

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO – UFOP
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**A ESCRITA COMO DESENCADEAMENTO DAS PAIXÕES: GEORGES
BATAILLE E AS INCOMPATIBILIDADES DA LITERATURA**

Anderson Barbosa Camilo

OURO PRETO

2014

Anderson Barbosa Camilo

**A ESCRITA COMO DESENCADEAMENTO DAS PAIXÕES: GEORGES
BATAILLE E AS INCOMPATIBILIDADES DA LITERATURA**

Dissertação apresentada ao Mestrado
em Estética e Filosofia da Arte do
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da
Universidade Federal de Ouro Preto
como requisito parcial para obtenção do
título de mestre em filosofia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Guiomar de
Grammont

OURO PRETO

2014

C183e Camilo, Anderson Barbosa.
A escrita como desencadeamento das paixões [manuscrito]:
Georges Bataille e as incompatibilidades da literatura /
Anderson Barbosa Camilo. - 2014.
125f.:

Orientadora: Profa. Dra. Guiomar de Grammont.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro
Preto. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. Mestrado em
Estética e Filosofia da Arte.

Área de Concentração: Estética e Filosofia da Arte.

1. Literatura erótica. 2. Soberania. 3. Bataille,
Georges, 1897-1962. I. Grammont, Guiomar de. II.
Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

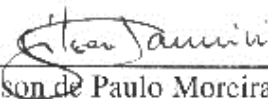
CDU: 821.133.1:82-993

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Mestrado em Estética e Filosofia da arte

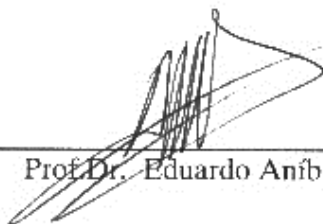
Dissertação intitulada “A escrita como desencadeamento das paixões: Georges Bataille e as incompatibilidades da literatura” de autoria do mestrando **Anderson Barbosa Camilo**, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof.^aDr.^a Guiomar de Grammont - UFOP - Orientadora



Prof.Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini - UFOP



Prof.Dr. Eduardo Aníbal Pellejero - UFRN

Ouro Preto, 05 de agosto de 2014

À Cícera Maria do Ceo de Souza, minha avó
in memoriam

AGRADECIMENTOS

À minha família, especialmente aos meus pais e à minha avó materna pelo total apoio e irrestrita confiança em mim, sem isso, talvez, este trabalho não fosse possível.

À Prof^a. Dr^a. Guiomar de Grammont, pela atenção, apoio e paciência, e por querer sempre manter um contato mais próximo comigo.

À Ana Karênina, por tudo.

Ao Prof^o. Dr. Eduardo Pellejero, pela amizade, pelas críticas contundentes e pelo apoio desde a graduação, sempre dando um voto de fé às minhas produções e ao meu potencial.

Ao Prof^o. Dr. Gilson Iannini, pelo acolhimento e pelas observações extremamente relevantes, que, por fim, ajudaram no amadurecimento desta pesquisa.

Ao Prof^o. Dr. Douglas Garcia, ao Prof^o. Dr. Olímpio Pimenta, ao Prof^o. Dr. Bruno Guimarães e à Prof^a. Dr^a. Imaculada Kangussu. Professores com os quais aprendi bastante em sala de aula durante minha estadia em Ouro Preto, e que, de certo modo, despertaram em mim uma posição mais crítica em relação ao meu objeto de estudo.

Aos amigos de Natal, imensamente, por não esquecerem, nem nos piores momentos, o valor da amizade.

Aos amigos que fiz em Ouro Preto, que muitas vezes alegraram dias tão bucólicos com suas presenças e conversas em que o céu não era o limite. Entre eles, Márcio, Marcelo, Derik, Daiane, Isaú, Diego, Aila, Clayton, Bruno Assaf, Bruno, Carol, Jorge, Wesley.

Ao grupo ACEFALO, pelos encontros.

À UFOP, por financiar a pesquisa desta dissertação durante dois anos.

“Jamais captamos o ser humano – o que ele significa – senão de maneira equivocada: a humanidade se desmente sempre, ela passa de repente da bondade à baixa crueldade, do pudor extremo ao extremo impudor, do aspecto mais fascinante ao mais odioso. Frequentemente, nós falamos do mundo, da humanidade, como se houvesse qualquer unidade: de fato, a humanidade compõe mundos, vizinhos segundo a aparência mas em verdade estranhos, uns aos outros; às vezes mesmo, uma distância incomensurável os separa: assim o mundo da ladroagem está num certo sentido mais longe de um convento de carmelitas do que uma estrela de outra.”

(Georges Bataille, *A história do erotismo*)

“A vida não é argumento – Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimentos e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro.”

(Friedrich Nietzsche, aforismo 121 de *A Gaia Ciência*)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo abordar a questão da literatura enquanto desencadeamento das paixões e suas incompatibilidades, segundo o pensamento de Georges Bataille, visando as relações da literatura com os desejos do escritor no plano de uma experiência interior, que quer consumir-se em si mesma, sem nenhum fim no mundo das ações e da sociedade utilitária. Nessa perspectiva, pretendemos investigar a crítica de Bataille à concepção de Sartre do engajamento do escritor. Há uma responsabilidade e comprometimento da literatura, segundo Sartre, na relação entre autor e leitor, no compromisso que um tem com o outro, tendo a literatura relação no mundo com causas históricas. Portanto, no desenvolvimento do tema da escrita literária em Georges Bataille, há claramente divergências em relação à noção sartreana do engajamento do escritor, na medida em que Bataille postula, na literatura, uma experiência que não se subordina ao princípio da eficácia, do âmbito da práxis, pois, trata-se de uma experiência soberana.

Palavras-chave: Literatura, Incompatibilidades, Bataille, Soberania, Engajamento, Sartre.

ABSTRACT

With this work we aim to approach the question of the literature a free way for one's feelings and their incompatible points, according to George Bataille's thought. We focus on the relations between literature and the writer's will taken as an inner experience, which is supposed to become real within itself, hence, without any goal in the world of the actions and the utilitarian society. Through this perspective, we have the objective of looking into Bataille's critique of Sartre's conception of writer engagement. According to Sartre, there is a literature's responsibility and commitment in the association between author and reader, in the commitment that one has to each other, having literature become related to the world filled with historical causes. Therefore, in the development of the literary writing theme in George Bataille's thought, there are clear differences related to Sartre's idea of the engagement of the writer, for Bataille claims that inside literature there is an experience that does not subordinate itself to the efficiency principle in terms of practice because it is a matter of a sovereign experience.

Keywords: Literature, Incompatibilities, Bataille, Sovereignty, Engagement, Sartre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - GEORGES BATAILLE E O UNIVERSO DA AÇÃO E DO TRABALHO	16
1.1 Civilização, erotismo e recusa à violência	16
1.2 As faces do dispêndio e a prioridade do excesso segundo a <i>economia geral</i>	28
CAPÍTULO 2 – INCOMPATIBILIDADES ENTRE <i>VIDA SEM MEDIDA</i> E <i>AÇÃO</i> <i>DESMESURADA</i>	42
2.1 Incompatibilidades e literatura.....	48
2.2 A transgressão como extravasamento do sentido: o <i>acéfalo</i> e o <i>deus animal</i> ...	54
CAPÍTULO 3 – O ESTATUTO DA LITERATURA SOBERANA ENQUANTO LEVIANA INSUBORDINAÇÃO	63
3.1 – Retorno à economia geral	63
3.1.2 – Da economia geral à escrita: a literatura é a parte maldita.....	65
3.2 – Escrever é uma prática escatológica	69
3.3 – A escrita literária como desencadeamento das paixões	74
3.4 – O caso Kafka.....	84
CAPÍTULO 4 – A INSUBORDINAÇÃO DA LITERATURA.....	97
4.1 – O imperativo ético na escrita literária: Sartre e o engajamento do escritor	98
4.2 – Gratuidade vs. Compromisso: um debate polêmico entre Sartre e Bataille..	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	120

INTRODUÇÃO

Em 1957, na obra *O erotismo*, Bataille anunciava¹ as ruínas da regulamentação normativa das atividades humanas, no intuito de abrir o espaço da existência para a sua plenitude, que os escritos de Nietzsche já denunciaram pelo Sim incondicional do trágico. Dessa forma, se traz à luz um novo modo de pensar a figura humana e um novo modo de se colocar perante os diversos eventos em que o mundo se apresenta. Nietzsche afirmava que “não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável” (NIETZSCHE, 2007a, p. 63), ou seja, aceitemos de bom grado o que a vida nos oferece – dela somos atuantes e constituintes, quem somos nós para lhe dizer *não*? –, também digamos que essa afirmação existencial nietzschiana requer uma força grandiosa, excessiva, mas essa força é a própria aceitação do mundo e do homem. A denúncia da regulamentação do existir coloca o ser humano nas vias do excesso, na consideração de que ele é mais do que, por exemplo, a moral e os interesses públicos e políticos afirmam sobre ele. O excesso é a pura afirmação até o impossível.

A herança nietzschiana, do Sim incondicionalmente dado à existência, traduz a resistência de Georges Bataille frente ao estado de coisas em que o homem moderno vive. Um inconformismo perante a redução do homem no mundo das coisas no tempo do trabalho, pois “o próprio homem se tornou uma das coisas desse mundo, pelo menos no tempo em que trabalhava” (BATAILLE, 2013b, p. 72). Um grito de recusa a esse mundo servil que “impõe, até sobre a morte, sua pata de empregado” (BATAILLE, 2005a, p. 25).

Para Bataille, o ser humano é uma abertura, em que suas possibilidades, anseios e vontades de sua intimidade, assim como os (im)possíveis sentidos do seu ser, podem ser comparados à infinitude do universo. Dessa maneira, o autor assevera uma existência transbordante, que a designa como “vida sem medida”, sem limites e regramentos, que está “para além da atividade produtiva e em meio à desordem” (BATAILLE, 2012, p. 144). A vida sem nenhuma medida é a afirmação existencial exuberante, é “uma vida que conta por si só e que é por si só o sentido de toda a humanidade” (BATAILLE, 2012, p. 144). Em nome dessa existência autêntica é que se insere a resistência batailliana à normatividade do útil regida pela lógica do capital no mundo moderno.

A resistência a esse mundo das coisas, coisificado, *reificado*, assim como a exaltação dos instantes mais intensos do ser humano, que compõem autenticamente sua

¹ “A vida é em sua essência um excesso, a vida é a prodigalidade da vida. Sem limite, esgota suas forças e seus recursos; sem limite, aniquila aquilo que criou” (Cf. BATAILLE, 2013c, p. 110).

existência, e que escapam à lei da mercadoria e de uma normatividade convencional da vida – perpassa a obra de Bataille desde seus escritos das décadas de 1920 e 1930, na colaboração das revistas *Documents*, *Acéphale* e *Collège de Sociologie*, até suas obras teóricas das décadas de 1940 e 1950, tais como *O Erotismo*, *A parte maldita*, *A experiência interior*, *A literatura e o Mal*, etc. Devemos notar também este teor em suas obras literárias, tais como *História do olho*, *Madame Edwarda* e *O Azul do Céu*.

Não é o objetivo desta dissertação abordar minuciosamente as obras literárias de Bataille, apesar de que claramente a literatura batailliana expressa um profundo mergulho na consumação dos desejos dos seus personagens. Algumas obras literárias do autor são consideradas como literatura erótica (é o caso das duas primeiras obras literárias citadas). O que se tem em vista aqui é tratar da problemática do ofuscamento da intimidade do homem, da experiência interior, em meio à seriedade do trabalho, na qual impera a lógica dos meios para os fins que, para o autor, é a realidade da produção e da utilidade.

Georges Bataille trabalha esta problemática de modo bastante variado ao longo de sua obra. Em *A parte maldita*, de fato, ele se detém na exposição dessa realidade utilitária, investigando o problema da aquisição e do gasto, do *consumo*, do *dispêndio*, em termos e análises econômicas que dizem respeito ao modo como os homens lidam com as riquezas. Já em *A experiência interior*, Georges Bataille trabalha o conceito de *experiência interior*, buscando dar o estatuto desta experiência como uma experiência da pura interioridade humana, ligada aos desejos. E, como vemos na obra *O erotismo*, Bataille procura analisar o lugar do erotismo no caminho que o homem traçou na sua saída da animalidade rumo à civilização, procura analisar a posição da sexualidade livre da finalidade de reprodução, sexualidade *erótica*², que também é expressão de uma experiência da intimidade, em meio às exigências da realidade do trabalho.

Vemos nesta pequena explanação do pensamento de Bataille, que não chega nem perto de iniciar uma cobertura dos doze volumes de suas obras completas, a pluralidade dos procedimentos requeridos para que o Bataille dê continuidade às suas propostas de trabalho. Nessa medida, o pensamento batailliano envereda pela antropologia francesa, pela psicanálise, dialoga com a filosofia nietzschiana, com a literatura moderna russa e francesa, passa pela

² É válido ressaltar aqui que o erotismo para Bataille não se resume à questão física sexual. Como veremos no decorrer desta dissertação, o erotismo assume a forma de uma experiência ligada ao movimento de dilapidação, de perda, em que os limites humanos estão colocados em questão, dessa forma, o erotismo se relaciona às noções de excesso, literatura, soberania etc.

análise de obras de arte, pelo estudo de religiões primitivas³, etc.

Nessa perspectiva, devido à tamanha abertura de sua obra, fica difícil encerrá-la numa classificação. Isso é uma conclusão unânime entre os comentadores de Bataille, notadamente, como afirma Franco Rella:

A dificuldade em prestar contas com o conjunto de sua obra é, ao menos em parte, devida ao caráter fragmentário, descontínuo dos seus escritos. Livros assinados com um pseudônimo, porém com introduções assinadas por Georges Bataille; livros abandonados e retomados que se movem sobre os terrenos mais diversos (RELLA, 2010, p.22)

Essa abertura da obra, a descentralização dos temas, o fato dela não poder ser encerrada numa classificação, tudo isso traduz o próprio objeto que Georges Bataille trata no decorrer de sua obra, o âmbito da intimidade do homem como aquilo que compõe uma existência autêntica livre de qualquer limitação, assim como a abertura de sua obra também traduz o *modo* com que Bataille trata tal objeto. A experiência da intimidade, a existência autêntica, se dá nos opostos das limitações advindas dos interesses e das obrigações utilitárias da realidade exterior socialmente organizada.

Em um texto publicado em 1936 na revista *Acéphale*, *A conjuração sagrada*, Bataille afirma que a aceitação do fatigante peso das *instruções* do mundo externo, a submissão a isso, “conduziu a uma vida sem atrativos” (BATAILLE, 2005a, 22). E em *Propositions*, texto publicado em 1937 na mesma revista, Bataille afirma que reduzir a existência ao cumprimento dessas instruções, “deixar que a vida se encerre numa função é deixar que a vida se castre” (BATAILLE, 2005b, p. 67).

Bataille tem consciência de que é “necessário produzir e comer” (BATAILLE, 2008a, p. 22), ou seja, como afirma num texto de 1957, *Carta a René Char sobre as incompatibilidades do escritor*, de que precisamos *agir*, mas que o problema se resume ao fato de que os homens “confundem ação com vida” (BATAILLE, 2012, p. 284). Desta forma, “como suportar que a *ação*, em formas tão lamentáveis, consiga ‘escamotear’ a vida?” (Ibidem).

Essa preocupação acompanha o pensamento de Bataille, por exemplo, com relação à atividade artística, desde suas inquietações nos artigos da revista *Documents* no final da década de 1920, época em que Bataille estava ligado ao imaginário do surrealismo,

³ Isso no que diz respeito às suas obras teóricas, ainda não mencionamos o fato de que suas obras literárias eram assinadas por pseudônimos, mas, alguns de seus prefácios eram assinados com o nome do próprio Bataille. Além do que, estes prefácios assinados com o nome de Bataille, no entanto, compunham algumas de suas obras, como no caso do prefácio de *Madame Edwarda* que é um dos capítulos de *O Erotismo*

procurando mostrar, através das produções artísticas desse movimento, elementos contrapostos que escapam a uma normatividade do discurso e do modo de agir do homem numa sociedade homogeneizadora. É na via dessa problemática que Georges Bataille levantará a antinomia entre o universo da ação eficaz do homem no mundo, da atividade prática, e a existência em seu transbordamento, em sua nudez numa plena afirmação de si. Como afirma Carlos Hewstone:

Temos por um lado a afirmação do aqui e do agora, do instante imediato de satisfação sem reserva nem mediação; e, por outro, a subordinação do instante a um *ainda não* distante, perdido na conservação da vida em vistas ao porvir que faz do presente um meio para a obtenção de um determinado fim (HEWSTONE, 2009, p. 3)

Seguindo esta perspectiva, no primeiro capítulo desta dissertação, abordaremos, segundo o pensamento de Bataille, o lugar do erotismo nessa realidade da atividade prática útil, que caracteriza o mundo do trabalho. É esse mundo que deu forma à vida gregária do homem, que o autor designa como civilização, regida por interditos em nome de um fim, de um interesse maior: a manutenção geral da vida dos homens e do bem comum. Nesse contexto, trabalharemos a questão da transgressão destes interditos segundo a obra *O erotismo*.

Também falaremos, no primeiro capítulo, acerca do excesso em meio aos interesses da civilização, do problema da *economia geral*, isto é, uma economia a nível universal considerada a partir do ponto de vista do dispêndio. Deste modo, faremos uma espécie de resumo da obra *A parte maldita* de Bataille, em que está concentrado um maior desenvolvimento acerca da *economia geral* por parte do autor.

No segundo capítulo, abordaremos a questão das incompatibilidades da *vida sem medida* e da *ação sem medida* para Bataille, quer dizer, a questão de uma instância presente em nós, que responde ao excesso e à dilapidação, e que é incompatível com os interesses da civilização e do mundo do trabalho. Trataremos do problema da soberania ligada à essa instância em nós que diz respeito ao gasto improdutivo, e que a literatura é o lugar para o desencadeamento dessa instância. Investigaremos a questão da transgressão não somente pelo viés sociológico e antropológico acerca dos tabus, mas, sobretudo, a partir dos comentários de Foucault, os quais inserem o pensamento de Bataille num debate filosófico. Segundo Foucault (2009), a experiência da transgressão que perpassa a obra de Bataille é a experiência da sexualidade e da morte de Deus na contemporaneidade.

A partir do terceiro capítulo nos lançaremos diretamente para o problema da

literatura enquanto atividade insubordinada à lógica dos meios para fins, ou seja, insubordinada à lógica da utilidade que rege o mundo do trabalho. Investigaremos como se interligam as noções de inutilidade, soberania, morte, transgressão, transbordamento, com a prática da literatura, privilegiando os textos de Bataille acerca da atividade literária, sobretudo *A literatura e o Mal*. Nessa perspectiva, concluiremos o capítulo fazendo uma análise da leitura de Georges Bataille sobre a escrita de Kafka, de como Bataille vê Kafka como um dos autores mais *malignos*, na medida em que o escritor tcheco fez de sua obra uma contestação a qualquer autoridade. Kafka surgirá aqui como a exemplificação dos conceitos lançados por Bataille.

Por fim, no quarto capítulo, abordaremos o debate polêmico entre Georges Bataille e Jean-Paul Sartre sobre a questão da literatura. O problema das incompatibilidades entre uma vida autêntica e plenamente afirmativa, livre de sentido preciso, e uma vida regulamentada em prol de um objetivo, para Bataille, se traduz na metade do século XX, no debate entre literatura e compromisso. Bataille se refere às noções de compromisso e engajamento literário na filosofia existencialista de Sartre, desenvolvidas em *Que é literatura?*. Nessa esteira, apontaremos a relação entre literatura, compromisso e engajamento de acordo com a referida obra de Sartre e também trabalharemos algumas passagens de *O existencialismo é um humanismo*. Traçaremos, também, as divergências latentes entre o pensamento sartreano sobre a literatura comprometida com o objetivo de um projeto e as ideias bataillianas acerca da insubordinação da literatura. Esse debate se estende para críticas diretas entre os autores, tanto por Bataille em algumas páginas de *A literatura e o Mal* e *Carta a René Char*, assim como por parte de Sartre, o qual, no texto *Um novo místico*, faz críticas ferrenhas às teses bataillianas acerca da *experiência interior*, experiência do corpo que não está ligada à racionalidade, ao cálculo e ao projeto de ser de uma consciência segura de si.

Investigaremos de que modo Bataille, em contraposição à Sartre, compreende a ineficácia da literatura para fundar ou ajudar a manter uma organização social, na medida em que a literatura surge como desencadeamento das paixões e à isso se destina, à fruição e deleite por parte daquele que mergulha no universo dos personagens fictícios da literatura. A literatura é entendida por Bataille como sendo o lugar privilegiado em que respondemos à nossa *parte maldita*, que é dilapidação, gasto, consumo, que não responde aos interesses do mundo da ação e do trabalho.

Portanto, conforme a explanação das propostas de cada capítulo desta dissertação, procuraremos explorar criticamente a questão das incompatibilidades da escrita literária com os interesses do mundo dos meios para os fins, mundo da ação e do trabalho, no que concerne

à determinação do lugar que ocupa o problema da literatura na obra deste autor e análise da lógica imanente do seu funcionamento. Para o autor, a literatura é irreduzível aos objetivos utilitários da comunidade humana ordenada, por ser, a literatura, considerada como desencadeamento das paixões e gasto inútil. Nessa medida, delineiam-se as incompatibilidades do universo da literatura (espaço literário) em relação à lógica dos elementos da ordem e da medida que legisla o mundo prático do trabalho (práxis histórica), segundo o pensamento de Georges Bataille.

CAPÍTULO 1 - GEORGES BATAILLE E O UNIVERSO DA AÇÃO E DO TRABALHO

*“Se como homem fui um pequeno burguês adaptado,
como artista me vinguei nas amplidões do amor”*
(Tom Jobim, *Entrevistas*).

1.1 Civilização, erotismo e recusa à violência

Na obra *O Erotismo*, Georges Bataille analisa a posição do *erotismo*, sexualidade livre dos fins de reprodução, em meio às exigências e interdições da civilização e do mundo do trabalho. Nessa perspectiva, o autor vai, passo a passo, abordando o surgimento da vida social dos homens, a fabricação dos instrumentos, assim como uma espécie de saída do homem em relação à natureza, em relação à natureza bruta, violenta, do âmbito da animalidade.

Ao iniciar suas análises em *O Erotismo*, Bataille retoma a noção freudiana de *civilização*, assim como dialoga com a antropologia de Levi-Strauss, para abordar a saída do homem da animalidade. Em *O mal-estar da civilização*, Freud afirma que

‘civilização’ designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si (FREUD, 2010, p. 48).

Freud ainda diz: "Vemos como culturais todas as atividades e valores que são úteis para o ser humano, colocando a terra a seu serviço, protegendo-o da violência das forças naturais etc" (FREUD, 2010, p. 50).

Essa violência da natureza é sem regra, há nela a ausência de uma ordem institucional, que diferencia o âmbito natural do âmbito cultural. Sobre isso, Levi-Strauss afirma que "esta ausência de regra parece oferecer o critério mais seguro que permita distinguir um processo natural de um processo cultural" (LEVI-STRAUSS, 2003, p.46). Estendendo um pouco mais essa noção, o antropólogo francês afirma:

Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. [...] Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. [...] Estabeleçamos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular. (LEVI-STRAUSS, Op. Cit., p. 47)

O homem, entre os tantos outros animais que existem na terra, é um dos mais frágeis em meio à natureza. Precisa de muito tempo para poder estar em condições de sobrevivência, passa anos sendo amamentado e alguns precisam de todos os cuidados até o fim da vida. Contudo, o homem é dotado de razão, e graças à ela é que consegue manter-se vivo em meio às forças brutas da natureza, impondo as peripécias de seu gênio, driblando tais forças, e até mesmo, por vezes, colocando-as a seu favor.

Segundo Freud, para os seres humanos consolidarem uma existência em meio às forças brutas e violentas da natureza, foi necessário o trabalho numa coletividade para esse fim. "Após o homem primitivo descobrir que estava em suas mãos - literalmente - melhorar sua sorte na Terra mediante o trabalho, não podia lhe ser indiferente o fato de alguém trabalhar com ele ou contra ele" (FREUD, 2010, p. 61).

Essas noções freudianas de civilização e trabalho, e tantas outras, como a da relação entre sexualidade e civilização, serão o ponto de partida para que Georges Bataille delinear suas ideias com relação à violência e ao erotismo.

Para Bataille, entre tantas características que diferenciam o homem do animal, a atividade erótica é uma delas. Só o homem é erótico, pois fez da atividade sexual de reprodução uma atividade erótica, "uma busca independente do fim natural dado na reprodução e no cuidado com os filhos" (BATAILLE, 2013c, p. 35).

O erotismo opõe-se à sexualidade animal, o que não quer dizer que entre os humanos toda atividade sexual é erótica, mas, "se o erotismo é a atividade sexual do homem, isso ocorre na medida em que ela difere da dos animais. A atividade sexual dos homens não é necessariamente erótica. Ela só o é quando deixa de ser rudimentar, simplesmente animal" (BATAILLE, *ibid.*, p. 54). O erotismo é, portanto, um dos elementos que expressa a saída do homem do âmbito da animalidade.

Outro elemento dessa travessia, como já aludido, é o trabalho, a fabricação de instrumentos e suas utilizações para os fins de sobrevivência. Junto com o trabalho veio a coletividade visando o mesmo fim de sobreviver, pois o homem teve consciência de sua mortalidade. Com o trabalho surgiu a resignação em relação à sexualidade e a consciência da morte, como afirma Habermas⁴ acerca dessa questão em Bataille: "Co-originárias com o

⁴ Nossa intenção ao utilizarmos os comentários de Habermas aqui em diante é estritamente a nível explicativo do pensamento do autor de *O erotismo*, mesmo sabendo da proposta de Habermas ao colocar Bataille como um dos críticos da modernidade em *O discurso filosófico da modernidade*, no entanto, é válido ressaltar o caráter extremamente elucidativo dos comentários de Habermas sobre a obra de Bataille, e isso não pode ser negado, tal como afirma Michel Besnier: "Habermas teve bastante visão para consagrar à Bataille um dos capítulos de um importante livro, *O discurso filosófico da modernidade* [1988], o que pasmou bom número de filósofos franceses que haviam completamente descartado Bataille do campo de suas preocupações. Falava-se, então, de Lyotard,

trabalho, surgem a vergonha sexual e a consciência da mortalidade” (HABERMAS, 2000, 323).

Para assegurar a vida da comunidade, mediante o trabalho, os homens "impuseram-se restrições conhecidas pelo nome de *interditos*" (BATAILLE, 2013c, p. 54). Essas restrições tocaram, portanto, a atitude com relação aos mortos, o sepultamento, e a sexualidade erótica, transformando-a em motivo de vergonha.

Os interditos foram criados para afastar a violência da vida dos homens, que em suas organizações do mundo do trabalho, por meio de instrumentos e da atividade de produção, tentaram domá-la. Isso se deu tanto no movimento bruto da natureza, uma vez que o homem frente à ela, em sua consciência, vê-se tão frágil, quanto no próprio homem que, conforme o autor, por natureza é violento e por isso pode exceder-se, colocando em risco o mundo consciente e organizacional. Georges Bataille afirma que "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" (BATAILLE, *ibid.*, p. 64). O pensador francês ainda diz: "Desde os tempos mais remotos, o trabalho introduziu uma pausa em cujo nome o homem deixava de responder ao impulso imediato que comandava a violência do desejo" (*Ibidem*).

Os interditos, impostos pelo mundo do trabalho, nascem desse contexto, opõem-se deliberadamente à violência; ela é o seu objeto essencial de coerção, que, na análise batailleana, por exemplo, se expressa pelas proibições relacionadas à sexualidade e à morte, pois ambas são irrupções da violência. Alguns elementos próprios das civilizações refletem as interdições dessas formas de violência, como afirma Habermas:

Os ritos fúnebres, o aparecimento das vestimentas e o tabu do incesto mostram que os tabus mais antigos se referem ao corpo humano e à sexualidade – ao corpo morto e ao corpo nu. Ao se considerar também a proibição do assassinio, sobressai o aspecto mais universal: torna-se tabu a violência da morte e da sexualidade (HABERMAS, 2000, p. 324).

De acordo com o pensamento de Georges Bataille, pensar o interdito da morte implica pensar em duas práticas: o sepultamento dos cadáveres e a resignação para o assassinato, o "não matarás!". O *Homo Faber*, ao trabalhar "se separou da violência" (BATAILLE, 2013c, p. 67). A consciência da morte irrompe na medida em que os homens

Derrida, Deleuze, mas Bataille parecia exótico. Foi necessário que um alemão, falando da França com as lunetas de Sirius, viesse nos dizer que Bataille não era somente o autor fervoroso de certos textos eróticos como *História do olho* ou *Madame Edwarda*, mas, uma de nossas referências filosóficas mais significativas" (BESNIER, 2005, p. 192).

viram o cadáver de um próximo e angustiaram-se com isso. A imagem do cadáver tornou-se expressão da morte, como algo horrendo, como algo arrebatador, violento, e que também era expressão de que os homens, que estavam ali a olhar o cadáver de um outro, também não escapariam a esse fim, dessa passagem violenta da vida para a morte.

[...] o cadáver é a imagem de seu destino. Ele testemunha uma violência que não apenas destrói um homem, mas que destruirá todos os homens. 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, *ibid.*, p. 68).

Angústia também sentida pelo homem ao se defrontar com a desorganização da morte, as formas nítidas do cadáver a serem deformadas na putrefação, uma vez que ele estava inserido na organização racional do trabalho pela utilidade da fabricação dos instrumentos servis, no modo de vida da sociedade querendo manter uma organização interna, e que a violência produz a sensação de ruína dessa organização. Portanto, segundo Georges Bataille, o que alimenta a proibição cultural não é um motivo racional, uma consciência lúcida sobre a violência, mas algo do âmbito anímico, um sentimento de angústia perante a desordem da destruição provocada pela violência.

Tal é a natureza do *tabu*, que torna possível um mundo da calma e da razão, mas é ele próprio, em princípio, um tremor que não se impõe à inteligência, mas à *sensibilidade*, como o faz a própria violência (essencialmente, a violência humana é o efeito não de um cálculo, mas de estados sensíveis: a cólera, o medo, o desejo...) (BATAILLE, *ibid.*, p. 88).

A morte e a violência são tomadas como coisas irracionais, fugidias das mãos operantes dos homens. Georges Bataille afirma: "Certamente, a morte difere como uma desordem da ordenação do trabalho: o primitivo podia sentir que a ordenação do trabalho lhe pertencia, ao passo que a desordem da morte o ultrapassava, fazendo de seus esforços um contrassenso" (BATAILLE, *ibid.*, p.69). A figura do cadáver como o horror da violência e sua putrefação, o corpo inerte, possivelmente recheado de vermes, expressa uma desordem violenta. Tal corpo desintegrado, comparado ao que antes era "coesos" e animado, com formas nítidas, participante da organização do trabalho, enfim, inserido numa ordem, é visto como algo brutalmente fora dessa ordenação.

Vemos, como afirma o autor de *O Erotismo*, que o sepultamento surge por dois motivos: preservar o morto de mais violência, a ferocidade dos animais, e afastar, dos que ficaram, o contágio da violência e da morte pela figura do cadáver em decomposição. A imagem do morto era a manifestação da destruição do mundo ordenado, do mundo "seguro"

do labor. Sobre o sentimento de contágio da morte, Bataille diz:

A morte era o signo da violência introduzida num mundo que ela podia arruinar. Imóvel, o morto participava da violência que o tinha atingira: aquilo que estava em seu 'contágio' estava ameaçado pela ruína a que ele sucumbira. [...] a violência que interrompe, atingindo o morto, um curso regrado das coisas, não deixa de ser perigosa mesmo já morto aquele que foi atingido. Ela constitui até um perigo mágico, capaz de agir por 'contágio' a partir do cadáver. Frequentemente a ideia de 'contágio' se liga à decomposição do cadáver, em que se vê uma força temível, agressiva. A desordem que é, biologicamente, a podridão por vir, que, assim como o cadáver fresco, é a imagem do destino, carrega em si mesma uma ameaça (BATAILLE, *ibid.*, p. 70).

Contudo, os homens necessitavam voltar à vida comum, social. A angústia da presença da morte era suprimida pela total desapareição da carne apodrecida, sobrando apenas o "branco" dos ossos.

Os povos arcaicos veem no ressecamento dos ossos a prova de que a ameaça da violência introduzida no instante da morte está apaziguada. O mais das vezes, aos olhos dos sobreviventes, o próprio morto, arrastado pelo poder da violência, participa de sua desordem, e é seu apaziguamento que manifestam enfim seus ossos secos (BATAILLE, 1987, p. 43).

Em toda morte há uma causa, a vítima morre por algum motivo, ela é tomada pela violência, que, através dela, por fim irá sucumbir. No mundo da razão e do trabalho, é imperativo querer o afastamento dos homens da violência, não deixando que ela, como agente da corrupção de tantos outros, se manifeste neles, nem mesmo no sentido do desejo de morte de um contra outro do mesmo grupo, ou seja, o assassinato. O fundamento do interdito do assassinato é o pleno recuo diante da violência. "Não devemos deixar que se desencadeiem em nós outras forças análogas àquelas de que o morto é a vítima, pelas quais ele está momentaneamente possuído" (BATAILLE, 2013c, p. 71).

Entretanto, há algo de interessante, a violência assusta e fascina. Tais interditos da morte, cujo fundamento é o repúdio da violência, devem ser cumpridos entre os homens de uma mesma comunidade, mas com relação aos outros de fora, pode-se então transgredir esses interditos. " Do lado de fora, em relação aos estrangeiros, o interdito é ainda sentido. Mas pode ser transgredido." (Ibidem).

Os homens longe da tentativa de domar a natureza, ou seja, longe dos limites da comunidade e do tempo do trabalho, podem voltar à violência. Citando Sade, Bataille dá uma imagem disso: "Nada, escreve Sade, contém a libertinagem... a verdadeira maneira de estender e multiplicar seus desejos é querer impor-lhe limites.' Nada contém a libertinagem...,

ou antes, de modo geral, não há nada que reduza a violência." (BATAILLE, *ibid.*, p. 72).

Outro objeto da interdição da civilização, como já citado, é a sexualidade. Visto que a sexualidade ameaça a ordem do trabalho, o homem foi interdito perante sua vigência. "Podemos dizer apenas que, em oposição ao trabalho, a atividade sexual é uma violência; que, enquanto impulso imediata, ela poderia atrapalhar o trabalho: uma comunidade laboriosa, no momento do trabalho, não pode permanecer à sua mercê." (BATAILLE, *ibid.*, p. 74). Desde as primeiras asserções de Bataille em *O Erotismo*, percebemos, como afirma Eliane Robert Moraes, que o autor, ao abordar o erotismo, "ênfatiza seu caráter destrutivo" (MORAES, 2010, p. 51). Mas em que medida Bataille contempla a posição desse erotismo destrutivo em meio aos interesses da sociedade humana ordenada, que se erigiu enquanto recusa à violência?

O mundo racional, ordenado, que constituímos, preza as discontinuidades existentes, as formas, ou seja, os limites. Os seres humanos são todos descontínuos, nenhum é igual ao outro. Vivemos, a todo o momento, querendo preservar os limites que nos separam uns dos outros, querendo preservar as fronteiras das nossas identidades.

Os seres que se reproduzem são distintos uns dos outros e os seres reproduzidos são distintos entre si como são distintos daqueles de que provieram. Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os acontecimentos de sua vida podem ter para os outros algum interesse, mas ele é o único interessado diretamente. Ele só nasce. Ele só morre. Entre um ser e outro, há um abismo, há uma discontinuidade (BATAILLE, 2013c, p. 36).

É de interesse para a sociedade salvaguardar essa discontinuidade dos seres, e tudo que comprometa essa segurança descontínua está passível de represálias. Isso constitui, para Bataille, o fundamento dos modos como, desde as sociedades primitivas, os homens têm aversão à morte e fazem de tudo para mantê-la longe de si, uma vez que ela "precipita aparentemente o ser descontínuo na continuidade do ser." (BATAILLE, *ibid.*, p. 45). A vontade do mundo do trabalho é somente prolongar a discontinuidade.

Nessa esteira se encontra o motivo pelo qual, segundo Bataille, a sexualidade sofre represálias, uma vez que ela põe em questão a discontinuidade dos seres numa continuidade. É um atentado à serenidade do mundo civilizado das discontinuidades, um precipitar-se na vertigem do insuportável. Entretanto, por isso mesmo, segundo Bataille, o dilaceramento da discontinuidade trás o fascínio. "[...] não conheço nada neste mundo que pareça *adorável* sem exceder as necessidades de uso, sem devastar e entorpecer ao mesmo tempo em que encanta, sem ficar no limite do suportável" (BATAILLE, 2012, p. 286).

Na reprodução os seres descontínuos põem em jogo suas diferenças e entram numa continuidade. Dessa continuidade, em que num zigoto está tanto a parte do ser genitor masculino quanto do feminino, irá resultar um outro ser descontínuo, totalmente diferente dos seus genitores. Dois seres descontínuos formam um ser descontínuo, mas nessa “passagem implica entre os dois um *instante* de continuidade” (BATAILLE, 2013c, p. 38). É a partir desse *instante* em que há a morte dos seres distintos, numa *união*, que nasce um outro ser. Sobre isso Georges Bataille diz: "O espermatozoide e o óvulo são, em seu estado elementar, seres descontínuos, mas *se unem* e, em consequência, uma continuidade se estabelece entre eles para formar um novo ser a partir da morte, da desaparecimento dos seres separados." (Ibidem).

Em nossa origem há a travessia do contínuo para o descontínuo, e vice e versa. Somos gerados a partir de uma continuidade, e somos atirados, literalmente, para esse mundo cujas formas múltiplas querem ser bastante delineadas e distintas. E quando nos constituímos nesse mundo da descontinuidade, no qual fazemos parte dessas múltiplas formas, não queremos abrir mão de nossa idiossincrasia. “Ficamos com o coração na mão diante da ideia de que a individualidade descontínua que existe em nós vai subitamente se aniquilar” (BATAILLE, *ibid.*, p. 40).

Entretanto, a hipótese de Georges Bataille é de que, no que há de mais profundo e obscuro em nós, temos uma espécie de nostalgia de uma continuidade primeva. Essa nostalgia pela continuidade é o que comanda nos homens as formas do erotismo.

A passagem de um estado do ser para um *outro* estado distinto é uma passagem violenta. Qualquer mudança já é um ato violento. A violência rege a saída da descontinuidade para a continuidade, e o seu contrário também. “Essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação” (Ibidem). O erotismo está, assim como a reprodução, ligado à violência, pois implica na dissolução das formas do nosso ser descontínuo na *petit mort*. "Esse termo, dissolução, corresponde à expressão familiar de vida *dissoluta*, ligada à atividade erótica." (BATAILLE, *ibid.*, p. 41). Acerca disso, Bataille ainda 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, *ibid.*, p. 42). O erotismo tem como característica a *violação* dos parceiros em jogo, por isso o erotismo está sob o signo da morte. “O que designa a paixão é um halo de morte” (BATAILLE, *ibid.*, p. 20).

A entrada na continuidade pela porta do erotismo é a dissolução das formas constituídas do ser descontínuo, é onde mergulha a fusão dos corpos nus, uma fusão em que

os seres se rasgam, se violam, e o que sobra são as ruínas das barreiras corporais. É o que diz a letra de Benjamim Noys acerca do erotismo no pensamento de Georges Bataille, na medida em que “o ato sexual é uma experiência da continuidade, que é uma experiência da perda ou dissolução dos limites do nosso corpo” (NOYS, 2000, p. 83)

Segundo o pensamento de Bataille, a morte, ligada à dissolução do ser descontínuo, está no desejo que o parceiro tem pelo outro, como objeto erótico. O que está em voga é a posse do ser amado, em que “a morte está envolvida nessa busca” (BATAILLE, 2013c, p. 43), que, por exemplo, em Sade, muitas vezes torna-se o fim último, literalmente. A morte está a rondar o jogo erótico, pois nele a violência firma sua ronda. E se a posse do amado é falha, “[s]e o amante não pode possuir o ser amado, pensa às vezes em matá-lo: muitas vezes preferiria matá-lo a perdê-lo. Deseja em outros casos sua própria morte” (Ibidem).

Vemos que há uma interseção entre erotismo e morte na medida em que, na atividade erótica, a descontinuidade do que *é* se abre para um *deixar de ser*, as fronteiras idiossincráticas que separam os seres humanos caminham para uma negação, pressente-se uma queda do tempo da individuação. Georges Bataille afirma que “[o] erotismo abre para a morte. A morte abre para a negação da duração individual” (BATAILLE, *ibid.*, p. 47).

No erotismo, para Bataille, há um estremecimento, violento, das bases sólidas que constituem o ser humano. Suspende-se, num movimento de derrocada, a centralidade de sua subjetividade. No entanto, o autor faz questão de afirmar que a vida descontínua não está plenamente condenada, mas “ela é apenas colocada em questão” (BATAILLE, *ibid.*, p. 42). O que ocorre no erotismo é o estremecimento das formas da vida descontínua, trata-se na realidade de pôr à prova suas contiguidades.

Ela deve ser perturbada, desordenada ao máximo. Há busca da continuidade, mas, em princípio, somente se a continuidade, que só a morte dos seres descontínuos estabeleceria definitivamente, não prevalecer. Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que esse mundo é capaz (Ibidem).

Eliane Moraes aborda essa temática do erotismo nas seguintes palavras:

Bataille propõe que ‘o sentido do erotismo é a fusão, a supressão dos limites’, inscrevendo a atividade erótica nos domínios da violência. À fusão dos corpos corresponde à violação das identidades: dissolução de formas constituídas, destruição da ordem descontínua das individualidades. Na experiência do amor, objetos distintos se fundem e se confundem até chegar a um estado de ambivalência no qual o sentido de tempo – de duração individual – amplia sua significação. A passagem da vida é, então, testada no seu termo final: ‘o sentido último do erotismo

é a morte', conclui o autor de *L'érotisme*. (MORAES, 2010, p. 50-51)

Notamos que o domínio do erotismo é o domínio da violência. Por um lado com o signo da morte implicado no desejo do amante, de que o amado seja *seu*, pois a posse é um ato de violência com o ser descontínuo, com as fronteiras de sua descontinuidade, com as fronteiras do seu corpo. Na atividade sexual o próprio ser descontínuo precipita-se para a abertura da continuidade. Segundo Benjamim Noys, “[a] perda dos limites do corpo é um ato de violência, mesmo se nós a experienciamos nos tenros carinhos, e nessa perda da descontinuidade prefigura a morte, quando nosso corpo perderá sua integridade [...]” (NOYS, 2000, p. 83).

A respeito desta última questão, para Georges Bataille, a dissolução das formas descontínuas, a busca do amante pela posse do outro é a esperança de, através do seu objeto de posse, entrar na continuidade tão almejada, "como uma libertação a partir do ser do amante" (BATAILLE, 2013c, p. 44). O ser amado torna-se, para o amante, a via de fuga do isolamento do seu ser na vida descontínua e a passagem para uma conjunção turbulenta dos dois seres, que acaba consumindo por inteiro os envolvidos.

O que está em jogo nessa fúria é o sentimento de uma continuidade possível percebida no ser amado. Parece ao amante que só o ser amado [...] pode, neste mundo, realizar o que nossos limites interdizem, a plena confusão de dois seres, a continuidade de dois seres descontínuos. A paixão nos engaja assim no sofrimento, já que ela é, no fundo, a busca de um impossível e, superficialmente, sempre a de um acordo que depende de condições aleatórias. Entretanto, ela promete ao sofrimento fundamental uma saída. Sofremos de nosso isolamento na individualidade descontínua. A paixão nos repete incessantemente: se possuísses o ser amado, esse coração que a solidão estrangula formaria um só coração com o do ser amado. (BATAILLE, *ibid.*, p. 43-44)

O ser humano inserido na continuidade está na abertura de sua própria constituição, na abertura do fluxo de suas próprias paixões, para além das preocupações do tempo do trabalho, das restrições da sociedade. Benjamim Noys afirma que “Bataille conecta essa continuidade a uma experiência do sagrado como plano imanente de fusão” (NOYS, 2000, p. 83). A fusão implica na destruição das singularidades envolvidas. No envolvimento, estas deixam de ser singularidades, “e o resultado dessa destruição é um contato com uma experiência do sagrado” (Ibidem).

O erotismo torna-se divino. O elemento *contínuo* é também dado e sentido na experiência mística, que Bataille exemplifica ao falar do *sacrifício*. A rigor, no ato do sacrifício, Bataille afirma que a continuidade do ser é revelada no ato consumado da imolação da vítima. O *sagrado* revela-se, é o que vemos na escrita batailliana:

A vítima morre enquanto os assistentes participam de um elemento que sua morte revela. Este elemento é o que podemos nomear, com os historiadores das religiões, o *sagrado*. O sagrado é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo. Há, em decorrência da morte violenta, ruptura da *descontinuidade* de um ser: o que subsiste e que, no silêncio que cai, experimentam espíritos ansiosos, é a *continuidade* do ser, a que a vítima é devolvida. (BATAILLE, *ibid.*, p. 45)

Como vimos, conforme o pensamento de Georges Bataille, a continuidade está ligada à morte, à indistinção, à fusão das formas, à desordem, à violência. É mister pensarmos com nosso autor que a oposição e a resignação à violência são necessárias para assegurar a manutenção do mundo *profano*, mundo do trabalho, diferente daquele mundo do *sagrado*, do *divino*, do qual o erotismo é uma de suas expressões. Nessa medida, para abordarmos mais um pouco esta discussão, à guisa de conclusão deste subcapítulo, voltemos para o interdito geral da sexualidade, com seu aspecto particular, que não poderíamos passar adiante sem tocar nele: o interdito do *incesto*.

É notável a extensão da obra - à qual Bataille remontará várias vezes para dar luz às suas ideias - em que Claude Levi-Strauss dedica-se a pensar os regimentos de aparição do interdito do incesto nas sociedades primitivas, numa arguição a respeito do incesto ser, ou não, um elemento natural, instintivo, ou uma regra institucional da cultura. Georges Bataille também se detém, em sua análise, na questão do aparecimento do interdito do incesto, e suas implicações, em tantas culturas ao longo da história, analisando, em parte, o trabalho de Levi-Strauss. "A definição daqueles que não devemos conhecer sexualmente é variável" (BATAILLE, *ibid.*, p. 77), afirma o autor de *L'erotisme*, sobre a proibição das relações incestuosas. Vejamos também os aforismos Arapesh que introduzem a primeira parte de *As estruturas elementares do parentesco* de Levi- Strauss:

Tua própria mãe
Tua própria irmã
Teus próprios porcos
Teus próprios inhames que empilhaste
Tu não podes comê-los
As mães dos outros
As irmãs dos outros
Os porcos dos outros
Os inhames dos outros que eles empilharam
Tu podes comê-los

É interessante analisar as delimitações das ações através da proibição do incesto. Bataille pensa que o interdito das relações incestuosas é como uma camada que gira, dentre

tantas outras, como consequência, em torno de um núcleo, ao qual seu fundamento está associado. Sobre esse núcleo, "[t]rata-se sempre essencialmente de uma incompatibilidade da esfera em que domina a ação calma e razoável com a violência do impulso sexual" (Ibidem). A crítica que Bataille apresenta, no seu estudo sobre a obra de Levi-Strauss em questão, se define pelo fato do antropólogo francês tomar o problema do caso particular do incesto como se dele viessem várias facetas do que podemos pensar sobre cultura ou civilização, sendo este caso particular a *raiz* das problematizações. Para Bataille, o sentido mesmo dessa questão é a recusa da violência, pelo menos num primeiro momento, para a preservação da ordem social. Para o autor de *O erotismo*, daí deriva o interdito do incesto, e não como afirma Levi-Strauss, que a proibição do incesto "constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual, realiza-se a passagem da Natureza à Cultura. [...] Antes dela a cultura ainda não está dada" (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 62-63).

Entretanto, Levi-Strauss não nega o caráter de desordem do incesto, como relacionado aos impulsos sexuais, na ordem respeitosa e institucional da cultura, e nessa medida as ideias de Bataille convergem com as ideias de Levi-Strauss. O antropólogo francês afirma sobre os impulsos sexuais que

[...] seus fins são transcendentais, novamente de duas maneiras, visam a satisfazer os desejos individuais, que se sabe suficiente constarem entre os menos respeitosos das convenções sociais, ou tendências específicas que ultrapassam igualmente, embora em outro sentido, os fins próprios da sociedade. (LEVI-STRAUSS, *ibid.*, p. 50).

De todo modo, como já mencionado, o incesto é um caso particular que expressa a violência da sexualidade em meio à organização perene do mundo profano, do mundo do trabalho, conforme Bataille.

Um elemento também interdito, que se pode acrescentar nessa discussão, é o sangue, como símbolo da violação de um ser. O sangue ligado à sexualidade corrobora a noção do erotismo ligado ao desrespeito e ao sentimento de iniquidade presente, por exemplo, na menstruação e no parto. Sobre isso Bataille afirma:

O líquido menstrual tem ademais o sentido da atividade sexual e da mácula que emana dela: a mácula é um dos efeitos da violência. O parto não pode ser dissociado de tal conjunto: não é ele próprio um dilaceramento, um excesso que transborda o curso dos atos ordenados? (BATAILLE, 2013c, p. 78)

O erotismo livre dos fins de reprodução parece ser algo nocivo à tranquilidade do mundo profano, de modo que é regulamentado pela civilização. E o erotismo moderado,

passado pela esteira da cultura, ainda guarda seu aspecto violento, pois é de uma instância que está longe da conduta normativa, escapa dela sempre. A violência não é supressumida conforme os interesses da civilização, nos rodeia a todo o tempo com a natureza, e está aí a voltar em um momento ou outro por várias facetas na cultura, trazendo o signo da morte, constituindo o jogo do interdito com a transgressão.

Ao lermos os escritos de Benajmim Noys sobre o tema do erotismo no pensamento batailliano, percebemos que as palavras do comentador inglês reforçam que para Bataille o “ser humano tem um ‘desejo turbulento’ para o estado de ‘continuidade perdida’” (NOYS, 2000, p. 83). A humanidade, enquanto sociedade numa atitude conforme a fins, se esforçou para dizer *não* ao tumulto interior que anima os homens, ou seja, *não* à violência e à morte que impulsiona o movimento de geração e corrupção dos seres, animados ou não. A sociedade humana, para Bataille, impôs uma resignação, quis esconder, como poeira debaixo do tapete, os elementos que dão livre curso à vida no mundo.

Que a morte seja também a juventude do mundo é algo que a humanidade teima em não reconhecer. Com uma venda nos olhos, recusamos ver que só a morte assegura incessantemente um ressurgimento sem o qual a vida se declinaria. Recusamos ver que a vida é a armadilha oferecida ao equilíbrio, que ela é inteiramente a instabilidade, o desequilíbrio em que precipita. É um movimento tumultuoso que evoca incessantemente a explosão. Mas a explosão incessante não cessando de esgotá-la, a vida só pode prosseguir sob uma condição: que os seres por ela engendrados, e cuja força de explosão esteja esgotada, cedam lugar a novos seres que entrem na roda com uma força nova (BATAILLE, 2013c, p. 84).

Georges Bataille esforça-se para dar à existência o seu estatuto natural, de turbulência, reforça que o que foi escondido se faz presente, que a existência é mais do que um discurso normativo, é mais do que os interesses da realidade do labor. Ou seja, que a humanidade não se reduz ao estatuto do *homo faber*. Benjamim Noys afirma que os “humanos tentam restringir esse tumulto, especialmente na organização do labor, que requer o adiamento do prazer para permitir a acumulação” (NOYS, 2000, p. 86). A existência, assim percebida, se coloca nos extremos contrários à atitude da acumulação, da medida, da resignação.

No entanto, ao comentar o tema do erotismo no pensamento de Georges Bataille, Habermas amplia os alcances das asserções batailleanas acerca das interdições por parte da civilização com relação à morte e à violência:

As normas mais antigas são como diques contra o redemoinho de uma natureza luxuriante e excessiva que assegura a plenitude da vida e a continuidade de seu ser, à medida que devora as existências individualizadas. [...] A esfera do trabalho tem de

ser limitada por normas que proscrevam a violência de uma natureza exuberante (HABERMAS, 2000, p. 324).

Nessa perspectiva, se o erotismo está sob o signo da morte pela violência que abre às formas constituídas das individualidades uma dissolução, uma transformação, isso ocorre pelo fato da natureza do erotismo, da morte, e da violência ser destrutiva, ou seja, ser consumação. E se a natureza é violenta, bruta, é porque ela é destrutiva, ela consome tudo o que é. Podemos encarar, então, as atitudes destrutivas, os consumos improdutivos, como alvos das interdições fundamentadas ao longo do tempo por uma lógica aquisitiva da civilização e do mundo do trabalho.

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. A sexualidade e a morte são apenas os momentos agudos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres; uma e outra têm o sentido do desperdício ilimitado a que a natureza procede contrariando o desejo de durar, que é próprio a cada ser (BATAILLE, 2013c, p. 86).

Portanto, para Georges Bataille, o erotismo expressa o ápice, a crista mais alta do movimento turbulento da existência. Expressa o momento em que ela, assim como o corpo, toca no seu limite, por isso o “sentido último do erotismo é a morte”, o seu fim é a chegada na vertigem, na dissolução dos seres nele mergulhados. “Não saberíamos imaginar procedimento mais dispendioso”, afirma Bataille (ibid., p. 84), procedimento que mais gasta, consome, anula e destrói, e que não favorece os interesses do mundo do trabalho e da organização social. O autor encara o erotismo pela via destrutiva, como dito anteriormente, e se é na atividade erótica que ressoa o momento mais alto da vida pela *jouissance*, que consome violentamente sem outro fim que si mesma, então devemos passar para um outro tipo de problema que é central no pensamento batailliano, em que vemos, pormenorizadamente, como se configura a civilização e o mundo do trabalho pela lógica da produção e da utilidade. Trata-se da problemática do dispêndio, do consumo improdutivo na sociedade dos homens.

1.2 As faces do dispêndio e a prioridade do excesso segundo a *economia geral*

Sabemos que Georges Bataille, conforme a letra de Habermas, planejou compor a obra *A parte maldita* “tomando esse conceito de dispêndio como fio condutor” (HABERMAS, 2000, p. 314). Na realidade, nesse escrito, como afirma Jean Piel, Georges Bataille “teria tentado construir uma exposição sistemática de sua visão de mundo – filosofia

da natureza, filosofia do homem, filosofia da economia, filosofia da história” (PIEL, 1963, p. 728-729). Sendo fruto de uma elaboração de dezoito anos, *A parte maldita* foi lançada em 1949. Trata-se de um “ensaio de economia geral”, como o próprio Bataille o intitulou, e que, por sua vez, segundo Jean Piel, “pudesse constituir aquilo que designou, ele mesmo, como devendo ser um tipo de ensaio sobre a História universal” (PIEL, *ibid.*, p.723).

No entanto, o conceito de *dispêndio*, *dépense*, que Bataille utiliza em *A parte maldita*, para abordar sua visão de mundo pela problemática do consumo improdutivo inserido na tensão com a lógica da acumulação e da utilidade, já havia surgido em um ensaio antes de 1949, intitulado *A noção de dispêndio*, publicado em 1933 na revista *La critique sociale*.

A parte maldita, como já referido, se inscreve na abordagem sobre o princípio da perda, do *dispêndio*, do consumo improdutivo, inserido na tensão com a lógica da acumulação e da utilidade do mundo prático. Este escrito ocupa um lugar privilegiado na obra de Georges Bataille por concentrar, em um único volume, o desdobramento de muitos conceitos principais no pensamento do autor, a saber, os conceitos de *dispêndio*, *excesso*, *sacrifício*, *luxo*, *sagrado*, entre outros.

Segundo Jean Piel, o que Georges Bataille põe em jogo nesta obra é um modo de representação do mundo articulado em torno do problema do destino da energia que circula na superfície terrestre, o qual se caracteriza pelo modo *dispendioso*, na medida em que o mundo é representado enquanto que “animado por uma ebulição” (PIEL, *ibid.*, p. 725).

Nessa medida, Jean Piel afirma que, tanto em *A parte maldita* quanto em *A noção de dispêndio* – em que neste último já havia sido prenunciado o problema do gasto improdutivo em meio à sociedade humana que se desenvolveu até a contemporaneidade segundo um ideal de produção e acumulação – o ponto central das hipóteses bataillianas é de que

[...] o ideal de um ‘mundo pacífico e conforme o seu modo de ver’, que seria comandado pela necessidade primordial de adquirir, de produzir e de conservar, não é senão uma ‘ilusão cômoda’, ao passo que o mundo onde nós vivemos está voltado para a perda e que a sobrevivência mesma das sociedades só é possível ao preço de dispêndios improdutivos consideráveis e crescentes (PIEL, *ibid.*, p. 726).

No ensaio *A noção de dispêndio*, de 1933, vemos Bataille colocar em questão a tensão entre a normatividade do útil na vida humana e o consumo improdutivo baseado no princípio da perda. Para o autor, o princípio de utilidade clássica, ou seja, da utilidade material, “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” (BATAILLE, 2013a, p. 19).

Vimos que, segundo a obra *O Erotismo*, a civilização se ergueu segundo esses preceitos de conservação da vida e dos bens comuns numa resignação, em conjunto, com relação à violência. Quer dizer, *utilmente* a sociedade humana tentou se afastar de sua condição ameaçada pelas forças naturais agressivas. Podemos afirmar, segundo Bataille, que é entre tantas coisas, mas, sobretudo pelo princípio de utilidade, ao qual ligam-se a conservação da vida e a atividade produtiva. Foi seguindo esse princípio que a sociedade dos homens se constituiu como tal, se constituiu enquanto civilização, de tal modo que o autor afirma, em *A noção de dispêndio*, que “qualquer julgamento geral sobre a atividade social subentende o princípio de que todo esforço particular deve ser redutível, para ser válido, às necessidades fundamentais da produção e da conservação” (BATAILLE, *ibid.*, p. 20).

Sabemos que Georges Bataille se esforça para não reduzir a existência à esses preceitos, a saber, de que qualquer atividade, para ser válida, ou seja, para se ter em conta, tem que prestar *serviço* à algum fim. Nessa medida, “a atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação” (BATAILLE, *ibid.*, p. 21). Há algo no ser humano que, para Georges Bataille, o impele não somente para a produção, mas para a dilapidação, para a destruição, para o *dispêndio improdutivo*. Sobre isso, o autor diz: “A esse respeito, é triste dizer que a *humanidade consciente permaneceu menor*: ela se reconhece o direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, o *dispêndio improdutivo*” (BATAILLE, *ibid.*, p. 20).

Segundo o comentário de Habermas sobre Georges Bataille em *O discurso filosófico da modernidade*, o objeto que o autor de *O Erotismo* condena é uma “racionalização ética” que reduz a vida, principalmente no capitalismo, ao trabalho alienado, à acumulação, à ação voltada para a utilidade (HABERMAS, 2000, p. 300).

Bataille, portanto, marca uma diferença entre as atitudes que o ser humano pode ter em meio à sua existência coletiva, a saber, a produção e o dispêndio. Nessa medida, ao inserir o *princípio da perda* nas figuras do dispêndio e do consumo, o pensador francês nega a redução da vida humana ao trabalho. Habermas salienta que “Bataille desmente [...] a consequência imediata de que a ‘vida’, razão pela qual se produz, seja imanente ao próprio trabalho como *telos* racional” (HABERMAS, *ibid.*, p. 312).

Esse mesmo fio condutor permanecerá em *A parte maldita*, quando Bataille, ao pensar o movimento da energia no globo, introduz na exposição de sua representação de mundo a noção capital de *excesso*, que, segundo Piel, “é sempre a noção de excesso que está

na base dessa construção” (PIEL, 1963, p. 729).

A noção de excesso prevalece na medida em que Bataille o considera como sendo aquilo que constitui, primordialmente, o que é vivo, dada a quantidade não comedida, desmesurada, de energia existente. Justamente por ser excessivo, o movimento da energia no globo desemboca numa realização inútil, apesar das atividades eficientes da humanidade em prol da resolução das dificuldades materiais imediatas.

Para Bataille, a eficiência das obras humanas é ultrapassada por uma inutilidade que advém do movimento dispendioso da energia terrestre, pois a terra recebe mais energia do que precisa, “o sol dá sem nunca receber” (BATAILLE, 2013b, p.50).

Para Benjamim Noys, essas noções de Bataille expressam uma percepção não só da vida humana, mas da vida de modo geral, que não está submetida a limitações de seu sentido, quer dizer, expressam uma percepção geral da vida não inserindo-a em concepções de um sistema fechado, tanto na consideração espacial das coisas quanto representacional. É o que vemos quando Bataille opõe ao “sistema fechado da superfície da terra” o livre dispêndio do sol que dá sempre sem contrapartida: “Essa é a dádiva da energia que explica o excesso de energia circulando sobre a superfície da terra” (NOYS, 2000, p. 114)

Ainda levando em consideração o que afirma este comentador inglês, a presença do excesso é o que justifica a demanda do tratamento dilapidatório deste excesso (Ibidem), uma vez que, conforme as asserções de Bataille, ele nunca pode ser absorvido completamente. O autor de *A parte maldita* afirma que “a energia está sempre em excesso” (BATAILLE, 2013b, p. 46), os organismos utilizam uma energia excedente para crescer (BATAILLE, *ibid.*, p. 49), e esse excedente que transborda a eficiência da utilização, para crescimento ou produção, precisa ser despendido, “é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico” (BATAILLE, *ibid.*, p. 45). Para Bataille, por exemplo, o modo mais catastrófico de dilapidar a energia e os recursos excedentes estaria expresso na empresa da guerra (BATAILLE, *ibid.*, p. 46-47).

Segundo Georges Bataille, encarar o mundo dessa forma é encará-lo em seu conjunto, vê-lo como princípio e como última etapa do movimento da energia que nos circunda, vê-lo enquanto gasto transbordante: “a história da vida sobre a terra é principalmente o efeito de uma louca exuberância: o acontecimento dominante é o desenvolvimento do luxo, a produção de formas de vida cada vez mais onerosas” (BATAILLE, *ibid.*, p. 53).

A onerosidade, para o autor, é uma força universal que também diz respeito aos seres vivos, que na realidade os caracteriza. Há três coisas que se passam na vida dos seres

mais onerosos, os seres humanos e os animais, que expressam o dispêndio que circula na superfície da terra: a manducação, a morte e a reprodução sexuada (BATAILLE, *ibid.*, p. 53-54). A manducação dos seres por outros seres, o ato de comer, implica no gasto da vida, na consumação e na mostra da efervescência do que é vivo e animado, e nos lembrando de Blake, Bataille afirma que a mais intensa representação disso é o tigre. “Na efervescência da vida o tigre é um ponto de extrema incandescência” (BATAILLE, *ibid.*, p. 54).

Em todo o caso, “a manducação traz a morte” (Ibidem). A morte é a forma mais aguda do *dispêndio* (Ibidem). A morte como etapa final, ou de transição, que expressa o ápice daquilo que se gasta, uma vez que “a morte reparte no tempo a passagem das gerações” (Ibidem). A reprodução sexuada também é considerada um grande gasto, pois ela é “um dos grandes desvios luxuosos que asseguram a consumação intensa da energia” (Ibidem). Nos animais ela é “ocasião de uma súbita e frenética dilapidação dos recursos de energia” (BATAILLE, *ibid.*, p. 55). Nos seres humanos, a sexualidade, livre da finalidade de reprodução, ou não, “faz-se acompanhar [...] de todas as formas possíveis de ruínas, faz apelo à hecatombe dos bens – em espírito, à dos corpos – e [...] reúne o luxo e o excesso despropositados da morte” (Ibidem). Ou seja, Bataille adianta sua tese sobre a relação entre erotismo e morte já em *A parte maldita*, escrito antes de *O erotismo*.

De todo modo, retomando o que afirmamos anteriormente, ver o mundo como excesso que se agita violentamente num movimento dilapidatório é encarar o seu movimento no conjunto, no todo. Segundo Bataille, esse modo de perceber a realidade é recusado pelo ponto de vista particular, que se relaciona com as riquezas e a energia segundo uma lógica da utilidade, do acréscimo, não da perda que de nada faz uso, do gasto pelo gasto. Quer dizer, do ponto de vista *geral* se coloca o problema do *excesso* (BATAILLE, *ibid.*, p. 58), segundo o qual o fim último é o dispêndio desse excesso; enquanto que, do ponto de vista *particular*, o problema é colocado em termos de *falta* de recursos (Ibidem), e de preocupação pelo acúmulo e crescimento para responder a essa falta.

Conforme Bataille, esta última preocupação é estritamente a do ser necessitado, daquele do ponto de vista particular, no qual se estende sobre sua vida a sombra da angústia da falta:

A angústia ocorre quando o próprio angustiado não está amparado pelo sentimento de superabundância. É exatamente isso que anuncia a significação isolada, individual da angústia. Só pode haver angústia de um ponto de vista pessoal, *particular*, radicalmente contrário ao ponto de vista *geral*, baseado na exuberância da matéria viva em seu conjunto. A angústia é vazia de sentido tanto para aquele que transborda de vida, quanto para o conjunto da vida, que é um transbordamento por

essência (BATAILLE, *ibid.*, p. 57).

Nessa medida, a preocupação do ponto de vista *particular* coloca-se na recusa do movimento dispendioso da vida, não leva em conta o ponto de vista *geral*:

Em princípio, a existência *particular* sempre corre o risco de sofrer a falta de recursos e de sucumbir. A isso se opõe a existência em 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, *ibid.*, p. 58).

É do ponto de vista geral que se concebe o consumo sem contrapartida, pois o que está em jogo segundo a percepção das coisas em conjunto é o excesso que palpita, e por consequência lidamos com o dispêndio glorioso ou catastrófico desse excesso. No que concerne à utilização de Bataille do conceito de dispêndio em *A parte maldita*, é preciso reafirmar que o autor já havia tratado, não tão profundamente como nesse escrito de 1949, a noção do consumo sem contrapartida em *A noção de dispêndio*, de 1933. No entanto, neste texto não está no vocabulário do autor a noção do ponto de vista particular e geral, uma vez que isso será trabalhado somente em *A parte maldita*. Mas, no escrito de 1933, Bataille, num estilo lapidar, adianta as noções de gasto, consumo ou dispêndio, que irão marcar posteriormente o seu importante texto de 1949.

Para Georges Bataille, em *A noção de dispêndio*, há duas formas de consumo: a forma produtiva e a improdutiva. Conforme o autor, a forma produtiva 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, 2013a, p. 21). Sobre o tipo de consumo improdutivo, Bataille afirma:

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 (Ibidem).

Para as formas de consumo improdutivo “é necessário reservar o nome de *dispêndio*” (Ibidem). É o dispêndio que interessa a Bataille, pois o tipo de consumo produtivo, como o nome já sugere, está relacionado ao princípio de utilidade.

Vemos as faces do dispêndio presentes na realidade da vida em sociedade. Os

homens se submetem à realidade do trabalho, mas também há momentos em que algumas de suas atividades escapam a essa realidade que regulamenta seu tempo diário. Ou, até mesmo, trabalham para poderem adquirir elementos que foram *produzidos* tendo em vista o fascínio da consumação dos bens, da dilapidação da riqueza, tal como afirma Bataille acerca das joias: “Não basta que as joias sejam belas e deslumbrantes, o que tornaria possível a substituição pelas falsas: o sacrifício de uma fortuna, à qual se preferiu um rio de diamantes, é necessário para a constituição do caráter fascinante desse rio” (BATAILLE, 2013a, p. 22). Bataille nos dá outros exemplos de dispêndios que estão inseridos em práticas comuns na sociedade, como o processo de perda testemunhado nas práticas de *sacrifício* no decorrer da História:

Os cultos exigem um desperdício sanguinolento de homens e de animais de *sacrifício*. O sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas *sagradas*. Antes de tudo, fica claro que as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda (Ibidem)

O processo de perda, de consumação, também se dá nos jogos, tanto a nível material quanto energético, como afirma o autor:

Quantias consideráveis de dinheiro são despendidas para a manutenção dos locais, dos animais, dos instrumentos ou dos homens. A energia é gasta, na medida do possível, de modo a provocar um sentimento de estupefação [...] Grandes multidões assistem a essas competições: suas paixões são desencadeadas na maioria das vezes sem qualquer medida, e a perda de absurdas quantias de dinheiro é *empenhada* sob a forma de apostas. É verdade que essa circulação de dinheiro beneficia um pequeno número de apostadores profissionais, mas não é menos verdade que essa circulação pode ser considerada como uma *carga* real das paixões desencadeadas pela competição e que leva um grande número de apostadores a perdas desproporcionais a seus meios; essas perdas muitas vezes atingem tal demência, que os jogadores não têm outra saída senão a prisão ou a morte (Ibidem).

Outro processo de perda que Bataille menciona em *A noção de dispêndio* está relacionado às artes:

Com relação ao dispêndio, as produções da arte devem ser divididas em duas grandes categorias: a primeira é constituída pela construção arquitetônica, pela música e pela dança. Essa categoria comporta dispêndios *reais*. Contudo, a escultura e a pintura, sem falar da utilização dos locais para cerimônias ou para espetáculos, introduzem na própria arquitetura o princípio da segunda categoria, o do dispêndio *simbólico*. A música e a dança, por sua vez, podem facilmente estar carregadas de significações exteriores. Em sua forma maior, a literatura e o teatro, que constituem a segunda categoria, provocam a angústia e o horror por meio de representações simbólicas da perda trágica (desgraça ou morte) [...] O termo poesia, que se aplica às formas menos degradadas, menos intelectualizadas da expressão de um estado de perda, pode ser considerado como sinônimo de dispêndio: significa, com efeito, do modo mais preciso, criação por meio da perda (BATAILLE, *ibid.*, p. 23).

A arte em suas variadas formas de expressão, música, literatura, teatro, etc., para Bataille traz o princípio da perda em suas produções. É um gasto de matéria, tempo, cujas forças empenhadas poderiam estar à serviço da produção e do trabalho, ou seja, poderiam estar a serviço dos interesses acumulativos da sociedade. Mas, o que o autor quer com isso é destacar tipos de atividades dispendiosas inseridas na ordem social.

Após a exemplificação do princípio da perda em atividades presentes na sociedade, em *A noção de dispêndio*, Georges Bataille transpõe sua análise para outro âmbito: o âmbito da economia. Para o autor, o dispêndio está num estatuto primário em relação à produção e à aquisição, no que concerne à economia e às atividades praticadas na sociedade, de modo que o princípio da utilidade, que regia a resolução das dificuldades materiais para distanciar a miséria dos homens em meio às forças brutas da natureza, nunca conseguiu barrar plenamente o princípio da perda.

E se é verdade que a produção e a aquisição, mudando de forma ao se desenvolverem, introduzem uma variável cujo conhecimento é fundamental para a compreensão dos processos históricos, elas, no entanto, são apenas meios subordinados ao dispêndio. Por mais pavorosa que seja, a miséria humana nunca exerceu suficiente influência sobre as sociedades para que a preocupação com a conservação, que dá à produção a aparência de um fim, prevalecesse sobre a preocupação com o dispêndio improdutivo (BATAILLE, *ibid.*, p. 24).

O que se torna central nessas asserções de Bataille é que a primazia do princípio da perda, do dispêndio, em relação ao princípio da acumulação e da utilidade, se circunscreve enquanto perspectiva pela qual se interpreta o mundo e a história para o autor. Há, segundo Noys, uma demarcação que Bataille faz entre a produção e o consumo, e que, notadamente, o autor de *A parte maldita* desloca o foco da produção, que há no capitalismo, por exemplo, para o consumo (NOYS, 2001, p. 106-107).

Desde o primeiro ensaio de Bataille, publicado em 1933, que aborda o princípio da perda, assinala-se uma concepção muito forte, a de que o autor subverte as noções da economia clássica, ou seja, subverte a noção de que o modo como os homens lidam com as riquezas está subordinado ao modelo da aquisição e do lucro. Benjamim Noys afirma que, para Bataille, “essa existência marginal do princípio da perda oculta o fato de que, na realidade, os consumos improdutivos não são um fenômeno econômico menor, mas a verdadeira origem da economia” (NOYS, *ibid.*, p. 107). Justifica-se, dessa forma, a atitude de Georges Bataille se debruçar sobre alguns fatos que se encontram, ou se encontraram primitivamente, na vida social dos homens e que caracterizam o consumo sem contrapartida, como por exemplo, os jogos, as guerras, os sacrifícios, as artes etc.

O que deu maior embasamento para Bataille de que o princípio da perda tem um lugar primário na própria história do modo como os homens se relacionam, e se relacionaram, com as riquezas foi, sobretudo, o estudo intitulado *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange* do sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss, publicado em 1925. Ou seja, o que Georges Bataille defende é que historicamente a prática do dispêndio é mais importante, primária, do que a prática da produção, com vistas a um fim útil, e que tal importância é evidenciada por Marcel Mauss em seu estudo antropológico acerca do fenômeno do *potlatch* nas sociedades indígenas primitivas norte-americanas.

Segundo Georges Bataille, o estudo de Mauss expõe um outro tipo de troca como origem da economia, diferente do que se dizia da economia clássica, em que se pensava que “a troca primitiva se produzia sob a forma de escambo” (BATAILLE, 2013a, p. 24). Segundo Bataille, o estudo de Marcel Mauss mostra que, a respeito das sociedades primitivas, a “troca ainda é tratada como uma perda suntuária dos objetos cedidos: apresenta-se assim, *basicamente*, como um processo de dispêndio sobre o qual se desenvolveu um processo de aquisição” (Ibidem).

Há no início da prática econômica, evidenciada pelo *potlatch*, uma dilapidação das riquezas, tal como afirma Bataille. Ao retomar o estudo de Mauss, o autor de *A noção de dispêndio* afirma que o *potlatch* se dá “por ocasião das mudanças na vida das pessoas – iniciações, casamentos, funerais – e, mesmo sob uma forma mais evoluída, nunca pode ser separado de uma festa: ou ocasiona essa festa, ou ocorre por ocasião dessa festa” (BATAILLE, *ibid.*, p. 24-25). O fenômeno do *potlatch* ocorria analogamente como os ritos de passagem. Nele há um doador que *doa*, sem reservas, uma parte considerável de suas riquezas para um donatário, com a finalidade de promover a humilhação, e nessa medida instaurar um desafio, obrigando o donatário, que recebeu a dádiva do doador, a retribuir com uma maior quantia o gesto da dádiva, tal como afirma Bataille sobre o fenômeno do *potlatch*:

Exclui qualquer regateio e em geral é constituído por uma dádiva considerável de riquezas oferecidas ostensivamente com a finalidade de humilhar, de desafiar e de *obrigar* um rival. O valor de troca da dádiva resulta do fato de que o donatário, para apagar a humilhação e rebater o desafio, deve satisfazer à obrigação – contratada por ele quando da aceitação – de responder posteriormente por uma dádiva maior, ou seja, de retribuir com usura (BATAILLE, *ibid.*, p. 25)

No entanto, o *potlatch* não é somente expresso pela dádiva, mas pela destruição, sem contrapartida, dos bens. Por exemplo, alguns chefes de tribos primitivas do noroeste norte-americano, para desafiar e humilhar seu rival, normalmente o chefe de outra tribo,

degolavam escravos ou cachorros com fins agonísticos (Ibidem). Ou seja, esse ato obrigava uma ostentação das riquezas pela sua dilapidação:

As destruições no noroeste norte-americano chegam a incêndios de aldeias, a afundamento de frotas de canoas. Lingotes de cobre brasonados, espécie de moedas às quais por vezes se atribui um valor fictício, que eles constituem imensa fortuna, são quebrados ou jogados ao mar. O delírio próprio da festa se associa indiferentemente às hecatombes de propriedade e às dádivas acumuladas com a intenção de espantar e de rebaixar. (Ibidem).

Percebemos que no fenômeno do *potlatch*, aquele que vence o desafio acaba por ganhar alguma coisa, a saber, o *status* de que dispõe de mais riquezas, a glória de vencer a humilhação por meio da perda. Em *A noção de dispêndio*, Bataille afirma que esse é o aspecto primordial da instituição do *potlatch*, na medida em que é “a constituição de uma propriedade positiva da perda - da qual decorrem a nobreza, a honra, a posição na hierarquia – que dá a essa instituição seu valor significativo” (Ibidem).

Nessa perspectiva, vemos uma certa descentralização da noção de finalidade da acumulação, da utilidade. Se acumulamos para investir na manutenção dessa acumulação, e que o meio para isso é a produção, o fenômeno do *potlatch* evidencia um outro modo de lidar com as riquezas. Na prática da dádiva, de acordo com o comentário de Bataille acerca do estudo de Marcel Mauss, a finalidade da produção não se reduz a ser o meio de manter a riqueza, de manter a acumulação, mas, ao contrário, a finalidade da produção se torna a dilapidação dos bens, e a consumação não dispendiosa é uma resignação momentânea para uma posterior consumação maior, destruidora. Dessa forma, “a produção e o consumo não suntuários que condicionaram a riqueza aparecem assim enquanto utilidade relativa” (BATAILLE, 2013a, p. 26).

É válido ressaltar, como afirma Benjamim Noys, que em *A noção de dispêndio*, Georges Bataille escreve sobre o dispêndio e sobre o fenômeno do *potlatch* do ponto de vista de uma crítica revolucionária (NOYS, 2000, p. 105). O que Bataille observa no ensaio de 1933, diferente do que escreve em 1949 em *A parte maldita*, é que o caráter agonístico do fenômeno do *potlatch* traz à luz as diferenças de classes das sociedades em que se fazia a prática da dádiva, na medida em que “o dispêndio, embora seja uma função social, desemboca imediatamente em um ato agonístico de separação, de aparência antissocial” (BATAILLE, 2013a, p. 29). Mesmo em épocas arcaicas, a prática que envolve exibição de riquezas mostra uma vontade daqueles que a praticam, que parece ser o sentido do desafio: o afastamento da humilhação, a glória de vencer. Essa glória vem pelo distanciamento com relação aos

miseráveis.

É sobre esse aspecto, no fenômeno do *potlatch*, que Bataille em 1933 afirma: “Os componentes da *luta de classes* são dados no processo do dispêndio a partir do período arcaico” (Ibidem).

A preocupação de Bataille, nos tempos de crise de 1933 em que escreveu seu ensaio, no entre guerras, é mostrar a atenuação do movimento dispendioso do homem em meio à atividade operária da realidade do trabalho, tomando como perspectiva a luta de classes e o domínio da classe burguesa em relação aos operários. Georges Bataille afirma que “o fim da atividade operária é produzir para viver, mas o da atividade patronal é produzir para destinar os produtores operários a uma horrível degradação” (Ibidem).

O que está em questão é *quem agora pode despender*. Se antes o dispêndio das riquezas, no *potlatch*, estava ligado a um caráter desafiador, agonístico, que as pessoas presenciavam quase de forma ritualística, era uma comunhão da glória. No caso de um desafio entre tribos, a tribo é quem ganhava o desafio. Esse tipo de dispêndio se perdeu, e agora os que podem exercer o dispêndio acabam por fazer somente para *si*. Esse é o problema. Para Bataille, em 1933, época em que salienta que os patrões burgueses despendem o que os operários produzem, “[o] jogo cruel da vida social não varia através dos diversos países civilizados em que o esplendor insultante dos ricos perde e degrada a natureza humana” (BATAILLE, *ibid.*, p. 31).

Deve-se salientar que, na época moderna, segundo Bataille, o livre princípio da perda arcaica foi secundarizado, ele posteriormente se submete à economia da produção aquisitiva. Conforme Noys, o sistema econômico da contemporaneidade, notadamente o capitalismo, “reprime e limita o princípio da perda e da origem da economia na perda” (NOYS, 2000, p. 108). Benjamim Noys ainda diz que “Battaile quis afirmar que a intimidade da livre troca baseada na perda, no risco, e o desafio que envolve o doador dando ele mesmo, ou ela mesma, com o presente, têm sido perdidos” (NOYS, *ibid.*, p. 109).

A retomada de Georges Bataille acerca do fenômeno do *potlatch* em 1949 na obra *A parte maldita*, é de que o *potlatch* é a expressão do movimento dispendioso inserido na vida dos homens. É a glória que não está no domínio dos bens adquiridos e de sua crescente acumulação, mas do frenesi que põe em jogo uma dilapidação de riquezas e de energia sem fronteiras, que escapa ao cálculo (BATAILLE, 2013b, p. 81).

Ao abordar a questão do dispêndio nessa obra de Bataille, Habermas afirma que a dominação da razão calculadora deixou, como marco no *ethós* da humanidade, a recusa das formas do gasto improdutivo, uma vez que a razão calculadora perante as atividades dos

homens encontra-se “já ancorada antropologicamente nas estruturas do trabalho” (HABERMAS, 2000, p. 315).

Dada a glória advinda pelo poder de perder, o *potlatch* torna-se a expressão de uma experiência que não mais se encontra no mundo moderno, pois este está completamente, segundo uma perspectiva batailliana, mediado pela lógica do trabalho. Sendo assim, como vimos no item anterior acerca do distanciamento do homem da natureza imergindo na civilização enquanto recusa da violência, há uma perda da unidade íntima entre homem e natureza no mundo do trabalho. Tal como afirma Habermas acerca dessas questões, a perda dessa unidade íntima vem “com o primeiro ato de uma objetivação de atividades com respeito a fins” (HABERMAS, *ibid.*, p. 316).

Nessa perspectiva, o fenômeno do *potlatch* se estreita à noção de *economia geral*, conforme Bataille, uma vez que “o que a *economia geral* define, antes de tudo, é um caráter explosivo do mundo” (BATAILLE, 2013b, p. 59), e desse modo as concepções do autor de *A parte maldita* sobre a primazia do princípio da perda se opõem à perspectiva da economia restrita, que não dá o estatuto de validade ao consumo e ao gasto sem contrapartida. A ostentação advém sob a forma da dilapidação, do gasto sem regateio (BATAILLE, *ibid.*, p.78), o poderio está ligado à vontade de perder (BATAILLE, *ibid.*, p. 81). Colocar como primário o gasto, ao invés do acúmulo, a perda ao invés do lucro, enquanto via de interpretação do movimento do universo e da história da vida humana, é a revolução “copernicana” que Georges Bataille (2013b, p. 48) afirma acerca de sua tese da economia geral, e que Habermas resume da seguinte maneira:

Até agora, a economia, incluindo a economia política e sua crítica, limitou-se a considerar de que maneira podem ser efetivamente utilizados os escassos recursos no interior do ciclo energético da reprodução da vida social. A esse ponto de vista particular Bataille contrapõe o ponto de vista *geral* da consideração de uma economia energética *ampliada em dimensão cósmica*. Essa mudança de perspectiva, efetuada em analogia com o deslocamento da perspectiva do ator inserido na economia de empresa para a perspectiva sistêmica da economia política, altera a questão da economia fundamental: o problema central não é mais o aproveitamento dos recursos escassos, mas o dispêndio desinteressado dos recursos abundantes. Bataille parte da suposição biológica de que o organismo vivo acumula mais energia do que necessita para a reprodução de sua vida. A energia excedente é empregada para o crescimento. Quando este cessa, o excedente não absorvido de energia deve ser gasto de forma improdutiva; a energia tem de ser perdida sem proveito. Em princípio, isso pode acontecer de forma “gloriosa” ou “catastrófica”. A vida sociocultural encontra-se também sob pressão da energia excedente (HABERMAS, 2000, p. 329).

Lidar com as riquezas tendo em vista o excesso e a perda é o que caracteriza, em poucas linhas, o sentido da economia geral, que claramente se contrapõe ao modelo clássico

econômico, do ponto de vista particular e restrito, que tem em perspectiva o lucro e a aquisição produtiva como gancho para os modos dos homens lidarem com as riquezas. Para Bataille, a humanidade quis ignorar, sob a lógica do lucro e da produção, o movimento transbordante e dispendioso que anima as formas da existência no globo terrestre. Segundo o autor, foi um ato que se intensificou ao longo da História, na medida em que a humanidade desenvolvia diferentes meios para utilizar a energia e as matérias presentes para melhorar sua sorte na terra (BATAILLE, 2013b, p. 45-46). No entanto, o homem, ao ignorar a turbulência do mundo, de forma nenhuma afeta a realização final do movimento dispendioso (Ibidem).

Bataille assume a importância da utilização da energia e das riquezas em atividades produtivas, mas afirma que o homem não é somente aquele ser necessitado que busca, por exemplo, conforme os interesses iniciais e primários da civilização, a aquisição para sanar suas dificuldades materiais em meio à natureza, ou aquele da era capitalista, para o qual o lucro e a produção tornam-se os ideais de toda e qualquer atividade. O que percebemos em *A parte maldita*, é que a turbulência do movimento dispendioso também faz parte do homem: “O movimento geral de exsudação (de dilapidação) da matéria viva o anima, e ele não poderia interrompê-lo; até mesmo, no ponto mais elevado, sua soberania no mundo vivo o identifica a esse movimento; ela o consagra, de modo privilegiado, à operação gloriosa, ao consumo inútil” (BATAILLE, *ibid.*, p. 46).

O que Georges Bataille traz são reflexões acerca do dispêndio, sobre os modos com que a humanidade lida com as riquezas. Por um lado, seguindo um modo que obedece à lógica da produção ocasionada, pelo menos nos estágios iniciais da humanidade enquanto civilização, pela *necessidade*; e, por outro lado, seguindo um modo que obedece ao próprio movimento dilapidatório que circula na superfície do globo. Se o modo de se relacionar com as riquezas for somente pela via do lucro, da aquisição e da utilidade, ignorando o consumo não ligado à produção, haverá o excedente de qualquer forma, e nada afetará no movimento dispendioso, que é inegável e incontornável: “O sentimento de uma *maldição* está ligado a essa dupla alteração do movimento que a consumação das riquezas exige de nós [...] No momento em que o *acréscimo* das riquezas é maior do que nunca, ele acaba de adquirir a nossos olhos o sentido de *parte maldita* que, de qualquer forma, sempre teve” (BATAILLE, *ibid.*, p. 57).

Portanto, as teses de Bataille acerca do dispêndio e da economia geral dão abertura ao jogo de forças no qual o homem está imerso, acumulação e gasto improdutivo, mas, sobretudo a este último é que clamam as palavras do autor de *A parte maldita*. Jean Piel afirma que: “No entanto, dessas duas funções do homem, é aquela de consumação que lhe

permite estar em acordo com o mundo: pois o destino do universo é uma ‘realização inútil e infinita’, a do homem é de prosseguir nessa realização” (PIEL, 1963, p. 730)

A recusa do dispêndio pelo ideal da aquisição e da utilidade que legisla as atividades humanas desemboca num escamoteio de aptidões que também fazem parte do homem, o do dispêndio. “[...]o homem é, de todos os seres vivos, o mais apto a consumir, intensamente, luxuosamente, o excedente de energia que a pressão da vida propõe a incandescências conformes à origem solar de seu movimento” (BATAILLE, 2013b, p. 56). É graças ao dispêndio que a humanidade, segundo o autor, pode entrar em consonância com o próprio movimento do universo, o qual é dispendioso e excessivo, ilimitado e insubordinado às realizações conforme a fins, pois desconhece estes fins.

CAPÍTULO 2 – INCOMPATIBILIDADES ENTRE *VIDA SEM MEDIDA E AÇÃO DESMESURADA*

“O trabalho se liga em nós à consciência e à objetividade das coisas, ele reduz a exuberância sexual. Só a escória permanece exuberante.”

(Georges Bataille, *O erotismo*)

Admitir que há um movimento transbordante, excessivo, que caracteriza a realização do universo, ou seja, que o encaminhamento das coisas vai rumo a uma orgia da destruição, do gasto, é afirmar que as atividades humanas não se resumem a uma lógica aquisicional, de acumulação, mas que elas estão para além disso. Na realidade, poderíamos dizer que a atividade aquisicional é a da utilidade, dos meios para os fins, âmbito este que desemboca na atividade produtiva⁵.

Segundo Bataille, o mundo da atividade produtiva é o do trabalho, e, como vimos no capítulo anterior, nas questões sobre o erotismo e o excesso, há uma normatividade do útil que impera segundo os interesses da civilização, a saber: conservação dos bens e da vida em comum. Essa normatividade do útil requer ações que se estabeleçam segundo os interesses da civilização, ou seja, o mundo da ação se constitui como realização dessa normatividade, fundando o projeto, que incube a universalização do útil em todas as esferas da atividade humana.

A “ação” está inteiramente na dependência do projeto. E o que é mais pesado, até o pensamento discursivo está empenhado no modo de existência do projeto. O pensamento discursivo deve-se a um ser empenhado na ação, realiza-se nele a partir dos seus projetos, no plano da reflexão dos projetos. O projeto não é somente o modo de existência implicado na ação, necessário à ação, é uma maneira de ser no tempo, paradoxal: *é reposição da existência para mais tarde*. (BATAILLE, 1992, p. 52)

A ação obedece à lógica da utilidade, segundo Bataille, pois, como esta, preconiza a postergação do momento presente, do *instante*, em prol de um momento *futuro*. O autor leva às últimas consequências a lógica do útil presente no mundo, de modo que considera tragicamente sua realização, a ação, como “*reposição da existência para mais tarde*”, sendo

⁵ “[...] a utilidade: cujo fim é a atividade produtiva”. (Cf. BATAILLE, 1976, p. 248.)

aquilo que abarca o viver como meio para se alcançar efeitos futuros, rechaçando a autenticidade da existência nela mesma, nos momentos que constituem o instante.

O que está em jogo é um inconformismo de Georges Bataille com relação ao estatuto do mundo da ação e da atividade útil na vida dos homens, não no sentido de que é preciso deitar por terra a ação, ou de negar o valor utilitário dela. A questão que se impõe não é essa, e sim a de que os momentos privilegiados da existência, que poderiam ser consumados em sua autenticidade, na realidade são substituídos, ou escamoteados, por homens ávidos por agir, ávidos por realizar e dar continuidade à supremacia da ação, reduzindo suas vivências ao âmbito desta.

Numa carta endereçada ao escritor e pensador René Char, que aborda o escamoteio de uma vida autêntica e transbordante em prol de sua redução ao mundo da ação, e contesta o estatuto da literatura reduzida a prestar serviço ao âmbito da ação com causas históricas, Georges Bataille faz a seguinte afirmação:

Escolhi simplesmente viver. E me espanto o tempo todo ao ver homens que, fervorosos e ávidos por agir, desdenham do prazer de viver. Tais homens confundem ação com vida, sem jamais perceberem que, sendo a ação o meio necessário à manutenção da vida, a única ação admissível é aquela que se apaga – ou, a rigor, que se prepara para se apagar – diante da “diversidade incandescente” da qual você (René Char) fala, e que não pode e jamais poderá ser reduzida ao que é útil. (BATAILLE, 2012, p. 284)

O que vemos nessas asserções é o levantamento da antinomia entre a existência autêntica e exuberante e o mundo da ação. Nessa perspectiva, segundo o autor, o valor da ação é considerado pelos homens de modo desmedido. Não há limites para o império da ação, que obedece ao projeto, de modo que o que o autor de *O erotismo* percebe é que a ação é tomada como sentido último da existência, e, para Bataille, a origem disso é de ordem *sensível*, tal como a origem dos interditos que compõem o mundo da ação. Quer dizer, se o mundo do trabalho se erigiu enquanto recusa da violência, um *não querer* perante a turbulência da natureza, a ação que concretiza o trabalho se dá enquanto recusa, fuga da dor provocada por essa turbulência: “Na vontade de suprimir a dor, somos conduzidos à ação” (BATAILLE, 1992, p. 19).

A dor e a angústia fazem parte da existência autêntica, segundo Bataille. O autor considera o apaziguamento existencial como fruto das pretensões da ação e do projeto. Numa experiência que nada desconsidera, numa experiência de total abertura, inclusive da morte,

portanto, que nada limita, a existência autêntica se dá no extremo do possível⁶. E quando imergimos no âmbito da ação,

não mais tendemos ao extremo do possível, remediamos o mal (sem grande resultado), mas o possível, no entanto, não tem mais sentido, vivemos de projetos, formando um mundo bastante unido (sob o pretexto de inexpiáveis hostilidades) com o depravado, o lojista e o devoto egoísta (BATAILLE, *ibid.*, p. 19).

Podemos manter um mundo unido, no sentido gregário, graças à ação, mas isso ao custo do ocultamento das vontades humanas mais íntimas, que despertam no fundo da subjetividade, pois, como vimos no capítulo anterior, a violência dos desejos (eróticos) pode pôr em risco a segurança da organização do mundo do trabalho. Aos olhos do movimento existencial transbordante, o projeto, no qual a ação está sobredeterminada, toma um caráter estéril, pois anula os desejos em vista da efetividade de um futuro. Para Bataille, aqueles que trabalham para a manutenção do projeto (dirigidos, operários etc.), cujos desejos foram escamoteados, como na sociedade capitalista moderna, apenas estão imersos numa letargia que os faz desconhecer, muitas vezes, a consumação de suas vontades, assim como também frequentemente não têm proveitos dos seus empenhos no trabalho. “[...]no projeto, havia simplesmente rejeição do desejo. O projeto é expressamente típico do escravo, é o trabalho, e o trabalho executado por quem não aproveita do seu fruto” (BATAILLE, *ibid.*, p. 63).

A partir daí, surge uma questão urgente no pensamento batailleano: tomando a plenitude da vida⁷ sob o signo do brilho exuberante das estrelas, como não se alarmar com o fato do excesso existente, animado (no sentido de que é vivo) e incandescente, ser em certa medida escamoteado por parte de um princípio regulador que se realiza nas ações úteis e eficazes por meio do trabalho? “Recusamos ver que a vida é a armadilha oferecida ao equilíbrio, que ela é inteiramente a instabilidade, o desequilíbrio em que precipita. É um movimento tumultuoso que evoca incessantemente a explosão” (BATAILLE, 2013c, p. 84). E como Benjamim Noys afirma: “Os humanos tentam restringir esse tumulto, especialmente na organização do labor, que requer o adiamento do gozo para permitir a acumulação” (NOYS, 2002, p. 86).

O império do labor, obedecendo aos interesses da civilização, também é guiado pela *vontade de crescer*, no sentido de que o maior número de forças deve estar voltado para o crescimento dos meios (coisas) que sanam as necessidades da coletividade social. É levando

⁶ “O essencial é o extremo do possível” (BATAILLE, 1992, p. 42).

⁷ Para Bataille, o excesso que constitui o ser do homem o faz semelhante à uma estrela, o homem está à medida do universo (Cf. BATAILLE, 2013b; Cf. BATAILLE, 2008.)

em conta isso, que a arguição de Bataille se desdobra exaustivamente ao falar sobre essa instância que em nós é um tumulto, um fervilhar que se afirma em sua própria consumação, evidenciando-se objetivamente, por exemplo, sob a forma do excesso⁸.

É válido ressaltar – retomando a discussão batailliana sobre o uso e o desuso do excedente, presente na obra *A parte maldita* – que a noção de excesso evidencia o caráter fugidivo de um emprego geral de nossas forças, assim como aproveitamento sem limites dos recursos abundantes, em prol do crescimento e desenvolvimento da sociedade, tal como afirma Georges Bataille:

Se há excesso de recursos em relação às necessidades (entenda-se verdadeiras necessidades, que se não fossem satisfeitas levariam a sociedade a sofrer), esse excesso nem sempre é consumido inutilmente. A sociedade pode crescer, sendo então o excedente deliberadamente reservado para o crescimento. O crescimento regulariza, drena um fervilhar desordenado em direção à regularidade das obras fecundas. No entanto, o crescimento a que está ligado o desenvolvimento dos conhecimentos é por natureza um estado transitório. *Não pode durar infinitamente.* (BATAILLE, 2013b, p. 63. Grifo nosso)

É nesse movimento que a subordinação aos limites impostos por exigências exteriores nunca é total, pois a subjugação da vida ao mundo das coisas úteis⁹ não se realiza completamente.

Pode-se, por fim, dizer que [...] a *coisa* dominou o homem, na medida em que ele viveu para o empreendimento e cada vez menos no tempo presente. Todavia, a dominação da *coisa* jamais é completa, e em seu sentido profundo constitui apenas uma farsa: ela sempre só engana pela metade, ao passo que, na obscuridade propícia, uma verdade nova se transforma em tempestade. (BATAILLE, *ibid.*, p. 126)

Segundo Georges Bataille, esse âmbito que não se deixa tomar completamente, que sempre excede as fronteiras demarcatórias, é o que constitui a existência em sua autenticidade, pois ele considera a vida humana no mesmo movimento dilapidatório e excedente que está presente no universo. A questão é que a lógica de produção e crescimento por via do trabalho tentou restringir este fervilhar ao aspecto servil, querendo limitá-lo ao encadeamento de uma função, no entanto, este *restringir* nunca é completo, pois a existência se constitui na prodigalidade.

⁸ Ver o capítulo anterior desta dissertação, no sub item sobre *A Parte Maldita* e as faces do excesso e do dispêndio.

⁹ No âmbito da eficácia, segundo Bataille, o homem assume a forma de uma *coisa útil*, é considerado como sendo um objeto que serve para alguma finalidade. “O homem torna-se na atividade eficaz o equivalente do útil, que produz, que é semelhante à coisa que é o útil, que ele mesmo é produto.” (BATAILLE, 1976, p. 266).

Nessa perspectiva, a questão que emerge é a de que o aproveitamento *pleno* do excedente não se concretiza. O crescimento não vai ao infinito. Em certo momento há algo que excede, e se também somos parte disso, há algo em nós que escapa à rede do pretensão aproveitamento total da energia e dos recursos em vista de um resultado eficaz. Há algo em nós que dribla a normatividade do *servir*, próprio ao trabalho e ao cálculo do interesse, conforme afirma Bataille nos seguintes termos:

Nada é mais diferente do homem subjugado às obras de crescimento que o homem livre das sociedades estáveis. O aspecto da vida humana muda a partir do momento em que ela deixa de seguir ao sabor da fantasia para responder às necessidades de empreendimentos que asseguram a proliferação de determinadas obras. Do mesmo modo, a face de um homem muda se ele passa da turbulência da noite para os negócios sérios da manhã. A humanidade séria do crescimento se civiliza, se abranda, mas tende a confundir o abrandamento com o preço da vida, e sua duração tranquila com seu dinamismo poético. [...] É enganada pelo que toma como a plena humanidade: a humanidade no trabalho, que vive para trabalhar sem usufruir livremente dos frutos do trabalho.. (BATAILLE, *ibid.*, p. 63)

A esta altura, conseguimos entender melhor a afirmação de Bataille na carta a René Char, de que os homens, ávidos por agir, “confundem ação com vida”. A crítica batailliana ao universo do trabalho se constitui na medida em que este, o trabalho, é considerado enquanto *télos* de nossas atividades: quando considera-se que a finalidade da humanidade é trabalhar, contribuir para o mundo das coisas. O império da fruição subjetiva é subjugado, enquanto o império da ação útil, eficaz, termina por abarcar quase todos os níveis de nossas atividades.

A lógica da utilidade é a dos meios para os fins, ou seja, subordina o tempo presente em proveito de algo que estará por vir. Ao conceber a esfera do trabalho como algo que tem em vista a utilidade na qual o homem emprega seu tempo, Bataille diz: “o sentido do útil está dado no futuro, no que o útil produzirá, na utilização futura do produto; como o útil, aquele que serve – que trabalha – tem o valor do que será mais tarde, não do que é.” (BATAILLE, 1976, p. 266).

Devemos, portanto, segundo as análises de Georges Bataille sobre o mundo do trabalho, retomar a impostura do autor acerca da supremacia da ação eficaz e útil imposta na vida dos homens. Quer dizer, se a existência pode ter sua autenticidade em alguns momentos, por exemplo, no erotismo ou nas artes, pelo viés do excesso que lhe é próprio, tal autenticidade desaparece perante a supremacia da lógica dos meios para os fins do mundo da ação. Em termos mais específicos: o caráter autêntico é subjugado no exato momento em que a existência é limitada à normatividade do útil. Para nosso autor, trata-se aí de uma

decadência. “A decadência fundamental está dada no fato do homem tornar-se uma coisa. Senão inteiramente, ao menos sempre.” (BATAILLE, *ibid.*, p. 266).

A decadência do homem que está no mundo das coisas graças ao trabalho (BATAILLE, 2013b, p. 71-72), evidencia o rechaço do domínio da intimidade, pois o homem subjugado às coisas permanece numa eterna relação de diferenciação com tudo o que lhe rodeia (BATAILLE, *ibid.*, p. 71-72). “A introdução do *trabalho* no mundo substitui, de imediato, a intimidade, a profundidade do desejo e seus livres desencadeamentos, pelo encadeamento racional onde a verdade do instante presente não mais importa, mas sim o resultado posterior das operações” (Ibidem).

O trabalho constitui a ordem *real* das *coisas*, e, quando imersa nesta ordem, a humanidade está distante da verdade do mundo íntimo, da liberdade interior, em que “o sentido dessa profunda liberdade é dado na destruição, cuja essência é consumir *sem lucro* o que podia permanecer no encadeamento das obras úteis” (BATAILLE, *ibid.*, p. 72).

O mundo da ordem real das coisas, por um lado, é esse em que temos de estar, em termos práticos, voltados para atividades que contribuam para o crescimento e desenvolvimento do corpo social; é também regido por um imperativo para que voltemos nossas forças para atividades que rendam “frutos”, resultados benéficos, que possamos colher amanhã como produtos do emprego de nosso ser no trabalho, hoje. O que nos motiva neste empreendimento é a esperança de um aproveitamento futuro. No fundo, aí perpassa a preocupação com a miséria no dia de amanhã.

Para Bataille, o essencial, o que há de mais autêntico em nós, não é a nossa sujeição perante as necessidades do labor no mundo *real*, mas nossa liberdade íntima, a manutenção do nosso mundo íntimo. Este, por sua vez, se realiza na destruição, gasto sem contrapartida, oposto ao encadeamento das obras úteis, pois consome o que estaria produzido na ordem *real* das coisas. “O mundo *íntimo* opõe-se ao *real*, como a desmedida à medida, a loucura à razão, a embriaguez à lucidez” (Ibidem).

Torna-se mister perguntarmos: essas asserções condizem com o que se pode esperar de alguém que sentiu o horror das duas grandes guerras mundiais?¹⁰ Absolutamente não. Como alguém, numa época após a SHOAH, no final dos anos de 1940, em um país, como a França, que foi vítima da ocupação nazista, que se via na situação de reerguer-se, de

¹⁰ Na Primeira Grande Guerra, Georges Bataille teve que sair de sua cidade natal com sua mãe e seus irmãos, deixando o pai, moribundo devido à sífilis, para trás, com a cidade sendo bombardeada. Esse acontecimento foi tão traumático, que repercutiu nas duas tentativas de suicídio por parte de sua mãe. Na ocasião da Segunda Grande Guerra e da ocupação nazista na França, Georges Bataille trabalhava como arquivista na Biblioteca Nacional de Paris (Cf. SURYA, 2012).

fazer com que o horror não mais batesse às portas, de almejar um mundo melhor... como alguém poderia afirmar que o que mais importa em nós não está implicado nas ações úteis com causas históricas?

Essa questão é abordada por Eduardo Pellejero do seguinte modo:

Numa época em que o homem se descobria *no-mundo*, como parte de uma estrutura intersubjetiva complexa, que exigia a sua solidariedade para a realização da humanidade na história, Bataille postulava a soberania de um desejo sem compromissos, totalmente autônomo na sua consumação sem objetivos. O próprio Bataille sabia que, num mundo no qual ninguém duvida do valor da ação, só alguém que perdeu a cabeça pode recusar um objetivo sem propor outro mais válido. (PELLEJERO, 2011, p. 223)

A exigência de um retorno ao *íntimo* implica a imersão no domínio da consumação por parte do sujeito¹¹ que, na realidade prosaica do dia-a-dia, obedecendo à normatividade do trabalho e da ação eficaz, carece de mais momentos dedicado ao consumo inútil. Esta consumação, da qual fala Georges Bataille, o gasto improdutivo, leva à destruição, à ruína (BATAILLE, 2013b, p. 73).

2.1 Incompatibilidades e literatura

Surge diante de nós o problema das *incompatibilidades*. Por um lado temos a vida considerada sob o viés do excesso e da turbulência, ligada à consumação em si mesma no instante, e, por outro lado, temos a vida abarcada sob a lógica das obras úteis, em que a normatividade da ação eficaz a determina. Há uma oposição que Bataille estabelece entre *a vida sem medida* e *a ação sem medida*, e que afirma do seguinte modo:

Nunca é demais assinalar uma incompatibilidade básica dessa *vida sem medida* (falo daquilo que, para além da atividade produtiva e em meio à desordem, é análogo à santidade), uma vida que conta por si só e que é por si só o sentido de toda a humanidade. Em consequência, essa é uma incompatibilidade da própria *ação sem medida*. Evidentemente, a ação só pode ter valor *na medida* em que tem a humanidade como razão de ser, mas ela raramente aceita essa medida: pois a ação, de todos os ópios, é o que provoca o sono mais pesado. (BATAILLE, 2012, p. 284)

¹¹ O autor de *A parte maldita* por vezes toca na problemática de que há a possibilidade de, pela satisfação das exigências materiais, a intimidade perdida ser recobrada. Segundo o pensador francês, isso não tem sentido, pois a fruição da liberdade interior nada tem a ver com ações no mundo real. Portanto não é possível recobrar a intimidade partindo da satisfação das exigências materiais, uma vez que é impossível chegar a algo partindo do seu contrário, não se pode chegar à liberdade soberana interior partindo da *ação*: “como o homem poderia se encontrar – ou se reencontrar –, já que a ação [...] é justamente o que o afasta de si mesmo?” (BATAILLE, 2013b, p. 124).

Para nosso pensador francês, falar dessas incompatibilidades é falar de algo que constitui o sentido da existência da humanidade, que é a vida plena, a vida cheia de vida, a vida que transborda, sem medida. Assim como também é falar da sobredeterminação da vida pela esfera da ação e da utilidade, que quer castrar seu caráter excessivo, que quer direcionar a existência entre limites a serem obedecidos. Em suma, a esfera da ação, no seu movimento regrador, acaba por fazer com que se confunda a vida com a ação. “O lugar que ela ocupa faz pensar nas árvores que nos impedem de ver a floresta, que tentam se passar pela própria floresta” (BATAILLE, *ibid.*, p. 284).

O que se conota dessa noção das incompatibilidades é que ela representa uma questão muito séria aos olhos do autor de *O erotismo*: o ritmo desenfreado pelas obras fecundas no mundo das coisas, no qual nossas vidas estão imersas, acaba por ofuscar um domínio heterogêneo ao qual nossas atividades poderiam estar ligadas em alguns momentos privilegiados. Em outras palavras, nos é retirada a oportunidade de, em momentos passageiros, nossa vida se desencadear num movimento que naturalmente lhe é próprio, autêntico, a saber, o movimento de intensificação que se dá no excesso. Nessa perspectiva, Georges Bataille afirma: “Essa incompatibilidade da vida sem medida e da ação desmedida é, a meu ver, decisiva. Tocamos no problema cujo ‘escamoteamento’ contribui, sem dúvida, para o avanço cego de toda a humanidade no presente.” (BATAILLE, *ibid.*, p. 285).

Desta forma, Georges Bataille considera a existência autêntica como uma instância antípoda do *servir* ao mundo, tal como afirma Pellejero:

Assim, para além da procura do bem comum e da atividade política, Bataille foi o explorador de um universo que desconhecia a necessidade, acessível ao homem através do desencadeamento das paixões próprio da mística, do erotismo e da literatura, práticas sem as quais a humanidade ‘deparar-se-ia com o vazio’, condenada a ‘uma vida sem atrativos’. (PELLEJERO, 2011, p. 223-224)

Esse universo que desconhece a necessidade (do útil) é o da consumação dos desejos, é aquele da pura intimidade, em que mais nada o legisla, senão seu próprio movimento de consumação.

É oportuno salientar que, quando Georges Bataille fala de sair do mundo das coisas e da imersão no mundo íntimo, está falando de entrar no âmbito da violência, quer dizer, entrar no âmbito em que os homens, obedecendo aos interesses da civilização, se esforçam para manter longe de si. Mas a violência no mundo íntimo não é levada ao termo, à efetividade objetiva, pois o desencadeamento da violência não é liberado livremente. Se não fosse desta forma, a violência engendraria a morte daquele que está imerso na intimidade.

Aquele que entra no domínio da intimidade é aquele que entra no domínio da violência na medida em que permanece na *vertigem* da morte.

Se não mais me preocupo 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 desencadeia sem limites, na medida em que o calor aumenta.

O que assegura o retorno da *coisa* à ordem *íntima* é sua entrada nessa fornalha de consumação, onde a violência é sem dúvida limitada, mas sempre com grande dificuldade (BATAILLE, 2013b, p. 72-73)

Percebemos, portanto, que escapando à limitação do mundo das coisas, ao entrar no domínio da intimidade, o homem não está mais subjugado aos limites da utilidade. Na consumação ele mostra aquilo que é, *intimamente*, ou seja, que o homem é insubordinação a qualquer lógica que interrompa o seu próprio desencadeamento excessivo. Se o mundo em que vivemos “limita seus desejos ao sono”, é porque os homens no mundo estão numa espécie de torpor, de inércia, em que “uma necessidade de esquecer, de não reagir mais, supera o desejo de viver” (BATAILLE, 2012, p. 283). A quem se depara com um mundo assim, “refletir sobre o inevitável ou simplesmente tentar não dormir mais: o sono parece mais desejável” (Ibidem).

Georges Bataille dá primazia à vida sem medida, para ele existência autêntica, pois, em sua plenitude, livre de qualquer fim para além dela mesma, da lógica da utilidade e da eficácia, é livre de qualquer sobredeterminação: é insubordinada por que é consumação não subjugada à outra coisa. Realiza-se no momento soberano, e a soberania se dá onde as regras da utilidade não existem (BATAILLE, 1976, p. 275).

A questão da vida sem medida e da entrada no domínio da intimidade é problematizada por Bataille através da questão da soberania, ou se quisermos, dos momentos soberanos, que, segundo o próprio autor, são de primeira ordem:

Devemos perceber, enfim, que independentemente de toda forma particular, [...] o problema do momento soberano (do momento que, em nenhuma medida, o sentido depende de suas consequências) por fim se coloca para nós, não como um problema secundário, mas como uma necessidade de satisfazer o vazio do mundo das obras úteis. (BATAILLE, *ibid.*, p. 274)

Para Georges Bataille, esse vazio é fruto do torpor enquanto o resultado do homem se consagrar sem medida à ação, como subterfúgio à noite densa na qual a existência e o mundo se abrem em sua verdade, na medida em que diz: “Acho honesto afirmar que nada sei sobre quem sou, sobre meus semelhantes, nem sobre o mundo em que estamos: aparência impenetrável, luz tênue vacilando na noite sem limites que nos cerca por todos os lados” (BATAILLE, 2012, p. 286).

Considerando que devemos aceitar essa noite, não mascará-la, não mascarar a angústia, o autor de *O erotismo* afirma que em suas narrativas literárias desconsidera os recursos que ajudam a “suportar” a angústia da vertigem, e as pessoas falam de seu universo “insuportável” (Ibidem). Mas ele desconsidera tais recursos para tentar tocar essa experiência soberana da vida, que foi “escamoteada”, e que tem dignidade, a única, mesmo que essa dignidade seja angustiante.

Eu os desprezo menos [os recursos] do que parece, mas certamente me apresso a *dar* minha pequena porção de vida àquilo que escapa *divinamente* diante de nós, que escapa ao desejo de reduzir o mundo à eficácia da razão. Não tenho nada contra a razão e a ordem racional: assim como todo mundo, sou a favor delas nas muitas ocasiões em que são oportunas. No entanto, não conheço nada neste mundo que pareça *adorável* sem exceder as necessidades de uso, sem devastar e entorpecer ao mesmo tempo em que encanta, sem ficar no limite do suportável. (Ibidem).

Georges Bataille quer trazer à tona a prática da literatura ligada à uma experiência da existência em sua autenticidade, experiência que se afirma numa noite vertiginosa. O caráter vertiginoso da experiência da existência implica que ela mesma é a sua própria autoridade, que a experiência é a autoridade da própria experiência¹².

Estabelecer que o sentido de uma pura experiência não está para além dela, é afirmar que ela não está esgotada por nenhum ideal. Ela é por si uma experiência de abertura, pois nega e desconhece qualquer palavra exterior que lhe ofereça uma designação última, quer

¹² Georges Bataille fala que essa é a *experiência interior*, uma pura experiência no mundo, em que sua origem e seu fim, sua autoridade e seu valor estão nela mesma, não para além. “A experiência interior, não podendo ter princípio nem em um dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser o seu fim ou a sua origem), nem em uma procura de estados enriquecedores (atitude estética, experimental), não pode ter outra preocupação nem outro fim senão ela própria.” (BATAILLE, 1992, p. 14). No entanto, é preciso ter em vista que a *experiência interior* é o momento mais agudo dessa abertura, em que não nos direcionamos à ela, mas que já *estamos* nela. A *experiência interior* é quando atingimos a própria realização da vivência na impossibilidade de fechar o sentido, imersão no abismo onde falta o solo, em que desconhecemos o conhecer, em que “é somente a partir de dentro, vivida até o transe, que ela aparece unindo o que o pensamento discursivo deve separar” (Ibid., p. 16). Dessa forma, evitaremos um maior desdobramento acerca do conceito de *experiência interior*, uma vez que se refere à um estado momentâneo atingido, estado do extremo, ao passo que no decorrer da argumentação que se usa em torno da noção de experiência, queremos apontar para um modo de conceber o viver na oposição aos interesses do projeto e da lógica da eficácia que comanda o mundo racional e do trabalho, em que a experiência desses viver não necessariamente *realiza a experiência interior*, mas *aponta* em sua direção.

seja de ordem moral, religiosa, política etc. Bataille designa a realização plena dessa experiência como *experiência interior*: estados de vivência momentânea de abertura, e não como experiência do mundo *encaminhada no sentido* dessa abertura. Sobre isso, Bataille afirma: “Chamo experiência uma viagem ao término do possível do homem. Cada um pode não fazer esta viagem, mas, se ele a faz, isso supõe negar as autoridades, os valores existentes, que limitam o possível” (BATAILLE, 1992, p. 15).

Em uma entrevista cedida à Madeline Chalon¹³, Jean-Luc Nancy fala um pouco sobre o sentido da expressão de *experiência interior* para Georges Bataille, e afirma:

Em Bataille, tudo parte dela, e tudo permanece nela, e isso porque Bataille aparece em um momento em que as construções filosóficas de ‘visões do mundo’ estão esgotadas. Nietzsche passou por aí, isto é, a necessidade chamada de ‘morte de Deus’ ou de ‘nihilismo’: a impossibilidade certa de fechar um sentido. (NANCY apud CHALON, 2013, p. 431)

É na perspectiva da impossibilidade de fechar o sentido, ou seja, de um rasgão total, que se dá uma experiência mais crua do mundo (de que a questão de sua autoridade se resolva nela mesma e não em qualquer outra autoridade). É uma experiência do *despertar* da vida, ao passo que a experiência de sonolência da existência é aquela que é legislada por ideais (exteriores), portanto, que tem seu modo de ser restringido.

Não somos tudo, só temos duas certezas neste mundo, esta e a de morrer. Se temos consciência de não ser tudo como temos a de ser mortais, isto não é nada. Mas se não temos narcótico, revela-se um vazio irrespirável. Eu queria ser tudo: desfalecendo nesse vazio, mas que, enchendo-me de coragem, eu me diga: ‘Tenho vergonha de ter querido sê-lo, pois agora, vejo claramente, era dormir’, desde então começa uma experiência singular. O espírito move-se num mundo estranho onde a angústia e o êxtase se combinam. (BATAILLE, 1992, p. 6)

A experiência crua do mundo, em sua nudez, nos revela três traços, segundo Bataille. O primeiro implica que, negando qualquer mascaramento, a existência assume seu caráter abissal, no qual não há porto seguro para que possamos nos reconfortar, Deus está morto, o que há é horizonte sem sentido. O segundo traço implica que, nessa imersão sem subterfúgios, somos angústia que se dá na total abertura. O terceiro traço implica que nessa experiência nenhum repouso é concebível, pois o que há é um movimento excessivo. “A experiência não revela nada e não pode fundar a crença, nem partir dela. A experiência é o

¹³ Marcelo Jaques de Moraes, tradutor desta entrevista, colocou a seguinte nota explicativa: “Entrevista realizada por Madeline Chalon para um número especial sobre Georges Bataille da revista Portique. O texto original em francês ainda é inédito e, segundo informação do site da revista (<http://leportique.revues.org>, acesso em 29/06/2013), só deverá estar disponível em dezembro de 2014” (MORAES apud CHALON, 2013, p. 431).

colocar em jogo (à prova), na febre e na angústia aquilo que um homem sabe pelo fato de ser” (BATAILLE, *ibid.*, p. 12).

Nessa perspectiva, conforme Jean Durançon (1976, p. 46-47), a questão crucial em Georges Bataille é a lucidez, isto é, encarar a angústia em sua máxima potência e não minimizá-la, tal como fizeram as religiões. Se vemos esforços desmedidos para negar a angústia, em Bataille vemos esforços desmedidos para afirmá-la.

Bataille quer afrontá-la. Ele quer responder à angústia, e responder à *altura da angústia*. Também sua resposta – uma resposta sempre provisória, sempre à reformular – só pode ser o contrário de um fechamento, de uma cerca. [...] Dizemos, portanto, que se trata, para Bataille, de responder à interrogação da angústia – se trata justamente disso –, esta resposta só pode ser feita pelo sentido de abertura da consciência – uma abertura levada tão longe quanto possível. (DURANÇON, *ibid.*, p. 47)

Segundo Durançon, a noção de angústia é central na obra batailleana¹⁴, é o seu embasamento, aquilo que anima seus textos, “o que, em um desequilíbrio primeiro, os agita, os põe em movimento” (DURANÇON, *ibid.*, p. 30). Se a condição do ser humano é percebida por Bataille sob a noção de angústia, é porque seu olhar é agudo, percebe o homem sem mistificação, para além de suas atividades servis. A posição batailliana é de afirmar assim o homem, pois “o homem é apenas um homem: ser apenas homem, não sair daí; é o sufocamento, a ignorância pesada, o intolerável” (BATAILLE, 1992, p. 41).

Georges Bataille trata do problema da angústia considerando-a de modo extremo, como afirma Durançon (1976, p. 32). Toma-a como algo fastidioso, odioso, mas ao mesmo tempo a considera como abertura de qualquer espaço e limite, que por ela “o homem toca ao mais grave, talvez ao seu próprio fundamento¹⁵” (Ibidem).

Se tomarmos a questão da escrita literária, vemos que, para Bataille, o sentido de suas narrativas era afirmar o abismo em que a existência se apresenta, e podemos pensar, conforme Durançon (1976, p. 41), que a angústia por ser tão premente e insistente,

¹⁴ Essa afirmação, de que a obra de Bataille se fundamenta sobre a questão da angústia, e, sobretudo, que a angústia é o que movimenta a escrita, vemos no seguinte comentário de Jean Durançon: “O que faz Bataille escrever? A esta questão, nós respondemos desde já: a angústia. Por que a angústia? Por que, no início da obra de Bataille, colocar a angústia, por que fazer disso algo como o motor de uma obra, a pulsão de uma escrita? Inicialmente, sem dúvida, muito simplesmente, porque a palavra ‘angústia’ é uma das mais constantes, umas das mais obcecantes da obra de Bataille. Uma daquelas [...] que, em suas ocorrências e variações, possuem o caráter o mais imperiosamente repetitivo. Uma daquelas que, também, possui pés mais pesados de tensão e de sofrimento” (DURANÇON, 1976, p. 29).

¹⁵ Como já viemos tratando, seu ser se constitui enquanto transbordamento, liga-se à noção de excesso que, na introdução de seu livro sobre Bataille, Benjamim Noys afirma: “A abertura do limite que traçaremos ao longo dos escritos de Bataille, através de sua subversão da imagem, através de sua reabertura do pensamento da comunidade, através de sua violenta abertura da liberdade e através de sua transgressão do corpo, que estão dados, em suma, na economia geral” (NOYS, 2001, p. 13)

intensamente questionadora, exige uma resposta, sendo que “a escrita é uma das respostas a essa questão”. As noções de transbordamento e excesso ligam-se à escrita enquanto resposta à imposição da angústia, na medida em que a escrita responde pela superação daquilo que a originou¹⁶, quer dizer, a angústia e o horror. Georges Bataille escreve: “Ensino a arte de transformar a angústia em delícia” (BATAILLE, 1992, p. 41).

Nesse sentido, o ultrapassamento, a transgressão se dá justamente na condição miserável de quem escreve. A *transformação* do que é abjeto se dá pelo seu próprio excesso, a solidão que chega ao ponto de sufocar não mais sufoca, extravasa, como afirma Durançon: “O horror, com efeito, somente se anula por um excesso de horror (o ‘suplício’), a solidão somente se rompe por mais solidão (a escrita). Pois o escritor vive na solidão, ele vive a solidão” (DURANÇON, 1976, p. 41). Uma solidão que Kafka conheceu como ninguém, uma solidão que abate e que, no entanto, é esperada, tal como o autor de *O Castelo* tanto ansiou para compor sua obra (incompleta), em que a angústia aparece como origem da criação literária. Kafka escreve: “Talvez exista, também, uma outra forma de criação, eu não a conheço; à noite, quando a angústia me impede de dormir, esta é a única que conheço” (KAFKA, apud DURANÇON, *ibid.*, p. 42).

Portanto, é preciso abordar mais especificamente o âmbito dessa experiência de ultrapassamento que, conforme vimos, se expressa na escrita. Essa experiência também ultrapassa o princípio de utilidade e eficácia, baseado na ordem racional que legisla a lógica do mundo da ação e do trabalho, e que determina fronteiras e limites em prol da manutenção da vida e do bem comum. Esse movimento é vertiginoso, pois é excessivo e se coloca na fronteira do insuportável, que põe o ser em questão. É a experiência da transgressão e do limite.

2.2 A transgressão como extravasamento do sentido: o *acéfalo* e o *deus animal*

Apontamos, no capítulo anterior, que o erotismo era objeto de interdição por parte da civilização, e que o sentido do interdito é a recusa da violência. Designamos a sua ruptura com o nome de *transgressão*. Entretanto, essa ruptura do interdito não quer dizer que ele seja destruído. Tenhamos em mente, num primeiro momento, que o caráter do interdito não é lógico. O interdito se dá no mundo da razão, que inclusive o fundamenta, mas seu princípio é

¹⁶ Lembremos aqui que a angústia é o que anima a obra de Bataille, que é constituída por textos “teóricos” e narrativas literárias, conforme Durançon. No primeiro parágrafo da primeira narrativa de Bataille publicada, *A história do olho*, vemos a angústia entrar em cena. Assim começa *A história do olho*: “Fui criado sozinho e, até onde me lembro, vivia angustiado pelas coisas do sexo” (BATAILLE, 2013e, p. 23).

irracional, pois está na base da *experiência*, ele surge através do afloramento de sentimentos negativos, horror ou medo. “Só o horror e o pavor irracionais podiam subsistir em face de desencadeamentos desmesurados” (BATAILLE, 2013c, p. 88).

Ao estar ligado à sensibilidade, o interdito garante sua força, pois, "se algum sentimento violento negativo não tivesse tornado a violência horrível para todos, a razão, por si só, não teria podido definir com suficiente autoridade os limites do deslizamento" (BATAILLE, *ibid.*, p. 87-88). Contudo, somos seres que sentimos tanto o horror quanto a alegria, de modo que, com relação ao interdito, o obedecemos sob o comando da emoção negativa, mas, "o violamos se a emoção for positiva" (*Ibidem*).

A relação entre o interdito, ou limite, e a transgressão não está fundada na exclusão de um em relação ao outro. Pelo contrário, a transgressão complementa o interdito, os "opostos" em certa medida se imbricam, "a transgressão não está, portanto, para o limite como o negro está para o branco [...] ela está mais ligada a ele por uma relação em espiral [...]" (FOUCAULT, 2009, p. 33). Bataille afirma que: "No domínio irracional, em que nos encerram nossas considerações, devemos dizer: 'Por vezes, um interdito intangível é violado, isso não quer dizer que tenha cessado de ser intangível'." (BATAILLE, 2013c, p. 88). Outra afirmação de Bataille é que "[o] interdito existe para ser violado" (*Ibidem*).

A guerra é um dos exemplos *objetivos* que o autor de *O erotismo* usa para falar da transgressão do interdito. A cultura sempre interditou o assassinato, mas na guerra tal interdito é propositadamente transgredido. Na guerra o “não matarás!” *deve* ser transgredido. Entretanto, a guerra não é uma volta à natureza, pois ela é, segundo Bataille, uma coletividade *organizada* para a violência. "É, como o trabalho, coletivamente organizada" (*Ibidem*). Dentro dos limites do interdito, na guerra abre-se a brecha para a imersão na violência, que difere da violência animal, pois os animais não conhecem a empresa da guerra uma vez que eles não têm interditos. Nessa esteira é que a transgressão "difere da 'volta à natureza': *ela suspende o interdito sem suprimi-lo.*" (BATAILLE, *ibid.*, p. 59).

Bataille, ao pensar na guerra, "violência *organizada*", como transgressão, assume o caráter organizado desta. A guerra é uma transgressão organizada, que “forma com o interdito um conjunto que define a vida social” (BATAILLE, *ibid.*, p. 89). A transgressão é o exercício da violência pelo ser (humano) dotado de razão. E a guerra, como violência organizada, tem um efeito, é calculada para algo. "O efeito da ação que foi a guerra era da mesma ordem que o efeito do trabalho" (BATAILLE, *ibid.*, p. 139).

No entanto, outro ponto que Bataille toca, para abordar mais essa relação interdito/transgressão, é a morte do rei em sociedades antigas e a licença para a transgressão

dos interditos segundo a obra *L'Homme et le Sacré (O homem e o sagrado, 1950)*, de Roger Caillois. Aqui a transgressão assume uma forma mais complexa, ela se desencadeia por um movimento de disseminação da violência. Se o símbolo da segurança da comunidade é vítima da violência, o muro de proteção que rege a segurança dos interditos no interior dos homens cai por terra, se a morte atinge um soberano, atingirá todos os demais da população. Com relação a isso Bataille afirma: "uma barreira incapaz de proteger a vida do rei da virulência da morte não poderia também se opor eficazmente aos excessos que não cessam de colocar em perigo a ordem social" (BATAILLE, *ibid.*, p. 91).

No momento da morte do rei, conforme Caillois, abrem-se as portas para os "abusos rituais":

O sacrilégio é de ordem social. Ele é perpetrado às custas de sua majestade, da hierarquia e do poder... Jamais se opõe a mínima resistência ao frenesi popular: este é considerado tão necessário quanto o era a obediência ao defunto. Nas ilhas Sandwich, a multidão, ao saber da morte do rei, comete todos os atos vistos em tempo ordinário como criminosos: incendeia, pilha e mata, enquanto às mulheres cabe prostituir-se publicamente... Nas ilhas Fiji, os fatos são ainda mais nítidos: a morte do chefe dá o sinal para a pilhagem, as tribos subordinadas invadem a capital e ali cometem todas as bandidagens e todas as depredações (CALLOIS apud BATAILLE, *ibid.*, p. 90).

A desordem tem fim com a imagem dos ossos do soberano, como signo do ser livre da conspurcação da morte. Nesse relato de Caillois, Bataille vê a afirmação do movimento da transgressão, como uma superação dos limites impostos, mas, notadamente, os limites sempre tendem a retornar, como nos casos extremos, por exemplo, segundo a narrativa de Caillois, em que o interdito está a rondar o ato transgressor, que após a ultrapassagem, as barreiras voltam¹⁷.

O que está em questão é o mundo do trabalho que é excedido, ultrapassado, e parece saber desse ultrapassamento, como se estivesse de comum acordo. A respeito da transgressão e do interdito entre o mundo *profano* e o mundo *sagrado*¹⁸, Bataille afirma:

A transgressão excede, sem o destruir, um mundo *profano* de que é o complemento. A sociedade humana não é apenas o mundo do trabalho. Simultaneamente - ou sucessivamente - o mundo *profano* e o mundo *sagrado* a compõem, sendo suas duas formas complementares. O mundo *profano* é aquele dos interditos. O mundo *sagrado* se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses (BATAILLE, *ibid.*, p. 91)

¹⁷ A relação entre o limite (interdito) e a transgressão não está baseada na exclusão de um em relação ao outro. "[...] a transgressão não está, portanto, para o limite como o negro está para o branco [...] ela está mais ligada a ele por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode extinguir" (FOUCAULT, Prefácio à transgressão, p. 33). Nessa medida, sem princípio de oposição, um dá nome ao outro.

¹⁸ O mundo profano é o mundo do trabalho, das obras úteis e das interdições. O mundo sagrado é oposto ao profano, é a violação do mundo profano, tal como explicitado no primeiro sub item do capítulo anterior.

Aqui nos resta uma pergunta a respeito dessa análise: o que é que nos faz transgredir? Já foi dito que o que está implícito na transgressão é a emoção positiva, mas então algo em nós clama pela violência, voltamos à questão da efeverscência e do tumulto em nós. Nessa perspectiva, Benjamin Noys afirma que “para Bataille, a transgressão tem um certo privilégio como abertura para esse tumulto, esse jogo da diferença, pois este é o ‘impulso primário’ e a ‘explosão’ que é a vida (que ao mesmo tempo toca a morte)” (NOYS, 2001, p. 86). Quer dizer, existe um imbricamento vida-morte, interdito-transgressão, repúdio-fascínio, a partir do qual Bataille instaura o caráter ontológico (faz parte do ser do homem) e antropológico (vemos na história das civilizações esses momentos) do ultrapassamento das formas, dos limites que nos cercam: “É essencial para o homem recusar a violência do movimento natural, mas a recusa não significa a ruptura; anuncia, ao contrário, um acordo mais profundo” (BATAILLE, 2013c, p. 92).

Percebemos, em certa medida, que o mundo do trabalho está em comum acordo com o movimento da transgressão, e, nessa via, com o movimento da violência, uma vez que o interdito a tem como alvo. O interdito liga-se ao horror e ao medo, e a transgressão liga-se a quê? Vemos na letra de Bataille o seguinte:

Os homens são submetidos ao mesmo tempo a dois movimentos: de terror, que que rejeito, e de atração que impõe o respeito fascinado. O interdito e a transgressão correspondem a esses dois movimentos contraditórios: o interdito rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão. O interdito, o tabu, só em certo sentido se opõem ao divino, mas o divino é o aspecto fascinante do interdito: é o interdito transfigurado. (BATAILLE, *ibid.*, p. 92).

A transfiguração do interdito, que promoveria o horror, gera o fascínio, o regimento da *festa*. A festa é o tempo *sagrado*, assim como o trabalho é o tempo *profano* (BATAILLE, *ibid.*, p. 92). A festa também está imersa no devir do homem tanto quanto o trabalho. O jogo do interdito e da transgressão na manutenção social é correlato à luta dos opostos que garante o vir-a-ser da natureza (o jogo de geração e corrupção dos seres, por exemplo), dos opostos que não se negam, como na interpretação nietzschiana do jogo do devir heraclítico¹⁹. Trata-se, portanto, da oposição e da complementaridade da lei e da violação.

¹⁹ "Incessantemente uma qualidade se cinde em si mesma e se divide nos seus contrários: permanentemente esses contrários tendem de novo um para o outro. [...] Todo devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora." (NIETZSCHE, 2001, p.41)

É válido ressaltar que se trata de uma abertura e da subversão dos limites no próprio tempo do limite, dos interditos. Quer dizer, na história das civilizações, principalmente as arcaicas, as sociedades dedicavam momentos de superação dos interditos (sacrifícios, orgias etc.), tal como Bataille afirma no ensaio inacabado *La souveraineté (A soberania)*:

Essa foi a grande preocupação, senão dos primeiros homens, ao menos da humanidade arcaica, de definir, ao lado do mundo da prática, dito de outro modo, do mundo profano, um mundo sagrado; ao lado do homem mais ou menos sujeitado a servir, um homem soberano; ao lado do tempo *profano*, um tempo *sagrado* (BATAILLE, 1976, p. 263).

Nessa perspectiva, temos que afirmar o valor relativo dos interditos, o valor *não absoluto* dos limites²⁰ e das obras organizadamente conduzidas no tempo profano. Temos que (re)afirmar, portanto, o valor do excesso que promove o passo transgressivo, o fervilhar de um conteúdo que extrapola as bordas do recipiente, tal como afirma Bataille: “Percebo em seu conjunto uma convulsão que põe em obra o movimento global dos seres” (BATAILLE, apud, SOLLERS, 1992, p. 122). Philippe Sollers afirma, acerca do movimento excessivo que anima aquilo que é, que “[s]abemos que estamos destinados a ser essa convulsão do conjunto e, no entanto, existe um lado dela, pelo qual, podemos não dominá-la e vê-la, senão notar seu alcance preciso” (Ibidem).

Foucault, no ensaio *Prefácio à transgressão* (1963), vem afirmar que “a transgressão é um gesto relativo ao limite” (FOUCAULT, 2009, p. 32). Podemos dizer que o autor de *História da loucura*, que também escreveu o prefácio das obras completas de Georges Bataille, é o primeiro a inserir o pensamento deste último num debate filosófico, se servindo da obra de Bataille para pensar a sexualidade e a linguagem filosófica contemporânea segundo a experiência da transgressão. Foucault vê Bataille – do mesmo modo como outros autores franceses, Blanchot e Artaud – como porta-voz da experiência da derrocada do sujeito, do sujeito seguro, protegido, possuidor convicto de sua fala, tal como afirma Diogo Sardinha:

A atenção que, no início dos anos 1960, ele (Foucault) deu às obras de escritores como Roussel, Blanchot, Bataille e Artaud o levou a considerar o sujeito como uma instância não mais a formá-lo e a protegê-lo, mas a supliciá-lo e destruí-lo.

²⁰ “[...] devemos, todavia, perceber que os limites opostos pela civilização aos movimentos imediatos da paixão não são limites absolutos. Esses limites estão aí afim de que a civilização disponha de condições sem as quais ela não poderia ser. Mas basta que ela disponha deles muito frequentemente. Se a situação parece clara, tudo se passa como se os limites estivessem aí *para ser transgredidos*” (BATAILLE, 1976, p. 268).

Reencontra-se assim, na literatura, a face violenta de uma desapareção do homem [...] (SARDINHA, 2010, p. 178)

Em *Prefácio à transgressão*, Foucault se refere ao movimento da transgressão, discutido na obra de Bataille. É no movimento de ultrapassagem, transgressão, que se delineiam os limites, ali vêm à luz as linhas do que foi transposto; e a transgressão só se dá na medida em que há limites para serem transgredidos. Além disso, não há limites que não possam ser transgredidos, e não há transgressão que não se dê em qualquer limite. “O limite e a transgressão devem um ao outro a densidade de seu ser: inexistência de um limite que não poderia absolutamente ser transposto; vaidade em troca de uma transgressão que só transporia um limite de ilusão ou sombra” (FOUCAULT, 2009, p. 32).

O pensamento da transgressão é o reconhecimento das coisas à luz dos seus limites²¹, é o movimento pelo qual as leva ao limite, colocando-as em questão, mas longe da “potência do negativo”, ou seja, sempre afirmando. Como afirma Durançon (1976, p. 131), “[é] aí que também aparece absolutamente pertinente a noção de ‘afirmação não positiva’²² proposta por Foucault em *Prefácio à transgressão*”. Uma nova lógica surge, pois percebemos uma coexistência *em movimento* de elementos contraditórios, tal como afirma Philippe Sollers:

O interdito e a transgressão, efetivamente, não são ‘idênticos’ (não mais do que são o gozo e o horror), mas se encontram em uma relação de reduplicação contraditória: não ‘se leva a cabo’ o interdito, não se transgride nunca definitivamente a proibição, e é aqui onde uma nova lógica deve intervir (SOLLERS, 1992, p. 139)

Segundo Foucault (2009, p. 34), “[n]ão se trata aí de uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura de transitividade”. Ou seja, afirmar positivamente já seria limitar o passo dado na transgressão, pois o que está em questão nesse movimento é permitir uma abertura plena, um mergulho no ilimitado (sem termo, sem forma), de pura interrogação do limite. Como afirma Durançon (1976, p. 132), “através dessa experiência, se inicia um pensamento novo”. Esse “pensamento novo” é estranho à uma linguagem dialética tradicional, em que as contradições se resolvem numa totalidade, pois é nessa “forma de pensamento em que a interrogação sobre o limite substitui a busca da totalidade e em que o gesto da transgressão toma o lugar do movimento das contradições” (FOUCAULT, 2009, p. 45).

²¹ Talvez alguma coisa como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina por dentro e de alto abaixo, deve-lhe entretanto sua viva claridade, sua singularidade dilacerante e ereta, perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro. (Cf. FOUCAULT, 2009, p. 33)

²² “É essa filosofia da afirmação não positiva [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 34).

Podemos pensar, com Durançon (1976, p. 136), a experiência da transgressão enquanto abertura, informalismo (ausência da forma, limite), também sob o signo do efêmero, ou seja, a experiência da transgressão como uma experiência de passagem, do *instante*, uma vez que o movimento, como dito anteriormente, é de ultrapassamento da linha, mas em seguida a linha outra vez se delineia. A linha e a transgressão, um deve ao outro a densidade do seu ser. A transgressão que não retornaria o “interdito-fênix”, a transgressão como estado e não como “passagem-instante”, “não passaria de sem sentido, inércia, estagnação” (DURANÇON, *ibid.*, p. 137).

Como pensar uma experiência configurada por um movimento de paralização em um autor como Bataille, que afirma que a vida é tumulto, efervescência? Frisamos, mais uma vez, a noção de abertura presente no pensamento deste autor. Experiência de abertura que também se traduz enquanto experiência de interrogação da própria experiência, interrogação sem fim sobre o ser humano. “Assim se esboça uma experiência que Bataille, em todas as idas e vindas de sua obra, quis pensar, experiência que tem o poder ‘de colocar tudo em causa (em questão), sem repouso admissível’, e de indicar onde ela se encontra [...] o ser imediato” (FOUCAULT, 2009, p. 34). Conforme Durançon, para Bataille a experiência da interrogação, ou seja, da transgressão, é suprema no ser humano. A transgressão que constitui uma experiência do ultrapassamento, do excesso, é a “[t]ransgressão [...] que recobre a exigência suprema do homem, e que se joga nele em todos os níveis” (DURANÇON, 1976, p. 129)

Uma forma dessa experiência na modernidade, segundo Foucault – que se serve de Bataille para pensar isso – é a sexualidade, na medida em que “[...] a levamos ao limite” (FOUCAULT, 2009, p. 28). A sexualidade, como experiência transgressiva, de ultrapassamento dos limites, nos circunscreve. “[...] ela é antes fissura [...] para marcar o limite em nós e nos delinear a nós mesmos como limite” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 29).

A experiência da transgressão é uma experiência do transbordamento dos limites. Ao ultrapassá-los, coloca-os em questão, abrindo-se para o ilimitado, não deixando de delinear as fronteiras ultrapassadas. Isso, a nível do indivíduo, é colocá-lo na vertigem da morte (BATAILLE, 2013c, p. 47). Bataille diz que “[o] erotismo é, na consciência do homem, o que nele coloca o ser em questão” (BATAILLE, *ibid.*, p. 53)

Para Foucault, a experiência da sexualidade é importante para nossa cultura – em outros termos, a experiência da transgressão, do transbordamento – pois está ligada à morte de Deus (FOUCAULT, 2009, p. 30). “Morte que não é absolutamente necessário entender como o fim do seu reinado histórico, nem constatação enfim liberada de sua inexistência, mas como espaço a partir de então constante de nossa experiência” (Ibidem). Foucault parece se lembrar

das palavras de Nietzsche no aforismo 125 de *A Gaya Ciência*, em que a morte de Deus surge na boca de um homem louco, que numa manhã corre ao mercado com uma lanterna acesa à procura de Deus, e então põe-se a dizer para aqueles que estavam ali presentes:

[...] *Nós o matamos* – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? [...] Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? [...] Não vagamos como que através de um nada infinito? [...] Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? [...] Deus está morto! Deus continua morto! [...] Como nos consolar, a nós, assassinos entre assassinos? [...] Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer digno dele? (NIETZSCHE, 2007b, p. 147-148)

A ausência de Deus é o espaço aberto, desocupado, de (para) qualquer sentido. Se a imagem de Deus nos limitou a existência, a sua ausência promove uma abertura para essa mesma existência. A morte de Deus, apenas diagnosticada por Nietzsche, nos leva à uma imagem oposta ao que Deus era, sinônimo da razão (em que o corpo era um contrassenso). Relacionamos a morte de Deus à imagem do Acéfalo, desenhada por André Masson: o homem nu e sem cabeça (sem direção, razão, horizonte de sentido), que no lugar de seu sexo há uma caveira (erotismo-morte), em uma das mãos (meios pelos quais se iniciou nosso mundo racional e organizado, pelo *homo faber*) um coração (origem das paixões), e na outra, uma adaga (referente ao sacrifício).

A imagem do Acéfalo, da morte de Deus, lembra justamente a noção de que o espírito da transgressão é o do *deus animal*, tal como sugere Philippe Sollers:

O ‘deus animal’ é aquele que se opõe em nós à redução e à hierarquia do discurso, ao léxico acabado e ao pensamento linear, dominado por uma palavra que supostamente põe fim à palavras (Deus). O animal divinizado, que destaca o ‘passo’ do animal ao homem (mas a um homem por conseguinte sem deus), recorda essa agitação profunda da vida carnal que desemboca imediatamente no fundo do que ela parece ser o corpo múltiplo e sem meta (SOLLERS, 1992, p. 132).

O deus animal é a imagem do homem não mais estável, sem Deus. Animal, pois, remete à resignificação do corpo, não mais como contrassenso. É aquele que escapa da sujeição à ordenação e apaziguamento do seu ser pela racionalidade. É aquele que não mascara a exuberância do corpo, que põe termo à limitação de si. É aquele que, com o fim de uma existência limitada por algo exterior ilimitado (Deus), mergulha então numa existência sem margens, no ilimitado de sua própria finitude, em que se dá

uma experiência consequentemente *interior* e *soberana* [...] Mas uma tal experiência, em que se manifesta explosivamente a morte de Deus, desvela como seu segredo e sua luz, sua própria finitude, o reino ilimitado do Limite, o vazio desse extravasamento em que ela se esgota e desaparece (FOUCAULT, 2009, p. 30).

Foucault afirma que Bataille sabia muito bem as possibilidades e impossibilidades que tal morte revestia o pensamento. “A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 31). Essa experiência do limite, que é a transgressão de qualquer rede significativa, é a experiência da ausência do sentido. Ausência que é o ultrapassamento do próprio sentido, ou seja, do movimento excessivo que não se deixa dominar, não se deixa limitar, porque não há uma “palavra que ponha fim em todas as palavras (Deus)”. E essa “noite de ausência” é o essencial, conforme Bataille, pois ela não é a dissimulação do que somos:

O lugar deixado pela ausência de Deus (se quiser, pela morte de Deus) é imenso. Mas ver em Deus o objeto de um saber positivo é, de início, aos meus olhos, o cúmulo de impiedade. É também a mentira por excelência (é falar com descaramento daquilo que nós NADA sabemos). É, enfim, o compromisso o mais derrisório com o mundo das obras úteis (Deus criador, Deus do bem), é o monstruoso contrassenso onde o mundo religioso se dissolve naquele das obras úteis (BATAILLE, 1976, p. 274).

Isso nos reporta para o que Bataille diz, na carta a René Char, sobre a afirmação de uma experiência digna do mundo beirar o insuportável em seu exceder-se, transbordar-se, abrindo-se para uma noite sem Deus, condenando sua luz enquanto razão de ser do mundo: “A mesma idéia de Deus, apesar de ter como fim lógico dar sentido ao mundo, não podia fazer o sangue gelar? Não era intolerável?” (BATAILLE, 2012, p. 286).

Portanto, para Bataille, a experiência autêntica do homem, que se dá na noite da morte de Deus (noite de ausência), é a experiência da transgressão, do extravasamento do ser do próprio homem, “aquilo sobre o qual nada sabemos (a não ser em pedaços soltos), aquilo que ninguém pode explicar, aqui que só se manifesta plenamente na impotência ou na morte do homem” (*Ibidem*). E nessa experiência do ultrapassamento de si, o homem se delineia a si mesmo, num movimento de plena afirmação enquanto abertura sem repouso admissível. “Não duvido que, ao nos afastarmos de tudo que nos conforta, nós nos aproximamos de nós mesmos, do momento divino que morre em nós, que já tem a estranheza do riso, a beleza de um silêncio angustiante” (*Ibidem*).

CAPÍTULO 3 – O ESTATUTO DA LITERATURA SOBERANA ENQUANTO LEVIANA INSUBORDINAÇÃO

“Como é que começa em você a criação, por uma palavra, uma ideia? É sempre deliberado seu ato criador? Ou você de repente se vê escrevendo? Comigo é uma mistura. É claro que tenho o ato deliberador, mas precedido por uma coisa qualquer que não é de modo algum deliberada.”

(Clarice Lispector. *Entrevistas*)

3.1 –Retorno à economia geral

Antes de avançarmos para a questão da literatura, precisamos relembrar alguns pontos da problemática da *economia geral*²³ e aprofundar outros nela envolvidos, segundo o pensamento de Bataille, que contrapõe o dispêndio necessário à matéria (orgânica e não orgânica) ao crescimento dos elementos isolados. Do ponto de vista geral, o que há é o excesso, portanto nada falta. Do ponto de vista isolado, o que há é a carência, portanto, a preocupação com o crescimento²⁴. Há uma potência (espaço possível) para o crescimento, mas só do ponto de vista isolado, e tal crescimento não é infinito. Em algum momento haverá saturação e existência do excedente. “Existe um ponto de saturação do espaço aberto à vida” (BATAILLE, 2013b, p. 159).

A compensação da saturação é a destruição improdutivo do excedente. Improdutivo na medida em que o excedente não pode ser utilizado, isto é, o espaço de utilização (representado pela noção de crescimento) não é indeterminado. Nessa perspectiva, sob a ótica da economia geral, o dispêndio improdutivo é caracterizado como dispêndio último, autêntico conforme o movimento de energia (que é excedente) no universo, pois, o destino (de modo geral) do que é existente é uma infinita realização inútil (BATAILLE, *ibid.*, p. 44).

Como visto no primeiro capítulo desta dissertação, Bataille se refere à “realização inútil e infinita do universo”, na medida em que parte do ponto de vista geral. Ou seja, do ponto de vista do excesso que não pode ser aproveitado, pois, se o excesso anima o globo, o

²³ Ver o segundo sub item do primeiro capítulo desta dissertação, em que dedicamos uma abordagem mais intensa à noção de *economia geral*.

²⁴ “[...] toda partícula viva isolada pode utilizar um acréscimo de recursos, dos quais dispõe em condições médias, seja um crescimento por reprodução, seja em seu crescimento individual. Mas essa necessidade de crescer, de levar o crescimento aos limites do possível, cabe aos seres *isolados*, define o interesse *isolado*” (Cf. BATAILLE, 2013b, p. 159).

movimento não é de aproveitamento, mas de destruição, dilapidação. O mundo é uma orgia da destruição para o autor, um movimento repetido infinitamente, sem limite, sem termo, em que a ruína dos seres é o espaço aberto para o surgimento de outros que também estão destinados à ruína.

O problema que Bataille coloca – e eis o motivo de nosso retorno à questão da economia geral – é que no mundo do labor, no qual impera a lógica da economia isolada, se nega o caráter finito do espaço de aproveitamento possível de energia circulante, pois “esta não pode se acumular sem limitação nas forças produtivas; enfim, como um rio no mar, ela deve nos escapar e se perder para nós” (BATAILLE, *ibid.*, p. 46). Essa negação implica uma normatividade do aproveitamento, da utilidade, e, por consequência, um rechaço de atitudes voltadas para o que é ineficaz, inútil, soberano (insubordinado) em relação ao império das ações eficazes.

Esta é a parte maldita, aquela que comanda os desvios, o trilhar alheio aos caminhos ditados. Maldita e imunda aos olhos da humanidade que se reconhece em suas obras úteis, mas que, segundo o comentário de Lina Franco, desconhece a autenticidade da existência, que se abre na medida em que carrega sua maldição: “Esta vida imunda é uma vida essencial, mais nua do que outro modo (de onde vem a carga escandalosa indissociável de sua exuberância), ela é vida, somente vida e não função” (Cf. FRANCO, 2004, p. 68).

A economia geral diz respeito à parte maldita, denotando sua força transmutativa, que exclui qualquer paradigma unívoco acerca do humano, ou seja, afirma-o numa abertura sem precedentes na medida em que o limite está imerso no jogo da transgressão. Deste modo, o dispêndio pelo excesso é a ótica de abordagem do horizonte da economia geral, que está ligada aos aspectos principais da obra de Bataille, tais como o erotismo, a figura do Acéfalo, o sagrado e o jogo do interdito/transgressão²⁵.

A economia geral diz respeito ao movimento exuberante que anima o que é vivo, diz respeito à vida em si mesma na medida em que não tem função, não pode ser utilizada, não pode servir, que não está “engajada no ciclo da atividade útil!”²⁶. Nessa perspectiva, “um ponto de vista *geral* exige que, em um momento e em um local mal definidos, o crescimento

²⁵ Os parceiros no erotismo colocam em jogo seu próprio ser (destruição) (Cf. BATAILLE, 2013c); o Acéfalo é a representação da ruína de significação da experiência do homem que se dava sob uma transcendência, a morte de Deus (Cf. BATAILLE, 2005b); no sagrado há o passo do descontínuo para o contínuo, a ruptura das fronteiras da diferenciação (Cf. BATAILLE, 2013b; Cf. BATAILLE, 2013c); o jogo do interdito/transgressão é promovido pelo desencadeamento da violência que atenua o valor relativo do limite (sua ruína) (Cf. BATAILLE, 2013c; Cf. FOUCAULT, 2009).

²⁶ Cf. BATAILLE, 1976, p. 298.

seja abandonado, a riqueza negada, e sua fecundação possível ou seu investimento rentável eliminados” (BATAILLE, 2013b, p. 161).

Para Bataille, as atividades dos homens no mundo giram entre esses dois eixos, a saber: ao interesse do cálculo na sociedade ordenada que prima pela acumulação (economia isolada), e à instância do excesso dilapidatório que faz parte da humanidade e que lhe é impossível escapar (economia geral)²⁷. Entretanto, é do lado esbanjador que está a autenticidade da existência, pois, como dito no capítulo anterior, a decadência do homem começa quando ele se põe ao mesmo nível das *coisas*, daquilo que tem função, que tem a preocupação com o futuro. Georges Bataille fundamenta a natureza humana no excesso, na medida em que afirma: “Algo existe em nós de apaixonado, de generoso e de *sagrado* que excede as representações da inteligência: é por este excesso que somos humanos” (BATAILLE, 1987, p. 127).

Portanto, para o autor, é do lado da prodigalidade, própria à natureza, da consumação intensa, que está situada a autenticidade da vida. Bataille lembra das palavras de Nietzsche acerca do homem enquanto esbanjamento, presentes no aforismo 202 de *A gaia ciência*, na medida em que o filósofo alemão diz: “Ele ainda não tem a pobreza do rico que já inventariou tudo o que possui – ele esbanja seu espírito com a insensatez da esbanjadora natureza” (NIETZSCHE, 2007b, p. 172).

3.1.2 – Da economia geral à escrita: a literatura é a parte maldita

A literatura, para o autor de *O erotismo*, responde à instância em nós que é esbanjadora, excessiva e insensata. Assim, a literatura é incompatível com a lógica da aquisição e da utilidade. Ao pensar na literatura ligada ao âmbito daquilo que escapa à qualquer incumbência de funcionalidade, Bataille afirma: “Acredito que, em primeiro lugar, é importante definir o que move a literatura, que não pode ser reduzida a servir um mestre” (BATAILLE, 2012, p. 285).

Por responder à parte maldita que está em nós, cujo sentido é a consumação daquilo que não pode ser utilizado, a literatura é gasto improdutivo, é esbanjamento, está no liame do excesso que nos direciona para atividades com fins em si mesmas, como consumo inútil. A literatura é esse vazio em que se joga o excesso, como afirma Oswaldo Fontes Filho:

²⁷ “A humanidade é ao mesmo tempo [...] abertura multiplicada das possibilidades de crescimento e facilidade infinita de consumação sem resultados” (BATAILLE, 2013b, p. 160).

Vazio no vazio! Ora, na representação desse “vazio absoluto” onde o sujeito se verifica “inteiramente espalhado fora de si”, desse lugar de uma “ferida aberta” da subjetividade, no limite do que escapa de toda coesão, o que perde legitimidade é o que reflete (e escreve) na coerência (FILHO, 2007, p. 45-46)

Vemos a articulação do problema da literatura com o da economia geral (escoamento dispendioso de energia), uma vez que, como afirma François Warin, “toda ‘economia geral’ está além do princípio de utilidade que funda a economia clássica” (WARIN, 1974, p. 61).

É contrapondo-se às pretensões da lógica utilitária, que o autor considera a existência autêntica como uma noite vertiginosa, ou seja, considera a vida em sua forma mais crua, nua, na qual o transbordamento, o excesso, lhe designam seu sentido. Para Bataille, a existência é exuberante porque o autor sempre parte do ponto de vista geral. Somente aí, emparelhada ao movimento último, dilapidatório, que configura o universo numa realização inútil, é que a literatura se afirma enquanto espaço em que o múltiplo (não limitado) se joga, e o homem se reconhece nessa multiplicidade.

Um pouco mais, um pouco menos, todo homem fica preso às *narrativas*, aos *romances* que lhe revelam a verdade múltipla da vida. Apenas essas narrativas, por vezes lidas nos transe, situam-no diante do destino. Devemos, portanto, procurar apaixonadamente o que pode ser as narrativas – como orientar o esforço pelo qual o *romance* se renova, ou melhor, se perpetua. [...] Mas eu me explico mal – se queremos saber o *que um romance pode ser* – que um princípio não seja de início descoberto e bem delimitado. (BATAILLE, 1986, p. 9)

Ocorre na relação entre os homens e a literatura o que ocorre com o destino (gasto improdutivo) da energia do globo. Volta e meia eles precisam da literatura, pois necessitam, em meio à realidade da ação e do trabalho, de um espaço em que se joguem elementos fortes, através do qual se possa escapar da avareza para com as paixões em prol da conservação da vida e do bem comum²⁸, tal como na fundação dos interditos na base da civilização. É preciso que se dedique, em momentos privilegiados, à transgressão.

Para Bataille, a literatura é o espaço onde não mais uma univocidade do ser se abriga, pois o excesso promove a ida aos limites, a perda no balanço daquele que experimenta esse espaço. Na literatura (arte soberana), a experiência que se desencadeia é constituída pela derrocada da limitação, pois “[o] único elemento geral dela é a excessiva diversidade” (BATAILLE, 1976, p. 441).

²⁸ “A vida surpreendida em um ‘sobressalto de raiva’ solicita sua tradução romanesca nos momentos de seu excesso” (FILHO, 2008b, p. 131).

A ausência de limitação – morte de Deus, a figura do Acéfalo – pode ser entendida como o que constitui o universo das paixões do corpo, cujo sentido é polimorfo²⁹. E o sujeito imerso nesse universo ilimitado se expressa enquanto fim de suas fronteiras, fim da descontinuidade que é o interesse maior do mundo trabalho, da prevalência das identidades dos indivíduos e das coisas (objetos) que desempenham, cada um, sua função. No pensamento de Bataille, o múltiplo não remete a um agrupamento de identidades, pois, para o autor, identidades implicam em formas delineadas, limitadas. O múltiplo se refere ao excesso, e o excesso remete à ausência de limitação, quer dizer, está ligado à noção de transbordamento. O múltiplo seria a *excessiva diversidade*, o diverso que não se reduz ao conjunto de identidades, mas diferenças que, por serem excessivas, não se deixam limitar, daí que vem a necessidade de dispender o excesso (Cf. BATAILLE, 2013b, p. 45).

O império da utilidade prima pelas formas constituídas, pois a identidade é resultado de um esforço de conservação, de duração. Na civilização fundada pelos interditos o interesse maior é a máxima duração da vida e dos bens (objetos), necessária à manutenção da organização social (Cf. BATAILLE, 2013c). Nessa perspectiva, entendemos quando Bataille afirma que a excessiva diversidade responde à “função inicial da arte que é expressão da subjetividade, desta subjetividade que, desde o início, se dá pelo fim de todos os objetos” (BATAILLE, 1976, p. 441). Ou seja, de uma subjetividade que mergulha e se confunde na fissura que é o elemento geral da arte, a excessiva diversidade. A fissura, portanto, conforme Bataille, é a abertura proporcionada pelo excesso, suspendendo a limitação na medida em que a subjetividade desencadeia sua extravagância. “Há sempre um não sei o quê de extravagância próprio ao ‘homem da arte soberana’” (BATAILLE, *ibid.*, p. 449).

Considerando o problema da arte ligada à instância do excesso e da ausência da limitação – limitação que remete ao mundo da eficácia próprio às coisas –, Phillipe Joron comenta esta chave interpretativa nos seguintes termos:

[...] este feixe de perspectivas tem por alvo a questão da soberania na arte, na poesia, na literatura, na relação que une o ato de criação e o de recepção às emoções, mas também na sociedade existencial, na religião, na guerra, no erotismo, na festa, na vida cotidiana; em suma, nas formas de vida social que experimentam, a cada instante, o gasto improdutivo [...] (JORON, 2008, p. 22-23)

²⁹ Vemos a questão da transfiguração aparecer em Bataille desde sua primeira obra literária, *A história do olho*, que melhor pode ser considerada como a história da transfiguração da figura do olho, que se converte em ovos, colhões de touro, e que excede sua função de promover a visão, passando também a dar prazer sexual na medida em que um olho é colocado dentro da vagina de uma das personagens principais desta novela, a Simone (Cf. BATAILLE, 2012e).

O comentário de Joron é esclarecedor porque, além de destacar que a questão da soberania se coloca, no fundo, sobre a problematização do excesso com o dispêndio (originando a transgressão e o ausência de limites), o comentador francês ainda remete à impostura de Bataille frente ao mundo da homogeneidade absoluta da ação. Em outros termos, da *ação sem medida*.

Para o autor de *O erotismo*, do mesmo modo que não é possível um direcionamento infinito das forças e dos recursos para a utilização e acumulação, também não é possível que o homem seja plenamente dominado pela ação, pois ele por natureza é excessivo. Sempre haverá algo no humano que foge da normatividade prática, algo que nega esta normatividade³⁰. E, como afirma Lina Franco, “[é] de sua negação que procede a atitude soberana, estranha à toda tentação finalista, em acordo íntimo com sua impulsão pródiga” (FRANCO, 2004, p. 66).

A escrita é um gesto de prodigalidade, consumo, e, na medida em que é excessiva, ela foge de uma totalização final de seu gesto. Na realidade, essa questão do sentido último, de uma significação acabada, final, é rechaçada pelo pensamento de Bataille, pois, a todo momento, quer seja pelo erotismo, pela economia geral, pela literatura, ele nos quer dar a prova de que um termo final sobre nós não é concebível. É o que comenta Philippe Sollers:

[...] o movimento do pensamento de Bataille em resumidas contas é o de introduzirmos a nós mesmos, junto com ele, nessa ausência de fim, de colocarmos sem fim, como seriam lançadas dentro de uma frase sem fim umas palavras isoladas, no que não pode ter outra significação senão a do consumo e do gasto de uma energia insaciável (SOLLERS, 1992, p. 127-128)

Nessa medida, se a literatura para Bataille é insubordinada às exigências que compõem o mundo da práxis, é porque se constitui enquanto movimento de gasto, consumo no instante, cujo fim é ela mesma. Deste modo, Bataille afirma: “Independente da vontade do escritor, o espírito da literatura está sempre do lado do desperdício, da ausência de meta definida, da paixão que rói sem outro fim a não ser ela mesmo, sem outro fim a não ser continuar a roer” (BATAILLE, 2012, p. 291). Logo, enquanto desajustada em relação à noção de utilidade, a literatura é o espaço da paixão delirante que se queima sem a preocupação com o amanhã.

³⁰ Assim como, também, não é possível efetivar a soberania na medida em que o homem está preocupado em conservar a própria vida e que vive na realidade do trabalho. “O trabalho é o exato contrário da atitude soberana” (BATAILLE, 1976, p. 324).

3.2 – Escrever é uma prática escatológica

Pensar a inutilidade da literatura, segundo o pensamento de Georges Bataille, é voltar o olhar, com mais atenção, para a questão dual que encontramos, por exemplo, na problemática entre civilização e erotismo, cálculo da aquisição e gasto improdutivo iminente, resultado no futuro e consumo no instante, etc. Por esse olhar mais atencioso, aludimos ao longo desta dissertação um desdobramento decisivo a considerar: por um lado, a propensão à conservação do nosso ser, e, por outro lado, a tendência à sua intensificação.

A existência humana situa-se, para Bataille, entre estas duas balizas: conservação e intensificação. O universo da conservação exige de nós a seriedade, somos sérios enquanto desempenhamos atividades que promovam a conservação. Este universo, também chamado pelo autor de universo da ação, não admite a entrada do que lhe põe em risco, a morte (BATAILLE, 1992, p. 55). Assim, tenta coibir os elementos de contágio, inclusive os subjetivos, que ameaçam a conservação: a dor, a angústia, e até mesmo, o riso³¹. Benjamin Noys destaca que “[o] o que Bataille chama ‘contágio subjetivo’ é a alteração do sujeito de um ser seguro ao declínio levado momentaneamente” (NOYS, 2000, p. 75).

De todo modo, a instância da intensificação – da qual a morte, desfalecimento total, é seu último sentido e alcance – não se deixa plenamente adormecida. “É necessário à vida algumas vezes não fugir das sombras da morte, deixá-la, ao contrário, desenvolver-se nela, aos limites do desfalecimento, ao fim da própria morte” (BATAILLE, 1987, p. 58)

O universo da intensificação é encarado por Bataille como o âmbito do descomedimento, ou seja, daquilo que foge à justa medida, que vai em direção ao extremo. A dor, a angústia, o desespero, o êxtase e o riso comungam a falta de medida (a vida colocada em risco), até mesmo expressam a desmesura quando a nossa feição séria, exigida todos os dias na realidade utilitária, acaba por romper suas fronteiras, delineando curvas, traços distorcidos que nos tocam e nos contagiam. O rir é um exemplo disso, do contágio incomunicável, que escapa à racionalidade de um encadeamento conforme um fim que exige um sentido. Rimos muitas vezes e nem ao menos sabemos o porquê.

³¹ Claramente a questão do riso em Bataille remete à leitura por parte do autor do livro *O riso* do filósofo Henri Bergson. No entanto, Bataille fica desapontado com a leitura do livro, pois, como nos diz Michel Surya, “[o]nde Bergson, prudente e ‘filósofo’, teria acreditado ver ‘um conhecimento útil’, ‘razoável’, metódico na sua loucura’, onde ele pretendia que para sobreviver teria que remeter à ‘uma instância da alma bem calma, bem unida’, onde, ele o supôs, se encaminhando à ‘inteligência pura’, necessitaria de ‘uma anestesia momentânea do coração’, Bataille quer, ponto a ponto, o contrário: a pulverização absurda da alma e do coração no conhecimento do fundo dos mundos” (SURYA, 2012, p. 53).

É na saída da medida que acabamos por nos aproximar, como no riso, daquilo que está sendo encubado pela normatividade da seriedade. “Ultrapassando a retenção, o riso exprime a soberania de uma paixão dilapidatória” (FRANCO, 2004, p. 37). Cerramo-nos na vertigem da morte, que o pensamento da conservação quer evitar, tal como diz Bataille:

O que o rir ensina é que ao nos afastarmos sabiamente dos elementos de morte nós ainda visamos apenas *conservar a vida*: ao entrarmos na região que a sabedoria manda nos afastar, *nós a vivemos*. Pois a loucura do rir é apenas aparente. Inflamados ao contato da morte, ao tirarmos dos signos que a representam o vazio de uma consciência redobrada do ser, ao reintroduzirmos – violentamente – o que devia ser afastado, saímos por um momento do impasse em que aqueles que só sabem conservá-la encerram a vida (BATAILLE, 1987, p. 59)

Esse impasse de que Bataille fala é o da humanidade no mundo trabalho que normatiza suas atividades, sua vivência, e que, ao mesmo tempo, quer exceder essa normatização. Nisso, vemos que o homem, para o autor, não é somente um ser gregário, na medida em que o sentido de seu ser está restritamente ligado ao interesse social originário³², da conservação da vida, e, por consequência, do corpo social. Essa questão do trabalho, então, traz à tona a noção de que "existe ‘em todo homem, em todo momento, duas postulações simultâneas’, uma para o trabalho (o aumento de nossos recursos), outra para o prazer (o gasto de nossos recursos)” (BATAILLE, 1987, p. 47).

Assim, na realidade prosaica, a humanidade está jogada num impasse, em que, como afirmar Philippe Joron, “[...] o trabalho ainda permanece uma linha divisória entre o mundo da produtividade, uniformidade e utilitário (econômico, científico, moral) e suas dinâmicas contrárias” (JORON, 2013, p. 276).

Se, conforme o primeiro capítulo desta dissertação, as formas variadas que a humanidade deu ao longo da história à operação da perda, do dispêndio – o sacrifício, o fenômeno do *potlatch*, etc. –, foram perdendo seus lugares no espaço social, outras formas ainda continuam vigentes, tal é o caso do erotismo e das artes³³. Portanto, na medida em que esse movimento de perda está relacionado à autenticidade da vida, para Bataille, o gasto improdutivo tem imenso valor. E a escrita, que também é uma operação de perda, responde ao

³² No primeiro capítulo desta dissertação tratamos, ao falar da posição do erotismo na civilização, da questão do homem não ser somente um ser gregário.

³³ Se levantarmos a questão do erotismo, essas práticas se inserem na experiência do homem na medida em que são práticas de liberação de si, de suas energias, em suma, de seu corpo, de modo que Lina Franco diz: “Abordar a questão do corpo na obra de Bataille significa interrogar o conhecimento que ele é o objeto, sua natureza, e para além de seu uso. A reflexão sobre a possibilidade de uma experiência de liberação no homem determinado a viver segundo seu desejo encontra aqui uma formulação escandalosa: aquela dos corpos comprometidos como práticas do excesso. Ela consiste em situar a provação da vida na desmesura, lá onde a consumação é o movimento que a realiza e a faz perder-se” (FRANCO, 2004, p. 11).

que há de mais essencial na humanidade. A escrita literária torna-se uma *escrita escatológica*, uma vez que, como afirma Franco, “[a] prática escatológica da escrita, momento de objetivação da negação, constitui um aprofundamento da obra da perda” (FRANCO, 2004, p. 13).

A nível das atitudes humanas, a questão da conservação e perda perpassa a imprevisibilidade. “Jamais captamos o ser humano - o que ele significa – senão de maneira equivocada: a humanidade se desmente sempre, ela passa de repente da bondade à baixa crueldade, do pudor extremo ao extremo impudor, do aspecto mais fascinante ao mais odioso” (BATAILLE, apud MARTINS, 1990, p. 417). Vemos aí a noção de abertura plena, comandando o nosso ser, ligada à noção de conflito que se evidencia, sobretudo, na representatividade do erotismo, pois, “[o] erotismo, para Bataille, produz evidências para um debate. Vale como paradigma de contrários não conciliáveis. Delineia situações sem solução” (MARTINS, *ibid.*, p. 418). Nessa perspectiva, Bataille é herdeiro do pensamento nietzschiano do conflito³⁴, na medida em que aponta “a demolição sistemática de todo finalismo” (MARTINS, *ibid.*, p. 419).

Portanto, essa ausência de finalismo própria à humanidade é entendida por Bataille como ausência de limites do ser que somos, na medida em que “[s]eus limites, sem dúvida, são necessários ao ser, mas ele não pode suportá-los. É ao transgredir estes limites necessários a conservá-lo que ele afirma sua essência” (BATAILLE, 1987, p. 59). Ou seja, conforme o autor de *O erotismo*, a humanidade ultrapassando seu próprio limite, tomado como a vida e sua conservação (seu aspecto material imediato, *animal*), ela toca “por fora da atividade técnica que pesa sobre as massas humanas atuais, esse elemento irreduzível pelo qual o homem só pode assemelhar-se perfeitamente a uma estrela” (BATAILLE, 2008, p. 47).

Esse movimento de ultrapassamento exige um sacrifício, ele próprio é o sacrifício, pois, todo o primado do futuro aí sofre imolação, o que estaria na ordem da utilização e do benefício agora é consumado nas chamas do instante, levado para fora das formas, dos limites. O *amanhã* (universo dos objetos úteis) perde toda sua importância face à efervescência do *agora*³⁵, pois, na letra de Sylvain Santi, “[o] sacrifício, com efeito, tornou

³⁴ “Nesse quadro, qual a importância do pensamento de Nietzsche para o autor? A doutrina de Nietzsche, afirma Bataille, ‘é o mais violento dos dissolventes’; seu pensamento ‘apenas abre quem dele se inspira para o vazio’. Nesse sentido, Nietzsche é o filósofo do ensino paradoxal; é o pensador das contradições infinitas. Descartou todo o corolário universal do conhecimento. Eliminou a esperança de apaziguamento do espírito.” (MARTINS, 1990, p. 419). Essas questões da derrocada do império indubitável do conhecimento e do apaziguamento do espírito em Nietzsche podem ser observadas em *Verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), texto póstumo do autor alemão.

³⁵ No entanto, é válido ressaltar que, segundo Bataille, os homens primitivos se dedicavam à prática do sacrifício, destruindo o que poderia estar na ordem da utilidade, mas tinham em mente uma recompensa divina,

particularmente sensível o laço entre ‘a destruição do objeto como tal’ e o retorno do instante” (SANTI, 2007, p. 161).

É válido ressaltar que, deste modo, se configura uma questão cara à Bataille: como participar e se deixar tocar numa experiência que, ao se efetivar, já deixa de ser, ou seja, deixamos de *ser*, morremos? De que vale a pena essa experiência se o fato de eu poder desfrutá-la está previamente descartado, na medida em que eu passarei a não existir mais? Essas práticas de morte *real* tinham lugar nas sociedades arcaicas, mas tais práticas tinham sua razão de ser. De todo modo, essa experiência de separação do universo da duração e da necessidade material, da qual Bataille nos fala, é uma experiência que *traz* consigo o *movimento originário* daquelas experiências objetivas de ruína do ser pessoal. Ou seja, não é uma experiência de morte efetiva, mas de sua vertigem, em que o sujeito está às sombras da morte. E, como nos referimos anteriormente, para Bataille, é preciso que nos coloquemos a essas sombras da morte, pois, a nossa natureza se dá no limiar de abertura de nossas fronteiras.

É em princípio o seu ser natural, animal, cuja morte revela o Homem a si mesmo, mas a revelação nunca tem lugar. Pois uma vez morto o ser animal que o suporta, o *próprio ser humano deixou de ser*. Para que o homem ao final se revele a si mesmo, ele deveria morrer, mas seria preciso fazê-lo em vida – olhando-se deixar de ser (BATAILLE, 2013d, p. 404, grifo nosso).

Trata-se, para Bataille, de uma experiência de morrer *sem* morrer, de ultrapassar os limites da existência ainda estando vivo. Trata-se, portanto, de uma experiência paradoxal³⁶, *impossível*, em que podemos ascender a ela enquanto *espetáculo*³⁷. Permanecermos face à obra da morte é, de fato, uma dificuldade tremenda. No entanto, Bataille afirma que “[e]ssa dificuldade anuncia a necessidade do *espetáculo*, ou geralmente, da *representação*, sem cuja repetição poderíamos, diante da morte, permanecer estrangeiros, ignorantes, como aparentemente o são os animais” (BATAILLE, *ibid.*, p. 405). É preciso, pois, para olhar a obra da morte, esquivar-se dos olhos da medusa. Esse desencontro é decisivo para que possamos ser tocados pelo dilaceramentos sem sermos, efetivamente, dilacerados. E mesmo aí, quando encaramos nossa ruína, é com uma certa distância. É de toda forma a realização através de um subterfúgio, como destaca Bataille, no entanto, não deixa de

ligada à colheita etc., na medida em que o sacrifício era uma prática de ordem religiosa (Cf. BATAILLE, 2008, p. 43).

³⁶ Como veremos adiante, esse paradoxo é o que assinala a experiência soberana nas artes.

³⁷ Há outras formas, o erotismo e a experiência mística, mas que compartilham dessa mesma forma representativa da morte, de espetáculo, no momento em que não são, *de fato*, a morte real.

ser real àquele que experimenta, na medida em que sente a vertigem, a presença, mesmo que essa realidade seja a da representação.

É em um certo sentido o que tem lugar (que está pelo menos à beira de ter lugar, ou que tem lugar de uma maneira fugidia, inapreensível), por meio de um subterfúgio. No sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte. Assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício. *Mas é uma comédia!* (BATAILLE, *ibid.*, p. 404, *grifo nosso*)

Assim, Georges Bataille considera a arte sob o signo da representatividade da experiência de dilaceramento em vida, expressa nas práticas arcaicas do sacrifício. A consideração aqui é do ponto de vista do sacrificante, que permanecia na vertigem da *continuidade* em que a vítima era imersa por meio da extrema violência ao seu ser (do ponto de vista do sacrificado não há representação, nem comédia, nem tragédia [artística], mas imolação, morte iminente). A centralidade do tema da arte em Bataille é considerada, conforme João Camillo Penna (PENNA apud BATAILLE, *ibid.*, p. 389), pelo seu aspecto sacrificial simulado.

O sacrifício é o cerne da leitura batailliana da arte, como experiência impossível da morte pela interposição da representação identificatória com o sacrifício da vítima. Mas como não se morre de fato, já que a morte é encenada, e vivida, ‘fazendo um só corpo com a arma do sacrifício’ como simulacro, devemos rir disso e dela: tudo não passa de uma comédia!

Nesse contexto, a arte liga-se a um movimento ao qual as sociedades antigas se prestavam, a algo que, acreditava-se, fundamentava as relações sociais³⁸. Despertar as sombras da morte, pois, esse é o objetivo a que as artes se prestavam, e, nessa medida, nos inserir naquele domínio da violência que caracteriza a existência enquanto dilapidação. “A vida *humana* implica este violento movimento (de outro modo, poderíamos nos abster das artes)” (BATAILLE, 1987, p. 60).

³⁸ Bataille, ao comentar a obra de Michelet em *A literatura e o Mal*, afirma: “Os objetivos dados abertamente aos sacrifícios sendo os mais diversos, é-nos necessário procurar em nós mesmos e mais longe a origem de uma prática tão geral. A opinião mais judiciosa via no sacrifício a instituição fundante da relação social (ela não dizia, é verdade, a razão pela qual uma efusão de sangue, mais que outros meios, efetuava a relação social). Mas, se nos é necessário aproximar – o mais perto e o mais das vezes – do objeto mesmo de nosso horror, se o fato de *introduzir na vida, lesando-a o mínimo possível, a maior soma possível de elementos que a contrariam* definiu nossa natureza, a operação do sacrifício não é mais esta conduta humana elementar, embora ininteligível, que foi até aqui. (Era preciso, finalmente, que um costume tão eminente ‘respondesse a alguma necessidade elementar cujo enunciado se impõe por um caráter de evidência’)” (BATAILLE, 1987, p. 59-60).

Segundo Bataille, a tragédia e a comédia prolongam o ato sacrificial³⁹, e a literatura⁴⁰ traz consigo a intensidade dos espetáculos trágicos, que tem por trás a mesma questão dual do ser humano: responder às atividades práticas e se prestar à fruição de atividades inúteis.

No Homem, é o animal, é o ser natural, que come. Mas o Homem assiste ao culto e ao espetáculo. Ou ainda, ele pode ler: portanto, a literatura prolonga nele, na medida em que é soberana, autêntica, a magia obsedante dos espetáculos, trágicos ou cômicos (BATAILLE, 2013d, p. 405)

Os homens compartilhavam desse mistério nos espetáculos trágicos e cômicos, segundo Bataille, do *pathos* sentido através da representação. “O homem não vive só de pão, mas de comédias com as quais se engana voluntariamente” (Ibidem). É por um “desvio das artes”, pelo jogo ilusório, a ficção, que podemos ultrapassar nossa realidade da urgência do mundo material (do nosso ser animal, natural), pois, enquanto nos prostramos perante as obras, nos comovemos com seus conteúdos ilusórios. “Nada é menos animal, de fato, do que a ficção, mais ou menos distanciada do real, da morte” (Ibidem). Assim, pelo jogo ilusório da arte, abandonamos nosso ser determinado pelas convenções da realidade prosaica das necessidades materiais e nos colocamos rumo à ausência de nossa limitação.

3.3 – A escrita literária como desencadeamento das paixões

Abordar criticamente o tema da literatura em Georges Bataille implica levantar a relação incompatível entre a escrita literária e a lógica da finalidade, dos meios para os fins, própria do âmbito da *práxis*, do mundo da ação. A literatura se realiza na medida em que,

³⁹ “Liguei o sentido do sacrifício à conduta do Homem uma vez satisfeitas as suas necessidades de animal: o Homem difere do ser natural que ele também é: o gesto de sacrifício é o que ele é humanamente, e o espetáculo do sacrifício torna portanto a sua humanidade manifesta” (BATAILLE, 2013d, p. 410).

⁴⁰ Em *O erotismo*, Bataille destaca o caráter sacrificial na literatura no caso dos romances policiais: “Alegarei um fato familiar, cuja experiência é aquela da multidão no seio da qual vivemos. Apoio-me na literatura mais difundida, nos romances vulgares que são os ‘policiais’. Esses livros são feitos comumente dos infortúnios de um herói e das ameaças que pairam sobre ele. Sem suas dificuldades, sem sua angústia, sua vida não teria nada que prendesse, que apaixonasse e que engajasse a vive-la lendo suas aventuras. O caráter gratuito dos romances, o fato de que o leitor está de toda maneira ao abrigo do perigo impedem normalmente de ver isso com clareza, mas vivemos *por procuração* o que não temos a energia de viver nós mesmos. Trata-se, suportando-o sem demasiada angústia, de *gozar* do sentimento de perda ou de estar em perigo que a aventura de um outro nos dá. Se dispuséssemos sem conta de recursos morais, amaríamos viver assim nós mesmos. Quem não sonhou ser o herói de um romance? Esse desejo é menos forte que a prudência – ou a covardia –, mas se falamos da vontade profunda, que apenas a fraqueza impede de realizar, as histórias que lemos com paixão nos oferecem seu sentido. A literatura se situa de fato na esteira das religiões, de que é herdeira. O sacrifício é um romance, um conto, ilustrado de maneira sangrenta. Ou antes, é, em estado rudimentar, uma representação teatral, um drama reduzido ao episódio final, em que a vítima, animal o humana, atua só, mas atua até a morte.” (BATAILLE, 2013c, p. 110-11).

conforme o autor, uma escrita literária é uma escrita soberana, portadora de uma vontade de se consumir em si mesma, se desajustando em relação à postergação do seu sentido dado no instante.

Nessa perspectiva, a literatura se inscreve na discussão acerca das *incompatibilidades*, entre a *vida sem medida* e a *ação sem medida*⁴¹. A antinomia, entre o mundo da prática (ação histórica) e o mundo da intimidade, se faz presente no pensamento batailliano acerca da escrita literária, tomando-a como movimento irreduzível aos interesses da lógica da utilidade.

Respondendo à parte maldita que não se deixa sobrepujar por qualquer meta, a literatura garante sua ausência de fim determinado. Este hiato constitui sua insubordinação e, ao mesmo tempo, faz com que ela leve sempre consigo uma divina maldição: a miséria de não servir.

No pensamento de Bataille, o aspecto de que a literatura é ineficaz no aproveitamento dos recursos na sociedade não é uma consequência. Com isso queremos afirmar que, para o autor, não se trata, primeiramente, da relação entre a literatura e a sociedade utilitária. O ponto decisivo, num primeiro momento, não se dá aí. Na discussão acerca do estatuto da arte como insubordinada aos interesses aquisitivos, a preocupação primeira não é defender com unhas e dentes uma resposta dissimulada aos interesses da realidade prosaica, quer dizer, uma resposta inútil ao clamor de uma situação material urgente, referente ao mundo da ação. Por essa perspectiva, Bataille poderia ser considerado um conformista, na medida que a urgência de uma situação histórica tivesse como retorno o escárnio de uma vontade que nada quer, que gostaria de permanecer na inércia das coisas.

Para o autor, trata-se de assinalar que a literatura não pode ser a resposta para a urgência de uma situação histórica, de uma vontade de mudança, por exemplo, em circunstâncias de humilhação. “Se há razões para agir, é preciso expressá-las da maneira menos literária possível” (BATAILLE, 2012, p. 289). Trata-se de dar à ação o que é próprio à ação, e dar à literatura o que é próprio à literatura. Dar ao primado do futuro operações que condigam com o primado do futuro, e ao instante atividades que se prestem à consumir inutilmente.

Conforme o autor de *A parte maldita*, essa é a questão crucial: de defender o estatuto soberano da literatura, que traz em si o *não servir*. Georges Bataille vê na realidade do trabalho, que é conforme aos interesses do projeto, a tentativa de obnubilar o tumulto que

⁴¹ Ver no primeiro sub item do segundo capítulo desta dissertação o desenvolvimento dessa discussão.

somos, que nos anima, em prol das necessidades materiais, colocando o humano a nível da *coisa*, daquilo que tem função (Cf. BATAILLE, 2013b, p. 71-72; 123-128). O autor encara isso como um modo de ofuscar o excesso que pertence ao ser humano, que pode transbordar os interesses do mundo do trabalho, tendo como prédica a utilização de forças em vista de alcançar um resultado futuro. Dito de modo mais específico: é, para se alcançar o aumento dos bens (este é o resultado), fazer do *agora* um meio em vista do *por vir* conforme as exigências da realidade material.

No entanto, mesmo ciente de que o mundo das obras úteis é necessário para nós, ciente de que sem ele nossa vida não seria *conservada*⁴², Georges Bataille dá ao homem o seu caráter humano, demasiado humano, na medida em que considera a incompatibilidade em que nossas vidas estão inseridas: aquela incompatibilidade entre esforçar-se para conservar e ser apto a gastar improdutivamente. E, considerando que a violência nos fascina, pois clama em nós a tendência destrutiva, o autor afirma: “diante da escolha entre o que nos seduz e o que aumenta nossos recursos, é sempre duro renunciar ao desejo em favor do bem do tempo futuro” (BATAILLE, *ibid.*, p. 147).

Essa questão nos revela que a visão de Bataille é estritamente imanente, na medida em que não idealiza o homem (se servindo de estudos antropológicos para isso, tal como fez em *A parte maldita* sobre a questão da economia geral), pois vê no humano suas vicissitudes, não escamoteia seus conflitos numa vontade homogeneizadora de dar ao humano um ideal (transcendente), um significado abrigado num *além-terra*. Aí, nessa consideração de pura imanência, a presença de um significado final (Deus) acaba por humilhar a ferida aberta (ausência de determinação) que constitui o ser humano.

Em todas as partes o homem sente a natureza humana como profundamente humilhada e o que fica da religião termina de humilhá-la ante Deus, que depois de tudo não é mais que a hipóstase do trabalho. Não creio que pensemos negar esta nostalgia [...], é a nostalgia de uma vida que deixa de ser humilhada, é a nostalgia de uma vida que deixa de estar separada do que está detrás do mundo (BATAILLE, 2008, p. 56).

É a consideração da imanência pela própria imanência, que nos leva ao âmbito do dispêndio energético, cujo discurso é o da economia geral, situado num “sistema de relações, científico – de objetos de pensamento à modalidade humana não da substância, mas da despesa de energia – ao imanente, não mais ao transcendente” (BATAILLE, apud MARTINS, 1990, p. 427).

⁴² “Por definição, não podemos viver sem atividade prática” (BATAILLE, 2012, p. 287).

Voltamos à noção do dispêndio ligado à indeterminação, pois seu sentido é o constante movimento, mudança, no qual as formas são *pseudo* formas na medida em que o contínuo estremecimento (orgia da destruição) não admite repouso. Colocam-se emparelhadas as considerações do que é *estável* com as considerações metafísicas, pois, tais considerações são contrárias àquelas bataillianas, estritas à imanência⁴³. Conforme Martins, na consideração da instabilidade absoluta segundo o pensamento de Bataille, “[a] partir daí, a imanência é dita ‘por essência ultrapassamento de si mesma, impossibilidade de aceitar um limite’ (MARTINS, *ibid.*, p. 428).

O ultrapassamento de si, portanto, implica em um movimento que traz o excesso, um movimento que, sendo excessivo, não admite paz, pois é tumulto. Aquele que dá vazão à esse movimento excessivo e tumultuoso – para Bataille, equivalendo-se assim ao que é estritamente vivo – sempre se situa nas estribeiras. Essa noção liga-se diretamente à do erotismo, pois, a voluptuosidade nos leva a uma generosidade de nós mesmos, no sentido de que uma força impede a nós de sermos razoáveis em nossas atitudes, a torrente de emoções nos obriga a uma inquietude que embaraça nossa vontade de nos conter. Assim, segundo Franco, na letra de Bataille a verdade do corpo é a indeterminação, ausência de limitação: a verdade do corpo é a da voluptuosidade, que implica a irascibilidade frente ao acanhamento de sua espontaneidade. O corpo aqui é considerado como aquilo que é vivo (cuja única destinação é a perda).

Abordar a questão do corpo na obra de Bataille significa interrogar o conhecimento de que ele é o objeto, sua natureza, e para além de seu uso. A reflexão sobre a possibilidade de uma experiência de liberação no homem resolvido a viver segundo seu desejo encontra aqui uma formulação escandalosa: aquela do corpo entendido como prática do excesso. Ela consiste em situar a **provação** da vida na desmesura, lá onde a consumação é o movimento que a acompanha e a faz por sua vez perder-se. [...] A existência é volúpia, jamais privação (FRANCO, 2004, p. 11).

Revela-se aqui a problemática de duração e intensificação. A vida é considerada como “volúpia, jamais privação”, na medida em que o excesso a dita, ou seja, do ponto de vista (geral) do que é mais vivo, mais intenso. A normatividade da duração é justamente o que pondera, limita a violência excessiva em vistas a um fim *determinado*, a conversação. Nessa perspectiva, para Bataille, o corpo – e o que liga-se a ele está sob o signo do excesso – como

⁴³ Segundo o comentário de Luiz Martins, no pensamento batailliano essa consideração da imanência desajustada aos fundamentos de uma metafísica é considerada de modo radical, extremo, de forma *positiva*, e o contrário, de forma *negativa*: “Invertendo o raciocínio especulativo da metafísica, que definia o imanente com base na determinação do fundamento transcendente, o autor denomina a transcendência de ‘imanência negativa’” (Cf. MARTINS, 1990, p. 428).

algo imanente, portanto, sem determinação finalista, é alheio aos ditames da tradição e da moral, na medida em que estas são mesquinhas, pois estão de acordo com a não intensificação em prol do futuro. O corpo está em estreita conexão com a imanência do mundo.

Não se trata de encontrar detrás do mundo algo que o domine, não há nada detrás do mundo que domine os homens, não há nada detrás do mundo que possa humilhá-lo; detrás do mundo, detrás da pobreza em que vivem, detrás dos limites preciso nos quais vivemos, só há um universo cujo brilho é incomparável, e detrás do universo não há nada (BATAILLE, 2008, p. 56-57).

As questões do instante e do futuro voltam aqui com força maior, pois é nessa dualidade díspar, mas que compõe *conjuntamente* nossas atividades, que o problema da arte deve ser pensando. Para Bataille, a vontade da humanidade de evitar a morte (violência) para conservar a vida subordinou os seus movimentos de intensidades⁴⁴, e aí existem duas valorações da existência: a primeira rege que, por conta da brutalidade da violência que nos rodeia, seria penosa a nossa tarefa de distanciá-la da vida comum (tarefa do Bem); a segunda, a de que existe algo que nos inclina a nem sempre devotarmos nossas atividades para nos distanciarmos da violência, pois, a vida, mesmo violenta, nos seduz (devoção ao Mal).

Por um lado, a vida é aceita numa atitude submissa, como um fardo e uma fonte de obrigações: uma moral *negativa*, então, responde à necessidade servil da regra, cuja mera contestação já configura um crime. De outro lado, a vida é desejo daquilo que pode ser amado sem limites, e aqui a moral é *positiva*: ela dá valor exclusivamente ao desejo e a seu objeto (BATAILLE, 2012, p. 287)

Aos olhos de Bataille, que parte do ponto de vista geral, do dispêndio, o Bem é um valor negativo e o Mal, positivo. O autor, quando fala de Bem e Mal, fala a partir de considerações morais, quer dizer, do que a tradição em voga diz que seria benéfico para os homens e do que seria maléfico para eles. Segundo Bataille, a tradição moral, enquanto está preocupada com os interesses da civilização (independente do tempo e do lugar), prima pela conservação da humanidade e por isso é mesquinha, pois tenta restringir os tumultos do que existe.

⁴⁴ O fato de haverem práticas nas sociedades voltadas para a dilapidação, só mostra o caráter de conjunto das disposições de conservar e intensificar na realidade prosaica, mas a vontade de conservar é de querer evitar a destruição. Se esta acontece, é porque a conservação nunca é plena, como já mencionado. Há uma parte maldita que não pode ser conservada. No entanto, as duas forças se contrapõem, apesar de coexistirem na vida prática. O que Bataille quer trazer à tona é a questão das incompatibilidades. Há uma relação de coexistência entre as disposições de conservar e intensificar, é preciso que ambas existam, mas, nem por isso, deixam de ser incompatíveis.

A miséria da tradição é a de se apoiar na fraqueza, que engaja a preocupação com o futuro. A preocupação com o futuro exalta a avareza; ela condena a imprevidência, que dilapida. A fraqueza previdente se opõe ao princípio do gozo do instante presente. A moral tradicional concorda com a avareza, ela vê na preferência pelo gozo imediato a raiz do Mal. (BATAILLE, 1987, p. 126)

Portanto, conforme a letra de Bataille, o primado da duração é o do Bem e o aproveitamento do instante é o primado do Mal. Se vemos que as artes são atividades que intensificam a vida, na medida em que condizem com a imanência considerada enquanto ausência de determinação graças ao excesso que lhe é próprio, podemos entender o título do livro de Bataille acerca da literatura, *A literatura e o Mal*.

É considerando a arte ligada à imanência estrita, conforme o pensamento de Bataille, que Silvio Matoni vem afirmar: “A arte não revela algo oculto, senão que mostra que não há nada detrás do que há” (MATONI, 2011, p. 18). Esse âmbito de realização que nada significa é o âmbito do instante, quer dizer, o âmbito da soberania própria à arte⁴⁵. Não mostrar algo oculto, que “não há nada detrás do que há”, implica a ausência de subordinação à significação, quer dizer, afirmação de plena abertura. A ausência de finalismo é contrária ao cálculo do interesse, próprio do mundo da ação, que coloca o sentido “do que há”, do instante, para além dele mesmo.

Essa abertura é o plano da soberania em relação à normatividade da ação (primado do futuro) do mundo da *práxis*, tal como afirma Oswaldo Filho: “Entende-se, pois, que o Mal de que trata Bataille tenha a ver com soberania, tomada como recusa a conservar, prodigalidade sem medida” (FILHO, 2008, p. 6).

A ausência de resposta revela, para Bataille, a insubordinação. A ferida aberta que não se deixa cicatrizar. A vida, enquanto movimento excessivo e dilapidatório, é a ferida que não se fecha, é o eterno conflito que não se apazigua. O encerramento é a resposta à questão sempre aberta (o que nós somos), cuja vontade é dar uma palavra final (Deus) àquilo que não suporta uma palavra final. “Toda ‘resposta’ subordina a existência humana. A autonomia – a soberania – do homem se liga ao fato de que ele é uma questão sem resposta” (BATAILLE, apud DURANÇON, 1976, p. 209). Para Durançon (Ibidem), o colocar-se em questão é a marca do homem, esse é o ponto de extrema lucidez (“não nada há detrás do que há”) que Bataille quer afirmar⁴⁶.

⁴⁵ “Soberania. Mas em comparação a que?”, pergunta Philippe Joron, e ele mesmo responde: “Ao que Georges Bataille chama de vida produtiva, a homogeneidade ou esfera da atividade” (JORON, 2013, p. 282).

⁴⁶ “Em nenhum momento de seu desenvolvimento a lucidez é independente do colocar-se em questão, seu último resultado é um ponto necessário ao derradeiro colocar-se em questão” (BATAILLE, apud DURANÇON, 1976, p. 209).

Notadamente, a literatura é, pela escrita, o ponto que reaviva essa abertura, essa insistente interrogação, pois é expressão da instância que nunca repousa, aquela do capricho que deseja, tal como afirma Bataille: “Para sermos claros, não deveríamos assinalar, em contrapartida, que a literatura, como o *sonho*, é expressão do desejo – do objeto do desejo – e, portanto, da ausência de constrangimento, da mais leve insubordinação?” (BATAILLE, 2012, p. 287).

A insubordinação liga-se à ausência de resposta, que implica o valor supremo do instante em detrimento da preocupação com o futuro, e se a escrita para Bataille, como assinala Durançon (1976, p. 210), “é para ele o meio de se explorar, e o meio de avivar ainda a ferida (a ferida da vida, a ferida que é a vida)”, a literatura torna-se uma prática de utilidade *impossível*, portanto, está devotada ao Mal. Nessa perspectiva, a literatura não serve à coisa alguma. Essa é a questão primordial para Bataille, de dar o estatuto insubordinado e soberano à literatura, e, “[s]e, como dizem, o lema do demônio é ‘Non serviam’, então, nesse caso, a literatura é diabólica” (BATAILLE, *ibid.*, p. 285.)

Vemos de que modo as coisas se interligam na questão batailliana acerca da literatura. O escritor literário– e também Georges Bataille, que era escritor a se reconhecia nessa devoção ao Mal – tem uma “simpatia pelo demônio”, como afirma Eduardo Pellejero (2011). Para Bataille (1976, p. 441), a arte da prosa não se distingue da arte da poesia⁴⁷, do mesmo modo que “a arte exprimindo a angústia não está verdadeiramente separada daquela que exprime a alegria”.

É tomando isso em conta que vemos o autor de *A literatura e o Mal* afirmar que a criação artística (poética), se dá graças à emoção que possibilita a criação. Ou seja, a criação artística é advinda da emoção, de modo que esta criação também pode incitar emoções. Georges Bataille vem falar da questão da criação artística no texto em que aborda o escritor William Blake, presente em *A literatura e o Mal*, na medida em que vê no poeta inglês o típico exemplo do escritor em que a emoção origina a criação literária. A emoção, que não é razão (*ratio*, cálculo), está imersa na maré da violência, ou seja, do inesperado, do excessivo. “[...] o movimento que a alma não é redutível à expressão de entidades lógicas, é o próprio capricho, e a lógica das entidades lhe permanece indiferente” (BATAILLE, 1987, p. 76). E

⁴⁷ Quando Bataille fala de literatura, ele se refere tanto à poesia quanto à prosa. Quando fala da força e da violência poética, por mais que esteja se referindo à algum poeta, essa violência é constituinte da literatura em geral, poesia ou prosa. Levantar essa questão entre prosa e poesia em Bataille tem como motivo remeter à posição sartreana de distinguir radicalmente a poesia e a prosa enquanto atividades literárias, na medida em que a poesia por ser “hecatombe das palavras” não pode se prestar ao engajamento, ao passo que a prosa lida com a linguagem discursiva e por isso é veículo para o compromisso histórico por parte do escritor e leitor segundo Sartre (Cf. SARTRE, 1993).

Bataille ainda afirma: “Esta emoção não é captada senão no excesso, pelo qual ela ultrapassa os limites e deixa de depender de nada” (BATAILLE, *ibid.*, p. 77).

A importância da criação artística segundo Bataille, está assinalada pela marca do capricho, daquilo que nos faz imprevisíveis, do qual pode resultar de nós o tipo mais nobre ou o tipo mais vil. A introdução do elemento do capricho na questão da literatura faz referência à ruína do pensamento da normatividade de nossas possibilidades, e a literatura se torna uma atividade a contrapelo dessa normatividade impugnada a nós na realidade corriqueira, como afirma Oswaldo Filho:

À semelhança do luxo, dos lutos, das guerras, dos cultos e dos espetáculos, dispêndios isentos de compensação regular, a poesia é como o outro braço da balança das possibilidades humanas, ou melhor, como o peso que desequilibra de tempos em tempos o esquema produção-conservação-consumo (FILHO, 2008, p. 6).

A literatura é espaço privilegiado das paixões, em que gastamos nossas energias e nosso tempo gratuitamente, ou seja, não edificamos nada com a literatura. O instante, onde se dá uma embriaguez divina, não edifica nada, pois é contrário à duração. O gozo do instante intensifica a vida, não se direciona para a construção de algo, portanto, põe em risco a conservação da vida⁴⁸, emparelha-se com a morte. “A morte e o *instante* de uma embriaguez divina se confundem porque eles igualmente se opõem às intenções do Bem, baseado no cálculo da razão” (BATAILLE, 1987, p. 21).

Esse movimento de ruína, não conservação, próprio à literatura, é o de abertura das paixões. É o movimento do Mal, o mesmo da sensualidade, da volúpia, do corpo obscuro que não restringe suas paixões, na medida em que a “[a] sensualidade se opõe ao primado da razão” (BATAILLE, *ibid.*, p. 81). A abertura de determinação é a verdade do corpo obscuro, pois, como afirma Franco, “[o] corpo se situa na energia explosiva da matéria. No deboche, seu tumulto e suas possibilidades criativas se impõem contra a austeridade contadora do pensamento que ordena e codifica” (FRANCO, 2004, p. 11).

Nessa perspectiva, se a literatura está a nível do erotismo, como indica Pellejero⁴⁹, na medida em que a literatura é

[s]elvagem, irresponsável, pueril, a literatura opõe-se ao mundo racional da medida e do cálculo do interesse (isto é, aos projetos humanos, sob todos os seus signos). Paixão de uma ‘liberdade impossível’, desconhece qualquer compromisso, e constitui, nesta mesma medida, um movimento contrário ao bem comum. Daí a

⁴⁸ “E a morte é o signo do instante que, na medida em que é o instante, renuncia à busca calculada da duração” (BATAILLE, 1987, p. 21)

⁴⁹ Cf. PELLEJERO, 2008, p. 223-224.

ligação estabelecida por Bataille entre a literatura e o mal. (PELLEJERO, 2012, p. 127).

A literatura ligada ao Mal expõe justamente a falta de medida, de limites, do mundo. Assim, realizando o espaço de abertura que não permite clausura, o da transgressão, a literatura expressa a morte de Deus, a realização inútil do universo⁵⁰. Aos olhos daquele que está imerso no universo da ação, do Bem, “[...] tudo não passa do delírio de um escritor” (BATAILLE, 2012, p. 287). O mesmo delírio daquele que se põe a nu, pois, segundo Bataille, a nudez é gesto da desordem⁵¹ e traz o delírio do arrebatado que, ligado ao Mal, tendo seu ser em ruína, mergulhou da derrocada de suas fronteiras, rasgou as vestimentas da pureza normativa.

O que destrói um ser também o *arrebata*; o *arrebato*, por outro lado, é sempre a ruína de um ser que se impusera os limites da decência. A nudez somente já é ruptura desses limites (ela é o signo da desordem que desafia o objeto que a ela se abandona). A desordem sexual decompõe as figuras coerentes que nos estabelecem, para nós mesmos e para os outros, enquanto seres definidos (BATAILLE, 1987, p. 109).

A nudez é o que a decência do mundo do trabalho, da lógica do Bem, de Deus, quer evitar (Cf. BATAILLE, 2013c; Cf. FREUD, 2010). Ela põe em risco a manutenção da ordem, uma vez que ela traz consigo a desordem. Se a literatura está a nível do corpo obscuro, *impossível*, é porque ela é o espaço das múltiplas formas, próprio das paixões, que são as mais diversas em um só ser. Em suma, a literatura é o âmbito do desaparecimento dos limites, vida e morte, amor e ódio, *crime* e *castigo*, proporcionado pelo escritor e despertado no leitor, pois, isso diz respeito ao âmbito da sensibilidade (imanência) em sua forma autêntica, isto é, sem finalismo, tal como afirma Gérard Joulíé: “O escritor está só na solidão. Ele tem o privilégio de ser colocado no ponto do ser onde a morte e a vida, o real e o imaginário, o passado e o futuro, o dizível e o indizível, o bem e o mal, a dor e a alegria deixam de ser percebidos contraditoriamente” (JOULÍÉ, 2000, 34).

Essa existência poética que temos ao lermos um livro que nos encanta, ou quando devotamos nosso precioso tempo em meio à urgência da ação, para Bataille, “ela é apenas uma atitude de criança, um jogo gratuito” (BATAILLE, 1987, p.32). “A literatura, diz Bataille, [...] é a infância reencontrada” (BATAILLE, *ibid.*, p. 10). Mas ela tem lugar no

⁵⁰ “[...] a existência universal é ilimitada e por isso sem repouso: não encerra a vida sobre si mesma, senão que a abre e torna a lançá-la na inquietude do infinito. A existência universal, eternamente inacabada, acéfala, um mundo semelhante a uma ferida que sangra, que cria e que destrói sem cessar os seres particularmente finitos: é neste sentido que a verdadeira universalidade é a morte de Deus.” (BATAILLE, 2005b, p. 70).

⁵¹ Ver primeiro sub item do primeiro capítulo desta dissertação.

mundo da seriedade prática? Essa liberdade pueril de desencadeamento das paixões que temos na literatura “já não seria para o adulto engajado na ordenação obrigatória da ação senão um sonho, um desejo, uma ideia fixa.” (BATAILLE, *ibid.*, p. 32).

Para o autor de *O erotismo*, a literatura por ser pueril é leviana. A liberdade da qual desfrutamos, a da criança, é a liberdade do Mal, de Satã, pois Deus não é livre, ele tem que garantir a ordem entre os homens⁵². “Evidentemente a liberdade da criança (ou do diabo) é limitada pelo adulto (ou por Deus) que faz dela uma zombaria (que a inferioriza)” (BATAILLE, *ibid.*, p. 32).

No entanto, se a literatura é a “infância reencontrada”, é porque ela superou o mundo dos adultos, ultrapassou, *excedeu a preocupação com o futuro*. A literatura é dispendiosa, igual à criança, que à beira mar continua construindo castelos de areia, mesmo vendo-os devastados pela maré. A literatura é o reino da infância na medida em que é pura generosidade, que, mesmo observando sua obra ser devastada, ri de ingenuidade e põe-se na realização de outra, pois não passa por ela a preocupação com o amanhã. Seu ato está direcionado à destruição, ao gozo do instante.

O excesso, se é o ponto central da consideração de Bataille sobre a questão do dispêndio e da economia geral, também aqui é considerado decisivo no pensamento acerca da literatura. O excesso abre as portas para a ausência de determinação, de petrificação, pois, ele não responde “jamais a um desejo de dominação” (FRANCO, 2004, p. 12). Para Bataille, o movimento excessivo, como movimento de queda, de ruína, é, como afirma o autor nas *notas de O olho pineal*,

[...] na realidade, um ato de liberação: o delírio escapa à necessidade, ele se revolta, rejeita sua pesada vestimenta de servidão mística, e, é então unicamente que, nu e líbrico, dispõe do universo e de suas leis como dispõe de brinquedos” (BATAILLE, 1970, p. 419).

Esse âmbito da dilapidação na escrita, que é o da puerilidade, pois, só a ela é concebível destruir, é expresso de modo mais radical no texto de Bataille acerca da escrita de Kafka, presente em *A literatura e o Mal*. Pretendemos, a seguir, mostrar como se relacionam as questões de puerilidade e escrita literária especificamente na interpretação batailliana da obra de Kafka.

⁵² “A liberdade não é o poder que falta a Deus, ou que ele tem apenas verbalmente, já que não pode desobedecer a ordem que *existe*, de que ele é garantia? A profunda liberdade de Deus desaparece do ponto de vista do homem aos olhos do qual só Satã é livre” (BATAILLE, 1987, p. 32).

3.4 – O caso Kafka

Em primeiro lugar, é preciso contextualizar a leitura de Bataille acerca do autor de *O castelo*. “É preciso queimar Kafka?”, assim inicia o capítulo “Kafka” em *A literatura e o Mal*, onde Georges Bataille insere sua leitura tendo como horizonte crítico a recepção da obra kafkiana na Europa, especificamente a recepção desta obra por parte do comunismo. Ao iniciar seu texto sobre Kafka, com a questão de que é preciso ou não queimar a obra deste escritor, Bataille está se referindo, em meados de 1957, à ocasião de uma pesquisa feita pelo jornal francês *Action* acerca deste tema, tal como afirma:

Pouco depois da guerra, um jornal comunista (*Action*) publicou uma pesquisa sobre um tema inesperado. *É preciso queimar Kafka?*, perguntava-se. A pergunta era tanto mais louca por não ser absolutamente precedida daquelas que a haviam introduzido: é preciso queimar os livros? Ou, em geral, que tipo de livros queimar? (BATAILLE, 1987, p. 129)

Essa problemática posta pelos comunistas deve ser pensada. Os livros de Kafka, devemos ou não queimá-los? O autor expressou sua vontade de que o fizesse, mas resignou-se da tarefa. Quanto a isso, Kafka permaneceu indeciso, afirma Bataille. Pensemos no esforço do autor ao tê-los escrito, “estes livros, antes de tudo, ele os escreveu; é preciso pensar no tempo entre o dia em que escreve e aquele em que se decide queimar” (BATAILLE, *ibid.*, p. 129). Para Bataille, essas “chamas imaginárias” ajudam a entender a obra de Kafka: “são livros para o fogo, objetos aos quais falta a verdade de estar no fogo, existem mais *para desaparecer*; como se eles estivessem destruídos de antemão” (BATAILLE, *ibid.*, p. 130).

No entanto, é válido ressaltar que essas chamas “imaginárias” não foram de todo imaginárias, por vezes foram reais, tal como no caso das obras ditas *provocativas* em algumas cidades universitárias na Alemanha sob o regime nazista. Os livros dos considerados “inimigos da Grande Alemanha”, em meados da segunda metade da década de 1930 à segunda metade da década de 1940, foram realmente queimados por estudantes universitários, como afirma Eduardo Manoel de Brito⁵³ (2008, p. 58). A obra de Kafka foi censurada e proibida na Alemanha no ano de 1938⁵⁴, e, mesmo após a Segunda Guerra Mundial, ela

⁵³ “A ascensão de Hitler trazia em seu bojo a sua destruição e, neste sentido, a queima dos livros em tantas cidades universitárias alemãs representou também a incapacidade para a apreciação de obras provocativas, como, por exemplo, as narrativas kafkianas. Cumpre lembrar que a queima dos livros dos ‘inimigos da Grande Alemanha’ foi levada a cabo por fiéis estudantes universitários” (BRITO, 2008, p. 58).

⁵⁴ A obra de Kafka foi publicada na Alemanha no ano de 1935 e não foi censurada no ano de sua publicação, só posteriormente em 1938. “A obra de Franz Kafka passou despercebida pela censura, mas isso não iria durar muito tempo. No ano de 1938, ratificando uma proibição mais genérica de 1933, o nome de Franz Kafka é

também foi alvo de interdição por parte do regime comunista na União Soviética, porém, segundo Brito, os motivos eram diferentes na medida em que

[o] único motivo para a proibição das obras de Franz Kafka na Alemanha de Hitler, ou seja, até o ano de 1945, era a origem judaica do escritor. Não havia, portanto, nenhum recurso viável que pudesse suspender tal proibição, mesmo evidenciando-se o valor intrínseco da obra. O mesmo não acontece na ditadura soviética, pois, ali, o autor Franz Kafka torna-se um problema por outros motivos. A sua obra constituía um entrave à aplicação da crítica marxista, tendo sido fonte de debate em inúmeras ocasiões. Neste sentido, o ‘caso literário de Franz Kafka’ torna-se, portanto, exemplar para discutir as controvérsias inerentes ao uso da literatura a serviço da política [...]” (BRITO, 2008, 69).

Ora, para projetos políticos que almejavam a revolução e incutiam nas ações uma causa, assim como nas artes, algo que não respondesse às suas exigências, a obra kafkiana parecia colocar em questão o mundo e todo regime político autoritário, e nisso se encaixa o comunismo. Nessa medida, como diz Ehrhard Bahr, “[e]ntre 1948 e 1957 não se publica nenhum livro sobre Kafka nos países comunistas” (BAHR, apud BRITO, 2008, 71).

A obra de Kafka é ambígua, sua literatura é fragmentada, sem público, pelo uso de uma língua estranha, o alemão, por parte de um autor que, além de judeu, era tcheco; suas narrativas parecem apontar para a condição sem saída do homem na realidade burocrática que configura o cotidiano, de modo que tais narrativas, trazendo consigo a crise do ato de apropriar-se de uma obra, não podem ser porta-vozes de nenhuma classe social ou regime político⁵⁵; qualquer interpretação determinante da obra de Kafka é sinônimo de fracasso, como quer Günter Anders⁵⁶, pois, o escritor tcheco faz uso dos mais diversos elementos e (im)possibilidades no estilo narrativo, como cães que são detetives (*Investigações de um cão*), macacos que falam para um auditório acadêmico (*Discurso para a academia*), e ratazanas que cantam sem emitir voz (*Josefina, a cantora ou A cidade dos ratos*), ou mesmo o caso de Odradek, um ser-objeto-coisa que interage com as pessoas (*A preocupação do pai de família*).

incluído entre os autores censurados e toda a sua obra é proibida de ser editada e de circular na Alemanha nazista” (BRITO, 2008, p. 58)

⁵⁵ “A crise em torno da ‘questão Kafka’ envolvia uma tomada de posição dos críticos, colocando-se ora pró, ora contra a literatura do escritor tcheco. Em 1957, ou seja, um ano antes de Georg Lukács escrever o ensaio no qual explicitamente buscava colocar a literatura kafkiana no limbo da cultura engajada soviética, Paul Reimann lança o texto ‘Die gesellschaftliche Problematik in Kafkas Romanen’ (‘A problemática social nos romances de Kafka’), no qual, apesar de Kafka não ser apresentado como um autor capaz de superar as fronteiras das ideologias burguesas, também não é compreendido como o porta-voz da burguesia capitalista. No conjunto de suas obras, Kafka poderia ser lido, inclusive, como um crítico da sociedade e como alguém que teria dado voz às vítimas mesmas desta sociedade. Além disso, Kafka teria a capacidade de expor em suas narrativas as verdadeiras relações no próprio interior da ordem capitalista” (BRITO, 2008, p. 70-71).

⁵⁶ Cf. ANDERS, 1993.

No capítulo que dedica a Kafka, Georges Bataille não está interessado numa análise redutora da obra do autor, investigando elementos que provem que algo signifique isto ou aquilo, mas está interessado em analisar como Kafka foi um escritor autêntico, e de que modo sua escrita reflete isso. Desta forma, a questão da recepção da obra kafkiana por parte dos comunistas se torna o exemplo no qual Bataille pensará o problema da soberania que dá autenticidade à prática da escrita literária, em que a incompatibilidade entre a ação eficaz e a puerilidade se torna latente.

Por ser um escritor autêntico, Kafka “talvez tenha sido o mais maligno” (BATAILLE, 1987, p. 130). A literatura era o que ele mais almejava, o que somente lhe interessava e fora dela tudo lhe despertava apatia. É o que vemos numa carta datada em agosto de 1913, endereçada ao pai de Felice Bauer, sua noiva na época: “Tudo o que não é literatura me entedia e eu odeio” (KAFKA, apud STEINER, 1996, p. 190). Segundo Bataille, apesar dela (a literatura) não proporcionar a Kafka uma satisfação esperada, ela não o decepcionou. “Nós admitimos que ela foi para ele o que a Terra prometida foi para Moisés” (BATAILLE, 1987, p. 130).

Para Bataille, essa imagem da Terra Prometida traduz um objetivo que nunca pode ser alcançado por completo, pois, este objetivo só se dá na incompletude do instante. Desse modo, uma vida como sendo a espera de uma Terra prometida também só será reconhecida, no máximo, como um instante incompleto. Segundo Bataille, a posição de Kafka sobre isso é de que todos os objetivos na vida humana podem ser reconhecidos no máximo como esse instante, não pelo fato da vida ser breve, mas por ser *humana*, limitada, tal como é o objetivo de Moisés⁵⁷, de encontrar para o seu povo a terra prometida. “Não é mais somente a denúncia da presunção de tal bem, mas de todos os objetivos, igualmente vazios de sentido” (BATAILLE, *ibid.*, p. 130). Isso leva Kafka a considerar, nas palavras de Bataille, como sendo vazia (sem sentido) a expectativa de toda uma vida em relação a um objetivo.

Essa posição de Kafka, conforme Bataille, é contrária à posição comunista, pois o comunismo expressa a crença e garantia num mundo mudado.

Nada é mais contrário à posição comunista? Do comunismo, podemos dizer que é a ação por excelência, ele é a ação que muda o mundo. Nele o objetivo, o mundo mudado situado no tempo, no tempo por vir, subordina a existência, a atividade

⁵⁷ “... o fato de que ele deva ver a Terra Prometida apenas na véspera de sua morte não é crível. Esta suprema perspectiva não poderia ter outro sentido senão o de representar a que ponto a vida humana é apenas um instante incompleto, porque este gênero de vida (a espera da Terra Prometida) poderia durar indefinidamente sem que jamais disso resultasse outra coisa que um instante. Não é porque sua vida foi muito breve que Moisés não alcançou Canaã, mas porque era uma vida humana” (KAFKA, apud BATAILLE, 1987, p. 130).

presente, que só tem sentido como objetivo visado, *este mundo que é preciso mudar* (BATAILLE, *ibid.*, p. 131).

O objetivo no tempo, por fazer, por vir, é primordial e subordina o presente ao futuro por meio da ação. Subordina o tempo presente a um objetivo, e a ação é o meio para se alcançar esse objetivo. Como vimos, para Bataille, esse caso é expresso pelo comunismo. É justamente na contraposição entre o interesse de uma escrita que quer esgotar-se no instante e o interesse da ação por excelência, como no caso do comunismo, que o autor de *A literatura e o Mal* trata o problema da puerilidade na literatura pelo perfil de Kafka.

Georges Bataille percebe que “a obra de Kafka testemunha em seu conjunto uma atitude absolutamente infantil” (BATAILLE, *ibid.*, p. 132). No decorrer de sua análise, Bataille aborda a escrita de Kafka sobre a antinomia entre uma puerilidade na escrita e a lógica da eficácia que reduz o tempo presente num por vir, num futuro, na medida em que a atitude pueril quer esgotar-se no presente, no gozo do instante. Sobre isso Nathalie Barberger diz:

Se a literatura está do lado da infantilidade, não é que ela se mete com a infância e com lembranças, mas porque ela se autorizaria, em toda ilegitimidade, do que Bataille chama, a propósito de Kafka, ‘a manutenção da situação infantil’: realizar a criança ou deixa-la louca, desobedecer, obstinar-se numa postura por sua vez inconsequente e culpável, a postura de quem deserta a cena da ação e olha alhures, coloca questões incongruentes, cumpre gestos deslocados, e finalmente é devolvida pelas pessoas sérias à sua insignificância (BARBERGER, 2005, p. 123).

Georges Bataille concerne o estatuto desse âmbito infantil à humanidade em seu estado nascente, antes de se inserir na fase adulta, na medida em que a criança não quer abrir mão de sua vontade, de seu desejo, em prol do que os adultos dizem que deve ser feito: “[...] o jovem ser humano remete, não sem paixão, os sentidos que o adulto lhe sugere a algum outro que, ele mesmo, não se deixa *reduzir* a nada” (BATAILLE, 1987, p. 133).

Na escrita de Kafka, Bataille percebe essa atitude infantil. O autor de *A literatura e o Mal* afirma que desde cedo Kafka teve uma fascinação pela escrita literária, ao passo que seu pai nunca reconheceu os dotes e talentos do filho para tal atividade⁵⁸. Nessa tensão, Kafka

⁵⁸ Vemos essa questão mais notadamente em *Carta ao pai*, onde Kafka não fala especificamente sobre a indiferença por parte do pai à atividade da escrita, mas, estende essa indiferença e rechaço do pai à qualquer atividade que o Kafka tenha desempenhado por sua própria iniciativa. Essas noções levavam o autor de *Carta ao pai* a pensar que essa atitude do pai poderia ser resultado de uma reação às ações do filho, ou seja, de que Kafka seria culpado pela indiferença do pai, de que ele merecia isso, o que o fazia ter uma espécie de má-consciência, no entanto, não desacompanhada de ironia. Vejamos algumas passagens de *Carta ao pai*, em que o autor se dirige diretamente ao seu progenitor: “Para ti a questão sempre se apresentou bem simples, pelo menos enquanto falaste dela diante de mim e, sem cuidar a quem, diante de muitos outros. Para ti as coisas pareciam ser mais ou menos assim: trabalhaste pesado durante tua vida inteira, sacrificaste tudo pelos teus filhos, e sobretudo por mim,

estabeleceu uma relação demasiadamente estreita com aquilo que o mantinha longe da estima do pai: a escrita. Desde jovem até a maturidade, ler e escrever pareceram ser as únicas atividades preferíveis e dignas de dedicação para o escritor tcheco (Cf. BATAILLE, *ibid.*, p. 133). Nada no mundo parecia dar-lhe mais prazer do que escrever, o que o fez mergulhar no domínio do fascínio e da obsessão pela literatura, como o vemos admitir: “tudo o que não é literatura me entedia”.

Para ilustrar essa atitude infantil, que tinha por objeto a literatura, Georges Bataille se remete ao que Kafka diz em “esboço de uma autobiografia”: “Nunca se fará um menino compreender que, de noite, está bem no meio de uma história cativante, nunca se o fará compreender por uma demonstração limitada a ele mesmo que ele precisa interromper sua leitura e ir deitar” (KAFKA apud BATAILLE, 1987, p. 133). A leitura e a escrita literárias de Kafka eram condenadas desde cedo pela sua família, sobretudo pelo pai.

O importante em tudo isso é que a condenação que minha leitura exagerada sofreu, por meus próprios meios eu a estendia à deficiência mantida secreta, a meu dever e, desse fato, eu chegava ao resultado mais deprimente [...] Passei sob o silêncio uma de minhas particularidades, então resultava disso que eu me detestava, eu e meu destino, que eu me considerava mau ou condenado [...] Continuava sentado e me

enquanto eu ‘vivi numa boa’ por conta disso, gozei de toda a liberdade para estudar o que bem quisesse, não precisei ter nenhuma preocupação com meu sustento e portanto nenhuma preocupação, fosse qual fosse; não exigiste gratidão em troca disso, tu conheces ‘a gratidão dos teus filhos’, mas pelo menos um pouco de boa vontade, algum sinal de simpatia; em vez disso eu sempre me encafuei de ti em meu quarto, com meus livros, com amigos malucos, com ideias extravagantes; falar de maneira aberta contigo eu jamais falei [...] e, enquanto não movo um dedo por tua causa (nem sequer uma entrada de teatro eu trago a ti), faço tudo por estranhos. Se resumires teu veredito a meu respeito, te darás conta de que não me acusas de nada indecoroso ou mau, é verdade (excetuado talvez meu último propósito de casamento), mas sim de frieza, estranheza, ingratidão. E tu me acusas de tal modo, como se fosse culpa minha, como se eu pudesse, com uma guinada no volante, por exemplo, conduzir tudo para outra direção, ao passo que tu não tens a menor culpa a não ser talvez pelo fato de ter sido demasiado bom para comigo.

Essa tua maneira usual de ver as coisas eu só considero certa na medida em que mesmo eu acredito que não tenhas a menor culpa em nosso alheamento. Mas também eu não tenho a menor culpa. Se eu pudesse te levar a reconhecê-lo, então seria possível, não numa nova vida – que para isso estamos ambos velhos demais –, mas uma espécie de paz, não a cessação, mas pelo menos um abrandamento das tuas intermináveis acusações” (KAFKA, 2009, p. 18-20).

Kafka reconhece que não se tornou aquilo que o pai idealizava, de modo que escreve: “Seja como for, éramos diferentes e nessa diferença tão perigosos um para o outro, que se alguém quisesse calcular por antecipação como eu [...] e tu [...] se comportariam um em relação ao outro, poderia supor que tu simplesmente me esmagarias sob os pés, a ponto de não sobrar nada de mim. E isso não chegou a acontecer; o que restou vivo não pode ser calculado, mas talvez tenha acontecido algo ainda pior. [...] Tu influíste sobre mim conforme tinhas de influir, só que tens de parar de considerar uma maldade especial da minha parte o fato de eu ter sucumbido a essa influência.

Eu era uma criança medrosa, é claro que apesar disso também fui teimoso, como toda criança é; claro que minha mãe também me estragou com seus mimos, mas não posso acreditar que eu tenha me mostrado difícil de ser conduzido, não posso acreditar que uma palavra amistosa, um pegar-pela-mão tranquilo, um olhar bondoso não pudesse conseguir de mim tudo o que se queria. No fundo és, pois, um homem bom e brando [...] mas nem toda criança tem a resistência e o destemor de procurar tanto quanto for necessário para encontrar a bondade” (KAFKA, *ibid.*, p. 23-24).

interessava como antes por minha família..., mas de fato acabava de ser expulso de um só golpe da sociedade. (KAFKA, apud BATAILLE, *ibid.*, p. 134-135)

Pela análise da escrita de Kafka, enquanto condenada pela família, Georges Bataille a toma como expressão do desajuste que o escritor autêntico tem em relação aos interesses da sociedade, ou seja, das incompatibilidades da escrita literária em relação ao interesse da comunidade humana ordenada que se elevou segundo uma lógica da utilidade e da eficácia.

Kafka queria manter sua situação infantil, a da escrita inútil, e também queria que ela fosse reconhecida, mas

seu pai significava o primado de um objetivo se subordinando à vida presente, ao qual a maior parte dos adultos se agarra. *Puerilmente*, Kafka vivia, como todo escritor autêntico, sob o primado oposto do desejo atual [...] ele se sentia sempre excluído da sociedade que o empregava [...] O pai evidentemente respondia com a dura incompreensão do mundo da atividade (BATAILLE, *ibid.*, p. 134)

Para Georges Bataille, o pai de Kafka era a expressão do mundo da ação eficaz, que legisla a ordem da produção e do trabalho, o pensamento da atividade comercial, do mundo do adulto, ao passo que a atividade literária era uma questão de vida ou morte para Kafka. Ele não queria abrir mão da literatura, mas, ao mesmo tempo, manter-se excluído do mundo social e do universo do pai parecia ser uma condição para que Kafka se dedicasse à obstinada atividade da escrita, estando convencido de que a escrita fazia parte do seu ser, conforme diz Bataille: “[...] o que ele é. [...] só o é na medida em que a atividade eficaz o condena, ele é apenas a recusa da atividade eficaz” (BATAILLE, *ibid.*: 147).

Na mesma carta datada de agosto de 1913, à qual já aludimos anteriormente, Kafka desabafa sua insatisfação com relação ao seu emprego. Na realidade, sua insatisfação seria com relação a qualquer emprego, pois, para o escritor, o trabalho é contrário à literatura, de modo que ele desata injúrias a qualquer coisa que não seja literatura: “Meu emprego é insuportável para mim, porque vai contra meu único desejo e minha única vocação, que é a literatura. Já que nada mais sou do que literatura e nada mais posso ou quero ser, meu emprego não poderá jamais me cativar, mas sim poderá me arruinar totalmente” (KAFKA, apud STEINER, 1996, p. 189).

Para Franz Kafka, o emprego era o lugar onde não era possível desencadear seu único capricho, o de escrever⁵⁹. Segundo Bataille, no âmbito em que o homem se realiza na

⁵⁹ O caso do livro de narrativas *Um médico rural*, de Kafka, pode esclarecer um pouco sobre a questão do autor precisar se distanciar do universo do trabalho para poder escrever suas histórias, como nos diz Modesto Carone:

seriedade e na dureza do trabalho, gastar tempo numa paixão inútil que não lhe trará retorno, como no caso da escrita literária como gasto, é um capricho, e por isso inaceitável. “O meio em que o poder do pai de Franz se afirmava sem contestação revelava a dura *rivalidade* do trabalho, que não concede nada ao capricho [...]” (BATAILLE, 1987, p. 136).

Pelo caso de Kafka, a experiência da escrita literária surge para Bataille como uma experiência radical, uma experiência da soberania, pois, aí se jogam emoções fortes na subjetividade (Cf. BATAILLE, 1976, p. 288). A escrita enquanto desencadeamento das paixões e soberania não subordina a satisfação do presente, o gozo do instante, num futuro por vir, isto é, a soberania é contraposta à lógica dos objetos no mundo das coisas, cujo sentido está na utilidade. O gozo do instante, do tempo presente, responde ao movimento de destruição dos objetos do mundo objetivo, “a preferência ligada ao *instante* responde ao desdém do mundo objetivo” (BATAILLE, *ibid.*, p. 287).

A escrita, como atividade soberana, é para o fogo, é consumação em si mesma, não dizendo respeito a nada que seja outro. Ela é um movimento soberano, como Bataille reconhece em Kafka, porque consome-se inutilmente, não serve para nada, e não posterga seu sentido num futuro, seu sentido é o próprio ato da escrita, é a consumação da paixão que está em jogo na literatura, pois, nela há a liberdade, abertura, das paixões (Cf. BATAILLE, 1987, p. 19). No livro literário há uma vontade de ruptura com a sociedade “para melhor enlaçar a vida em sua plenitude e descobrir na criação artística o que a realidade recusa” (*Ibidem*).

Para Bataille, Kafka não quis se opor factualmente à realidade coercitiva, pois jogaria com as mesmas regras do jogo dessa realidade. Kafka não queria triunfar senão sob uma condição, “ser a criança irresponsável que era” (BATAILLE, *ibid.*, p.136), ou seja, o triunfo era impossível.

É sobre este *impossível* que devemos olhar atentamente. Ele surge como experiência de morrer sem morrer, de transbordamento dos limites de nosso próprio ser estando, nós, vivos. Mas ele também surge como condição dessa experiência, quer dizer, se a experiência da soberania na literatura é uma experiência paradoxal, vivemos a vida dos outros (personagens) ao mesmo tempo vivendo a nossa, é porque ela é impossível de ser realizada objetivamente.

A soberania não é acessível *efetivamente*, aspiramos a ela, nos entrevemos nela, mas, nunca nos realizamos nela, pois a soberania que nos coloca nas fronteiras da morte

“No outono de 1916 Franz Kafka começou a passar as horas de folga numa minúscula casa da rua dos Alquimistas, em Praga, que tinha sido alugada e mobiliada como móveis de junco por sua irmã predileta, Ottilie. O objetivo era ter um lugar para escrever que ficasse apartado da repartição onde trabalhava e do clima tenso da casa paterna.” (CARONE, 2007, p. 75).

efetivamente nos faria deixar de *ser*. Segundo Noys (2000, p. 75), “[é] essa impossibilidade da soberania que nos força a procurá-la, mas, enquanto a soberania é NADA ela é também um ‘nada’ que desloca o filosófico modelo do sujeito”. Esse deslocamento é colocar o sujeito sob o signo do excesso – e por consequência da morte – de sua própria limitação e finitude; o sujeito soberano é sempre *mais*, mais do que ele mesmo, tal como afirma Michel Besnier (2005, p. 199): “O indivíduo soberano tem em comum com seus semelhantes essa exasperação constitutiva que o leva sem cessar a querer exceder seus limites, a querer transgredir o que o define e o que o encerra”.

No entanto, esse indivíduo soberano é impossível, e essa é sua condição para ser soberano, pois, como diz Bataille, o mundo da utilidade e da ação não admite o capricho *real* da soberania, da insubordinação soberana efetiva ao limite. Nestes termos se cumpre sua impossibilidade, não só como experiência paradoxal, mas como condição dessa experiência.

A soberania existe a esse preço, ela não pode se dar senão o direito de morrer: ela jamais pode agir, jamais reivindicar direitos que só a ação tem, a ação que jamais é autenticamente soberana, tendo o sentido servil inerente à busca dos resultados, a ação, sempre subordinada. (BATAILLE, 1987, p. 143)

Aqui entra uma questão central na problematização da impossibilidade como condição da soberania: se não temos espaço *real* para a soberania, ou seja, no tempo objetivo, resta à imaginação ser esse espaço. “No mundo da soberania negada, a imaginação é a única a dispor de movimentos soberanos” (BATAILLE, 1976, p. 300). Sendo assim, subjetivamente podemos ascender ao tumulto da soberania (fronteiras dos limites) pela imaginação. Sobre isso, Besnier afirma:

A “soberania” pode aparecer como o produto de uma ascense, de uma conquista paradoxal. A obtemos na medida em que nos distanciamos da atomização à qual nos consagra a vida social. Ela é subversiva no sentido forte do termo, pois ela transborda as condições que reduzem os seres sociais a serem, unicamente, o simples suporte de funções unidimensionais [na sociedade, nós somos professores, carteiros, operários] (BESNIER, 2005, p. 200).

Se os momentos soberanos são aqueles momentos de abertura, de ausência de limitação, disso não podemos ter conhecimento real, só paradoxalmente, isto é, só na nossa interioridade podemos sentir a unidade da soberania, unidade esta que não se confunde com o que é unidimensional, mas com o que é pluridimensional, pois diz respeito à experiência subjetiva do excesso e do limite. Essa unidade é a da efusão, em que “nós fazemos a experiência subjetiva de uma ausência do objeto” (BATAILLE, 1976, p. 280). Entendemos

essa noção pela consideração de que o momento soberano, como o próprio nome já alude, se refere ao instante, ao passo que os objetos no mundo objetivo implicam a duração. Nos momentos soberanos essa duração se esvanece, há aí uma efusão em que a subjetividade se coloca em seu próprio limite, pois o instante traz consigo o halo da morte, e a subjetividade se aproxima das fronteiras de sua própria limitação e da ausência de objeto, que, em outras palavras, é ausência da duração. Georges Bataille afirma que “a morte é o signo do instante que, na medida em que é o instante, renuncia a busca calculada da duração” (BATAILLE, 1987, p. 21). Sobre isso Sylvain Santi diz: “[...] o instante nada é senão a ruptura com o tempo” (SANTI, 2007, p. 161).

Assim, segundo o pensamento soberano, conforme Bataille, a experiência da subjetividade é o âmbito do instante, o da unidade da ausência de limitação, e o mundo objetivo é o da duração. Nessa medida, entendemos quando Bataille diz que “[o]s momentos soberanos só podem surgir do interior, nós não os temos do conhecimento objetivo” (BATAILLE, 1976, p. 280). Somente a partir de nossa interioridade é que se dão os momentos soberanos, só a partir dela é que podemos senti-los, ao passo que se fossemos objetivamente lançados frente às fronteiras do nosso ser por esses momentos soberanos, não sentiríamos mais nada, uma vez que um corpo morto nada sente⁶⁰. Portanto, Bataille afirma que, considerando o “objeto” (o autor por vezes se utiliza de um mesmo nome para se referir a coisas contrárias) da soberania como sua unidade pluridimensional, “[u]m tal objeto só pode ser dado na imaginação” (BATAILLE, *ibid.*, p. 281).

Esses momentos soberanos, realizados graças à imaginação, são aqueles da experiência literária para Bataille, que se dão enquanto insubordinação à normatividade do trabalho e da ação, como afirma Besnier: “O êxtase [...], o erotismo, a literatura..., todas essas experiências são apresentadas nele como aquilo que permite ao indivíduo de escapar ao estatuto do ‘canalha’, daquilo que se encerra em sua função social e consente a autocoisificar-se” (BESNIER, 2005, p. 200).

Se a condição desses momentos soberanos é a impossibilidade de sua efetivação, Bataille vê na impossibilidade da manutenção da situação infantil de Kafka o mesmo sentido. Escolher o capricho da literatura é não lutar contra a coerção. Aquele que o faz acaba agindo e igualando-se em princípio aos encarregados da coerção, pois, escolher o capricho da literatura e não lutar contra a coerção implica em não oferecer uma proposta de ordenação social. Em suma, é abrir mão completamente da ação.

⁶⁰ “O Mal que a soberania exige é necessariamente limitado: a própria soberania o limita” (BATAILLE, 1987, p. 182).

A soberania do capricho, para ser soberana, não pode reclamar direitos. Está sempre do lado da derrota, do fracasso, da perda⁶¹. Essa é a manutenção da condição infantil, da postura ineficaz do âmbito da soberania no mundo da ação útil. “Nada é soberano, a não ser sob uma condição: não ter a eficácia do poder, que é ação, primado do futuro sobre o momento presente, primado da terra prometida” (BATAILLE, 1987, p. 138).

A escrita se dá onde não tem mais ação, pois ela é campo de abertura e instabilidade, onde qualquer fixidez da duração cai por terra, em que o escritor se excede, e nessa medida desaparece, como afirma Oswaldo Fontes Filho:

Mas a escritura seria, de fato, um movimento soberano? Na verdade, nela nada se passa. Não se passa nada. Não são somente os objetos que desaparecem; igualmente o sujeito, com sua linguagem ‘feita de proposições que fazem intervir identidades’: ele se desengaja de toda ‘mimese da ação’ (FILHO, 2007, p. 43).

O que é soberano não encontra lugar na ordem utilitária, as crianças são sempre repreendidas por suas atitudes infantis; Kafka era sempre condenado por suas aptidões literárias. Entendemos aí que a literatura é a “infância reencontrada”. Na medida em que é soberana, a literatura é manutenção da situação infantil, aquela que não quer se subordinar ao primado do futuro, das obrigações da realidade prosaica. Segundo Nathalie Barberger, essa puerilidade se caracteriza na medida em que

[a] infantilidade não é infantilismo, momento passageiro e circunstancial de uma recaída no infantil: ela revela para Bataille atitudes soberanas, isto é, uma atitude que não visa nada, não quer nada, que escapa ao projeto como ao primado de um fim, subtraindo-se à ação, atitude que requer um grande desperdício de energia, a generosidade inútil e sem eficácia do dispêndio. A literatura é infantilidade (BARBERGER, 2005, 122).

Vemos de que modo se relaciona a puerilidade soberana e o dispêndio, pois, o sentido dessa manutenção da situação infantil, mesmo que seja não se subordinar, de modo extremo se realizaria num “abrir mão de si mesmo”, ou seja, o *Non serviam* seria levado às últimas instâncias na morte. Aí há a transgressão dos limites, dos próprios limites, e sua plena realização, seu cume dando-se na morte, é a realização extrema da soberania.

Sem dúvida é a fatalidade de tudo o que é humanamente soberano, o que é soberano não pode durar senão na negação de si mesmo (o menor cálculo e tudo cai por terra, há apenas servidão, primado sobre o tempo presente do objeto do cálculo), ou no instante durável da morte. A morte é o único meio de evitar a abdicação da soberania. Não há servidão apenas na morte; na morte, não há mais *nada* (BATAILLE, 1987, p. 139)

⁶¹ “[...] seguramente, não lutar para destruir um adversário cruel é mais duro, é se oferecer à morte” (BATAILLE, *ibid.*, p. 138).

Não esqueçamos que a condição dos momentos soberanos – em outras palavras, da manutenção infantil – é a sua própria impossibilidade. Se a literatura é a infância reencontrada, ela tem que, para assim permanecer, manter sua impossibilidade. Se a literatura se reconhece como um jogo gratuito aos olhos da seriedade do mundo da ação, ela é culpada. Culpada por não servir, culpada por ser soberana, culpada por ser miserável.

A literatura não é inocente, e culpada, ela enfim deveria se confessar como tal. Só a ação tem os direitos. A literatura, eu o quis lentamente demonstrar, é a infância enfim reencontrada. Mas a infância que dominaria teria uma verdade? Diante da necessidade da *ação*, impõe-se a honestidade de Kafka, que não se concedia direito algum. [...] Enfim, a literatura deveria se advogar culpada. (BATAILLE, *ibid.*, p. 10)

Nessa perspectiva, não há a reivindicação de uma vida soberana imposta no mundo da ação. Como Bataille afirma, Kafka não se concedia direito algum: “Nunca ele desviou, exigindo, para o que é soberano apenas sem direito, o privilégio do sério” (BATAILLE, *ibid.*, p. 137).

Segundo Bataille, o capricho da escrita de Kafka só poderia ser realizado na tristeza do fracasso, “ele sentiu que a verdade, a autenticidade do capricho queria a doença, o incômodo até a morte” (Ibidem). A realidade prosaica para ele era uma contestação, era a negação de seu desejo de escrever, a relação intrínseca entre a soberania da escrita e a da morte, segundo Bataille, fazia Kafka conceber os momentos mais caprichosos da vida soberana sempre de modo triste. Um desses momentos é o erotismo⁶². Conforme Bataille, na

⁶² Uma das passagens eróticas mais famosas da obra de Kafka está em *O castelo*. Ela desenvolve-se entre os personagens K. e Frieda, num erotismo sem a expressão de um amor intenso. Vejamos esta passagem: “Ele ainda não havia saído completamente da sala e Frieda já tinha desligado a luz elétrica e estava junto de K. sob o balcão.

- Querido, meu querido! – ela sussurrou, mas não tocou K.; como que desmaiada de amor, ela ficou deitada de costas e estendeu os braços, sem dúvida o tempo era infindável diante do seu amor feliz, ela suspirava – mais do que cantava – alguma pequena canção. Depois, como K. permanecesse em silêncio com os seus pensamentos, ela se assustou e começou a puxá-lo como a uma criança:

- Venha, aqui embaixo nós sufocamos.

Eles se abraçaram, o pequeno corpo ardia nas mãos de K., eles rolaram, num estado de esquecimento do qual K. tentava contínua mas inutilmente se livrar; alguns passos à frente, bateram surdamente na porta de Klamm e depois ficaram deitados nas pequenas poças de cerveja e outras sujeiras que cobriam o chão. Ali passaram-se as horas, horas de respiração confundida, de batidas comuns do coração, horas na quais K. tinha sem parar o sentimento de que se perdia ou estivesse numa terra estranha como ninguém antes dele, uma terra estranha na qual até o ar não tinha nada de familiar e em cujas tentações sem sentido não era possível fazer nada senão ir em frente e continuar se perdendo. Assim, para ele, pelo menos no início, não foi um susto, mas um chegar consolador à consciência quando, do aposento de Klamm, Frieda foi chamada por uma voz profunda, que ao mesmo tempo ordenava e era indiferente:

- Frieda – disse K. no ouvido de Frieda, transmitindo assim o chamado.

Com uma obediência literalmente inata, Frieda quis saltar em pé, mas depois lembrou-se de onde estava, espreguiçou-se, riu em silêncio e disse:

- Não pense que eu vou, nunca mais irei para ele.” (KAFKA, 2010, p. 52-53).

obra de Kafka está presente “um erotismo sem amor, sem desejo e sem força, um erotismo de deserto, ao qual seria preciso escapar a qualquer preço.” (BATAILLE, *ibid.*, p. 139).

Entretanto, em toda essa desgraça, segundo o autor de *A literatura e o Mal*, resulta da literatura uma alegria para Kafka. A infelicidade, sendo o único caminho a ser percorrido pelo escritor tcheco, em nome do âmbito abismal da literatura, é o que lhe proporciona alegria, assim como é essa alegria que lhe dá mais fascínio pela escrita. “Em suma, ele queria ser infeliz para se satisfazer” (BATAILLE, *ibid.*, p. 140). A infelicidade provém do desajuste do escritor pueril em relação à seriedade do mundo do trabalho.

De onde Kafka tira o fascínio e alegria pela literatura se ele produziu uma obra intensamente triste? É essa questão que está em jogo no que diz respeito à relação da infelicidade e alegria na literatura de Kafka, para Bataille. De onde vem a alegria da escrita se o autor escreve o turno da infelicidade, do fracasso e da morte? Segundo o autor de *O erotismo*, é nesses elementos que Kafka tira o prazer, na derrocara, no suplício e na morte. O entrelaçamento entre escrever e infelicidade (ambas condição e estímulo de uma para outra) faz com que uma escrita gloriosa nasça de uma infelicidade desgraçada.

Há um segredo nessa infelicidade. Dela há uma força excessiva, um excesso que gera o prazer da infelicidade, tal como na anedota sobre o conto *O veredito*, em que, ao descrever o suicídio do personagem principal, Kafka confessa a Max Brod que naquele momento ele pensou em uma forte ejaculação (KAFKA, apud BATAILLE, *ibid.*, p. 142). Bataille questiona se isso não deixa entrever “fundos eróticos”, na medida em que, talvez na escrita Kafka encontra uma “compensação da derrota diante do pai e do fracasso no sonho de transmitir a vida?” (BATAILLE, 1987, p. 142), uma vez que ele nunca conseguiu consumir um casamento, tendo desfeito três noivados durante sua existência. Isto é, entrever “fundos eróticos” na medida em que Kafka consoma na escrita o que não tinha lugar no mundo prosaico, que na escrita encontra o objeto que tanto desejava, e que justamente esse objeto é a passagem do *ser ao nada*, do ser para a morte, e para Bataille isso poderia evidenciar da verdade do erotismo⁶³. De fato, não tem como saber, e disso Georges Bataille é consciente (BATAILLE, *ibid.*, p. 142).

De todo modo, para concluir, vimos que no problema da puerilidade e soberania na escrita de Kafka, Bataille trata da questão política na obra kafkiana e da recepção desta por parte do comunismo. Para o autor de *A literatura e o Mal*, querer queimar Kafka implica em entrever no escritor tcheco uma atitude de contestação à qualquer autoridade, sua relação com

⁶³ Aquela verdade de que “o erotismo abre para a morte. A morte abre para a negação da duração individual”.

o pai é uma relação com a autoridade, e a autoridade na realidade do trabalho, para Bataille, é a ação e só ela tem direitos. Nesta perspectiva, na interpretação de Bataille, essa hostilidade dos comunistas em relação à Kafka é compreensível.

Longe de ser inesperada, a hostilidade comunista está ligada de uma maneira essencial à compreensão de Kafka [...] A atitude de Kafka diante da autoridade do pai só tem sentido para a autoridade geral que decorre da *atividade eficaz*. Aparentemente, a atividade eficaz elevada ao rigor de um sistema baseado na razão que é o comunismo é 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 dos que se seguirão. Esta dificuldade é grande para um partido que respeita só a razão, que não percebe nos valores irracionais, em que a vida luxuosa, inútil, e a infantilidade se manifestam, senão o interesse particular, que se esconde. A única atitude soberana admitida no quadro do comunismo é a da criança, mas é em sua forma *menor*. Ela é concedida às crianças que não podem se aproximar da seriedade do adulto. O adulto, se ele dá um sentido maior à infantilidade, se ele se dedica à literatura com o sentimento de tocar o valor soberano, não tem lugar na sociedade comunista (BATAILLE, *ibid.*, p. 146)

Portanto, para Georges Bataille, de acordo com suas afirmações, Kafka não iria se contrapor à hostilidade dos comunistas, mas, pelo contrário, querendo que sua obra fosse a contestação da autoridade, fosse soberana, ou seja, que fosse mantida a situação infantil (a literatura como infância reencontrada), o próprio Kafka estaria de acordo.

CAPÍTULO 4 – A INSUBORDINAÇÃO DA LITERATURA

“Dizei-me: como chegou o ouro a ser o valor mais alto? É porque é raro e inútil e reluzente e suave em seu brilho; e está sempre dando-se de presente.

Somente como símbolo da mais alta virtude, chegou o ouro a ser o valor mais alto. Igual ao ouro, reluz o olhar do homem dadivoso. O brilho do ouro reconcilia o sol e a lua.”

(Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*)

A perspectiva batailliana que considera a arte ligada a momentos em que não se relaciona com os interesses da atividade produtiva e da lógica que mantém o bem comum, tem o intento de, como afirma Warin, “reabrir a arte à vida, enraizá-la no corpo, dessublimar a cultura, denunciar os julgamentos demasiado virtuosos que a justificam” (WARIN, 1974, p. 57). Conforme Warin, surge uma questão ao pensarmos a literatura enquanto atividade insubordinada aos interesses da lógica da utilidade: o problema da linguagem.

Para Georges Bataille, a linguagem não consegue dar conta da experiência soberana da qual a literatura é expressão, uma vez que a linguagem se situa no plano da “significação”, de designar, ou seja, de pôr formas (limites). Dessa forma, tal experiência do transbordamento constitui um vazio no seio da linguagem (BATAILLE, 2012, p. 288). Bataille está pensando em Sartre e no seu escrito sobre a literatura (*Que é a literatura?*). Esse vazio no seio da linguagem, pela experiência literária, se dá na medida em que “a linguagem ‘é um momento particular da ação e não pode ser compreendida fora dela’” (Ibidem).

Nessa esteira, aos olhos do universo da ação, a literatura é miserável. Sua miséria é grande, na medida em que “trata-se de uma desordem resultante da impotência da linguagem para designar o inútil, o supérfluo, a atitude humana que ultrapassa a atividade útil (ou a atividade vista à luz de sua utilidade)” (Ibidem).

Segundo Warin, só a literatura comprometida se aproxima dos interesses da linguagem no sentido de significar, “inteiramente comprometida com o modo de existência do projeto, comandado pelo desejo de sentido que, com a filosofia, festeja suas saturnais” (WARIN, 1974, p. 57). Dessa forma, o pensamento de Bataille sobre a literatura se insere numa forte crítica à concepção sartreana de literatura, ligada ao campo da linguagem enquanto ação.

4.1 – O imperativo ético na escrita literária: Sartre e o engajamento do escritor

Em *Que é a literatura?* (1947), Sartre se dedica a desenvolver o conceito de engajamento relacionado à escrita literária. O presente livro de Sartre foi publicado em 1947, dois anos após o fim da Segunda Grande Guerra Mundial. No momento em que Sartre publicou *Que é a literatura?*, Auschwitz era um cancro aberto na consciência da humanidade.

A situação histórica do homem tem um estatuto fundamental no pensamento sartreano, como afirma Franklin Leopoldo e Silva, pois não há como o homem escapar da consciência de sua *situação* em tempos de crise (SILVA, 2003, p. 21). O século XX foi marcado pelo terror de grandes conflitos militares mundiais. Os tempos de crise implicam numa tomada de consciência histórica, e nessa medida, segundo Silva, a história tem um papel fundamental para Sartre. A história é testemunho da existência e das relações dos homens, as quais não estão dadas previamente. Segundo Silva é na história que o homem se constitui enquanto realidade contingente. Há, portanto, um compromisso imperativo entre homem e história. As questões que se colocam sobre o homem, em sua condição contingente, ou seja, por fazer, se dão “no horizonte da ordem humana, histórica. Por isso, é o comprometimento histórico que está em jogo quando perguntamos como é possível *fazer-se* homem na história” (SILVA, *ibid.*, p. 17-18). O compromisso histórico está ligado à realização do homem, da realidade do homem que se dá como realidade histórica.

Se para o pensamento sartreano falar do homem é falar do homem na história, o comprometimento entre homem e história cai conseqüentemente no âmbito da ética, assim como *falar* do homem enquanto realidade histórica é uma tarefa ética, ou seja, comprometida, por exemplo, na filosofia ou na literatura, como afirma Franklin Leopoldo e Silva:

Ora, o compromisso entre o homem e a história é de ordem ética; esclarecer esse compromisso [...] é igualmente uma tarefa de ordem ética, quer o façamos ‘no plano abstrato da reflexão filosófica’, quer no nível das ‘experiências fictícias e concretas que são os romances’ (SILVA, *ibid.*, p. 18)

A história se constitui no mundo da *práxis*, ela é o testemunho das ações dos homens. O “fazer” é essencial na formação da realidade humana, mas, “o que fazer ?” e “como fazer ?” nos tempos de crise e na atualidade da opressão do mundo do trabalho pela lógica da produção?

Através da literatura, especificamente da arte da prosa⁶⁴, para Sartre, o escritor mostra e descreve a realidade humana para a própria humanidade, descreve a sociedade para a própria sociedade por meio da fala. “O escritor é um *falador*; designa, demonstra [...]” (SARTRE, 1993, p. 18). De modo que, segundo Silva, falar é agir. “A tarefa ética deve ser entendida em estrita conexão com o envolvimento do homem no conhecimento da realidade” (SILVA, 2003, p. 258). Nomear algo é desvendá-lo, colocá-lo à luz, e, na medida em que é retirado da escuridão, esse algo é mudado. Para Sartre, isso implica numa consequência no mundo da práxis. Se o escritor é um falador, ele é “como um homem que se *serve* das palavras” (SARTRE, 1993, p. 18). E como sabemos, no princípio da servilidade há a lógica da utilidade, portanto, “a prosa é utilitária por excelência” (SARTRE, *ibid.*, p. 18).

Para Sartre, o escritor se serve da literatura enquanto homem que se serve das palavras, pois o prosador (escritor) tem um compromisso, ele apela para algo. Se serve das palavras, que constituem a literatura, e “[...] as palavras [...] são ‘pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira. Pode calar-se, mas uma vez que decidiu atirar é preciso que o faça como um homem, visando o alvo, e não como uma criança, ao acaso, fechando os olhos, só pelo prazer de ouvir os tiros.” (SARTRE, *ibid.*, p. 21). Nessa perspectiva, o escritor está comprometido até o seu último fio de cabelo, pois, em seu desvendamento do mundo por meio das palavras, “a função do escritor é fazer com que ninguém possa ignorar o mundo e considerar-se inocente diante dele” (SARTRE, *ibid.*, p. 21).

O conceito de *engajamento*, segundo Sartre em *O existencialismo é um humanismo* (1946), tem com base essa noção de responsabilidade, ligada à questão da liberdade. Em estrita relação com a primeira premissa do existencialismo sartreano, “a existência precede a essência”, a reponsabilidade assume o peso de um mundo não determinado⁶⁵, que exige a cada momento ser feito. Nessa perspectiva, “[s]e, com efeito, a existência precede a essência, nunca se poderá recorrer a uma natureza humana dada e

⁶⁴ Para Sartre a prosa é engajada, a poesia não, pois a palavra poética é sempre metafórica e escapa ao plano de significação da linguagem discursiva que dá à ação o seu fundamento. “Se assim é, compreende-se facilmente a tolice que seria exigir um engajamento poético. Sem dúvida a emoção, a própria paixão – e por que não a cólera, a indignação social, o ódio político – estão na origem do poema. Mas não se *exprimem* nele, como num panfleto ou numa confissão. À medida que o prosador expõe sentimentos, ele os esclarece; o poeta, ao contrário, quando vaza suas paixões em seu poema, deixa de reconhecê-las; as palavras se apoderam delas, ficam impregnadas por elas e as metamorfoseiam; não as significam, mesmo aos seus olhos. A emoção se tornou coisa, passou a ter a opacidade das coisas; é turvada pelas propriedades ambíguas dos vocábulos em que foi confinada. E, sobretudo, há sempre muito mais em cada frase, em cada verso, como no céu amarelo acima do Gólgota há mais que uma simples angústia. A palavra, a frase-coisa, inesgotáveis como coisas, extravasam por toda parte o sentimento que as suscitou. Como esperar que o poeta provoque a indignação ou o entusiasmo político do leitor quando, precisamente, ele o retira da condição humana e o convida a considerar, com os olhos de Deus, o avesso da linguagem?” (SARTRE, 1993, p. 17-18).

⁶⁵ “Mas se realmente a existência precede a essência o homem é responsável pelo que é” (SARTRE, 2012, p. 20).

definida para explicar alguma coisa; dizendo de outro modo, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade” (SARTRE, 2012, p. 24).

Se o mundo não está dado segundo um plano ontológico legislador, se nenhuma metafísica o antecipa, este é um mundo por fazer, e quem o faz são os homens. E, na medida em que os homens realizam o mundo, exercem sua liberdade. No entanto, “o homem está condenado a ser livre”, e isso implica dizer que a liberdade exercida pelo homem ao criar o mundo, portanto, a si mesmo, leva-o a não ser isento do que faz. Nada pode tirar o peso de deliberação das ações humanas na medida em que aí ela exerce a liberdade, segundo Sartre. O existencialismo francês afirma claramente que cada ação é assinada, de modo que, na medida em que é efetuada, afirma o que deve ser o homem⁶⁶.

Nós estamos sós, sem escusas. É o que exprimerei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo que faz. O existencialista não crê no poder da paixão. Ele nunca pensará que uma bela paixão é uma torrente devastadora que leva fatalmente o homem a certos atos e que, conseqüentemente, representa uma escusa. *Acredita que o homem é responsável por sua paixão.* O existencialista não pensará tampouco que o homem pode encontrar auxílio em algum sinal da terra que o oriente; pois considera que o homem é quem decifra, ele mesmo, o sinal como melhor lhe parecer. Assim, pensa que o homem sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, *está condenado a inventar a cada instante o homem*” (SARTRE, *ibid.*, p. 24-25, grifo nosso)

Assim se revela o caráter de responsabilidade da liberdade exercida pelo homem, pois há o apelo para a universalização da ação, que confere à tarefa ética um primado para toda a humanidade, uma vez que o homem em sua situação contingente “está condenado a inventar a cada instante o homem”. Quando agimos, afirma Sartre, “a pergunta que deve sempre ser feita é: ‘O que aconteceria se todos agissem do mesmo modo?’” (SARTRE, *ibid.*, p. 22). Se o homem se determina pelas suas ações, ser homem significa estar engajado. Sobre isso Thana Mara de Souza afirma: “Já que é certo que todo homem é responsável por tudo perante todos, todo homem é engajado; e nós podemos, através de sua história e atos, compreender e revelar esse engajamento. [...] se todo homem é responsável por tudo perante todos, ele o é enquanto homem” (SOUZA, 2008, 45-46).

Sendo assim, a responsabilidade assume um peso maior, uma vez que a tarefa ética torna-se imperativo de nossas vidas colocando, como postulado, a realidade de todos os

⁶⁶ “[...] queremos dizer também que, ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser” (SARTRE, 2012, p. 20).

homens⁶⁷. Portanto, o engajamento é imperativo, uma vez que o mundo é realizado pelas ações, e assim o homem exerce a liberdade, não temos outra coisa em vista senão a liberdade, o poder de escolha⁶⁸. Engajar-se é comprometer-se com a liberdade individual e também dos outros:

Nós queremos a liberdade para a liberdade e através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Obviamente, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, desde que existe o engajamento, eu sou obrigado a querer, ao mesmo tempo que a minha liberdade, a liberdade do outro; e não posso ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim (SARTRE, 2012, p. 40)

Se a existência precede a essência e o homem não está determinado, ele cria o mundo e a si mesmo sendo inteiramente responsável por isso, prestigiar a liberdade é o dever de toda ação, uma vez que, só pelo seu exercício é que o homem pode criar o mundo. Nessa esteira, o engajamento se compromete com a liberdade, só pelo engajamento é que Sartre compreende o homem, pois, “[o] que queremos dizer é que um homem não é outra coisa senão uma série de empreendimentos, a soma, a organização das relações que constituem essas empreitadas” (SARTRE, *ibid.*, p. 31-32). Assim, “[u]m homem se compromete em sua vida, traça seu perfil, e fora dessa figura não há nada” (SARTRE, *ibid.*, p. 31).

O compromisso é a inteira importância com a realização do mundo da práxis, isto é, a ação é o que constitui o homem para Sartre, pois não há determinismo, e o homem está no mundo, e é agindo no mundo que ele se determina e também determina a realidade. Nessa perspectiva, entendemos quando Sartre diz: “Só existe realidade na ação” (SARTRE, *ibid.*, p. 30).

Se pensarmos a questão da literatura por esse viés, tomando a ação como veículo, condição e fruto do exercício da liberdade, a literatura também assume, no pensamento sartreano, o imperativo do engajamento, uma vez que, como já mencionamos, “falar é agir”.

A linguagem na literatura, especificamente a prosa, é considerada como ação, e, nessa perspectiva, percebemos que a relação entre escritor e leitor é o que fundamenta a

⁶⁷ “Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo. Se eu sou um operário e escolho aderir a um sindicato cristão em vez de ser comunista, se, por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é, no fundo, a solução que convém ao homem, e que o reino do homem não se dá nesta terra, eu não estou decidindo apenas meu caso particular: eu quero resignar-me por todos, conseqüentemente, minha escolha envolve a humanidade inteira. E se eu quero algo mais individual, casar-me, ter filhos, embora este casamento dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, com isso eu estou envolvendo não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade na prática da monogamia. Assim, sou responsável por mim e por todos e crio uma determinada imagem do homem que escolho ser; ao escolher a mim, estou escolhendo o homem” (SARTRE, 2012, p. 21).

⁶⁸ Para Sartre a escolha não se dá segundo uma seleção, mas como *criação* (Cf. SARTRE, *ibid.*, p. 21).

atividade literária, na medida em que há um apelo de liberdade (escritor) para liberdade (leitor), segundo Sartre (1993, p. 39). O escritor cria, pela sua liberdade, o livro, mas nessa etapa a criação não está consumada, a obra não está constituída, pois o leitor, ao ler, através de sua liberdade cria o sentido do livro escrito. “[...] toda obra literária é um apelo” (Ibidem), pois a criação do escritor só se realiza no ato da leitura. O escritor apela para a liberdade do leitor, e o leitor participará de modo decisivo para o acontecimento da obra do escritor. “Assim, o escritor apela à liberdade do leitor para que esta colabore na produção da sua obra” (Ibidem).

Esse apelo é sobretudo para o exercício da liberdade na medida em que é apelo para a criação por parte do leitor, isto é, se é apelo para a liberdade, é apelo para a ausência de alienação do exercício da liberdade do homem, como diz Silva: “Dessa forma, fica definida a função da literatura. Ao devolver a imagem da sociedade a si própria, ela negará o trabalho alienado e ao mesmo tempo afirmará a ação criadora do ser humano” (SILVA, 2004, p. 219).

Nessa relação dialética entre escritor e leitor, em que a criação da obra não está dada, o escritor não coage o leitor, a criação da obra é a distância entre as liberdades percorrida criticamente.

Assim, a leitura é um pacto de generosidade entre o autor e o leitor; cada um confia no outro, conta com o outro, exige do outro tanto quanto exige de si mesmo. Essa confiança já é, em si mesma, generosidade: ninguém pode obrigar o autor a crer que o leitor fará uso de sua liberdade; ninguém pode obrigar o leitor a crer que o autor fez uso da sua (SARTRE, 1993, p. 46)

É preciso mais uma vez frisar que, Segundo Thana Mara de Souza, a literatura no pensamento sartreano é exercício da liberdade (SOUZA, 2008, p. 134). A criação da obra depende da liberdade do leitor, se o escritor determinar essa liberdade excluirá o princípio de criação da obra. Para Sartre, nesse movimento dialético de criação entre as liberdades, a finalidade da arte é “[...] recuperar este mundo, mostrando-o tal como ele é, mas como se tivesse origem na liberdade humana” (SARTRE, 1993, p. 47). E se pela literatura o leitor cria a obra, e criando-a recupera este mundo, que tem origem pela liberdade humana, então ele é responsável pelo que cria.

A liberdade que cria a obra cria o mundo, pois, como afirma Souza, “[...] o ato desvendante e criador do leitor constrói, junto com o autor, não só a obra como também o mundo” (SOUZA, 2008, p. 135). A literatura é considerada como um espaço aberto em que se exercita a liberdade pela criação da obra e do mundo, e nessa medida ela não é isenta de responsabilidade.

Pela literatura, Sartre considera que os homens podem sentir o peso em que sua liberdade está inserida, na medida em que se desvenda o mundo, e este tendo lhe sido desvendado, cada um está comprometido com ele, cabe a cada um decidir o que fazer com ele. “Quanto a mim, que leio, se crio e mantenho em existência um mundo injusto, não posso fazê-lo sem que me torne responsável por ele. E toda arte do autor consiste em me obrigar a *criar* aquilo que ele *desvenda* – portanto, em me comprometer” (SARTRE, 1993, p. 50).

Na literatura o mundo histórico da práxis então é colocado em jogo, e somos imputados a comprometer-nos com ele, como afirma Souza:

A prosa engajada consiste nessa compreensão da ordem humana, no desvendamento das ações humanas, e através da qual nossos atos tornam-se refletidos – no sentido de espelhados para os outros e também no de passar da irreflexão para o pensado -, e com isso já não temos como fugir às nossas responsabilidades diante deles: devemos assumi-los, assim como à nossa liberdade e responsabilidade (SOUZA, 2008, p. 58).

Desse modo, a literatura assume uma tarefa ética para Sartre, um imperativo, ao promover aos homens a descrição e conhecimento da realidade na medida em que apela intersubjetivamente para a liberdade. Segundo tais considerações, a literatura tem uma função, ela serve para algo, alguém, aos homens e ao mundo. Nos tempos de crise, submetida ao mundo histórico, que se constitui no âmbito da *práxis*, da ação dos homens, a literatura para Sartre clama pela tarefa ética por meio da linguagem enquanto ação, como já dissemos, que significa e descreve o mundo.

4.2 – Gratuidade vs. Compromisso: um debate polêmico entre Sartre e Bataille

Ao vermos o que circunda a experiência da escrita em Bataille e em Sartre, percebemos que existe um conflito imanente às ideias. Queremos dizer com isto que, se por um lado, Bataille professa uma experiência da literatura desvinculada dos interesses da realidade prática, e, por outro lado, Sartre afirma que o escritor está comprometido na ação com causas históricas, é para contrapor visões distintas sobre o ser humano e levantar o debate polêmico entre os autores em questão.

Se falamos anteriormente que surge aí, nessa contraposição sobre a literatura, o problema da linguagem, é para salientar que Georges Bataille toma como base a noção sartreana da literatura, sobredeterminada pelo âmbito da ação, para levantar a relação incompatível da lógica dos meios para os fins, própria do universo da *práxis*, com a literatura

enquanto experiência insubordinada à serventia, enquanto experiência do inútil. Para Georges Bataille,

[c]abe ao escritor ter o silêncio como única opção – o silêncio ou essa soberania tormentosa. Fora outras preocupações mais importantes, ele pode apenas formar essas fascinantes figuras – incontáveis e falsas – que dissipam o recurso à ‘significação’ da linguagem, mas onde a humanidade perdida se reencontra (BATAILLE, 2012, p. 288)

A literatura, que expressa essa soberania que *não serve*, parece configurar de outro modo a linguagem. Ao comentar a problemática da literatura em Bataille, Warin vem afirmar que, tal como o erotismo que perverte a reprodução, a literatura “repousa sobre o uso deliberadamente ilegal, perverso da linguagem” (WARIN, 1974, p. 58). Segundo Warin, a literatura é para Bataille a vontade de exceder os limites da própria literatura, e nessa medida, exceder os limites da própria linguagem.

A prática literária de Bataille confunde-se com esta vontade de exceder os limites da literatura, de abri-la além dela mesma, de levar a lucidez voluntária da linguagem até a noite em que ela se abisma. A representação é percorrida, atravessada até sua ruína, para dar-nos acesso à ‘experiência’ (WARIN, *ibid.*, p. 61)

A literatura, para o pensamento batailliano, fala por essa linguagem do transbordamento, que constitui, como já dissemos, um vazio no seio da linguagem, levando-a à ruína e se colocando na derrocada do universo da ação, como observa Warin:

[...] a literatura é, para Bataille, não somente um desvio na função das palavras, mas subversão da linguagem e da ideologia que ela veicula; uma perversão sistemática das palavras, das hierarquias, das fronteiras léxicas e das oposições sobre as quais repousa nossa cultura [...] (WARIN, *ibid.*, 61).

Tendo em vista essa experiência de ruína da literatura, portanto, soberana, se faz pensar que “mesmo se o jogo literário fosse reduzido, subordinado à ação, ainda assim restaria nele algo de prodigioso!” (BATAILLE, 2012, p. 288).

Para Georges Bataille, é nessa perspectiva que o debate sobre a literatura e o compromisso (sartreano) se torna decisivo, na medida em que é o alcance atual, a partir do final da primeira metade do século XX, do problema das incompatibilidades. Segundo Bataille, entre a literatura e o compromisso há uma oposição e incompatibilidade latentes. A literatura sendo experiência do transbordamento dos sentidos⁶⁹, que se esquivava de qualquer

⁶⁹ Como afirma Oswaldo Filho: “Faltará sempre algo, tanto ao ler quanto ao escrever” (Cf. FILHO, Oswaldo Fontes. Uma literatura no limite da filosofia: Georges Bataille. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA

finalidade, e por isso soberana, livre do princípio de servir e livre de qualquer sobredeterminação, torna-se incompatível com o compromisso, inserido no campo da práxis, com sentimento de responsabilidade por mudanças no mundo com causas históricas, em que o teor de tais mudanças sobredetermina as ações em metas a serem definidas.

- *Se damos prioridade à literatura, devemos ao mesmo tempo reconhecer que não nos preocupamos muito com o aumento dos recursos da sociedade.*
 - *Qualquer um que se encarregue de atividades úteis – no sentido de um aumento geral das forças – assume interesses opostos aos da literatura.* (BATAILLE, *ibid.*, p. 290)

O pensamento de Bataille que afirma a possibilidade de uma experiência sem determinação (significado), em si mesma, ou seja, gratuita, pareceu à Sartre um escândalo, de modo que o autor de *O ser e o nada* escreveu em 1947 uma severa resenha crítica intitulada *Um novo místico sobre A experiência interior* (1947), primeiro livro de Georges Bataille a ser publicado. De modo geral, nesta resenha, Sartre condena asperamente o livro e o pensamento de Bataille em torno do que o autor chama de *experiência interior*, pois, Sartre (2006, p. 167) não admite a interioridade sobre a qual Bataille fala, de total abertura que faz parte do mundo, dos homens, e que posteriormente, em *A parte maldita*, abordará a relação interioridade com o movimento dilapidatório do universo.

Se lembrarmos, segundo Luiz Renato Martins (1990, p. 424), que “[a] liberdade, para Sartre, é um princípio ontológico”, na medida em que a realidade não está dada, mas está por ser construída pelos homens através do exercício de sua liberdade, “a experiência da liberdade se efetua mediante deliberação racional”. Dessa forma, “a consciência aparece como forma necessária da liberdade revelada, para Sartre” (MARTINS, *ibid.*, p. 424). Nessa perspectiva, Martins nos esclarece a aspereza de Sartre voltada para Bataille, na medida em que “o papel insubstituível da consciência é exatamente o que *L’expérience intérieure* [A experiência interior], de Bataille, não considera” (Ibidem).

Sartre critica a falta de objetividade e clareza dedutiva⁷⁰ no livro de Bataille, que se dá como apelo à sensibilidade do leitor, “Bataille quer deixar seu leitor de cabelo em pé” (SARTRE, 2006, p. 159), isto é, Sartre vê em *A experiência interior* um autor despido, entregue pessoalmente, falando de experiências profundamente pessoais, de modo que o livro

ABRALIC – TESSITURAS, INTERAÇÕES, CONVERGÊNCIAS, 11., 2008, São Paulo. Anais... São Paulo: ABRALIC, 2008, p. 3)

⁷⁰ Como nos diz Luiz Renato Martins, aos olhos de Sartre “[...] *L’expérience intérieure* nem merece o próprio nome. Não pretende uma análise da consciência, não adota a sua centralidade, não traz deduções ontológicas rigorosas” (MARTINS, 1990, p. 424).

de Bataille exige que o leitor o *sinta*⁷¹. Um dos pontos altos da crítica sartreana está em considerar absurda uma experiência, a experiência interior, que clama uma existência “sem meta e sem razão”, na medida em que “ela reside no fato de que o homem é uma contradição insolúvel” (SARTRE, *ibid.*, p. 161). É nessa perspectiva que Martins diz que “*L’expérience intérieure* apela para experiências sem significado” (MARTINS, 1990, p. 424).

Aí o riso surge como expressão dessa experiência, quer dizer, ela está além da seriedade requerida pelo projeto, num desencadeamento emocional que se dá no gasto do instante: “É o riso que lhe permitirá isso”, diz Sartre⁷² (2006, p. 172), e ainda assinala que esse riso é “um riso amarelo” (SARTRE, *ibid.*, p. 172), e que Bataille nos convida a rir, no entanto,

[...] é possível que Bataille ria bastante sozinho, mas nada disso transparece em sua obra. Ele nos diz que ri, mas não nos faz rir. Desejaria poder escrever sobre seu livro o mesmo que Nietzsche escreveu sobre a gaia ciência: ‘Quase nenhuma frase onde a profundidade e o entusiasmo não estejam ternamente de mãos dadas’. Mas aqui o leitor exclama: quanto à profundidade, vá lá; mas o entusiasmo! (Ibidem)

Mas, será que alguém como Sartre está predisposto a ver qualquer entusiasmo na medida em que lê *A experiência interior* com o olhar agudo, contestando os momentos em que o autor não oferece demonstrações como um matemático⁷³? De qualquer forma, essa experiência não se dá conforme a linguagem discursiva, não se dá pelo discurso, pois “[o] discurso é projeto” (BATAILLE, 1992, p. 67). É nessa questão que Sartre, em *Um novo místico*, justifica sua rispidez contra Bataille, chamando-o de místico (entendemos a ironia do título da resenha de Sartre), na medida em que, ao criticar o enlevamento extático da experiência sem determinação, inclusive de ascendê-la, Sartre diz:

[...] mesmo se ele [Bataille] colocasse um método rigoroso à nossa disposição para obtermos à vontade esses enlevamentos, teríamos bons motivos para lhe perguntar: e daí? A experiência interior, dizem-nos, é o contrário do projeto. Mas *somos* projeto, a despeito do nosso autor. Não por covardia nem para fugir de uma angústia: mas antes de tudo projeto. Portanto, se um semelhante estado deve ser buscado, é que ele serve para fundar novos projetos. O misticismo cristão é projeto: é a vida eterna que está em questão. Mas os gozos a que nos convida Bataille, se devem remeter apenas a si mesmos, se não devem se inserir na trama de novos empreendimentos e

⁷¹ “Já no Prefácio, com efeito, o autor nos avisa que pretende fazer uma síntese do ‘*encantamento*’ e do ‘*procedimento intelectual rigoroso*’, que buscará estabelecer uma coincidência entre o ‘conhecimento emocional comum e rigoroso (o riso)’ e o ‘conhecimento racional’. É o que basta para nos fazer compreender que vamos nos encontrar diante de um aparelho de demonstração carregado de um forte potencial afetivo. Ou melhor: para Bataille, o sentimento está na origem e no fim” (SARTRE, 2006, p. 155).

⁷² “Não que o homem em projeto seja cômico de tanto que se bate: ‘tudo nele fica suspenso’. Mas pode-se abrir uma brecha: um malogro, uma decepção, e o riso desata [...]” (SARTRE, *ibid.*, p. 172).

⁷³ Sartre afirma que as demonstrações de Bataille são “[d]emonstrações de orador, de ciumento, de advogado, de louco. Não de matemático” (SARTRE, 2006, p. 155).

contribuir para formar uma humanidade nova que se superará em direção a novos objetivos, não valem mais do que o prazer de tomar uma bebida alcoólica ou de se aquecer ao sol numa praia (SARTRE, 2006, p. 185).

Para Sartre, o homem é projeto, se realiza como projeto, a humanidade se define como projeto, qualquer pensamento que se desvincule da determinação do projeto na vida dos homens não pode ser levado à sério. Nessa perspectiva se situa a polêmica entre Sartre e Bataille, iniciada em 1947 por ocasião da publicação de *A experiência interior* e de sua resenha *Um novo místico*. É justamente por não conceber nenhuma instância da existência humana distante do projeto e da realidade constituída essencialmente pela ação, que Sartre vê em Bataille considerações “falseadas” sobre a miséria humana (certamente na questão do projeto), em que, “[a]través dele entrevejo o homem e sua solidão. Agora sei que nada posso fazer por ele e que ele nada poderá fazer por mim: ele é a meus olhos como um louco e sei igualmente que ele me toma por louco. É o que ele é que me põe no caminho do horror, não o que ele diz” (SARTRE, *ibid.*, p. 180-181).

Certamente Sartre ficou escandalizado com as asserções de Bataille, pois, um autor que coloca a existência do homem sob a noção de compromisso e engajamento, não aceitará de forma alguma que qualquer atividade humana seja gratuita, na medida em que a gratuidade vem junto com o *perder-se* extático⁷⁴.

Em contra partida, a totalização da normatividade do projeto é o que mais incomoda Bataille, pois ele vê no homem uma abertura extrema e indeterminada, e “[n]a experiência, não há mais existência limitada. Um homem não se distingue em nada dos outros: nele se perde o que em outros é torrencial” (BATAILLE, 1992, p. 35). Nessa perspectiva, a normatividade da práxis termina por restringir esse “ilimitado” que é o homem,

⁷⁴ Vemos com que ironia e indignação – que chega a ser elogioso – Sartre trata da questão do *perder-se* no êxtase para Bataille: “Com Bataille permanecemos em plena magia negra: se ele cita a famosa máxima – ‘Aquele que quer ganhar a vida a perderá, aquele que quer perder sua vida a salvará’ –, é para rejeitá-la com todas as forças. É claro que se trata de perder-se. Mas ‘perder-se, nesse caso, é perder-se e não se salvar de modo algum’. Esse gosto de se perder é rigorosamente *datado*; lembremos as mil experiências dos jovens de 1925: os tóxicos, o erotismo, e todas aquelas vidas jogadas no cara-ou-coroa por ódio ao projeto. Mas a embriaguez nietzschiana vem imprimir seu selo nessa sombria determinação. Esse sacrifício inútil e doloroso de si mesmo, Bataille vê como o extremo da generosidade: é um dom gratuito. E precisamente por ser gratuito não poderia ser cumprido a frio: ele sobrevém ao cabo de uma embriaguez báquica. A sociologia, uma vez mais, pode fornecer sua imagística: o que se entrevê sob as exortações glaciais desse solitário é a nostalgia de uma dessas festas primitivas em que toda uma tribo se embriaga, ti e dança e se acasala ao acaso, uma dessas festas que são consumação e consumpção e em que cada um, no frenesi de *amok*, em júbilo, se lacera e se mutila, destrói alegremente todo um ano de riquezas pacientemente acumuladas e enfim se perde, se rasga como um tecido, mata-se cantando, sem Deus, sem esperança, levado pelo vinho e os gritos e o cio no extremo da generosidade, mata-se *por nada*. [...] Mas para que o sacrifício seja completo é preciso que ele realize a consumpção do homem inteiro, com seu riso, suas paixões, seus excessos sexuais” (SARTRE, 2006, p. 175).

que não é só consciência deliberativa⁷⁵, mas também é afetividade torrencial. Estender o compromisso com o mundo da práxis à literatura é, para Bataille, inconcebível, pois a arte (e o foco de Bataille é a escrita literária) seria o âmbito em que o homem não está subjugado ao primado da ação.

É por meio da arte que a humanidade pode, enfim, libertar-se, mesmo que temporariamente, de servir ao projeto ou à constituição de outro projeto possível, o que não quer dizer que é preciso deitar por terra o mundo da ação e a lógica do projeto. O que está em questão é que, para Bataille, na arte está liberado o espaço para o homem ter experiências nem sempre deliberativas, mas contraditórias, de ultrapassamento de si:

Na arte, o desejo retorna, mas, inicialmente, é o desejo de anular o tempo (de anular o desejo), enquanto, no projeto, havia simplesmente rejeição do desejo. O projeto é expressamente típico do escravo, é o trabalho, e o trabalho executado por quem não aproveita do seu fruto. Na arte, o homem volta à soberania (ao termo do desejo) e se ele é, primeiro, desejo de anular o desejo, mal conseguiu atingir os seus objetivos, que ele é desejo de reacender o desejo (BATAILLE, *ibid.*, p. 63).

Georges Bataille direciona-se à Sartre em muitos outros textos, principalmente àqueles que compõem *A literatura e o Mal* e *Carta a René Char sobre as incompatibilidades do escritor*. Por isso, neste último texto, Bataille afirma que o debate entre literatura e compromisso é decisivo, pois traduz a questão das incompatibilidades entre uma existência que pode ter o privilégio de abrir-se, por vezes, à soberania (a infância reencontrada) e uma existência completamente submetida à lógica da utilidade do universo da ação. Dessa forma, a literatura expressa o âmbito em que o homem se reencontra naquilo que está para além do peso da sobredeterminação coercitiva no mundo da ação eficaz, na medida em que ele não é só projeto e produção:

É preciso enxergar sem agitação o que está diante de nós: duas correntes incompatíveis animam a sociedade econômica, que sempre colocará em lados opostos os *dominantes e os dominados*. Os dominantes tentam produzir o máximo possível e reduzir o consumo. Essa divisão pode ser encontrada em cada um de nós. Os dominados querem consumir o máximo e trabalhar o mínimo possível. Ora, a literatura é consumo. E no geral, por natureza, os literatos estão do lado dos que adoram esbanjar (BATAILLE, 2012, p. 291).

É tomando a literatura como esbanjamento, que Bataille pensa a relação incompatível da literatura com a sociedade. É preciso destacar aqui que Georges Bataille não

⁷⁵ Como Diz Martins, essa posição de Bataille se dá na medida em que ele considera que “[a] consciência não é um fundamento, mas um objeto a ser examinado entre outros, submetido ao vexame de todo objeto de análise” (MARTINS, 1990, p. 425).

está alienando a recepção da obra literária⁷⁶. Ele sabia disso, inclusive ele era o exemplo do peso da recepção e da ressonância de obras literárias, pois publicou alguns de seus livros (eróticos), *Madame Edwarda* e a *História do olho*, sob pseudônimos, respectivamente, Pierre Angélique e Lord Auch. Isso se deu pelo temor que Bataille tinha de perder seu emprego de arquivista na Biblioteca Nacional de Paris.

Não é dessa presença da literatura na sociedade que Bataille se refere, da recepção, das consequências materiais para o autor, mas da literatura ligada à ação como veículo de realização do mundo, quer dizer, é contra a noção precisa do compromisso histórico do escritor. Segundo Bataille, “[a] literatura não pode assumir a tarefa de organizar a necessidade coletiva” (BATAILLE, 1987, p. 22).

Nessa medida, implica dizer que a literatura não pode ser *responsável* pela organização de uma sociedade, sobretudo porque, ao passo que a sociedade se erigiu segundo a necessidade de acumular, a literatura está do lado do esbanjamento e professa o esbanjamento.

[o] mais importante nesse movimento é que semelhante ensinamento não se dirige [...] a uma coletividade organizada de que ele teria se tornado fundamento. Ele se dirige ao indivíduo, isolado e perdido, ao qual não oferece nada senão o instante: ele é somente *literatura*. É a literatura, livre e inorgânica que é o seu caminho (Ibidem).

Entenda-se “inorgânica” como sendo contrária aos interesses de conservação da vida, ou seja, antes de tudo a literatura, para Bataille, é o espaço da soberania. É preciso aqui fazer uma longa citação de Bataille acerca das incompatibilidades entre a vida sem medida e a ação desmesurada, e as incompatibilidades da literatura e compromisso, em que o autor se dirige diretamente à Sartre e sua noção de engajamento literário presente em *Que é a literatura?*, citando, inclusive, o caso do escritor negro norte americano Richard Wright, considerado por Sartre um exemplo da questão da urgência da situação histórica e do compromisso na literatura:

Essa incompatibilidade entre literatura e engajamento, mesmo que seja fundamental, não pode sempre contradizer os fatos. Há casos em que as exigências da ação útil ocupam uma vida inteira. No perigo, na urgência ou na humilhação, não há mais lugar para o supérfluo. Mas, a partir desse ponto, *não há mais escolha*. Já foi apontado, com justiça, o caso de Richard Wright: um negro do sul dos Estados Unidos, ele não podia escapar das condições de constrangimento que pesavam sobre seus semelhantes, e escrevia nessas condições. Elas lhe foram impostas de fora, ele não *escolheu* se engajar assim. A respeito disso, Sartre fez a seguinte observação: ‘Wright, escrevendo para um público segregado, ao mesmo tempo manteve e

⁷⁶ Não é à toa que Bataille considera o caso de Kafka sob a perspectiva da recepção dos comunistas no capítulo “É preciso queimar Kafka?” em *A literatura e o Mal*.

superou essa segregação: ele fez dela o pretexto para uma obra de arte'. No fundo, não é nada estranho que um teórico do engajamento dos escritores situe a obra de arte – que, de fato, supera inutilmente as condições dadas – além do engajamento, nem que um teórico da escolha insista sobre o fato de que Wright era incapaz de escolher – e que faça isso sem tirar as devidas conclusões. Lamentável é que, mesmo não havendo qualquer exigência externa, o autor escolha por convicção fazer um trabalho de proselitismo: ele nega expressamente o sentido e a ocorrência de uma margem de 'paixão inútil', de existência vã e soberana, que é uma prerrogativa da humanidade. Há menos chances então que, apesar dele, essa margem surja na forma de uma obra de arte autêntica, como no caso de Wright, para quem a pregação é apenas um pretexto. Se a urgência é genuína, se a escolha não é mais dada, ainda é possível aguardar, talvez tacitamente, o retorno do momento em que a urgência terá acabado. A escolha, se é livre, subordina ao engajamento tudo aquilo que, sendo soberano, só pode existir soberanamente (BATAILLE, 2012, p. 289-290)

A crítica batailliana ao compromisso literário sartreano se estende às noções-chaves do existencialismo francês, como a questão da *escolha* como fruto do exercício da liberdade, pois, no caso de urgência extrema a urgência adquire o sentido de qualquer ação, quer dizer, toda ação estará voltada para sanar essa urgência. Portanto, pensando em Wright, Bataille questiona se o pensamento da *escolha* por parte do existencialismo é legítimo, pois muitas vezes, como no caso de uma urgência extrema, tal urgência pode determinar a ação, e então não existe possibilidade de *escolha*. De qualquer forma, para Bataille, aí não há lugar para o capricho e também não há lugar para a escolha, contrariamente como quer Sartre. A urgência material, tornando-se a realidade em que as pessoas vivem, como no caso de Wright, toma-o por inteiro.

Para o autor de *O erotismo*, o pensamento do engajamento sartreano está fundado, talvez, sob uma propensão cega ao exercício da pura liberdade e da total normatividade da ação. O que Bataille vê de mais condenável na posição de Sartre é a negação da instância dos homens que se prestam a dedicar seu tempo para além de atividades produtivas, e que estão registradas na história das civilizações, tal como o sacrifício, festas orgiásticas, monumentos suntuários etc. Dessa forma, no pensamento sartreano, a literatura não é espaço para a gratuidade, pois, “[n]unca se fala da gratuidade de uma obra de arte” (SARTRE, 2012, p. 38). E a questão da escolha como realização da liberdade torna-se duvidosa aos olhos de Bataille, pois este tem em vista que o homem não é só ação e projeto, portanto, como ele mesmo afirma: “A escolha, se é livre, *subordina* ao engajamento tudo aquilo que, sendo soberano, só pode existir soberanamente”.

Nessa medida, a literatura é, para Bataille, transgressão da linguagem discursiva, como já aludimos anteriormente, pois, pela linguagem, expressa o âmbito sem determinação que é a soberania.

‘A literatura parece ser o elemento de vazio... sobre o qual a reflexão, com sua própria gravidade, não pode se debruçar sem perder a seriedade’. Mas não podemos dizer que esse elemento é aquele objeto absolutamente soberano do qual eu falo, um objeto, que,, embora se manifeste apenas na linguagem, não é mais que um vazio no seio da linguagem? Pois a linguagem ‘significa’, e a literatura retira das frases seu poder de designar outra coisa que não o meu objeto. Se tenho tanta dificuldade de falar sobre esse objeto, é porque ele jamais aparece, ele desaparece no instante mesmo em que falo dele, pois a linguagem, ao que parece, “é um momento particular da ação e não pode ser compreendida fora dela” [Sartre]” (BATAILLE, 2012, p. 288)

Assim, a linguagem ao ser transgredida na literatura, faz a seriedade tornar-se ausente na atividade literária, na medida em que ela se abre para a indeterminação, como afirma Oswald Filho: “ Faltará sempre algo, tanto ao ler quanto ao escrever” (FILHO, 2008, p. 3). Além disso, a literatura se não é séria, na medida em que é contrária ao primado da ação, não pode fundar uma sociedade organizada devido à sua linguagem transgredida, poética, e dessa forma não pode reclamar direitos.

Se a linguagem discursiva não dá conta da experiência transbordante que configura a literatura, é porque “[...] o simples discurso deve responder à questão colocada pelo pensamento discursivo no tocante ao sentido que cada coisa deve ter no plano da utilidade. Em princípio, ela está ali para servir a tal ou qual fim” (BATAILLE, 2013d, p. 411).

Entra aqui a questão de que a linguagem como discurso fundamenta a civilização, mundo do trabalho, ou mais especificamente, como afirma Sollers: “[...] por ser a linguagem civilização, está baseada na proibição” (SOLLERS, 1992, p. 145). A linguagem discursiva é compreendida aqui como ação, pois ela se desenvolveu de acordo com as necessidades materiais dos homens, na medida em que, para Bataille, o homem

[e]nquanto tivesse que satisfazer necessidades animais, ele precisava *agir* com vistas a um fim (ele devia prover-se de alimentos, proteger-se do frio). Isso supõe uma servidão, uma sequência de atos subordinados ao resultado final: a satisfação natural, animal, sem a qual o Homem propriamente dito, o Homem soberano, não poderia subsistir. Mas a inteligência, o *pensamento discursivo* do Homem se desenvolveram em função do trabalho servil (BATAILLE, 2013d, p. 411).

O discurso, ligado ao pensamento discursivo, é intrínseco às proibições, interditos, na medida em que ele esteve atrelado ao trabalho servil, “cuja possibilidade implica a limitação da violência , a existência dos interditos” (WARIN, 1974, p. 57). Assim, só a linguagem poética, transgressão da linguagem discursiva, pode sair do gueto do discurso, da linguagem profana, e dar voz à experiência do transbordamento e insubordinação à qual se abre a literatura, pois, diz Bataille: “Só a palavra sagrada, poética, limitada ao plano da beleza impotente, conserva o poder de manifestar a plena soberania” (BATAILLE, 2013d, p. 411).

Nessa medida, a literatura, graças à linguagem poética, é o Mal, ou “o diabo, que é a pura essência da poesia” (BATAILLE, apud JORON, 2013, p. 281).

Assim, se a literatura, conforme Bataille, é gasto inútil, consumação no instante contrária à conservação dos seres, ou seja, do lado da derrocada, aquele que está imerso na literatura, tanto quem cria quanto quem frui, está na vertigem de seus próprios limites, pois está no espaço de abertura, espaço próprio de ausência de determinação.

O eu não tem importância nenhuma. Para um leitor, sou um ser qualquer: nome, identidade, histórico não mudam nada. Ele (leitor) é alguém, e eu (autor) também o sou. Ele e eu somos sem nomes, saídos do... sem nome, para este... sem nome como são para o deserto dois grãos de areia, ou para um mar duas ondas se perdendo nas ondas vizinhas (BATAILLE, 1992, p. 57).

Aqui confluem as noções de ausência e de imanência, pois, a literatura resgata o plano sem determinação prévia, sem metafísica, próprio ao devir, restituindo o homem no seio de sua condição enquanto apenas mais um ser vivo nessa orgia da destruição que é a realidade da geração e da corrupção. “Hoje é a arte que nos transfigura e nos rói por dentro, que nos faz divinos e caçoa de nós, que expressa com suas supostas mentiras uma verdade enfim esvaziada de sentido preciso” (BATAILLE, 2012, p. 287).

Na relação entre autor e leitor, segundo Philippe Joron, há o mesmo sentido do erotismo, isto é, “[o]s literários sabem bem que existe uma dimensão erótica no ato da criação, que dá à obra uma dimensão de ser alienada” (JORON, 2013, p. 283). Ou seja, é na experiência de esbanjamento de si, de euforia, que leva o autor e o leitor às fronteiras dos próprios limites, que se dá uma relação erótica na medida em que é para a morte, como vemos Joron afirmar:

Aplicado à Literatura soberana e ao instante do corpos que se cruzam, se roçam, se afrontam, e se misturam às vezes, evidencia-se assim o erotismo provocado por uma estética comum, ou seja, ao fato de sentir juntos uma emoção, de sensações partilhadas. Mais ainda que dar uma estética à obra, ele é o local de derrame de uma conexão que nos abre à sensação plena de nossa existência. O erotismo literário é, sem dúvida, um corpo a corpo diferido entre autor(es) e leitor(es), feitos de produções e recepções solitárias (JORON, *ibid.*, p. 284)

A arte, para Bataille, é espaço de partilha de sensações, espaço que permite a subjetividade mergulhar na abertura de significações, na indeterminação que lhe é própria⁷⁷.

⁷⁷“Estamos acenando para experiências que nos constroem e são sublimes num tempo determinado em sede de busca por novas sensações. Um especialista da psique humana diria, sem dúvida, que cada um de nós, ao seu nível, com base em sua própria história, mas também em suas próprias determinações existenciais, em função ainda ou apesar de muitas restrições (social, familiar, cultural, econômica etc .) alimentando o sentido da vida, cada um de nós, portanto, convoca a necessidade de experimentar o que não é óbvio, o que não é evidente à

A literatura autêntica é essa que abre o sujeito para a indeterminação de sua experiência evocando a afetividade, “[...] a tarefa da literatura só é concebível no desejo de uma comunicação fundamental com o leitor” (BATAILLE, 1987, p. 22). Se a literatura evoca emoção, é porque ela prolonga o movimento que a originou, uma afetividade forte.

A narrativa que revela as possibilidades da vida não atrai necessariamente, mas incita um momento de *fúria*, sem o qual seu autor estaria cego para essas possibilidades *excessivas*. Acredito nisto: Somente a prova sufocante, impossível, dá ao autor o meio de atingir a visão longínqua esperada por um leitor cansado dos limites próximos impostos pelas convenções.

Como nos deter em livros, aos quais, sensivelmente, o autor não foi *coagido*? (BATAILLE, 1986, p. 9-10).

A literatura expressa o esbanjamento que somos, além de nos furtar das restrições impostas pela realidade prática, incita em nós o desencadeamento das paixões. Na literatura somos solidários e damos à obra nossas emoções, nisso nos excedemos, leitor e escritor, e como o excesso está na via da destruição, aquele que escreve, excedendo-se, inicia o movimento de trazer as sombras da morte. “O sentido de uma obra infinitamente profunda está no desejo que o autor teve de desaparecer (de se anular sem deixar traço humano): porque não existia nada mais à sua medida” (BATAILLE, 1987, p. 97).

Essa vontade de perder-se que é própria da literatura, também é o sentido do erotismo, e a linguagem não discursiva, poética, não garante o reencontro, mas a perda, nos fazendo percorrer o caminho labiríntico da escrita, pois, a escrita ao ser instante também se excede. A prerrogativa de uma tal experiência, da existência sem fronteira, de ultrapassamento, encontra sua linguagem na prática literária. É o que diz Sollers: “[...] vemos imediatamente de que maneira a escrita se encarrega no sucessivo desta reversão, de que maneira a escrita tem no sucessivo a mesma condição, a mesma função e em definitivo o mesmo sentido que o erotismo: excluída, manobrando sua própria exclusão” (SOLLERS, 1992, p. 148). Nietzsche (2007b, p. 181) já dizia, no aforismo 248 de *A gaia ciência*: “De vale um livro que não nos transporte para além dos livros?”.

Na literatura, segundo Warin, “[e]ncontramos, no nível do discurso, o sacrifício” (WARIN, 1974, p. 59). É na literatura que encontramos a morte da palavra que dá sentido ao projeto, e sendo contrária à duração, à conservação da vida, “[s]endo inorgânica, ela é irresponsável. Nada se apoia nela. Ela pode dizer tudo” (BATAILLE, 1987, p.22).

primeira vista. Precisamos descobrir novos horizontes de nós-mesmos, e necessitamos igualmente nos ouvir e darmos respostas ao que é diferente, ou seja, às outras situações mundanas, mas também a uma parte de si mesmo que a ‘educação social’ tende a desacreditar, enterrar, ou colocar de lado” (JORON, 2013, p. 284).

Nessa medida, vemos como se insere a crítica de Bataille à noção de compromisso literário professado por Sartre, que incumbia à linguagem o sentido da ação. Se a literatura é inorgânica porque é instantânea, ela não pode fundar a ordenação da sociedade.

Nessas condições, é grande a miséria da literatura: trata-se de uma desordem, resultante da impotência da linguagem para designar o inútil, o supérfluo, a atitude humana que ultrapassa a atividade útil (ou a atividade vista à luz de sua utilidade). Mas para nós, cuja preocupação privilegiada sempre foi a literatura, a única coisa que importa mais do que os livros – os que lemos e os que fazemos – é o que eles põem em jogo: e assumimos a responsabilidade por essa miséria inevitável (BATAILLE, 2012, p. 288).

Esse é o estatuto da escrita no pensamento batailliano⁷⁸, e que Sollers comenta categoricamente: “Compreendemos melhor como a escrita deve resultar-se insuportável a uma ideologia que restringe a linguagem a um instrumento (o de um conhecimento, de uma ‘realidade’)” (SOLLERS, 1992, p. 148).

A literatura autêntica, para Bataille, é esse espaço do “delírio do escritor” e generosidade afetiva do leitor. É o lugar privilegiado do desencadeamento das paixões que culmina na experiência paradoxal da intensificação da vida levada aos limites. A literatura é sem determinação, é soberana⁷⁹, é esse absurdo, “[m]as o absurdo da literatura é mais profundo que o das pedras, constituindo, pelo fato mesmo de ser absurdo, o único sentido concebível que o homem ainda pode dar ao objeto imaginário de seu desejo” (BATAILLE, 2012, p. 293).

Portanto, segundo Georges Bataille, a literatura não pode servir aos interesses da sociedade, pois está do lado do esbanjamento e da ruína, “[e]m uma família tradicional, o poeta dilapida o patrimônio e é um maldito” (BATAILLE, *ibid.*, p. 291). Nessa medida o autor de *O erotismo* afirma que suas colocações são contrárias às de Sartre⁸⁰, que vê na literatura a oportunidade de um veículo que apela para responsabilidade e comprometimento com a ação histórica, ou seja, coloca a literatura ao nível das ações úteis⁸¹. “Como toda sociedade busca a utilidade, a literatura está sempre na contramão, a não ser quando é considerada, por mera indulgência, um passatempo menor” (*Ibidem*). Se a realidade prática

⁷⁸ “O escritor não acaba com a necessidade de assegurar os meios de subsistência - e sua partilha entre os homens -, tampouco pode negar a subordinação a estes fins de uma parte do tempo disponível” (BATAILLE, 2012, p. 288).

⁷⁹ “É evidente que o escritor autêntico, aquele que não escreve por razões medíocres nem por razões vergonhosas demais para serem mencionadas, não pode fazer de sua obra uma contribuição para os desígnios da sociedade útil sem cair na platitude. Na medida mesma em que sua obra for útil, ela não possuirá uma verdade soberana. Tomara o sentido de uma submissão resignada, não tocará a vida de um homem entre muitos, nem a vida de muitos homens, e jamais alcançará aquilo que é humanamente soberano” (BATAILLE, *ibid.*, p. 289).

⁸⁰ “Afirmo o exato oposto do que Sartre diz sobre a literatura” (BATAILLE, *ibid.*, p. 290).

⁸¹ Conforme Warin, nessa medida é servir-se da literatura, tal como de uma arma (WARIN, 1974, p. 58).

exige um aumento das forças eficazes, que a ação seja responsável por isso, e que a atividade literária se prolongue como espaço autêntico de desencadeamento das paixões em que, por momentos, a existência humana não esteja sobredeterminada pela lógica dos meios para os fins.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação de mestrado, vimos o problema que envolve a literatura enquanto atividade inútil aos interesses da sociedade, relacionada à imediatez da prática da escrita, isto é, como consumo gratuito no instante, segundo o pensamento de Georges Bataille. A literatura não pode fundar o modo de subsistência dos homens numa comunidade que visa à conservação dos bens e da vida em geral. Partimos do ponto de vista do autor que concebe a sociedade utilitária, civilização, como efetivação de uma organização entre os homens para excluir a violência da vida em comum. Isso quer dizer que a humanidade se torna humanidade enquanto recusa a violência, na medida em que desenvolve meios para manter assegurada a vida das pessoas. Bataille fala da violência da natureza, dos animais, quer dizer, toma a violência como movimento natural que propicia a morte. Assim o *trabalho* (atividade prática útil) surge, segundo o autor, como prática pela qual a humanidade se mantém viva. É o mundo da ação dos homens, ligada à lógica dos meios para os fins, que assegura os bens e a vida humana em geral.

Desta recusa da violência, surgem os interditos, sobretudo os interditos em relação à sexualidade e ao assassinato. A sexualidade é considerada pelo autor como uma presença que ameaça as funções exercidas pelos homens na realidade do trabalho. Essas noções Bataille deve à Freud, especificamente ao texto datado de 1930, *O mal-estar da civilização*, do qual Bataille (2013c) herda o pensamento de que a sexualidade pode desvirtuar as energia e as forças exercidas pelos homens, no tempo em que eles trabalham. Por isso a atividade sexual é refreada, e a isso se acrescenta o interdito do incesto; o sangue da menstruação e do parto são considerados como signos do que é impuro em sociedades arcaicas. O sangue também é visto como signo da violência, segundo Bataille, e daí advém o repúdio ao assassinato, de modo geral, o repúdio à violência, pois alguém que sangra é alguém que foi acometido pela violência.

No entanto, existem momentos em que esses interditos são suspensos e, então, a transgressão dos tabus é permitida. A guerra é o exemplo de uma empresa racional e organizada em que é válido matar, em que o interdito do assassinato é violado. Em todo caso, existiam outros tipos de eventos nos quais se praticava a violação dos interditos, tais como os sacrifícios e o fenômeno do *potlatch*. Georges Bataille se vale de estudos antropológicos, sobretudo do *Essai sur le don* (1925) de Marcel Mauss, para abordar acontecimentos em sociedades arcaicas, tribos indígenas do noroeste americano, em que se desempenhavam atividades de dilapidação de riquezas acumuladas sob o pretexto agonístico entre tribos rivais.

Vimos que, segundo a teoria da *economia geral* de Georges Bataille, essa recusa da violência pretendida pela civilização não é plenamente realizada. O que circula no globo é um excesso de energia, e a economia *restrita*, do acúmulo e do lucro, não consegue reter totalmente a energia circulante, de modo que o direcionamento de nossas atividades em vistas da acumulação não é completo, há um excesso que não pode ser retido. De modo que, para Bataille o que está em jogo não é a conservação, mas a dilapidação, não é a falta, mas o excesso. E se, para Bataille, o ser humano faz parte dessa energia excessiva circulante, isso se dá porque também é excesso. O excesso é o que caracteriza nosso ser, conforme Bataille, e, nessa medida, nunca seremos totalmente voltados para a acumulação, haverá sempre gastos que não estavam nas contas, gastos que não estão dentro da logística da produção, gastos que são improdutos.

Para Bataille (2013b), em *A parte maldita*, a humanidade sempre dedicou um certo tempo para essas atividades de gastos improdutos, materialmente falando, tais como os sacrifícios, o *potlatch*, construção de monumentos suntuários devotados ao sagrado, monumentos artísticos, os jogos, etc. No entanto, ao longo da história, esse lugar reservado para gastos improdutos foi se perdendo, de modo que hoje só alguns momentos persistem como ocasiões em que podemos nos dar ao luxo de gastar sem contrapartida.

Entra aí o problema da literatura para Bataille, pois a literatura – com as artes em geral – é um desses momentos privilegiados em que estamos distantes da lógica dos meios para os fins que caracteriza a sociedade utilitária. Está implícita na atividade literária – tanto por parte do leitor quanto por parte do escritor, mas, o enfoque de Bataille é na prática da escrita – a realização da soberania do homem. Falar da soberania em Bataille é ter sempre em mente a sua disparidade em relação às noções de eficácia e utilidade, ou seja, ter a experiência da soberania é ter uma experiência em que não se está subordinado a nada. A experiência do trabalho não é uma experiência soberana, porque aí está latente a utilidade à qual o homem deve prestar-se na medida em que trabalha, isto é, o homem na experiência do trabalho está a servir. Para Bataille, onde há soberania não há servilidade, pois a experiência da soberania não obedece à uma autoridade, ela é em si mesma, ela é sua própria autoridade, é um gasto sem contrapartida por vir. A atividade soberana se consome no instante, sem a prédica do futuro, do amanhã.

A literatura para Bataille é uma experiência soberana, mas, vimos nesta dissertação que a literatura não é uma experiência *objetiva* da soberania, ela se dá na *subjetividade*, na fruição daquele que dela goza. “É impossível ser soberano”, diz Bataille em *A literatura e o Mal*, mas podemos experimentar a soberania na subjetividade. Para o autor,

fruir de uma experiência cuja autoridade é radia em si mesma, faz o homem entrar em consonância consigo mesmo, na medida em que é abertura, questão sem resposta. A humanidade teve que criar meios para que a vida das pessoas pudesse se prolongar, e esses meios ao longo da história foram desenvolvendo-se mais eficazmente. No entanto, o homem não se reduz aos interesses da produção e do trabalho, antes de tudo o homem é uma ferida aberta que não se fecha e não pode se fechar, porque ele é excesso, porque a clausura nunca é plenamente efetuada, o acúmulo nunca é completo, o aproveitamento dos recursos e da energia do globo nunca é cem por cento. Assim o homem se assemelha a uma estrela, volta-se como uma partícula do universo que se agita incessantemente e excessivamente, como eterno devir.

Mas colocar a literatura nessa instância do inútil e do gratuito não seria um conformismo diante do estado de coisas? Bataille deixa bem claro em seus escritos, como aludimos nesta dissertação, que não quer aniquilar o universo da ação e do trabalho. Ele reconhece que reconhece o valor da ação útil, e reforça que precisamos da ação útil, ela é *necessária*, pois só através dela a humanidade conseguiu se erigir enquanto humanidade, e, se quisermos resultados práticos, somente à ação é que devemos recorrer em casos de humilhação e de urgência. Não se trata de substituir a ação pela literatura, a utilidade pela gratuidade, trata-se, apenas, de reconhecer que devemos dar o devido valor à ação: a ação é um meio, um meio pelo qual a vida humana se tornou possível. A ação não deve ser confundida com o objetivo da vida dos homens, uma vez que, conforme Bataille, o homem é uma ferida que nunca cicatriza, logo não pode ser encerrado no domínio do que é eficaz, pois, o homem é sempre *mais*, ele é excesso. Persistir no caráter teleológico da ação, para Bataille, implica em escamotear a instância soberana em nós.

A literatura é um dos poucos momentos privilegiados que resta ao homem para se consagrar soberanamente, mesmo que seja de modo subjetivo, e fazer latejar a abertura que o anima, a falta de encerramento que o caracteriza, a parte maldita que não pode ser aproveitada utilmente. Aqui Bataille está em debate direito com as ideias do existencialismo francês sartreano, as quais exigiam o engajamento do escritor. Sartre afirma que a literatura é o veículo em que o escritor desvenda a realidade para os homens, pois, as palavras são como “pistolas carregadas”, e os homens, ao lerem literatura, são responsáveis pela realidade que lhes foi revelada.

É contra o imperativo da *práxis* direcionado à atividade literária que Bataille se dirige. Se precisamos mudar o mundo, se temos alguma razão para agir - aqui estamos parafraseando o pensador - é preciso que a comuniquemos o menos literariamente possível. A

literatura é o espaço vazio (abertura total) onde se prolonga o silêncio (ausência de significação) das palavras; é espaço de transgressão da linguagem enquanto significação, enquanto linguagem discursiva. Se, conforme Bataille, a linguagem surge para fundar a civilização e os interditos, quer dizer, surge como veículo pelo qual os homens comunicam-se em prol de assegurar a vida e manter o bem comum, a atividade literária vem para usar perversamente a linguagem. Isto é, situá-la no âmbito da sensibilidade, do erotismo, no âmbito da poesia e da prosa que clama do leitor e do escritor um tipo de experiência diferenciada daquela que se tem na realidade prosaica, em meio aos interesses dos meios para os fins.

Nessa perspectiva, como a literatura poderia fundar uma organização social? O âmbito das paixões, ao qual a literatura apela, pode colocar em risco a ordenação racional das práticas sociais. A literatura é desencadeamento das paixões, conforme Bataille: somos generosos na medida em que nos devotamos à literatura. Na literatura nos surpreendemos, entristecemos, choramos de alegria. Sentimos asco de Gregor Samsa quando mexe suas patinhas e sente calafrios, mas, sentimos imensa compaixão quando uma maçã é cravada em seu casco, levando-o, vagarosamente, à morte. Sentimos frio na barriga de tanta ansiedade quando Raskólnikov está prestes a cometer seu crime. Emprestamos nossa sensibilidade aos personagens literários, por vezes nos confundimos com eles. Na literatura matamos e somos mortos, nos deliciamos e temos a audácia de nos comprazermos com assassinatos, roubos, traição, intrigas. A literatura é o Mal, nela temos a proximidade com Édipo, o transgressor da lei.

Portanto, são essas questões que estão presentes no problema da literatura segundo o pensamento de Georges Bataille. A literatura autêntica, para o autor, tem sua origem no furor da sensibilidade, e a ela se destina, pois é o lugar em que os homens podem ter experiências contraditórias, amor/ódio, alegria/tristeza. Como algo que desperta essas instâncias poderia fundar uma sociedade organizada, que prezaría pelo útil? Segundo Bataille, há uma incompatibilidade entre o reino do prazer pela fruição do universo literário e o reino da seriedade do trabalho que exige condutas sérias a serem seguidas. Como vimos no caso de Kafka, como convenceremos uma criança, que está entretida intensamente em uma história, que é preciso dormir cedo?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERS, G.. **Kafka: pró e contra**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BAHR, Ehrhard. Kafka und der Prager Frühling. In: BRITO, Eduardo Manoel de. **Quando a ficção se confunde com a realidade : as obras In der Strafkolonie/ Na Colônia Penal e Der Process/O Processo de Kafka como filtros perceptivos da ditadura civil-militar brasileira**. São Paulo: Serviço de Comunicação Social, FFLCH/USP, 2008.

BARBERGER, N. La littérature et l'enfantillage : le désir de voir et de savoir. **Savoirs et clinique**, n. 6, p. 121-131, 2005/1. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2005-1-page-121.htm> . Acessado em 19/07/2014.

BATAILLE, G. A noção de dispêndio. In: **A parte maldita**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013a.

_____. **A parte maldita**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013b.

_____. **O erotismo**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013c.

_____. Hegel, a morte e o sacrifício. **Alea**, Rio de Janeiro, vol. 15/2, p. 389-413, jul./dez. 2013d. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2013000200009&lng=en&nrm=iso . Acessado em 19/07/2014.

_____. **História do olho**. São Paulo: Cosac Naify, 2013e.

_____. **A literatura e o Mal**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. **La Souveraineté**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **A experiência interior**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

_____. **O azul do céu**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. La conjuración sagrada. In: **Acéphale**. Buenos Aires: Caja Negra, 2005a.

_____. Propositiones. In: **Acéphale**. Buenos Aires: Caja Negra, 2005b.

_____. Carta a René Char sobre as incompatibilidades do escritor. **Revista Gratuita**, v. 1, Belo Horizonte, p. 280-293, 2012.

_____. La religión Surrealista. In: **La religión surrealista: conferencias 1947-1948**. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

_____. **Oeuvres Complètes Vol. II**. Paris: Gallimard, 1970.

BESNIER, J.M.. Georges Bataille et la modernité : “la politique de l'impossible” **Revue du MAUSS**, n. 25, p. 190-206, 2005/1. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2005-1-page-190.htm> . Acessado em 19/07/2014.

BRITO, E. M. de. **Quando a ficção se confunde com a realidade : as obras In der Strafkolonie/ Na Colônia Penal e Der Process/O Processo de Kafka como filtros perceptivos da ditadura civil-militar brasileira**. São Paulo: Serviço de Comunicação Social, FFLCH/USP, 2008. Disponível em: http://spap.fflch.usp.br/sites/spap.fflch.usp.br/files/DLM_EDUARDO_INTEGRAL.PDF . Acessado em 19/07/ 2014.

CARONE, M. Posfácio. In: KAFKA, Franz. **Um médico rural**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007

CHALON, M.. Entrevista com Jean-Luc Nancy. “Mas deixemos de lado o Sr. Georges Bataille!”. **Alea**, Rio de Janeiro, vol. 15/2, p. 431-437, jul./dez. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1517-106X20130002&lng=es&nrm=iso . Acessado em 19/07/2014.

DURANÇON, J. **Georges Bataille**. Paris: Gallimard, 1976.

ELAINE, M.; STEINER, F. Kafka sobre Kafka em seus diários. Tradução e respeito ao original. **Fragmentos**, Florianópolis, n. 1, p. 185-196, jan.-jun. 1986.

FRANCO, L. **Georges Bataille. Le Corps Fictionel**. Paris: L’Harmattan, 2004.

FILHO, O. F. Escrever o desaparecimento de si em torno de “Le coupable” de Georges Bataille. **FRAGMENTOS DE CULTURA**, Goiânia, v. 17, n. 1/2, p. 41-60, jan./fev. 2007.

_____. Uma literatura no limite da filosofia: Georges Bataille. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC – TESSITURAS, INTERAÇÕES, CONVERGÊNCIAS, 11., 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ABRALIC, 2008a. Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/049/OSVALDO_FILHO.pdf . Acessado em 19/07/2014.

_____. Notas sobre uma literatura impossível: *Le bleu du ciel* de Georges Bataille. **Rev. Let.**, São Paulo, v.48, n.1, p.129-144, jan./jun. 2008b.

FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. In: **Ditos e escritos vol. III**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009.

FREUD, S. O mal-estar da civilização. In: **Obras completas vol. 18**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HABERMAS, J. Entre erotismo e economia geral: Bataille. In: **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEWSTONE, C. R. Instante y muerte: la experiencia de la transgresión en el pensamiento de Georges Bataille. **Observaciones Filosóficas**, n. 9, 2009. Disponível em : <http://www.observacionesfilosoficas.net/instanteymuerte.htm> . Acessado em 19/07/2014.

JORON, P. A soberania do mal: Georges Bataille e a inocência culpada da literatura. **Intercom – RBCC**. São Paulo, v. 36, n. 1, p. 271-287, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/revistas/index.php/revistaintercom/article/viewArticle/1678> . Acessado em 19/07/2014.

_____. Georges Bataille e a comunicação soberana. **Revista FAMECOS**, n. 35, Porto Alegre, p. 22-30, abr. 2008. Disponível em: <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/viewArticle/5362> . Acessado em 19/07/2014.

JOULIÉ, G. L. Georges Bataille, un mystique sauvage. **Choisir**, jan. 2000. Disponível em: <http://www.choisir.ch/arts-philosophie/lettres/item/446-Georges%20Bataille,%20un%20mystique%20sauvage> . Acessado em 19/07/2014.

KAFKA, F. **Carta ao pai**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **O castelo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

_____. **Um médico rural**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

LEVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

MATONI, S. **Bataille: uma introducción**. Buenos Aires: Quadrata, 2011.

MARTINS, L. R. Do Erotismo à Parte Maldita. In: NOVAES, A. (Org.). **O desejo**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

MORAES, E.. **O corpo impossível**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007a.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007b.

_____. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

NOYS, B. **Georges Bataille a critical introducion**. Londo: Pluto Press, 2000.

PIEL, J. Bataille et le monde. **Critique**, n. 195-196, Paris, p. 675-827, ago/set, 1963.

PELLEJERO, E. Simpatia pelo demônio. Bataille e a insubordinação da literatura. **Revista investigações**, vol. 24, p. 221 – 235, jan. 2011. Disponível em: <http://www.sigaa.ufrn.br/sigaa/verProducao?idProducao=914599&key=6052ce76b3edee992ff53a913ae4fd26> . Acessado em 19/07/2014.

_____. Da morte da arte à hora dos assassinos - Impasses pôs-hegelianos da estética filosófica. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n.13, p.124-131, dez. 2012. Disponível em: [http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_13/\(10\)Eduardo%20Pellejero.pdf](http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_13/(10)Eduardo%20Pellejero.pdf) . Acessado em 19/07/2014. Acessado em 19/07/2014.

RELLA, F.; MATI, S. **Georges Bataille, filósofo**. Florianópolis: Ed. UFSC, 2010.

SANTI, S. **Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie**. Amsterdam: Rodopi, 2007.

SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.177-192, 2010. Disponível em: https://plus.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.scielo.br%2Fscielo.php%3Fpid%3DS0101-31732010000200011%26script%3Dsci_arttext&ei=5y3LU6LLGKK-sQTn2oCYCw&usg=AFQjCNFxiKrrOykz9yJcLYBcgOqb2FPujg&sig2=KSKjMn21RsJs6HxdSOV2Hw&bvm=bv.71198958,d.cWc. Acessado em 19/07/2014.

SARTRE, J. P. **Que é a literatura?**. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Um novo místico. In: **Situações I**. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

SILVA, F. L. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2003.

SOLLERS, P. **La escritura y la experiencia de los limites**. Caracas: Monte a Avila Latinoamericana, 1992.

SOUZA, T. M. **Sartre e a literatura engajada**. São Paulo: EDUSP, 2008.

SURYA, M. **Georges Bataille, la mort à l'oeuvre**. Paris: Gallimard, 2012.

WARIN, J. F. Georges Bataille e a maldição da literatura. **Discurso**, Revista do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Ano V, Nº 5, p. 55 – 63, 1974.