

Susana Daniela Moreira Gomes Barbosa

O OUTRO DA RAZÃO

-A TRADIÇÃO ROMÂNTICA EM GEORGES BATAILLE-

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Dissertação de Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientadora - Prof^a Doutora Maria José Pinto Cantista da Fonseca

Ano Lectivo 2000/2001

Nota Prévia

À Prof^a Doutora Maria José Cantista

Ao Prof. Doutor Diogo Alcoforado

Ao Prof. Doutor Adélio da Costa Melo

Aos meus Pais

Ao meu Marido

Ao Nando e à Isabel

À Raquel

A quem tudo devo e a quem nunca saberei agradecer tudo.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
-----------------	---

PARTE I

Modernidade e Romantismo – Conflito de Inteligibilidades

Cap. 1 - A Modernidade e o Desencantamento do Mundo

1- Que modernidade?.....	12
2- Max Weber: reforma protestante e capitalismo.....	16
3- Crítica à racionalidade instrumental.....	24

Cap. 2 – Do Romantismo Intemporal ao Romantismo Histórico

1- O romantismo como constante da cultura e categoria transhistórica.....	31
2- Aspectos sociais do romantismo francês.....	36
3- A batalha romântica contra a modernidade.....	46

PARTE II

Bataille: A Despedida da Modernidade e o Regresso do Homem Soberano

Cap. 1 – Breve História da Maldição

1- A dádiva nas sociedades arcaicas.....	52
2- O mundo burguês.....	58

Cap. 2 – O Corpo Nu e o Corpo Morto

1- <i>Eros e Thanatos</i>	65
2- Proibição e transgressão.....	70
3- O maldito e o sagrado.....	76

Cap. 3 – Soberania: O outro da razão

1- O reino do heterogéneo.....	81
2- Reificação vs soberania.....	85

PARTE III

A Tradição Romântica em Bataille

Cap. 1 – A Problemática do Eu

1 – O homem <i>inteiro</i>	92
2 – <i>A experiência interior</i>	97

Cap. 2 – Comunhão/Comunicação

1 – A nudez e a fissura.....	103
2 – Continuidade / descontinuidade.....	107

Cap. 3 – Os Limites da Razão e a Superação da Finitude

1 – Heterologia ou a <i>ciência do incomensurável</i>	112
2 – Uma escrita da dissipação.....	116
3 – O ilimitado por horizonte.....	122

CONCLUSÃO.....	129
----------------	-----

APÊNDICE

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

Nas primeiras linhas do prólogo d' *A Parte Maldita*, Georges Bataille confessa o seu embaraço sempre que confrontado com a necessidade de elucidar o conteúdo do livro: “uma obra de economia política”. O espanto que resultava da sua resposta (dado que os seus trabalhos eram habitualmente de ordem literária) originava um constrangimento ainda maior ao explicar que esta “economia geral” tinha por objecto primeiro o consumo e não a produção de riquezas e, nas suas próprias palavras, “o meu embaraço agravava-se se me perguntavam o título do livro”.¹

Neste momento, nestas linhas introdutórias, o meu estado é igualmente de embaraço. Se o facto de tratar um autor *maldito* como Georges Bataille suscita, por si só, alguma estranheza, essa estranheza agudiza-se quando acrescento que uma visão romântica se *intromete* nesta “filosofia da história da maldição”.²

Ao escrever isto a identificação do meu constrangimento com o do autor sobe de tom, porquanto ele exprime bem a dificuldade que eu sinto em expôr sucintamente o meu propósito, “o que eu poderia dizer em algumas palavras não seria nem preciso nem inteligível.”³ Tentarei fazê-lo usando, seguramente, mais que “algumas palavras” e violando uma das regras primaciais da definição.

¹Bataille, Georges, *La Part Maudite*, in *Oeuvres Complètes*, vol.VII (doravante O. C., VII), Gallimard, Paris, 1970, p.19.

²Habermas, Jürgen, “Entre Erotismo e Economia Geral: Bataille” in *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1998, p.213.

³ Bataille, *La Part Maudite*, in O. C., VII, p.19.

Assim, começarei por enunciar tudo o que *não* se pode esperar deste trabalho: não será um estudo exaustivo da obra de Bataille, como não o será do romantismo enquanto movimento cronologicamente delimitado; menos ainda se tratará de erigir em romântico *l'inclassable*. O que verdadeiramente me moveu ao percorrer os textos do autor foi a indagação de certos aspectos da tradição romântica que recorrentemente surgem na história do pensamento e que, na minha opinião, invadem de igual modo as inquietações de Bataille, a saber, a reabilitação do homem integral e a defesa de uma filosofia não apartada da vida: “Se alguém me perguntasse o que nós somos, o que o homem é, responder-lhe-ia de qualquer forma: é abertura a todo o possível, é expectativa que nenhuma satisfação material poderá apaziguar e nenhum discurso iludir. Estamos à procura de um cume. Cada um, se quiser, pode deixar de o procurar. Mas a humanidade no seu conjunto aspira a esse cume, o único que a pode definir, o único que dela é justificação e sentido.”⁴

Pese embora o facto de facilmente poder multiplicar os fragmentos em que Bataille reiterava este mesmo desvelo, crescia em mim, a par da firmeza do intento, a consciência da dificuldade da sua consecução e o duplo receio de que as árvores me impedissem, incessantemente, de ver a floresta: quer porque a obsessão pela procura das semelhanças poderia ofuscar a importância das diferenças; quer porque a preocupação com os elementos particulares me faria perder de vista a obra no seu conjunto e, quiçá, nos seus aspectos fundamentais. Mas as alusões do próprio Bataille ao romantismo (ainda que raras e dispersas) revelaram o infundado das minhas apreensões: nem as divergências

⁴Bataille, *L'Érotisme*, in O.C., X, p.268.

invalidavam as aproximações, nem a focalização nos aspectos particulares – pretensamente românticos – comprometia a verdade do todo.

Contudo, as dificuldades não se quedaram por aqui – nem poderiam, tratando-se de um autor tão polifacetado e de uma visão tão complexa. Efectivamente, “o facto romântico parece desafiar a análise, não só porque a sua diversidade profusa resiste às tentativas de redução a um denominador comum, mas também e sobretudo pelo seu carácter fabulosamente contraditório, ao mesmo tempo (ou alternadamente) revolucionário e contra-revolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógrado e utópico, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, activista e contemplativo, republicano e monárquico, vermelho e branco, místico e sensual. Contradições que atravessam não só o fenómeno romântico no seu conjunto, mas igualmente a vida e a obra de um único e mesmo autor e, por vezes, um único e mesmo texto. Certos críticos parecem inclinados a considerar como único elemento unificador do romantismo a contradição, a dissonância, o conflito interno.”⁵

Esta natureza de *coincidentia oppositorum* facilmente encontra paralelo na pessoa e na obra de Georges Bataille: “Bataille era muito belo. Olhos azuis imensos, líquidos, com a pupila muito negra, num rosto de grande regularidade. Teria tido cabelo louro, castanho claro? Divididos por uma risca ao lado, os cabelos brancos bem lisos acabavam por lhe dar ao rosto um ar de quem tinha saído, direitinho, de uma gravura dos anos loucos. Toda a sua atitude respirava uma elegância mantida sem esforço. Nele, a amabilidade não parecia resultado de um treino: era o seu modo de estar no mundo. Era

⁵ Löwy, Michael e Sayre, Robert, *Revolta e Melancolia, o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*, tr.Miguel Serras Pereira, Bertrand Editora, Venda Nova, 1997, p.11

esta a soberba contradição de Bataille: atrás de um ar de grande místico escondia-se um ateu feroz e até mesmo, já mo tinham dito, um furioso erotómano. Um homem que só amava abismos, a vertigem, as situações de equilíbrio instável, o riso da morte, e que a tudo isto sabia arrastar quem fascinasse, com uma facilidade terrível. Bataille falava como um anjo, escrevia como um anjo, mas era tudo menos anjo.”⁶ (Dada a inextricável ligação da esfera afectiva e intelectual em Bataille, esta apresentação sumária não só não dispensa como aconselha a consulta de uma cronologia detalhada da sua vida e obra, remetida para o final deste trabalho e que aí aparece sob a forma de apêndice.)⁷

O obstáculo maior, pronto a comprometer cada palavra desta investigação, surge agora e reveste a forma de um itinerário profundamente desordenado e capaz de se subtrair a qualquer tentativa de sistematização e de leitura: “continuar a ler o texto de Bataille, a interrogá-lo, a julgá-lo no interior do “discurso significativo” é talvez ouvir nele qualquer coisa, é seguramente não o ler. (...) Não o ler significa aqui ignorar a necessidade formal do texto de Bataille, da sua fragmentação própria.”⁸

E o fio de Ariana parte-se uma e outra vez, “sempre que alguém tenta *instalar-se* na sua obra convertendo-a num saber que homogeneiza os resíduos inassimiláveis e apaga a desmesura de uma experiência – interior, literária – que não se tematiza sob a forma de teoria nem sob a forma pura de literatura.”⁹

⁶ Madeleine Chapsal, 1961, citada por Aníbal Fernandes numa tradução portuguesa da obra de Georges Bataille, *História de Ratos*, tr. Aníbal Fernandes, Hiena Editora, Lisboa, 1988, pp.18-19: “Deste Georges Bataille fisicamente diminuído, assombrado mais do que nunca pela morte, é que Madeleine Chapsal obtém uma entrevista, concessão excepcional (que encontra apenas paralelo quatro anos antes, na entrevista feita por Marguerite Duras para o *France-Observateur*).

⁷ A cronologia supra citada é da autoria de Aníbal Fernandes e foi retirada da tradução portuguesa da obra *História de Ratos*, já referida na nota 6.

⁸ Derrida, Jacques, “De l’Économie Restreinte à l’Économie Générale – un Hegelianisme sans Réserve”, in *L’Écriture et la Différence*, Seuil, 1967, p.392.

⁹ Prefácio de António Guerreiro à tradução portuguesa da obra de Georges Bataille, *O Aleluia*, Quatro Elementos Editores, Lisboa, 1987, p.I

Os textos de Bataille participam de uma natureza plural onde a metáfora e a ficção se afirmam contra a homogeneidade do sentido. E, se excedem a construção conceptual, só o fazem porque a grande questão que os atravessa - a vida - ultrapassa a razão e porque a sua preocupação metodológica primeira é construir um conhecimento do que é , por natureza, inacessível ao saber. Para responder a esta exigência é preciso substituir a procura do saber pela experiência da perda, do limite, do impossível – “esse excesso com que a escrita terá de se defrontar.”¹⁰ Enclausurados neste dédalo, só uma saída é possível: começar a ler o texto de Bataille no justo lugar em que toda a redução ao discursivo acaba. Nem outra forma poderia existir de perscrutar um pensamento que não conhece nem progressão nem demonstração, que se diz numa escrita encantatória e onde as palavras se vertem umas nas outras como água nas águas.

Como estas páginas deixam adivinhar, só uma leitura muito peculiar das obras romântica e batailliana poderia autorizar a sua junção num mesmo trabalho e, mais ainda, a sua pretensa aproximação. Habermas descreve magistralmente essa paixão que move a obra de Bataille e que, na minha perspectiva, parece moldar também a aspiração romântica: uma e outra pretendem “evadir-se do cativeiro da modernidade, do universo fechado da razão ocidental, triunfante à escala universal. (...) Superar o subjectivismo que cobre o mundo com a sua força reificante e o deixa solidificar numa totalidade de objectos tecnicamente acessíveis e economicamente valorizáveis.”¹¹

Com efeito, é essa resistência ao “cativeiro da modernidade” que se me afigura crucial nos dois projectos e é nesta coincidência de intentos (salvaguardando as devidas diferenças) que eu penso poder ancorar a legitimidade deste trabalho. *A rocha firme no*

¹⁰ Guerreiro, op.cit., p.II.

¹¹ Habermas, op.cit., pp.202-203.

meio da areia movediça vim a encontrá-la em duas obras que se revelaram determinantes na profusão de comentários e interpretações com que me cruzei: *O Discurso Filosófico da Modernidade* de Jürgen Habermas (ver nota 2), onde o texto de Bataille é apresentado, numa primeira abordagem, como uma “despedida filosófico-histórica da modernidade”¹² e a obra *Revolta e Melancolia* de Michael Löwy / Robert Sayre (ver nota 5), cujo subtítulo é suficientemente claro para dispensar explicações – *O Romantismo Contra a Corrente da Modernidade*.

Eis uma dificuldade acrescida: à resistência à sistematização da obra de Bataille, à resistência à definição do conceito de romantismo, vem juntar-se a noção de modernidade, vocábulo que “assume, hoje, um carácter tão ambíguo como problemático. De facto, se o seu uso massivo deixaria prever um entendimento unívoco do seu significado, tal não sucede; e, assim, a mais simples reflexão sobre os discursos que o integram de imediato instala a impossibilidade de o tomar numa única acepção – antes havendo de reconhecer serem os seus conteúdos diversos e, até, contraditórios.”¹³ É considerando que o que está em causa não é a utilidade do vocábulo mas a urgência de “separar o que ele designa e explicitar o sentido real, (...), de quanto, por seu intermédio, se pretende expor”¹⁴, que este trabalho principia pelo traçado dos contornos *desta* modernidade que aqui se focaliza (Parte I / Capítulo 1). Cumpre precisar a função meramente preambular deste capítulo: é como prólogo de enquadramento a uma temática recorrente em Bataille – a crítica à modernidade – que ele deve ser lido. Sendo que a modernidade aparece indubitavelmente ligada a uma confissão religiosa com

¹² Habermas, op.cit., p.210.

¹³ Alcoforado, Diogo, “Em Torno da Noção de Modernidade – Breves Reflexões” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo L, fasc. 1-3, Braga, 1994, p.15.

¹⁴ Alcoforado, op.cit., p.24.

repercussões sociológicas (o protestantismo), há uma breve detenção na perspectiva weberiana que, apesar de discutível, justifica-se aqui pelo assentimento que Bataille lhe concede. Dada a natureza desta primeira parte, procurou-se que o seu tratamento obedecesse a critérios de brevidade, senão a desejada, pelo menos a possível. Da identificação da modernidade com a racionalidade – mais ainda, com a racionalidade instrumental – retiraremos a ideia de uma oposição forte do romantismo à modernidade (Parte I / Capítulo 2). O romantismo que aqui será privilegiado será o francês, atendendo menos à nacionalidade do autor em causa que à premência e relevância que os conteúdos sociais, económicos e políticos aí assumem. Neste capítulo, ainda que se considere a situação histórica do romantismo, far-se-á a sua apologia não enquanto época mas enquanto género, constante da cultura. Essa defesa “permitirá escapar aos problemas da erudição que questionam se tal ou tal personalidade merecem a designação *romântico*, autenticada pela filiação a um grupo reconhecido como tal”¹⁵ e, assim, validar a faceta romântica de Bataille.

Pese embora o facto do objectivo primeiro desta investigação não ser uma análise exaustiva da obra do autor, a sua grandeza, complexidade e relativo desconhecimento entre nós ditaram a conveniência de consagrar uma parte deste trabalho à (tentativa de) exposição do seu pensamento – empresa que facilmente trai o discurso(?) fragmentário de Bataille e incorre no risco de o reduzir à dimensão “lógica”. Mas é o próprio Bataille que, ao reconhecer a impossibilidade da linguagem para dar conta da experiência, reconhece, de igual modo, a impossibilidade da filosofia sair do universo da linguagem. Assim, a Parte II desta investigação começará pela narrativa da expulsão da *parte maldita* desde as sociedades arcaicas até às sociedades *modernas*, patenteando nessa rejeição do sagrado as

¹⁵ Gusdorf, Georges, *Le Romantisme*, Payot, Paris, 1993, vol.I, p.47.

marcas do definhamento da modernidade (Parte II / Capítulo 1). O mundo do trabalho exigirá, ao longo da história da razão ocidental, a proibição dessa parte rejeitada, desse excesso de energia vital, que culmina na violência da morte e da sexualidade. A instauração desse interdito pelo mundo profano abrirá, paradoxalmente, “os portões para o sagrado”¹⁶, ao revestir esses domínios da bivalência sacra do fascínio e do pavor (Parte II / Capítulo 2). Desse alargamento da esfera profana e da progressiva extraterritorialização do sagrado decorre a perda da soberania do homem, condenado, inexoravelmente, à reificação. Ao constituir-se “como aquilo que foi *excluído* do mundo do útil e do calculável”¹⁷, a soberania aparecerá como conceito contrastante com a razão, como o “cume em que o homem se furta definitivamente à sua funcionalidade e se defronta com o impossível”¹⁸ (Parte II / Capítulo 3).

Antes de passar à apresentação da 3ª Parte e, em ordem ao seu entendimento, um último esclarecimento se impõe. Patenteada que ficou a impossibilidade de tomar um único autor ou texto como encarnando o romantismo por excelência, vi-me obrigada a contornar o problema e o procedimento seguido foi o mesmo de Roger Caillois na obra *O Homem e o Sagrado* (cuja referência ao longo desta investigação ajudará à compreensão de algumas noções fundamentais). Encarada como o reino do sagrado, a noção de festa reveste-se de importância capital na sua teoria, importância essa proporcional à dificuldade de eleger a festa de entre tantos costumes, tantas tribos, tantos exemplos considerados. Assim, Caillois adverte: “não existe com certeza festa alguma que se

¹⁶ Habermas, op.cit., p.219.

¹⁷ Habermas, op.cit., p.106.

¹⁸ Guerreiro, op.cit., p.VI.

explique inteiramente pela teoria que eu esbocei da festa em si. Cada uma delas preenche uma função precisa num meio preciso. Isto não me leva contudo a pensar que a teoria seja inutilizável. É certo que ela não fornece os valores das variáveis, mas, pelo menos, esforça-se por determinar a constante. Nunca descrevi as fechaduras, nem as chaves que convêm rigorosamente a cada uma delas. Limitei-me a propor gazuas. Isto não deixa de apresentar inconvenientes e não dispensa de forma alguma o recurso, em caso de necessidade, à *chave adequada*, isto é, o exame da questão em si mesma e por si mesma.”¹⁹

Do mesmo modo, o *romantismo em si* a que se fará alusão só terá sentido enquanto “modelo ideal”, enquanto “sede imaginária para a qual convergem as significações do domínio humano”²⁰, e é como tal que deve ser encarado.

Podemos então prosseguir. Na Parte III, tentar-se-á verter alguns aspectos da obra batailliana em moldes românticos, moldes esses que se constituem preferentemente em três campos e cuja autonomização se prende com razões de ordem puramente metodológica, já que cada um deles faz apelo e invade todos os outros: o eu, esse eu que se ilimita no excesso (Parte III /Capítulo 1); a experiência enquanto fusão da interioridade e da exterioridade, enquanto “viagem ao fim do possível do homem”²¹ (Parte III /Capítulo 2); a impotência da razão para exaurir esta experiência, daí a oposição à filosofia enquanto pensamento que tudo reduz ao pensável e o estilhaçamento do sujeito filosófico, mestre do discurso. Falência da razão que acaba por desembocar no impossível

¹⁹ Caillois, Roger, *O Homem e o Sagrado*, Edições 70, Lisboa, s.d., p.16.

²⁰ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.47.

²¹ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.19.

como resposta à procura de uma ultrapassagem da verdade (Parte III / Capítulo 3). Quanto a esta parte final, só se me oferece dizer o mesmo que Bataille disse relativamente à sua “obra de economia política”: “Um livro que ninguém espera, que não responde a nenhuma questão formulada, que o autor não teria escrito se tivesse estudado bem a lição”!²²

Mas ainda que falar não seja mais que confessar a nossa impotência²³, ainda que se chegue ao fim sem nunca se ter retomado a ponta perdida do fio, esse mesmo fio que nos haveria de libertar do labirinto, assim mesmo, a fragilidade e a timidez deste passo não retiram a força a essa busca que se congratula em permanecer como tal.

Afinal, não são nossos rastros o caminho ?

²² Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.21.

²³ Cf. Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.270.

PARTE I

MODERNIDADE E ROMANTISMO
CONFLITO DE INTELIGIBILIDADES

CAPÍTULO I

A MODERNIDADE E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

1 – Que Modernidade ?

A disparidade de acepções e a dificuldade de circunscrição deste vocábulo “tão ambíguo como problemático”, não permitiriam a resposta a esta questão se não a cingissemos a duas acepções dominantes e nucleares no nosso campo cultural: “se uns a dizem como correspondendo ao posicionamento romântico, outros a verão como o que a tal posicionamento se opõe”¹ – ora, é deste último sentido que nos iremos apropriar e não da vertente romântica, formulada por Baudelaire e onde a modernidade se constitui como ponto de intersecção do tempo e da eternidade.

Esclarecida que está a feição racionalista “que faz entender a *modernidade* como a “racionalidade moderna”, assumindo esta os contornos que encontram nas figuras de Descartes, Kant e Hegel referências obrigatórias, e no período das “Luzes” um momento privilegiado de exercício e manifestação”², importa agora precisar no tempo o seu início. “Foi apenas em pleno séc. XVIII, que o limiar histórico fixado à roda de 1500 foi reconhecido retrospectivamente como sendo na realidade esse começo”³ e a descoberta do “Novo Mundo”, bem como o Renascimento e a Reforma foram os três grandes acontecimentos que constituíram essa transição epocal entre a Idade Média e a Idade Moderna.⁴

¹ Alcoforado, op.cit., p.17.

² Alcoforado, op.cit., p.16.

³ Habermas, op.cit., p.17.

⁴ Cf. Habermas, ibidem.

Com efeito, é só no final do séc. XVIII, com Hegel, que a modernidade desperta para uma consciência de si própria e para a necessidade da sua autocertificação, descobrindo o princípio configurador de toda uma época: a subjectividade. Assim, na modernidade o Estado, a sociedade, a ciência, a moral, a vida religiosa, transformam-se em outras tantas encarnações do princípio da subjectividade, nomeadamente, na forma de subjectividade abstracta no *cogito ergo sum* de Descartes ou na forma de autoconsciência absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como sobre um objecto para se compreender como uma imagem reflectida num espelho, numa atitude especulativa.⁵

Este *homo philosophicus*, então entronizado, constitui para a modernidade “o ponto de partida e de chegada de toda a reflexão. O cogito cartesiano domina o panorama da verdade universal. Sem dúvida, o homem não é Deus, mas foi criado à imagem de Deus; a pura razão assegura-lhe o acesso à verdade. Como Adão, intendente do jardim botânico e zoológico, Descartes é o administrador do espaço ontológico. Na idade das luzes, a verdade transcendente perde a sua autoridade; o homem deve contentar-se com uma verdade à escala humana e considerar-se ele mesmo como um objecto entre os objectos; a espécie humana está inscrita na tabela geral da classificação. Todavia, o homem conserva um estatuto privilegiado enquanto depositário do sentido. O seu lugar permanece o lugar de honra, no centro da roda da enciclopédia; o teatro à volta do saber faz círculo em torno do sujeito epistemológico.”⁶

⁵ Cf. Habermas, pp.27-29.

⁶ Gusdorf, op.cit., vol.II, p.143.

Podemos realmente afirmar que Descartes procede a uma espécie de secularização da reflexão filosófica, após séculos de pensamento escolástico. O homem entregue a ele próprio já não é o ser perdido que só a graça divina pode salvar. Enganado pelos sentidos e pelas fantasias da imaginação, ele deverá, daí em diante, recusar a autoridade dos Antigos e encontrar o seu caminho pela razão. O intelectualismo submeteu o espaço mental ao imperialismo da razão pura e as leis da vida foram assimiladas às leis mecânicas da matéria. Quando Descartes explicava as funções do organismo animal em geral, humano em particular como se de uma máquina ou relógio se tratasse, mais não fazia que recusar radicalmente o animismo que tinha, até ao Renascimento, autorizado todas as analogias entre o cosmos e o homem. A mecânica animal ao reduzir o maravilhoso e ao negar a espontaneidade do ser vivo, garantia a ambição de uma dominação racional do curso da vida humana.

Também a matemática cartesiana ignorava as analogias e só admitia equivalências. Tudo era susceptível de tratamento por uma teoria geral das equações. Uma matéria homogênea, o espaço euclidiano, o movimento único excluíam toda a referência analógica a uma realidade diferente. A ciência mecanicista denuncia o atraso do pensamento arcaico e supersticioso, triunfo do pensamento confuso. A física matemática analisa o universo como um agregado de partículas materiais no espaço, que se agrupam segundo leis rigorosas, permeáveis ao pensamento: o cosmos esclarecido, desmembrado, confia os seus segredos aos experimentadores e calculadores cujas conclusões podem ser verificadas por cada um. Mas os sábios que colocaram o mundo em equações excluíram-se a eles mesmos já que o homem de carne e osso não encontra neste universo o seu lugar – “O erro racionalista foi sempre o de pretender, a nível do

entendimento, uma autonomia plena que contrasta com o inacabamento, a dependência da existência na condição humana. O sistema, que se basta a ele mesmo, é o espelho deformador, ou melhor, reformador, de uma realidade perpetuamente incompleta, pois que o indivíduo, seja ele qual for, não possui sobre esta totalidade do real mais do que aberturas laterais. Uma visão do mundo pressupõe um mundo, pano de fundo de uma presença que antecipa certos aspectos, sempre parciais e fugazes, de uma irreduzível e inacessível imensidade.”⁷

A instrumentalização do saber acabará por acentuar esta visão *parcial e redutora*, este mundo da ausência humana. De facto, ainda que o cogito cartesiano se apresente como o paroxismo da racionalidade e as suas origens recuem ao Renascimento e à Reforma, a modernidade atingirá um ponto nevrálgico “no Ocidente a partir do séc. XVIII”⁸, “engendrada pela Revolução Industrial e pela generalização da economia de mercado”⁹. Esta modernidade metamorfoseada, a partir de então, em teleo-racionalidade, emerge acompanhada do espírito de cálculo, do desencantamento do mundo, da racionalidade instrumental e da dominação burocrática, fenómenos inseparáveis do “espírito do capitalismo”, nas palavras de Max Weber.

A plasmação modernidade-capitalismo que faz do séc. XX um século moderno, “já que o capitalismo industrial foi a realidade dominante no séc. XX, não só para os principais países do Ocidente mas à escala do planeta”¹⁰, é também a que permitirá os surtos anacrónicos do protesto romântico nesses mesmos países e nos quais podemos incluir a denúncia de Bataille.

⁷ Gusdorf, op.cit., vol.II, p.382.

⁸ Löwy/Sayre, op.cit., p.29.

⁹ Löwy/Sayre, op.cit., p.28.

¹⁰ Löwy/Sayre, op.cit., p.29.

Dada a importância decisiva da Reforma Protestante no advento do capitalismo e na entronização da subjectividade – esse ponto arquimédico da modernidade –, na proclamação da soberania do sujeito que faz valer o seu próprio discernimento, na demarcação da esfera da fé, em suma, na despromoção do sagrado, questão que tão cara foi a Bataille, o ponto 2 deste capítulo será exclusivamente consagrado a esse episódio da história da religião. A leitura deste episódio será feita à luz das teorias de Max Weber, leitura essa caucionada pelo próprio Bataille: “é mérito de Weber ter analisado rigorosamente a conexão de uma crise religiosa e da inversão económica da qual o mundo moderno nasceu.”¹¹

2 – Max Weber : Reforma Protestante e Capitalismo

Pelo final do séc. XV, início do séc. XVI, era inevitável uma reforma na Igreja. A impunidade e onipotência dos clérigos de então autorizavam toda a corrupção e imoralidade de que as simonias e a concessão de indulgências constituíam talvez os pontos altos. Lutero denuncia estes abusos da autoridade eclesiástica nas *noventa e cinco teses* que cravou nos portões da igreja do castelo de Vitenberg, no dia 31 de Outubro de 1517 e que consagram a sua ruptura com o Vaticano. O pensamento teológico de Lutero assenta, no essencial, nas seguintes afirmações: o homem só pode ser libertado do pecado original pela fé e pela graça divina; a Igreja não deve constituir-se como intermediária entre Deus e o homem; a superioridade da Igreja sobre o poder civil é negada; a Bíblia é a única autoridade em matéria de fé. Os dois primeiros pontos revestem uma importância

¹¹ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.112.

capital, já que, se o primeiro implica a denúncia das indulgências e a negação da absolvição eclesiástica, o segundo, ao defender a relação íntima do homem com Deus, arrasta consigo a crítica à organização do culto e da liturgia pela igreja, bem como destitui de sentido os sacramentos. Desta feita, a abolição absoluta da salvação pela Igreja e a sua substituição pelas *actividades terrenas*, constituirá, simultaneamente, a diferença radical, decisiva, com o catolicismo e o facto completamente novo que a Reforma introduz. “Não só a vida monástica é, a seus olhos, inteiramente desprovida de valor enquanto meio de se justificar perante Deus, como ainda, ao subtrair o homem aos deveres deste mundo, aparece a Lutero como o produto do egoísmo e da frieza do coração. Em oposição, a realização no mundo da ocupação profissional é, para ele, a expressão exterior do amor ao próximo”¹². “Inelutavelmente, a actividade quotidiana revestia assim uma significação religiosa, daí o sentido de vocação que toma a noção de *Beruf*”¹³ em Lutero. Este novo sentido da palavra é, para Max Weber, um produto da Reforma, cuja tradução *profana* (ocupação, tarefa, profissão) está longe de esgotar o alcance que a palavra adquiriu com o luteranismo.

Não obstante esta justificação moral da actividade temporal ter sido uma das consequências mais importantes da Reforma e do pensamento de Lutero em particular¹⁴, a sua obra não teria prevalecido sem o calvinismo, considerado pelos católicos como o seu verdadeiro adversário¹⁵. Nesta busca dos *fundamentos religiosos do ascetismo secular* (nas palavras de Max Weber), a nossa atenção vai incidir agora sobre a teoria da

¹² Weber, Max, *L'Éthique Protestante et L'Esprit du Capitalisme*, tr. Jacques Chavy, Plon, Paris, 1964, p. 92.

¹³ Weber, op.cit., p.91.

¹⁴ Cf. Weber, op.cit., p.93.

¹⁵ Cf. Weber, op.cit., pp.102-103.

predestinação que Lutero não desenvolveu até às últimas consequências e que se tornou o dogma calvinista por excelência.

Para Calvino é indubitável que só uma pequena fracção da humanidade será chamada à salvação eterna. E, perante isto, qualquer tentativa de aplicação das normas da “justiça” terrena aos decretos soberanos é, não só desprovida de sentido, como insultuosa para a sua magestade, visto que só Deus é *livre*, o mesmo é dizer, não subordinado a nenhuma lei. “E se, por acaso, os condenados pensassem em lamentar-se de uma sorte imerecida, comportar-se-iam como animais que se lastimavam por não terem nascido homens.”¹⁶ Admitir que o mérito ou culpabilidade dos seres humanos tenha uma parte, pequena que seja, na determinação do seu destino equivalia a considerar que os decretos absolutamente livres de Deus, decididos por todo o sempre, pudessem ser modificados pelo homem – pensamento que não é de todo concebível. “O Pai que está nos céus, o Pai do Novo Testamento, o Pai humano e compreensivo que se deleita com o reconhecimento do pecador, (...), transforma-se aqui num ser transcendente, para além de todo o entendimento humano, que, por toda a eternidade, atribuiu a cada um o seu destino e providenciou os mínimos detalhes do universo. E é assim , em virtude de sentenças insondáveis, irrevogáveis, que a graça de Deus é tão impossível de perder para aqueles a quem ele a concedeu, como impossível de ganhar para aqueles a quem ele a recusou.”¹⁷

Na sua “inumanidade patética”, esta doutrina engendrou em cada indivíduo o sentimento de uma *solidão interior* absolutamente inaudita. Na questão mais importante da sua vida, a salvação eterna, o homem de Reforma via-se cingido a seguir só o seu

¹⁶ Weber, op.cit., p.120.

¹⁷ Weber, op.cit., pp.120-121.

caminho ao encontro de um destino traçado para ele e para sempre. Nada, nem ninguém, nenhum pregador, nem nenhum sacramento, podia vir em seu auxílio¹⁸.

Assim, na história das religiões, encontrava o seu ponto final este vasto processo de *desencantamento*¹⁹ do mundo que rejeitava todos os meios *mágicos* de alcançar a salvação. O puritano autêntico recusava qualquer indício de cerimónia religiosa à beira da sepultura, enterrava os seus sem canto nem música, evitando o risco de deixar transparecer alguma superstição, algum crédito na eficácia salvífica das práticas mágico-sacramentais.

Combinada com a dura doutrina da transcendência absoluta de Deus e da futilidade de tudo o que era da ordem da carne, este isolamento íntimo do homem constitui, por um lado, o fundamento da atitude radicalmente negativa do puritanismo em relação a qualquer elemento sensível ou emotivo na cultura e na religião (elementos considerados como inúteis à salvação e suscitando ilusões sentimentais e superstições idólatras) e, por outro lado, um das raízes do individualismo pessimista, sem ilusões, que vê em Deus o único confidente possível. As relações entre o calvinista e o seu Deus desenvolvem-se numa profunda solidão interior, apesar do facto da pertença à verdadeira igreja constituir uma condição necessária à salvação.²⁰ Quanto à interrogação do indivíduo acerca da sua eleição, Calvino só admite uma resposta: devemos contentar-nos em saber que Deus decidiu e perseverar na inabalável confiança que resulta da verdadeira fé, já que nesta vida os eleitos não se distinguem, exteriormente, dos amaldiçoados.

¹⁸ Cf. Weber, op.cit., p.121.

¹⁹ Segundo Weber, esta expressão é atribuída a Friedrich Von Schiller, escritor alemão, 1759-1805.

²⁰ Cf. Weber, op.cit., pp.122-125.

Acerca deste assunto, os conselhos pastorais eram de dois tipos: por um lado, considerar-se como um eleito constituía um dever; toda a espécie de dúvida a este respeito devia ser repelida enquanto tentação do demónio, já que uma insuficiente confiança em si emanava de uma fé insuficiente, isto é, de uma insuficiente eficácia da graça. O indivíduo tinha o dever de conquistar na luta quotidiana a certeza subjectiva da sua própria eleição e respectiva justificação; por outro lado, a fim de alcançar esta confiança em si, o trabalho sem descanso numa profissão é expressamente recomendado como o melhor meio. Só o trabalho dissipa a dúvida religiosa e dá a certeza da graça. Isto significa que Deus vem em auxílio de quem se ajuda a si mesmo e também que o calvinista “cria” ele próprio a sua salvação, ou, mais correctamente, a certeza dela. E esta criação deve ser o exame sistemático de uma consciência que, a cada instante, se encontra colocada perante a alternativa: eleito ou condenado?

Na óptica de Weber, o *desencantamento* do mundo (a eliminação da magia enquanto técnica de salvação) acontece com o protestantismo, já que o católico tinha à sua disposição a absolvição da Igreja para compensar a sua própria imperfeição. O padre era um *mágico* a quem o homem podia recorrer no arrependimento e na contrição; administrando os sacramentos ele concedia a redenção, a esperança da graça, a certeza do perdão, assegurando a *descarga* desta monstruosa *tensão* à qual o destino condenava o calvinista, sem evasão possível nem atenuação alguma. O Deus do calvinismo reclamava não apenas boas obras isoladas, mas uma vida inteira de boas obras erigidas em sistema. Não o vai-e-vem católico, autenticamente humano, entre pecado, arrependimento, penitência, absolvição, seguidos novamente de pecado. Nem extrair de uma vida,

considerada no seu conjunto, um saldo que pudesse ser compensado por penitências temporais, expiadas por meio das graças da Igreja²¹.

Assim, esta vida, exclusivamente dirigida para um fim transcendente -a salvação- estava totalmente *racionalizada*, racionalização essa que deu à Reforma os seus traços especificamente ascéticos. O ascetismo constituía, então, um método de conduta racional visando ultrapassar o estado natural, subtrair o homem ao poder dos instintos, libertá-lo da sua dependência do mundo e da natureza, a fim de o subordinar à supremacia de uma vontade premeditada e de submeter a sua acção a um controle permanente e a um exame consciencioso da sua postura ética. A doutrina da predestinação constituiu o pano de fundo dogmático da moral puritana, no sentido de uma conduta ética metodicamente racionalizada. Aliás, este é mesmo considerado um “importante produto do protestantismo ascético: o cultivo sistemático e racional da vida moral.”²²

Depois de analisados alguns fundamentos religiosos do protestantismo, resta fazer derivar deles o “espírito capitalista”, expressão utilizada por Weber “para caracterizar a procura racional e sistemática do lucro pelo exercício de uma profissão (*Beruf*).”²³

Calvino não via na riqueza nenhum obstáculo à eficácia do clero mas um aumento desejável do seu prestígio. O que era realmente condenável, do ponto de vista moral, era o *repouso* na posse, o *gozo* da riqueza e as suas consequências: ociosidade, tentação da carne, risco de desviar a energia da procura de uma vida “santa”. Com efeito, na terra, o homem deve, para assegurar a salvação, trabalhar durante todo o tempo do dia. Se só a

²¹ Cf. Weber, op.cit., pp.144-145.

²² Weber, op.cit., p.158.

²³ Weber, op.cit., p.66.

actividade pode aumentar a glória de Deus, desperdiçar o tempo é o primeiro e o mais grave de todos os pecados. A nossa vida não dura senão um momento, infinitamente breve e precioso, que deverá “confirmar” a nossa própria eleição. Passar o tempo em sociedade, perdê-lo no luxo e até dormindo mais que o necessário à saúde, é passível de uma condenação moral absoluta já que cada hora perdida é subtraída ao trabalho, esse remédio específico a empregar a título preventivo contra todas as tentações sexuais ou religiosas.

Se o trabalho constitui o próprio *telos* da vida, fixado por Deus, a repugnância por uma ocupação é encarada como um sintoma da ausência de graça. E esta ocupação não constitui, à semelhança do luteranismo, um destino ao qual devemos submeter-nos e resignar-nos, mas uma ordem que Deus deu ao indivíduo para trabalhar para a glória divina, não para a carne nem para o pecado. Deste ponto de vista, desejar ser pobre – esta argumentação era frequente – equivalia a desejar ser doente, o que era condenável enquanto santificação pelas obras e prejudicial para o esplendor divino. A própria mendicância, por parte daqueles que estavam em condições de trabalhar, era igualmente condenável como violação do dever do amor para com o próximo.

O ascetismo protestante opôs-se, com grande eficácia, à *fruição* espontânea das riquezas e refreou o seu *consumo*, nomeadamente dos objectos de luxo. Em contrapartida, teve o efeito psicológico de *desembaraçar* das inibições da ética tradicionalista o *desejo de adquirir*, considerando-o como directamente exigido por Deus. A luta contra as

tentações da carne e a dependência dos bens exteriores, não visava a aquisição racional mas um uso irracional das posses.²⁴

O que estava em causa eram as formas ostensivas de luxo, condenadas enquanto idolatria da criatura, ao passo que o uso utilitário das riquezas era desejado por Deus para satisfazer as necessidades do indivíduo e da colectividade.

“(…) A avaliação religiosa do trabalho sem repouso, contínuo, sistemático, numa profissão secular, como o meio mais elevado e, simultaneamente, prova mais segura, mais evidente, da regeneração e da fé autêntica, constituiu a mais potente alavanca que se possa imaginar de expansão desta concepção de vida que nós chamamos, aqui, o espírito do capitalismo. Se semelhante freio do consumo se une a semelhante perseguição desenfreada do ganho, o resultado prático é sabido: o capital forma-se pela forçada poupança ascética. É claro que os obstáculos que se opunham ao consumo dos bens adquiridos favoreciam o seu emprego produtivo enquanto capital a investir”²⁵.

A moral calvinista ao valorizar as virtudes da sobriedade, da poupança, do labor intenso, do respeito pela palavra dada, fazia nascer “um *éthos* especificamente burguês do *trabalho*”²⁶: tendo consciência de se manter na plenitude da graça de Deus, de ser manifestamente uma criatura abençoada, desde que permanecesse nos limites de uma conduta moralmente irrepreensível e desde que o uso que fizesse das riquezas não fosse impróprio, o empreendedor burguês podia velar pelos seus interesses pecuniários, ou

²⁴ Esta “obrigação do gasto funcional” e o conseqüente desaparecimento do carácter orgiástico do consumo, constitui, para Bataille, um momento decisivo na longa história de despromoção do sagrado, como veremos mais adiante.

²⁵ Weber, op.cit., pp.236-237.

²⁶ Weber, op.cit., p.243.

melhor, o seu dever era agir dessa maneira, para perseguir os fins divinos, secretos para nós.

Contudo, ao franquear as portas a esta realidade capitalista – que aportou consigo a industrialização, o desenvolvimento rápido e conjugado da ciência e da técnica, a hegemonia do mercado, a propriedade privada dos meios de produção, a divisão do trabalho, a burocratização, a urbanização, a secularização – a modernidade deixou escapar por elas a riqueza da razão integral e o *encanto* do mundo do vivido. É dessa razão unidimensional – consubstancial a esta perspectiva sociológica – que nos iremos ocupar em seguida.

3 – Crítica à Racionalidade Instrumental

“Nascemos e morremos sob o signo da racionalidade e da produção. Sabemos que a destruição é o preço do progresso, como a morte é o preço da vida, que a renúncia e a labuta são os requisitos para a satisfação e o prazer, que os negócios devem prosperar e que as alternativas são utópicas.”²⁷ É desta forma que Herbert Marcuse traça os limites e a força sinistra da mais recente transmutação da ideia de razão: a razão tecnológica. “*Comprometida* com os seus próprios lucros e *interessada* na consecução dos seus fins”²⁸, esta imagem conserva pouco da razão una da sabedoria clássica, desse “imbricamento coeso do saber e da acção. (...) Na modernidade, tal integração perdeu-se

²⁷ Marcuse, Herbert, *L'Homme Unidimensionnel*, tr. Mónica Wittig et l'auteur, , Les Editions de Minuit, Paris, 1964, pp.168-169.

²⁸ Llano, Alejandro, *La Nueva Sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p.85.

com a identificação redutora do saber com o saber mecânico e o consequente imperialismo científico-técnico, e a óbvia desapareição da especificidade do saber prático.

A redução da racionalidade hipertrofiou a chamada razão de meios -a razão instrumental- em detrimento da razão de fins.”²⁹

O ideal moderno do saber para poder faz do homem *senhor de si e do universo*, mas este mundo mecanicamente construído “não suscita uma relação gratificante e confiada do homem com a natureza.”³⁰

Husserl, na sua célebre conferência de 1935, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, critica precisamente a orientação tomada pela filosofia moderna sob influência do racionalismo científico. Gusdorf alude a essa crítica: “desde a revolução galileana a preponderância abusiva da física matemática e da sua metodologia impôs à consciência reflexiva o sistema ilusório das axiomáticas lógicas, modelos de verdade segundo as normas do positivismo cientista. Os pensadores perderam o contacto com a realidade das coisas na sua significação originária”³¹. Para Husserl é ao mundo que nos é dado realmente na intuição “que pertence a forma espácio-temporal com todas as figuras corpóreas que se inscrevem nela, é nesse mundo que vivemos, em conformidade com o nosso modo de ser, quer dizer, em carne e osso. Mas aqui não encontramos nada das idealidades geométricas nem o espaço geométrico, nem o tempo matemático com todas as suas formas.

Eis uma observação importante, ainda que fortemente trivial. Pois é precisamente esta trivialidade que é dissimulada pela ciência exacta. (...) Este mundo realmente dado

²⁹ Cantista, Maria José Pinto, “Teoria e Praxis: a actual crise de desconexão entre o “saber” e o “viver”, in *Revista da Faculdade de Letras-Série de Filosofia*, Porto, 2ª série, nº1, 1985, p.186.

³⁰ Cantista, op.cit., p.187.

³¹ Gusdorf, op.cit., vol.II, p.301.

na intuição, realmente experimentado e experimentável, no qual praticamente toda a nossa vida se desenvolve, permanece como o mundo que é, (...), qualquer que possa ser a nossa acção, metódica ou não.(...) As coisas “vistas” são sempre “mais” que aquilo que nós vemos delas”.³² O universo abstracto dos sábios, incolor e sem sabor substituiu-se ao mundo vivido (*Lebenswelt*), graças a uma mutilação espiritual, a uma diminuição das capacidades do ser humano. Não obstante, a palavra de ordem husserliana de regresso “às próprias coisas” continuou a inspirar alguns dos melhores pensadores contemporâneos, tais como Heidegger e Merleau-Ponty.³³

Para este último, todo o universo da ciência está construído sob o mundo vivido, do qual a ciência é expressão segunda: “eu não sou um “ser vivo” ou mesmo um “homem” ou mesmo uma “consciência”, com todas as características que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconheceriam a esses produtos da natureza ou da cultura, - eu sou a fonte absoluta, a minha existência não vem dos meus antecedentes, do meu meio físico e social, ela é que vai até eles e os suporta. (...) As visões científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingénuas e hipócritas porque subentendem, sem a mencionar, esta outra visão, a da consciência, para a qual, desde logo, um mundo se dispõe à minha volta e começa a existir para mim. Regressar às próprias coisas, é regressar a este mundo anterior à consciência de que a consciência sempre fala, e relativamente ao qual toda a determinação científica é abstracta, signitativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem onde nós apreendemos primeiramente uma floresta, um prado ou um rio.”³⁴

³² Husserl, Edmund, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, tr.Gérard Granel, Editions Gallimard, s.l., 1976, p.59.

³³ Gusdorf, op.cit., vol.II, p.301.

³⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.III.

Também Heidegger vê na modernidade e num dos seus fundadores, Descartes, as raízes de um totalitarismo da manipulação do ente e do radical abandono do ser, reconhecendo a necessidade de devolver a esperança a uma história confiscada por esta racionalidade.

Esta ausência tornada perceptível e a crescente dor da privação anunciam o trabalho de desgaste e remoção dos estratos sob os quais o ser está soterrado, mas o pensamento que segue na senda deste destino do esquecimento do ser a que a filosofia ocidental foi condenada já não partilha da autoconfiança de uma razão que faz questão da sua autonomia.³⁵

Bataille constrói uma história da razão ocidental que, à semelhança da crítica heideggeriana da metafísica, descreve a idade moderna como época de definhamento. Em Bataille, porém, os elementos rejeitados não aparecem na forma de um destino apocalíptico mas enquanto forças subversivas. Para Habermas, “se observarmos os seus contributos para o discurso filosófico da modernidade, registam-se paralelos entre os dois pensadores. As semelhanças estruturais explicam-se pelo facto de Heidegger e Bataille, na esteira de Nietzsche, pretenderem resolver o mesmo problema. Ambos querem levar a cabo uma crítica radical da razão”.³⁶ Nesta crítica podemos reconhecer com nitidez a razão centrada no sujeito como o princípio da modernidade. “Heidegger selecciona como ponto de partida o pensamento objectivante das ciências modernas, Bataille o agir racional orientado para fins da empresa capitalista e do aparelho de Estado. O primeiro, Heidegger, analisa os conceitos ontológicos fundamentais da filosofia da consciência

³⁵ Cf. Habermas, op.cit., p.103.

³⁶ Habermas, op.cit., p.105. Não obstante as semelhanças, Bataille separa-se de Heidegger no respeito pelo pensamento metódico, “pelo carácter científico de um conhecimento que Bataille desejaria colocar ao serviço da análise do sagrado.”

para expor a vontade de controlar tecnicamente processos objectivizados como impulso dominante do pensamento de Descartes a Nietzsche. O segundo, Bataille, estuda os imperativos da rentabilidade e eficiência aos quais o trabalho e o consumo estiveram sujeitos de forma cada vez mais exclusiva, para apreender no produtivismo industrial uma tendência de autodestruição inerente a todas as sociedades modernas. De facto, a sociedade racionalizada em todo o seu tecido impede prestações improdutivas e o esbanjamento da riqueza acumulada.”³⁷

Habermas continua a apontar semelhanças, designadamente o facto de ambos terem desenvolvido a sua teoria por via de uma reconstrução narrativa da história da razão ocidental: Heidegger, interpreta a razão como autoconsciência, concebendo o niilismo como expressão de um domínio técnico do mundo desencadeado de forma totalitária, em que se vai perdendo progressivamente o essencial, perante o todo do ente reificado; Bataille, interpreta a razão como trabalho, concebendo o niilismo como consequência de um impulso compulsório de acumulação autonomizado de forma totalitária, em que se consoma a fatalidade de uma produção excedentária *roubada* à soberania. Assim, “esquecimento do ser e expulsão da parte maldita são as duas imagens que (...) elevam o outro da razão à instância ante a qual a modernidade é chamada à ordem.”³⁸

Na sequência das repetidas denúncias de que tem sido alvo “a inflexão da racionalidade numa teoria de dominação (instrumentalizadora)”³⁹, Alejandro Llano

³⁷ Habermas, op.cit., p.106.

³⁸ Habermas, op.cit., p.107.

³⁹ Cantista, op.cit., p.187.

destaca a redução da realidade humana ao cientificamente objectivável: com o pensamento moderno, “a especialíssima dignidade do homem já não lhe é dada pelo “lugar” privilegiado que – segundo a metafísica da ordem e da essência – o homem ocupava no universo das coisas, em virtude da sua elevada natureza. Não, o homem já não se vê a si mesmo como uma coisa entre as coisas. A sua dignidade procede de que é ele mesmo quem activa e livremente atribui a cada coisa a sua posição num mundo que, em si mesmo, é um vazio infinito e silencioso. Unicamente o homem está dotado de finalidade, porque só ele é capaz de actuar de um modo intencional, quer dizer, racional e livremente. Atribuir aos seres materiais uma natureza teleológica constitui um crasso antropomorfismo que leva a confundir a pessoa com as coisas.

Mas neste mundo “desencantado” pela ciência – recordemos Max Weber - já não há lugar para nada que seja único e irrepetível. O real é só – dizíamos – o objectivo. Pois bem, foi congruente e quase inevitável que, no decurso do desenvolvimento científico, o homem aplicasse a si mesmo esse paradigma científico, tido por único e universal. A realidade humana reduz-se ao que o homem tem de cientificamente objectivável. E assim, o homem é avaliado pela mesma medida das coisas materiais e reduzido a ser um fragmento mais ou menos sofisticado da matéria.”⁴⁰

Alejandro Llano vê neste “efeito equívoco” da autoafirmação do homem o grande paradoxo da modernidade em relação ao qual os outros são variações ou corolários: ao desantropomorfizar a natureza, o homem acaba por se antropomorfizar a si mesmo, acaba por tornar-se uma projecção ou ficção de si próprio que, supostamente, também será preciso “desencantar”.⁴¹

⁴⁰ Llano, op.cit., p.81.

⁴¹ Cf. Llano, op.cit., p.82.

Pese embora todas as considerações aqui tecidas, convém precisar que “o que está em jogo é a recuperação da racionalidade em toda a sua amplitude.”⁴² Como já advertira Husserl, “a crise da humanidade moderna não se deve ao exercício da racionalidade, que acompanha desde o início o ideal filosófico europeu, mas a certo tipo de racionalismo.”⁴³

Sair da crise implica reconhecer que a racionalidade totalitária e calculadora, instrumento do poder científico e político, não representa nem esgota a vastidão de horizontes da razão integral. Encontraremos no romantismo e, nomeadamente, na noção de *Gemüt* (noção que abarca, na mística alemã, o conjunto do domínio íntimo do homem), essa verdade não mais dissociativa, essa faculdade de orientação ontológica que, em oposição aos poderes racionais, permitirá a feliz reintegração no seio de uma verdade operadora da unidade do homem consigo mesmo e com o mundo.⁴⁴

⁴² Cantista, op.cit., p.189.

⁴³ Llano, op.cit., p.88.

⁴⁴ Cf. Gusdorf, vol.II, p.101.

CAPÍTULO II

DO ROMANTISMO INTEMPORAL AO ROMANTISMO HISTÓRICO

1 – O Romantismo como Constante da Cultura e Categoria Transhistórica

“Lamento não poder enviar-te a minha explicação da palavra “Romântico” – visto que ela estende-se por 125 folhas de tipografia”¹, escreve o jovem Frédéric Schlegel a seu irmão mais velho, Wilhelm, na época em que os dois preparavam o lançamento da pequena revista *Athenäum* cuja publicação, em 1798, assinala o início da era romântica.”²

Como facilmente se depreenderá, a explicação em questão, muito provavelmente, nunca existiu; o objectivo de Frédéric Schlegel era tão só evidenciar o carácter indefinível do termo, a que já fizemos alusão na introdução deste trabalho e que fica a dever-se, não apenas à sua essência contraditória (já o dissemos), mas igualmente à sua actualização multiforme e concreta que se fez sentir diferentemente em diferentes espaços e tempos, porquanto as balizas cronológicas e os traços dominantes oscilam ao sabor das flutuações geográficas. Basta lembrar que em 1798, em França, Victor Hugo mal tinha nascido, o prefácio de *Cromwell*, manifesto do romantismo francês, demoraria trinta anos a aparecer e Gérard de Nerval, um dos maiores escritores românticos, só nasceria em 1808. Mas se estes dados atestam a primazia do romantismo alemão, não são categóricos quanto ao seu monopólio ou prevalência, como veremos.

¹ Dado que a folha de tipografia compreendia 16 páginas, 125 folhas correspondem a 2000 páginas!

² Gusdorf, op.cit., vol.I, p.9.

Na impossibilidade de uma definição concisa de romantismo, a proposta de Henry Peyre de descrição, enumeração, eliminação ou selecção das características mais pertinentes³, também não nos satisfaz, dado que estas tentativas de definição designam, sem dúvida, traços significativos presentes na obra de muitos autores românticos, mas falham no que se refere à restituição da essência do fenómeno. As principais fraquezas metodológicas deste tipo de abordagem prendem-se com a arbitrariedade da selecção e com o seu carácter empírico: trata-se de uma abordagem que fica pela superfície do fenómeno. “Enquanto apanhado descritivo do universo cultural romântico, poderá ser útil, mas o seu valor cognitivo continuará a ser limitado. As listas compósitas de elementos deixam sem resposta a questão principal: o que é que liga todos os elementos citados entre si ? Porque se encontram eles associados? Que força unificadora existe por trás dos referidos traços? De onde vem a coerência interna de todos os membros? Por outras palavras: qual será o conceito, o *Begriff* (na acepção hegeliana-marxista do termo) do romantismo, capaz de explicar as suas inumeráveis formas de manifestação, os seus diversos traços empíricos, as suas múltiplas e tumultuosas cores?”⁴

A resposta a esta questão encontra-se em trabalhos que “têm a virtude de reconhecer a multiplicidade cultural do romantismo, e que o consideram, por conseguinte, uma visão do mundo, uma *Weltanschauung*, que se manifesta sob as mais diversas formas. Esta abordagem representa um grande passo em frente relativamente à estreiteza de vistas típica das diferentes “disciplinas” universitárias. Permite abarcar com

³ Cf. Peyre, Henry, *Qu'est-ce que le Romantisme?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p.68.

⁴ Löwy/Sayre, op.cit., p.15.

o olhar o conjunto dessa vasta paisagem cultural (...) e compreender que a variedade tumultuosa das suas cores tem uma fonte de luz comum.”⁵

Esta visão do mundo ou estrutura mental colectiva pode exprimir-se em domínios culturais muito diversos: não só na literatura e nas outras artes, mas em filosofia e em teologia, no pensamento político, económico ou jurídico, em sociologia e em história. Por isso, a definição proposta por Michael Löwy e Robert Sayre extravasa os limites históricos em que os movimentos artísticos ditos “românticos” se desenvolveram e vai encontrar os seus pilares de suporte nas análises de dois autores: Lucien Goldmann, sociólogo da cultura, importante responsável pelo conceito de visão do mundo e autor da obra *Para uma sociologia do romance*, onde este é concebido como o lugar de encenação do conflito entre a sociedade burguesa (reino exclusivo do “valor de troca”) e certos indivíduos motivados por valores qualitativos (artistas, escritores, filósofos, teólogos); e Lukács⁶ que foi o primeiro a ligar explicitamente o romantismo com a oposição ao capitalismo, na sua fórmula “romantischer Antikapitalismus”.⁷

Partindo destes pressupostos, a definição apresentada “não designa uma vasta lista de temas ideológicos, mas uma totalidade coerente organizada em torno de um eixo, de uma armação. O elemento central desta estrutura, aquele do qual todos os restantes dependem, é uma contradição, ou oposição, entre dois sistemas de valores: os do romântico e os da realidade social dita “moderna”. O romantismo enquanto visão do mundo constitui-se como forma específica de crítica da “modernidade”. (...) O

⁵ Löwy/Sayre, op.cit., p.17.

⁶ Dada a peculiaridade do percurso de Lukács, diremos mesmo, dado o seu “itinerário atormentado e contraditório” entre momentos surpreendentemente favoráveis a certos românticos e fases perfeitamente hostis ao romantismo, aconselhamos, para melhor compreensão, a leitura do cap. “György Lukács” da obra já profusamente citada *Revolta e Melancolia*.

⁷ Cf. Löwy/Sayre, op.cit., pp.24-25.

romantismo nasce de uma oposição a esta realidade capitalista/moderna – designada por vezes na linguagem romântica como a “realidade” sem mais.”⁸

Esta definição de romantismo como resposta a uma realidade que provoca descontentamento (veremos, mais adiante, a especificidade desse descontentamento) é frequentemente corroborada. Jacques Barzun afirma que o único factor que une os homens numa determinada época não tem a ver com as suas filosofias individuais, mas com o problema dominante que essas filosofias têm por missão resolver (o que não implica que as soluções propostas ou a maneira de ver o problema sejam as mesmas). No período romântico a questão prendia-se com a criação de um novo mundo nas ruínas do antigo.⁹ Também Gusdorf acredita que “o romantismo, nas diversas regiões de Europa, é a tentativa de uma resposta ao desafio das circunstâncias que suscitam o advento de uma nova consciência de si.”¹⁰

É dupla a potencialidade desta definição: se, por um lado, permite desvalorizar a distinção entre pré-romantismo e romantismo - se o romantismo é a resposta a essa transformação lenta e profunda, que é o advento do capitalismo, então a partir de meados do séc.XVIII já haverá manifestações importantes de verdadeiro romantismo; por outro lado, permite reiterar a actualidade do romantismo ao tornar inaceitável qualquer data que proclame o seu “fecho” – se a crise da civilização ligada ao nascimento e desenvolvimento do capitalismo industrial está longe de ser resolvida, a visão romântica do mundo continua inextinta.¹¹

⁸ Löwy/Sayre, op.cit., pp.28-29.

⁹ Cf. Barzun, Jacques, *Classic, Romantic and Modern*, The University of Chicago Press, 2ªed., Chicago, 1960, p.14.

¹⁰ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.54.

¹¹ Cf. Löwy/Sayre, op.cit., p.28.

A idade romântica consagra o advento de um estilo de vida, de inteligência e de sensibilidade, condenado a tornar-se pelos tempos fora uma constante da cultura. Assim, “o romantismo aparece como categoria transhistórica, irradiando a história cultural no conjunto do seu devir. Não se trata de uma moda que teria reinado na primeira parte do séc. XIX; concepção absurda, visto que não houve ano zero do romantismo, nem ano terminal. O romantismo existiu no *presente*, num momento histórico, mas projectou-se no *passado* medieval e renascentista, e não cessou de suscitar no *futuro* homens e obras nas quais revivia o seu espírito. Função da existência, da criação e da interpretação, o romantismo será então uma maneira de se afirmar em espírito na terra dos homens, dando sentido ao mundo e a si mesmo segundo a exigência de certos valores.(...) Entre os romantismos individuais, entre os romantismos nacionais, há diferenças de grau, valor e valência.(...) Esta dispersão de realizações, em que nenhuma pode ser considerada como tendo a plenitude de qualificação, permite revogar as contradições artificiais. (...) Pode haver um romantismo de direita e um romantismo de esquerda, até à reivindicação mais extrema, sem que seja imperioso optar por um ou por outro, pois que a essência situa-se aquém ou além da opção política, da opção religiosa ou irreligiosa. (...) A dispersão de indicações empíricas no espaço-tempo só encontra solução na referência a um mundo inteligível onde se restabelece entre os homens e os acontecimentos uma contemporaneidade ideal, que compensa as insuficiências da realidade histórica.”¹²

Esta concepção do romantismo como categoria transhistórica, longe de se opôr ao romantismo enquanto período cronologicamente delimitado, permite superar essa oposição. O romantismo como época histórica está obviamente relacionado com o conjunto de traços românticos que podem aparecer em qualquer tempo ou lugar, já que

¹² Gusdorf, op.cit., vol.I, pp.46-48.

um período tem um determinado carácter apenas porque na altura uma determinada tendência de traços era dominante.¹³ Desta feita, o romantismo histórico permitiu a revelação do romantismo eterno que, uma vez encarnado nas obras e nos homens, propõe uma nova dimensão da inteligibilidade cultural: “antes do início do séc. XIX, a situação do mundo humano não era propícia à interpretação romântica da existência; uma renovação da situação da humanidade tornou possível a tomada de consciência axiológica hoje designada por “romantismo”.¹⁴

Se o ideal romântico é desafiar a ordem estabelecida, pequena minoria que se bate contra a massa amorfa, que vê no burguês e no filisteu o inimigo, e se o séc.XIX é, por excelência, o século burguês por toda a Europa¹⁵, então é congruente que o romantismo intemporal se tenha manifestado aí com maior veemência, e que seja lícito afirmar, como Gusdorf, “há romantismo no século, não há século romântico.”¹⁶

2 – Aspectos Sociais do Romantismo Francês

O Antigo Regime impunha, na Europa, uma ordem vertical: o poder emanava de Deus, encarnava na pessoa do soberano e o indivíduo encontrava, desde o nascimento, o lugar e o papel que lhe estava assinalado pela hereditariedade. Nesta ordem transcendente, submissa às finalidades impostas pela vontade divina, toda a intenção de progresso, de mudança era não só inútil como blasfematória. Esta ordem é posta em questão no séc. XVIII pelo empirismo racional que, rejeitando a transcendência, substitui

¹³ Cf. Barzun, op.cit., p.4.

¹⁴ Gusdorf, op.cit., p.49.

¹⁵ Cf. Gusdorf, op.cit., vol.I., p.37.

¹⁶ Gusdorf, op.cit., vol.I., p.38.

o poder divino pelo arbítrio de uma razão que descobriu ser capaz de se guiar pelas normas próprias do domínio humano. O imobilismo do Antigo Regime é ultrapassado pela ideia de um progresso contínuo em direcção a um mundo melhor, de onde seriam banidos os costumes irracionais, os erros e injustiças, numa atmosfera geral de confiança e euforia.¹⁷ Esta “boa vontade racional atinge o apogeu com a Revolução Francesa. Na mais povoada, na mais rica das potências europeias, a razão toma o poder. (...) O reino do direito, da justiça e da fraternidade está instaurado por consentimento unânime e numa alegria que suscita a admiração da larga maioria dos testemunhos estrangeiros. (...) Realizada na França, a Revolução, pela força persuasiva do exemplo, impor-se-á à humanidade”¹⁸ e a consciência romântica não será mais que “a configuração mental correspondente à congregação do domínio europeu sob o efeito da Revolução Francesa.”¹⁹

De facto, se é verdade que a Revolução de 1789 aparece como “a condição maior da revolução cultural do romantismo”²⁰, não é menos certo que a análise deste binómio deve revestir-se de alguma prudência.²¹ “Não se trata de estabelecer um paralelo demasiado preciso entre revolução e romantismo em França: uma poderosa vaga de sensibilidade e renovação estética, como foi o romantismo, deve-se a impulsos muito

¹⁷ Cf. Gusdorf, op.cit., vol.I, pp.49-50.

¹⁸ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.288.

¹⁹ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.49.

²⁰ Barzun, op.cit., p.132.

²¹ Não obstante as transformações operadas pela Revolução de 1789, a literatura francesa continuará, por muito tempo, presa ao classicismo de Versalhes: “Foram os franceses que no fim do séc. XVIII, revolucionaram a situação política e os costumes. Foram os alemães que revolucionaram as ideias literárias. (...) Em França inverteu-se o antigo regime, enforcaram-se ou baniram-se os aristocratas hostis, instituiu-se a república, fez-se guerra à Europa, suprimiu-se o cristianismo, decretou-se o culto do Ser supremo, a deposição e a imposição de uma dezena de soberanos, sem que a ninguém tenha ocorrido a ideia de entrar em luta com o alexandrino, sem que se tenha ofendido a autoridade de Corneille e Boileau, ou que se tenha ousado por em causa que o respeito das três unidades no drama era absolutamente indispensável para a preservação do bom gosto. Voltaire, que não respeita quase nada no céu nem na terra, respeita o alexandrino.” – Georg Brandes citado por Gusdorf, op.cit., vol.I, pp.135-136.

diversos para ser reduzido a uma única causa.”²² A ambivalência da Revolução, os diferentes reflexos nos diferentes países, o fracasso dos seus intentos, aconselham a prudência no estabelecimento desta relação. Com efeito, “na óptica romântica, a Revolução Francesa constitui um desenvolvimento histórico de extrema ambiguidade. Por um lado, a Revolução manifesta um grande idealismo e oferece a perspectiva de um milénio de fraternidade humana, amiúde concebida como regresso à beatitude Antiga (...). Por outro lado, foi também o meio através do qual a classe burguesa consolidou, em termos políticos e jurídicos, a sua hegemonia económica crescente. Enquanto sonhava certos sonhos do romantismo, a Revolução concorria ao mesmo tempo para o triunfo da modernidade odiada pelos românticos.

Esta ambivalência pode contribuir para explicar porque é que as atitudes românticas perante a Revolução cobrem uma gama completa, indo da rejeição em bloco a uma aceitação das posições e das acções mais radicais.”²³

Na sequência desta ambivalência de tomadas de posição, Gusdorf afirma que os promotores da revolução de Paris não são românticos mas homens que pretendem realizar o programa das luzes. A cultura revolucionária confia nos poderes da razão, reprimindo as forças obscuras do sentimento e do inconsciente – “o estilo da Revolução Francesa situa-se nos antípodas do romantismo.”²⁴

Pese embora o *classicismo* dos princípios norteadores da Revolução, esta tornou-se a pedra-de-toque do advento do romantismo na Alemanha. Assim, se a contribuição germânica é decisiva, e se é lá que se realiza mais cedo e de forma mais completa a

²² Peyre, op.cit., p.90.

²³ Löwy/Sayre, op.cit., p.149.

²⁴ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.124.

experiência romântica, não podemos, contudo, escamotear a influência da França neste momento inaugural.

Desaparecido em 1786, Frederico II nunca admitiu a existência de uma cultura alemã. O facto da Alemanha de então não existir enquanto pátria mas constituir um mosaico de 360 estados, reinos e principados, de fronteiras imprecisas, contribuiu para esta ausência de coesão nacional, muito diferente do caso da França onde uma monarquia centralizada soube, ao longo dos séculos, impor a autoridade do rei. No fim do séc. XVIII as Alemanhas apareciam como uma nebulosa cuja circunferência não está delimitada e cujo centro não está em parte alguma. A *Aufklärung* ajudou a impulsionar a cultura em terra germânica mas a cultura da *Aufklärung* não é uma cultura germânica, é a versão alemã das luzes europeias. A Academia de Berlim tem o francês como língua de trabalho; muitos dos seus membros são franceses ou suíços; é em francês que ela publica os resultados das suas pesquisas, até final do séc. XVIII. Frederico II, aluno de Voltaire, colecionador de arte francesa, fala e escreve de preferência em francês e representa o tipo perfeito de “déspota esclarecido”. Dado o papel de relevo da França daquela época, os acontecimentos de 1789 suscitaram uma aprovação quase geral. Até o velho Kant descobre na Revolução Francesa um progresso decisivo do espírito humano. Após o primeiro momento de adesão, vem o tempo do desencanto: os franceses não defendem a causa da humanidade mas o seu próprio interesse. A partir de então, as Alemanhas unem-se contra o invasor estrangeiro e começa-se a falar e a escrever em alemão. O que faltava à nação alemã era um fundo comum de pensamento e de poesia – a literatura e a nação nasceram juntas.

Desta feita, a ideia de revolução encontra-se nas origens espirituais do romantismo mas será vivida de formas diversas: na Alemanha os escritores aderem à união sagrada entre os príncipes e os povos na luta contra o invasor; durante uma dezena de anos, o romantismo é a expressão do querer viver da nação. Esta marca nacionalista não desaparecerá nunca totalmente nos românticos da Alemanha.²⁵ O primeiro impulso romântico em território germânico tem a marca do entusiasmo pela Revolução de França que promete mudar a face do mundo mas a esperança sucumbe cedo, assim que o imperialismo francês ameaça submergir a Europa. Depois do esmagamento da Prússia em 1806, os românticos adoptam um estilo patriótico e militar, em comunhão com a frente comum para a libertação do território. Curiosamente, na França, a era romântica abre-se apenas com a entrada na idade adulta da chamada geração de 1815, isto é, o romantismo francês é contemporâneo da Restauração. “Esta discordância franco-alemã possui uma significação profunda, já que enquanto o romantismo alemão é um movimento de mobilização cultural e popular, o romantismo francês é um movimento de desmobilização.”²⁶ A restauração da monarquia constitucional marca o fim das aventuras e a adesão a um regime que traz uma nova esperança. Depois dos períodos catastróficos da Revolução e do Império, o país, cansado de tantas exaltações, de triunfos e derrotas, aspira a reencontrar a segurança quotidiana e a paz. O romantismo vai nascer neste clima de desmobilização. A imaginação e a sensibilidade, até então controladas pelo colete de ferro das disciplinas reinantes, reencontram o seu lugar na vida dos homens. Mas a paz que se instala arrasta consigo o vazio. A geração que atinge a idade adulta em 1815 encontra-se numa situação que Musset descreve na *Confession d'un enfant du siècle*,

²⁵ Cf. Gusdorf, op.cit., vol.I, pp.61-69.

²⁶ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.123.

publicada pela primeira vez em 1835: “ Durante as guerras do Império, enquanto os maridos e os irmãos estavam na Alemanha, as mães inquietas colocavam no mundo uma geração ardente, pálida, nervosa. Concebidas entre duas batalhas (...) todas estas crianças nasceram no seio da guerra, para a guerra”²⁷ e padeceram do “mal du siècle”: “um sentimento de doença inexprimível começa a fermentar em todos os jovens corações. Condenados ao repouso pelos soberanos do mundo, entregues aos pretenciosos de toda a espécie, à ociosidade, ao aborrecimento, os jovens viam afastar-se deles as vagas furiosas contra as quais tinham preparado os braços. Todos estes gladiadores (...) sentiam no fundo da alma uma miséria insuportável.”²⁸

O “mal des enfants du siècle” é, antes de mais, o mal da disponibilidade, do vazio num espaço social descomprimido que não acolhe as energias libertadas pelo fim do conflito europeu. Em tempo de guerra, as preocupações públicas prevalecem sobre os cuidados privados; os suicídios diminuem; sob a coacção das grandes circunstâncias, o indivíduo não tem vagar para se absorver na auto-complacência. Assim que a existência social deixa de requerer a participação dos cidadãos, eles regressam a si mesmos; daí uma corrosão intelectual e espiritual, efeito de introversão. A grande vaga de doutrinas existenciais em França situa-se depois do fim da 2ª Guerra Mundial, em 1945; o mal do século é uma afecção crónica da humanidade e não do séc. XIX. O romantismo francês é o regresso ofensivo da subjectividade reprimida, nesta atmosfera de mal-estar existencial. Vinte e cinco anos de paixão política, de motins e de massacres, de batalhas ganhas e perdidas não serviram senão para colocar Luís XVIII no trono de Luís XVI; tudo o que se passou entre 1791 e 1815 parece ter sido pura perda; os mortos, as vítimas das jornadas

²⁷ Musset, *La Confession d'un Enfant du Siècle*, citado por Gusdorf, op.cit., vol.I, p.131.

²⁸ Musset, *La Confession d'un Enfant du Siècle*, citado por Gusdorf, op.cit., vol.I, p.132.

revolucionárias, os guilhotinados, os massacrados, os soldados que tombaram pela glória da República ou do Império, todos morreram em vão.²⁹

A reconciliação do romantismo com a revolução demorará. A Restauração favoravelmente acolhida porquanto prometia salvaguardar o que havia de positivo na inovação revolucionária, ludibriou as esperanças nela depositadas. A Revolução, reabilitada, tomará a forma de mito nacional e o Julho de 1830 fornecerá um exemplo brilhante de revolução não sanguinária e eficaz, já que permitiu, em alguns dias, a substituição de um regime cada vez menos suportável por um regime adornado com as esperanças do país. A partir de então, a revolução deixará de estar identificada com o terror e honrar-se-á das cores claras da justiça e da fraternidade. “Assim o romantismo se define por relação à revolução, inicialmente reprovada, depois celebrada como primeira aproximação de um glorioso futuro.”³⁰

1830, revolução exemplar, marca o triunfo de uma nova ideologia, numa euforia em que todas as esperanças parecem permitidas. Num clima de apoteose cultural, a Europa liberal saudou as jornadas de Julho como o romantismo tomando a forma de uma revolução que iria transformar a vida mas esta esperança rapidamente soçobrou e a decepção política arrastou com ela a decepção do romantismo: “A geração de 1830 honrou com o seu entusiasmo um campeão mal escolhido; o rei cidadão não era um rei romântico mas um rei burguês, à medida de uma época em vias de emburguesamento (...) Luís Filipe, rei dos Franceses, imposto por um movimento popular, sucede a Carlos X, último monarca consagrado na catedral de Reims. Esta ruptura da tradição corresponde à tomada do poder por uma nova elite burguesa que se substitui à

²⁹ Cf. Gusdorf, op.cit., vol.I, pp.133-134.

³⁰ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.135.

aristocracia tradicional. Num país que acede, com quarenta anos de atraso em relação à Inglaterra, à Revolução Industrial, os novos notáveis são os banqueiros, os industriais, os engenheiros e técnicos que abrem as vias da mutação económica e social. A França de Luís Filipe (...), a França dos caminhos de ferro e dos canais, das minas de carvão e da siderurgia, festejará o seu apogeu nas exposições universais do Segundo Império. Esta transformação do tipo de vida põe em causa a existência de milhares de indivíduos, aproveitadores ou vítimas de uma nova ordem das coisas”³¹ e suscita uma nova imagem do mundo. Perante esta realidade, o mediavalismo nostálgico dos românticos de 1815-1825 perde a sua justificação. O exotismo do passado deixa de ser o foco das atenções e dá o lugar ao presente, requerido pelas exigências do momento. A literatura e a arte em geral respondem, em parte, a uma exigência de fuga ao real; contudo, é ainda necessário que o real deixe aos homens a possibilidade dessa fuga. Mas a literatura e as artes justificam-se também por um movimento inverso de presença no real, pela necessidade de compreender o acontecimento e de se inscrever no panorama novo da inteligibilidade social – “O tempo não é de *Odes e Ballades*; é o momento da *Comédie Humaine*”.³²

Em 1831, no prefácio da obra *La Peau de Chagrin*, Balzac faz eco da publicação da *Notre Dame de Paris*, crónica medieval de Victor Hugo: “De todos os lados se elevam as lamentações sobre a cor sanguinária dos espíritos modernos. As crueldades, os suplícios, as pessoas lançadas no mar, os enforcados, os cadafalsos, os condenados, as atrocidades quentes e frias, os carrascos, tudo se tornou burlesco. Passado pouco tempo, o público já não queria simpatizar com os *jeunes doentes*, os *convalescentes* e os doces tesouros da melancolia contidos na enfermaria literária. Disse adeus aos *tristes*, aos

³¹ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.145-147.

³² Gusdorf, op.cit., vol.I, p.147.

leprosos, às lânguidas elegias.”³³ Este texto despede-se dos exploradores da arqueologia medieval e proclama a substituição da imaginação pela percepção, do exotismo pelo meio social envolvente, do passado pelo presente. O prognóstico de Balzac não falhou: o autor de *Notre Dame de Paris*, reconvertido, torna-se o autor de *Les Misérables*.

Esta mutação na história da literatura, longe de anunciar o fim do romantismo, acaba por reforçá-lo e a afirmação romântica reprimida exaspera-se em protesto contra o estado do mundo. Uma nova geração se afirma, a da Jovem França, que radicaliza a exigência romântica. O fervor desta juventude toma a forma de um voto radical de não conformidade, afirmada na excentricidade dos costumes e na vida de boémia. As obras deste círculo, a que Gautier chamou *Pequeno Cenáculo*³⁴, não se impuseram com a autoridade reconhecida a Lamartine, Hugo, Vigny ou Musset, promovidos à eminência escolar de um novo classicismo. Apesar disso, anuncia-se nestas obras a experiência romântica impelida até ao limite. Se o romantismo alemão atingiu desde o início as suas expressões extremas com Novalis, Schlegel, Hölderlin ou Jean Paul, o romantismo francês esperou pacientemente uma geração antes de libertar a sua mensagem, incompreensível e escandalosa aos olhos da massa. Este romantismo extremo comanda a destruição do mundo das aparências e da ordem do discurso; proclama a superioridade do sonho sobre a vida e a nulidade da razão no seio de um universo atolado no senso comum, onde a verdadeira vida está ausente. Uma fractura separa estes jovens, designados por “pequenos românticos”, dos seus gloriosos irmãos mais velhos, então estabelecidos na vida social.³⁵

³³ Balzac, *La Peau de Chagrin*, citado por Gusdorf, op.cit., vol.I., p.147.

³⁴ Deste *Pequeno Cenáculo* destaca-se o nome de Gérard de Nerval (1808-1855), o escritor francês mais próximo da autenticidade romântica.

³⁵ Cf. Gusdorf, op.cit., vol.I, pp.148-150.

O primeiro romantismo, até 1830, apesar do seu parentesco político, permaneceu centrado na experiência individual. Com a conversão ao liberalismo uma tomada de consciência se esboça, que se aprofundará com a monarquia de Julho. Sob o reinado de Luís Filipe a revolução industrial tomou a dianteira sob a revolução política; a revolução política não pôs fim ao sofrimento das massas populares; vê-se aumentar sem limite uma infelicidade que já não se pode ignorar. Face à doutrina do capitalismo descontrolado afirma-se o protesto em favor de uma reestruturação de uma nova sociedade em vias de constituição sob a pressão das tecnologias triunfantes. Há pensadores que sonham transformar o século de ferro num século de ouro, como Saint-Simon, embora o seu pensamento evolua no sentido de um messianismo social, de um “novo cristianismo”. O pensamento social, muito activo entre 1830 e 1848, está impregnado de romantismo, mesmo nos teóricos mais calculadores: “Fourier, utópico e reformador, proclamava-se a ele mesmo «suserano do romantismo» e acrescentava: «é-se, de facto, partidário da teoria societária, se se é partidário do género romântico». Os discípulos de Saint-Simon tinham, igualmente, proclamado que «o saint-simonismo é o romantismo dos sábios». Os dois grandes reformadores, ambos incontestavelmente românticos, tinham traços comuns.”³⁶

O romantismo francês originou uma ideologia social que teve, por toda a Europa, uma certa ressonância, ideologia partilhada pelos escritores românticos mais célebres; o próprio Victor Hugo, na obra *Les Misérables*, propõe uma filosofia social à qual permanecerá fiel até ao fim da sua longa vida.

Os intelectuais franceses intervêm nos acontecimentos de forma directa e contínua. As intensas transformações que a França volta a atravessar a partir de 1830, oferecem-lhes grandes possibilidades de acção. Assim, e de forma geral, o romantismo

³⁶ Picard, Roger, *El Romanticismo Social*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1947, p.246.

francês não se exila da realidade, não procura os caminhos do fantástico, da sabedoria puramente metafísica ou da revolta anárquica. O historicismo romântico ganha em França um sentido completamente diverso do da Inglaterra ou da Alemanha. O escritor francês tem confiança no futuro e sente que desempenha um apostolado. É entre 1830 e 1850 que produzem as suas principais obras as três grandes figuras do romantismo francês: Balzac, Michelet e Hugo.³⁷

3 - A Batalha Romântica Contra a Modernidade

Os sucessivos romantismos europeus tiveram por contexto material e espiritual as revoluções políticas mas também a subversão da Revolução Industrial. A multiplicação das minas e fundições, metalúrgicas e fábricas textéis, proliferação dos caminhos de ferro e canais, suscitam uma nova escala das distâncias e submetem o universo à ordem implacável do carvão e do aço. Os subúrbios industriais interpõem-se entre a cidade e o campo e o povo dá por si arregimentado no proletariado que se constitui à margem das estruturas sociais tradicionais. O operário, mobilizado pela Revolução Industrial, perdeu as raízes que o ligavam ao meio das comunidades agrícolas e vê-se emigrado no seu próprio país, despojado da segurança de que gozava na sua aldeia, sem que a nova ordem tecnológica lhe assegure uma protecção jurídica e social contra a exploração de que é vítima. A Revolução Industrial exerce sob a condição humana um efeito de desnaturalização análogo ao da revolução política. A poesia e o romance (sobretudo na Inglaterra) testemunham o protesto deste atentado à paisagem rural tradicional pela

³⁷Cf. Saraiva, A. J./Lopes, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, Porto Editora, 1987, 14ª edição, pp.714-715.

racionalização agrónoma e técnica. Uma humanidade desenraizada deve, para sobreviver, procurar novas raízes. O romantismo será esta procura de um novo contrato entre o homem e o mundo.

O pensamento das Luzes foi programado para regular tecnicamente o território do universo. A autoridade legítima propõe-se proporcionar a felicidade do indivíduo, se necessário contra a sua vontade, através de sensatas medidas de economia jurídica, política e social. “Jérémie Bentham (1738-1841), companheiro de luta das revoluções de Paris, desenvolve até à caricatura a pretensão de instituir um cálculo dos prazeres e das penas à escala do Estado, a fim de assegurar infalivelmente a maior felicidade ao maior número. Uma tal axiomatização totalitária da existência colectiva, apoiada pelas racionalidades tecnológicas, justifica uma alienação sempre crescente, cujo resultado é inscrever o conjunto dos percursos humanos nos gráficos das actividades colectivas, sob o domínio do trabalho de produção.”³⁸

O mal romântico implica a consciência de um irremediável mal entendido entre o homem e o seu século. *L'enfant du siècle* é, no seu século, uma pessoa deslocada, os valores de que é portadora são reprimidos e recusados. O mundo é demasiado pequeno, a alma sente-se aprisionada. O indivíduo não consegue identificar-se com a ordem social e a consciência torna-se objecção de consciência à mediania, à multidão, à massa, ao burguês. O sentido que o mundo recusa e reprime, exaspera-se em singularidade, em desejo de chocar, de testemunhar a ausência da verdade e do valor. O indivíduo romântico é um dissidente face aos riscos da civilização industrial e do mundo burguês.³⁹

³⁸ Gusdorf, op.cit., vol.II, pp.306-307.

³⁹ Cf. Gusdorf, op.cit., vol.II, p.118.

Charles Dickens consagrou um romance à evocação da condição material e moral das vítimas do positivismo triunfante da grande indústria. *Hard Times* (1854) fala do mestre-escola Thomas Gradgrind, “tritador” das jovens sensibilidades e das jovens inteligências, em conformidade com a nova revelação do século. Esta personagem auto-define-se como “um homem de realidades. Um homem de factos e de cálculos. Um homem que age segundo o princípio de dois e dois são quatro, nada mais. (...) Com uma régua e uma balança, e a tabuada sempre no bolso, pronto a pesar e a medir qualquer parcela da natureza humana e a dizer exactamente o seu montante. Não é mais que uma questão de números, um simples cálculo aritmético.”⁴⁰ O positivismo encarnado por M. Gradgrind propõe, de uma maneira caricatural, o desembocar da razão militante. Este mestre-escola aconselha a que se ensine “aos rapazes e raparigas nada mais que Factos. Não plantem outra coisa e extirpem tudo o resto. Não se poderá formar o espírito de animais racionais senão com Factos; nenhuma outra coisa lhes será jamais de utilidade.”⁴¹

Este livro, onde Dickens denuncia o obscurantismo dos utilitaristas, é dedicado ao seu amigo Carlyle. O escocês, discípulo dos românticos alemães e de Goethe, também ilustrou na sua obra *Sartor Resartus*, *La Philosophie du Vêtement* (1833-34) os aspectos demenciais do século de ferro. O eudemonismo utilitário prometido a todos pela civilização industrial não se cumpriu, assim o atesta a miséria do proletariado; mesmo que conseguisse concretizar as suas promessas, multiplicando os bens de consumo, esbarrava na miséria intelectual e moral contra a qual era impotente. Assim que a civilização técnica alterou o ambiente natural, o indivíduo, para assegurar a sua

⁴⁰ Dickens, Charles, *Hard Times*, Collins, London, 1971, p.16.

⁴¹ Dickens, op.cit., p.15.

sobrevivência, teve que procurar nele próprio uma segurança que o universo instituído já não lhe fornecia.. Face ao insucesso da civilização, às vicissitudes angustiantes da história, o homem romântico compromete-se numa tentativa de recuperação do sentido da vida. A distribuição, gratuita e obrigatória, por parte do Estado, da justiça e da felicidade falhou. A existência deve procurar as vias e os meios da sua própria salvação. É o esquecimento total da imagem do homem, a sua redução à *unidimensionalidade*, prisioneira duma civilização industrial, que o romantismo quer combater. Segundo o Lukács da *Teoria do Romance*, no capítulo “o romantismo da desilusão”, o romance do século XIX caracteriza-se por uma relação necessariamente inadequada entre a alma e a realidade, sendo “a alma mais ampla e mais vasta do que todos os destinos que a vida lhe pode oferecer.”⁴²

A sensibilidade romântica representa uma revolta contra a civilização criada pelo capitalismo e contra os seus efeitos negativos. Esta revolta pode revestir-se de uma certa consciência de exploração de uma classe por outra (longe deste traço estar sempre presente), como acontece no discurso dirigido aos seus operários por John Bell no *Chatterton* de Vigny ou nas *Palavras de um Crente* de Lammenais, numa passagem que analisa e denuncia a opressão dos que vendem a sua força de trabalho. Noutros casos, acusa-se o fenómeno da “reificação” ou “coisificação”, isto é, a desumanização do homem, a transformação das relações humanas em relações entre coisas, objectos inertes.⁴³ Mas, não obstante as flutuações de objecto que esta crítica pode assumir, há um aspecto a que ela sempre se liga —“à experiência de uma perda: no real moderno houve alguma coisa preciosa que se perdeu, quer ao nível do indivíduo, quer ao nível da

⁴² Lukács, Georg, *Teoria do Romance*, tr. Alfredo Margarido, Editorial Presença, s/d., p.129.

⁴³ Cf. Löwy/Sayre, op.cit., p.30.

humanidade. A visão romântica caracteriza-se pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente tem falta de certos valores humanos essenciais que foram alienados. (...) É precisamente a nostalgia que está no coração da atitude romântica. O que falta ao presente existia outrora, num passado mais ou menos longínquo. A característica maior desse passado é a sua diferença com o presente: trata-se do período em que as alienações modernas ainda não existiam. A nostalgia incide num passado pré-capitalista, ou pelo menos num passado em que o sistema social e económico moderno ainda não se desenvolvera plenamente. (...) O passado que é o objecto da nostalgia pode ser inteiramente mitológico ou lendário, como na referência ao Éden, à Idade de Ouro ou à Atlântida perdida. Pode ainda constituir um mito pessoal como a “Cidade Misteriosa” de *Aurelia* de Gérard de Nerval”⁴⁴ pode também ser bem real, como a Idade Média, as sociedades primitivas⁴⁵ ou a Antiguidade grega e romana. Esta demanda do que foi perdido pode manifestar-se no fantástico e no onírico mas pode igualmente ser buscada na esfera da infância ou do exotismo. O que verdadeiramente importa é a existência, no coração do romantismo, “de um princípio activo: inquietação, estado de devir perpétuo, interrogação, busca, luta”⁴⁶ e que a ambição literária que esta busca pode revestir, “procede sempre da ambição de uma função social inédita do escritor.”⁴⁷

⁴⁴ Löwy/Sayre, op.cit., pp.31-32.

⁴⁵ Para Bataille, as sociedades arcaicas revestem-se dessa nostalgia de paraíso perdido onde as características nefastas da modernidade ainda não existiam e em que existiam ainda os valores humanos asfixiados por elas. A este propósito ver Parte II / Capítulo 1.

⁴⁶ Löwy/Sayre, op.cit., p.33.

⁴⁷ Ph. Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy, *L'Absolu Littéraire, Théorie de la Littérature du Romantisme Allemand*, Seuil, Paris, 1978, p.14.

PARTE II

BATAILLE: A DESPEDIDA DA MODERNIDADE

E O REGRESSO DO HOMEM SOBERANO

CAPÍTULO I

BREVE HISTÓRIA DA MALDIÇÃO

1 – A Dádiva nas Sociedades Arcaicas

N’*A Parte Maldita*, essa obra de economia política com que abrimos este trabalho, propõe-se Bataille tratar o problema do movimento da energia na terra encarado como a questão primeira da economia, aquela questão a que nenhuma disciplina, incluindo a filosofia, pode alhear-se: “a da energia excedente, traduzida na efervescência da vida.”¹ A noção de excesso que se encontra na base desta Economia Geral funda-se na energia solar, esse princípio do desenvolvimento exuberante da vida: “A fonte e a essência da nossa riqueza são dadas na irradiação solar, que concede energia – a riqueza – sem contrapartida. O sol dá sem jamais receber. (...) Outrora o valor era dado à glória improdutiva, enquanto que nos nossos dias o valor apela à produção: a primazia é dada à aquisição de energia sobre a dissipação. A própria glória justifica-se pelas consequências de um feito glorioso na esfera da utilidade. Mas obnubilado pelo juízo prático – e pela moral cristã –, o sentimento arcaico está ainda vivo: encontra-se particularmente no protesto romântico oposto ao mundo burguês; só perde inteiramente os seus direitos nas concepções clássicas de economia.”²

Ao entronizar o problema da dissipação, do consumo, do gasto em detrimento da produção, Bataille propõe uma inversão do pensamento económico comum. Mas onde ele instala uma verdadeira “revolução copernicana” das concepções de base é quando se apercebe da diferença fundamental entre a economia de um sistema particular e a de uma

¹ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.35.

² Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, pp.35-36. (O sublinhado é nosso.).

economia que é a da massa viva no seu conjunto, onde a energia é sempre em excesso e deve continuamente destruir o acréscimo. Todo o problema é saber como, no seio desta economia geral, é utilizado o excedente³, *a parte maldita*.

O desenvolvimento que procede da actividade humana tem sempre um efeito duplo: estas actividades utilizam, primeiramente, uma parte importante da energia excedente, mas a seguir produzem um excedente cada vez maior. Por um lado, pelo trabalho e pela técnica o homem abre possibilidades novas à natureza mas por outro, “ele é de todos os seres vivos o mais apto a consumir intensamente, luxuosamente, o excedente de energia.”⁴ Se é certo que o homem apresenta esta dupla face “que se transforma se ele passa da turbulência da noite aos compromissos sérios da manhã”⁵, também é verdade que “é a face do consumo que lhe permite estar de acordo com o mundo: já que o destino do universo é “um desempenho inútil e infinito”, e o do homem é seguir este desempenho. O homem é um cume para a delapidação: operação gloriosa entre todas, signo de soberania.”⁶ Não obstante, um sentimento de maldição aparece sempre ligado “ao movimento que exige de nós a dissipação da riqueza. Recusamos a guerra sob a forma monstruosa de que se reveste, recusamos a delapidação luxuosa sob a forma de injustiça que tradicionalmente significa. No momento em que o excesso das riquezas é o maior de todos os tempos, ele acaba por ter aos nossos olhos o sentido que sempre teve de *parte maldita*.”⁷ Assim, o desejo primordial do autor “é revogar a maldição que este título põe em causa.”⁸

³ Cf. Piel, Jean, Introdução a uma edição francesa de *La Part Maudite*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967, pp.18-19.

⁴ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.43.

⁵ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.51.

⁶ Piel, op.cit., p.18.

⁷ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.44.

⁸ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.19.

No seu esforço para abarcar a totalidade, o que visa Bataille não é somente a formulação de leis de economia mas, mais além e mais profundamente, a solução que este conhecimento da economia traz à “consciência de si”: “A humanidade séria do crescimento civiliza-se, torna-se doce, mas tende a confundir a doçura com o preço da vida e a sua duração tranquila com o seu dinamismo poético. Nestas condições, a consciência clara que ela tem geralmente das coisas não pode tornar-se uma plena consciência de si. O que ela entende por humanidade plena engana-a: é a humanidade do trabalho, que vive para trabalhar sem fruir livremente os frutos do trabalho.”⁹

É em relação ao “instante decisivo” do consumo que o crescimento deve situar-se, visto que esta atitude, exigindo da consciência que ela passe da posse do objecto ao “nada da pura dissipação”, fá-la aceder à consciência de si – isto é, a uma consciência que não tem mais nada por objecto senão a pura interioridade, que não é uma coisa. É assim que esta consciência da dissipação, esta parte maldita, se torna um meio de aceder ao cume do ser e é por esta razão que Bataille consagra grande parte dos seus textos à economia dos mundos primitivos, sociedades que dissipavam um determinado excedente de energia e de bens.

Baseado na obra de Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, Bataille, nos seus estudos antropológicos, ocupou-se repetidas vezes deste fenómeno de potlatch, a festa de dissipação durante a qual os índios norte-americanos atulham os seus rivais de oferendas, a fim de, por meio do desperdício ostentativo da sua própria riqueza, desafiá-los, humilhá-los e assumirem um compromisso. Mas o que interessa especialmente a Bataille é o aspecto do esbanjamento, da destruição e da perda intencional da propriedade, a qual é desperdiçada como oferenda sem contrapartida directa. O potlatch é um exemplo de

⁹ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, pp.51-52.

consumo improdutivo na sociedade tribal, ainda que não se possa escamotear o facto de que quem oferece de modo algum dissipa a sua riqueza. Ao sobrepor-se a rivais ele granjeia prestígio e poder, adquire ou consolida a sua posição social dentro do colectivo.¹⁰

A economia clássica imaginou que a economia primitiva se produzia sob a forma de troca: não podia supôr que uma realidade desta natureza tenha tido como origem, não a necessidade de adquirir mas a necessidade contrária da destruição e da perda. Opondo-se à noção artificial de troca, o potlatch pode ser utilizado na ocasião das mudanças na situação das pessoas – iniciações, casamentos, funerais – e não pode nunca ser dissociado de uma festa, seja porque é ele que ocasiona a festa, seja porque tem lugar nesta ocasião. O potlatch exclui todo o comércio e, em geral, é constituído por um dom considerável de riquezas oferecidas ostensivamente. O valor de troca do dom resulta do facto do donatário, para apagar a humilhação e aumentar o desafio, dever satisfazer a obrigação, contraída por ele aquando da aceitação, de responder ulteriormente com um dom mais importante. Mas o dom não é a única forma de potlatch; é igualmente possível desafiar os rivais pela destruição espectacular de riquezas, desde o lançamento de bens ao mar até ao incêndio de aldeias, passando pela morte de escravos. É por intermédio desta última forma que o potlatch se une ao sacrifício religioso, sendo as destruições teoricamente oferecidas aos antepassados míticos dos donatários.¹¹

O potlatch implica três obrigações: dar, receber, retribuir. *A obrigação de dar* é a essência do potlatch. Esta distribuição de bens é o acto fundamental do reconhecimento militar, jurídico, económico, religioso, em todos os sentidos da palavra:

¹⁰ Cf. Habermas, op.cit., p.217.

¹¹ Cf. Bataille, *La Notion de Dépense*, O.C., I, pp.308-310.

“reconhece-se” o chefe e fica-se-lhe “reconhecido”. A *obrigação de receber* não é menos constrangedora. Não se tem o direito de recusar uma dádiva. Ao recebê-la faz-se mais do que beneficiar de uma coisa, aceita-se um desafio e pode-se aceitá-lo porque se tem a certeza de retribuir, de provar que não se é desigual. Abster-se de dar, como abster-se de receber, é faltar a um dever – como abster-se de retribuir. Na *obrigação de retribuir* todo o potlatch deve ser retribuído de maneira usurária. A obrigação de corresponder dignamente é imperativa. Perde-se a “face” para sempre se não se retribuirem, ou destruir, os valores equivalentes ou superiores. O indivíduo que não o pode fazer perde a sua posição social e mesmo a de homem livre.¹² Entre os maoris, povo indígena da Nova Zelândia, o que, no presente recebido, obriga à sua retribuição é o facto de a coisa recebida não ser inerte. Mesmo abandonada pelo dador, ela é ainda qualquer coisa dele. A ideia –mestra que parece presidir à circulação obrigatória das dádivas, tributos e riquezas é o vínculo de direito, de ligação pelas coisas; é uma ligação de almas porque a própria coisa tem uma alma, é alma. Assim, aceitar qualquer coisa de alguém é aceitar qualquer coisa da sua essência espiritual. O objecto não é inerte mas animado, individualizado, e por isso, tende a entrar no seu “lar de origem” ou a produzir para o clã de onde saiu um equivalente que o substitua.¹³

Não é menor o papel que a noção de honra desempenha nestas transacções. O prestígio de um chefe e do seu clã estão ligados ao gasto e à exactidão em retribuir usurariamente as dádivas aceites, de modo a transformar em obrigados aqueles que os tinham obrigado. O consumo e a destruição existem aí sem limites. Em determinados potlatch deve gastar-se tudo quanto se tem e não guardar nada. O casamento das crianças,

¹² Cf. Mauss, Marcel, *Ensaio sobre a Dádiva*, edições 70, Lisboa, s/d, pp.107-110.

¹³ Cf. Mauss, op.cit., pp.67-68.

o estatuto político, apenas se obtêm no decurso de potlatch trocados e retribuídos. Aqui está um sistema de direito e de economia em que se dissipam e transferem constantemente riquezas consideráveis. Podemos, se quisermos, designar estas transferências pelo nome de troca ou mesmo de comércio ou venda, mas este comércio é nobre, cheio de etiqueta e generosidade e, em todo o caso, quando é feito com outro espírito, com vista a um ganho imediato, é objecto de um desprezo muito acentuado.¹⁴

No potlatch o princípio arcaico da riqueza é posto em evidência sem nenhuma das atenuações que resultam da avareza desenvolvida em estádios ulteriores: a riqueza dirige-se para a perda no sentido em que o poder é caracterizado como poder de perder. É só pela perda que a glória e a honra lhe estão ligadas. O potlatch é o contrário do princípio da conservação: põe fim à estabilidade das fortunas tal como existia no interior da economia totémica, onde a posse era hereditária. A hereditariedade foi substituída por uma espécie de poker ritual, delirante, como fonte da posse. Mas os jogadores não podem retirar-se uma vez feita a fortuna: permanecem à mercê da provocação. A fortuna não tem, em nenhum caso, a função de situar aquele que a possui ao abrigo da necessidade. Pelo contrário, permanece à mercê de uma necessidade de perda desmesurada que existe em estado endémico num grupo social. A produção e o consumo não sumptuário que condicionam a riqueza aparecem aqui enquanto utilidade relativa.¹⁵

Para Bataille o que realmente existe não é crescimento mas somente, e sob todas as formas, uma luxuosa delapidação de energia. A história da vida na terra é principalmente o efeito de uma louca exuberância cujo acontecimento dominante é o

¹⁴ Cf. Mauss, *op.cit.*, pp.104-105.

¹⁵ Cf. Bataille, *La Notion de Dépense*, O.C., I, pp.310-311.

desenvolvimento do luxo, a produção de formas de vida cada vez mais onerosas.¹⁶ Através desta exposição de economia geral, o que Bataille almeja é conduzir o homem para uma consciência de si que se realizará na visão lúcida de um encadeamento das formas históricas¹⁷ de delapidação. Esta necessidade de dissipação, este furor de esbanjamento, não é uma simples válvula da economia – é antes o que faz do homem o que ele é, o que eternamente põe em jogo a sua existência.

2 – O Mundo Burguês

Bataille opõe à economia dos mundos primitivos o capitalismo moderno fundado na acumulação e na poupança. Todas as sociedades arcaicas dissipavam uma parte do seu excedente, só a sociedade capitalista – e é precisamente isso que ele condena – seguiu o caminho oposto. “A actividade humana não pode ser reduzida inteiramente a processos de produção e de conservação, e a consumpção tem de ser dividida em duas partes distintas. A primeira, é representada pelo uso do mínimo necessário para os indivíduos de uma dada sociedade, para a conservação da vida e para a continuação da actividade produtiva. (...) A segunda parte é representada pelas despesas ditas improdutivas: o luxo, as cerimónias fúnebres, as guerras, os cultos, a edificação de monumentos sumptuosos, os jogos, o teatro, as artes, a actividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) que representam outras tantas actividades que, pelo menos originariamente, têm o seu fim em si mesmas.”¹⁸ Ora o capitalismo é caracterizado pelo facto de todos os

¹⁶ Cf. Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, pp.39-40.

¹⁷ Cf. Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.47.

¹⁸ Bataille, *La Notion de Dépense*, O.C., I, p.305.

excessos serem gastos de novo de um modo produtivo; o processo de acumulação é orientado pelos imperativos de auto-valorização do capital. O que Bataille lamenta é a autonomização do investimento produtivo dos lucros face ao consumo improdutivo dos excessos produzidos. Os capitalistas receberam, a par da sua riqueza, a obrigação do gasto funcional e por isso é que a sociedade moderna dispensa o luxo ostentado publicamente e passa a ostentar as riquezas por detrás das paredes privadas. Desapareceu o carácter generoso, orgiástico, desmedido, que ainda assim distinguia a dissipação feudal.¹⁹

O cristianismo veio substituir a dissipação pagã prescrita pelo costume (e presente, por exemplo, nos jogos e cultos dos romanos) pela esmola livre, quer sob a forma de distribuição dos ricos aos pobres, quer sob a forma de donativos extremamente importantes para as igrejas e mosteiros que assumiram, na Idade Média, a maior parte da função espectacular.²⁰ Nesta altura não são os teóricos que definem a sociedade económica mas a necessidade de catedrais, abadias, padres e religiosos ociosos. Por outras palavras, a possibilidade de obras pias, agradáveis a Deus, determinava geralmente o modo de consumpção dos recursos disponíveis. A religião não é mais do que o consentimento que a sociedade dá ao uso das riquezas excedentes, ao uso ou destruição, pelo menos do seu valor útil. O ponto mais importante é a ausência de utilidade, a gratuidade destas determinações colectivas. É verdade que *servem* num sentido, na medida em que os homens emprestam a estas actividades gratuitas consequências na ordem de uma eficácia sobrenatural. Mas justamente só servem na condição de serem gratuitas, consumpções inúteis de riqueza. O próprio facto de escolher a salvação como

¹⁹ Cf. Habermas, *op.cit.*, p.212.

²⁰ Cf. Bataille, *La Notion de Dépense*, O.C., I, p.312.

fim parece contrário à verdade da graça. O dom da divindade à alma fiel não pode ser pago por nada. Pese embora todas as contradições, a igreja romana medieval simboliza de forma feliz o efeito de um uso improdutivo das riquezas: no mundo da pura utilidade que lhe sucederá, onde a riqueza perde o seu valor imediato e significa principalmente a possibilidade de aumentar as forças produtivas, ela brilha perante os nossos olhos.²¹

Se os laços que ligavam o catolicismo romano a uma economia pré-capitalista eram fortes, não o eram menos os que vieram a ligar o protestantismo à economia moderna (ver Parte I / Capítulo 1 - Ponto 2) – a dois mundos religiosos diferentes responderam tipos de economia opostos.²² O que Lutero rejeitava na dissipação da riqueza por parte da igreja medieval era menos a própria dissipação que a ideia de méritos adquiridos por estes meios; contestava menos o luxo em si mesmo que a possibilidade de ganhar o céu fazendo da riqueza individual um uso dispendioso. Em consequência, a ociosidade contemplativa, o dom aos pobres, o brilho das cerimónias e das igrejas cessaram de ter o mesmo valor e passaram a ser signos do demónio. A doutrina de Lutero é a negação acabada de um sistema de consunção intensa de recursos. Uma imensa armada de clérigos seculares e regulares dilapidava as riquezas excedentes da Europa, levando os nobres e os comerciantes a dilapidações maiores: é o escândalo que incomoda Lutero mas ele não faz mais que opôr-lhe a total negação do mundo. Se Lutero manteve contra a usura a maldição tradicional da Igreja, Calvino abandona a condenação deste princípio e reconhece, de forma geral, a moralidade do comércio. Por esta razão, Weber dá ao calvinismo um valor decisivo na formação do espírito capitalista. O protestantismo foi, desde o início, a religião da burguesia dos

²¹ Cf. Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, pp.115-117.

²² Cf. Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.112.

negócios de Génova ou dos Países-Baixos. Tawney, na esteira de Weber, considerou que Calvino está para a burguesia do seu tempo como Marx para o proletariado: trouxe a organização e a doutrina. Em Calvino também se verifica a negação das práticas de despesa vã e o valor, retirado à ociosidade contemplativa, ao luxo ostentatório e a formas de caridade que mantinham a miséria improdutiva, era dado às virtudes que a utilidade funda: o cristão reformado devia ser modesto, poupado, trabalhador; devia mesmo reprimir a mendicidade contrária aos princípios cuja actividade produtiva é a norma. Limitando a possibilidade do homem às obras úteis, o que lhe dava como meio de glorificar Deus era a negação da sua própria glória. A verdadeira santidade das obras calvinistas residia no abandono da santidade – na renúncia a toda a via que tivesse um halo de esplendor. A santificação de Deus ligava-se assim à dessacralização da vida humana, à consagração do homem a actividades sem glória²³, à consagração das riquezas ao desenvolvimento do aparelho de produção. Com efeito, não se poderia imaginar nada mais propício ao impulso do capitalismo: por um lado, condenação da ociosidade e do luxo; por outro, a afirmação do valor dos empreendimentos. O ódio à dissipação tornar-se-á a razão de ser e a justificação da burguesia e corresponde à atrofia geral dos antigos processos sumptuários que caracteriza a época moderna. A burguesia capitalista relega para segundo plano a construção de igrejas e prefere a de fábricas. “A nostalgia romântica pela Idade Média não é, na verdade, senão um abandono. Tem o sentido de um protesto contra o impulso industrial, contrário ao uso improdutivo das riquezas; ela responde à oposição aos valores dados nas catedrais do interesse capitalista (ao qual a sociedade moderna é redutível). Este lamento sentimental é sobretudo o feito de um romantismo reaccionário que vê no mundo moderno a separação anunciada do homem

²³ Cf. Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, pp.116-119.

com a sua verdade interior. (...) A multidão deixou-se ir no entorpecimento da produção, vivendo a existência mecânica – meia risível, meia revoltante – de *coisa*.”²⁴

Na obra *A Literatura e o Mal*²⁵ ao analisar *As Flores do Mal* de Baudelaire, Georges Bataille dá conta dessa sociedade que deve “responder a duas solicitações simultâneas que não deixam humanamente de exigir a decisão: como o indivíduo, a sociedade é chamada a escolher entre a preocupação do futuro e a do instante presente. (...) É a parte das festas cujo sacrifício é o momento difícil. O sacrifício concentra a atenção no gasto, por conta do instante presente, de recursos que em princípio a preocupação do amanhã exigia reservar. Mas a sociedade das *Flores do Mal* não é já essa sociedade ambígua que, mantendo profundamente o primado do futuro, deixava numa espécie de *sagrado* a preeminência nominal do presente. É a sociedade capitalista em pleno desenvolvimento, reservando a maior parte possível dos produtos do trabalho ao crescimento dos meios de produzir. Esta sociedade dera a sanção do terror à condenação do luxo dos grandes. Ela afastava-se justamente duma casta que explorara em seu proveito a ambiguidade da antiga sociedade. Ela não podia perdoar-lhe ter captado para fins de esplendor pessoal uma parte dos recursos (do trabalho) que poderia ter sido empregada no crescimento dos meios de produção. Mas das águas de Versalhes às barragens modernas intervém uma decisão que não foi apenas no sentido da colectividade opondo-se aos privilegiados: essencialmente, esta decisão opôs o crescimento das forças

²⁴ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, pp.127-128. (O sublinhado é nosso.)

²⁵ Neste livro, constituído por um conjunto de ensaios publicados, pela primeira vez, na revista *Critique*, Bataille analisa a obra de oito escritores universais (Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, William Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet), perspectivando a noção de Mal na literatura. Curioso é notar que, à excepção de Genet, todos estes escritores viveram (pelo menos uma parte da sua vida) no séc. XIX e, mais ainda, que muitos deles revelam ligações claras ao romantismo.

produtivas aos prazeres improdutivos. A sociedade burguesa, no meio do séc.XIX, escolheu no sentido das barragens: introduziu no mundo uma mudança fundamental. Do nascimento à morte de Charles Baudelaire, a Europa empenhou-se numa rede de caminhos de ferro, a produção abriu perspectivas dum crescimento indefinido das forças produtivas e por fim deu-se este crescimento. A operação preparada há longo tempo começava uma metamorfose rápida do mundo civilizado, fundada sobre o primado do amanhã, a saber sobre a *acumulação* capitalista. (...) Do lado dos escritores, dado que pôs fim aos esplendores do antigo regime e substituiu as obras gloriosas pelas utilitárias, provocou o protesto romântico. (...) O romantismo dava imediatamente uma forma concreta ao que nega, ao que suprime a redução do homem a valores de utilidade. A literatura tradicional exprimia simplesmente os valores não utilitários (militares, religiosos, eróticos) admitidos pela sociedade ou a classe dominante: a romântica a dos valores que negavam o Estado moderno e a actividade burguesa.”²⁶

Parece-nos lícito afirmar que nesta longa caminhada de extraterritorialização do sagrado, de rejeição desse excesso amaldiçoado, que começou por servir uma exteriorização soberano-festiva e acaba por ver transformada a dissipação em consumo e retirados os suportes a uma soberania criadora e abnegada, o romantismo aparece ainda como um último momento onde se refugiam os fragmentos de uma actividade soberana outrora experienciada mais plenamente, negativa daquela outra, própria da modernidade, em que domina o valor de uso.

Ao criticar o agir racional orientado para fins, Bataille pretende libertar o sujeito dos seus limites e devolvê-lo à intimidade de um contexto de vida que se lhe tornou estranho, que foi excluído dos seus horizontes, que foi mutilado e despedaçado. A

²⁶ Bataille, Georges, *A Literatura e o Mal*, Vega, Lisboa, 1998, pp.44-46. (O sublinhado é nosso.)

transgressão de fronteiras em direcção ao sacral não significa a subjugação nem a demissão humilhante da subjectividade mas a sua libertação e o seu acesso à verdadeira soberania. A subjectividade que se transcende a si própria não é destronada nem desapossada mas restituída à espontaneidade das pulsões que tinham sido amaldiçoadas²⁷: a nudez e a morte.

²⁷ Cf. Habermas, *op.cit.*, pp.203-204.

CAPÍTULO II

O CORPO NU E O CORPO MORTO

1 – *Eros e Thanatos*

Bataille parte da premissa biológica segundo a qual o organismo vivo acumula mais energia do que aquela que consome nas operações que lhe asseguram a vida. A energia em excesso é utilizada no crescimento. Quando este termina, o excedente energético absorvido tem de ser esbanjado improdutivamente – perdido sem qualquer vantagem. A reprodução sexuada e a morte surgem como os dois grandes desvios luxuosos que garantem o consumo intensivo dessa energia, sempre excedente do ponto de vista cósmico. Na história da razão ocidental, o mundo do trabalho irá exigir a proibição dessa *turbulência*, desse excesso de energia vital que culmina na morte e na sexualidade e, assim, restringir tudo o que a humanidade pudesse ainda conter de exuberância animal.

Desta feita, durante o processo de desenvolvimento, o homem irá destacar-se do contexto da vida animal não só pelo trabalho, mas igualmente pelas proibições. “Os homens distinguem-se dos animais também em virtude da sua vida instintiva estar subordinada a restrições. Ao mesmo tempo e a par do trabalho surge o pudor sexual e a consciência da mortalidade. Os ritos de inumação, o vestuário, o tabu do incesto, mostram que os tabus mais ancestrais se referem ao cadáver humano e à sexualidade – ao corpo nu e morto”¹: por um lado, “a morte difere, como uma desordem, da ordenação do trabalho. O primitivo podia sentir que a ordenação do trabalho lhe pertencia, enquanto a

¹ Habermas, op.cit., p.218.

desordem da morte o ultrapassava, fazendo dos seus esforços um *nonsense*. O movimento do trabalho, a operação da razão, servia-o, enquanto a desordem, o movimento da violência, arruinava o próprio ser que é o fim das obras úteis. O homem identificando-se com a ordenação operada pelo trabalho, separou-se nestas condições da violência, que actuava em sentido contrário”²; por outro lado, “por oposição ao trabalho, a actividade sexual é uma violência que, enquanto impulso imediato, pode perturbar o trabalho: uma colectividade laboriosa não pode, no momento do trabalho, estar à mercê dela. Somos pois levados a pensar que, desde a origem, a liberdade sexual tem que ser limitada e a esse limite podemos dar o nome de proibição (...). A única razão verdadeira que temos para admitir a existência muito antiga de uma tal proibição é o facto de que, em todos os tempos como em todos os lugares, na medida das nossas informações, o homem foi definido por um comportamento sexual submetido a regras, a restrições definidas: o homem é um animal que permanece “interdito” perante a morte e perante a união sexual.”³

Se analisarmos atentamente estas proibições veremos que o que é objecto de impedimento é um aspecto mais geral: a violência da morte e da sexualidade. Tomando como referência Eric Weil⁴, Bataille faz notar que, desde o início, as proibições correspondem à necessidade de rejeitar a violência como elemento exterior ao curso habitual das coisas: “quer seja a sexualidade, quer seja a morte, que estejam em questão,

² Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.48.

³ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.53.

⁴ “A noção de violência, oposta à de razão, refere-se à obra magistral de Eric Weil, *Logique de la Philosophie*. Até porque a concepção de violência que está na base da obra de Eric Weil me parece próxima da concepção de que parto.” Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.58.

é sempre a violência que é visada, violência que aterroriza mas fascina.”⁵ É por esta razão que os termos que Bataille utiliza a propósito do erotismo são retomados a propósito da morte. É que o erotismo e a violência sexual encontram, no auge do seu movimento, algo que excede sempre os limites e coloca o homem em situação de perda. Essa perda começa na nudez. “O excesso de que surge a criação e o excesso da morte sofrida ou conferida violentamente são similares – não esquecendo que Bataille entende “excesso” literalmente: como violação daqueles limites que são traçados pela individuação. As normas mais antigas são como diques contra o sorvo de uma natureza luxuriante e efusiva que assegura a profusão da vida e a continuidade do seu ser, devorando as existências individuais”⁶. Se virmos nas “interdições essenciais a recusa que opõe o ser à natureza, encarada como esbanjamento de energia vital e como orgia de destruição, não podemos continuar a estabelecer diferenças entre a morte e a sexualidade. Sexualidade e morte são apenas os momentos culminantes da festa que a natureza celebra com a inesgotável multidão dos seres. Uma e outra têm o sentido do desperdício ilimitado a que a natureza procede contra o desejo de durar que é próprio de cada ser.”⁷

Surge aqui uma primeira dificuldade: as proibições que Bataille considera fundamentais recaem sobre dois domínios cuja oposição é radical. A morte e a reprodução opõem-se como a afirmação à negação: “a morte, em princípio, é o contrário de uma função que tem por fim o nascimento, mas esta oposição é redutível. A morte de um é correlativa do nascimento de outro, que anuncia e de que é condição. A vida é

⁵ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.54.

⁶ Habermas, op.cit., p.218.

⁷ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.64.

sempre um produto da decomposição da vida, é sempre tributária, em primeiro lugar da morte que deixa um lugar, depois da corrupção que se segue à morte, e repõe em circulação as substâncias necessárias à incessante vinda de novos seres ao mundo.”⁸ Num primeiro momento, esta ideia ultrapassa todas as medidas já que “é preciso muita força para descortinar o vínculo que existe entre a promessa de vida, que é o sentido do erotismo, e o aspecto luxuoso da morte. A humanidade concordou em desconhecer que a morte seja também a juventude do mundo. (...) Recusamo-nos a ver que a vida é a armadilha oferecida ao equilíbrio, que a vida é inteiramente instabilidade e desequilíbrio e que neles se precipita. É um movimento tumultuoso que incessantemente provoca a explosão (...), e que só pode prosseguir sob uma condição: a de que os seres que ela gera e cuja força explosiva está esgotada cedam o lugar a novos seres que entram na roda com nova força.”⁹

É assim que a festa dos sentidos se volve em cerimónia fúnebre – *Thanatos* é a outra face de *Eros*. Em vez da plenitude sonhada as amargas *Lágrimas de Eros*¹⁰ que tomam forma no arrebatamento mortal da união de Catarina Earnshaw e Heathcliff, personagens do *Monte dos Vendavais* de Emily Brontë – essa heroína literária da transgressão a que Bataille alude num dos seus ensaios: “o erotismo é a aprovação da vida até na morte. A sexualidade implica a morte (...). Reproduzir-se é desaparecer, e os seres assexuados mais simples desaparecem ao reproduzir-se. Eles não morrem, se por morte entendemos a passagem da vida à decomposição, mas ao reproduzirem-se deixam

⁸ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.58.

⁹ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.62.

¹⁰ “O sentido deste livro é abrir a consciência à identidade da “pequena morte” e de uma morte definitiva. Da volúpia, do delírio ao horror sem limites. (...) E poderei viver em pleno a “pequena morte” ? A não ser como antegosto da morte final?” Bataille, prólogo de *Les Larmes d'Eros*, O.C., X.

de ser aqueles que eram. A morte individual não passa dum aspecto do excesso proliferador do ser. A reprodução sexuada não é em si mesma senão um aspecto, o mais complicado, da imortalidade da vida. Da imortalidade, mas ao mesmo tempo da morte individual. Nenhum animal pode ascender à reprodução sexuada sem se abandonar ao movimento cuja forma completa é a morte. De qualquer maneira, o fundamento da efusão sexual é a negação do isolamento do *eu* que só conhece o desmaio ao exceder-se, ao ultrapassar-se no abraço em que se perde a solidão do ser. Quer se trate do erotismo puro (do amor-paixão) ou da sensualidade dos corpos a intensidade é maior na medida em que transparecem a destruição, a morte do ser.”¹¹ A pureza do amor encontra-se na sua verdade íntima que é a da morte. Esta “é o sinal do instante que, na medida em que é instante, renuncia à procura calculada da duração (...). A reprodução e a morte condicionam a renovação imortal da vida; condicionam o instante sempre novo. Eis porque só podemos ter do encantamento da vida uma visão trágica. É possível que todo o romantismo anuncie isto, mas, entre todas, é a obra prima tardia - O Monte dos Vendavais – que mais humanamente o anuncia.”¹²

Este binómio Eros/Thanatos data de tempos primitivos, “no mais fundo da caverna de Lascaux já vimos o erotismo ligado à morte. (...) Um homem, ao que parece morto, está estendido, caído à frente de um potente animal imóvel, ameaçador. Este animal é um bisonte – e a ameaça que irradia ainda é mais forte porque agoniza: está ferido e expõe as entranhas por baixo do ventre aberto. Na aparência, o homem estendido

¹¹ Bataille, *A Literatura e o Mal*, pp.8-9. O sublinhado é nosso e não podia deixar de assinalar um aspecto curioso: no âmbito do quadro teórico do saber romântico da natureza, da *Naturphilosophie*, a morte individual também não tem senão uma significação relativa. Deve ser interpretada como um fenómeno de superfície que não põe em causa a essência do ser, pelo contrário, cada morte assegura a reintegração na vida universal. Como diz Bataille: “a morte individual não passa dum aspecto do excesso proliferador do ser.”

¹² Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.17. (O sublinhado é nosso.)

foi quem feriu com azagaia o animal moribundo...(…) Nada no conjunto justifica o facto paradoxal: que o homem tenha o sexo levantado. (...) Este enigma do poço por ser o mais longínquo, o que a humanidade longínqua propõe à humanidade presente, por ser o mais obscuro em si mesmo, também poderia ser o mais carregado de sentido. (...) Ao mesmo tempo não liga este mistério com o erotismo e a morte?”¹³

As pinturas das cavernas marcam já esse anseio de atingir o “impossível” de que apenas nos podemos aproximar através de vivências desses estados-limite nas suas formas extremas, paroxísticas: a dor, na morte, o prazer, no sexo – “pela violência da ultrapassagem e na desordem dos meus risos e dos meus soluços, no excesso dos transportes que me quebram, apreendo a semelhança entre o horror e uma volúpia que me excede, a dor final e uma alegria insuportável!”¹⁴

A natureza exige dos seres que participem na fúria destruidora que a anima e que nada apaziguará. A possibilidade humana depende da *proibição*, da força de dizer *não* a essa vertigem inultrapassável “da dor final e da alegria insuportável”. Mas , na verdade, os homens nunca opuseram ao excesso da violência um não definitivo – há momentos de *transgressão*.

2 – Proibição e Transgressão

“Não matarás.”

“O acto sexual só no casamento o praticarás.”

“São estes os dois mandamentos fundamentais que a Bíblia nos trouxe e que, essencialmente, não deixamos de observar. A primeira dessas proibições é consequência

¹³ Bataille, *Les Larmes d'Eros*, O.C., X, pp.595-598.

¹⁴ Bataille, *Les Larmes d'Eros*, O.C., X, p.577.

da atitude humana para com os mortos. (...) Para cada um daqueles que fascina, o cadáver é a imagem do seu destino, é o testemunho de uma violência que não só destruiu um homem como destruirá todos os homens. A *interdição* que se apodera de nós diante do cadáver é a distância para a qual *rejeitamos* a violência, na qual nos *separamos dela*. (...) A morte era o sinal da violência que se introduzia num mundo que ela podia arruinar. (...) O morto era um perigo para os que ficavam: se devem enterrá-lo é menos para o abrigar do que para se porem eles próprios ao abrigo desse *contágio*.”¹⁵

Quanto à sexualidade as restrições variam muito segundo os tempos e os lugares mas, regra geral, todos os povos escondem da vista o órgão masculino em erecção e retiram-se para a solidão no momento da cópula. No caso particular da proibição do incesto, as disposições correspondem, inicialmente, à necessidade de refrear por meio de regras uma violência que, livre, teria podido convulsionar a ordem a que a colectividade se queria submetida – essencialmente, trata-se sempre de uma incompatibilidade entre a esfera dominada pela acção calma e racional e a violência do impulso sexual. Outros tabus associados à sexualidade, “como o do sangue menstrual e o sangue de parto estão igualmente relacionados com o horror informe da violência. Esses líquidos são considerados manifestações da violência interna, porque o sangue é por si só sinal de violência. O líquido menstrual tem ainda o sentido da actividade sexual e da mancha que dela emana: a mancha é uma das consequências da violência. O parto não pode ser desligado deste conjunto: não é ele, em si, um dilaceramento, um excesso que ultrapassa o curso das actividades ordenadas? Não tem, acaso, o sentido do descomedimento sem o qual nada pode passar do não ser ao ser, como do ser ao não ser?”¹⁶

¹⁵ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, pp.45-49.

¹⁶ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, pp.56-57.

Sem o primado da proibição, o homem não teria podido eliminar esta violência que destrói a calma, disposição sem a qual a consciência humana não é concebível, “mas as proibições sobre as quais repousa o mundo da razão não são, por causa disso, racionais.”¹⁷ Inicialmente, uma calma oposição à violência não teria bastado para dividir os dois mundos. Se um sentimento negativo não tivesse tornado a violência horrível, o mero raciocínio não teria sido suficiente para definir com autoridade os limites da oscilação. Só o terror insensato pôde subsistir aos desmedidos excessos. “É essa a natureza do *tabu*, que torna possível um mundo de calma e de razão, mas é, ele próprio, no seu princípio, um tremor que se não impõe à inteligência mas à sensibilidade”¹⁸, como aliás acontece com a violência que é essencialmente consequência, não de um cálculo, mas de estados sensíveis: cólera, medo, desejo.

Este facto determina o carácter ilógico das proibições, já que a propósito do mesmo objecto não há nunca proposições opostas que possam ser impossíveis; “não há proibições que não possam ser transgredidas. Frequentemente uma transgressão é admitida, e, às vezes, até recomendada”¹⁹ – não devemos esquecer a benção das armas que se segue ao solene mandamento “não matarás”. Podemos levar este raciocínio até ao absurdo – “a proibição existe para ser violada”. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, “esta proposição não é um paradoxo, mas o correcto enunciado de uma inevitável relação entre emoções de sentido contrário. Sob o peso da emoção negativa, devemos obedecer à proibição. Violamo-la se a emoção é positiva. A violação cometida

¹⁷ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p. 66.

¹⁸ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.67.

¹⁹ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.66.

não é de natureza a suprimir a possibilidade e o sentido da emoção oposta, antes é dela justificação e origem. Não seríamos tão aterrorizados pela violência se não soubéssemos, ou pelo menos se disso não tivéssemos obscura consciência, que ela nos pode levar ao pior. (...) Tenho mesmo a certeza de que, sem a proibição (“não matarás”) a guerra seria impossível e inconcebível.”²⁰

De facto, os animais, que não conhecem proibições, nunca transformam os seus combates no empreendimento organizado que é a guerra. Tal como o trabalho, a guerra é colectivamente organizada, tem uma finalidade e corresponde a um projecto reflectido, o que permite afirmar que a guerra é uma violência organizada. A transgressão das proibições é diferente da violência animal e é precisamente esse carácter limitado que a impede de ser um retorno à animalidade. Podemos inferir que a transgressão organizada forma com a proibição um conjunto que define a vida social, ao invés de ser a negação do interdito, ela ultrapassa-o e completa-o: “a frequência – e regularidade – das transgressões não atinge por si própria a firmeza intangível da proibição, de que é sempre o complemento esperado – como um momento de diástole completa o de sístole, ou como a explosão é invocada pela compressão que a precede.”²¹

Se é verdade que não seríamos seres humanos se não tivéssemos o cuidado de observar pesadas proibições, não é menos certo que não podemos observá-las sempre: “se não tivéssemos a *coragem* de as infringir, não teríamos mais saída. (...) O tímido, que nunca ousa infringir a lei, que desvia os olhos, é por toda a parte objecto de desprezo. (...) Na ideia de virilidade há sempre a imagem do homem que, nos seus limites, com conhecimento de causa, mas sem medo e sem pensar nisso, sabe colocar-se acima das

²⁰ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.67.

²¹ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.68.

leis. Para lá dos escrúpulos, devemos ser soberanos. (...) Um jogo de oposições está na base dum movimento alternado de fidelidade e de revolta, que é a essência do homem. Fora deste jogo, sufocamos na lógica das leis.”²²

É importante precisar que a transgressão da proibição não é o equivalente à liberdade. Aliás, segundo Bataille, a transgressão está tão sujeita a regras quanto a proibição. Deste modo, o que ela quer significar é que: em determinado momento e até determinado ponto, determinada coisa é possível. Na obra *O Homem e o Sagrado*²³ (e mais especificamente no cap.IV – “O Sagrado da Transgressão”), Roger Caillois (utilizando os ensinamentos de Mauss) dá um exemplo que ilustra bem o aspecto elaborado da transgressão: para alguns povos da Oceânia, a hora da morte do rei determina o momento crítico e desencadeia as orgias rituais e toda a espécie de sacrilégios. Durante o espaço de tempo em que o corpo do rei está em decomposição agressiva (contaminado pela mancha da morte), a sociedade inteira deixa-se levar pela violência e pela desordem. Se nenhuma barreira tinha sido capaz de proteger a vida do rei contra a virulência da morte, nenhuma barreira poderá também opôr-se eficazmente aos excessos que fazem perigar a vida social. Só o regresso do morto à forma limpa de esqueleto põe termo a esta irrupção do caos. Mesmo neste caso, a transgressão nada tem a ver com a liberdade inicial da vida animal, já que abre uma porta para lá dos limites habituais mas guarda esses limites. Ao mundo das proibições opõe-se o mundo da festa, da transgressão limitada e entre eles há uma inversão de valores. Em tempo de festa o que é vulgarmente proibido pode ser permitido ou até exigido. Esta festa da morte do rei é um exemplo acabado de “transgressão organizada”, como o são a guerra e o sacrifício

²² Bataille, *A Literatura e o Mal*, pp.119-121.

²³ Caillois, op.cit, pp.95-124.

humano que levantam temporariamente a interdição de matar, ou o casamento (“esse enquadramento da sexualidade lícita”) e a orgia ritual que permitem vencer a proibição da obscenidade.

O interdito tenta recusar o movimento cego da vida mas o fluxo das paixões leva o homem a transgredir incessantemente; por vezes, como acontece com o erotismo, é a própria transgressão que revela o interdito: “o que é notável na proibição sexual é que esta só se revela plenamente na transgressão. (...) No começo, nada é mais misterioso. Somos admitidos ao conhecimento de um prazer no qual a noção de prazer se confunde com a de mistério, expressivo da proibição que determina o prazer ao mesmo tempo que o condena. (...) Em toda a parte – e sem dúvida desde os tempos mais remotos – a nossa actividade sexual está rodeada de segredos (...) e aparece como contrária à nossa dignidade. Por isso, a essência do erotismo reside na inextricável associação entre o prazer sexual e o proibido. Nunca, humanamente, a proibição surge sem a revelação do prazer e nunca o prazer surge sem o sentido da proibição. (...) Na esfera humana, a actividade sexual desliga-se da simplicidade animal. É essencialmente uma transgressão. Não é, após a proibição, um regresso à liberdade inicial. A transgressão é o evento da humanidade que a actividade laboriosa organiza.”²⁴

Se, como já foi focado, a morte e o erotismo abalam com a mesma intensidade “o curso habitual das coisas”, é de esperar que a mesma sensação de angústia acompanhe estes dois tipos de transgressão. Para o demonstrar, Bataille estabelece uma analogia entre o sacrifício religioso e o acto sexual: “essa acção violenta (o sacrifício) que priva a

²⁴ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.108.

vítima do seu carácter limitado e lhe confere um carácter ilimitado, infinito, pertence à esfera sagrada, é desejada nas suas consequências profundas. É desejada como a acção daquele que desnuda a sua vítima, que cobiça e quer penetrar. O sacrificador sangrento desagrega o homem ou o animal imolado tanto quanto o amante desagrega a mulher amada. Nas mãos daquele que a acomete, a mulher é desapossada do seu ser. Ela perde essa firme barreira de pudor que, separando-a dos outros, a tornava impenetrável. Bruscamente, abre-se à violência da acção sexual desencadeada nos órgãos reprodutores, abre-se à violência impessoal que a invade do exterior.”²⁵ Porquanto permitem a passagem do profano ao sagrado, erotismo e sacrifício apresentam-se como formas rituais equivalentes e revestem-se da mesma aura sacral.

3 – O Maldito e o Sagrado

A função do interdito é refrear a gratuidade, reservá-la, constituindo assim uma *parte maldita*. A transgressão solta esta reserva, sendo o seu domínio o da dissipação, da dilapidação, do consumo desenfreado, da festa.²⁶ O domínio proibido torna-se o domínio do sagrado. É verdade que a humanidade o exclui, mas para o enaltecer. A proibição não deixa de ser um convite, ao mesmo tempo que é um obstáculo, já que confere valor ao que toca, diviniza o que proíbe²⁷: “o mais sanguinário dos assassinos não pode ignorar a

²⁵ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.91.

²⁶ Cf. Arnaud, Alain / Excoffon-Lafarge, Gisèle, *Bataille*, Editions du Seuil, 1978, p.113.

²⁷ Cf. Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.14.

maldição que pesa sobre ele, maldição que é exactamente a causa da sua glória. Múltiplas transgressões não podem acabar com a proibição, de tal modo que a proibição surge *como se fosse um meio de fazer abater uma gloriosa maldição sobre aquilo que rejeita.*”²⁸

Antes de analisar este fascínio pelo proibido/maldito é importante precisar algumas noções, “empreender uma espécie de psicologia do sagrado.”²⁹ Segundo Caillois, as categorias do puro e do impuro não definem originariamente um antagonismo ético mas uma polaridade religiosa. No mundo do sagrado elas desempenham o mesmo papel que as noções de bem e de mal no domínio do profano. O mundo do sagrado opõe-se ao mundo do profano como um mundo de energias a um mundo de coisas. As coisas podem adquirir as qualificações de puro ou impuro conforme se desenvolvem num sentido benéfico ou maléfico. Segue-se que a mácula e a santidade aconselham igualmente uma certa prudência e representam os dois pólos de um domínio temível – “as civilizações mais atrasadas não separam, na linguagem, a interdição causada pelo respeito da santidade e a que é inspirada pelo temor da mácula. O mesmo termo evoca todas as potências sobrenaturais em relação às quais é preferível manter uma certa distância”³⁰, sejam elas benditas ou malditas.

O sagrado repousa nesta ambivalência: repele e fascina ao mesmo tempo. É interdito e perigoso, o que basta para que seja desejado e temido simultaneamente. É o que acontece com o lugar santo nas religiões semíticas: é proibido consumir aí o acto sexual, assim como perseguir a caça. Mas também a concepção de justiça expira nos seus

²⁸ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.51.

²⁹ Caillois, op.cit., cap. II – “A ambiguidade do sagrado”, pp.33-58.

³⁰ Caillois, op.cit., pp.35-36.

limites já que o criminoso que aí se refugia torna-se invulnerável, consagrado pela santidade do lugar.

O sagrado suscita no fiel exactamente os mesmos sentimentos que o fogo na criança: mesmo receio de nele se queimar, mesmo receio de o acender; mesma emoção perante a coisa proibida, mesma crença em que a sua conquista proporciona força e prestígio. E, tal como o fogo, produz simultaneamente o bem e o mal, uma acção fastuosa ou nefasta, recebe as qualificações opostas de puro e de impuro, de santo e de sacrílego que definem as fronteiras inerentes ao mundo religioso.³¹

A função dos interditos (o afastamento do cadáver ou da mulher sangrenta) é preservar da mácula e, ao mesmo tempo, isolar a santidade e protegê-la do seu contacto. O divino e o maldito, a consagração e a macúla têm exactamente os mesmos efeitos sobre as coisas profanas: tornam-nas intocáveis. Um abismo limita o mundo profano da comodidade e da segurança do mundo sagrado da perdição e da exaltação. A vertigem atrai o homem quando o bem estar e a segurança já não o satisfazem, quando lhe pesa a tranquilizadora e prudente submissão à regra. Ele compreende então que esta só tem a função de uma barreira, que não é ela que é sagrada, mas aquilo que ela põe fora do alcance e que só será possuído por quem a ultrapassar ou quebrar. “Uma vez transposto o limite não há regresso possível. É necessário caminhar sem descanso na via da santidade ou na da condenação. (...) O pacto com o Inferno não é uma consagração inferior à da graça divina. Aquele que rubricou o primeiro e aquele que esta cumulou estão igualmente separados do destino comum e perturbam com o prestígio da sua sina os sonhos dos tímidos e dos saciados que nenhum abismo tentou.”³²

³¹ Cf. Caillois, op.cit., pp.36-37.

³² Caillois, op.cit., p.58.

Segundo Bataille, os fundamentos normativos da vida social permanecem incompreensíveis se os interpretarmos apenas do ponto de vista do que eles podem contribuir para a manutenção do sistema do trabalho. Este ponto de vista funcionalista não explica de onde é que as proibições retiram a sua força vinculativa, que só pode ficar a dever-se à autoridade do sagrado, do qual nos abordamos com a ambivalência do temor e do fascínio. Assim, a exigência da validade das normas está fundada na experiência da infracção que é proibida e, exactamente por isso, aliciante, isto é, na experiência do sacrilégio, na qual os sentimentos de angústia, de náusea e de pavor se fundem com os do encantamento e da felicidade atordoante – daí a comunhão profunda entre lei e transgressão. O mundo racional do trabalho é limitado e fundamentado por proibições, que não sendo leis da razão, abrem ao mundo profano os portões para o sagrado e retiram deste a força luminosa da fascinação. A experiência erótica é similar à religiosa por vincular a aceitação das proibições mais antigas ao êxtase do pavor superado que tem lugar após a profanação³³: “a experiência interior do erotismo exige daquele que a tem uma sensibilidade à angústia que fundamenta a proibição, tão grande quanto o desejo que teve de a infringir. É a sensibilidade religiosa que une sempre estreitamente o desejo e o temor, o prazer intenso e a angústia.”³⁴

A transgressão excede, sem destruir, um mundo profano de que é complemento – o mundo profano é o mundo do trabalho, das proibições; o mundo sagrado abre-se para transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos reis e dos deuses. De um modo geral, sagrado é o que é objecto de uma proibição. Os deuses que encarnam o sagrado fazem

³³ Cf. Habermas, *op.cit.*, p.219.

³⁴ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.42.

tremem aqueles que os veneram, mas veneram-nos. No aspecto económico, a proibição corresponde ao trabalho, à produção; no tempo profano, a sociedade acumula reservas. O tempo sagrado é o da festa, que consome na sua desmedida prodigalidade os recursos acumulados em tempo de trabalho. A delapidação fundamenta a festa e a festa é o ponto culminante da actividade religiosa.³⁵

Partindo desta noção de *dépense* é possível distribuir as actividades humanas em função dos paradigmas do sagrado e do profano: são sagradas as actividades que transgridem os interditos estabelecidos, introduzindo um gasto improdutivo; são profanas as actividades que tendem ao estabelecimento de uma homogeneidade do mundo, excluindo todo o elemento heterogéneo. A ciência do heterogéneo – a heterologia – consiste precisamente no conhecimento do absolutamente Outro, no que se revela no extremo da experiência limite³⁶ e recusa a regra da razão.

³⁵ Cf. Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, pp.70-71.

³⁶ Guerreiro, op.cit., p.IV.

CAPÍTULO III

SOBERANIA : O OUTRO DA RAZÃO

1 – O Reino do Heterogéneo

Segundo Alain Arnaud, só poderemos compreender a noção de soberania – essa noção nuclear no projecto da *economia geral* – se a inscrevermos na análise feita por Bataille da sociedade em termos de homogeneidade/heterogeneidade. Num artigo de 1933, intitulado “La Structure Psychologique du Fascisme”¹, Bataille, partindo da teoria marxista das três estruturas (infra-estrutura económica determinante e super-estruturas jurídico-política e ideológica) quer conduzir a análise, não explicitada ainda pelo marxismo, das relações entre a super-estrutura política e religiosa e a economia.

“Para Bataille, há uma homogeneidade tendencial da sociedade fundada na exclusão de toda a violência (e, logo, no estabelecimento e imposição de uma ordem), de todo o sacrifício enquanto inutilidade (e, logo, no estabelecimento de uma economia da rentabilidade e do lucro). A homogeneidade tendencial – prossegue Arnaud – aparece assim como o consenso mínimo que elimina ou recobre todo o desvio, toda a diferencialidade ou singularidade em proveito de um sistema (de produção, de técnica, de discurso) monolítico. A homogeneidade funciona no duplo modo de uma comensurabilidade (tudo se pode medir, comparar, trocar) e de uma consciência desta comensurabilidade (que recobre, esquematicamente, a noção de ideologia dominante). O sistema económico (produção/consumo/trocas/lucro) arrasta o seu discurso próprio (moral do lucro, da ordem). Esta comensurabilidade requer o funcionamento

¹ Artigo editado pela primeira vez in *Critique Social*, nº10 e nº11, 1933-34; reeditado in *O.C.*, I, pp.339-371.

homogeneizante de uma “medida comum”, diz Bataille, isto é, um equivalente geral: o dinheiro.”²

Mas a homogeneidade rapidamente se torna a função, quer de um grupo (casta, classe), quer do Estado que a monopoliza ao mesmo tempo que se apodera dos meios de produção. Fundada, desde o início, na exclusão de determinadas forças (violência, gratuidade, singularidade), ela reforça-se multiplicando esta exclusão – a das forças heterogêneas persistentes – a loucura, a desordem, a desmesura, o erotismo, e a exclusão dos grupos heterogêneos, do anti-mundo povoado por aqueles elementos que se encontram fora dos limites considerados normais pela sociedade: o proletariado (enquanto desapossado dos meios de produção), os loucos (enquanto recusa de todo o discurso da equivalência e da medida comum), os fascistas (enquanto reprodutores da violência originária reprimida e agentes das forças heterogêneas), mas também os párias, as prostitutas, os agitadores e revolucionários, os poetas e os boémios. Assim, uma parte do corpo social, excluída, deixa de estar de acordo com a homogeneidade social da qual não é beneficiária e junta-se às forças excluídas desde o início. A homogeneidade torna-se precária e só se conserva intensificando a sua ordem própria e multiplicando as exclusões. Tal é a análise que Bataille denomina de economia geral. Face à homogeneidade como estado neutro, recusa de toda a desmesura e de toda a tensão, a heterogeneidade aparece como a “força de choque”. E se a homogeneidade se impõe como uma espécie de redução *ad unum* dos seus elementos e por uma coesão artificial e precária (o Estado, o dinheiro, os aparelhos do poder), a heterogeneidade é

² Arnaud, op.cit., pp.167-168.

fundamentalmente contraditória, dualista (toca tanto o proletário como o fascista, a obscenidade como o erotismo).³

Dentro da tradição da escola de Durkheim, Bataille reduz os aspectos heterogêneos da vida social (e também psíquica e espiritual) ao aspecto sagrado que, dotando os objectos de uma força aurática, cativa e atrai o homem mas, simultaneamente, aterroriza-o e repele-o. Eles representam um plano superior da realidade, incomensurável com o mundo profano e escapam a uma análise homogeneizadora. No quadro do dispêndio improdutivo, o mundo heterogêneo comporta-se em relação ao profano como supérfluo – desde os restos e excrementos, passando pelos sonhos, pelos êxtases eróticos, pelas perversões, pelas representações subversivas, até ao luxo e às transcendências santificadas. Em contrapartida, o aspecto homogêneo e uniforme do quotidiano é o resultado de trocas de substâncias com a natureza exterior. O que conta na sociedade capitalista é, antes de mais, o trabalho medido abstractamente em tempo e dinheiro, ou seja, o trabalho assalariado enquanto força homogeneizadora, incrementada pela ciência e pela técnica.⁴

De acordo com Habermas, a separação batailliana do heterogêneo face ao homogêneo não pode ser pensada segundo o modelo freudiano do recalçamento, mas da exclusão de limites que só podem ser violados por um excesso, portanto, *com violência*. Bataille busca uma economia do regime geral dos instintos da sociedade, a qual deve explicar porque é que a modernidade executa as suas delimitações sem ponderar outras alternativas e porque é que a esperança numa dialéctica do iluminismo, que acompanhou o projecto da modernidade até ao marxismo ocidental, é inútil: “é a incapacidade da

³ Cf. Arnaud, op.cit., pp.168-169.

⁴ Cf. Habermas, op.cit., p.207.

sociedade homogénea de encontrar em si mesma uma razão para ser e agir que a coloca em dependência de forças improdutivas”⁵ que ela própria exclui.

Efectivamente, a explicação antropológica do heterogéneo enquanto parte rejeitada e maldita rompe com todas as figuras dialécticas do pensamento; além dos elementos que se opõem à assimilação das formas de vida burguesa e às rotinas do quotidiano, o conceito de heterogéneo abarca igualmente tudo aquilo que escapa à abordagem metodológica das ciências. “Bataille condensa neste conceito a experiência fundamental dos escritores e artistas surrealistas que pretendiam, de uma maneira chocante, proclamar contra os imperativos da utilidade, da normalidade e da sobriedade, as forças extáticas do devaneio, do onirismo e do instintivo em geral, para abalar os modos refinados da percepção e das vivências convencionais. O reino do heterogéneo abre-se unicamente naqueles instantes de fascinante pavor em que as categorias, que garantem a interacção íntima do sujeito consigo próprio e com o mundo, se desagregam.”⁶ O heterogéneo é aquilo que está definitivamente colocado fora da esfera do conhecimento científico. Ora, a ciência procede segundo uma lógica que a obriga a estabelecer identidades, a reconduzir o outro ao mesmo. Como seria então possível fundar uma ciência do que é irreduzível à identidade? Do Outro só podemos ter a experiência, porque ele não é cognoscível.⁷ A procura da destrinça dos elementos homogéneos e heterogéneos, do trabalho e do sacrifício, da reificação e da soberania, já não pode ser pensada dialecticamente por um sujeito “ainda confiante na constelação dos momentos da razão. A soberania é o outro da razão”⁸, o que só pode ser definido

⁵ Bataille, “La Structure...”, O.C., I, p.353.

⁶ Habermas, op.cit., p.202.

⁷ Cf. Guerreiro, op.cit., p.IV.

⁸ Habermas, op.cit., p.217.

negativamente como o não valorizável, por oposição à valorização calculista da razão. É a parte maldita, excluída do mundo do útil e do calculável, riqueza à espera de dissipação na qual o sujeito apenas pode imergir renunciando a si próprio e transcendendo-se enquanto sujeito.⁹

2 – Reificação vs Soberania

No início do ano de 1933, na *Notion de Dépense*, Bataille “dava a conhecer os contornos de uma filosofia da história delineada de um ponto de vista maniqueísta. Enquanto comunista, Bataille movia-se no âmbito das figuras do pensamento da filosofia da práxis características da Teoria Marxista. O trabalho, i. e., a produção social é a forma de reprodução específica do género humano. (...) Mas, ao invés de Marx, o objectivo da produção que Bataille tem em vista transcende o ciclo do esbanjamento produtivo da força de trabalho e da apropriação consumptiva daqueles valores-de-uso em que se materializa o processo de trabalho. (...) Na própria consumpção ele vê delineada uma cisão entre a reprodução, imediatamente necessária à vida, da força de trabalho e um consumo de luxo que, de um modo dissipador, retira os produtos do trabalho da esfera do que é necessário para a vida e, desse modo, de sob o ditame do processo de troca de substâncias. Só que esta forma *improdutiva* de esbanjamento que, da perspectiva económico-empresarial do detentor particular de mercadorias, representa uma perda, pode, simultaneamente, possibilitar e confirmar a soberania do homem, a sua existência autêntica”¹⁰, desconhecida no universo racionalizado da organização capitalista.

⁹ Cf. Habermas, op.cit., 106.

¹⁰ Habermas, op.cit., pp.210-211.

De facto, o capitalismo constitui “um abandono sem reserva à *coisa*, mas desconhecendo as consequências e não vendo nada para além. Para o capitalismo comum, a *coisa* (o produto e a produção) não é aquilo em que ele próprio se torna ou quer tornar-se: se a *coisa* está nele, se ele mesmo é a *coisa*, é como Satanás ocupando a alma do possuído, que o ignora, ou como o possuído, que sem o saber, é o próprio Satanás.”¹¹ De certo modo, e de acordo com Habermas, “a teoria de Bataille pode ser entendida como uma contrapartida à teoria da reificação que Lukács, Horkheimer e Adorno desenvolveram na linha de um marxismo weberiano. A soberania está em contradição com o princípio da razão reificante, instrumental, que surge da esfera do trabalho social e que, no mundo moderno, ascende à hegemonia. Ser soberano significa não se deixar reduzir, como no trabalho, à situação de uma coisa, mas sim desinibir a subjectividade: o sujeito privado do trabalho, preenchido pelo instante, absorve-se na consumpção de si mesmo. A essência da soberania consiste na consumpção inútil, em “aquilo que me agrada”. Só que esta soberania está à mercê do juízo de um processo histórico-universal de desencantamento e de coisificação. Nas sociedades modernas a essência soberana é espiritualizada e excluída de um universo que tudo subsume à forma objectal do que é explorável e disponível, à forma de propriedade privada que consiste apenas de coisas.”¹² A sociedade burguesa obrigada pelo imperativo de acumulação de riquezas transformou-se numa “sociedade de coisas. Ela não é em comparação com a imagem da sociedade feudal, uma sociedade de pessoas. Também já não é uma sociedade de reis, de bispos, de príncipes, apertada na sua dignidade subjectiva, mas uma sociedade de objectos que são as fábricas, os produtos manufacturados, as riquezas. O objecto, convertível em dinheiro,

¹¹ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, pp.129-130.

¹² Habermas, op.cit., pp212-213.

vale mais que o sujeito que, desde que se encontra na dependência de objectos (na medida em que os possui), já não existe verdadeiramente para si mesmo e já não possui uma verdadeira dignidade.”¹³

Pese embora todos os paralelos com Lukács, as comparações revelam-se insuficientes já que o que Bataille tem em mente “não é uma teoria da reificação mas uma filosofia da história da maldição, i.e., da progressiva extraterritorialização do sagrado”¹⁴, uma exposição do destino histórico da soberania, “do sentido desta profunda liberdade que é dado na destruição cuja essência consiste em consumir *sem lucro* aquilo que poderia ter ficado no encadeamento das obras úteis.”¹⁵

A força soberana que toma forma no poder absolutista, apoiado num aparelho de Estado, do monarca e da sua corte, é já uma soberania derivada, maculada pela sua ligação com o poder profano. A metamorfose da soberania do ponto de vista da história universal evoluiu num sentido negativo, pois se “na sociedade arcaica a posição está ligada à presença sagrada de um sujeito, cuja soberania não depende das coisas mas que conduz as coisas ao seu movimento, na sociedade burguesa ela já só depende da propriedade das coisas que não comporta nada de soberano nem de sagrado”¹⁶, ainda que a soberania não tenha desaparecido inteiramente do mundo burguês.

A forma mais pura desta soberania encontra-a Bataille no sacrifício ritual, que é por ele analisado minuciosamente na base dos relatos sobre os sacrifícios humanos dos astecas: “o sacrifício destrói o que consagra. Não precisa de destruir como o fogo; só o

¹³ Bataille, *La Souveraineté*, O.C., VIII, p.613. (Na sequência de *La Part Maudite*, aparece *L'Histoire de l'Erotisme* (1950-51) que constitui supostamente a 2ª parte daquela e a 1ª versão abandonada de *L'Erotisme*. *La Souveraineté* (1953-54) seria a 3ª parte de *La Part Maudite*, da qual surgiram apenas alguns capítulos dados às revistas.)

¹⁴ Habermas, op.cit., p.213.

¹⁵ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.63.

¹⁶ Bataille, *La Souveraineté*, O.C., VIII, p.384.

elo que liga a oferenda do sacrifício ao mundo da actividade lucrativa é quebrado, mas esta separação tem o significado de uma consumação definitiva; a oferenda consagrada não pode ser devolvida à ordem real. Este princípio abre a via para o desprendimento, liberta a violência reservando-lhe um domínio em que ela pode reinar sem restrição.”¹⁷ O ritual do sacrifício constitui uma reacção à perda de uma unidade íntima do homem com a natureza provocada pela objectivação activa orientada para fins, pelo trabalho que veio substituir “a intimidade, a profundidade do desejo e o seu livre desenvolvimento, pelo encadeamento racional, no qual já não importa a verdade do instante presente, mas sim o resultado final das *operações*. O primeiro trabalho funda o mundo das coisas, que corresponde ao mundo profano dos Antigos. Desde o estabelecimento do mundo das coisas, o próprio homem torna-se numa coisa deste mundo, pelo menos, durante o tempo em que trabalha. Foi a este destino que o homem se esforçou sempre por escapar. Nos seus mitos estranhos, nos seus ritos cruéis, o homem encontra-se desde sempre *em busca de uma unidade perdida*. A religião é este longo esforço e esta busca angustiada: trata-se sempre de resgatar algo à ordem *real*, à mesquinhez das *coisas*, e de devolver algo à ordem *divina*.”¹⁸

Do mesmo modo que a religião se encontra à partida sob a maldição do trabalho, restituindo a ordem das coisas destruída apenas nos instantes de auto-exteriorização ritual do sujeito, assim a pura soberania também só pode ser reconquistada nos instantes de êxtase. A experiência erótica permite atingir esses estados extáticos – “a sexualidade qualificada de imunda, de bestial, é aquilo que se opõe maximamente à redução do homem à coisa: o orgulho íntimo do homem está ligado à sua virilidade. A

¹⁷ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.63.

¹⁸ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.62.

sexualidade...corresponde ao que o animal tem de íntimo e incomensurável. É mesmo por causa dela que não podemos ser reduzidos à força do trabalho, ao instrumento, à coisa. (...) Assim, a humanidade, no tempo *humano*, anti-animal, do trabalho, é para nós o que nos reduz a coisas, e a animalidade é aquilo que conserva em nós o valor de uma existência de pessoa para si própria. Vale a pena precisarmos estes pontos em fórmulas bem definidas: a “animalidade”, ou a exuberância sexual, é em nós aquilo que faz com que não possamos ser reduzidos a coisas. A “humanidade”, pelo contrário, no que tem de específico, no tempo do trabalho, é aquilo que, à custa da exuberância sexual, tende a fazer de nós coisas.”¹⁹

Com o protestantismo as experiências religiosas são espiritualizadas e “o sagrado ambivalente, desencadeador de pavor e de fascínio, é domesticado e, ao mesmo tempo, cindido. O arcanjo Lúcifer é expulso do céu. À benção celeste opõe-se o mal profano; a par da parte demoníaca do sagrado, o erótico é mutilado e condenado como pecado da carne. Com esta *desambiguação* do sagrado a consciência do pecado adquire um carácter moral.(...) A crítica de Bataille à moral não é dirigida contra a moral como tal – esta é apenas o resultado de uma racionalização de imagens religiosas do mundo que permitem o acesso a um sagrado privado da sua complexidade, espiritualizado, individualizado”²⁰, em que o crente é afastado das experiências religiosas e sexuais de auto-superação extática. Isto explica o progressivo distanciamento entre a religião e a economia, o sacrifício e o trabalho, e a expansão e reificação da esfera profana da vida, cada vez mais longe das fontes de soberania.

¹⁹ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, pp.157-158.

²⁰ Habermas, op.cit., p.220.

A dissipação soberana, seja nas formas económicas do consumo improdutivo ou nas formas eróticas e religiosas do excesso, adquire um lugar central na economia do universo. Em contrapartida, o crescimento capitalista, as forças disciplinadoras da moral, o horror ao luxo, a maldição dos poderes soberanos, a exclusão do heterogéneo, reforçam os excedentes que não podem ser absorvidos apenas por meio do consumo produtivo. Quando, porém, a riqueza excedentária não pode ser dissipada de um modo glorioso, intensificador da vida, oferecem-se as formas catastróficas de esbanjamento como único equivalente – aventura imperialista, guerras globais e até, nos nossos dias, destruição atômica. Desta forma Bataille manifesta a expectativa da reificação total se transformar num regresso do poder soberano – a sociedade do trabalho, aumentaria os excedentes não absorvidos a tal ponto que a encenação de orgias com vista à dissipação, se tornaria inevitável.²¹

“O protesto contra a reificação do mundo moderno e a glorificação romântica das formas tradicionais de soberania”²² encontra equivalente no romantismo, essa visão do mundo que recusou a mutilação da experiência e cujas “manifestações extremas foram objecto de escândalo para a sensibilidade medíocre dos adeptos da sociedade de massas, incapazes de pressentir os gritos de agonia”²³ e desespero da imagem moderna de homem.

²¹ Cf. Habermas, *op.cit.*, 222-223.

²² Habermas, *op.cit.*, 216.

²³ Gusdorf, *op.cit.*, vol.II, p.319.

PARTE III

A TRADIÇÃO ROMÂNTICA EM BATAILLE

CAPÍTULO I

A PROBLEMÁTICA DO EU

1 – O Homem *Inteiro*

Dizer que a idade romântica é o tempo da primeira pessoa, o tempo do *eu*, o tempo em que a experiência se organiza em torno de um homem cuja tarefa maior que se impõe a si mesmo é tomar a cargo a sua vida pessoal, não autoriza a leitura do romantismo como berço da subjectividade. O *eu* nunca esteve ausente das épocas anteriores da cultura – já o constatamos na modernidade. Efectivamente, a filosofia sempre fez da consciência de si a nascente e a foz mas a verdade que alimentava este caudal movimentava-se de fora para dentro, inscrevendo na superfície reflectora da consciência os alinhamentos das séries causais, protótipos de inteligibilidade, e o encadeamento dos fenómenos, convenientemente analisados, modelo da ordem dos pensamentos. A consciência tornava-se assim o “espelho” ou “reflexo” da realidade, qual página branca de Locke ou estátua de Condillac, sede de uma verdade que nunca lhe pertenceu. O *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie* (1751) de d'Alembert alude ao sonho do progresso da razão que permitiria a redução de todo o universo “a uma grande verdade”. Neste projecto, o eu, apartado da geografia e da história, dos desvarios do sentimento e da paixão, do mito e da fé, “é um ponto ideal no seio do espaço físico, um exterior sem interior, definido pelo entrecruzar dos fenómenos mentais. O sistema do eu inscreve-se no sistema do mundo, conjunto de partículas em movimento. (...) Enfim o sistema social resume-se a uma massa granular de individualidades homogeneizadas, substituíveis, e cujos comportamentos respondem às leis da matemática social sonhada

por Condorcet e posta em prática pela tecnologia dos ordenadores que ritmam a administração das coisas e a circulação das pessoas”.¹ Mas d’Alembert e Condorcet não foram bons profetas e o desenvolvimento tecnológico e industrial não tardou a evidenciar as terríveis repercussões de uma *ciência sem consciência*. O utilitarismo, segundo o qual o desenvolvimento espontâneo da civilização produziria a maior felicidade para o maior número, não concorda com a realidade sinistra dos factos e a crise de civilização acaba por opôr o romantismo às Luzes.

Já dissemos que a crítica do romantismo à modernidade se alia inelutavelmente à experiência de uma perda – a perda de valores qualitativos por oposição ao valor de troca. É assim que no romantismo a (re)descoberta do eu é vivida sob o signo da perda; o valor alienado é a subjectividade do indivíduo, o da riqueza do eu em toda a profundidade e toda a complexidade da sua dimensão afectiva, mas também em toda a liberdade da sua imaginação. O desenvolvimento do sujeito individual está directamente ligado à história do capitalismo – o indivíduo “isolado” desenvolve-se com este e por causa deste. No entanto, “aí reside a fonte de uma contradição importante da sociedade moderna, porque o mesmo indivíduo que por ela é criado, só frustrado pode viver no seu interior. A exaltação romântica da subjectividade - considerada erradamente como *a* característica essencial do romantismo² – é uma das formas que assume a resistência à reificação. O capitalismo suscita indivíduos independentes, a fim de preencher funções sociais e económicas; mas quando estes indivíduos se transformam em individualidades subjectivas, explorando e desenvolvendo o seu mundo interior, os seus sentimentos particulares entram em contradição com um universo assente na estandardização e

¹ Gusdorf, op.cit., pp.189-190.

² Ver Parte III, Cap. 2: “Comunhão/Comunicação”.

reificação. E quando reclamam o livre jogo da sua faculdade da imaginação, esbarram na extrema banalidade mercantil do mundo engendrado pelas relações capitalistas. O romantismo representa, a este respeito, a revolta da subjectividade e da afectividade reprimidas, canalizadas e deformadas.”³ Daqui se infere a diferença essencial do “individualismo” dos românticos e do liberalismo moderno, minuciosamente analisada por Georg Simmel⁴ que adjectiva o primeiro de “individualismo qualitativo” para o distinguir do “individualismo numérico” do séc. XVIII e do liberalismo inglês e francês.

Este “individualismo qualitativo” vê no homem o princípio de uma verdade animada a partir do interior – “Onde devemos procurar e encontrar? A resposta não é difícil: é inevitavelmente em nós.”⁵ -, atravessada por impulsos e intenções, efeitos cujos princípios desconhecemos, consequências sem premissas, ser confuso e contraditório que é perigoso, senão absurdo, submeter às ideias pré-concebidas da elucidação racional. As condições de compreensão do nosso espírito não podem impôr-se como leis das coisas. Kant interditava o acesso à coisa em si; o pensamento romântico não respeita a interdição e aventura-se no domínio do númeno mas pelo preço da renúncia das exigências da racionalidade tradicional. Assim se encontram abolidas as contradições entre o corpo e o espírito, entre o intelecto e o sentimento, entre os factos e os valores, que procedem da limitação das nossas capacidades mentais. O nosso pensamento não tem envergadura para alojar os excessos desta realidade que reabilita a ordem da experiência e recusa a sua mutilação.⁶

³ Löwy/Sayre, op.cit., p.35.

⁴ Simmel, Georg, *Philosophie de la Modernité*, Payot, Paris, 1989 citado por Löwy/Sayre, op.cit., p.35.

⁵ Schlegel, Frédéric, *Idées*, fragments, 41, Athenaeum, II, 1800, in Lacoue-Labarthe/Nancy, op.cit., p.209.

⁶ Cf. Gusdorf, op.cit., vol.II, pp.307-308.

Um século depois, este ser enraizado e encarnado parece encontrar paralelo no homem que escolhe “a via árdua, a do «homem inteiro», não mutilado”⁷, mas proporcionalmente imperfeito e perdido cuja grandeza reside no carácter inacabado e inacabável. Tal como o sujeito romântico, o sujeito de Bataille não é o sujeito cartesiano fechado no seu discurso, limitado por uma *ratio* que o sustém e que ele habita, sujeito que só se pensa fechado: reflexivamente e discursivamente. É, pelo contrário, o sujeito estilhaçado, percorrendo todo o campo de possíveis. Sujeito cindido, que se joga para lá da razão e cujo discurso é impossível porque ele furta ao saber as respostas que este ainda possuía.⁸

Este sujeito batailliano não é um herói – “não mais que o super-homem nietzscheano – o herói conserva sempre acima de si mesmo um valor intocável, a referência última que lhe assegura a seriedade dos seus actos e que o tranquiliza quanto à sua vida individual. O heroísmo é um sistema de códigos no qual o herói só é soberano com a condição de dominar o sistema sem o abolir e de respeitar as regras do jogo. (...) O homem inteiro de Bataille, o que se põe em jogo, ignora toda a regra desse jogo, toda a medida ou adequação do discurso. (...) Se o herói é o homem do combate, o homem que se põe em jogo é o homem da afirmação pura, vazia, afirmação de nada, indiferença ligeira de quem face à morte, faz da sua morte uma festa.”⁹

Longe do herói mas igualmente longe do asceta que, para Bataille, : “não é um homem forte, não é um homem que esgota as suas forças na tentativa de esgotar os

⁷ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.36.

⁸ Cf. Arnaud, op.cit., p.58.

⁹ Arnaud, op.cit., p.154.

possíveis, mas um homem “prudente”, que economiza as suas forças privilegiando um possível. É um homem de reserva, que funciona por defeito, por enfraquecimento, enquanto que o homem inteiro funciona por excesso, por dissipação, por afirmação e não por exclusão.”¹⁰ O asceta recusa a dissipação absoluta e abriga-se dela: “a calma de um convento, a ascese, a paz do coração, propõem-se a estes infelizes dominados pela preocupação de um abrigo. Nenhum abrigo é imaginável para ti. O álcool e o desejo abandonam às violências do frio.”¹¹ Contudo, “esta ausência de abrigo, esta ausência de Deus e da salvação, não são para Bataille legitimação de uma licença ou de um hedonismo sem freio (do género “se Deus não existe, tudo é permitido!”). Trata-se de uma desapossessão que é dilaceramento”¹², solidão, silêncio, afrontamento com o excesso, com a morte.

Bataille recusa a ascese mas não recusa um método que é “jogo de forças, esgotamento e exacerbação de forças, transmutação de valores, moral do “cume” e não do declínio, método de afirmação e não de ressentimento ou negação. Trata-se da economia da perda e da dissipação e não da reserva. Ao contrário da ascese que é restrição e privação, rebaixamento das forças ao grau zero, o método leva-as ao ponto mais elevado, a que cinco aberturas dão acesso: a embriaguez, a efusão erótica, o riso, a efusão do sacrifício e a efusão poética.”¹³

Também o homem hegeliano se encontra distante deste ser inteiro – “a construção de Hegel é uma filosofia do trabalho, do “projecto”. O homem hegeliano cumpre-se na

¹⁰ Arnaud, op.cit., p.35

¹¹ Bataille, *L'Alleluiah*, O.C., V, p.402.

¹² Arnaud, op.cit., p.35.

¹³ Arnaud, op.cit., pp.36-38.

adequação do projecto (...), escravo comprometido nas vias do trabalho.”¹⁴ Mas há algo no homem irreduzível ao projecto: a existência não discursiva, o riso, o êxtase, que poderiam operar “a passagem da filosofia do trabalho – hegeliana e profana – à filosofia sagrada que o “suplício” exprime. (...) Concebo mal que a *sagesse* – a ciência – se liguem à existência inerte. A existência é tumulto que se canta, onde a febre e o dilaceramento se ligam à embriaguez. (...) Ao confundir a existência e o trabalho (o pensamento discursivo, o projecto) Hegel reduz o mundo ao mundo profano: nega o mundo sagrado (a comunicação).”¹⁵

2 – *A Experiência Interior*

A modernidade enfermava da incapacidade de dar sentido à realidade imediata da nossa existência quotidiana: se o eu transcendental de Kant é um X, uma entidade linguística da qual nada se pode declarar, o eu cartesiano não difere muito deste grau zero da vida pessoal – Descartes “só se assegura da sua própria realidade graças à caução, laboriosamente obtida, da divindade; e a existência dos outros ainda lhe parece menos segura que a sua. Olhando da sua janela as pessoas que deambulam na rua, pergunta-se se não serão manequins revestidos de chapéus e casacos (...). Este género de acrobacia intelectual atesta a singular atitude dos filósofos face à realidade; capazes de desnaturar a natureza em nome da razão, experimentam as maiores dificuldades para restaurar a humanidade na alegria dos sabores e aromas da vida.”¹⁶

¹⁴ Bataille, *L'Épérience Intérieure*, O.C., V, p.96.

¹⁵ Bataille, *L'Épérience Intérieure*, O.C., V, p.96.

¹⁶ Gusdorf, op.cit., vol.II, p.21.

Com o romantismo a resposta à questão “o que é o eu?” deixa de se procurar no exterior e passa a fazer parte de um movimento de dobra sobre si mesmo, de conversão. O itinerário espiritual de Maine de Biran descobre uma via onde os românticos alemães já se tinham aventurado muito antes. A sua experiência, na solidão, tem qualquer coisa de exemplar: “é a nós mesmos que é preciso descer, é na intimidade da consciência que é preciso habitar, para fruir a verdade e atingir a realidade de todas as coisas.”¹⁷ Acusando os filósofos do séc. XVIII de não ter conhecido o homem, Biran afirma: “a distinção do homem *interior* e do homem *exterior* é capital e será o fundamento das minhas investigações posteriores (...). Os modernos apenas se agarraram ao homem exterior. (...) O homem interior não pode manifestar-se assim no exterior; tudo o que é imagem, discurso ou raciocínio, desnatura-o ou altera as suas formas próprias, longe de as reproduzir. É o maior obstáculo que a filosofia pode encontrar (...). Por trás deste homem exterior, tal como o considera e discorre sobre ele a filosofia lógica, moral, fisiológica, há um homem interior que é um sujeito à parte, acessível à sua própria apercepção ou intuição, que transporta consigo a sua luz própria, que se obscurece, longe de se avivar, pelos raios vindos de fora (...). O homem interior é inefável na sua essência.”¹⁸

Também em Novalis a aventura essencial não consiste em dispersar-se pelos caminhos do mundo; ela é a demanda do ser no espaço de *dentro*: “sonhamos com viagens através do universo; o universo não está em nós? Não conhecemos as profundezas do nosso espírito. É ao interior de nós que nos leva o caminho misterioso.

¹⁷ Biran, Maine de, *Journal*, 25.nov.1817, citado por Gusdorf, op.cit., vol.II, p.22.

¹⁸ Biran, op.cit., 25.out.1818, citado por Gusdorf, op.cit., vol.II, p.24.

Em nós ou em nenhuma parte se encontra a eternidade com os seus mundos, o passado e o futuro. O mundo exterior é o mundo das sombras, jorra a sua sombra no reino da luz.”¹⁹

A iniciativa romântica é esta inversão especular que põe a questão radical do ser pessoal, que se furta à linguagem mas que é objecto de uma experiência específica, estranha à formalidade dos circuitos da comunicação objectiva. Em Bataille esta experiência específica chama-se *experiência interior* – “a viagem ao fim do possível do homem.”²⁰

O projecto fundamental de Bataille é estabelecer os dados e as vias de acesso conducentes a esse estado extático. Exemplo disso é a obra que recebeu o mesmo nome (*Experiência Interior*) que quase pode dizer-se constituir um caderno de notas e *receitas* que desembocam no êxtase, no elevar do homem acima de si mesmo, limiar em que a subjectividade rebenta no excesso. A “cumplicidade quase fascinada e o conflito quase intratável”²¹ descrevem a relação ambivalente desta experiência com a convencionalizada *experiência mística*.²² O que as aproxima “é o movimento que, abandonando o discursivo, o conceptual, abandona todo o discurso sobre o ser, vai até ao ponto do não-saber, até à noite que requer uma dissipação, uma consumação de forças, uma perda absoluta: perda do ser individual (*desapossessão* – dirá Bataille), perda do sentido (*o desconhecido*) e perda do saber.”²³ Este estado de nudez conduz ao que Bataille chama soberania.

¹⁹ Novalis, *Grains de Pollen*, parág.16, citado por Gusdorf, op.cit., vol.II, p.29.

²⁰ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.19.

²¹ Arnaud, op.cit., p.26.

²² O próprio Bataille cita Teresa d'Avila, Maître Eckart, Jean de la Croix, entre outros.

²³ Arnaud, op.cit., p.27.

Mas, contrariamente à teologia negativa que conhece uma saída já que a noite do saber remete para um saber ainda maior, para uma luz ulterior e última, a experiência de Bataille “nascida do não-saber, permanece nele decididamente.”²⁴ A teologia negativa insere a negação, o não-saber, numa teoria da transcendência que Bataille nunca admitiu. Para Bataille a experiência não tem saída nem resposta, é um pôr em questão sem trégua nem repouso admissíveis. A experiência interior não pode ter outro fim que não ela mesma – “A própria experiência é a autoridade.”²⁵

Para Bataille não há senão a noite, uma teologia da ausência total, do não-saber absoluto: uma a-teologia. E, se a teologia negativa é ainda uma teleologia na medida em que comporta um futuro que subsume e realiza o não-saber, a a-teologia de Bataille é uma a-teleologia, uma “questão sem resposta”. A a-teologia é uma anescatologia²⁶ que nada espera e ignora toda a possibilidade de salvação. A única “tensão” da experiência interior é uma tensão para o impossível, que não é resposta nem apaziguamento. O místico pode cumprir a redução *ad unum*, aproximar o seu discurso da Palavra única, mas em Bataille a experiência interior é uma fusão pela perda absoluta. No ponto onde o sujeito (o não-saber) e o objecto (o desconhecido) são indiscerníveis, nocturnos, indistintos, há, para Bataille, simultaneamente, a diferença absoluta (que torna todo o discurso caduco) e a ausência total de diferença (o que torna igualmente todo o discurso impossível, se o discurso repousa sempre no diferencial). Não há senão excesso, impossível, vazio incerto, ausência de identidade e de unidade (no sentido ontológico).²⁷

²⁴ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.15.

²⁵ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.19.

²⁶ Cf. Derrida, *op.cit.*, p.398.

²⁷ Cf. Arnaud, *op.cit.*, p.33.

O sujeito místico é um sujeito possuído, preso e mantido numa unidade e numa totalidade nas quais se funde e se esvanece. O seu tempo é um tempo linear que conhece um começo e um fim, enquanto que o sujeito solitário, nu e desapossado não conhece senão o tempo feito de instantes dispersos, singulares, separados, tempo heterogêneo, sem memória nem destino. Neste sentido, a experiência mística é um caminho que permite e requer uma ascese, enquanto que a experiência interior não conhece nem caminhos, nem etapas, nem acesso a uma totalidade, só o excesso na imanência, no instante. A este homem que permanece depois do êxtase tal como antes – nu e suplicante, separado e solitário – só lhe restam a angústia, a súplica e o riso como soluções extremas.²⁸

Se o ser não está em parte alguma – diferentemente da experiência mística – o próprio Deus, a existir, não saberia limitar o homem na experiência: é a própria experiência feita pelo homem que é divina – “Deus não é o limite do homem, mas o limite do homem é divino. Dito de outro modo, o homem é divino na experiência dos seus limites.”²⁹ A imanência absoluta é o que caracteriza a experiência como experiência do excesso, do ilimitado – se nenhum ser transcendente garante um ponto de chegada, nada pode impedir que o homem percorra incansavelmente, até ao excesso, todo o campo dos possíveis e transgrida assim cada limite reencontrado. E este movimento não tem fim nem princípio.³⁰ Se toda a transcendência é inadmissível, o único sujeito da experiência é o que a faz: sujeito que não foge do seu corpo mas que o vive até às suas extremas

²⁸ Cf. Arnaud, *op.cit.*, p.34.

²⁹ Bataille, *Le Coupable*, O.C., V, p.350.

³⁰ Cf. Arnaud, *op.cit.*, p.39.

possibilidades (poesia, amor, erotismo, embriaguez), isto é, no movimento de transgressão – não como princípio provocador de uma anti-moral mas como ultrapassagem, estilhaçamento dos limites, entrada no ilimitado, na imanência, à mercê de um golpe de sorte. Contudo, esta experiência não é verdadeiramente, como notou Derrida, nem uma experiência “uma vez que não se reporta a nenhuma presença, a nenhuma plenitude, mas só ao impossível que ele “experimenta” no suplício”, nem interior visto que “totalmente exposta – ao suplício – nua, aberta ao exterior, sem reserva nem foro interior.”³¹

Experiência interior, paradoxalmente nomeada, pois que culmina na fusão do interior e do exterior, do sujeito e do objecto, o *desconhecido* como “objecto” comunicando nela com um “sujeito” abandonado ao *não-saber*, desemboca assim: “por um lado, numa concepção de homem como “homem inteiro”, não mutilado, afirmador; por outro lado, numa concepção de comunicação enquanto recusa do homem isolado, do sujeito individual, fechado na sua experiência.”³²

³¹ Derrida, op.cit., p.400.

³² Arnaud, op.cit., p.47.

CAPÍTULO II

COMUNHÃO / COMUNICAÇÃO

1 – A Nudez e a Fissura

Na obra já profusamente citada, *Revolta e Melancolia*, os autores definem os valores qualitativos do romantismo por contraste com o valor de troca da modernidade. Segundo eles, “esses valores qualitativos concentram-se em torno de dois pólos opostos mas não contraditórios. O primeiro (...) é a subjectividade do indivíduo (...). O outro grande valor do romantismo, no pólo dialecticamente oposto, é a unidade ou totalidade. (...) Se o primeiro constitui a sua dimensão individual, o segundo revela uma dimensão transindividual.”¹ O texto prossegue sublinhando, contra a corrente de pensamento que pretende ver no fenómeno romântico sobretudo, ou exclusivamente, uma afirmação do individualismo exacerbado, que “a exigência de comunidade é tão essencial à definição da visão romântica como o seu aspecto subjectivo ou individual. De facto, é até mais fundamental porque o paraíso perdido é sempre a plenitude do todo”², a que aspira a consciência infeliz, doente da cisão, procurando restaurar os laços que lhe permitam a realização do seu ser. Nenhuma existência pode desprender-se da realidade global porquanto comunica com a totalidade da qual emerge, sem fronteiras definidas. A todo o momento o homem romântico se sente dividido nos confins da interioridade e da exterioridade, sem conseguir dominar plenamente uma ou outra. Analisando o *mal du*

¹ Löwy/Sayre, op.cit., pp.35-36.

² Löwy/Sayre, op.cit., p.36.

siècle, Georges Poulet descobre o seu princípio no facto da consciência fazer a experiência de uma pluralidade intrínseca, não compatível com as limitações da experiência presente. A dualidade ressentida entre a existência momentânea e a plenitude do ser revela à consciência a sua própria insuficiência. Daí a tentativa titânica de escapar à clausura do presente e tentar “possuir a sua vida no momento, tal é o desejo fundamental, do romantismo”³, e a pretensão de remediar as insuficiências do presente pela intensidade da fruição dos paraísos artificiais do estádio estético – “Don Juan cede à esperança sempre gorada de encontrar na posse carnal um substituto do Absoluto.”⁴

Também para Bataille, o princípio da insuficiência, da incompletude, é a base de todo o ser: de um organismo a outro, de um ser a outro, há uma ruptura irreductível que faz erguer um abismo. Fechado na sua unicidade individual, o homem não tem poder para suprimi-lo, mas tão só, por um movimento que excede sempre os limites, sentir a vertigem desse abismo. O homem é um ser insuficiente que tem por horizonte o excessivo dessa insuficiência. Como diz Blanchot, “a insuficiência não se conclui a partir de um modelo de suficiência. Ela não procura aquilo que lhe poria fim, mas antes o excesso de uma falha que se aprofunda à medida que se completa.”⁵

Depauperado pela inscrição de uma falta – uma falha – o homem sente que só, ele não é. E daí nasce a necessidade de “comunicação”, a absoluta exigência de procurar o ser fora de si, noutro ser – num acto supremo em que ele se põe em jogo, arriscando a sua própria aniquilação: “tenho esta certeza: a humanidade não é feita de seres isolados, mas

³ Poulet, Georges, *Etudes sur le Temp Humain*, citado por Gusdorf, op.cit., vol.II, p.57.

⁴ Gusdorf, op.cit., vol.II, p.57.

⁵ Blanchot, Maurice, *La Communauté Inavouable*, Minuit, Paris, 1983, p.20.

duma comunicação entre eles; nunca somos dados, mesmo a nós próprios, senão numa rede de comunicações com os outros: banhamo-nos na comunicação, estamos reduzidos a essa comunicação incessante da qual, até no fundo da solidão, sentimos a ausência, como a sugestão de possibilidades múltiplas, como a espera dum momento em que ela se resolve num grito que outros ouvem.”⁶

Assim, a existência de cada ser faz apelo a outro ou a uma pluralidade de seres. Porém, aquilo que assegura a comunicação é a fissura, a falta escondida dos dois seres que comunicam, pois “na medida em que os seres parecem perfeitos, permanecem isolados, fechados em si mesmos. Mas a ferida do inacabamento abre-os. Pelo que nós podemos nomear inacabamento, nudez animal, ferida, os diversos seres separados *comunicam*, tomam vida.”⁷ Entre eles não haveria “comunicação” se não se perdessem reciprocamente na “ferida” – a falha que constitui. Dois seres humanos atraídos um pelo outro significa que não vêem um no outro o seu ser, mas a sua falta de ser, a fissura que nesse gesto se agiganta e a necessidade de nela se perderem⁸: “não há desejo maior que o do ferido por outra ferida.”⁹

No domínio da sensualidade, o que atrai imediatamente num ser humano é a sua fenda: “aquilo que, na integridade do corpo, constitui um ponto de ruptura. Esse ponto é revelado pelos orifícios, entre os quais o do sexo, onde o corpo se abre à imundície, ao excremento, e consequentemente, à economia não produtiva da perda sem contrapartida

⁶ Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.177.

⁷ Bataille, *Le Coupable*, O.C., V, p.263.

⁸ Cf. Guerreiro, op.cit., p.III.

⁹ Bataille, *Le Coupable*, O.C., V, p.267.

que nos introduz na lógica do gasto gratuito”¹⁰, da *dépense*, do sagrado. Por isso é que quando a rapariguinha de que se fala em *O Aleluia* (uma Madame Edwarda anónima), possuída pelo delírio de estar nua, exhibe o seu sexo como a parte mais sagrada do seu corpo, dá-se a passagem do ignóbil ao sublime. Por esse gesto, ela rompe com o mundo e, nesse momento, ela poderia dizer, como Madame Edwarda: “Eu sou Deus”.¹¹

O erotismo e a violência sexual são modalidades de acesso à comunicação que contrariam a descontinuidade original dos seres, colocando-os em situação de perda – “esta perda começa na nudez. O desnudamento é decisivo porque faz triunfar a fealdade formal dos órgãos sexuais, a força luminosa da obscenidade, sobre a beleza voluptuosa do rosto. (...) A vaga de voluptuosidade que o erotismo implica não cessa de glorificar o ser, de fazer a sua nudez ainda mais nua, de tornar o impudor ainda mais vergonhoso. Só o desnudamento e o sentimento de obscenidade que a visão dos órgãos introduz, podem abrir o corpo à continuidade, à desapossessão de si mesmo.”¹² Em Bataille, a nudez é decisiva porque se opõe ao estado fechado da existência descontínua. É um estado de comunicação que revela a procura duma possível continuidade do ser, para lá do isolamento a que cada um de nós está votado. “Os corpos abrem-se à continuidade através desses comportamentos secretos que nos dão o sentimento de obscenidade. (...) Há desapossessão na acção dos órgãos que se gastam no recomeço da fusão, semelhante ao vaivém das vagas que umas nas outras se penetram e se perdem.”¹³

A ferida inscreve no sujeito a cicatriz do seu inacabamento mas também o rasto a seguir para reencontrar o seu acabamento: do homem ferido ao homem inteiro. Este

¹⁰ Guerreiro, op.cit., p.III-IV.

¹¹ Cf. Guerreiro, op.cit., p.V.

¹² Guerreiro, op.cit., p.V.

¹³ Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.23.

inacabamento essencial do homem não é, em Bataille, uma fatalidade, uma ressurgência do pecado original, a marca da infâmia do sujeito separado, mas a falha que deixa passar o apelo em direcção aos cumes, onde a integridade se rompe e abre o homem ao seu exterior. De facto, para o indivíduo descontínuo não há senão dois possíveis: permanecer nesta descontinuidade, o que constitui uma perda por defeito, a ascese, a via da renúncia; ou entrar resolutamente na via múltipla e aberta do grito, do pôr em jogo – perda por excesso, acesso aos cumes.¹⁴

Segundo Alain Arnaud, não se deve compreender os textos de Bataille sobre a ferida como a indicação de uma ética do sofrimento, como elogio de uma dor necessária cuja ultrapassagem abriria para um domínio superior. A fenda é só uma constatação no percurso do sujeito, “esse homem inteiro ferido porque alterado pelo outro e ávido de comunicação, mas homem inteiro soberano porque percorrendo o infinito dos possíveis para lá de todo o limite.”¹⁵

2 – Continuidade / Descontinuidade

Para Bataille, cada ser é distinto de todos os outros. O seu nascimento, a sua morte, os acontecimentos da sua vida podem apresentar interesse para outros, mas só ao próprio, directamente, interessam. Só ele nasce, só ele morre. Entre um ser e outros seres, há um abismo, uma descontinuidade – “Se morrem, não sou eu que morro. Somos, vós e eu, seres descontínuos. (...) Mas, se não há modo algum de suprimir o abismo, podemos,

¹⁴ Cf. Arnaud, op.cit., pp.155-159.

¹⁵ Arnaud, op.cit., p.159.

em comum, todos nós, sentir a vertigem desse abismo. Esse abismo pode fascinar-nos. De certo modo, ele é a morte, e a morte é vertiginosa e fascinante.”¹⁶

Pese embora o abismo, pode haver passagem do contínuo para o descontínuo e do descontínuo para o contínuo. Somos seres descontínuos que isoladamente morrem “numa aventura ininteligível mas que têm a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos amarra à individualidade que somos. E, ao mesmo tempo que desconhecemos o angustiante desejo de duração dessa precaridade, temos a obsessão duma continuidade primacial que ao ser”¹⁷ nos una.

Em Bataille, o sagrado é exactamente tudo aquilo onde se revela a continuidade do ser: o erotismo, a morte, o sacrifício, a poesia, a experiência interior, são formas equivalentes porque todas elas se fixam na morte de um ser descontínuo. E a noção de *dépense* recobre-as a todas igualmente. A passagem da descontinuidade à continuidade, constitui a passagem do profano ao sagrado, assegurada pela violência. Sem a violência, sem a “violação do ser descontínuo não podemos imaginar a passagem dum estado para outro essencialmente distinto (...). Qual o significado do erotismo dos corpos, senão o de uma violação do ser dos que nele participam? Violação que confina com a morte.”¹⁸ O erotismo releva, assim, do desejo de reencontrar a continuidade perdida e logo a fascinação da morte (equivalendo esta à dissolução definitiva do indivíduo na continuidade).

O erotismo é uma prática no instante (e, logo, escapa ao discurso, ao projecto, ao

¹⁶ Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.18.

¹⁷ Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.21.

¹⁸ Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.23.

valor). Uma prática da fenda – que começa por ser um desequilíbrio mas é também acesso a uma ordem soberana, a um *continuum* sem ruptura, sem separação, sem isolamento.¹⁹ A consecução do erotismo tem por fim atingir o ser no seu cerne, “lá onde qualquer palavra ou sentimento são inúteis.”²⁰ A passagem do estado normal ao do desejo erótico supõe em nós a relativa dissolução do ser constituído. Neste movimento, é essencialmente a parte passiva feminina que é dissolvida mas, para o elemento masculino, esta dissolução tem apenas um sentido: preparar uma fusão em que dois seres finalmente se confundem, se diluem no *continuum*. Assim, a essência da paixão é a substituição da persistente descontinuidade por uma maravilhosa continuidade entre dois seres mas fatalmente acompanhada pela angústia da inacessibilidade. Parece a quem ama que só o ser amado pode realizar o que os nossos limites proibem – a plena confusão entre dois seres.²¹ Por ser busca dum impossível, a paixão arrasta-nos para o sofrimento. Se a união de dois amantes é consequência da paixão, esta invoca necessariamente a morte: “é apenas na violação – ao nível da morte – do isolamento individual que surge essa imagem do ser amado, que tem, para o amante, o sentido de tudo o que é (...), o ser pleno, ilimitado, que a descontinuidade pessoal já não limita.”²²

¹⁹ Cf. Arnaud, op.cit., p.129.

²⁰ Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.23.

²¹ Também a consciência romântica sentiu a insuficiência congénita do homem e a necessidade da restauração de uma integridade perdida que encontraram expressão no mito do *andrógino*, do homem-mulher – ser completo e perfeito cuja dissociação, no princípio dos tempos, teria dado origem à oposição dos sexos. A experiência contraditória do amor, a sua busca do regresso à unidade perfeita na reconciliação dos corpos e das almas, só se compreende em função desta referência a uma dilaceração da autêntica forma humana, da qual cada um dos sexos não propõe senão uma metade. Também aqui, a mutualidade do casal não é apenas de natureza fisiológica, não é um fim em si mesma, mas uma intenção de absoluto, uma via de acesso ao ser, à realidade na sua plenitude.

²² Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.26.

Tal como a acção erótica, o sacrifício religioso também dissolve os seres que o cometem e é essa morte que os introduz no *continuum* soberano e ilimitado.²³ No sacrifício não há apenas desnudamento, mas também a morte da vítima. A vítima morre, enquanto a assistência participa dum elemento que revela a sua morte. Esse elemento é o *sagrado* – “a continuidade do ser revelada àqueles que, num rito solene, fixam a sua atenção na morte de um ser descontínuo. (...) O que no silêncio se produz é a *continuidade* do ser, à qual a vítima é restituída.”²⁴

Além da abertura ao sagrado, o que o acto de amor e o sacrifício revelam é a carne: “o sacrifício substitui a vida ordenada do animal pela cega convulsão dos órgãos. O mesmo sucede na comunhão erótica que liberta órgãos pletóricos cujos cegos movimentos prosseguem para lá da vontade reflectida dos amantes. (...) Uma violência que a razão já não controla, anima esses órgãos, conduzindo-os ao orgasmo e à imensa alegria de ceder à força dessa tempestade.”²⁵ O homem reconhece-se ligado precisamente aquilo que lhe provoca mais horror - a carne – esse excesso que está para além da nossa representação do corpo e que é o inimigo nato de todos aqueles que estão marcados pelo interdito cristão.

Se a reprodução (pela cissiparidade das células) representa a descontinuidade reafirmada, a “pequena morte” é o que dá acesso à entrada imediata no infinito dos possíveis. “O sujeito descontínuo, é o reino da reprodução triste, do discurso solitário e

²³ De acordo com o *antropocosmomorfismo* romântico, a morte de cada ser também se reveste deste carácter sacral e iniciático porquanto significa retorno à vida telúrica, parte de um todo, em que os limites individuais deixam de fazer sentido (ver nota 11, p.69).

²⁴ Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.27.

²⁵ Bataille, *L'Érotisme*, O.C., X, p.93.

medido, onde o outro está ausente e o corpo não passa de um cadáver. A continuidade, é o reino do transe, onde a festa responde à morte, o não-saber ao discurso e a fruição dos cumes à angústia dos corpos reprodutores. Festa, potlatch, consumpção: tal é o sentido para lá de todo o sentido (porque tendo esgotado os limites do sentido), tais são as figuras do homem *inteiro*, do homem *soberano*.”²⁶

²⁶ Arnaud, op.cit., pp.151-152.

CAPÍTULO III

OS LIMITES DA RAZÃO E A SUPERAÇÃO DA FINITUDE

1 – Heterologia ou a *Ciência do incomensurável*

A inquietação da experiência romântica não se deixa circunscrever nos limites de um sistema filosófico. Nem poderia, se persegue a plenitude do sentido que é sempre excesso de sentido porquanto o sentido ultrapassa o pensamento. O sistema crê triunfar quando se fecha mas é fechando-se que ele se dá conta que só aprisiona o vazio; a experiência do absoluto, “da desmesura, não pode acabar-se com o happy end de uma clausura arbitrária do pensamento”¹ – daí o horror que inspiraram os ensinamentos de Hegel a Kierkegaard. Se a empresa romântica é a procura do absoluto, o objecto do pensamento escapa ao pensamento, ainda que o pensamento não cesse de o perseguir e encontre nesta busca a sua justificação e na errância a única saída.

Também não há sistema filosófico para o homem do erotismo – o estatuto do corpo que os textos de Bataille desenham põe profundamente em causa a possibilidade de um discurso teórico ou filosófico. Quando o sujeito se desvanece no instante, quando perde a palavra e o fôlego, quando o sentido se esgota e todo o valor é contestado, que resta da pretensão de sustentar um discurso tético? Se o sujeito se revela soberano apenas no instante em que desliza para o excesso silencioso, para a imanência total, nenhum discurso pode subsistir. O excesso não pode jamais ser dito. É o que implica o erotismo - a continuidade - não pode ser dito sem ser quebrado. O Alfa e o Ómega da filosofia são

¹ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.491.

a-filosóficos e o discurso da filosofia é insistentemente interrompido por uma voz que não se deixa nem reconhecer nem assinar.²

Segundo Foucault, não é ainda do fim da filosofia que se trata, mas antes “do fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica. E talvez a todos os que se esforçam por manter acima de tudo a unidade da função gramatical do filósofo... podemos opor o empreendimento exemplar de Bataille que lutou incessantemente e obstinadamente por acabar com a soberania do sujeito filosófico. Pelo que a sua linguagem e a sua experiência se tornaram num martírio. Um esquartejamento primário e reflectido daquele que fala a linguagem filosófica. Uma dispersão de estrelas que assediam uma noite mediana para aí deixarem palavras sem voz.”³

O homem soberano que encarna e libera provisoriamente a violência das pulsões sexuais, essa parte maldita da espécie humana, não pode cumprir-se na forma fechada do sistema racional. As páginas onde se misturam a imagem e o conceito, a máxima e o grito, a confissão e a ficção, não são páginas de filosofia – se entendermos por filosofia o calmo exercício de um pensamento distinto e distante do seu objecto, que tudo reduz ao pensável, forçando o mundo a uma representação homogénea: “O que eu ensino não é uma filosofia: eu não sou um filósofo, mas um *santo*, talvez um louco.”

Longe da serenidade kantiana daquele que é sujeito face a um mundo presumidamente inteligível, Bataille é o irmão de Nietzsche tentando conduzir a filosofia para fora do seu acabamento hegeliano. Nem se poderia pedir um sistema coerente aquele

² Cf. Arnaud, op.cit., pp. 140-144.

³ Foucault, Michel, “Préface à la transgression” in *Dits et Écrits, I, 1954-1988*, Gallimard, s.l., 1994;

que, fazendo da incoerência o lugar, o objecto e o destino do seu pensamento, renuncia ao exercício tranquilizador da lógica para se aventurar, no êxtase, até ao limiar da loucura.⁴

Só a heterologia – essa “ciência” do que é outro, do irrecuperável, do inassimilável, dos resíduos – poderia comportar um pensamento trágico, sempre afrontado com os seus próprios limites. A heterologia é o que está *fora*: fora do corpo, que o excede e que lhe escapa, o excremental; fora do texto, o heterotexto, o texto silencioso e estilhaçado que se escreve em fragmentos, em sopros e simulacros dispersos, em linhas de fuga e dissimulação, sem homogeneidade nem progressão.⁵

Para Bataille, o regresso avassalador a uma continuidade perdida do ser afigura-se como erupção dos elementos adversos à razão, “características báquicas de uma vontade orgiástica de poder”⁶: a actividade criadora, presenteadora de uma vontade de poder manifestando-se não só no jogo, dança, efervescência e vertigem como nas excitações desencadeadas pela destruição, pelo espectáculo – fonte de horror e de prazer – da dor e da morte violenta. Esta tendência contrária que nos leva da volúpia ao horror sem limites, “é o primeiro passo que nos leva ao esquecimento das infantilidades da razão. Da razão que nunca soube avaliar os seus próprios limites.”⁷

O olhar curioso com que Bataille dissecava as experiências-limite do sacrifício ritual e do acto sexual é informado por uma estética do terror. Aquele que, durante anos, foi partidário (e mais tarde opositor) de André Breton procura a radicalização da experiência estética de Nietzsche no surrealismo. No âmbito desta experiência, nojo, aversão e repugnância fundem-se com volúpia, deleite e avidez.

⁴ Cf. AAVV, *La Littérature en France Depuis 1945*, Bordas, Paris, 1970, p.440.

⁵ Cf. Arnaud, op.cit., p.84.

⁶ Habermas, op.cit., p.104.

⁷ Bataille, *Les Larmes d'Eros*, O.C., X, p.577.

Exposta a estas ambivalências dilacerantes, a consciência deixa de ser senhora de si. Se os surrealistas despertaram este estado de choque com meios estéticos agressivos, Bataille persegue esta pista recuando até aos tabus mais ancestrais. A heterologia será a análise de tudo quanto é heterogéneo e cuja exclusão deu origem ao mundo moderno do trabalho racional orientado para fins. Estes dois mundos, a razão e o seu outro, não se encontram numa oposição que aponte para uma superação dialéctica, mas sim numa relação de tensão em que se repelem e mutuamente se excluem – o outro da razão mantém-se vedado à auto-reflexão.⁸

Se a soberania e a sua fonte, o sagrado, se comportam para o mundo do agir racional orientado para fins de um modo puro e simplesmente heterogéneo; se o sujeito e a razão se constituem apenas em virtude de excluírem aqueles poderes; se o outro da razão é algo mais que o irracional ou o desconhecido, nomeadamente, o *incomensurável*, que não pode ser abordado pela razão – a não ser pelo preço do estilhaçar do sujeito racional – então, diz Habermas, “não há quaisquer condições sob as quais pudesse ser apresentada sensatamente como possível uma teoria que ultrapassa o horizonte do que é acessível à razão, que tematize a interacção da razão com um poder transcendente originário e, muito menos, uma teoria que a analisa. Bataille pressentiu porventura este dilema, mas não o resolveu”⁹: “não podemos alcançar o objecto último do conhecimento sem que se dissolva o conhecimento que quer reconduzir o homem a coisas subordinadas e manietadas. O problema último do saber é o mesmo que o da consumpção. Ninguém

⁸ Cf. Habermas, *op.cit.*, pp.105-107.

⁹ Habermas, *op.cit.*, p.223.

pode simultaneamente conhecer e não ser destruído, ninguém pode simultaneamente consumir a riqueza e acrescentá-la.”¹⁰

2 – Uma Escrita da Dissipação

Segundo a convicção romântica, não é possível transmitir em linguagem universal senão informações objectivas, respeitantes a tudo excepto ao essencial. O ser, não sendo da ordem do discurso, não pode ser reduzido à razão, a menos que o discurso, renunciando ao imperialismo racional, se contente em dar a entender o que não pode dizer, em mostrar o que é incapaz de demonstrar. “Aquele que fala do absoluto não fala do absoluto” – este seria o melhor modo de expressar a impossibilidade romântica de dizer o indizível, de justificar a tentativa de apreender pela poesia, pelo fragmento ou pelo silêncio – últimos redutos da epifania do ser – o inapreensível.

Desde Schlegel e Novalis que a convergência entre poesia e filosofia é alegada: a filosofia tem por tarefa negociar as relações do infinito de “dentro” com o infinito de “fora”, sem linha de separação entre a filosofia e a poesia, já que ambas as linguagens querem dizer o mesmo, o que não se pode dizer. “Defender que a filosofia se deve tornar lírica e a poesia filosófica, é aceitar a confusão das línguas. (...) O desejo de confusão, que aspira à formação de uma metalíngua, é constitutivo da exigência romântica”¹¹, que procura uma linguagem existencial transgressora dos limites do discurso intelectual.

¹⁰ Bataille, *La Part Maudite*, O.C., VII, p.76.

¹¹ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.491.

Também a escrita fragmentária põe em questão o discurso intelectual, esse infiel mensageiro do absoluto. No romantismo, a problemática do fragmento é solidária da visão antropocósmica do mundo. Se a consciência individual é um lugar de emergência da consciência global do todo, um ponto de sensibilidade onde o infinito se mira no finito e, se o problema que se põe é dizer essa imensidade, então dez volumes ou dez mil versos não dizem mais que uma linha ou um verso. Ainda que o fragmento não seja uma invenção de Iena e esteja longe de ser a única forma de expressão dos românticos, “é o género romântico por excelência.”¹² Esses pensamentos dispersos, clarões na noite, reflexos de uma verdade que se esconde entregando-se, expõem, na sua incoerência, o contrário de um sistema do mundo que tende a imobilizar o seu objecto. Se o finito e o infinito não têm nenhuma medida comum, a comunicação de um a outro não pode ser senão um contacto fugidio, fragmentário, tanto mais significativo quanto mais breve. De facto, não deve ver-se no fragmento o inacabado mas a antecipação e a promessa, o meio caminho entre o silêncio absoluto e a afirmação plena: “uma palavra anotada sob o impulso de uma escrita automática, pode ser mais reveladora que o texto premeditado, pois que, em qualquer caso, o enunciado total é impossível de escrever.”¹³

Ao contrário do romantismo, um dos artigos de fé das Luzes era que a verdade podia dizer-se – a lógica do pensamento e a epistemologia das ciências eram universos coordenados com a linguística. Por oposição a esta verdade científica, o silêncio romântico significa que a verdade do homem é uma verdade que se furta à expressão. A palavra é ineficaz desde que deixa de falar a linguagem dos objectos, da materialidade, e pretende aproximar-se do ser. A multiplicação de tentativas acentua a sua impotência. O

¹² Lacoue-Labarthe/Nancy, op.cit., p.58.

¹³ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.445.

ocultismo romântico pretende conduzir ao mistério da existência, fora dos limites do discurso. Homens “do segredo, não de um segredo que eles possuem mas que os possui, ao qual pertencem antes de ele lhes pertencer”¹⁴, impõem a lei do silêncio – impossível tudo dizer. Uma impossibilidade não provisória mas definitiva porque ligada à constituição da palavra humana, cujo poder se desvanece na busca do sentido: “Mallarmé mostrava aos seus familiares um caderno que devia conter o Poema, a Grande Obra poética, justificação última de todos os esforços do escritor. Um dia o mestre ausenta-se por um instante, um discípulo curioso apodera-se do manuscrito precioso entre todos. Nem uma só palavra figurava nas páginas, virgens de toda a escrita.”¹⁵

A linguagem também se encontra posta em questão por Bataille, “por um lado, na medida em que é uma linguagem morta, uma linguagem que só dá a sombra das coisas, a sua ausência, e, por outro lado, na medida em que não recobre todo o campo da vida, mas somente o da razão (quer dizer, que é qualquer coisa distanciada da vida, e que, sobretudo, é incompleta por relação a ela). (...) Compreende-se que, nestas condições, a tarefa do escritor não seja das mais fáceis, e que o será ainda menos se este escritor quer fazer do extremo o objecto da literatura.”¹⁶

Para Bataille a poesia não é só a possibilidade de descrever “o poema como uma via de acesso ao ser mais «originária» que o saber dos sábios, é, em certa medida, o pôr em questão da subjectividade filosófica (da consciência de si supostamente idêntica ao sujeito que pensa e que fala), a partir de uma outra subjectividade, de um *sujeito da*

¹⁴ Gusdorf, op.cit., vol.I, 857.

¹⁵ Gusdorf, op.cit., vol.I, 445.

¹⁶ Durançon, Jean, *Georges Bataille*, Gallimard, s.l., 1976, p.116.

escrita”¹⁷, que está mais perto do ser. O mundo da poesia não é redutível às coisas, que nos são ao mesmo tempo estranhas e submissas. Este mundo não é o mundo profano, prosaico e sem sedução do trabalho (...): a poesia que nega e destrói o limite das coisas, só ela tem a virtude de nos entregar à sua falta de limite; numa palavra, o mundo é-nos dado quando a imagem que temos dele é *sagrada*, porque tudo o que é sagrado é *poético*, tudo o que é *poético* é sagrado.”¹⁸ Em Bataille, a poesia reveste-se deste carácter sagrado porque obedece, também ela, à lógica da dissipação, do gasto improdutivo, do “sacrifício onde as palavras são vítimas.”¹⁹ Fora da poesia fazemos das palavras instrumentos de actos úteis. Nada teríamos de humano se a linguagem fosse para nós inteiramente servil, se não pudessemos arrancar as palavras às relações eficazes que ligam os homens às coisas. O uso que a poesia faz da palavra liberta a via humana dos fins interessados. Se o emprego das palavras funda o conhecimento, a poesia leva-as do conhecido ao desconhecido.

Anulando a funcionalidade da linguagem, o texto de Bataille é um texto quebrado que se percorre na violência, na ignorância de toda a ordem, e que só se manifesta quando todo o sistema está extenuado. Ele vem da experiência, que está para além da linguagem, e revela-se em “inscrições brancas, encantatórias ou fragmentárias”²⁰, que recusam toda a possibilidade de lógica do sentido ou do referencial. “Ele é, no sentido forte, obs-ceno,

¹⁷ Sichère, Bernard, *Cinquante ans de Philosophie Française*, Ministère d’Affaires Étrangères, Direction Générale de Relations Culturelles, Scientifiques et Techniques, s.l., 1997, vol.I, p.24.

¹⁸ Bataille, *A Literatura e o Mal*, op.cit., pp.71-72.

¹⁹ Bataille, *L’Expérience Intérieure*, O.C., V, 156.

²⁰ Arnaud, op.cit., p.84.

fora da cena da representação.”²¹ Assim, Bataille luta a nível da palavra (ausência de ser), a nível do livro (sistema fechado), a nível da pontuação e da linearidade. Luta contra a plenitude (vazia) do discurso que toma a forma de linhas quebradas, de fracturas, de brancas, de suspensões do texto, tentando escapar à neutralidade anestesiante da linguagem.²² É por isso que “os livros de Bataille são curtos, os seus parágrafos secamente cortados, as suas frases constantemente interrompidas. É por isso que o fragmento – escrita dilacerada, escrita da vertigem – tem uma tal importância na sua obra.”²³ Tendo constatado a inadequação da linguagem, “Bataille não podia fazer da sua escrita senão uma escrita da dissipação. Uma escrita da dissipação: quer dizer o contrário de uma escrita de acumulação, de apropriação”²⁴, que recusa o ponto final, a última palavra.

Segundo Bataille, na imensidade dos seus possíveis e das suas traições, as palavras “têm qualquer coisa de areias movediças”. Mas ainda que as palavras escoem quase toda a nossa vida, “subsiste em nós uma parte muda, escondida, inacessível. Na região das palavras, do discurso, esta parte é ignorada”²⁵, permanecendo no silêncio soberano. Tudo o que é vivido – a vida até à morte, a viagem ao extremo dos possíveis, o gozo no riso e na angústia – escapa ao discurso impotente. O que “é” para Bataille, está do lado do êxtase, do desvanecimento fulgurante, e não do lado do discurso, nem sequer da contemplação, pois que a experiência esgota tudo: o sujeito que contempla como o

²¹ Arnaud, op.cit., p.144.

²² Cf. Durançon, op.cit., p.118.

²³ Durançon, op.cit., p.121.

²⁴ Durançon, op.cit., p.123.

²⁵ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.27.

objecto contemplado. É preciso libertar a filosofia ao silêncio, fazer jogar no seu discurso demasiado homogêneo as forças de choque da heterogeneidade, e, inversamente, reintroduzir o heterogêneo que ela recorta na homogeneidade do contínuo. Libertar a filosofia ao silêncio da transgressão interminável que é a negação de todo o fundamento, recuo de toda a origem, recusa de toda a solução. O excesso – o absoluto – permanece irresoluto.²⁶ Dizer o silêncio, fazer surgir o ser na desaparecimento da frase, abrir as palavras para lá delas mesmas, forçar o pensamento até ao ponto em que ele se desvanece, é o objectivo real de Bataille e é o trajecto da sua escrita. Escrita do sacrifício onde as palavras se diluem no silêncio, não silêncio fechado na linguagem, mas transbordando a linguagem.²⁷ Soberano silêncio que transgride a diferença discursiva: “nunca nos será dada, num só e supremo instante, essa visão global que a linguagem fragmenta em aspectos separados (...). A linguagem, reunindo a totalidade do que nos importa, simultaneamente o dispersa. (...) A nossa atenção permanece fixa sobre este conjunto que a sucessão das frases nos oculta, mas não podemos fazer substituir a plena luz pelo apagar e acender dessas frases sucessivas.”²⁸ Assim mesmo, a filosofia não pode sair do universo da linguagem: “que seríamos nós sem a linguagem? Foi ela que fez de nós o que somos. Só ela revela, no limite, o momento supremo em que já não tem sentido”²⁹, e permanece o nosso único meio, mesmo falseado, mesmo ilusório, de comunicar.³⁰

²⁶ Cf. Arnaud, op.cit., p.145.

²⁷ Cf. Durançon, op.cit., pp. 120-121.

²⁸ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.268.

²⁹ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, P.270.

³⁰ Cf. AAVV, op.cit., p.443.

Em Bataille, a literatura, obedecendo a esta lógica da comunicação, furta a linguagem à sua funcionalidade e toma a forma de uma operação soberana: “fazer obra literária é voltar costas ao servilismo e a toda a diminuição concebível, é falar a linguagem soberana que, vindo da parte soberana do homem, se dirige à humanidade soberana.”³¹ A literatura não deve existir em circuito fechado mas sempre aberto, até tocar o leitor no seu ponto mais sensível, até o tocar na sua própria falha. Para lá de todo o discurso, a literatura é pura perda, dom, “é o essencial, ou não é nada.”³²

3 – O Ilimitado por Horizonte

A finitude do homem fatalmente transforma a procura do absoluto numa empresa votada ao fracasso – é absurdo pretender, a partir de uma existência em condição humana, elevar-se a um conhecimento sem condições; a palavra *absoluto* perde a significação inteligível se não implicar a exclusão de toda a apropriação humana. Perante esta impossibilidade essencial, a morte aparece como a iniciação suprema, como o outro lado do espelho em que se revela a plenitude da verdade. A vida é o preço a pagar para alcançar o paroxismo na tensão extrema que transgride todos os limites. É na morte que “Balthazar Claës, herói balzaquiano da *Procura do Absoluto* (1834), que devorou a fortuna da sua família e desperdiçou a sua vida na perseguição desesperada do impossível

³¹ Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.170.

³² Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.6.

saber, encontra o fim da sua agonia – “Eureka, encontrei.”³³ A reivindicação do infinito, que dá à literatura romântica um carácter suicidário, fornece o critério do romantismo autêntico, comprometido numa aventura impossível na qual o homem faz perigar a sua vida, que ele sabe de antemão estar perdida, num combate desproporcionado.

A caminhada em direcção ao impossível tem ela mesma algo de impossível, o que lhe confere um carácter contraditório. A contradição torna-se a força motriz da busca da verdade, exprimindo o desejo vão de escapar às servidões da existência. A coragem de aceitar a contradição, de definir a partir dela “uma linha de vida espiritual, na fidelidade a esta desproporção fundamental, caracteriza os românticos de Novalis a Victor Hugo, passando por Vigny, Kierkegaard e Nietzsche. (...) A experiência fundamental do romantismo será a da ultrapassagem de todo o sentido possível, acompanhada de um horror sagrado face ao abismo onde tudo começa, onde tudo se perde. Nerval, cuja consciência acaba por ceder às fascinações do nada, deixou em *Aurelia* a relação da sua viagem ao fim da noite.”³⁴ Nesse “promontório supremo onde se desvela a unidade dos contrários, onde a distância entre o ateu e o crente se encontra anulada, todos os caminhos que conduzem ao infinito, ou que partem dele, têm a mesma extensão.”³⁵

Para estes homens, eternos “dançarinos do arame sobre o precipício”, consciências infelizes perpetuamente em busca de apaziguamento, a lei comum é a desmesura. O carácter primacial do eu romântico será a recusa de pôr fim à busca incansável e insolúvel de si, esse nó de contradições: “Se temos a paixão do absoluto e

³³ Citado por Gusdorf, op.cit., vol.I, p.537.

³⁴ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.559.

³⁵ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.558.

não conseguimos curar-nos dela, escreve Novalis, não resta outra saída que não seja contradizer-se sem cessar e conciliar os extremos opostos. O princípio da contradição encontrar-se-á inevitavelmente abolido.”³⁶ A estrutura da personalidade romântica, no seu esforço sempre fracassado, sempre renovado, de ultrapassar o princípio da contradição, obedece a uma lógica não aristotélica. Daí o tormento deste eu esquartejado entre polaridades diferentes, entre as quais não estabelecerá jamais um estado de equilíbrio, senão pelo preço de uma renúncia total.

A perseguição do impossível, a renúncia total, a dança sobre o abismo, a anulação do princípio da contradição ou a fascinação pela morte, são elementos que não deixam de assediar os textos de Bataille, recursos extremos que atenuam e iludem a finitude: “direi do *ser* que somos que é primeiramente ser finito (indivíduo mortal). Sem dúvida, os seus limites são necessários ao ser, mas não pode sempre suportá-los. É transgredindo estes limites necessários para o conservar que afirma a sua essência.”³⁷ Sem tocar o extremo a vida não passa de um “longo engano, sucessão de derrotas sem combates, de debandadas impotentes.”³⁸ O extremo do possível é o ponto onde o homem “avança tão longe que não pode conceber uma possibilidade de ir mais além. (...) Supõe riso, êxtase, aproximação terrífica da morte, erro, náusea, agitação incessante do possível e do impossível, estado de suplicação, absorção no desespero”³⁹, dissipação de edifício da razão.

Recuar antes do extremo do possível faz de cada ser humano “o *servidor* ou o

³⁶ Novalis, *Grains de Pollen*, parag.26, in *Petits Écrits*, éd. Bianquis, Aubier, 1947, p.41.

³⁷ Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.57.

³⁸ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.52.

³⁹ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.52.

inimigo do homem”⁴⁰, condenado a um destino desprezível, distinto da soberania, esse “poder de se elevar, na indiferença da morte, acima das leis que asseguram a manutenção da vida.”⁴¹ Esta é a fatalidade de tudo o que é humanamente soberano; “o que é soberano não pode durar senão na negação de si mesmo (o mais pequeno cálculo e tudo está por terra, não há mais que servidão, primado sobre o tempo presente do objecto do cálculo) ou então no instante duradouro da morte. A morte é o único meio de evitar a abdicação da soberania. Não há servidão na morte; na morte não há *nada*.”⁴²

Viver é assim ir de encontro ao excesso da vida, perda ou morte, ponto letífico, “alegria insuportável” em que a angústia extrema se torna júbilo. A busca deste ponto em que todas as diferenças se esbatem é análoga à que ousaram empreender, na mesma época, os surrealistas. Mesmo sendo verdade que Bataille e Breton se chocaram violentamente por volta de 1930, Bataille denunciando a orientação “baixamente” idealista de Breton e Breton a orientação “baixamente” materialista de Bataille, eles tenderam para um mesmo alvo⁴³: este “ponto” definido por Breton (definição retomada e completada por Bataille), onde se aboliriam enfim todos os contrários.⁴⁴ Bataille, “consciente de que um homem só é totalmente homem quando busca a sua medida na desmedida, torna-se o homem do impossível, ansioso por atingir o ponto em que – em

⁴⁰ Bataille, *L'Expérience Intérieure*, O.C., V, p.52.

⁴¹ Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.160.

⁴² Bataille, *A Literatura e o Mal*, p.140.

⁴³ O *Dossier da Polémica com André Breton* encontra-se nas O.C., vol.II, pp.49-109. Mau grado a posterior ruptura, não podemos deixar de sublinhar a importância deste envolvimento de Bataille com os surrealistas, confessos e fervorosos amantes dos românticos alemães e considerados eles mesmos *os últimos românticos*.

⁴⁴ Cf. AAVV, op.cit., p.441.

dionisiaca vertigem – o alto e o baixo se confundem e onde a distância entre o todo e o nada se desvanece.”⁴⁵

Ainda que a vida e a morte estejam separadas e claramente assinaladas (permitindo assim uma moral, uma acção, projectos), ainda que uma (a morte) seja constituída no imaginário da outra (a vida) admitida como real, elas mantêm-se juntas e quase confundidas. O sujeito soberano faz da (sua) morte uma festa de vida, opõe à ordem das coisas e do conhecimento a desordem que mistura vida e morte, não conhece termo nem origem, ri-se de todo o saber e ignora todo o projecto. Face às noções fechadas de sistema, de discurso do sujeito, de domínio, Bataille avança com as noções abertas de sacrifício, de ferida, de esplendor nocturno do ser, indicando um sujeito sem discurso, que não sabe senão gritar mas que comunica intensamente. Bataille substitui o sujeito responsável, capaz de resposta, que constrói e controla os seus actos e o seu discurso, por um sujeito estilhaçado, mergulhado na imanência absoluta e na ignorância total do amanhã. A impostura da realidade é a própria economia que opõe à afirmação pura, ao sacrifício gratuito, instantâneo, “uma realidade feita unicamente de negação, de trabalho, de produção, que tende a controlar e a rejeitar a desmesura e a violência e a transformar o ab-soluto em resoluto. À cega consumpção de forças no instante que é a afirmação criadora, o processo económico substitui a laboriosa consumpção a longo termo, a medida de uma reserva. Mas a soberania – irreduzível – permanece para lá do económico.”⁴⁶ Esta festa consumatória, esta prática mortífera afirmar-se-á sempre, face

⁴⁵ Leiris, Michel, “De Bataille l’impossible à l’impossible Documents”, in *Critique*, “Hommage à Georges Bataille”, n°195-196, 1963, citado por Habermas, op.cit., p.201.

⁴⁶ Arnaud, op.cit., p.176.

ao discurso, como a figura da sua perda. O desafio da soberania toma a forma de uma festa ilimitada e, simultaneamente, de um fracasso sempre renovado: fracasso do sujeito ao conservar a sua soberania, fracasso do discurso ao dizê-la, fracasso da economia ao regulá-la. Linha dançante e efêmera, parte irredutível e maldita que acaba por escapar a ela mesma. E, no fim, que jamais se alcança, nada mais que o silêncio da noite e as lágrimas de alegria de quem, fascinado, aí submergiu.⁴⁷

O sujeito está condenado a perder-se e a procurar-se sempre, numa sede inalterável, numa avidez insaciável, num suplemento de excesso, por isso Bataille se interessa particularmente por sujeitos dissipados e excessivos: a condessa Bathory, Dirty, o supliciado chinês, *la Mère*, Gilles de Rais – “O que *faz* Gilles de Rais não é a sua fortuna: ele dissipa-a em ostentação; não é a sua homossexualidade, ele excede-a pelo crime; não é o seu pacto com o diabo, ele confunde-o com o seu temor a Deus. O que faz Gilles de Rais é a queimadura que o marca e que o leva a queimar tudo: queimar o seu ouro, flamejar as roupas das crianças que mata, queimar os metais nos fornos de alquimia, queimar o seu crédito e a sua reputação, e queimar-se, no fim de contas (quando mais nada pode ser contado porque tudo foi dissipado), na fogueira. Assim, o ilimitado é alcançado no ponto onde Gilles de Rais se perde.”⁴⁸

Esta experiência do extremo, do limite, da transgressão, onde a experiência se joga sem trégua, sem repouso, sem amanhã, torna-se o gesto por excelência a que nem a filosofia foge. N’ *O Erotismo* Bataille diz claramente que quer *dar à filosofia a transgressão por fundamento*. O que equivale a dizer que já não há fundamento

⁴⁷ Cf. Arnaud, pp.176-177.

⁴⁸ Arnaud, op.cit., pp.86-89.

indestrutível⁴⁹: “a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, acede ao
cume do ser.”⁵⁰

⁴⁹ Cf. Rouse, Henri, *L'Arc*, nº32, Junho, 1967, p.3.

⁵⁰ Bataille, *L'Erotisme*, O.C., X, p.270.

CONCLUSÃO

“Não que tenhamos em vista uma qualquer «actualidade do romantismo». De resto, sabemos o que quer, habitualmente, este género de programa: um esmagamento puro e simples da história, a eternização duvidosa do que pretendemos «actualizar», a ocultação (sem inocência) dos traços específicos do presente. Muito pelo contrário, o que nos interessa no romantismo, é o facto de pertencermos ainda à época que ele abriu e o facto de tal pertença, que nos define (mediante o desfazamento inevitável da repetição), ser precisamente o que o nosso tempo não pára de denegar. Há hoje, detectável na maior parte dos motivos da nossa «modernidade», um verdadeiro *inconsciente* romântico.”¹ A perenidade deste inconsciente romântico, aqui defendido por Lacoue-Labarthe e Nancy, começou por ser a minha mais credível alavanca no projecto timorato de tingir de romantismo o nome de Bataille. Mas, se no início o percurso parecia despovoado, a pouco e pouco, fui-me sentindo mais acompanhada: alguns autores enfatizavam o envolvimento surrealista de Bataille² - “o movimento que alcandorou à sua expressão mais alta a esperança romântica de reencantamento do mundo”³, outros socorriam-se de figuras românticas para comentar a sua obra⁴ e, outros ainda, aludiam a semelhanças

¹ Lacoue-Labarthe/Nancy, op.cit., p.26.

² Ver Sayre/Löwy, op.cit., p.199.

³ Sayre/Löwy, op.cit., p.197.

⁴ Ver introdução de J. M. Lo Duca (“Georges Bataille au loin”) à edição francesa de *Les Larmes d'Éros*, Éditions 10/18, Paris, 1998.

entre os seus romances e os daquela época.⁵

Até a vida de Bataille se tornou, a meus olhos, uma irónica plasmação da vertente romântica da sua obra: do excesso à boémia, do período conturbado das guerras à incursão surrealista, passando pela tuberculose⁶ - essa *astenia* tão docemente romântica -, tudo parecia acusar o *mal du siècle*. Nem poderia estar longe da vertigem romântica aquele que tudo pôs em questão, na febre e na angústia; que empreendeu a viagem ao fim do possível, experiência que principia onde a linguagem cessa; que permitiu ao homem aprender que é imperfeito, inacabado, inacabável e sem salvação e nesse desconforto exaltante encontrou o sinal da sua grandeza; que ultrapassou as suas fronteiras para provar, por um instante, o “impossível” que chama e repele a vida, que chama e repele a morte; que gritou de medo e se confundiu com a noite; que, glorificando a soberania, resgatou o homem à reificação profana e castradora; que livrou da maldição a espontaneidade das pulsões; que, tal como os românticos, dilatou até ao impossível a cartografia do real e dilatou até ao *seu outro* a cartografia da razão.

Relembro Gusdorf: no romantismo, “as angústias interiores, projectadas no exterior, regressam ao indivíduo que assediam; o tormento enraiza-se numa paisagem que o reenvia em eco a uma consciência fascinada pelas suas próprias representações. O romantismo trava o combate contra o seu próprio demónio. Por vezes não consegue resistir até ao amanhecer, sucumbindo ao delírio armado pelas suas próprias profundezas,

⁵ “O narrador está em Barcelona, onde espera o avião que deve trazer a sua velha amiga Dorothea. A noite cai e ele contempla o céu estrelado. Depois de uma primeira reacção de medo e angústia perante uma “absurdidade hostil”, fecha os olhos e, evocando a sua infância, ressuscita nele a embriaguez da luz. O riso que se apodera dele traduz o ímpeto da revolta e o orgulho, libera a sua vontade de poder e compromete-o na via da *transgressão universal*. O clima deste texto (*O Azul do Céu*, escrito em 1935, publicado em 1957) lembra o de *Aurelia* de Gérard de Nerval.” – Lagarde, André/Michard, Laurent, *XXème siècle: Anthologie Histoire Littéraire*, Bordas, Paris, 1993.

⁶ Ver cronologia em anexo.

como foi o caso de Hölderlin e Nerval. O fantástico, categoria mestra da estética romântica, atesta a irrupção das potências obscuras que o artista não consegue dominar. (...) O surrealismo renovou este romantismo negro, desencadeamento das imaginações desregradas e perversão dos instintos, face escondida da humanidade, no seio da qual a intervenção da psicanálise devia franquear certos percursos. O romantismo, fascinado pela noite, restabeleceu os direitos desta parte da existência humana, (...) em permanente busca da transgressão de todos os limites.”⁷

Relembro Bataille, pensando o que excede a possibilidade de pensar, atingindo o ponto em que o coração falha, os momentos em que o horror e a alegria coincidem na sua plenitude. A voz pura que ouvimos – através da blasfêmia e da indecência – é a de um homem que dedicou toda a sua vida e toda a sua escrita à experiência dos limites: “nós nada sabemos e estamos no fundo da noite. Mas, pelo menos, podemos ver o que nos engana, o que nos desvia de saber a nossa angústia, de saber, mais precisamente, que a alegria é a mesma coisa que a morte. Aquilo de que esta grande gargalhada nos desvia, e que suscita a brincadeira licenciosa, é a identidade do prazer extremo e da extrema dor, do ser e da morte, do saber que se completa nesta perspectiva resplandescente e de obscuridade definitiva.”⁸

À medida que escurece penso reconhecer o rosto daquele homem que dança “na corda suspensa sobre o abismo, no qual acabará por cair, na fronteira entre o dia e a noite, entre a vida e a morte, entre o sonho e a realidade.”⁹ Passado tanto tempo, parece-me

⁷ Gusdorf, op.cit., vol.I, pp.498-499.

⁸ Bataille, *Madame Edwarda*, O.C., III, pp.10-11.

⁹ Gusdorf, op.cit., vol.I, p.191.

revê-lo nesse outro homem que, “ébrio e titubante, aos poucos se confunde com a vela, sopra-a e, gritando de medo, no fim, se confunde com a noite.”¹⁰

Mas a escuridão não permite discernir com clareza e obriga-me a abandonar o percurso no exacto ponto em que o iniciei – tão longe das dúvidas como das certezas -, apenas com a satisfação acrescida de *ter feito dos meus rastos um caminho*.

¹⁰ Bataille, L'Expérience Intérieure, O.C., V.

APÊNDICE

CRONOLOGIA*

O discurso – como que a recusar a tentação de todos os excessos – surge em fragmentos e toca os vitais momentos da experiência; um ritmo – a leitura – fá-los ofegar; e assim se joga o jogo, o perdido jogo do erotismo e da morte, da sua fusão no corpo exasperado – dir-se-á: seduzido -, a queda no abismo.

Nas suas ficções, Georges Bataille é a persistência deste radical sentido da experiência erótica. E ao querer decidir-lhe uma moral – feita com todas as antimorais – não sabe impedir-se do assombro pela obscenidade do corpo, pelos suores de um orgasmo em agonia a que ele chama “a pequena morte”. Tanto contempla, que parece um místico; e por isso terá, ele próprio, que dissuadir-nos de não tomar por mística a sua *experiência interior*, explicar-nos que, “os estados de êxtase, de arroubo, pelo menos de meditada emoção”, nele integram uma “experiência nua e liberta de ligações, mesmo de origem, a toda e qualquer confissão”.

- Não gosto da palavra místico – deixará escrito num texto teórico.
- É um Novo Místico – decidirá Sartre no título de um ensaio que escreveu para o derrotar.
- Há homens que poderíamos chamar sobreviventes. Perderam cedo um ente querido, um pai, um amigo, uma amante, a sua vida é um amanhã taciturno dessa morte. Bataille sobrevive à morte de Deus.

Místico sem Deus (não tanto porque ele não exista, mas porque foi ultrapassado), adapta a experiência interior à grande fascinação pelo ser vivido em imanência absoluta;

* Fernandes, Aníbal, tradução portuguesa da obra de Georges Bataille, *História de Ratos*, Hiena Editora, Lisboa, 1988, pp.7-23.

seguindo de perto o místico, difere-lhe os essenciais significados do essencial, substitui-lhe o Além (a que o não-ser aspira) pela noite absoluta onde a morte denuncia a impostura da realidade. Nesta batalha complexa, não há “avanço nem demonstração”; o seu ritmo – a leitura – faz ofegante o discurso com sabor a litania que tem por grande afirmadora a morte, esse “deslumbrado” (disse-o Bataille, uma vez) “grito da vida”.

I

O ATAQUE DE RISO

Georges Bataille nasceu em Billom, Puy-de-Dôme, a 10 de Setembro de 1897. Era segundo filho de Joseph-Aristide Bataille, cego, sífilítico, sustentado por subsídios e rendimentos familiares. Vivendo, como viveu, no ambiente degradado pela visão de um pai doente que “berrava”, que “parecia doido” – palavras suas, muitos anos mais tarde – não se estranhará o pedido que ele próprio fez: ser internado no liceu de Reims. A sua pretensão foi aceite, no ano lectivo que começou em 1913, mas rapidamente o expulsaram por “comportamento indesejável”. (O episódio assume uma curiosa importância biográfica se repararmos que Bataille teve a vida marcada por uma grande vocação de disciplina, de clausura, na prática renegada com um comportamento individual que só de longe, só intelectualmente, aspirava às regras de uma ordem colectiva.) 1914 - o primeiro ano da Grande Guerra – enfeitou-lhe a biografia (onde vão

predominar os actos discretos, a recusa de todos os focos e centros, a contenção adversa aos irreflectidos impulsos) como um lanço imprevisível e digno, talvez, de um folhetim: pode imaginar-se o pânico do povo francês perante a avançada alemã; pode aceitar-se – numa onda de terror colectivo – o que representava a sobrecarga física de um ser imóvel, impossível de adaptar à expectativa do êxodo que se avolumava no íntimo de muitos cidadãos franceses; mais difícil será entender que Georges Bataille (adolescente, embora) incitasse a mãe, convencesse a mãe, a uma fuga que abandonava o pai doente aos cuidados de uma criada. Meses depois, quando morreu, esse pai solitário cravou dois espinhos que iriam incomodar mãe e filho durante muito tempo: - a mãe, que se perturbava numa viuvez de consciência pesada, que construía sucessivas e fracassadas tentativas de suicídio; o filho, que aludia, vai não vai, a esse acto irreflectido da sua mocidade (muitos anos depois deixará escrito numa carta que, “na terra, nos céus, não houve quem se preocupasse com as angústias do seu pai agonizante”).

Em

1917 (ainda a guerra desfigurava o país) Georges Bataille – tuberculoso e místico (atingido pela “primeira” tuberculose, que soube poupá-lo às trincheiras) – começa a sonhar uma vida de monge. Empolgado com austeridades e disciplinas do corpo decide, como primeira fase de uma

vida de clausura, entrar para o seminário de Saint-Flour. No ano seguinte, porém, já o seminário e as suas regras de vida lhe parecem insuportáveis. Embora continue a sentir-se com “vocação religiosa”, com igual força vai pensando num futuro ligado às letras. O seu primeiro texto – *Notre Dame de Reims* – concilia momentaneamente Igreja e Literatura mas não consegue impedir, depois de uma luta, de uma crise, a sua saída de Saint-Flour. Georges Bataille vai para Paris e matricula-se na École des Chartres. Entretanto a perspectiva de algumas pesquisas que gostaria de fazer no British Museum leva-o a pensar na oportunidade de uma temporada entre os monges de Quarr Abbey, na Ilha de Wight. Concretiza os dois projectos em

1920, mas os meses que passa em Quarr Abbey chegam para dissuadi-lo de ser monge. Quando regressa a Paris, está decidido a “ser apenas escritor” mas ainda tem Fé. Fé que viria de igual forma a perder (em

1922 – já ele então bibliotecário-estagiário na Biblioteca Nacional de Paris, já ele então deslumbrado com Nietzsche) num dia em que foi assaltado por uma irresistível vontade de rir: “Perdi a fé num ataque de riso”.

II

O BEBEDOR NOCTURNO

Na memória de Paris, o Bataille “sem fé” perdura associado ao dandy bebedor nocturno, ao jogador, ao frequentador de bordéis e espectáculos especializados no corpo da Mulher, mas também ao homem superculto e ao “monstro”.

Numa entrevista de 1987 Jean-Jacques Pauvert evoca, com uma anedota, essa imagem do homem dividida entre a elegância física e a prodigiosa cultura: “Por volta de 1930, Bataille era um rapaz muito bonito, à moda, ao mesmo tempo Scott Fitzgerald e Maurice Chevalier, ainda por cima um senhor que falava de Santo Agostinho citando-o no original. Uma vez, num jantar em casa de Pierre Klossowski, começaram ambos uma discussão teológica. Estavam em completo desacordo, devolviam um ao outro citações; e a discussão prosseguiu em latim. Os restantes ficaram de boca fechada...”.

Michel Fardoulis-Lagrange, seu mais importante biógrafo, esse refere-se ao “monstro”: “Bem mais monstruoso era Artaud porque ultrapassava os limites. Bataille não, como aliás Breton, que temia os excessos, a loucura de Artaud. Ora o excesso preconizado por Bataille ainda assim permanece ligado à recuperação de uma consciência que se quer transparente. Com Artaud, era o som e a fúria. Íamos dar ao grito. Quanto à imagem do rato, impressionava-o muito. Sobretudo o exemplo de Proust, que metia um rato na gaiola e tentava masturbá-lo. Claro está que o seu erotismo participava deste mesmo excesso, que era aceder ao outro na transgressão dos limites, chegar à

bestialidade, ao instinto. Mais não posso dizer porque não participei em coisas como essas encantações sobre o túmulo de Laure, em Saint-Germain-en-Laye.”

O primeiro percurso parisiense de Bataille passa por intervenções anónimas em folhas surrealistas, por dissidências com o Grupo, pela revista *Aréthuse* virada para a arqueologia; mas também por uma tentativa de literatura erótica, a que ele chamou *W.C.* e mais tarde destruiu (“grito de horror perante si próprio, mas não à sua orgia”). Nesta vida vivida entre revistas, grupos, inevitáveis guerrilhas e cortes de relações, registem-se todavia os anos

- 1927 (aquele em que regressou a Londres e teve uma capital visão da sua vida – no jardim zoológico, um macaco a defecar fê-lo cair inesperadamente numa espécie de “êxtase em bruto”, primeira saudação ao futuro ânus pineal – ao ânus solar)
- 1928 (que foi o do seu casamento com Sylvia Maklès – mais tarde mulher de Jacques Lacan, mais tarde intérprete de *Une Partie de Campagne* de Jean Renoir - ; que foi da publicação de *História do Olho*, novela assinada por Lord Auch – segundo o próprio Bataille pseudónimo que associa Lord, com o sentido inglês de Deus, a uma contracção de Aux Chiottes, ou seja, num português menos popular, Nas Latrinas);
- 1931 (em que se absorveu com os problemas de subsistência da efémera revista *Documents*, “máquina de guerra contra o surrealismo”; em que publicou *Ânus Solar*, este com o seu verdadeiro nome e com ilustrações de André

Masson: “Se recearmos o deslumbramento, ao ponto de nunca termos visto (...) que o sol é agonizante e cor-de-rosa como uma glândula, aberto e urinando como um meato, talvez seja inútil voltarmos a abrir, em plena natureza, os olhos carregados de interrogação”);

1933 (que lhe revelou Hegel, um autor de se ficar “perdido, moído, dez vezes morto, supliciado e crucificado”; e essa Collette Peignot, sua companheira, que na literatura veio a ser apenas Laure);

1935 (ano de grande entusiasmo pela União de Luta dos Intelectuais Revolucionários que tinha Sade, Fourier e Nietzsche por gênios tutelares e uma prática destinada a “recuperar a violência revolucionária” através de um antinacionalismo radical, do anticapitalismo, do antiparlamentarismo);

1936 (aquele em que publicou *Sacrifices*, mais uma vez ilustrado por André Masson; e fundou a sociedade secreta *Acéphale*, vertente esotérica da revista com o mesmo nome). Mas em

1938 - golpe riscado fundo na sua festa intelectual, na sua apaixonada intervenção – morre Colette Peignot, morre Laure, sua companheira de cinco anos, parceira de uma experiência erótica rara, que tocava o limiar do Impossível.

III

“A morte começava a chamar-se Laure.” G. B.

“Este anjo talvez não passe de o movimento dos mundos” – escreveu Bataille.

“Nem amá-la como a um anjo, nem como uma reconhecida divindade; a representação que tenho é de um cristal que se parte e liberta em mim este amor interiormente gritante, que dá vontade de morrer (...).

“Acreditámos nisto muitas vezes, a Laure e eu; estava a partir-se a parede que nos separava; as mesmas palavras, os mesmos desejos nos atravessavam, tanto mais perturbados quanto a sua causa podia ser dilacerante.”

1938: a morte de Laure. Georges Bataille põe no seu caixão um exemplar de *O Casamento do Céu e do Inferno*, de William Blake, e declara: “Se a audácia chegar ao ponto de celebrarem aqui uma missa, dou um tiro no padre!”

A morte de Laure mergulha-o na crise interior que há-de afectá-lo profundamente durante vários anos e levá-lo ao período – dir-se-á – mais criativo de toda a sua vida. Outra vez tuberculoso, na tranquilidade de um exílio em Vézelay passará doze anos a escrever; e uma obra complexa, uma voz diferente, irá impor-se aos poucos e a um público que começará por aceitá-la com dificuldade até encontrar a chave de aceder ao seu

mundo textualmente fragmentado e disponível para o jogo singular de um pensamento em explosão lírica, que ilude mas preserva a continuidade do fio condutor, que parte em busca da unidade difícil entre contradições, da realidade sem centro, feita da “universal passagem”, da “ausência de cada coisa em separado”. Georges Bataille entregará ao público incansáveis formas do seu jogo que é, indiferentemente, ficção, ensaio ou poesia; que em

1940 é *Madame Edwarda*, o seu segundo “erótico”, desta vez com o pseudónimo Pierre Angélique; que em

1943 é *L'Expérience Intérieure* (“como se entrasse num beco”, dirá ele. “A possibilidade esgota-se por completo, o possível furta-se e o impossível grassa. Ficar perante o impossível – exorbitante, indubitável – quando já nada é possível, será a meus olhos fazer uma experiência do divino; é o análogo a um suplício.”), *Le Petit*, o seu terceiro “erótico”, agora com o pseudónimo Louis Trente; em

1944 *Le Coupable* e *L'Archangélique*; em

1945 *Sur Nietzsche, Mémoire, L'Orestie* e *Dirty* (que virá a constituir a parte introdutória de *O Azul do Céu*); em

1947 *O Aleluia*, ilustrado por Jean Fautrier, *Méthode de Méditation* e *História de Ratos*, este ilustrado por Giacometti; em

1949 *La Part Maudite, La Scissiparité* e *Éponine* (que virá a ser integrado no futuro *O Abade C.*);

(O exílio de Vézelay: - a luta com a tuberculose sujeita-o a um pneumotórax mas consente-lhe, também, a tentativa de se “curar de Laure” (“ela” chama-se Diane Kotchoubey de Beauharnais e só tem 23 anos de idade), também a convivência com Michaux, Giacometti e Genet, “os amigos da sua vida”. Depois, relativas melhoras na saúde permitem-lhe ocupar um lugar de bibliotecário em Charpentras...) Em

1950 *O Abade C.* (e *Les Lettres Françaises* indignam-se muito, no número de 22 de Junho); em

1954 *La Tombe de Louis XXX*; em

1955 *La Peinture Préhistorique, Lascaux ou La Naissance de L'Art e Manet*;

(O exílio de Vézelay: - é-lhe diagnosticada uma esclerose cervical; por ironia na mesma altura em que Martin Heidegger declara: “Georges Bataille é hoje a melhor cabeça pensante da França”. Tempos depois, Bataille escrevia numa carta: “Em parte, estou reduzido a reflectir sobre a ruína, pelo menos parcial, da minha cabeça; deixei de ter a certeza de dispor das possibilidades que antigamente tinha...”) Em

1957 *O Azul do Céu* (“o livro-chave”, diz P. Sollers, “de toda a nossa modernidade”), *A Literatura e o Mal e O Erotismo*; em

1959 *Le Procès de Gilles de Rais*; em

1961 *As Lágrimas de Eros*.

Deste Georges Bataille fisicamente diminuído, assombrado mais do que nunca pela morte, é que Madeleine Chapsal obtém uma entrevista,

concessão excepcional (que encontra apenas paralelo quatro anos antes, na entrevista feita por Marguerite Duras para o France-Observateur).

“Bataille era muito belo” – virá Chapsal a escrever anos depois, referindo-se à imagem que lhe ficou desse encontro. – “Olhos azuis imensos, líquidos, com a pupila muito negra, num rosto de grande regularidade. Teria tido cabelo louro, castanho claro? Divididos por uma risca ao lado, os cabelos brancos bem lisos acabavam por lhe dar ao rosto um ar de quem tinha saído, direitinho, de uma gravura dos anos loucos. Toda a sua atitude respirava uma elegância mantida sem esforço. Nele, a amabilidade não parecia resultado de um treino: era o seu modo de estar no mundo”. E ainda: “Era esta a soberba contradição de Bataille: atrás de um ar de grande místico escondia-se um ateu feroz e até mesmo, já me tinham dito, um furioso erotómano. Um homem que só amava abismos, a vertigem, as situações de equilíbrio instável, o riso da morte, e que a tudo isto sabia arrastar quem fascinasse, com uma facilidade terrível. Bataille falava como um anjo, escrevia como um anjo, mas era tudo menos anjo”. No ano seguinte,

1962, Bataille pede a sua transferência para a Biblioteca Nacional de Paris, mas não chega a ocupar o lugar.

“Morte

réplica

esponja a derramar sonho

solar

mete-me ao fundo

e só eu saiba

destas lágrimas”,

tinha ele escrito numa obra antiga – muito antes dessa manhã de 8 de Julho. Em Vézelay, um túmulo de sobriedade exemplar assinala-o da forma mais simples: “Georges Bataille (1897 – 1962)”.

IV

AQUI,

Em português, o primeiro Bataille surgiu no ano 1964, quando a Editora Ulisseia publicou *A Literatura e o Mal* (recolha de ensaios sobre Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, William Blake, Sade, Proust, Kafka e Genet), um dos títulos do autor que corria menos risco de “irritar” a Censura. Incluído numa colecção que não conseguia impor-se

ao público, em 1985 ainda alimentou (com cerca de duzentos exemplares) o armazém de um alfarrabista de Lisboa. Em

1968, a Moraes Editores viria a mostrar, com Bataille, uma audácia maior. É provável que a parte mais significativa dos leitores de hoje tenha dificuldade em imaginar o espanto que provocava o aparecimento de uma edição portuguesa de *O Erotismo*, um título, só por si, de grande carga transgressora no Portugal de Salazar. Protegido, um tanto, pela vocação cristã do projecto editorial em que se integrava, já estava quase esgotado quando a Censura reparou nele. Depois, houve um intervalo de dez anos... e em

1978, António Ramos – editor que julgou fácil remar contra o leitor ainda deslumbrado pela mudança, e que privilegiava o livro político – publicou Julien Gracq, o Jules Verne esquecido (que em França, por essa mesma altura, a Colecção 10/18 ressuscitava) – e fez aparecer em português quatro obras de Georges Bataille, uma delas *O Azul do Céu*, as outras (reunidas num só volume) *Madame Edwarda*, o “erótico” póstumo *O Morto* e *História do Olho*. Rapidamente falido, não pôde realizar o que se anunciava como um “extenso projecto Bataille”.

Entretanto outro editor, que se chamava Alberto Pidwell Tavares antes de simplificar e cindir o seu nome em Al Berto, comprava os direitos de tradução portuguesa e mandava traduzir *L'Abbé C....*

1980: A Moraes Editores publicou de novo – agora sem o risco de ter de enfrentar o poder censório – *O Erotismo*. Já destituído da sua antiga carga transgressora, vendeu-se mal e ainda subsiste no seu espólio.

Em

1982, na editora Contexto, surge finalmente *O Abade C.* (antigo projecto de Alberto Pidwell Tavares), e mais uma vez se prova que Georges Bataille não é autor de grandes vendas em Portugal.

1984: ano da tradução portuguesa de *As Lágrimas de Eros*, volume da série K das edições & Etc. Uma edição de mil exemplares.

1985: António Pedro Vasconcelos anuncia que o seu próximo filme será baseado em *La Mère* de Georges Bataille.

Na Hiena Editora surge o *Ânus Solar* provocando, de 30 de Abril a 6 de Maio, a seguinte e lacónica perplexidade no *JL, Jornal de Letras, Artes e Ideias*: “Dois escritos sobre a concepção anal do sol que se explica assim: - o sol é agonizante e cor-de-rosa como uma glândula, aberto e urinando como um meato... O ânus solar é o ânus intacto do seu corpo adolescente, e nada há tão ofuscante que se lhe possa comparar; a não ser o Sol, e apesar de ter um ânus que é a morte. – Um Bataille inexplicável”, concluirá aquele jornal como remate das suas...quando não mais, tendenciosas, porque arbitrariamente associadas, citações.

1987: De novo Bataille numa editora marginal, desta vez *O Aleluia* nos Quatro Elementos Editores.

1988: Enquanto *O Abade C.* é vendido em saldo na Feira do Livro, a Livros do Brasil, Lta. surge com outro Bataille em novidade editorial, ou seja, um volume que as associa *História do Olho* (traduzido pela segunda vez em Portugal) e o “erótico” póstumo *A Minha Mãe*.

Quanto a esta editora, publica *História de Ratos* (diário de um Dianus que tem por catecismo *O Aleluia* e por retrato Dianus – Notes tirées des carnets de Monsignor Alpha), um dos textos que Bataille escreveu para ilustrar a sua concepção do impossível. “Perante a espécie humana”, disse o autor na nota introdutória a um volume que incluía este texto, “há uma dupla perspectiva: por um lado, a do prazer violento, do horror e da morte – exactamente aquela que pertence à poesia – e em sentido oposto o da ciência ou do mundo real da utilidade. Só o útil e o real têm carácter sério. Nunca temos o direito de lhe preferir a sedução; a verdade tem direitos sobre nós. Tem mesmo, sobre nós, todos os direitos. No entanto podemos e até devemos responder a qualquer coisa que, sem ser Deus, é mais forte do que todos os direitos: o impossível, a que só chegamos esquecendo a verdade de todos os direitos, aceitando que eles desapareçam”.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Georges Bataille:

Oeuvres Complètes, éditions Gallimard, 1970:

- vol. I - *Premiers Écrits, 1922-1940: Histoire de L'Oeil, L'Anus Solaire, Sacrifices, Articles* (présentation de Michel Foucault);
- vol. II - *Écrits Posthumes, 1922-1940* ;
- vol. III - *Oeuvres Littéraires: Madame Edwarda, Le Petit, L'Archangélique, L'Impossible, La Scissiparité, L'Abbé C., L'Être Indifférencié n'est rien, Le Bleu du Ciel*;
- vol. IV - *Oeuvres Littéraires Posthumes: Poèmes, Le Mort, Julie, La Maison Brûlée, La Tombe de Louis XXX, Divinus Deus, Ébauches*;
- vol. V - *La Somme Athéologique, 1: L'Expérience Intérieure, Méthode de Méditation, Post-Scriptum 1953, Le Coupable, L'Alleluiah*;
- vol. VI - *La Somme Athéologique, 2: Sur Nietzsche, Mémorandum, Annexes*;
- vol. VII - *L'Économie à la Mesure de l'Univers, La Part Maudite, La Limite de l'Utile (fragments), Théorie de la Religion, Conférences 1947-1948, Annexes*;
- vol. VIII - *L'Histoire de L'Érotisme, Le Surréalisme Au jour le Jour, Conférences 1951-1953, La Souveraineté, Annexes*;
- vol. IX - *Lascaux ou la Naissance de l'Art, Manet, La Littérature et le Mal, Annexes*;
- vol. X - *L'Érotisme, Le Procès de Gilles de Rais, Les Larmes d'Eros*;
- vol. XI - *Articles, 1, 1944-1949*;
- vol. XII - *Articles, 2, 1950-1961*.

Estudos sobre Georges Bataille:

Arnaud, Alain/Excoffon-Lafarge, Gisèle, *Bataille*, col. “Écrivains de Toujours”, Seuil, s.l., 1978;

Blanchot, Maurice, *L’Entretien Infini*, Gallimard, s.l., 1969;

Blanchot, Maurice, *La Communauté Inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983;

Cortanze, Gérard de, “Georges Bataille et la Politique” in *Magazine Littéraire*, nº378, Julho/Agosto, 1999;

Derrida, Jacques, “De l’Économie Restreinte à l’Économie Générale – Un Hegelianisme sans Réserve” in *L’Écriture et la Différence*, Seuil, s.l., 1967;

Didi-Huberman, Georges, “A Paixão do Visível Segundo Georges Bataille” in *Revista de Comunicação e Linguagem*, nº 5, Novembro, 1987, edições Afrontamento;

Durançon, Jean, *Georges Bataille*, col. “Idées”, Gallimard, s.l., 1976;

Foucault, Michel, “Préface à la Transgression (en hommage à Georges Bataille)” in *Dits et Écrits, I, 1954-1988*, Gallimard, s.l., 1994;

Habermas, Jürgen, “Entre Erotismo e Economia Geral: Bataille” in *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1998;

Hollier, Denis, *La Prise de la Concorde et Les Dimanches de la vie, Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, s.l., 1993;

Hollier, Denis, *Les Dépossédés* (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre), Les Éditions de Minuit, Paris, 1993;

L’Arc, “Georges Bataille”, n°32, Junho, 1967;

Klossowski, Pierre, “La Messe de Georges Bataille. A propos de l’Abbé C.” in *Un Si Funeste Désir*, Gallimard, s.l., 1963;

Pradeau, Jean-François, “Bataille: L’Expérience Extatique” in *Magazine Littéraire*, n°298, Abril, 1992;

Sartre, Jean Paul, “Un Nouveau Mystique” in *Situations I*, Gallimard, Paris, 1975;

Scarpetta, Guy, *L’Impureté*, col. “Figures”, Grasset, s.l., 1985;

Sollers, Philippe (direction), *Bataille*, 10/18, s.l., 1973;

Bibliografia Geral:

A A V V, *La Littérature en France Depuis 1945*, Bordas, Paris, 1970;

Adam, Antoine, *L'Âge Classique*, I, 1624-1660, Arthaud, Paris, 1968;

Alexandrian, *Le Socialisme Romantique*, Seuil, Paris, 1979;

Alcoforado, Diogo, “Em Torno da Noção de Modernidade – Breves Reflexões” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo L, fasc. 1-3, Braga, 1994;

Barzun, Jacques, *Classic, Romantic and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960;

Béguin, Albert (direction), *Le Romantisme Allemand*, Librairie José Corti, Paris, 1991;

Béguin, Albert, *Création et Destinée*, Éditions du Seuil, Paris, s.d.;

Béguin, Albert, *L'Âme Romantique et le Rêve*, Librairie José Corti, Paris, 1991;

Boisdeffre, Pierre de, *Le Roman Français Depuis 1900*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979;

Breton, André, *Manifestos do Surrealismo*, Prefácio de Jorge de Sena, edição revista e aumentada, MoraesEditores, Lisboa, 1969;

Caillóis, Roger, *Obliques*, Gallimard, s.l., 1987;

Caillóis, Roger, *O Homem e o Sagrado*, Edições 70, Lisboa, s.d.;

Cantista, Maria José Pinto, “Teoria e Praxis: a actual crise de desconexão entre o “saber” e o “viver” in *Revista da Faculdade de Letras do Porto – Série de Filosofia*, Porto, 2ª série, nº1, 1985;

Collot, Michel, *L'Horizon Fabuleux*, Librairie José Corti, Paris, 1988;

Dickens, Charles, *Hard Times*, Collins, London, 1971;

Domenach, Jean-Marie, *Abordagens à Modernidade*, Instituto Piaget, s.d., Lisboa;

Guinsburg, Jacó (organização), *O Romantismo*, Editora Perspectiva, s.l., 1985, 2ª edição;

Gusdorf, Georges, *Le Romantisme*, Payot, Paris, 1993, vol. I, II;

Habermas, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Dom Quixote, Lisboa, 1998;

Habermas, Jürgen, “A Modernidade: um Projecto Inacabado” in *Crítica – Filosofia e Pós-Modernidade*, Editorial Teorema, nº2, novembro, 1987;

Hartmann, Nicolai, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, tr. José Gonçalves Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983, 2ª edição;

Husserl, Edmund, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976;

Lacoue-Labarthe, Philippe/ Nancy, Jean-Luc, *L'Absolu Littéraire – Théorie de la Littérature du romantisme Allemand*, Seuil, Paris, 1978;

Lagarde, André/ Michard, Laurent, *XXeme Siècle: Anthologie Histoire Littéraire*, Bordas, Paris, 1993;

Lefebvre, Henri, *Lukács 1955*, Aubier, Paris, 1986;

Llano, Alejandro, *La Nueva Sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988;

Löwy, Michael/Sayre, Robert, *Revolta e Melancolia – O Romantismo contra a Corrente da Modernidade*, tr. Miguel Serras Pereira, Bertrand Editora, Venda Nova, 1997;

Lukács, Georg, *Teoria do Romance*, tr. Alfredo Margarido, Editorial Presença, Lisboa, s.d.;

Lukács, Georg, *Histoire et Conscience de Classe*, tr. K. Axelos e J. Bois, Minuit, Paris, 1960;

Marcuse, Herbert, *L'Homme Unidimensionnel*, tr. Mónica Wittig et l'auteur, Les Éditions de Minuit, Paris, 1964;

Mauss, Marcel, *Ensaio Sobre a Dádiva*, int. Claude Lévi-Strauss, Edições 70, Lisboa, s.d.;

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945;

Monge, Jean, *À la Recherche de la Raison*, Éditions Universitaires du Sud, Toulouse, 1990;

Moreau, Pierre, *Le Moi et le Sentiment de l'Existence dans la Littérature Française Contemporaine (1966-1970)*, Lettres Modernes, Minard, Paris, 1973;

Nadeau, Maurice, *Le Roman Français Depuis la Guerre*, Editions Le Passeur, s.l., 1992;

Nadeau, Maurice, *Histoire du Surréalisme*, Seuil, s.l., 1964;

Picard, Roger, *El Romanticismo Social*, tr. Blanca Chacel, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1947;

Pierrot, Jean, *Le Rêve de Milton aux Surréalistes*, Bordas, s.l., 1972;

Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo – Para uma Leitura do Discurso Moderno*, Minerva, Coimbra, 1990;

Peyre, Henri, *Qu'est ce que le romantisme?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971;

Raimond, Michel, *Le Roman Depuis la Révolution*, Armand Colin, Paris, 1981;

Rochlitz, Rainer, *Le Jeune Lukács*, Payot, Paris, 1983;

Saraiva, A. J. / Lopes, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, Porto Editora, 1987, 14ª edição;

Sichère, Bernard, *Cinquante Ans de Philosophie Française*, Ministère d'Affaires Étrangères, Direction de Relations Cultureles, Scientifiques et Techniques, s.l., 1997, vol. I, II, III, IV;

Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Mentor Books, New York, 1963;

Thorlby, Anthony, *The Romantic Movement*, Longmans, London, 1966;

Tonnet-Lacroix, Eliane, *La Littérature Française de l'Entre-Deux-Guerres (1919-1939)*, Nathan, s.l., 1993;

Touraine, Alain, *Crítica da Modernidade*, Instituto Piaget, Lisboa, s.d.;

Viatte, Auguste, *Les Sources Occultes du Romantisme*, Champion, Paris, 1979, vol. I, II;

Wahl, Jean, *As Filosofias da Existência*, Publicações Europa-América, Lisboa, 1962;

Weber, Max, *Ensaio de Sociologia*, tr. Waltensir Dutra, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982, 5ª edição;

Weber, Max, *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, tr. Jacques Chavy, Plon, Paris, 1964;

Wilhem, Daniel, *Les Romantiques Allemands*, col. "Écrivains de Toujours", Seuil, s.l., 1980;