? De fato: a atitude filosófica é passiva, contemplativa, crítica e, em última análise, consumista. À luz dessa atitude, tudo o que está disponível aparece como oferta de mercadoria, cuja utilidade deve ser verificada para eventualmente se comprar (GROYS, 2013, p. 10).

Se é a postura filosófica crítica que traduz as verdades em termos econômicos, é necessária outra atitude perante a realidade, que não a “contemplativa, crítica e, em última análise, consumista”. Uma outra disposição filosófica que não a socrática do *bios theoretikos*, a vida regida pelo escrutínio das verdades. Uma outra postura perante a verdade poderia ser mais ou menos assim:

Vamos supor que o homem não gaste mais tempo algum para executar esse procedimento de verificação e simplesmente pegue o que, por acaso, lhe cair nas mãos: relações, paixões, livros, conversas, teorias, religiões, autoridades, verdades. Nesse caso, a verdade perde a forma mercantil, pois ela não é controlada, mas praticada, assim como se pratica a respiração, quando se aspira o ar que nos circunda (GROYS, 2013, p. 10).

Caso a aquisição de verdades não se pautasse mais pelo pensamento crítico que discrimina e avalia as qualidades, barganhando – debatendo – com o vendedor, modo de proceder de quem intenta sopesar os méritos e deméritos de um produto antes de adquiri-lo, as verdades não serão mais como mercadorias. Ao invés de discriminar os produtos e suas qualidades, propõe-se a aceitar a aleatoriedade, a sorte, e pegar o que lhe cair nas mãos, sem avaliar. Segundo Groys, isso significaria uma mudança de ênfase: a tônica não mais seria mental e recairia na ação. Não pensar ao agir faria com que a atitude fosse pura ação, sem reflexão, especulação, raciocínio ou análise. É dessa nova atitude que surge a negação da mercantilização da verdade, ou seja, a antifilosofia:

Essa transição, iniciada com Marx e Kierkegaard, não opera com a crítica, mas com ordem. É dada a ordem de mudar o mundo, em vez de explicá-lo. É dada a ordem de tornar-se um animal, em vez de refletir. É dada a ordem de proibir todas as questões filosóficas e silenciar sobre aquilo que não pode ser dito. É dada a ordem de transformar o próprio corpo em um corpo sem órgãos, e pensar de forma rizomática e não lógica etc. [...] O pressuposto fundamental da antifilosofia que emite ordens consiste no fato de que a verdade apenas se mostra quando a ordem é cumprida:

primeiro, o mundo deve ser mudado, depois ele se mostra em sua verdade. Primeiro, deve ocorrer o salto da fé, depois se manifesta a verdade da religião. Ou, para retornar a Platão: primeiro, é preciso sair da caverna, depois enxerga-se a verdade (GROYS, 2013, p. 11).

A verdade que não se comercializa se revela após a ação. Reverte-se o lugar-comum de que os filósofos são pessoas cerebrais, os representantes da vida impoluta do espírito, que pensam bastante antes de agir – as vezes tanto, que se perdem em suas elucubrações e sequer agem. Acreditamos poder afirmar, de acordo com as explicações que realizamos sobre a –agora podemos dizer –, antifilosofia de Georges Bataille e as interconexões que estabelecemos entre seu pensamento e de outros autores, que ele é a síntese da antifilosofia (pelo menos como indicada no parágrafo anteriormente citado). O não-saber que Bataille toca não pode ser objeto de reflexão antes de ser experimentado – e mesmo depois de experimentado ainda ocupa um desconfortável lugar como objeto de saber. Antes de tudo, a antifilosofia de Bataille é uma ordem para vivenciar o não-saber. Esse é o sentido do comando encontrado em *Sobre Nietzsche: vontade de chance*: “Quem quer que sejas, tu que me lês: joga *tua* chance.” (BATAILLE, 2017, p. 128). Em outras palavras: se se quer comunicar comigo, saber do que falo, vá e se arrisque! Deixe-se ser danificado em sua individualidade e, caso tenha uma boa sorte, partilhe comigo desse estado. É sobre a escuridão da ignorância que Bataille trata nessa parte, pois o resto do trecho diz: “Essa chance não é nem tua nem minha. Ela é a chance de todos os homens e sua luz. Será que alguma vez ela teve o brilho que agora a noite lhe dá?” (BATAILLE, 2017, p. 128).

Vejamos, brevemente, como Bataille sintetiza em sua antifilosofia os empreendimentos de outros antifilósofos.

A injunção marxista resumida na décima primeira das *Teses sobre Feuerbach*, “a ordem de mudar o mundo”, aparece em Bataille, de modo mais idiossincrático, no seu projeto de sociologia sagrada. Compreender a sociedade e seus focos de sacralidade, para que seja possível explorá-los, utilizá-los, avivá-los e, assim, transformá-la de dentro, nos pontos não tomados pela acumulação capitalista. O pensamento de Bataille não se reduz a coletar os dados e reflexões disponibilizados por sociólogos e antropólogos e filosofar a partir deles. Sua tarefa não se detém no campo especulativo: buscou, e conclamou outros a buscarem, o estado de desindividualização que permite o contato com o sagrado e, ao mesmo tempo, com a comunidade. É o que chamamos anteriormente de “constituição da sociedade”: o estado de mistura, onde os egoísmos não mais se contrapõem, e a comunidade pode se fortalecer contra a desagregação oriunda da separatividade. Bataille efetivamente tentou – apesar de ter falhado

– iniciar tal reavivamento com a sociedade secreta *Acéphale*. Que ele não tenha realizado seu intento em nada desmente o caráter prático de seu pensamento; ao contrário, talvez testemunhe a intolerável força transgressora dessa ação, ao ponto de que seu próprio idealizador não foi capaz de suportá-la.

A injunção – sob a ótica de alguns intérpretes, entre eles o próprio Georges Bataille, como foi demonstrado acima – nietzschiana “de tornar-se animal, em vez de refletir”, está em Bataille na experiência interior, que é, como viemos demonstrando durante toda essa dissertação, animalização do homem travestida de apoteose religiosa. Ambos os autores conclamam a que o homem não mais se revolte contra a vida e a terra, que não mais sejam desprezadores do corpo. A reflexão, mesmo que não de todo alijada, também não ocupa o lugar de prestígio que lhe é conferido tradicionalmente pela filosofia. Na verdade, podemos dizer, sem perder de vista as complicações teóricas envolvidas em seu pensamento, que Bataille procura a lógica do que, durante muito tempo, foi considerado, sem mais, um estorvo irracional, a lógica da “razão em ponto grande” (NIETZSCHE, 2012, p. 42): o corpo. Não se pretende negar que Bataille tenha escrito vários livros em que especula sobre essa experiência irracional, utilizando-se do intelecto para alcançar aquilo que para ele é inalcançável. Entretanto, isso não muda o fato de que a reflexão não é a ação mais apropriada para se entrar em contato com objeto que pretende experimentar: a noite.

A ordem que encerra o *Tractatus Logico-Philosophicus*, “É dada a ordem de proibir todas as questões filosóficas e silenciar sobre aquilo que não pode ser dito”, de Ludwig Wittgenstein, está em Bataille na sua admissão da dificuldade de expressar a experiência interior, que é a única autoridade. Não se trata de questões exclusivamente filosóficas, pois Bataille afirma a soberania do não-saber. E o silêncio adquire valor, como adquire em grande parte da mística. Bataille diz isso em *Método de meditação*, quando afirma, na advertência V, intitulada *O essencial é inconfessável*, que “O que não é servil é inconfessável” (BATAILLE, 2016b, p. 218). Ou, logo mais à frente: “Não posso falar de uma ausência de sentido senão dando-lhe um sentido que ela não tem

O silêncio é rompido, já que falei...” (BATAILLE, 2016b, p. 221).

Admite-se, então, que a linguagem corrente não é capaz de a tudo abarcar, porém não se dispensa sua serventia, ainda que caduca. Para que a linguagem dissesse o que não pode ser normalmente dito, ela deveria ser soberana, excepcional, despreocupada com os cálculos cotidianos do trabalho, ou seja, ela deveria ser literária. Por isso Bataille escreve, logo no *Preâmbulo*, a seguinte frase, para não dar margem a dúvidas em relação ao fio que conecta os diversos artigos – publicados ao longo de aproximadamente 10 anos – compilados em *A*

literatura e o mal: “A literatura é o essencial, ou não é nada. O Mal – uma forma aguda do Mal – de que ela é a expressão tem para nós, acredito, o valor soberano” (BATAILLE, 2015b, p. 9). A literatura será abordada mais à frente.

Em relação à frase que indica a esquizoanálise de Deleuze e Guatarri: “É dada a ordem de transformar o próprio corpo em um corpo sem órgãos, e pensar de forma rizomática e não lógica etc.”, a maneira como os danos à individualidade, através dos prejuízos físicos, levam à imanência, a desorganização das potencialidades do corpo em relação à ordem do organismo, apareceu em nosso texto, principalmente, enquanto investigávamos a morte por procuração. Fizemos notar, mais acima, como o devir-animal de Deleuze e Guatarri é entendido como uma dissolução das formas – assim como para Bataille. Em relação à forma ilógica de pensar, Bataille posiciona-se ao se ver como “talvez, um louco” (BATAILLE, 2016b, p. 240).

A incerteza na experiência religiosa, derivada da incapacidade de se articular essa etapa na linguagem das duas etapas kierkegaardianas anteriores (estética e moral), foi também apontada anteriormente.

Podemos dizer que Georges Bataille é o ponto quiasmático da antifilosofia, tendo sintetizado a antifilosofia dos anteriores e dando espaço para os antifilósofos posteriores – desde que não nos esqueçamos de seu constante diálogo com os filósofos. Fred Botting e Scott Wilson escrevem que (2001, p. 1, tradução nossa)

Textos de Michel Foucault, Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard, Julia Kristeva, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guatarri e Philippe Sollers, mesmo quando não se referem especificamente a aspectos do pensamento de Bataille, estão repletos de citações e alusões a noções bataillianas.

Assim, ele pode alegar, resumindo poeticamente o que o faria um antifilósofo (ou, a depender, um filósofo radical), subvertendo as bases da filosofia, o seguinte:

Vivo de experiência sensível e não de explicação lógica. Tenho do divino uma experiência tão maluca que rirão de mim se falar dela. Entro num beco sem saída. Nele, toda possibilidade se esgota, o possível se esquia, e o impossível impera e devasta. Estar diante do impossível – exorbitante, indubitável – quando nada mais é possível é, a meus olhos, fazer uma experiência do divino; é o análogo de um suplício” (BATAILLE, 2016b, p. 65).

E para toda esta antifilosofia, Bataille chega a experimentar e registrar seus exercícios “espirituais” – que de espirituais, como habitualmente se entende, não tem nada – de santificação, ou talvez de enlouquecimento, visando à experiência interior – que em certo momento de sua obra, passa a chamar de meditação, como declara a seguir: “Anteriormente, eu

designava a operação soberana com os nomes de *experiência interior* ou *extremo do possível*. Designo-a agora também com o nome de: *meditação*” (BATAILLE, 2016b, p. 241). Pierre Hadot definiu os exercícios espirituais como se segue: “Pessoalmente, eu definiria o exercício espiritual como uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si” (HADOT, 2016, p. 116). Encontramos em Georges Bataille o mesmo esforço de engajar-se em um conjunto de práticas que o farão tornar-se outro. Uma dessas práticas consiste em fitar uma imagem horrível, até que ela o transforme. “Se uma imagem de suplício cai sob meus olhos, posso, em meu pavor, me desviar dela. Mas fico, se olho para ela, *fora de mim*... A visão, horrível, de um suplício abre a esfera onde se fechava (se limitava), minha particularidade pessoal, abre-a violentamente, rasga-a... (BATAILLE, 2017a, p. 58).

Note-se como esse exercício espiritual funciona sob a mesma lógica da morte por procuração. Lá, como aqui, outro substitui aquele que deveria passar pelo procedimento, de suplício ou de sacrifício. Essa substituição, entretanto, é peculiar, porque procura identificar o substituído e o substituto – e somente assim se pode ser supliciado ou sacrificado por procuração –, ao invés de realizar uma troca perfeita. Outra prática recorre à imaginação; Bataille imagina-se dilacerado enquanto se estimula sexualmente.

Relato de uma experiência ardente, há alguns meses. – A noite já caíra, fui até uma floresta: andei por uma hora, depois me dissimulei numa alameda escura onde queria me liberar de uma pesada obsessão sexual. Então, imaginei o essencial – num certo ponto – romper em mim a beatitude. Evoquei a imagem de uma “ave de rapina degolando um pássaro menor”. Imaginei na noite os altos galhos e a folhagem escura das árvores animados contra mim, contra a beatitude, com a cólera da ave de rapina. Pareceu-me que a ave sombria se abatia sobre mim... e abria minha garganta (BATAILLE, 2017a, p. 62).

Em *A aleluia: catecismo de Dianus*, capítulo VIII, podemos ver ainda uma outra prática, ou exercício espiritual. Logo após escrever “Quero agora te falar de mim. *As vias que mostrei são aquelas por que passei*” (BATAILLE, 2017b, p. 202) (grifo nosso), declaração que aponta que o autor concebeu *vias* para a experiência interior, e que não apenas as concebeu, mas as trilhou, ele escreve: “Esforçando-me a cada dia por apreender o inapreensível, buscando-o de orgia em orgia... e roçando o vazio a ponto de morrer: eu me encerrava em minha angústia” (BATAILLE, 2017b, p. 202). Concebe-se a orgia como um exercício espiritual que o fazia roçar “o vazio a ponto de morrer”. O que morte significa para Georges Bataille, no contexto da mística, foi apontado anteriormente no texto.

A relação entre morte (mística) e erotismo é evidente no trecho. O erotismo é uma das

vias místicas, concebida e praticada por Bataille porque aproxima da morte e, conseqüentemente, diviniza. Não mais no processo de apoteose, mas de catabase, ou seja, uma mística que desce, sintomática, não que sobe. Mas

Por que dizer *sintoma*? Porque, mais que qualquer outra, essa palavra possui uma riqueza semântica e uma extensão conceitual capazes de captar numa forma aberta – na fronteira de diversas ordens de discurso – toda a riqueza das palavras bataillianas da experiência pensada como queda: “acidente”, “catástrofe”, “esmagamento”, “doença”...[...] Bataille já fala de “sintoma”, como vimos, uma vez que fala constantemente do *mal* e da doença. Mas devemos precisar que ele entende o mal – sofrimento e pecado misturados – por meio de uma noção intersubjetiva do *sintoma*: não há sintoma, não há “mal”, sem desejo inconfessável pelo outro; não há sintoma, “não há suplício”, sem “suplicação” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 381).³⁴

Uma mística nefasta, abjeta, suja. Uma dissolução do sujeito que não apela às regiões celestiais com sua fabulada harmonia, asseio e limpeza. Entende-se, então, como Georges Bataille não pode servir, a menos que seja consideravelmente descaracterizado, para compreender o que é chamado, principalmente na teologia, de mística. Na experiência interior, não há alturas, somente profundezas; ou melhor, baixezas³⁵, como Bataille, sem rodeios, deixa ver: “A bunda das putas aparecia ao final cercada por um halo de luminosidade espectral: eu vivia diante dessa luminosidade. Ao buscar numa racha a longínqua extremidade dos possíveis, tinha consciência de me romper e de exceder minhas forças” (BATAILLE, 2017b, p. 202).³⁶

Estamos agora suficientemente munidos para responder às perguntas feitas antes do *Interlúdio*: Que tipo de pensador é esse, que se propõe o mais radical saber? Que tipo de

³⁴ Essa doença, catástrofe, que quer dizer o apagamento da forma, do contorno, da definição de um ser, o retorno às águas animais primordiais, chamado logo no título do livro de Didi-Huberman pelo nome de *informe*, é, talvez, o grande adversário de Deus (como tivemos oportunidade de observar anteriormente, a propósito da reflexão sobre a teologia de Ludwig Feuerbach). Andityas Matos (2023, p. 78), em seu livro intitulado *Contra/políticas da alquimia*, resume esse ponto da seguinte maneira: “Na *Bíblia*, um dos poderes de Deus é transcender a indeterminação do informe e, observando-o, saber desde já tudo que lhe acontecerá, estando todos os seus dias escritos e determinados pela divindade quando nenhum deles ainda ocorreu. Bem se vê que o informe é uma perigosa potência não apenas contrateológica, mas também contrateológica. O Deus cristão detesta o informe”.

³⁵ “Na origem da baixa, percebo o valor enfático atribuído à espécie humana” (BATAILLE, 2016b, p. 254).

³⁶ Este ponto faz com que Georges Bataille possa ser considerado uma espécie secular (e perversa) de praticante do Tantra. Segundo Heinrich Zimmer “Um princípio essencial da concepção tântrica é que o homem, em geral, tem de ascender através e por meio da natureza, sem rejeitá-la. ‘Quando caímos no chão’ – diz o *Kulārṇava Tantra* –, ‘temos que nos levantar com a ajuda do mesmo chão’. O prazer do amor, o prazer do sentimento humano, são a glória da Deusa em sua dança que produz o mundo, a felicidade Śiva e sua *śakti* em sua eterna realização de identidade, mas conhecidas apenas do modo inferior da consciência do ego. A criatura passional deve dissipar seu senso de ego; então o mesmo ato que antes era obstrução, torna-se agora a maré que o leva à realização da beatitude absoluta (*ānanda*)” (ZIMMER, 1986, p. 409). Quiçá fosse mais apropriado dizer que, no tantrismo de Bataille, não havendo mais altura à qual se levantar, o princípio é: Quando caímos no chão, temos que nos refestelar na sujeira. Bataille conhecia o tantrismo e escreveu: “Os tântricos *recorrem ao prazer sexual: não se abismam nele, servem-se dele como um trampolim*” (BATAILLE, 2016, p. 49). O problema do tantrismo, nesse caso, seria a falta de radicalidade e instrumentalização do prazer. Mas, logo após, ele completa “Mas sei pouca coisa, no fundo sobre a Índia [...]” (BATAILLE, 2016, p. 49).

filosofia é essa, que se dispõe a amar extremamente, abolindo o objeto amado?

O mais radical amor ao saber, o saber levado às últimas consequências, sem considerações de cunho prático, econômico, vital, que estorvem esse amor, é a ignorância. O amor ao saber, tocando certa intensidade, extrapola-se a si mesmo e se funde com seu objeto. A reunião do amante e do amado proporciona um saber do não-saber. Essa não é uma ignorância passageira, um simples desconhecimento de informações que poderiam ser, mas não são, conhecidas. É uma ignorância eterna, porque não há nada a se conhecer quando não se há nem sujeito, nem objeto e, portanto, não pode ser remediada de nenhuma forma. É evidente, entretanto, que Bataille escreveu bastante sobre essa ignorância. Isso indica-nos um fato: antes, ou depois, do conhecimento se desfazer, pode-se afirmar que foi, ou será, desfeito. O sujeito, nessa doura ignorância, pode dizer: *sei que no nada não-sei*. É a esse não-saber que chamamos de antifilosofia, vivida e relatada por aquele que transgrediu os limites do saber, o antifilósofo.

3 O EROTISMO, UMA PONTE ENTRE MUNDOS

3.1 Os modos de gasto e o peso da carne

Georges Bataille elenca diversos momentos da existência humana que permitem o gasto inconsequente de recursos como modo de aviltamento à individualidade – de modo que humilhação e soberania coincidam na experiência interior pois, mesmo com sua preocupação com a soberania, Bataille escreve “Contra o orgulho. Meu privilégio é o de ser humilhado por minha estupidez profunda, e, decerto, através dos outros, percebo uma estupidez ainda maior” (BATAILLE, 2016b, p. 80) – buscando dessa forma a morte que permitirá a experiência de fusão, de destruição dos polos constituidores de uma existência inteligível – qual seja: sujeito e objeto. Conciliação na ignorância. É de se notar que, como são várias as vias para a mística, pode-se alcançar a mesma experiência sem que seja necessário ser religioso. Em outras palavras: um bêbado, um jogador, um poeta e um perverso podem se declarar tão místicos quanto os santos já que, como vimos, a eficácia da mística não reside em tocar Deus, mas sim se tocar como animal – a confusão entre divindade e animalidade sendo atribuída às religiões. Em *Método de Meditação*, Georges Bataille lista esses momentos, chamados de “condutas soberanas aparentes” (BATAILLE, 2016, p. 240). Eles são: “- a embriaguez

- a efusão erótica
- o riso
- a efusão do sacrifício
- a efusão poética” (BATAILLE, 2016b, p. 241)

E completa em nota de rodapé à lista supracitada, que deve ser citada na íntegra para melhor compreensão do ponto investigado:

Entendo aqui por *sacrifício* não apenas o rito, mas toda representação ou narrativa em que a destruição (ou a ameaça de destruição) de um herói ou, de modo mais geral, de um ser desempenha um papel essencial; e, por extensão, as representações ou as narrativas em que o herói (ou o ser) é posto em jogo de modo erótico (assim, designo por *efusão do sacrifício* também aquela que se esforçam por obter (sem grande sucesso) os procedimentos do filme e do romance) (BATAILLE, 2016b, p. 241).

E a segunda que não explica, como a anterior, mas complementa a lista: “Esta lista é incompleta: a conduta heroica, a cólera, entre outras, e, enfim, a absurdez são também momentos soberanos” (BATAILLE, 2016b, p. 241). Bataille o afirma explicitamente quando escreve que

No riso, no sacrifício ou na poesia, até mesmo, em parte, no erotismo, a efusão é obtida por meio de uma modificação, voluntária ou não, da ordem dos objetos: a poesia dispõe de mudanças no plano das imagens, o sacrifício, em geral, destrói os seres, o riso resulta de mudanças diversas (BATAILLE, 2016b, p. 241).

A extinção da diferença dos polos sujeito e objeto, através de sua mistura, acarreta o Não-saber que é, ao mesmo tempo, uma referência às condições particulares de comunicação da experiência mística e uma sátira às pretensões hegelianas de totalização do saber, ao menos numa leitura kojeviana. Vários são os caminhos rumo à Ignorância. Decidimos investigar nesse texto o caminho da “efusão erótica”, ou simplesmente, erotismo. Isso quer dizer que o erotismo proporciona a mesma experiência (interna) do riso, do sacrifício, da conduta heroica. A possibilidade de encarar a angústia da morte e não retroceder, retornando covardemente à segurança racional cotidiana. O resultado dessas experiências só pode ser mística. Georges Bataille, entretanto, faz uma ressalva em relação à experiência interior possibilitada pelo erotismo (“até mesmo, em parte, no erotismo...”). Qual é este traço diferenciador do erotismo? Segundo Bataille, em *O culpado, A amizade, I. A noite*: “A experiência mística difere da erótica por ter um êxito pleno. O excesso erótico culmina na depressão, na aversão, na impossibilidade de perseverar, e o desejo insaciado completa o sofrimento. O erotismo excede as forças humanas” (BATAILLE, 2017, p. 33).

O erotismo é uma mística pesada. Acarreta o esgotamento daquele que o experimenta. Realiza as mesmas coisas que a pura mística realiza, porém não é infenso às consequências, tendo sua especificidade no cansaço. É isso que expressa em III. *O anjo*:

O erotismo é cruel, leva à miséria, exige ruinosos dispêndios. É oneroso demais para ainda estar ligado à ascese. Em contrapartida, os estados místicos, extáticos, que não acarretam ruína material ou moral, não prescindem de maus-tratos exercidos contra si mesmo. A experiência que tenho de ambos torna claras aos meus olhos as consequências contrárias desses dois tipos de excessos (BATAILLE, 2017b, p. 43).

O peso do erotismo está ligado à sua materialidade, corporeidade e à necessária ação do anjo, da ferida. O erotismo não é uma mística mentalista, um amor intelectual espinosiano.³⁷ Implica, diretamente, a vivência e o gasto dos recursos corporais.

Antes de abordarmos a extinção da individualidade proporcionada pelo erotismo,

³⁷ Sobre o intelectualismo do amor em Espinosa, Bartuschat (2010, p. 106) escreve: Trata-se do afeto de um amor mental a Deus, em cuja elucidação culmina na teoria espinosiana da eternidade da mente. Esse afeto é mental por ser originar, no conhecimento intuitivo, unicamente de um ato da mente, e é amor por esse conhecimento se acompanhado da consciência da mente de que ela só é causa dele quando ela se concebe a partir de Deus como causa dela mesma.

explicaremos, brevemente, como momentos tão díspares, entre eles a risada e a conduta heroica, podem ser reunidas sob o mesmo signo, o da soberania. Tal atraso almeja captar o funcionamento mais profundo da mística, auxiliando, dessa maneira, a compreender o erotismo. Como as condutas acima listadas são todas consideradas soberanas, entender o funcionamento de uma serve para entender o funcionamento das outras e, no fim desse périplo, teremos um aprofundamento ainda mais completo nos pensamentos e experiências de Georges Bataille, mesmo que não digam respeito, clara e distintamente, ao erotismo.

Discorreremos sobre três condutas soberanas: o heroísmo, a risada e a embriaguez.

3.2 O heroísmo e as múltiplas negações do guerreiro

O herói, como se depreende da citação de Bataille, é um ser que sua destruição desempenha um papel essencial. Essa definição não pode circunscrever exatamente a figura do herói, pois outros seres podem ser consagrados à morte sem serem heróis, como o *Homo Sacer*, referido anteriormente em nota de rodapé, ou um animal qualquer de abate. Qual a diferença específica da essencialidade da morte heroica?

O herói é um ser que sua destruição desempenha um papel essencial por vocação; ele é chamado a se arriscar e assente, e não é aquele que se arrisca involuntariamente, por imprudência ou imperícia. A conduta heroica é motivada por uma fidelidade a algo mais digno que convoca o herói a pôr sua vida em jogo, revertendo os danos causados – mais ou menos graves – à sua pessoa em benefícios ao objeto a qual é fiel. Sofrer pelas convicções que fazem o herói se arriscar torna-o um mártir.

O herói martirizado ajuda-nos a entender por que Bataille elenca o heroísmo entre as condutas soberanas. Arriscar a própria vida é, mesmo que com as mais plausíveis – leia-se: racionais – intenções, flertar com a morte. O herói não precisa estar ciente disso, mas seu horror pela morte do outro se torna ação somente quando não se está impedido de agir pelo horror à própria morte. Caso a própria morte causasse tanto, ou mais, horror que a morte do outro, suas considerações o impediriam de se arriscar em prol de que ou quem o convoca e, dessa forma, não seria um herói.

Não é fortuito, portanto, que a figura do herói seja vista, simultaneamente, como corajosa e compassiva. A coragem de agir permite que a compaixão pelo outro se transforme em ato, pois a vida do outro vale mais que a do herói. O que, trocando em miúdos – e revertendo o sinal positivo que costuma a iluminar essa figura – quer dizer simplesmente que a vida do

herói *vale menos* que a do outro. Como observamos ao falar do anjo, é necessário que o sujeito se disponha a danificar sua vida para que se desindividualize. O anjo deve dilacerar a individualidade que se é para que se experimente a comunicação que pode ser. É essa mesma disposição, de arriscar a vida, que faz do herói um soberano – a desvalorização da vida é, aqui, a chave. O herói, conclui-se, é um soberano que se dispõe à ruína porque o outro o convoca para tal. A soberania, vê-se, é a condição do heroísmo; sem o desprezo soberano pela manutenção da vida, o herói não se arriscaria. Assim, entendemos por que o heroísmo é soberano, e não a soberania, heroica.

Bataille indica esse sacrifício em prol de outro quando trata do cristianismo, ao dizer: “No sacrifício cristão, a responsabilidade do sacrifício não está na vontade do fiel. O fiel só contribui para *o sacrifício da cruz* na medida de suas faltas, de seus pecados.” (BATAILLE, 2014, p. 145, grifo nosso). O sacrifício, ou martírio, da cruz foi sofrido por Jesus Cristo, que morreu para redimir o pecado dos humanos. A manutenção da vida de Cristo não era tão importante, para ele, quanto a remissão de seus filhos. Jesus, heroicamente, sofreu seu martírio, pois sabia que somente dessa maneira resgataria a humanidade do pecado. A arte cristã não cessa de nos lembrar o desprezo – não admitido pelos fiéis – de Cristo por sua vida, ao retratá-lo em diversas situações abjetas em que ele mesmo se permitiu estar. Em *Sobre Nietzsche: vontade de chance*, Bataille escreve sobre a crucificação que “A ferida é proposital, desejada por Deus” (BATAILLE, 2017, p. 58) e resume, mais a frente, sua posição idiossincrática teológica sobre o assunto: “Uma noite de morte, em que o Criador e as criaturas *sagraram, entredilaceraram-se* e se colocaram em causa sob todos os aspectos – no extremo limite da *vergonha* –, foi necessária à sua comunhão” (BATAILLE, 2017, p. 58, grifos nossos).

A referência ao heroísmo não é tão constante, nas obras de Georges Bataille, quanto a referência à guerra, ou ao guerreiro. Não é estranho, porém, que ele tenha optado por citar o heroísmo, tendo em vista que o guerreiro e o herói não são figuras soberanas tão díspares. O guerreiro, arriscarmos definir, é um herói que responde ao chamado da morte, de si mesmo e do outro. Explicar, agora, a soberania guerreira, iluminará o dito em relação ao herói, e retratará uma forma de soberania ainda mais arriscada, já que, na guerra – e pelas mãos do guerreiro –, todos devem morrer.

Do herói foi dito que a morte lhe é essencial por vocação. É herói porque sua segurança e bem-estar não valem tanto quanto a permanência daquilo ou de quem ele é herói. O guerreiro atende ao mesmo chamado, mas deve estar disposto a matar, e a morrer, em prol de suas convicções. Bataille, ao explorar *A estrutura psicológica do fascismo*, o afirma da seguinte maneira: “O caráter afetivo dessa unificação se manifesta sob a forma de aderência do soldado

ao chefe do exército: implica que cada soldado considere a glória desse último como a sua própria” (BATAILLE, 2022, p. 63). Não se pode esquecer que, ao fazer essa observação, Bataille está preocupado, principalmente, em explorar a relação de fascinação hipnótica que o soldado fascista sente pelo seu líder. O mecanismo psicológico do guerreiro, entretanto, se revela: matar e morrer por algo, ou alguém. De fato, a formulação mais justa é que o guerreiro o é porque é chamado a morrer para matar.

Bataille não elude tal traço, quando escreve em: “só o sangue derramado, a carnificina e a morte respondem no fundo à natureza das armas” (BATAILLE, 2022, p. 63). O guerreiro, profissional e vocacionado ao assassinato, realiza, multiplamente, a desconsideração pela vida e a dissolução do eu que são características da conduta soberana. Vejamos.

O guerreiro – e o herói, pois vimos como as atitudes de renúncia e substituição desse permanecem naquele – nega-se pelo outro. Sente-se o outro na própria carne. A separação entre o guerreiro e aquele ou aquilo pelo qual se faz a guerra é anulada. Vive-se a vida do outro, e por isso há a disposição a morrer a morte do outro. Quando investiga a relação entre a tropa e o chefe, Bataille nota:

essa massa negada, na realidade, cessou de ser ela mesma para tornar-se afetivamente ('afetivamente' se refere aqui aos comportamentos psicológicos simples, como o *sentido!* ou o *marchar*) a coisa do chefe e como que uma parte do próprio chefe. Uma tropa em *sentido* é de alguma forma absorvida no comando e, assim, absorvida na negação de si mesma (BATAILLE, 2022, p. 65-66).

Há alguns elementos a serem ressaltados aqui. Bataille se refere aos soldados reunidos, a tropa, como *massa negada*. A massa negada é um duplo cessar da individualidade, porque a massa é, por definição, a negação da individualidade. Em *Sobre o exame: perspectivas do digital*, Byung-Chul Han (2018, p. 27) escreve sobre a massa que “Ela revela propriedades que não podem ser referidas aos indivíduos. Os indivíduos se fundem em uma nova unidade na qual eles não têm mais nenhum *perfil próprio*”. Essa massa, já por si negação, é negada, porque se torna, afetivamente, coisa ou parte do chefe. A soberania guerreira efetiva-se, portanto, em três momentos: 1. Os guerreiros negam-se uns aos outros para compor uma massa, a tropa. 2. A tropa nega-se a si mesma para ser uma parte, ser absorvida, no chefe. 3. A tropa em guerra, sob as ordens do chefe, nega aquilo ou aqueles que põe em risco suas convicções. O guerreiro nega a si mesmo pelo outro – traço compartilhado com o heroísmo –, e nega o outro. Bataille afirma: “*Seres humanos* incorporados em um exército não são mais do que elementos negados, negados com uma espécie de ira (de sadismo) manifesta no tom de cada comando [...]” (BATAILLE, 2022, p. 64).

A negação absoluta do outro é o elemento mais evidente na guerra. Sacrificar seu inimigo – negar o que há de individualidade-coisa no outro – é o traço fundamental do guerrear. O relato de Ernst Jünger, sobre sua passagem como voluntário no exército alemão na Primeira Guerra Mundial, em *A Guerra como Experiência Interior*, é inequívoco e bastante ilustrativo no que diz respeito à visão batailliana da guerra. Trechos como:

No combate que despoja o homem de todas as convenções, como farrapos remendados de um mendigo, o animal desponta, monstro misterioso ressurgido do mais fundo da alma. Brota como um jacto de chama devorante, exaltação irresistível que inebria as massas, divindade que impera acima dos exércitos (JÜNGER, 2005, p. 19).

Carregam a autoridade e o peso de quem lutou em uma guerra, e clareza intelectual de quem compreendeu que não estava em um simples choque de forças, mas transformava-se, – passava por um processo de metamorfose – do fundo de sua alma, em um animal divino e monstruoso.

Georges Bataille ressalta constantemente como a soberania exige coragem do soberano. Expor-se ao risco da morte e suportar a angústia são ações trabalhadas repetidamente, e de diversos ângulos diferentes. Ferida, dilaceração, morte e sangue são palavras recorrentes no seu vocabulário conceitual. Engana-se quem, desencaminhado pela impressão geral que esses termos – juntos e separados – causam, veja em Bataille um beligerante, um fascistóide, autoritário sem mais. Desmentindo a impressão geral, Bataille afirma que “A soberania é revolta, não exercício do poder. A autêntica soberania recusa...” (BATAILLE, 2016b, p. 244). Nos termos da lógica cotidiana, do que se pensa e sente dia a dia, o soberano é aquele que falha. Recusa-se a participar do jogo da acumulação, do controle, dos cálculos utilitários – e não, como se pode imaginar, se tornar o maior, porque soberano, entre os acumuladores, controladores, calculadores – em suma, dominadores. A soberania batailliana é aquela levada às últimas consequências; que não pretende dominar os outros – reservando a soberania para si – e ser poderoso às custas deles. A soberania que discrimina é uma soberania perneta. “A soberania real não é o que pretende ser: nunca é mais do que um esforço tendo por fim liberar a existência humana de sua subordinação à necessidade” (BATAILLE, 2014, p. 201). Por isso, ele escreve “– A impotência de Nietzsche é inapelável” (BATAILLE, 2017, p. 142) e “O mais difícil. Tocar no mais baixo. Onde toda coisa jogada no chão é quebrada. Si mesmo o nariz no vômito” (BATAILLE, 2017, p. 142).

Mas não só das experiências negativas, aviltantes, se faz o soberano batailliano.

Bataille ri “ingênua, *divinamente*” (BATAILLE, 2017, p. 90), de tudo e de todos, e

afirma nunca rir “menos divinamente do que de *Deus*” (BATAILLE, 2017, p. 88).³⁸

3.3 A risada absurda

“Rir de Deus, daquilo que fez multidões tremarem, exige a simplicidade, a ingênua malignidade da criança. Nada subsiste de pesado, de doentio” (BATAILLE, 2017, p. 97). O que há na risada de tão poderoso, que Bataille a aproxima de uma tonalidade afetiva fundamental, capaz de rir de Deus?

O riso modifica os objetos. Bataille diz:

No riso, no sacrifício ou na poesia, até mesmo, em parte, no erotismo, a efusão é obtida por meio de uma modificação, voluntária ou não, da ordem dos objetos: a poesia dispõe de mudanças no plano das imagens, o sacrifício, em geral, destrói os seres, o riso resulta de mudanças diversas (BATAILLE, 2016b, p. 241).

Ao contrário do que se espera, a risada – ou o sacrifício, a poesia...– não são momentos soberanos porque causam uma alteração naquele que ri. A risada – apelando uma vez mais à analogia entre a risada e as tonalidades afetivas fundamentais – não é um estado psicológico interno ao sujeito que, por essa alteração em sua percepção, alteraria, conseqüentemente, tudo que é percebido. A risada, assim definida, não é uma emoção – porque não se recorre a nenhuma interioridade para explicar seu funcionamento – mas, mais exatamente, uma afinação – porque é uma “modificação [...] da ordem dos objetos”.

A definição da soberania nos é suficiente familiar para que possamos perscrutar, mesmo sem maiores detalhes da parte de Georges Bataille do que exatamente seriam tais “mudanças diversas”, porque a risada é soberana.

A risada, em seu ápice, no instante em que pode tomar-nos o ar – como se se afogasse de tanto rir –, é uma despreocupação perfeita. Nada vem a quem verdadeiramente ri como digno de ocupação – até mesmo uma risada artificial, calculada, matizada pelo escárnio ou a perfídia, demonstra a essência da risada: o objeto da risada vale menos, ou nada. Bataille assinala esse poder da risada ao dizer: “É preciso arruinar a transcendência rindo” (BATAILLE, 2017, p. 87). Tudo ao redor é neutralizado em sua importância, assumindo uma posição no ambiente de mera

³⁸ A valorização batalliana da risada é tamanha que, em *Método de meditação*, a compara com o papel exercido pela angústia no pensamento heideggeriano. Bataille escreve: “– Eu parti do riso e não, como faz Heidegger em *Was ist Metaphysik?*, da angústia: resultam talvez daí conseqüências no plano, justamente, da soberania [...]” (BATAILLE, 2016b, p. 240).

paisagem inarticulada que nem mesmo desperta atenção. Note-se o comportamento daquele que está *morrendo* de rir: seu corpo amolece, suas pernas enfraquecem, perde-se o equilíbrio e a compostura civilizada; se está de pé, age como um bêbado e esbarra em coisas e pessoas; objetos são quebrados, manchados, deformados, perdidos; líquidos são derramados – um desperdício! E são totalmente ineficazes os alertas, as preocupações, os avisos das pessoas ao redor, pois um soberano não se importa, e, em seu ponto de vista, porque não há nada com que se importar. Sua magnanimidade não lhe dá espaço para que meras coisas o interrompam. A risada o liberta do constrangimento que as coisas lhe impõe.

Compreende-se, se nos atentarmos à hipotética descrição da risada, o motivo da risada – e a absurdez – serem momentos soberanos: cada um através de seu caminho, tanto para quem ri como para quem se depara com um mundo absurdo, nada importa.

Em texto escrito para acompanhar a versão italiana do livro *O Supermacho*, de Alfred Jarry, intitulado *A divindade do riso*, Giorgio Agamben entrelaça a risada, a absurdez e a soberania da seguinte forma:

Sobre o homem normal, que suspendeu o riso, o homem que ri goza de uma superioridade que, por sua vez, se converte em motivo de riso; na experiência do riso, ele se descobriu ilimitado e ilimitável, e, na medida em que, abrindo-se ao ilimitado, transcende a si incessantemente, o insolente questionamento de todo o possível, com o qual o riso havia começado, se inverte na aceitação de todo o real, na vontade que diz soberanamente “sim” porque não há mais nada a negar. Neste ponto, como uma esponja passada no horizonte do destino humano, o riso abole os deuses e revela ao homem sua solidão absoluta. E, se agora o homem tentar colher sua condição para fixá-la numa máscara, perceberá que está vivendo um sonho do qual teme despertar como deus (AGAMBEN, 2016, p. 169).

A risada é divina sem que haja Deus. Na verdade, essa divindade destitui Deus e deuses de seu lugar privilegiado. Ri-se divinamente, justamente porque não há Deus nenhum para nos roubar nossa soberania. Não há nenhum rei, legislador, criador ou salvador que possa traçar limites e dizer o que não pode ou deve ser feito. Não há para onde escapar. Se Deus existe, todo o possível está determinado, esquadrinhado, dominado, conquistado. Por outro lado, se não existe, não há determinação última e inapelável do que pode acontecer, pois não há nenhum ser perfeito que garanta tal imutabilidade. Bataille escreve em *A risada de Nietzsche* que

É isso que, por si só, a palavra “Deus” significa, implicando a existência de uma perfeição soberana, regendo todas as coisas deste mundo. Não há impossível se Deus existe, ou, o impossível é ilusório: é uma provação imposta ao homem, o triunfo do possível já está dado de antemão (BATAILLE, 2017c, p. 304).

E, mesmo se houvesse tal perfeição, o trono de soberano não poderia lhe pertencer, tendo

em vista que a nossa soberania dependeria, nesse caso, de transgredir os limites, os tabus, impostos por Sua Soberania. A divindade, nessa radical imanência – nesse fim da transcendência teocrática –, é restituída ao humano, porque o humano é restituído à animalidade. A risada expropria o Expropriador. Desautorizar os limites que dizem o que pode acontecer é função da risada.

3.4 O bêbado é um rei

A embriaguez causa, no sujeito, o efeito que era de se esperar na risada. A mudança na ordem é realizada na percepção, e não no percebido. Bataille diz que “Na embriaguez, ao contrário – e voluntariamente –, o próprio sujeito é modificado: o mesmo se dá na meditação” (BATAILLE, 2016b, p. 242). Entretanto, o sentindo da modificação no sujeito é que, como sujeito e objeto formam um par indissolúvel, o objeto seja, conseqüentemente, modificado – e, no caso da risada, o contrário é verdadeiro; sendo a conduta guerreira a única, das três elencadas para a análise, a que ataca ambos os polos do binômio sujeito-objeto simultaneamente. Na embriaguez, modificação da ordem das coisas se dá por consequência da modificação operada no sujeito. Bataille afirma que “À modificação do sujeito corresponde como continuação apropriada tal modificação do objeto – erótico, cômico – na embriaguez” (BATAILLE, 2016b, p. 242).

Como a embriaguez é soberana?

É subtraindo o sujeito e seu corpo dos ditames da ordem racional e objetificante que a embriaguez dá espaço à soberania. O descontrole que causa torna todo o sujeito inútil. Estar ébrio é colocar-se em um estado de difícil compatibilidade com o funcionamento opressivamente matemático e sóbrio do trabalho cotidiano. Essa incompatibilidade transparece na investigação de Max Weber sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, onde escreve que seu trabalho busca “a origem desse capitalismo burguês sóbrio com sua organização racional do trabalho livre.” (WEBER, 2013, p. 23, grifo nosso). Embriagar-se é indispor-se com a disciplina necessário ao trabalho, e Michel Foucault destacou em suas pesquisas como os capitalistas industriais – e seus auxiliares –, no alvorecer de sua era econômica, criaram diversas estratégias – como o uso da caderneta, uma espécie de carteira de trabalho onde os padrões anotavam suas observações sobre o desempenho de seus empregados – para manter o corpo

proletário continente.³⁹

Em *Teoria da religião*, parte II. *A religião nos limites da razão*, § 6. *A destruição geral das coisas*, Georges Bataille narra, partir da primeira pessoa, outra forma de incompatibilidade entre a embriaguez e o mundo do trabalho, a da destruição. O que esse parágrafo nos permite entender é que a incompatibilidade não precisa se manifestar necessariamente como a imperícia do trabalhador no manejo de seu equipamento – porque está embriagado demais para coordenar seus movimentos corporais –, ou como a falta de pontualidade no cumprimento de suas tarefas – porque preferiu se embriagar a trabalhar – dimensões exploradas por Weber e Foucault. Não que essas dimensões não sejam consideradas, porque o são. Mas o dissenso entre embriaguez e trabalho tem em Bataille uma forma mais sutil.

Ele escreve:

Agora coloco sobre a mesa um copo cheio de vinho
Fui útil, comprei uma mesa, um copo, etc.
Mas esta mesa não é mais um meio de trabalho: ela me serve para beber vinho
Na medida em que ponho meu copo sobre a mesa, *eu a destruí* ou, ao menos, destruí
o trabalho que foi necessário para fazê-la.
É claro, primeiro destruí inteiramente o trabalho do vinicultor, ao passo que meu ato
de beber só numa ínfima medida destruiu o trabalho do marceneiro. Mas, ao menos,
esta mesa, neste quarto, pesada de encadeamento ao trabalho, não teve, por algum
tempo, outro fim que não meu desencadeamento (BATAILLE, 2015a. p. 73).

Bataille trabalha a destruição em dois sentidos diferentes (essa distinção é indicada por “numa ínfima medida”).

O primeiro sentido é aquele utilizado cotidianamente, quando se diz que uma coisa foi destruída, e por isso não precisa de maiores desdobramentos explicativos. Nesse caso, “o trabalho do vinicultor” foi destruído porque Bataille consumiu seu trabalho, o vinho. Ao consumi-lo, o vinho será destruído pelo processo digestivo e se transformará em diversas outras coisas.

O segundo sentido só pode ser chamado de ínfimo se compreendermos essa palavra não na acepção de “pequena parte” (seria despropositado especularmos que Bataille, ao pôr o copo

³⁹ Sobre a extensão do esforço orquestrado para manter o trabalhador suficientemente constante e disciplinado para estar apto a manejar as forças de produção, Foucault (2021, p. 214) escreve: “Assim, a caderneta era ao mesmo tempo um ato contratual entre o patrão e o operário e uma medida policial: era preciso ter um controle econômico e moral sobre o operário. A caderneta era uma daquelas instituições não exatamente penais, mas que possibilitavam garantir a continuidade entre o punitivo e o penal. Os conselhos trabalhistas também desempenhavam esse papel; destinados em princípio a resolver o contencioso entre patrões e operários, podiam tomar algumas medidas, [como] visitas domiciliares, e assim desempenhavam o papel de instâncias punitivas que, a partir de certo momento, marginalizariam os indivíduos punidos e os fariam tomar para o lado da delinquência. Todas as instituições de vigilância – asilo, albergue etc. – desempenhavam esse papel de controle cotidiano e marginalizador”.

na mesa, a teria quebrado parcialmente, arrancando, por exemplo, uma lasca. Caso Bataille quisesse indicar que quebrou a mesa com o copo, poderia ter dito que jogou, arremessou, bateu, golpeou, mas não que o colocou. Ou seja, Bataille não está admitindo sub-repticiamente ser um brutamontes), mas na de imperceptível. Georges Bataille destruiu “inteiramente o trabalho do vinicultor”, como explicamos acima, e destruiu, imperceptivelmente, o trabalho do marceneiro. Por que essa segunda destruição é imperceptível?

Bataille responde a essa pergunta, sem dizer que o faz, logo mais à frente em seu texto, quando diz: “Isso introduz como um fundamento da *consciência clara de si* a consideração dos objetos dissolvidos e destruídos no instante íntimo” (BATAILLE, 2015a, p. 74). A mesa é imperceptivelmente destruída porque ela é dissolvida no “instante íntimo”, e não porque é destruída com uma pancada de copo. Retomando uma dicotomia que trabalhamos anteriormente, entre a comunicação interna e externa, podemos afirmar que a mesa não é destruída externamente, como o vinho, mas internamente – e, por isso, é imperceptível.

Destruí-la internamente significa que ela foi subtraída de suas considerações econômicas, não operando mais em prol do trabalho. Seria uma mesa perfeitamente operante, se fosse uma mesa de escritório. Entretanto, ela serviu (ou desserveu) para a “futilidade de um só instante” (BATAILLE, 2015a, p. 74), ou seja, Bataille simplesmente a usou para beber, e não para fabricar outras mesas, produzir relatórios etc. Explica-se, assim, a estranheza do raciocínio batailliano nessa parte, que aparenta saltar aleatoriamente entre temas, pois se em um certo momento ele diz: “É o retorno à situação do animal que come outro, é a negação da diferença entre o objeto e eu mesmo [...]” (BATAILLE, 2015a, p. 74), no outro, vizinho, escreve “A redução real da redução da ordem real introduz na ordem econômica uma inversão fundamental.” (BATAILLE, 2015a, p. 74). O ponto a ser destacado é: ao retirar a mesa do mundo do trabalho – da razão, do cálculo, do planejamento –, retoma-se a dimensão da imanência animal e pré-individual compartilhada por tudo. É patente que uma mesa assim destruída é uma inversão na ordem econômica – principalmente capitalista –, que sempre trabalha para a manutenção de seu domínio, e não para a própria destruição.

A força que a embriaguez tem em romper os limites da individualidade, e fazer experimentar a animalidade, é apontada quando ele escreve: “Se tivermos bebido, fluímos um no outro naturalmente. A parcimônia é então um vício, uma exibição de pobreza (de *secura*)” (BATAILLE, 2017, p. 137). Bataille trata da embriaguez nos mesmos termos em que trata o erotismo – uma falta de limites, uma mistura entre corpos.

Agora que exemplificamos como cada forma de soberania é particular, seguindo sua lógica única, podemos avançar para o erotismo.

Não se pode falar do erotismo se não se abordar o corpo. A corporeidade do erotismo, entretanto, finca raízes muito mais profundas do que, de início, podemos imaginar, chegando até os processos biológicos mais simples

Vejamos.

3.5 Da corporeidade do erotismo

De início, o erotismo deve ser abordado na sua concretude material. O erotismo é, antes de tudo, um fenômeno radicalmente biológico. Georges Bataille escreve: “Sempre associada ao erotismo, a sexualidade física está para o erotismo assim como o cérebro está para o pensamento” (BATAILLE, 2014, p. 118). A citação nos indica, em um primeiro nível de leitura, que a atividade sexual e mental requerem uma plataforma física, sem a qual não podem existir. A analogia entre sexualidade física/erotismo e cérebro/pensamento pode indicar, todavia, algo mais além da indelével ancoragem material de ambos os processos? Estaria Bataille sugerindo um parentesco entre o pensamento e a sexualidade? De qualquer modo, a fisicalidade do erotismo não se inicia com o corpo humano, tampouco com o corpo animal. Bataille inicia a investigação sobre a materialidade do erotismo se ocupando de formas de vida e reprodução extremamente simples. O fundamento do erotismo é não só o corpo, mas está *no* corpo. Ele diz:

No plano da realidade objetiva, a vida mobiliza sempre, salvo em caso de impotência, um excesso de energia que é preciso gastar; esse excesso se gasta, com efeito, seja no crescimento da unidade considerada, seja numa perda pura e simples. [...] Para perceber o movimento de que se trata, é preciso que nos fundemos na cissiparidade, o modo mais simples de reprodução. Há crescimento do organismo cissiparo, mas uma vez atingido esse crescimento, mais dia menos dia esse organismo único se transforma em dois (BATAILLE, 2014, p. 119).

Bataille não está, nesse ponto, escrevendo especificamente sobre vegetais, animais ou seres humanos. Sua consideração parte, simplesmente, do organismo. O trecho acima é fundamental para entender o que Georges Bataille quer dizer com erotismo por dois motivos: o primeiro é que o conceito da pletora já é esboçado (apesar de não ser explicitamente nomeado). A pletora é “um excesso de energia que é preciso gastar” (BATAILLE, 2014, p. 119). Energia que vimos dever ser resgatada de sua utilização racional e fraccionada na existência humana, trazida para o presente e experimentada na nuvem do não-saber. Outro ponto fulcral expresso nesse trecho é a relação entre o organismo individual, seu excesso de energia e sua morte: o organismo individual morre ao alcançar um excessivo acúmulo de energia. Há que se notar,

ainda que não diretamente relacionado ao erotismo, como Bataille delinea, mesmo nos processos biológicos menos conscientes, traços que aparecerão em suas especulações econômicas. O pensamento de que, considerada por outro ângulo – que não aquele usual – a vida padece de “um excesso de energia que é preciso gastar”, e uma das tarefas dos organismos, indivíduos, comunidades, seria se haver com esse excesso, está presente desde “o modo mais simples de reprodução”. A questão da Economia geral – a economia abordada a partir do excesso, e não da escassez, de recursos – não se limita, portanto, às atividades sociais de produção e troca.

Tal observação leva-nos a matizar algumas considerações feitas anteriormente no presente texto sobre o *Homo economicus*. Se o trabalho e a razão sufocam porque limitam a experiência humana, isso ocorre porque se tem em vista a sobrevivência individual. Sem projeto, planejamento e racionamento, os recursos indispensáveis à sobrevivência podem faltar, o que levaria ao definhamento e à morte. O que aconteceria, portanto, se – como abordaremos mais à frente – a economia não postulasse a escassez dos recursos, mas sim seu excesso? A vida humana poderia dispensar-se da tarefa de acumulação planejada, revertendo, assim, todo o quadro depreciativo pintado por Bataille sobre o trabalho. Uma nova figura do trabalho – e da razão (ou de seu fim) – poderia surgir, de modo que se trabalhasse, por exemplo, por fruição, não por necessidade. A relação entre trabalho/desejo se torna, então, finalmente explícita: tradicionalmente, tanto o desejo quanto o trabalho são compreendidos à luz da penúria. Trabalhar e desejar são dois processos que, salvos os detalhes particulares correspondentes a cada um, partilham de uma única essência: a falta. Trabalha-se porque não se tem o que precisa, se tivesse, não trabalharia; deseja-se porque não se tem o que quer, se tivesse, não desejaria. O reposicionamento batailliano em relação ao trabalho e ao desejo, colocando-os sobre nova base – a do excesso –, produz uma reviravolta. A partir do excesso, têm-se outro trabalho, outra razão, outro desejo.

Que seu livro sobre economia política, *A parte maldita*, tenha em sua *Introdução teórica* um tópico chamado *A pobreza dos organismos ou dos conjuntos limitados e o excesso de riqueza da natureza viva* demonstra que a referida reviravolta deve ancorar-se mormente nas funções da natureza viva, no orgânico. Apenas levando em consideração esses dados biológicos pode-se reconsiderar seriamente a base pauperista da economia e do desejo.

Os modos de reprodução são capazes de resumir, por conseguinte, em processos biológicos simples e linhas gerais, o drama humano mais complexo de que Bataille se ocupa. Analisemos, então, os modos de reprodução, que são dois: a reprodução por cissiparidade (assexuada) e a reprodução sexuada.

Na reprodução por cissiparidade, acumulando energia excessiva, o organismo que se reproduz cresce até não poder mais conter a energia em si: este é o momento de sua morte, já que “A superabundância tem por consequência inevitável a morte” (BATAILLE, 2014, p. 125), mas é também o momento da vida, pois outros dois novos seres surgirão da cizânia no organismo original (o organismo a cria, por cissiparidade, os organismos a' e a''). O organismo partido sacrifica-se individualmente, e de sua morte surgem outros. Ele renuncia ao próprio crescimento para doar-se. Bataille escreve sobre que “Se o crescimento tem lugar em proveito de um ser ou de um conjunto que nos ultrapassa, já não é mais um crescimento, e sim um *dom*. Para aquele que o faz, o dom é a perda daquilo que tem” (BATAILLE, 2014, p. 120).

Durante o momento de crise – onde não sabemos se há um ou dois organismos e a energia é suficiente para começar, mas não para terminar a divisão – os novos seres ainda estão em continuidade: a' e a'' estão parcialmente unidos em a . A resolução da crise se dá com a extinção completa de a e a individualização definitiva de a' e a'' . Aqui temos o movimento de saída da continuidade, a totalidade original orgânica a , para a descontinuidade das individualidades a' e a'' , um apartado do outro – em escala microscópica. Bataille escreve:

Na plethora, o ser passa da calma do repouso ao estado de agitação violenta: essa turbulência, essa agitação, atingem o ser inteiro, atingem-no em sua continuidade. Mas a violência da agitação, que inicialmente tem lugar no seio da continuidade, evoca a violência da separação, de que a descontinuidade procede (BATAILLE, 2014, p. 120-121).

A cissiparidade da célula replica o mesmo movimento de separação da totalidade indiferenciada analisada antropológicamente em *Teoria da religião*. O resumo que Georges Bataille faz sobre o processo da reprodução assexuada é o seguinte:

Há crescimento do organismo cissíparo, mas uma vez atingido esse crescimento, mais dia menos dia esse organismo único se transforma em dois. Seja o infusório a tornando-se $a' + a''$: a passagem do primeiro estado ao segundo não é independente do crescimento de a , $a' + a''$ representando mesmo, em relação ao estado anterior que a representa, o crescimento deste último (BATAILLE, 2014, p. 119).

E emenda: “é preciso notar, então, que a' , sendo outro que a'' , não é, não mais que este último, outro que a . Alguma coisa de a subsiste em a' , alguma coisa de a subsiste em a'' ” (BATAILLE, 2014, p. 119). O que poderíamos descrever, em termos hegelianos, como a identidade da identidade e da não-identidade.

Do que se disse conclui-se que o tópico da continuidade e descontinuidade não pode, de modo peremptório, ser reduzido às experiências psicológicas ou subjetivas dos seres –

beneficiando-nos de “o sentimento de uma mentira” (BATAILLE, 2014, p. 37) anteriormente citado em relação ao animal. O que se pode dizer é que não se trata exclusivamente da sensação de expansão, mas, em nível rudimentar, da criação pletórica e extinção biológicas da divisão. Temos então um indício de que Bataille não está psicologizando a mística e a morte (termos quase intercambiáveis), não porque as fundamenta em alegações religiosas dogmáticas, como espírito ou alma, mas na medida em que as ancora na vida mais simples. Esse ponto aparece formulado da seguinte maneira: “Insisto no fato de que, a *continuidade do ser estando na origem dos seres*, a morte não a atinge, a continuidade do ser independe dela, e mesmo, ao contrário, *a morte a manifesta*” (BATAILLE, 2014, p, 45, grifo nosso).

Entretanto, mesmo no nível do “modo mais simples de reprodução”, não é descartada a experiência interior dos organismos. O que, de um ponto de vista científico, é um absurdo afirmar – que os organismos *tout court* tenham uma experiência interior –, Bataille sopesa, graças àquilo que chamamos de “fricção”. A repugnância, ou atração, dos temas bataillianos impedem a postura impessoal indispensável para a ciência e implicam, imediatamente, o sujeito. Como o sujeito é forçosamente implicado, alijar sua contribuição é agir de má-fé e distorcer os dados com que se depara. Bataille afirma, ao buscar legitimar seu empreendimento: “o estudo que se quer científico reduz a parte da experiência objetiva, enquanto eu, por método, reduzo, ao contrário, a parte do conhecimento objetivo” (BATAILLE, 2014, p. 123) e escreve:

Sei, não posso ter a experiência interior dos animais, menos ainda dos animálculos. Tampouco posso conjecturá-la. Mas os animálculos têm, assim como os animais complexos, uma experiência de dentro: não posso ligar à complexidade, ou à humanidade, a passagem da existência *em si* à existência *para si*. Atribuo mesmo à partícula inerte, abaixo do animálculo, essa existência *para si* que prefiro nomear experiência de dentro, experiência interior, mas que jamais pode ser designada de maneira verdadeiramente satisfatória (BATAILLE, 2014, p. 123).

Essa existência *para si* não significa autoconsciência, pois “A consciência de si é consecutiva àquela dos objetos, que só se dá distintamente na humanidade” (BATAILLE, 2014, p. 123-124). O que os animais, animálculos e partículas – em suma, os elementos – têm é um “sentimento de si [que] varia necessariamente na medida em que aquele que o experimenta se isola em sua descontinuidade” (BATAILLE, 2014, p. 124). Georges Bataille, pugnando com as palavras, apresenta outra formulação: “trata-se da firmeza, da estabilidade de um limite concebível” (BATAILLE, 2014, p. 124). Preferiríamos dizer que os elementos partilham de um *ser-se* – uma limitação autorreferencial, circular – solução que evita a estranheza da antropomorfização e animalização e de alegar que uma “partícula inerte, abaixo do animálculo” pensa-se, entende-se, sente-se ou experimenta-se. E, de acordo com a “medida em que aquele

que o experimenta [o *ser-se*] se isola em sua descontinuidade”, passaríamos a utilizar esses outros verbos, cada um para um tipo de ser, definido por seu isolamento na individualidade. Todo esse expediente proposto serve, de fato, apenas para tentar comunicar uma experiência elusiva, crítica, e não se disfarça como mentira útil.

A reprodução sexuada palmilha o caminho inverso; em vez de levar da continuidade para descontinuidade, caminho que trilha a cissiparidade, procede da descontinuidade para a continuidade. Organismos individuais descontínuos conseguem retornar à continuidade perdida através da fusão, quando seus corpos se reúnem. Por isso Bataille (2014, p. 122) diz que “no plano da descontinuidade e da continuidade dos seres, o único fato novo que intervém na reprodução sexuada é a fusão dos dois seres ínfimos, das células que são gametas machos e fêmeas”. Os seres que se reproduzem através do ato sexual igualmente morrem devido ao ato sexual; tanto a “pequena morte” do paroxismo final, como a morte a longo prazo os aguarda, pois, “a aparição desses recém-chegados é a garantia da desapareição dos predecessores. Se a reprodução dos seres sexuada não leva à morte imediata, leva a ela a longo prazo” (BATAILLE, 2014, p. 124). Morre-se *la petite mort* do orgasmo, e morre-se definitivamente, de modo que o nascimento de novos seres indique, indiretamente, a morte dos que antes vieram.

Ainda que uma forma de reprodução vá da continuidade à descontinuidade dos seres (a assexuada), e outra vá da descontinuidade à continuidade dos seres (a sexuada), as duas postulam a pletora, porque “O fundamento objetivo da crise é a pletora” (BATAILLE, 2014, p. 124). Será sempre a pletora, o acúmulo explosivo de energia, que realizará, em termos biológicos, a passagem de um elemento do par continuidade/descontinuidade a outro, quando tocar o momento crítico.

A constatação “objetiva” que podemos fazer da relação de continuidade e descontinuidade não é o ponto central da análise batailliana do erotismo. Não a reduziremos a impressões psicológicas e fantasias, porém o ponto central desses eventos é, ainda assim, o sentimento de si que todos os organismos têm e que é radicalmente alterado. Dotados ou não de uma alma, espírito, mente, ou subjetividade, os seres possuem, ainda que nebulosamente, um sentimento sobre seus próprios limites, um sentimento que delimita, podemos dizer, até onde eles vão – o que chamamos de *ser-se*. O fenômeno da pletora designa o momento ascensional em que o sentimento de si dos seres é radicalmente alterado, de modo que a violência pletora do casal na reprodução sexuada faz com que cada um seja expelido para fora de si, experimentando ambos a infinitude e a continuidade. Nada disso quer dizer que os seres envolvidos verdadeiramente tornam-se contínuos (pois isso significa a morte literal), mas quer dizer que o sentimento de continuidade é instalado nos dois graças à crise da pletora de ambos

– como afirmado anteriormente, enraíza-se a mística na biologia. Em outras palavras

É a crise do ser: o ser tem a experiência interior do ser na crise que o põe à prova, é a colocação em jogo do ser numa passagem que vai da continuidade à descontinuidade, ou da descontinuidade à continuidade. O ser mais simples tem, nós o admitimos, o sentimento de si, o sentimento de seus limites. Se esses limites mudam, ele é atingido nesse sentimento fundamental: esse golpe é a crise do ser que tem o sentimento de si (BATAILLE, 2014, p. 125).

A crise da plethora do ser humano é marcada por uma peculiaridade que a distingue da crise de outros seres vivos, já que o ser humano é dotado de personalidade, de modos de ser em um ou mais contextos de sua vida. Portanto, a reprodução sexual adquire novos traços quando são seres humanos que se reproduzem. Não é apenas a promessa da morte vindoura – vindoura porque “Aqueles que se reproduzem sobrevivem ao nascimento daqueles que engendram, mas essa sobrevivência não é mais que uma prorrogação” (BATAILLE, 2014, p. 124) – é também a desorganização e o desgaste de sua personalidade. É na crise da plethora humana que a mudança do sentimento de si se torna mais evidente. Recordando a distinção que foi feita anteriormente, se o mundo do Bem é o mundo das obrigações, dos comportamentos cotidianos que buscam fazer durar a vida e inibem a transgressão; e o Mal é o rompimento com essa ordem, podemos afirmar que os padrões comportamentais que criamos em sociedade e que sustentam o mundo da vida são deformados na crise da plethora. É o elemento cultural que entra em jogo na reprodução humana. A superabundância de energia faz com que as pessoas não mais se comportem como se comportariam em ocasiões prosaicas, agindo de maneira irreconhecível: a força da violência sexual arrebatava-nos para tão longe de nós mesmos que Bataille chega a dizer que o modo como procedemos nesses momentos é doentio. Imaginando uma situação em que uma distinta mulher fosse flagrada em plena erupção sexual, Bataille escreve:

A plethora dos órgãos leva a esse desencadeamento de mecanismos estranhos ao ordenamento habitual das condutas humanas. Um inchaço de sangue abala o equilíbrio sobre o qual a vida se fundava. Uma fúria bruscamente se apossa de um ser. Essa fúria nos é familiar, mas podemos imaginar facilmente a surpresa de alguém que não a conhecesse e que, por uma maquinação, descobrisse sem ser visto os transportes amorosos de uma mulher cuja distinção o impressionara. Ele veria aí uma doença, análoga à raiva dos cães. Como se uma cadela enraivecida tivesse substituído a personalidade daquela que recebia tão dignamente... É até muito pouco falar em doença. Nesse momento, a personalidade está *morta*” (BATAILLE, 2014, p. 130).

Essa citação é uma exposição pedagógica de como Bataille vê todo o processo de extinção da individualidade, abordado, nesse caso, a partir do corpo.

A ação começa com “a plethora dos órgãos”, o acúmulo de energia. Esse acúmulo significa, na análise de caso da mulher distinta, “um inchaço de sangue”. Até aqui, o que Bataille

nos descreve são processos estritamente biológicos de adição de energia. Então, uma alteração de registro acontece e “uma fúria [...] se apossa de um ser”. Do plano material salta-se para o plano afetivo; o acúmulo biológico torna-se acúmulo emocional (a língua portuguesa tem a vantagem de indicar o “inchaço” sentimental da raiva quando diz que o raivoso é uma pessoa “explosiva” ou “estourada”). Essa fúria, que lembra a “raiva dos cães”, leva a um terceiro salto: “a personalidade está *morta*”. Da matéria para os sentimentos, dos sentimentos para a totalidade do ser – esse é o caminho “ascensional” que a perda de limites percorre no indivíduo.

É a esse aspecto horrendo, de doença mortífera, que Georges Bataille constantemente faz referência. O sexo nos transforma em seres inumanos pois ele é a experiência da extinção da humanidade. “Só a experiência dos estados em que ficamos banalmente na atividade sexual, de sua discordância com as condutas socialmente aceitas, nos permite reconhecer um aspecto inumano dessa atividade” (BATAILLE, 2014, p. 130). O sexo é um preâmbulo de nossa infinitude total, o ato em que todos nos tornamos simultaneamente vítimas e algozes uns dos outros, já que “A violência de um se oferece à violência do *outro*” (BATAILLE, 2014, p. 127) e é mormente disso, e não da simples fricção – tendo em vista que estamos considerando a experiência reprodutiva humana –, que aurimos prazer. Bataille afirma: “Se a união de dois amantes é o efeito da paixão, ela evoca a morte, o desejo de assassinato ou de suicídio” (BATAILLE, 2014, p. 44). O ato de suprassumir o interdito – em um evento metaforicamente designado como assassino e suicida – é aquilo que gera o prazer que é exclusivo do humano. Dizemos “metaforicamente designado” pois nem todo caso de superação do interdito redundava literalmente em uma morte, Bataille diz que “A morte só é resultado da crise sexual em raros casos” (BATAILLE, 2016, p. 124); mas há casos em que a morte é, sim, literal. Vale oferecer como exemplo – para não mantermos a discussão unicamente no plano abstrato – o caso de Michel Foucault, que se declarou discípulo de Bataille, e segundo ele mesmo vivenciou na própria pele o prazer próximo da morte. De acordo com Miller (1993) *apud* Janet Afary e Kevin B. Anderson (2011, p. 69):

De fato, muitos exemplos de Foucault apontam nessa direção: suas tentativas de suicídio na juventude, seu envolvimento pessoal com sadomasoquismo na Califórnia e em outros lugares; seu quase encontro com a morte em um acidente de carro, que, embora deva ter sido uma experiência muito dolorosa, ele mais tarde a descreveu como “um dos prazeres mais intensos de sua vida.

Os animais experimentam prazeres exclusivamente biológicos; porque não são portadores de cultura e, no que nos concerne, dos interditos. Os animais não estão submetidos à sociedade e seu trabalho. Seu prazer se resume, para eles, ao encontro de matéria com matéria,

fricção prazerosa. O prazer humano é fundamentalmente diferente do prazer animal porque este está absolutamente atado ao determinismo biológico. Cabe aqui fazer menção a Sigmund Freud que enveredou pela pesquisa do sexo e temas adjacentes e, por chegar a conclusões similares ao tópico aqui tratado, serve-nos para esclarecimento. Segundo Marco Antonio Coutinho Jorge (JORGE, 2005, p. 39), o que Freud entendeu em estudos na primeira década do século XX é que

O próprio advento da postura bípede no ser humano constituiu por si só uma radical exigência de afastamento e de cisão de elementos outrora bastante unidos, como os aparelhos do sentido e os órgãos da sexualidade. Dentre aqueles aparelhos, destaca-se, essencialmente, o olfativo, que nos mamíferos desempenha um papel central enquanto elemento de atração dos indivíduos de uma mesma espécie nos diferentes ciclos reprodutivos.

Atenhamo-nos ao trecho sobre o olfato e os ciclos reprodutivos. Ao contrário dos seres humanos, os animais são definidos para o sexo. Não os vemos copulando a qualquer momento; eles estão demasiadamente vinculados à matéria para isso. A crise plethora animal obedece aos “ciclos reprodutivos” e fora deles não há que se falar em sexo. De acordo com a reflexão de Coutinho Jorge (2005) acerca de Freud, os sentidos (o olfato principalmente) estão habilitados a captar quando a parceira de cópula está apta a reproduzir e esses “sinais” despertam a plethora no macho. O proposto aqui é claro: o sexo humano é único. Com efeito, o sexo humano está vinculado àquilo que nos faz propriamente humanos, os interditos, e sua superação, tendo em vista que os interditos estabilizam a vida, aproxima-nos da morte. Bataille o diz:

Há, necessariamente ligada ao momento da volúpia, uma ruptura menor evocadora da morte: em contrapartida, a evocação da morte pode servir à ativação dos espasmos voluptuosos. O mais das vezes, isso se reduz ao sentimento de uma transgressão perigosa para a estabilidade geral e a conservação da vida – sem a qual seria impossível um livre desencadeamento. *Acontece que, sem a evidência de uma transgressão, não experimentamos mais esses sentimentos de liberdade que a plenitude da realização sexual exige.* De modo que uma situação escabrosa é às vezes necessária ao espírito embotado para chegar ao reflexo do gozo final (BATAILLE, 2014, p. 131, grifo nosso).

O prazer sexual humano deve ser transgressor para ser humano; os animais, destituídos de interditos, não podem experimentá-lo. “Na esfera humana, a atividade sexual se separa da simplicidade animal. Ela é essencialmente uma transgressão. [...] A transgressão é própria à humanidade organizada pela atividade laboriosa” (BATAILLE, 2014, p. 132). O papel das proibições são tão importantes para a ateologia de Bataille, que ele afirma: “o homem é o animal que não aceita o dado natural, que o nega” (BATAILLE, 2014, p. 242). Por conseguinte, a

sexualidade humana é a sexualidade que “não aceita o dado natural, que o nega”.

Não é de causar espanto, à vista disso, que o erotismo cause angústia. Sendo o ser humano “o animal que não aceita o dado natural” e sendo o animal um ser natural, a humanidade vive em conflito – que busca resolver através do retorno à animalidade. A mesma angústia referida repetidas vezes em relação à mística, à animalidade, ao não-saber, reaparece no erotismo. Georges Bataille escreve que “*A experiência interior do erotismo exige daquele que a faz uma sensibilidade não menor à angústia que funda o interdito do que ao desejo que leva a infringi-lo*” (BATAILLE, 2014, p. 62).⁴⁰

Bataille se ocupa brevemente dos interditos em *O erotismo*. Sua celeridade neste tópico indica não estar preocupado com suas diversas manifestações. O que lhe chama a atenção é a proibição geral, em todas as formas, à violência. Escreve que

A significação dos interditos, se os consideramos em seu conjunto, especial se levamos em conta aqueles que não cessamos de observar religiosamente é redutível a um elemento simples [...]: o que o mundo do trabalho exclui por meio dos interditos é a violência; no domínio em que situo minha busca, trata-se ao mesmo tempo da reprodução sexual e da morte (BATAILLE, 2014, p. 65).

Seja o interdito em relação à morte – sobre o qual Bataille afirma: *O interdito que se apossa dos outros à vista de um cadáver é o recuo em que rejeitam a violência, em que se separam da violência* (BATAILLE, 2014, p. 68) –, seja em relação ao incesto – “As disposições concernentes ao incesto responderam inicialmente à necessidade de aprisionar em regras uma violência que, livre, teria podido bagunçar a ordem a que a coletividade se desejava dobrada”, reflete o autor (BATAILLE, 2014, p. 76) – e até mesmo em relação ao parto – “O parto não pode ser dissociado de tal conjunto: não é ele próprio um dilaceramento, um excesso que transborda o curso do atos ordenados?” (BATAILLE, 2014, p. 78), a preocupação é uma única e a mesma: a ordem e manutenção do mundo do trabalho, ou seja, “Se vemos nos interditos essenciais a recusa que o ser opõe à natureza encarada como uma dissipação de energia viva e como uma orgia do aniquilamento, não podemos mais diferenciar a morte da sexualidade” (BATAILLE, 2014, p. 86).

Os interditos, proibições que restringem a violência que opera o retorno à animalidade, existem para assegurar a vida cotidiana. A mesma vida cotidiana que sufoca os seres humanos. Devido à sensação comum, partilhada por todos, de sufocamento, as sociedades criaram eventos, ritos, cerimônias, cujo fim é atenuar os efeitos deletérios do trabalho e da preocupação

⁴⁰ “‘Ensino a arte de transformar a angústia em delícia’, ‘glorificar’: todo o sentido deste livro”. Escreve em *A experiência interior* (BATAILLE, 2016, p. 67).

constantes.

Tivemos a oportunidade de analisar brevemente um desses eventos: a guerra. Dissertaremos agora sobre outros, mas somente aqueles relacionados ao erotismo: a orgia, o casamento e a prostituição.

3.6 Do erotismo na sociedade

Recordemos: o humano é definido pelo interdito. E este traça limites para o ser humano, protegendo-o contra a invasão da morte que desmantelará o mundo da vida – e conseqüentemente o próprio ser humano. Considerando que o interdito é o que faz o ser humano um ser humano, afirmamos que tudo o que o ser humano faz está marcado pelo interdito. Bataille diz: “Antes de tudo, o erotismo diferente da sexualidade dos animais na medida de em que a sexualidade humana é limitada por interditos e em que o domínio do erotismo é o da transgressão desses interditos. O desejo do erotismo é o desejo que triunfa sobre o interdito” (BATAILLE, 2014, p. 282).

Isso já foi exposto quando mostramos o entrelaçamento entre vida, trabalho, razão etc. Fundamentados nisso, alegamos que o prazer humano está vinculado ao interdito e à transgressão. Afirmamos também que ele se dá não apenas no ato material, mas principalmente na transgressão do interdito. Bataille o confirma ao formular que “Jamais, humanamente, o interdito se mostra sem revelação do prazer, nem jamais o prazer sem o sentimento do interdito” (BATAILLE, 2014, p. 132).

Levando em consideração que o flerte com a morte é uma necessidade humana, e não unicamente individual, toda sociedade institui modos de lidar com a transgressão. Tais modos de lidar correm sempre o risco de alcançar o caos e não seu objetivo primário de reformar a sociedade. Caso a sociedade não instaurar tais lidas, a própria sociedade sofreria com as irrupções ilegais de nossa tanatofilia e pereceria. O risco de adotar medidas que permitam a vazão de impulsos direcionados à morte é que a sociedade pode acabar por não conseguir contê-los em seu frenesi e perecer por isso. A sociedade precisa acolher a transgressão e a morte, porém o acolhimento não os torna menos perigosos. Sem a liberdade do sentimento e experiência de si que nos torna infinitos, morreríamos sufocados pelo Bem. Jamais viveríamos, pois estaríamos sempre sopesando o amanhã. Sobre a estreiteza do mundo racional e o perigo da liberdade, Georges Bataille (2014) afirma:

Uma violência tão divinamente violenta eleva a vítima acima de um mundo chato, onde os homens levam sua vida calculada. Em relação a essa vida calculada, a morte e a violência deliram, não podendo se deter diante do respeito, da lei, que ordenam socialmente a vida humana (BATAILLE, 2014, p. 106).

A única exceção a ser feita é o casamento, que é definido como “a moldura da sexualidade lícita” (BATAILLE, 2014, p. 133). O casamento é sexualidade – que quebras os tabus que mantêm a ordem do trabalho – lícita – que respeita as necessidades cotidianas porque o casamento é uma forma de transgressão que não implica todos os perigos embutidos nas formas mais elaboradas de transgressão, como a guerra e a orgia; entretanto o casamento não se torna menos transgressor por causa dessas considerações. Bataille afirma: “Assim, a transgressão que a meu ver seria o casamento é, sem dúvida, um paradoxo, mas o paradoxo é inerente à lei que prevê a infração e a tem por base legal” (BATAILLE, 2014, p. 134). Mesmo o casamento sendo lícito, o ato sexual consumidor não se torna menos transgressor. Georges Bataille (2014, p. 134) sobre isso escreve: “O ato sexual sempre teve um valor de ultraje. No casamento, fora do casamento. Tem-no sobretudo quando se trata de uma virgem: tem-no sempre um pouco *a primeira vez*.” O caráter sagrado e, portanto, transgressor do casamento aparece ilustrado especialmente, nas sociedades pré-cristãs, no direito dos estrangeiros ao casamento – já que este não está submetido aos *nossos* interditos - e dos sacerdotes à primeira vez da mulher pois estes, sendo sacerdotes, “deviam ter de alguma maneira um caráter soberano, que os fizesse escapar ao interdito que atinge geralmente à espécie humana” (BATAILLE, 2014, p. 134).

Perdemos de vista a soberania do casamento pois o entendemos somente como um estado adquirido, não uma mudança. Pensamos apenas na esperada sobriedade da conduta conjugal e nunca na conjunção carnal que efetiva o casamento. Bataille escreve: “O caráter erótico, ou mais simplesmente o caráter de transgressão do casamento escapa o mais das vezes porque a palavra casamento designa a uma só vez a passagem e o estado. Ora, esquecemos a passagem e consideramos apenas o estado” (BATAILLE, 2014, p. 135).

As seguintes observações do ensaísta e romancista conservador G.K. Chesterton sobre como o casamento deveria ser um laço indissolúvel, coercitivo, porque “A coerção é uma espécie de encorajamento” (CHESTERTON, 2013, p. 59), em seu livro *O há de errado com o mundo*, mostram o estado de casamento como conformista:

O problema não está no casamento, mas no sexo. [...] Não obstante, a esmagadora maioria da humanidade não confiou na liberdade nessa matéria; preferiu acreditar num laço mais ou menos duradouro. Tribos e civilizações discordam sobre as ocasiões em que podemos afrouxar o laço, mas todas elas concordam que há um laço a afrouxar,

não um mero afastamento universal (CHESTERTON, 2013, p. 58).

Toda passagem é, por definição, efêmera. O casamento como um rito de passagem é uma suspensão do funcionamento firme do cotidiano e uma celebração. O estado é duradouro, e almeja funcionar como manutenção de uma condição que, ao contrário, poderia ser passageira. A passagem do casamento se contrapõe ao estado do casamento.

Outras formas institucionalizadas de transgressão erótica são a orgia e a prostituição; sendo esta última um complemento ao casamento. Analisemos à parte essas formas porquanto seu risco de degingolarem no caos generalizado, ao contrário do casamento – que está licitamente emoldurado – é alto.

3.7 O perigo orgiástico

Bataille começa suas considerações sobre a orgia fazendo uma espécie de “crítica” à capacidade do casamento de dar vazão aos impulsos legítimas – de matar as leis. Se a orgia peca por ser excessivamente permissiva, o casamento peca por ser excessivamente restritivo. Bataille escreve: “o quadro regular do casamento dava apenas uma saída estreitamente limitada à violência refreada” (BATAILLE, 2014, p. 136).

A orgia é um tipo de festa⁴¹; e essa é também uma oportunidade de transgressão dos interditos. O que diferencia essa daquela é que, segundo Bataille, a orgia é uma festa intensificada. Escreve Bataille: “O movimento da festa adquire na orgia essa força transbordante que leva geralmente à negação de todo limite. A festa é por si mesma negação dos limites da vida que o trabalho ordena, mas a orgia é o signo de uma perfeita inversão” (BATAILLE, 2014, p. 136-137).

Uma festa tão intensa que se torna “uma perfeita inversão” do trabalho. Vê-se que Georges Bataille não considera que o ócio é o oposto – pelo menos exato – desse. Não é somente a falta de atividade produtiva, nem *O Direito à Preguiça*, como sugeriu Paul Lafargue, sua antítese. De fato, os momentos soberanos não se preocupam com a produção, mas sua essência

⁴¹ José Ortega y Gasset, em seu livro *A idéia do teatro*, faz as seguintes observações em relação à sacralidade da orgia e da festa no culto dionisíaco: “Por outra parte, a cerimônia religiosa que consistia na dança mimética, o *drómenon* ou ação sagrada, dizia-se em grego *orgia*, de *ergon*, obra ou operação, atuação. *Orgia* é, pois, o mesmo que *drama*; mais exatamente, é o drama visto por seu anverso religioso. Porém, como observamos, o ato religioso é formalmente festival. Culto é festa, e vice-versa. Para a Humanidade toda, incluindo Grécia e Roma, toda festa é religiosa e a religião culmina a *fortiori* em festa. Nossas festas, para dizer a verdade, não o são quase ou o são em grau muito menor. São festas desdeusadas, laicas, “dessacralizadas”, desossadas do sustentáculo emotivo e simbólico religioso. São festas profanas, isto é, profanadas” (ORTEGA Y GASSET, 2010, p. 85).

é a “negação de todo limite”. Uma “confraternização da empresa”, onde as pessoas não produzem, mas ainda estão sob o regime do trabalho – fazendo *networking*, por exemplo – não escapa aos ditames do Bem, sendo uma festa *fasta*. É o descontrole, a perda de si, que define o Mal e a orgia. Georges Bataille (2014, p. 137) delimita: “A orgia não se orienta para a religião *fasta*, extraído da violência fundamental um caráter *majestoso*, calmo e conciliável com a ordem profana: sua eficácia se averigua do lado *nefasto*, ela leva ao frenesi, à vertigem e à perda de consciência”.

Certas considerações de Bataille fazem-nos especular que o diferente potencial transgressivo da orgia esteja vinculado ao número de transgressores e transgressões envolvidos. Quando escreve: “Desordem dos gritos, desordem dos gestos violentos e das danças, desordem dos agarramentos, desordem, enfim, dos sentimentos, que uma convulsão sem medida embriagava” (BATAILLE, 2014, p. 138).

A repetição da palavra “desordem”, os repetidos plurais e a sequência cerrada da enumeração das ações leva a pensar que a multiplicidade – não somente de pessoas, mas de reações ao que acontece – exerce um papel notável na orgia.

Bataille identifica a festa à possibilidade coletiva da infração, usando como paradigma a “festa da morte do rei”. “Para além do casamento, as festas asseguraram a possibilidade da infração; asseguraram ao mesmo tempo a possibilidade da vida normal, consagrada à festa ordenada” (BATAILLE, 2014, p. 136). Esta festa consistente em suspender as regras que regem o cotidiano desde a morte do rei até o momento em que, dos restos mortais reais, apareça os ossos. Quando apenas os ossos restarem, o mundo deve voltar ao normal.

As festas mais comuns, não tão especiais como a da morte do rei, não levam a uma suspensão absoluta dos interditos; “As orgias rituais, muitas vezes associadas a festas menos desordenadas, não previam mais que uma furtiva interrupção do interdito que se opõe liberdade do impulso sexual” (BATAILLE, 2014, p. 136). Na festa da morte do rei – e outras análogas –, entretanto, tudo é suspenso; é permitido matar, roubar e se prostituir. As outras festas são mais comedidas em suas suspensões. Em seu livro *Nudez*, Giorgio Agamben sintetiza, de modo bastante batailliano, o sentido da festa:

A festa não é definida por aquilo que nela não se faz, mas, muito mais, pelo fato daquilo que se faz – que em si não é diferente do que se realiza todos os dias –, que vem des-feito, tornado inoperoso, libertado e suspenso pela sua “economia”, pelas razões e pelos objetivos que o definem nos dias úteis (AGAMBEN, 2014, p. 160).

Mas o que isso quer dizer? Os atos cotidianos usados para a sobrevivência, quando

inseridos na festa, param de obedecer ao imperativo da vida e passam a servir à morte. Isso os torna “inoperosos”, ou seja, não obedecem mais aos desígnios originais que se prestavam e passam a servir a outros objetivos – ou, em outras palavras, não servem a mais nada. A orgia, utilizando a orgia dionisíaca como paradigma, retira o mais necessário à vida, o alimento, e os destrói gratuitamente: a preocupação com o futuro, com a nutrição são dispensados. O alimento, que serve para alimentar, não mais alimenta; portanto, não serve a nada mais. O alimento é desterritorializado. Bataille o expressa quando diz que “A festa é por si mesma negação dos limites da vida que o trabalho ordena” (BATAILLE, 2014, p. 136).

Se as festas suspendem os interditos, tornando os objetos “inoperosos”, isso quer dizer que todo um rol de recursos é mobilizado para a destruição gratuita, que deve forçosamente ser gratuita caso não funcione para retroalimentar o mundo do trabalho. Uma nova relação emerge neste ponto: aquilo que é experimentado de modo mais restrito no erotismo, é experimentado de modo mais coletivo na economia – a “aprovação da vida até na morte” (BATAILLE, 2014, p. 35).

A orgia é, pensando em termos políticos bataillianos, o soberano de que fala o jurista Carl Schmitt em sua *Teologia política*. Se, de acordo com Carl Schmitt, “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, s/d, p. 23, tradução nossa) e o estado de exceção é, de acordo com Giorgio Agamben, “a abertura de um espaço em que a aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de *lex* realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa.” (AGAMBEN, 2004, p. 63) E, de acordo com Bataille,

A transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A frequência – e a regularidade – das transgressões não abala a firmeza intangível do interdito, de que é sempre o complemento esperado – como um movimento de diástole e completa um de sístole, ou como uma explosão é provocada por uma compressão que a precede (BATAILLE, 2014, p. 89).

Ou seja, o desrespeito ao interdito não o abole, mas o complementa; sendo, inclusive, atribuído aos interditos até onde o desrespeito pode ou não ir e, finalmente, se a orgia é, segundo Bataille, “a perfeita inversão” dos limites da vida, a conclusão que se segue é: a orgia, suspendendo os interditos, mas não os descartando – desconsiderando-os a partir das condições que os mesmos interditos propuseram – é o soberano.

Não queremos, com a reflexão proposta acima, sugerir que Schmitt e Bataille estejam dizendo a mesmíssima coisa. Cada um dos pensadores tem seu particular universo conceitual em que cada uma das questões investigadas por eles se localizam e adquirem sentido. Na verdade, entendemos que a ambos concernia o mesmo objeto, a soberania. E não é de se

estranhar que, quando duas pessoas olham para o mesmo objeto, o descrevam de forma não igual, mas parecida.⁴²

Talvez, arrisquemos um pouco mais, a soberania de Bataille seja mais radical que a de Schmitt. Porque a soberania de Schmitt refere-se somente ao âmbito político e jurídico, enquanto a de Bataille é uma soberania existencial – corpo, coração e cabeça; indivíduo e sociedade; economia e arte; o Bem e o Mal: todos, sem exceção, estão diretamente envolvidos na questão soberana batalliana. Tal alegação torna-se mais crível quando captamos que, para Bataille, não apenas os atos não obedecem mais, já que o próprio corpo é retirado de sua função usual de sobrevivência. O corpo, na vida comum, deve ser resguardado da morte e da dissolução, deve sempre obedecer ao tabu, em prol da existência individual e social. Fora do tabu, a morte. A morte, como tem sido tratada aqui, refere-se tanto ao ato literal de morrer como ao flerte, ao ato de presenciá-la, de relacionar-se com ela.

Na festa, como na orgia, os corpos deixam de obedecer. Não obedecem mais aos tabus prescritivos, e não obedecem mais às próprias funções biológicas: as mãos não mais servem ao trabalho, a boca não serve mais para o alimento. O corpo está livre, está sem órgãos. Deleuze e Guatarri (2012, p. 24) disseram que:

O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil.

Da liberdade superadora dos tabus, os corpos inseridos na orgia podem extrair o sabor da morte e se diluem na indiferenciação. As ordens que administram os afetos são descartadas e trata-se somente do momento de soberania: “O mundo *profano* é aquele dos interditos. O mundo *sagrado* se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos, dos deuses” (BATAILLE, 2014, p. 91). Toda potência é livre; mas não deve ser absolutamente livre⁴³: a orgia é sempre um perigo. Bataille declara sobre a orgia:

Esse imenso desencadeamento pareceu divino, de tanto que elevava o homem acima da condição a que ele mesmo se condenara. Desordem dos gritos, desordem dos gestos violentos e das danças, desordem dos agarramentos, desordem, enfim, dos

⁴² O indício mais evidente dessa diferença é que as soberanias de Schmitt e Bataille tem seus rumos invertidos. O soberano schmittiano depara-se com a desordem e visa a ordem; o soberano batailliano depara-se com a ordem e visa a desordem

⁴³ É necessário ressaltar aqui “o enorme abismo que separa os gregos dionisíacos dos bárbaros dionisíacos” (NIETZSCHE, 2007, p. 30). O Dionísio grego é ainda o deus do êxtase e da embriaguez e está em relação com a contenção fenomenal apolínea – e é de tal Dionísio que as reflexões de Bataille vêm. O Dionísio bárbaro é o da pura entrega ao informal e, portanto, não se relaciona com a tensão erótica batailliana entre a superação dos tabus e a necessidade de mantê-los vigentes.

sentimentos, que uma convulsão sem medida embriagava. As perspectivas da perda exigiam essa fuga na indistinção, em que os elementos estáveis da atividade humana se furtavam, e que nada mais havia que não perdesse o pé (BATAILLE, 2014, p. 138).

Mas é um perigo que para nós vale a pena porque cada um se redescobre como soberano, ou como certa vez escreveu Ernest Becker (1995, p. 66): “como homem, ou como um deus-verme, ou um deus que caga.” Mesmo que a orgia seja a inversão perfeita do mundo do trabalho, Bataille afirma sobre ela que “A orgia é necessariamente decepcionante” (BATAILLE, 2014, p. 153). O que há de decepcionante na orgia é corrigido pela prostituição.

3.8 Hierodula e as “porcas”

Bataille passa a tratar da prostituição fazendo ressalvas à capacidade da orgia de sintetizar todos os nuances do erotismo. Ele escreve:

A orgia é o aspecto sagrado do erotismo, em que a continuidade dos seres, para além da solidão, atinge sua expressão mais sensível. Mas apenas num sentido. A continuidade, na orgia, é inapreensível; os seres, no limite, estão perdidos ali, mas num conjunto confuso (BATAILLE, 2014, p. 153).

O que falta à orgia é o aspecto objetual – e não científico – do erotismo. A confusão dos corpos na orgia dificulta a apreensão do objeto do desejo. O amante, dessa forma, perderia de vista o amado – o que é, de fato, uma frustração. Bataille diz: “Esse objeto, na orgia, não se destaca: a excitação sexual é dada na orgia por um movimento exasperado, contrário à reserva habitual” (BATAILLE, 2014, p. 154). Esse objeto resume, em si, o paradoxo humano, pois “o erotismo, que é fusão, que desloca o interesse no sentido de uma superação do ser pessoal e de todo limite, é, entretanto, expresso por um objeto” (BATAILLE, 2014, p. 154). Que objeto é esse, que é a imagem da negação de todo objeto, o ilimitado? Que tem seu valor exatamente onde o que é valioso – a ilimitação – lhe falta?

Bataille diz: “Em princípio, tanto um homem pode ser objeto do desejo de uma mulher, quanto uma mulher pode ser objeto do desejo de um homem. Entretanto, o procedimento inicial da vida sexual é o mais das vezes a procura de uma mulher por parte de um homem” (BATAILLE, 2014, p. 154).

O objeto erótico é “o mais das vezes” uma mulher. Georges Bataille não afirma que as mulheres são mais eróticas, atraentes, belas que os homens e, por isso, são o objeto *par excellence* do erotismo. Sua justificativa para esse papel se assenta na passividade e vaidade

femininas. Ele escreve: “na sua atitude passiva, elas tentam obter, suscitando o desejo, a conjunção que os homens chegam perseguindo-as. Elas não são mais desejáveis, mas se propõem ao desejo. Elas se propõem como objetos ao desejo agressivo dos homens” (BATAILLE, 2014, p. 154).

É a auto posição da mulher como objeto erótico que a torna a objetividade que falta à orgia – o resumo do infinito. Ainda que essa auto posição seja uma atitude feminina *sui generis* – “Propor-se é a atitude feminina fundamental”, escreve Bataille (2014, p. 155) – mais à frente ele afirma que há um tipo específico de mulher que especializada nos traços da objetualidade feminina se tornando, devido a isso, o objeto do erotismo. Oferecendo-se despididamente sua nudez para o desejo masculino, sem esquiva e adiamento – “Certas mulheres, é verdade, não têm reação de fuga” (BATAILLE, 2014, p. 157) –, e aumentando seu apelo erótico através de adereços e maquiagens, a prostitua se torna, mais do que as outras mulheres, o símbolo do potencial erótico feminino.

Bataille escreve: “A prostituição fazia delas [certas mulheres] objeto do desejo masculino: esses objetos, ao menos, anunciavam o instante em que, na união carnal, nada havia que não desaparecesse, deixando subsistir tão somente a continuidade convulsiva” (BATAILLE, 2014, p. 157).

Para compreendermos melhor a visão de Bataille sobre a prostituição, devemos sublinhar que, para ele, existem dois tipos de prostituição: a prostituição antiga (ou religiosa) e moderna (ou baixa). A distinção entre os dois tipos dará os primeiros passos para responder à questão levantada acima sobre a indústria pornográfica: quando o trabalho e o erotismo se juntam, sendo antagônicos, o que surge?

A prostituta religiosa, de fato, recebia bens em troca de seus serviços; o que nos leva a pensar que, tendo o comércio e o trabalho envolvidos, a prostituta apagaria o que há de soberano na prostituição, reinserindo o erotismo no mecanismo racional de acumulação. Essa, todavia, não é a posição de Georges Bataille. Ele explica de outra forma os objetos dados às prostitutas: “Mas, se inicialmente a prostituta recebeu somas de dinheiro ou coisas preciosas, foi como *dom*: ela empregava os dons que recebia nos dispêndios suntuosos e nos adornos que a tornavam mais desejável.” (BATAILLE, 2014, p. 157).

Uma prostituta sagrada não se vendia; se doava. E tal acontecia porque aqueles que desfrutavam de sua companhia não a compravam com bens, mas a presenteavam. Ainda que houvesse a circulação de objetos, sua lógica não era a do trabalho. O que regulava a relação era o dom. “A lei dessa troca de *dons* não era a transação mercantil. O que uma puta dá fora do casamento não pode abrir a possibilidade de um uso produtivo” (BATAILLE, 2014, p. 157). A

prostituta antiga, por empenhar seu corpo – de onde, como vimos, a mística individual surge –, não era pura submissão aos interditos. Bataille afirma o oposto: como sua vida era dedicada à prostituição, sua vida era dedicada à transgressão. “Nela, o aspecto sagrado, o aspecto interdito da atividade sexual não cessava de aparecer: sua vida inteira era votada à violação do interdito” (BATAILLE, 2014, p. 158). Bataille exclui peremptoriamente a possibilidade de confundir o exercício da prostituição antiga/sagrada com uma forma de trabalho quando escreve: “As prostitutas, em contato com o sagrado, em lugares eles próprios consagrados, tinham um caráter sagrado análogo ao dos sacerdotes” (BATAILLE, 2014, p. 158).

A prostituição sagrada não existia, de início, para homens solteiros que, devido ao seu estado civil, não conseguiam recorrer à transgressão legalizada do casamento para se libertar. Aparentemente, escreve Bataille, “a prostituição não foi de início senão uma forma complementar do casamento” (BATAILLE, 2014, p. 157). A prostituição sagrada existia, segundo a hipótese de Bataille, para remediar o casamento que, como já observamos, é uma forma de libertação por demais contida. Bataille realiza o seguinte balancete:

Enquanto passagem, a transgressão do casamento fazia entrar na organização da vida regular, e a divisão do trabalho entre marido e a mulher se tornava possível de então. Tal transgressão não podia consagrar à vida erótica. Simplesmente, as relações sexuais abertas tinham continuidade sem que a transgressão que as abria fosse sublinhada após o primeiro contato (BATAILLE, 2014, p. 158).

“Após o primeiro contato”, a passagem permitia que o erotismo entrasse “na organização da vida regular”, que passasse de uma excepcionalidade para uma banalidade; de uma transgressão, para uma submissão. Dessa forma amansada, a “transgressão não podia consagrar à vida erótica”. A prostituição sagrada oferecia, àqueles que tiveram neutralizada sua forma conjugal de soberania, uma outra forma de insubmissão.

A baixa prostituição não se define, como poderíamos imaginar, pela “troca mercantil”. “Não é, na verdade, o pagamento que funda a decadência da prostituta” (BATAILLE, 2014, p. 159). Há outra diferença, mais aviltante, que toma da prostituta sua força sagrada: a insensibilidade para o interdito. Bataille diz:

O nascimento da baixa prostituição está aparentemente ligado ao das classes miseráveis que uma condução infortunada liberava da preocupação de observar escrupulosamente os interditos. [...] A extrema miséria desliga os homens dos interditos que fundam neles a humanidade (BATAILLE, 2014, p. 159).

A condição de radical pobreza torna, segundo Bataille, as pessoas alijadas do interdito. Mas alijar não é transgredir: e esse é o problema da baixa prostituição. Sem senso para a

interdição, a baixa prostituta não está exatamente na situação caracteristicamente humana, a da angústia por estar interdita, ou seja, constrangida pelos limites da vida cotidiana, e tampouco está angustiada por se projetar transgredindo a interdição que funda sua humanidade, ignorando os limites do Bem (lembramos que Bataille afirmou ter escrito *Método de meditação* para ensinar a angustiar-se). Sem tino para a proibição, não há tino para a transgressão.

A baixa prostituta “se sabe humana”, Bataille (2014, p. 160) afirma, mas o desligamento da interdição leva a equiparar-se aos animais que, como ela, estão desligados das proibições. É por isso que Bataille escreve: “Mas, por se tornar alheia ao interdito sem o qual não seríamos seres humanos, a baixa prostituta se degrada à categoria dos animais: ela suscita em geral um nojo semelhante àquele que a maior parte das civilizações demonstra pelas porcas (BATAILLE, 2014, p. 159).

Todas as formas de erotismo têm por fundamento sempre o mesmo ponto: a transgressão do interdito, do tabu. Se se sente na carne os interditos, o domínio do sagrado está resguardado. Sem os interditos, tem-se a pura fricção animal, um prazer oriundo unicamente do contato entre os corpos. Todos esses comportamentos soberanos, transgressores – eróticos ou não – concebidos como formas de irracionalidade econômica, ou seja, formas de gasto de energia, tempo, recursos, de modo que esse gasto não se reverta em extensão à vida, mas em intensificação, Georges Bataille põe sob a rubrica de uma nova maneira de abordar a produção, distribuição e consumo de bens por ele chamada de “Economia geral”.

3.9 Uma economia adequada à irresponsabilidade erótica

Para Georges Bataille, a “Economia geral” é aquela que parte da abundância de recursos que exigem a destruição. Em suas palavras:

o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico (BATAILLE, 2013, p. 45).

Em contraposição ao sentido comum de “Economia” que, segundo Niall Kishitainy “examina como usamos recursos *escassos* para satisfazer necessidades” (KISHTAINY, 2018, p. 9, grifo nosso). São antípodas exatas: “Economia geral” parte da abundância cósmica que

deve ser destruída, enquanto “Economia”, parte da escassez que deve ser distribuída. Aquela, pelo excesso, preocupa-se do porvir, essa, por escassez, teme por ele.

Grande parte das noções utilizadas por Bataille na citação acima foram explicadas em outras partes do presente trabalho. Assim como no erotismo, parte-se, na economia, do *organismo vivo* que retém “mais energia do que é necessário para a manutenção da vida” e que não pode mais guardá-la. “É preciso necessariamente”, então, perder essa quantidade excedente de recursos; vimos que, no erotismo, isso tem, por consequência, a crise da pletora, quando o organismo doa sua energia e morre um pouco ou definitivamente; na economia, essa questão dos recursos terá outra solução. Esses dois ângulos de consideração sobre a energia, a contraposição entre o que Georges Bataille chamará, em outra parte, de Economia *geral* e *particular*, aparece delimitada na página 58 da edição brasileira conjunta de *A noção de dispêndio e A parte maldita*:

Se agora encaramos a situação histórica presente, ela se caracteriza pelo fato de que juízos referentes à situação *geral* procedem de um ponto de vista *particular*. Em princípio, a existência *particular* sempre corre o risco de sofrer de falta de recursos e sucumbir. A isso se opõe a existência *geral*, cujos recursos existem em excesso e para a qual a morte é um contrassenso. A partir do ponto de vista *particular*, os problemas são colocados *em primeiro lugar* pela insuficiência dos recursos. São colocados *em primeiro lugar* por seu excesso, caso se parta do ponto de vista *geral* (BATAILLE, 2013, p. 58).

Bataille está repropondo o problema da mística em termos econômicos. O gasto é sempre um problema para o indivíduo – que, na economia, reaparece chamado *particular* –, pois sua existência circunscrita depende da manutenção constante dos limites de sua individualidade através do uso de recursos que podem, eventualmente, vir a faltar. Mas a realidade de toda a vida é “água na água” e, não havendo limites nas águas, não há o que falte – excesso que reaparece na economia nomeado *geral*. Georges Bataille afirma: “A limitação imediata, para cada indivíduo, para cada grupo, é dada pelos outros indivíduos, pelos outros grupos, no entanto, a esfera terrestre (exatamente a *biosfera*, que corresponde ao espaço acessível à vida) é o único limite real” (BATAILLE, 2013, p. 50-51).

As duas economias encaram os mesmos eventos, mas os abordam a partir de diferentes perspectivas: quando a produção, distribuição e uso de recursos é pensada a partir do indivíduo, ela é chamada *particular* e se preocupa com “sofrer de falta de recursos e sucumbir”; quando a produção, distribuição e uso de recursos é pensada a partir da totalidade da “biosfera”, é chamada *geral* e, para ela, “a morte é um contrassenso”.

É na Economia *geral* que aparece uma nova forma de trabalho – ou atividade. Levando

em consideração que ela não parte da escassez, o contexto que faz valer a razão – de acumulação, planejamento, duração – é posto de lado. Em *A noção de dispêndio*, Bataille escreve:

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última (BATAILLE, 2013b, p. 21).

Descrição praticamente intercambiável com as várias citações recortadas anteriormente para descrever a vida cotidiana, o mundo profano. Onde o importante é raciocinar, arrazoar, racionar; trabalhar e economizar em vista a manutenção e durabilidade da vida. Mas, Bataille alega, a atividade humana não se limita a isso. O que, na mística, era chamado de “soberania”, na economia é o “dispêndio”. Ele segue dizendo que

A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim. Ora, é necessário reservar o nome de *dispêndio* para essas formas improdutivas, com a exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção (BATAILLE, 2013b, p. 21).

O importante, em atividades tão diferentes – como as guerras e as artes –, é que os recursos não retornam para a etapa de produção que, caso retornassem, se tornariam mais recursos, constituindo um ciclo interminável de produção. Afinal, qual o sentido de produzir por produzir, ou trabalhar por trabalhar? O ciclo incessante do trabalho precisa ser interrompido; e ele para quando os recursos são usados, destruídos, consumidos, dilapidados, e não investidos. A Economia geral transparece nas sociedades primitivas que, por isso, podem ser usadas de exemplo para entendê-la. Bataille diz: “O caráter secundário da produção e da aquisição em relação ao dispêndio aparece do modo mais claro nas instituições econômicas primitivas, pois a troca ainda é tratada como perda suntuária dos objetos cedidos” (BATAILLE, 2013b, p. 24), ou seja, o modo de abordagem da economia clássica (uma das formas de economia *particular*) – que, de acordo com Bataille (2013b, p. 19)

se deixa limitar, por um lado, à aquisição (praticamente à produção) e à conservação dos bens e, por outro, à reprodução e à conservação das vidas humanas (acrescenta-se aí, é verdade, a luta contra a dor, cuja importância é suficiente, por si só, para indicar o caráter negativo do princípio de prazer introduzido teoricamente na base) –

é posterior historicamente e secundária logicamente, sendo o dispêndio, o gasto irreparável, o modo original e principal de conduta econômica. Marcel Mauss, que notou em seus estudos diversas sociedades primitivas com o mesmo comportamento econômico dilapidativo, chamou-o de *potlach*, termo “tomado de empréstimo dos índios do noroeste norte-americano, que forneceram seu tipo mais notável” (BATAILLE, 2013b, p. 24). Analisemos, então, o *potlach*, para entendermos como se dá essa forma alternativa e original de atividade humana estudada pela Economia *geral*.

Forma primitiva de circulação dos recursos, o *potlach* é uma disputa que se caracteriza pela doação desses como forma de provocação e humilhação de um adversário, que deve responder à altura – doando, por sua vez, mais bens – para não ser derrotado. É um desafio e uma demonstração de soberania, porque perde-se recursos importantes sem nenhum retorno em vista – aliás, aquele que doa perde a disputa se acumular os recursos dados como forma de provocação. Ganha a disputa quem demonstrar sua soberania, provando-a através do desprezo pelos bens. O horizonte da vitória está na pobreza – mas não uma pobreza baixa (como no caso das baixas prostitutas, cuja indiferença pelos interditos as dessacralizaram), mas numa pobreza alta (a prova incontestada de que se sabe o valor das coisas e, mesmo assim, não se é refém de nada nem ninguém, e por isso pode viver sem tudo)⁴⁴. Em suma: perde-se com a pobreza, ganha-se a nobreza. Bataille diz:

É preciso, portanto, que *dar* se torne *adquirir um poder*. A dádiva tem a virtude de um ultrapassar do sujeito que dá, mas em troca do objeto dado o sujeito apropria o ultrapassar: ele tem em vista sua virtude – aquilo pelo qual ele teve a força – como uma riqueza, como um poder que doravante lhe pertence (BATAILLE, 2013, p. 79).

Relembremos que, para Bataille, a soberania, a nobreza, a realeza buscada não tem o sentido de poder despótico. Não se busca, com a própria ruína financeira, subjugar o adversário (o que seria, de qualquer modo, um flagrante contrassenso, posto que se perdeu os recursos). Ele destaca que “O prestígio, a glória, a posição, não podem ser confundidos com o *poderio*. Ou, se o prestígio é *poderio*, ele o é na medida em que o próprio poderio escapa às considerações de força ou de direito a que habitualmente é submetido” (BATAILLE, 2013, p. 81).

O valor que um indivíduo adquire, na ateologia batailliana, não provém de seu poder (como é entendido habitualmente) político ou econômico – vimos que isso é impossível porque

⁴⁴ O poeta libanês Mikhail Naimy resume, em uma passagem de seu *O Livro de Mirdad: um farol e um refúgio*, a lógica da soberania do despossuído. Ele escreve: “Digo-vos, a não ser que deiteis fora vosso ouro e vossa prata, eles vos arrastarão para o fundo, pois o Homem é preso por tudo aquilo que agarra. Deixai de agarrar as coisas, se não quiserdes ser presos por suas garras” (NAIMY, 2011, p. 99).

a mística interrompe a economia *particular* – de seu intelecto – vimos que a mística interrompe a razão – ou de ser representante de uma tradição – vimos que a experiência interior é a única autoridade. Georges Bataille afirma que “De modo decisivo, e em sobrevivências claras, a *posição* varia de acordo com a aptidão de um ser individual para a dádiva” (BATAILLE, 2013, p. 81). A meta buscada, através da disputa dilapidatória, é um poder não-material e dadivoso. O resumo que Georges Bataille oferece desse jogo de trocas ruinosas, capaz de levar os participantes à bancarrota, é o seguinte:

O *potlach* é, como o comércio, um meio de circulação das riquezas, mas exclui o regateio. É, via de regra, a dádiva solene de riquezas consideráveis, oferecidas por um chefe a seu rival, a fim de humilhar, desafiar, obrigar. O donatário deve apagar a humilhação e rebater o desafio, é preciso que ele satisfaça à *obrigação* contraída ao aceitar: só poderá responder, um pouco mais tarde, com um novo *potlach*, mais generoso do que o primeiro – ele deve retribuir com usura (BATAILLE, 2013, p. 78).

A esse tipo de operação, que não busca trocar para lucrar, é dado o nome de *troca por dádiva*. Georges Bataille o vê desmentindo a pressuposição inquestionada e base da Economia *particular*, que é a escassez de base. Pois é somente um despossuído que precisa trocar para ganhar e ter posses; quem tem posses em abundância pode, simplesmente, gastar; sua infinidade de recursos o despreocupa em relação ao porvir. Bataille escreve: “Esses costumes, em especial a *troca por dádiva*, situam-se em polo oposto ao das práticas comerciais atuais. Seu sentido só aparece se os aproximamos de uma instituição ainda atual: o *potlach* dos índios do noroeste dos Estados Unidos da América” (BATAILLE, 2013, p. 77). A troca por dádiva não tem as mesmas funções que nossa atual troca por lucro e, ainda que seja chamada de troca, não podemos nos deixar desencaminhar pela força sugestiva da palavra. Bataille ilustra a *troca por dádiva* dando o exemplo de mercadores astecas:

O mercador asteca não vendia, mas praticava a *troca por dádiva*: recebia riquezas como *dádiva* do ‘chefe dos homens’ (do soberano, que os espanhóis chamaram de *rei*); este *dava como presente* dessas riquezas aos senhores das regiões para onde os mercadores se dirigiam (BATAILLE, 2013, p. 76).

E não deixa espaço para dúvidas ao dizer: “Ora, os grandes ‘mercadores’ do México não seguiam exatamente a regra do lucro” (BATAILLE, 2013, p. 76). E isso ocorria no México asteca – e ocorre conosco, pois “várias de nossas condutas são redutíveis às leis do *potlach*, têm o mesmo sentido” (BATAILLE, 2013, p. 79) – devido ao fato de que

Nessas práticas um objeto de troca não era uma *coisa*, não era reduzido à inércia, à ausência de vida do mundo profano. A *dádiva* que dele se fazia era um sinal de glória, e o próprio objeto tinha a irradiação da glória. Aquele que *dava* manifestava sua

riqueza e oportunidade (seu poderio). O “mercador” era a tal ponto o homem da dádiva que, logo que chegava da expedição, seu primeiro cuidado era oferecer um banquete, para o qual convidava seus confrades, que depois iam embora cheios de presentes (BATAILLE, 2013, p. 77).

A glória do doador e do objeto doado ocorre porque um sacrifício é realizado quando, por exemplo, o mercador doava suntuosamente o que havia adquirido durante sua viagem de negócios. Bataille destaca que “Não é necessário que o sacrifício destrua de fato o animal ou a planta que o homem deveria fazer uma *coisa* para eu uso. É preciso pelo menos destruí-los enquanto coisas, *enquanto se tornaram coisas*” (BATAILLE, 2013, p. 70).

De fato, a melhor maneira de negar a coisificação do ser é destruir o que há de coisa no ser. “A destruição é o melhor meio de negar uma relação utilitária entre o homem e o animal ou a planta”, afirma Georges Bataille (2013, p. 70-71). Por esse motivo, muitos dos atos sacralizadores são sacrifícios – observamos anteriormente como, a partir de certo momento no desenvolvimento antropológico, o corpo é confundido com uma coisa, e libertar o espírito que nele habita significa destruir o corpo. Entretanto, o que o sacrifício procura é, no fundo, sacralizá-lo, ou seja, tomar o ser da ordem utilitária que o coisifica e o reduz a mero meio de manutenção das estruturas que limitam a experiência da vida. Entende-se, portanto, porque podemos alegar que o mercador realizava sacrifícios sem mortes. Havia casos, porém, em que a destruição do ser ocorria.

O *potlach* (indígena ou não) não se resume à disputa de trocas dadivosas e ruinosas. Há uma outra forma de interromper o ciclo vicioso da troca lucrativa e que torna ainda mais evidente a soberania daquele que a pratica, a chamada *destruição solene*.

A destruição solene, como a troca dadivosa, também contém o elemento de desafiar o outro participante a provar sua soberania. Diferentemente da troca dadivosa, em que se pretende sobrepujar o adversário provando-se magnânimo, dando-lhe mais e mais presentes, e forçando-o, assim, a superar-se na quantidade de presentes dados, a destruição solene visa provar a soberania destruindo simplesmente. Bataille afirma “A dádiva não é a única forma de *potlach*: um rival é desafiado por uma destruição solene de riquezas” (BATAILLE, 2013, p. 78). Dessa forma, toda e qualquer chance de apropriação e utilização dos presentes dados na troca dadivosa é excluída de imediato. O desprezo pelo reino servil dos objetos é maior, pois nem mesmo a existência desses é mantida, impossibilitando qualquer apropriação possível. Bataille elenca vários exemplos dessa destruição:

Ainda no século XIX, acontecia de um chefe tlingit se apresentar a algum rival para degolar escravos diante dele. No prazo estabelecido, a destruição era retribuída pela

morte de um maior número de escravos. Os Tchukchi do nordeste siberiano têm instituições similares. Degolam equipagens de cachorros de alto valor: têm necessidade de assustar, de sufocar o grupo rival. Os índios da costa noroeste incendiavam aldeias ou destruíam canoas (BATAILLE, 2013, p. 78).

A Economia *particular* cada vez mais se distancia; a troca não visa o lucro, e os objetos dádivosos não são unicamente *coisas*; fazê-los escapar do mundo profano, através do gasto irresponsável, e inseri-los no mundo sagrado, confere-lhes outro estatuto. Bataille está ciente da reorientação fundamental operada por suas visões nas concepções econômicas vigentes quando escreve que

A economia clássica imaginava as primeiras trocas sob a forma de escambo. Por que teria ela acreditado que originalmente um modo de aquisição como a troca não teria correspondido à necessidade de adquirir, mas à necessidade contrária de perder ou de desperdiçar? Atualmente a concepção clássica é em certo sentido contestável (BATAILLE, 2013, p. 78).

Essas revisões da teoria econômica são fundamentais para entendermos como se dá a mística, ou a experiência interior no âmbito coletivo. Como investigado anteriormente, o mundo da razão controla a vida e impede os rompantes extáticos, tendo em vista o adiamento da morte, que dão ensejo à experiência da perda de limites que é definidora da mística. Isso significa que o obstáculo para realização mística é, antes de tudo, econômico. É por um ponto de vista limitado, e limitador (da experiência humana) que a perda de limites é impedida. Em outras palavras: a economia, como a conhecemos (*a particular*), é o espaço de sustentação da humanidade. Não a funda, pois observamos que a antropogênese é fruto do trabalho mais rudimentar, a posição e fabricação de ferramentas, mas possibilita sua manutenção. Devemos, se quisermos experimentarmo-nos plenamente até a inumanidade, abandonar o domínio que barra essa experiência; devemos abandonar a economia (como a conhecemos), rumo a outro modo de administração de recursos (uma economia como nossa sociedade não conhece), que dê espaço a desobjetualização de tudo, à “inoperosidade”. É isso a Economia geral, o trato místico, insubordinado e libertador com os objetos.

O seguinte parágrafo de Bataille explicitará o que dizemos anteriormente, ilustrando de que modo Bataille trata o erotismo e a economia em termos parecidos e por isso, apesar da sua extensão, vale a pena ser integralmente transcrito:

O mundo *íntimo* opõe-se ao *real*, como a desmedida à medida, a loucura à razão, a embriaguez à lucidez. Só há medida do objeto, razão na identidade do objeto consigo mesmo, lucidez no conhecimento distinto dos objetos. O mundo do sujeito é a noite: essa noite movente, infinitamente suspeita, que no sono da razão *engendra monstros*. *Afirmo em princípio que do “sujeito” livre, de modo algum subordinado à ordem*

“*real*” e estando ocupado somente com o presente, a própria loucura dá uma ideia suavizada. O *sujeito* abandona seu próprio domínio e se subordina aos *objetos* da ordem *real*, visto estar preocupado com o tempo futuro. É que o *sujeito* é consumação na medida em que não está restringido ao trabalho. Se não me preocupo mais com “o que será” mas com “o que é”, tenho razão para guardar alguma coisa como reserva? Posso imediatamente, em desordem, fazer da totalidade dos bens de que disponho uma consumação instantânea. Essa consumação inútil é *o que me convém*, tão logo seja suprimida a preocupação com o amanhã. E se assim consumo, sem medida, revelo a meus semelhantes aquilo que sou *intimamente*: a consumação é o caminho por onde se comunicam *seres separados*. Tudo transparece, tudo é aberto e tudo é infinito entre aqueles que consomem intensamente. Mas nada conta a partir de então, a violência se libera e se desencadeia sem limites, na medida em que o calor aumenta (BATAILLE, 2013, p. 72).

Em uma economia considerada pelo viés da abundância, gasta-se livremente, sem consideração pelo que há de vir, já que há recursos suficientes para despreocupar-me da pobreza. Na escassez, como não há recursos, deve-se viver poupando, calculando, de modo razoável para não cair no pauperismo. A libertação em relação ao trabalho é a libertação em relação ao porvir. Arriscar tudo no instante presente – já que tudo se torna disponível, sem consideração pelo futuro – é o sacrifício de tudo. Sacrificar tudo é libertar tudo – e se libertar – da servilidade sustentadora do cotidiano, e da instrumentalização da vida. Se a existência inteiramente vivida, e Bataille pensa em uma forma de inteireza, como quando reflete sobre o trabalho da seguinte maneira:

Essa totalidade que o trabalho necessário aborta em nós não deixa de ser dada nesse trabalho. Não como uma meta – a meta é a mudança do mundo, transformá-lo a medida do homem –, mas como um resultado inelutável. Ao final da mudança, o homem-presos-à-tarefa-de-mudar-o-mundo, que não é mais que um aspecto fragmentário do homem, será transformado ele próprio em homem inteiro (BATAILLE, 2017, p. 29).

ocorre somente com a concentração e disposição imediata dos recursos, a soberania, a economia particular, clássica, precisa ser superada. A nova economia permitiria um novo humano; é tendo essa transformação em vista que Bataille escreve:

certamente a exposição de uma *economia geral* implica a intervenção nos negócios públicos. No entanto, antes de tudo e mais profundamente, o que ela tem em vista é a consciência, o que ela ordena é, sobretudo, a *consciência de si* que o homem, finalmente, efetuará na visão lúcida de um encadeamento de suas formas históricas (BATAILLE, 2013, p. 59).

Investigamos acima com tudo se reifica e, tendo a reificação sido equalizada com o corpo, apenas a morte divinizaria novamente aquele que morre: a vítima. Vimos outrossim que a experiência interior deve ser um flerte com a morte, e não a morte mesma. O soberano, nesse

caso, podendo gastar inconsequentemente, passaria por aquilo que já chamamos de *morte por procuração*. Deixando outro morrer – ou ser sacrificado – em seu lugar, experimentaria a morte sem morrer.

Retornamos, então, ao início de nossa exposição: a animalidade divina e a imanência. Com a suspensão temporária dos tabus, a passagem “de volta” à totalidade indiferenciada está aberta. Podemos vivenciar novamente o momento de fusão que ocorre enquanto todas as coisas são águas em águas, afinal de contas, nós nunca deixamos, verdadeiramente, de ser animais.

No movimento dos interditos, o homem se separava do animal. [...] Mas, no movimento secundário da transgressão, o homem se reaproximou do animal. Viu no animal aquilo que escapa à regra do interdito, que permanece aberto à violência (ao excesso) que rege o mundo da morte e da reprodução (BATAILLE, 2014, p. 107).

Abandonamos momentaneamente o mundo fragmentado, diferenciado, descontínuo; retornamos ao mundo uno, indiferenciado, contínuo. Sem necessidade de máscaras ou fantasias, nós nos transfiguramos e nos tornamos bestialidade, vivendo no aspecto mais próximo do natural que é possível. E é justamente no que há de mais natural que degustamos o sobrenatural: “A partir do momento em que os homens cedem, em certo sentido, à animalidade, entramos no mundo da transgressão; formando, na manutenção do interdito, a síntese da animalidade e do homem, entramos no mundo *divino* (o mundo *sagrado*)”. (BATAILLE, 2014, p. 108).

Neste ponto a obra de Georges Bataille deixa de ser exclusivamente filosófica e mistura-se com nossas vivências pessoais. Para entendermos – e concluirmos – a investigação sobre o erotismo, precisamos levar em consideração tudo o que foi escrito aliado às nossas próprias experiências. O aspecto exterior da investigação deve se aliar ao aspecto interior. Somos seres descontínuos, separados internamente por nossa exterioridade; devido a isso, não podemos – pelo menos dentro do Bem – compartilhar vivencialmente qualquer experiência: estamos separados. A única possibilidade de que alguém seja carne de nossa carne é dada pelo Mal, pela suspensão do interdito. Georges Bataille estava ciente do aspecto natimorto de seu empreendimento e escreve logo na introdução de sua obra *Teoria da religião*:

Mas não posso evocar esse abismo que nos separa sem ter imediatamente o sentimento de uma mentira. Esse abismo é profundo, não vejo como suprimi-lo. Acontece que podemos em comum sentir a vertigem desse abismo. Ele pode nos fascinar. Esse abismo em certo sentido é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante (BATAILLE, 2014, p. 37).

Podemos nos questionar: seria, de algum modo possível falar de dentro das possibilidades do Mal? Podemos comunicar o Mal a partir do próprio Mal?

A resposta é sim, desde que saibamos escolher o que queremos dizer quando pensamos em comunicação. Se a comunicação é exterior, científica, realizada através da razão, a resposta deve ser negativa. Se a comunicação é interior, violenta, sagrada, descompromissada e soberana, é possível comunicar o Mal.

E esta tarefa cabe à literatura.

3.10 A Maldição

A literatura é, antes de tudo, uma maldição. Mais exato seria dizer que a literatura é a mais maldita das maldições. Múltiplas são as formas de mal dizer, e de dizer o mal. Entre elas, as mais populares maneiras de mal dizer, e dizer o mal, são as obscenidades, os insultos, as blasfêmias. Com elas, proferimos palavras baixas, ultrajantes, injuriosas, que são temperadas por tons de vozes agressivos, depreciativos ou irônicos. Dentre todas essas, e outras mais, a literatura reina soberana.

Para compreendermos o poder de comunicar o Mal da literatura – sua força maldita –, analisemos o seguinte trecho encontrado no livro *A literatura e o mal*:

A literatura não pode assumir a tarefa de organizar a necessidade coletiva. Não cabe a ela concluir: “aquilo que eu disse nos obriga ao respeito fundamental pelas leis das cidades”; ou, como faz o cristianismo: “aquilo que eu disse (a tragédia do Evangelho) nos coloca na via do Bem” (ou seja, na prática, da razão). A literatura é mesmo, como a transgressão da lei moral, um perigo. Sendo inorgânica, ela é irresponsável. Nada repousa sobre ela. Ela pode dizer tudo (BATAILLE, 2015b, p. 22).

Logo de início, Georges Bataille exclui quaisquer interpretações em relação à literatura que deleguem a ela uma tarefa, digamos assim, política – se é que política é, de fato, um modo de “organizar a necessidade coletiva”. Desde o livro II d’*A república*, onde Platão escreve que os poetas deveriam ser controlados e instruídos a cantar apenas aquilo que fosse politicamente benéfico à educação na *pólis* (377c), até o realismo socialista – movimento artístico oficial do Partido Comunista da URSS sob as ordens de Josef Stálin – que declarou que todas as artes deveriam ter o compromisso político com o proletariado, a literatura (deve-se destacar que o conceito de literatura não existia entre gregos antigos) esteve submetida aos ditames do racional e do razoável. Não falta à história aqueles que a quiseram utilizar como ferramenta no mundo cotidiano do Bem, para sua manutenção e revolução.

Antes que prossigamos com a explanação, cabe uma observação: a revolução, ainda que

proponha uma ruptura violenta com a situação econômica do presente, não escapa à subserviência do Bem e, desse modo, não está à altura da liberdade da literatura. Bataille, ao refletir sobre o imbróglio entre os comunistas e a literatura de Kafka, afirma:

Do comunismo, podemos dizer que ele é a ação por excelência, a ação que muda o mundo. Nele, a meta, o mundo transformado, situado no tempo, no tempo por vir, subordina a existência, a atividade presente, que só tem como sentido uma meta visada, *esse mundo que é preciso mudar* (BATAILLE, 2015b, p. 144).

Podemos recorrer à diferença entre as duas formas de casamento (passagem e estado) para esclarecermos a intenção de Bataille ao situar a revolução do lado do Bem, ou seja, do controle e do sufocamento, e não do lado do Mal, ou seja, da libertação das possibilidades humanas. E, com isso, podemos, além de matizar sua posição – resguardando à revolução o caráter maléfico que intuímos quase imediatamente ao lermos e ouvirmos essa palavra – conceber o traço revolucionário da visão batailliana de literatura.

O problema reside no acento temporal da revolução. Vê-se, pela citação, que Bataille entende por revolução a ação por excelência que muda o mundo presente em prol de um mundo futuro. Nessa acepção, a revolução pede ao revolucionário que seja o construtor do “tempo por vir”. Há, então, duas implicações: a revolução é um trabalho – pois exige organização, planejamento, administração – e os recursos devem ser administrados e fracionados no tempo – até, pelo menos, que o “tempo por vir” chegue ⁴⁵. Se assim concebida, a revolução é ainda uma forma de servilismo porque, sendo “a ação por excelência”, mobiliza excelentemente os revolucionários em seu trabalho, redundando em uma servidão excelente – como fez ver George Orwell, em sua *A revolução dos bichos*, na figura do cavalo Sansão, incansável trabalhador. Esse é o estado da revolução; quando seu poder subversor se torna inofensivo porque transformou-se em administração burocrática, assim como o potencial erótico do casamento se desfaz na mecanicidade a dois cotidianas.

Depreende-se das considerações acima que, se o acento temporal revolucionário não for o futuro – por definição inatingível, já que se vive somente o agora – mas o instante presente, a revolução é maléfica. Quando a revolução não é manutenção, mas estampido libertador, ela é a passagem da revolução, um salto para fora do tempo. Georges Bataille afirma como a soberania (o que chamamos outrossim de passagem da revolução) é irreconciliável com a

⁴⁵ Em *Sobre a prática e a contradição*, Mao Tsé-Tung elenca os tipos de comportamentos típicos do liberalismo a serem combatidos pelos militantes comunistas, e diz: “Trabalhar sem ânimo, sem plano ou direção definidos; trabalhar com desinteresse e tudo confundir – ‘Enquanto formos monges, tocaremos os sinos’; esse é o nono tipo (TSÉ-TUNG, 2008, p. 128).

revolução (considerada como estado). Ele é inequívoco ao afirmar:

Aparentemente, a atividade eficaz elevada ao rigor de um sistema fundado na razão como o comunismo seria a solução de todos os problemas, mas ela não pode nem condenar absolutamente nem tolerar na prática a atitude propriamente soberana, em que o momento presente se desliga daqueles que seguirão (BATAILLE, 2015b, p. 156).

Georges Bataille está recusando qualquer papel conformador para a literatura.

Em suma: a literatura não é do campo da religião, da política e do direito, possíveis candidatas a maneiras de “organizar a necessidade coletiva”. Quando Bataille afirma que a ela “não cabe [...] concluir: ‘aquilo que eu disse nos obriga ao respeito fundamental pelas leis das cidades’”, sua função política e jurídica é excluída. Quando ele nega a ela a capacidade de dizer o que “nos coloca na via do Bem”, sua função religiosa e moral é igualmente excluída. Então, o que a literatura é? Ele responde ao dizer: “como a transgressão da lei moral, um perigo”, “inorgânica” e “ela é irresponsável”.

Designá-la inorgânica é sobremaneira revelador. Sabemos que a literatura não é um organismo e, desse modo, tal enunciação é uma trivialidade. O que não é trivial são as consequências ignoradas de sua inorganicidade.

Se a literatura é inorgânica, ela não está submetida às ansiedades partilhadas por todos os seres vivos. Não precisa se preocupar com tudo aquilo que sustenta a vida e alija a morte. Não precisa acumular, consumir, batalhar e reproduzir. Em outras palavras: a literatura não se preocupa com nada (ou se preocupa com o Nada). Seu estatuto inorgânico a destitui de quaisquer compromissos e tarefas a realizar, e isso a torna plenamente irresponsável. Bataille escreve “*A literatura não é inocente, e, culpada, devia, no fim, confessar-se tal*” (BATAILLE, 2015b, p. 9). Sendo culpada, porque não respeita nenhum dos limites que protegem a vida, ela é livre. Georges Bataille não ignora a existência econômica da poesia: “Como toda atividade, a poesia pode ser considerada sob o ângulo econômico” (BATAILLE, 2015b, p. 47). Igualmente, aceita a existência de um engajamento político da poesia, mas se apressa em dizer que a poesia se descaracteriza ao engajar-se: “Quando o horror a uma liberdade impotente engaja virilmente o poeta na ação política, ele abandona a poesia” (BATAILLE, 2015b, p. 33).

A literatura se afasta da religião, da política e do direito, áreas em que a responsabilidade pela coletividade toma a frente. Suas funções não são as mesmas. Se, por um lado, Georges Bataille afasta a literatura da organização coletiva, ele a aproxima de uma outra área: a mística. Ele afirma que

Na verdade, aquilo de que está próxima a literatura, ligada desde o romantismo à decadência da religião (na medida em que, sob uma forma menos importante, menos inevitável, ela tende a reivindicar, discretamente, herança da religião) é menos o conteúdo da religião que o do misticismo, que é, *à margem da religião, um aspecto quase associal desta*. Da mesma forma, o misticismo está mais próximo da verdade que me esforço por enunciar (BATAILLE, 2015b, p. 22-23, grifo nosso).

A literatura é “um perigo”, é “irresponsável” e está próxima do misticismo, “um aspecto quase associal” da religião. A contraposição vai se tornando paulatinamente mais evidente: as demandas sociais pressionam a literatura para que ela sirva à moral e aos bons costumes, sirva à sociedade, sirva à beleza, sirva a Deus, o *summum bonum* – para a sociedade, a literatura serve. “O Bem se funda na preocupação com o interesse comum, que implica, de uma maneira essencial, a consideração do futuro” afirma Georges Bataille (2015b, p. 19). Os indivíduos, isolados, associáveis em sua paixão pelo Mal, se entregam à comunicação proposta e experimentam a soberania da inorganicidade literária.

Comentamos acima sobre a tanatofilia humana. As exigências do Bem reprimem as possibilidades da vida, e a angústia da restrição faz com o que o homem busque a morte do indivíduo que se é. A morte pode ser experimentada na literatura, pois a literatura – graças a sua inorganicidade – é imortal e imoral. Ela não é um organismo, então não pode morrer; não é um ser vivo, então não precisa servir. Desse modo, ela funciona como uma espécie de prótese humana, uma adição artificial ao indivíduo que faculta realizar ações que, sem a prótese, seriam difíceis ou impossíveis de realizar. A prótese-literatura é uma adição de imortalidade no corpo neurotizado pelo trabalho, o que permite arriscar a vida. O que significa, em outras palavras, que a literatura é, outrossim, uma forma de morte por procuração: não morre aquele que lê, nem aquele que escreve; morre a literatura nos dois. E a literatura pode morrer quantas vezes necessário for, já que ela não está viva. A posição de Bataille está bastante próxima da que Derrida expressa em entrevista publicada com o título *Essa estranha instituição chamada literatura*, onde afirma: “A lei da literatura tende, em princípio, a desafiar ou suspender a lei. Desse modo, ela permite pensar a essência da lei na experiência do “tudo por dizer”. É uma instituição que tende a extrapolar [*déboder*] a instituição” (DERRIDA, 2014, p. 49).

A coincidência, entretanto, não é completa. Resta a impressão, ao ler o texto, de que Derrida, tendo sentido a angústia da soberania, recua perante a assustadora dádiva da literatura e, para aplacar seu mal-estar, arregimenta, uma vez mais, a literatura na empresa do Bem. Quando parecia que o rumor da liberdade estava prometido nas palavras de Derrida, somos remetidos a outra armadilha – não a *pólis*, não o proletariado, mas a democracia. Ele diz:

Esse dever de irresponsabilidade, de se recusar a responder por seu pensamento ou

por sua escritura diante de poderes constituídos, talvez seja a forma mais elevada de responsabilidade. Diante de quem ou do quê? Eis toda a questão do porvir ou do acontecimento prometido por ou para tal experiência, que há pouco eu chamava de democracia por vir. Não a democracia de amanhã, não uma democracia futura, que estará presente amanhã, mas aquela cujo conceito se relaciona ao por-vir, à experiência de uma promessa empenhada, que é sempre uma promessa sem fim (DERRIDA, 2014, p. 53).

Com efeito, a armadilha plantada por Derrida – a partir de lentes bataillianas – não é tão desalentadora. Evando Nascimento esclarece a posição derridiana:

Nesse sentido é que Derrida defende certa *irresponsabilidade* do escritor: irresponsabilidade transgressiva perante figuras de autoridade, assumindo a lei para melhor transgredi-la. Mas também irresponsabilidade perante aqueles que exigiriam da literatura que se comprometesse com ideologias específicas, reduzindo-se a mera reprodução de conteúdo. A responsabilidade máxima do escritor é o compromisso com o pensamento, com aquilo que se relaciona às alteridades distintas do mesmo e do familiar. Daí o “estranhamento” dessa realmente estranha instituição chamada literatura, pelo fato de tentar escavar um espaço mais além do conhecido, *em ato* (NASCIMENTO, 2015, p. 320-321).

Georges Bataille e Jacques Derrida preocupam-se, de fato, com o mesmo fenômeno da instrumentalização da literatura. E parecem estar de acordo que a irresponsabilidade “perante aqueles que exigiriam da literatura que se comprometesse com ideologias específicas” é uma forma legítima de desobediência civil literária, além de partilharem uma sensibilidade em relação às “alteridades”. Todavia, não podemos ignorar a palpável ausência da palavra “democracia” no trato batailliano dela. Temos um rol de palavras, e suas variações, que aparecem com frequência e são correlacionadas por Bataille com as artes em geral, como “Mal”, “liberdade”, “Deus” e “morte”, e “democracia” não é uma delas. Talvez Franco Rella explique essa ausência quando escreve:

Bataille é um pensador apolítico. Não propõe uma ideia da *polis* e não propõe para esta uma política. Aquilo que ele pode nos propor, neste momento, é a modalidade de desestruturação do fantasma de uma *polis*, que não é outro, porque não consegue ser, na idade da globalização, a comunidade dos homens (RELLA, 2010, p. 55).

Talvez, “na idade da globalização”, não haja possibilidade de constituição de uma verdadeira comunidade – uma comunidade de sangue – e, desse modo, Bataille assuma, por convicção, a única postura intelectual condizente com um mundo que estrangula todas as chances de soberania, a de ser um irresponsável.

A irresponsabilidade da literatura perante a vida é um traço destacado por Georges Bataille que se torna mais patente pelas repetidas vezes em que *A literatura e o mal* aborda a infantilidade dos autores tratados. Bataille, por exemplo, ao tratar sobre a relação conflituosa

entre Kafka e seu pai, escreve que: “À sua maneira, travou uma luta mortal para entrar na sociedade paterna com a plenitude de seus direitos, mas só teria admitido o êxito sob uma condição, *permanecer a criança irresponsável que era*” (BATAILLE, 2015b, p. 149). Quando trata do amor de Catherine e Heathcliff em *Os morros dos ventos uivantes*, de Emily Brontë, afirma: “Talvez mesmo, esse amor seja redutível à recusa de renunciar à liberdade de uma infância selvagem, que as leis da sociabilidade e da polidez convencional não tinham corrigido” (BATAILLE, 2015b, p. 16). E sobre a poesia, no capítulo abordando Baudelaire, escreve: “Experimentamos nesse plano uma dificuldade semelhante à da criança, livre sob a condição de negar o adulto, não podendo fazê-lo sem se tornar um adulto por sua vez e sem perder sua liberdade” (BATAILLE, 2015b, p. 40).

A infantilidade da literatura não se reduz à irresponsabilidade. A infância aparece matizada por esparsas observações que enriquecem essa noção e, conseqüentemente, a noção de literatura, e a correlacionam com tópicos como a animalidade e o erotismo.

Bataille recusa a concepção de infância como um estágio na vida do indivíduo que é abandonado definitivamente na idade adulta. Ele afirma que

A meu ver, o ponto fraco de nosso mundo é, de modo geral, considerar a infantilidade como uma esfera à parte, que, decerto, em algum sentido, não nos é estranha, mas que permanece fora de nós e não poderia, por si só, constituir nem significar sua verdade: aquilo que ela é verdadeiramente (BATAILLE, 2015b, p. 146).

A infância, grosso modo, é vista como inteiramente apartada da maturidade e inacessível a essa. São diferentes momentos no caminho do amadurecimento pessoal e, para o adulto, a criança é uma realidade aparte, inescrutável. A seriedade adulta fecha, inapelavelmente, as portas de acesso ao que os menores experimentam. Não só isso: comumente, a infância é como o erro, o que significa que ninguém a leva a sério. Georges Bataille escreve: “Da mesma forma, em geral, ninguém toma o erro por constitutivo do verdadeiro... ‘É infantil’ ou ‘não é sério’ são proposições equivalentes” (BATAILLE, 2015b, p. 146). A infância é, no mundo profano, sobremodo desvalorizada. O que não deve causar estranhamento a nós que acompanhamos de que modo o cotidiano é marcado por racionalidade e razoabilidade.

Bataille, contudo, retifica tais noções negativas: “Mas *infantis*, para começar, todos nós somos, absolutamente, sem reticências, e mesmo, é preciso dizer, de maneira mais surpreendente: é assim (por infantilidade) que no estado nascente a humanidade manifesta sua essência.” (BATAILLE, 2015b, p. 146). Dois pontos são levantados nesse trecho. O primeiro alega que o adulto não abandona a criança, porque “*infantis*, para começar, todos nós somos, absolutamente, sem reticências”. A ruptura entre eles é apenas aparente. O adulto é infantil, e

não pode deixar de ser, já que é na infantilidade que “a humanidade manifesta sua essência” e, sem sua essência, deixaria de ser humano.

A explanação de Bataille sobre a infância continua: “Propriamente falando, o animal nunca é infantil, mas o jovem ser humano reconduz, ele, não sem paixão, os sentidos que o adulto lhe sugere a algum outro que, ele próprio, não se deixa reconduzir a nada.” (BATAILLE, 2015b, p. 146). Por nascer pronto, munido de todas as habilidades imprescindíveis para sobreviver em seu ambiente, o animal “nunca é infantil”. O animal jovem participa do mesmo mundo que o animal adulto: a biologia garante-lhes essa proximidade. Juventude e maturidade animais não são esferas à parte.

Ao jovem e ao adulto humanos não é facultada essa continuidade animal. E “os sentidos que o adulto lhe sugere” são direcionados “a algum outro” que “não se deixa reconduzir a nada”, ou seja, o mundo dos adultos – que, como sugeriu Sartre, é *A idade da Razão* – retorna ao fundamental através da ação recondutora do jovem. O que é esse fundamental, a nada redutível?

“Esse é o mundo a que aderíamos e que, nas primeiras vezes, até a delícia, nos embriagava com sua inocência: onde cada coisa, por um tempo, dispensava essa razão de ser que a fez *coisa* (na engrenagem de sentido em que o adulto a segue)” aclara Georges Bataille (2015b, p. 146). A passagem chave para a descrição desse mundo é: “dispensava essa razão de ser que a fez *coisa*”. O que dispensa a razão de ser, como investigamos anteriormente, que faz de algo uma coisa é o sagrado, e o ato dispensador é o sacrifício. Essa é a razão pela qual Bataille diz sobre Kafka: “O impulso soberano, gritando de alegria, de sua infância se transformou na sequência num movimento que a morte absorvia” (BATAILLE, 2015b, p. 155). A infância tem seu próprio “impulso soberano” que grita de alegria. Nossas investigações até aqui, no entanto, desenharam o soberano como aquele que pode dispensar os interditos, que não precisa acautelar-se, pois, sendo soberano, é superior à avareza da realidade do trabalho e, transgredindo-os, retorna à condição animal de indiferenciação, chamada poeticamente de “água na água”. Como é possível conciliar, então, a atribuição de um “impulso soberano” à infância com a afirmação de que “o animal nunca é infantil”?

A questão é que “*Propriamente falando*, o animal nunca é infantil”, e indicamos o motivo dessa declaração. O animal, sem dúvida, envelhece e, com isso, seu comportamento muda. Esse ponto de vista, contudo, é exterior; não leva em conta a interioridade animal. Não podemos esquecer que ele é, intimamente, como água na água, e disso conclui-se não somente a homogeneidade de um animal com o outro, mas de um animal com ele mesmo. Assim como não há descontinuidade entre dois animais, não pode haver descontinuidade entre o mesmo animal, se o animal é, realmente, como água na água.

A descrição da poesia, no capítulo sobre William Blake, em *A literatura e o mal*, é recheada de animalidade em sua propriedade aquosa, dissolvente. Bataille diz que

A poesia não aceita os dados dos sentidos em seu estado de nudez, mas ela não é sempre, e mesmo raramente ela é o desprezo pelo universo exterior. São antes os limites precisos dos objetos entre si que ela recusa, mas admitindo seu caráter exterior. Ela nega, e destrói, a realidade próxima porque vê nela a tela que nos dissimula a figura verdadeira do mundo (BATAILLE, 2015b, p. 79).

Explica-se, aqui, por que nos perguntamos se havia chance de comunicar o Mal de dentro do Mal – e a resposta positiva. A literatura é inorgânica e, culpada que é por não respeitar os interditos, comunica o Mal. Comunica o que quer, sem os constrangimentos que sofrem os seres vivos; constrangimentos oriundos da angústia da morte. Com sua imortalidade garantida, a literatura pode falar, e de fato fala, de qualquer coisa, e de qualquer forma. Não se pode ameaçá-la, constrangê-la, dominá-la: não se barganha, com a literatura, sua vida. Ela está imune aos riscos que atormentam a nós, os seres humanos.

A literatura, porém, não fala apenas daquilo que, fora da arte, não pode ser dito. Sua propensão maléfica não reside somente em abordar o moralmente inabordável. Ela diz maldades *maldosamente*. O Mal literário está em seu conteúdo e forma.

A configuração maldosa da poesia é “antes os limites precisos dos objetos entre si que ela recusa”. O trabalho lacerante do Mal opera sobre os homens e objetos. A operação lacerante que, devido à ferida, subtraí os objetos do regime das coisas, emancipando-os da reificação, foi chamada sacrifício. Quando a poesia “nega, e destrói, a realidade próxima porque vê nela a tela que nos dissimula a figura verdadeira do mundo” ela desempenha, artisticamente, o papel sacrificial. Como bem notou o escritor e crítico literário italiano Roberto Calasso: “Não há sacrifício sem resíduo – e o mundo inteiro é um resíduo. Por isso é necessário que os livros existam. Mas é necessário também recordar que, se o sacrifício tivesse conseguido não deixar um resíduo, os livros jamais teriam existido” (CALASSO, 2020, p. 15).

Não é crucial à poesia, ou a literatura ⁴⁶, que ela trate da guerra, da orgia, da festa, do luxo, em suma, das condutas soberanas, para que ela tome partido do Mal. O Mal está no que se faz e em como se faz. Não é indispensável à literatura que aborde questões excepcionais, como obra de Ernst Jünger citada quando discorremos sobre a guerra; está em seu escopo escrever sobre os fenômenos mais banais. Que a literatura seja angélica, e fira seus temas, objetos, assuntos, tópicos, é suficiente – o que está em jogo é a capacidade de de-formar o ser,

⁴⁶ Georges Bataille aparenta não se interessar pela distinção entre poesia e literatura em *A literatura e o mal*, referência principal, sobre literatura, no presente trabalho.

tomá-lo de sua forma.

A maneira maldosa de proceder da literatura é ilustrada pela célebre abertura do livro *A metamorfose*, de Franz Kafka. Que “Certa manhã, ao despertar de sonhos intranquilos, Gregor Samsa encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso” (KAFKA, 2014, p. 13) e, se dando conta da estranheza da situação, Gregor pense com seus botões “O que terá acontecido comigo?” (KAFKA, 2014, p. 13) é uma explícita marca do Mal – e sem que seja relatada qualquer violência, sacrifício, orgia etc. –, porque a deformação está presente em um “inseto monstruoso” que, como apenas os seres humanos deveriam fazer, especula sobre “o que terá acontecido?”. Um homem agindo como homem, e pensando em sua situação humana, integra-se no Bem, na ordem cotidiana das coisas e não causa perturbação alguma. Um inseto agindo como inseto, e sem pensar em sua situação, igualmente. A de-formação surge quando um então ser humano, que agora é inseto, pensa e reflete. Nem exatamente humano, nem exatamente animal; a deformação reside na indecidibilidade. Gregor Samsa não participou de nenhum holocausto – em sentido grego – para escapar de si mesmo. Escapou de si porque já não era mais o mesmo que antes fora. O caso d’ *O lobo da estepe*, de Hermann Hesse, é similar: “Com nosso Lobo da Estepe sucedia que, em consciência, vivia ora como lobo, ora como homem, como acontece aliás com todos *os seres mistos*” (HESSE, 2022, p. 54, grifo nosso).

É fundamentado na sensibilidade poética e literária para “a figura verdadeira do mundo” que Georges Bataille confere ao poeta o papel de destaque de fundador das religiões. Se, de acordo com nossas investigações, a poesia destrói as diferenças e, com isso, reconduz à animalidade originária, estado marcado pela indistinção entre os seres, e todas as coisas surgem, em suas distinções específicas, desde esse espaço por alienação, o poeta é, então, aquele que tem acesso ao manancial primeiro, podendo ser denominado o *pontifex* que, em sua arte maléfica, chama a profanidade de volta ao sagrado e traduz, em termos profanos, o que foi visto no sagrado – Bataille não esconde que “a poesia é sempre, em certo sentido, um contrário da poesia” (BATAILLE, 2015b, p. 39) porque destrói o limite das coisas, mas tenta fixar essa destruição na forma poética que lhe cabe. Ele diz: “Mas, ao mesmo tempo que opera um desapossamento, ela tenta se *apossar* desse *desapossamento*” (BATAILLE, 2015b, p. 40). Bataille afirma: “só a poesia, que nega e destrói o limite das coisas, tem a virtude de nos devolver à sua ausência de limite; o mundo, numa palavra, nos é dado quando a imagem que temos dele é *sagrada*, pois tudo que é sagrado é poético, tudo o que é *poético* é *sagrado*” (BATAILLE, 2015b, p. 80).

Ele continua dizendo:

Nada há na religião que não esteja na poesia, nada há que não ligue o poeta à humanidade, a humanidade ao universo. Normalmente, um caráter formal, fixado, subordinado às comodidades de um grupo (e dessa maneira às tarefas utilitárias, ou profanas, da moral) afasta a figura da religião de sua verdade poética (BATAILLE, 2015b, p. 80).

A grande dificuldade religiosa é se ater à poesia, e não se permitir converter “às comodidades de um grupo (e dessa maneira às tarefas utilitárias, ou profanas, da moral)”. É também essa a dificuldade que compõe a pugna entre a literatura e a política: deixar-se levar, ou não, pelas considerações do Bem e da ordem e perder, ou não, seu tino para a maldade. Que a literatura/poesia esteja lutando a mesma batalha em duas frentes diferentes indica que, não só na religião, mas na política corre-se o risco de perder o poético. E que a literatura, mergulhando no caos animal, está preparada, a toda vez, para fundar uma nova religião e uma nova política.

4 CONCLUSÃO

Após este breve percurso investigativo sobre a divinização erótica em Georges Bataille, além de esclarecidas e desdobradas algumas noções pouco trabalhadas na filosofia em âmbito acadêmico, devido ao considerável desconhecimento do autor e a baixa popularidade de suas obras, podemos ademais reavaliar nossas visões em relação a uma extensa gama de problemas muitíssimo importantes para todas as sociedades, em geral, e alguns que concernem especialmente à nossa contemporânea, em particular – problemas complexos que são e, portanto, que demandam uma multidisciplinariedade localizável nas reflexões de Georges Bataille, permeadas de especulações psicológicas, políticas, religiosas, artísticas e outras mais. Ao deslindar uma plausível lógica subjacente aos fenômenos reputados aberrantes por nossa consciência comum e bem-comportada, ou os ditos fenômenos heterológicos, Bataille nos entrega, antes de qualquer outra coisa, chances. Com estes conhecimentos em mãos, temos mais opções para, por exemplo, combater as violências em suas diversas manifestações – em diversas escalas, ou seja, desde a guerra entre nações até a violência doméstica –, visto que algo a mais foi adicionado ao nosso arsenal conceitual sobre o tema. Alicerçados em suas investigações, tornamo-nos mais habilitados a entender, sem as moralizações tipicamente redutoras que acompanham (ou que por vezes mesmo resumem) as pesquisas e debates sobre os tabus, o que motiva a transgressão e a maldade, sem que tenhamos que recorrer, como também se realiza tipicamente, à psicologismos ou sociologismos de diversas orientações para dar conta – e, muitas vezes, eludir – do que nos choca. É enxergando mais a fundo a (inu)utilidade do Mal, para nós, seres humanos, que então podemos optar por entregarmo-nos a ele, barbaramente, impelidos pelo fascínio do nada, ou repeli-lo, na medida do possível à existência humana.

O trabalho de leitura e interpretação dos textos de Georges Bataille nos inspiraram uma gama de pensamentos que serão explorados nessa parte final, ainda bastante incipientes, sem que tenhamos o fito de esgotá-los ou investigá-los rigorosamente. Almejamos, porém, que pesquisas ulteriores nos abram espaços e nos deem oportunidades de conferir a essas ilações o trato preciso que julgamos merecer.

Uma das considerações que nos ocorreram repetidas vezes durante a pesquisa e escrita do texto é a seguinte: não seria a abordagem batailliana do erotismo marcada por um viés masculino, quiçá machista? A interrelação entre erotismo e crime (o destaque para a morte, a violência, a transgressão...), explícita nas obras literárias de Marquês de Sade, e recepcionada e mobilizada filosoficamente por Bataille, não estariam umbilicalmente conectadas às masculinidades tradicionais, cujos aspectos de violação e agressão são partes componentes

essenciais da realização de sua sexualidade? Quando Bataille, em *A literatura e o mal*, afirma sem titubear “Excluindo-se da humanidade, Sade teve em sua longa vida uma única ocupação, que decididamente o cativou, a de enumerar até a exaustão as possibilidades de destruir seres humanos, de destruí-los e de gozar com pensamento da morte e do sofrimento delas” (BATAILLE, 2015b, p. 110), sobre uma produção literária tão influente em seu pensar, não nos é facultado esquivar da possibilidade de que esse seja apenas mais um ângulo de consideração sobre a relação entre erotismo e violência, e de que uma mulher comporia outro livro bastante diferente se convocada a escrever *O erotismo*.

Não tentamos, ao trazer à lume o gênero da pessoa Georges Bataille – e com isso as influências daí advindas materializadas em seu texto – recair no desgastado lugar-comum da fragilidade e delicadeza femininas, sugerindo, sub-repticiamente, qualquer forma de essencialismo da mulher. Não tentamos, outrossim, relativizar os méritos das investigações de Bataille sobre o erotismo – afinal, se o erotismo é, de fato, uma forma de transgredir as ordens do Bem, e as transgressões dão azo à animalidade, e o animal é “como água na água”, pode-se afirmar que, em chave exclusivamente batailliana, ou seja, sem que necessitemos de mais nenhum aporte conceitual estranho à sua ateologia, nenhum gênero (definido aqui como os papéis sociais historicamente construídos e distribuídos) é essencial aos seres humanos e eles também, seguindo outras injunções sociais, serão postos em xeque pela soberania – que reputamos ser uma conquista filosófica com o potencial de ser explorada e retrabalhada multiplamente. Há, assumimos, um Bataille *queer* a ser mais bem conhecido em trabalhos futuros por nós.

Questionar o que há de masculino, ou machista, nas formulações filosóficas de Georges Bataille pretende, na verdade, enriquecer a recepção de seus trabalhos. Traça, é inegável, caso a hipótese fosse confirmada, os limites de seus esforços, mas, por outro lado, dá ensejo a que se imagine *soberanias*, a depender das variegadas configurações de corpos – que, como tivemos oportunidade de apontar, são as raízes da experiência mística – historicamente encontradas.

A experiência da perda dos limites do eu na animalidade faria, nesse enquadramento, com que a mística adquirisse um inaudito funcionamento: o de, através da experiência animal, revelar a precariedade das generificações operadas por nossa sociedade. E um enquadramento *queer* de Bataille surgiria daí. Em entrevista concedida a Sandra Azerêdo, a filósofa e bióloga Donna Haraway explicitou o nexos entre a mulher e o animal: “Mulheres e animais não são ‘em si mesmos’ nem ‘para si mesmos’, eles são para o outros, são sobre função, e não sobre ser” (HARAWAY, 2011, p. 403). A valorização batailliana do animal – conferindo a ele o excelso lugar de Deus – não poderia conferir, de modo reflexo, um novo valor à mulher? Georges

Bataille não escreveu – com todos os problemas de objetificação sexual que isso carrega – que a mulher era “o” objeto erótico, fazendo-a, assim, o frontispício da verdadeira comunicação, política e religião?

Se nos aprofundarmos no ponto de coincidência entre a depreciação do animal e da mulher, elaborando tal nexos como uma similitude entre formas de vida oprimidas, auscultaremos outra faceta na filosofia de Bataille: uma força decolonial

Havendo uma simpatia animal/mulher porque há sofrimento e exploração, haveria uma simpatia ainda maior entre os animais e os povos originários que, além de explorados, ordinariamente não são compreendidos como seres humanos dotados de cultura, e sim fetichizados como parte da paisagem inocente da natureza. Benedito Nunes, em texto intitulado *O animal e o primitivo: os Outros da nossa cultura*, debate a proximidade entre a problemática animal e a dos povos originários ao dizer:

Dado que as raízes de nossa cultura são greco-latinas, há que se destacar a presença desses que ficam à margem dela, o animal e o primitivo. A noção que me parece ser um elemento de ligação entre ambos é a de “bárbaro”, tal como os gregos a usavam: aquele considerado estranho à cultura grega ou à sua área de influência, estranho que normalmente era considerado também adversário; o diferente se tornava oposto, e o oposto se tornava inimigo. Na nossa cultura encontramos essa relação entre diferente e oposto, diferente e inimigo, no nexos havido entre nós e esses outros, entre nós e o animal, ou entre nós e os primitivos (NUNES, 2011, p. 13).

O olhar mais cuidadoso que Georges Bataille dispensa a culturas marginalizadas, por serem consideradas atrasadas, teve destaque mormente na investigação referente à economia geral e, mais especificamente, à troca dadivosa. Ali, não foram as ideias ocidentais modernas sobre economia que foram chamadas a avaliar os costumes não-ocidentais ou antigos, tratando de retificá-los segundo parâmetros estranhos a eles. Ao contrário, os “primitivos” exerceram a tarefa de ser o paradigma, a partir do qual os nossos costumes puderam ser medidos e criticados. Seja no feminismo *queer*, seja na decolonialidade, o animal é o eixo operador que provê a atualização da filosofia batailliana.

Outro contributo que os pensamentos de Georges Bataille trazem aos debates contemporâneos refere-se à recente guinada religiosa-conservadora testemunhada em diferentes partes do mundo, inclusive no Brasil. O que observamos aqui é o crescente apoio aos segmentos mais passadistas da Igreja Católica, e a expansão do protestantismo *in toto*. Sabemos que o número de denominações protestantes é grande o suficiente para abarcar, em seu bojo, um escopo bastante diferenciado de crenças e dogmas. Entretanto, constata-se, na realidade cotidiana brasileira, o protagonismo midiático e político exercido por aquelas de cunho mais

ortodoxo e intransigentes.

Nesse ponto, a ateologia de Bataille contribui em dois diferentes polos: um destrutivo, outro construtivo. O polo destrutivo é aquele que resgata a mística das mãos das religiões ao rebatizá-la de experiência interior e denuncia como elas deturparam sua vivência, levando-a a obedecer a seus propósitos. Uma experiência que, em sua totalidade, é por definição soberana, passa por uma acentuada descaracterização e, assim que institucionalizada, torna-se servil. Fecha-se, para um sem-número de consciências, a chance de se desobrigar das tarefas do dia-a-dia já que, nessa descaracterização, a experiência interior opera nos moldes do trabalho. A destruição batailliana da religião toma das religiões aquilo que, segundo elas, é propriedade exclusiva sua.

O polo construtivo diz respeito à libertação dos indivíduos da servidão proposta pelas religiões. Se o polo destrutivo é a crítica à pretensa posse religiosa inalienável da mística, o polo construtivo é a entrega dela a todas as formas de vida, das mais simples às mais complexas, ou seja, a libertação das imposições benignas disfarçadas de verdades transcendentais. As religiões são, de fato, um modo de tomar da experiência interior sua falta de sentido, preenchendo-a com conceitos advindos do mundo profano e do Bem, o que é, em termos epistemológicos, uma ignorância em relação à Ignorância. Ainda assim, a perda de si é um patrimônio da vida, e tudo que é vivo deseja, ou precisa, perder-se de si em algum momento, de alguma forma. Diríamos que a experiência interior é a secularização da mística religiosa, e seu franqueamento até mesmo – ou principalmente – para os descrentes posto que, para Bataille, a experiência divina não se relaciona com experimentar um deus, uma divindade.

A destruição e a construção subtrairiam das fileiras religiosas aqueles que buscam nelas um descanso da tarefa de sobreviver, sem que sejam mais forçados a comprar, como se diz popularmente – e aproveitando a afeição batailliana pelo animal – gato por lebre.

Além do saldo crítico adquirido, e supracitado, durante a feitura da presente dissertação, reavaliemos outrossim sua importância para a filosofia, colocando-o em diálogo com autores de grande parte da tradição ocidental, desde seu início clássico, com Aristóteles, passando por Descartes, Marx, Hegel e desaguando em seus desenvolvimentos mais hodiernos, nas figuras de Deleuze, Foucault, Heidegger e Wittgenstein. Essa interlocução com a tradição filosófica não prescindiu da multidisciplinariedade característica de Bataille, e do que, podemos afirmar, chamaríamos de sua intrepidez e criatividade intelectuais, já que reflexões sobre teologia, ciências da religião, antropologia e economia se fizeram presentes de modos inequivocamente provocativos e incômodos. Esse santo enlouquecido não se faz de rogado quando trata-se da oportunidade de mobilizar o escatológico como elemento filosófico, fazendo do chocante uma

ferramenta para despertar o pensamento. Cremos que tal reavaliação indica a relevância de Georges Bataille para a história da filosofia, não sendo mais plausível que se pretira das contribuições e críticas que o autor de *O erotismo* formulou.

Em verdade, Bataille não se restringiu ao debate conceitual desenvolvido na Europa. Com uma postura de franco interesse, detecta-se em suas elucubrações a sisudez de quem optou por sopesar, ao contrário de muitos, variegados contributos intelectuais fornecidos por múltiplas tradições que, de modo redutor, são, sem qualquer preocupação com uma ulterior qualificação, chamadas de “religiosas”. Elevou em seu sistema, ao patamar de dignidade filosófica, ideias que são normalmente esquecidas na pré-história da razão – uma maneira tão simples quanto desonesta de não se haver com as dificuldades que elas nos impingem.

Foi considerando-o como anti-filósofo que é que pudemos investigar sua obra e “resolver” o imbróglio intelectual oriundo de ter recepcionado e debatido tantas – e tão diferentes – correntes de pensamento e a influência no seu próprio. O anti-filósofo parte dos pressupostos filosóficos para subvertê-los, e é essa tensão que se nota em seus escritos: suas veredas e conclusões constantemente contradizem o que esperávamos ler. Georges Bataille é, sem dúvida, um grande parodista, e a sua reversão entre Bem e Mal – fundamental e que atravessa todo seu pensamento –, esse libertando e revelando-nos o que nos há de mais íntimo, e aquele oprimindo, é a mais perfeita prova disso.

Jean-Paul Sartre até poderia ter razão ao dizer que a formação filosófica de Georges Bataille era falha, porém acreditamos ter indicado que suas reflexões se inserem em debates filosóficos consagrados: desde os clássicos, na ontologia; passando pelos medievais, na teologia; modernos, na (cons)ciência; até os contemporâneos, na imanência, linguagem, animalidade. Bataille se faz presente em todas as discussões, sem ser, estranhamente, um filósofo. Retomando um neologismo lacaniano, Bataille é o êxtimo da filosofia, o interno que surge como uma exterioridade estranha. Ou, se preferirmos, o *homo sacer* (homem sagrado) agambeniano, o excluído da ordem que está dentro dela e, nessa confusão, é o ponto de articulação dentro/fora.

Mas as chances não são unicamente para o Bem, para a manutenção da vida, são outrossim para o Mal. Evidenciamos que Georges Bataille alerta para o imprescindível tensionamento entre Bem e Mal, profano e sagrado; uma disputa que não deve ser resolvida em favor de nenhum dos dois contendores. O que não elimina uma segunda chance dada a nós por Bataille: a aceitação de nossa vontade sádica de morte e a desistência de qualquer projeto radical de esclarecimento – chance antevista pelo filósofo Jürgen Habermas, que por essa razão desenvolveu antipatias intelectuais por Bataille. Os interditos e a angústia não são infalíveis, e

os encantos melífluos da morte seduzem a muitos. Nesse quadro, “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio” (CAMUS, 2013, p. 17). Alertarmos, no início do presente texto, a periculosidade das especulações bataillianas – perigo não por predileção pessoal do autor, mas pela matéria própria de suas investigações – e reiteramos, em sua conclusão, o alerta.

A possibilidade mais interessante, entretanto, não é de Bataille como utopista do Mal – o que o faria um catastrofista, rumo a uma sociedade de perversos – que busca a lassidão moral, mas como profeta. Não estaríamos em uma sociedade descaradamente batailliana? Basta que vejamos como vivemos em relativa tranquilidade quando nos chegam as inesgotáveis notícias de qualquer catástrofe – política, ecológica, cosmológica – que se avizinha, e como por vezes mesmo a desejamos (em pequenos chistes cotidianos). Pós-humanismo e transhumanismo tornam-se paulatinamente mais presentes com suas possibilidades de furos, cortes e costuras em nossos corpos – uma reedição *hi-tech* das escarificações arcaicas –, mostrando como desejamos nosso dilaceramento.

Sobre essas coisas não podemos dar declarações peremptórias – o domínio do Mal é o domínio da ignorância –, mas há algo que podemos afirmar com segurança parodiando o título do quadro do pinto espanhol Francisco Goya, ao fim desse trabalho: os monstros têm alguma razão.

REFERÊNCIAS

- AEROPAGITA, Pseudo-Dionísio. *A hierarquia celeste*. Campinas: Ecclesiae, 2019.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Tradução de Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. A divindade do riso. Tradução de Maurício Santana Dias. In: JARRY, Alfred. *O Supermacho: romance moderno*. Tradução de Paulo Leminski. São Paulo: Ubu, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino José. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o estado*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Hedra, 2011.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BAREMBLITT, Gregório. *Introdução à esquizoanálise*. Belo Horizonte: Biblioteca do Instituto Félix Guatarri, 2003.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa*. Tradução de Beatriz Avila Vasconcelos. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BATAILLE, Georges. A aleluia. In: BATAILLE, Georges. *O culpado: seguido de A aleluia: Suma ateológica*, vol. II. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: 2017b.
- BATAILLE, Georges. *A estrutura psicológica do fascismo*. Tradução de João Gomes. São Paulo: n-1 edições; Hedra, 2022.
- BATAILLE, Georges. A experiência interior. In: BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum: Suma ateológica* vol. I. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

BATAILLE, Georges. A noção de dispêndio. *In*: BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

BATAILLE, Georges. A parte maldita. *In*: BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BATAILLE, Georges. A risada de Nietzsche. *In*: BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance*: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo: Suma ateológica, vol. III. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c.

BATAILLE, Georges. Esquema de uma história das religiões. *In*: BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*: seguida de Esquema de uma história das religiões. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

BATAILLE, Georges. Método de Meditação. *In*: BATAILLE, Georges. *A experiência interior*: seguida de Método de Meditação e *Postscriptum*: Suma ateológica vol. I. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

BATAILLE, Georges. O culpado. *In*: BATAILLE, Georges. *O culpado*: seguido de A aleluia: Suma ateológica, vol. II. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: 2017a.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance*: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo: Suma ateológica, vol. III. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*: seguida de Esquema de uma história das religiões. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

BECKER; Ernest. *A negação da morte*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 1995.

BOTTING, Fred; WILSON, Scott. *Bataille*. New York: Palgrave, 2001.

BRAUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CALASSO, Roberto. *A marca do editor*. Tradução de Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

CAMPILLO, Anotonio. Introducción. *In*: BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberania*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 10. ed. Rio de

Janeiro: Record, 2013.

CHESTERTON, G.K. *O que há de errado com o mundo*. Tradução de Luiza Monteiro de Castro Silva Dutra. Campinas: Ecclesiae, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DESCARTES, Rene. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A semelhança informe: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*. Tradução de Caio Meira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ENGELS, Friedrich. *Dialética da natureza*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2020.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2017.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. São Paulo: MEDIAfashion; Folha de São Paulo, 2022.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: MEDIAfashion; Folha de São Paulo, 2021.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do eros*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

HARAWAY, Donna. *Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo*. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escreve o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses, Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HESSE, Hermann. *O lobo da estepe*. Tradução de Ivo Barroso. 55. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: a clínica da fantasia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JÜNGER, Ernst. *A guerra como experiência interior*. Lisboa: Ulissea, 2005.

KAFKA, Franz. *A metamorfose e o veredito*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2014.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. (Saraiva de Bolso).

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KISHTAINY, Niall. *Uma breve história da economia*. Tradução de Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2018

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LACAN, Jacques. *Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LOVECRAFT, H.P. *Grandes contos*. Tradução de Alda Porto, Vilma Maria da Silva, Lenita Rimoli Esteve, Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Martin Claret, 2015.

MARCONDES FILHO, Ciro. *Comunicologia ou mediologia? A fundação de um campo científico da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2018.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 4. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATI, Susanna. Filosofia futura, ou Suma Ateologia. In: RELLA, Franco; MATI, Susanna. *Georges Bataille, filósofo*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010.

MATOS, Andityas. *Contra/políticas da alquimia*. São Paulo: sobinfluencia, 2023.

MATOS, Andityas. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

NAIMY, Mikhail. *O Livro de Mirdad: um farol e um refúgio*. Tradução de alunos do Lectorium Rosicrucianum. 6. ed. Janiru: Lectorium Rosicrucianum, 2011.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos de desconstrução*. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra: livro para toda gente e para ninguém*. Tradução José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. (Saraiva de Bolso)

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Ginsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NUNES, Benedito. *O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura*. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escreve o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

OLIVA, Alberto. *Anarquismo & conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. *A idéia do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

RELLA, Franco. A ferida metafísica. In: RELLA, Franco; MATI, Susanna. *Georges Bataille, filósofo*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010.

SAFATLE, Vladimir. *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SALES, Alessandro Carvalho. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

SCHMITT, Carl. *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*. Tradução de Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Struhart & Cía, s/d.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Uma introdução ao zen-budismo*. Tradução de Eloise de Vylder. São Paulo: Mantra, 2017.

TALLAFERRO, Alberto. *Curso básico de psicanálise*. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

TSÉ-TUNG, Mao. *Sobre a prática e a contradição*. Tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo I: a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes*. São Paulo: Loyola, 2020.

VILAÇA, Júlia Vilaça. *Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2016.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Tradução de Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza, Adriana Facchini de Césare. 5. ed. São Paulo: Palas Athena, 1986.