

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**Tese de doutorado em literatura**

**Coisa nenhuma: ensaio sobre literatura e soberania  
(na obra de Georges Bataille)**

**Fernando Scheibe**

**Orientação: Prof. Dr. Raúl Antelo**

**Ilha de Santa Catarina, fevereiro 2004**

para a marina

Agradeço aos profs. Raúl Antelo e Jacqueline Chenieux-Gendron.

Contei com o apoio financeiro da CAPES desde março de 20001, sendo que de novembro 2002 a julho 2003, a mesma agência me proporcionou uma “bolsa-sandwich” para um estágio na Universidade Paris VII sob a orientação da profa. Jacqueline Chenieux-Gendron.

## ÍNDICE

Introdução.....	5
Capítulo I: Esboço de genealogia do conceito de soberania no texto de Georges Bataille.....	14
Capítulo II: O trabalho informal do inconsciente ótico em <i>Documents</i> .....	47.
Capítulo III: Comunidade heterológica?.....	80
Capítulo IV: A literatura como desvio.....	91
Capítulo V: Ocaso da representação / Crepúsculo da literatura.....	97
Capítulo VI: Literatura é soberania.....	107
Capítulo VII: Excurso.....	118
Conclusão.....	139
Anexo: O Soberano (texto de Georges Bataille).....	142
Bibliografia.....	157

## INTRODUÇÃO

“La souveraineté”<sup>1</sup> é um escrito inacabado de Georges Bataille que formaria a terceira parte do “Ensaio de economia geral” *La part maudite*. Neste plano<sup>2</sup> o livro que foi publicado com esse nome é considerado como apenas a primeira parte - “La consommation” - de si mesmo; a segunda parte, “Histoire de l’erotisme”, também só veio a ser publicada postumamente.

O livro (ou o que seria, ou o que veio a ser o livro) começa com uma introdução teórica (ou algo dado como tal) intitulada “O que entendo por soberania”<sup>3</sup>. Expressão que aponta, logo de início, para uma singularização do conceito, que traz a promessa de uma violência contra algum outro uso deste dado como doxa. “A soberania de que falo tem pouca coisa a ver com aquela dos Estados, que o direito internacional define. Falo em geral de um aspecto oposto, na vida humana, ao aspecto servil ou subordinado”<sup>4</sup>. Temos assim três negações: A soberania não é o que os outros entendem por tal; não é a dos Estados; não é o aspecto servil da vida humana. Mais adiante acabará dizendo: ela não é nada; ou, antes, não é coisa, *rien, rem, res*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *Oeuvres Complètes VIII*. Paris, Gallimard, 1992, pp 243-456. Bataille parece ter trabalhado em sua redação nos anos de 1953-54. A partir de agora abreviarei a referência a essas obras completas, cujos doze tomos foram publicados entre 1970 e 1988, nos seguintes moldes: *O.C. VIII*, p. X. Não há diferenças significativas nas reedições que se sucederam, salvo para o tomo I que a partir de 1973 passou a contar com um “addendum” incluindo o primeiro texto publicado de Bataille, o devoto “Notre Dame de Rheims” e uma apresentação do pintor Raoux seguida de um catálogo de sua obra.

<sup>2</sup> Ao lado de “La somme athéologique” esta seria a grande obra de Bataille. A sua constante preocupação em dar coerência e sistematicidade ao conjunto de seus livros tratando-os como peças de um todo que no entanto jamais chegava a se completar é uma consequência do caráter desmesurado de sua ambição: atingir esse ponto “ Em que o pensamento não exprimiria seu objeto (seu único objeto), a totalidade concreta, senão sob uma condição: não mais se elevar acima dela, ser ele mesmo uma parte constitutiva da totalidade, *perdido nela*.” BATAILLE, Georges. “Histoire de l’erotisme”. *O.C.VIII*, p.19 (nota).

<sup>3</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C.VIII*, p.245.

<sup>4</sup> Idem, p.247.

<sup>5</sup> É importante ter isso o tempo todo em mente: “O principal é sempre o mesmo, a soberania não é NADA (RIEN)” <sup>5</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C.VIII*, p. 290. Mas também o seguinte: “Inútil dizer que esse NADA (RIEN) tem pouca coisa a ver com o *nada (néant)*. o néant, a metafísica o visa; O RIEN de que falo é dado de experiência, não é visado senão na medida em que a experiência o implica. Sem dúvida o metafísico pode dizer, ele, que esse RIEN é o que ele visa se ele fala do *néant*. Mas todo o movimento de meu pensamento se opõe à sua pretensão, a reduz a RIEN. Esse movimento mesmo quer que no instante em que

Este “nada que é tudo”, que vale mais do que tudo, que é a própria apresentação do valor, “pertence essencialmente a todos os homens”<sup>6</sup>. Ainda que a história seja talvez a história de como os homens têm abdicado da soberania aceitando diferentes entes soberanos. Por mais soberano que seja um soberano, quando há soberano, não há soberania. Por mais alta que seja um ente soberano ocupa sempre uma *função*, e “a função é sempre degradante”.

“O para além da utilidade é o domínio da soberania”<sup>7</sup>. Ela se define no âmbito de uma dialética do sagrado - assumidamente tributária da “Teoria da Festa” cailloisiana<sup>8</sup> - em que o momento soberano - o sagrado - se dá como negação do trabalho que por sua vez se dera como negação do natural. O trabalho instala o domínio da remissão. Da subordinação do acontecimento ao resultado; do agora ao depois, da ação ao projeto. (Ana descobrira um mundo onde as pessoas viviam como quem trabalha...<sup>9</sup>). Instala também o domínio da identidade: um eu trabalha supondo que isto será útil posteriormente a esse mesmo eu (ainda que o seja ainda mais para um outro). A morte rompe essa identidade no tempo, introduz o miraculoso “impossível e no entanto lá”. A soberania, de alguma maneira, está sempre ligada à morte. Ela envolve o risco de morte, uma certa superação do horror da morte que mantém na angústia o homem da espera. A soberania se dá quando “a espera se resolve em RIEN”.

---

esse RIEN se torna seu objeto, ele pare, cesse de ser, deixando lugar ao inconhecível do instante. Bem entendido, confesso além do mais que esse RIEN, eu o valorizo, mas valorizando-o eu não faço RIEN dele. É verdade que eu lhe confiro, com uma inegável solenidade (mas tão profundamente cômica), a prerrogativa *soberana*. Mas *soberano* seria aquilo que imagina a massa? *Soberano?* você e eu o somos. Sob uma condição: esquecer, *tudo* esquecer... Falar de RIEN não é no fundo senão negar a subordinação (asservissement), reduzi-la ao que ela é (ela é útil), não é, em definitivo, mais que negar o valor não prático do pensamento, reduzi-lo, para além do útil, à insignificância, à honesta simplicidade do que falta, do que morre e desfalece.”<sup>5</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C.VIII*, p.259 (nota). Por razões óbvias mantereí doravante esses termos em francês sempre que seu valor conceitual estiver em jogo.

<sup>6</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C.VIII*, p.247.

<sup>7</sup> Idem p.248.

<sup>8</sup> Cf. CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1989 (1950).

<sup>9</sup> Trata-se da protagonista do conto “Amor” do livro *Laços de família* de Clarice Lispector, em que esse mundo do trabalho, que suplantara uma adolescência de “insuportável felicidade”, é por sua vez interrompido pela crise do mais impessoal e soberano amor. É que o texto de Clarice é, de tudo que até hoje li, aquele que mais intensamente se entrega ao movimento da soberania.

Ao contrário do que afirma Hegel, essa exposição ao risco de morte não é uma “afirmação do indivíduo”<sup>10</sup> e sim sua supressão em favor do jogo soberano. Há, para Bataille, um certo sujeito nesse momento - é aliás este um momento de pura subjetividade -, mas não se trata de um indivíduo de identidade constante no tempo e sim, simplesmente, da parte do ser humano que consome, que goza. Trata-se, isto sim, de uma definição de sujeito diametralmente oposta à do sujeito assujeitado. No entanto, ele tampouco sujeita algo ou alguém. Podemos pensar num sujeitar intransitivo?

É importante ressaltar que sujeito é aqui o que consome, não o que age. O sujeito soberano é completamente impotente diante do mundo das coisas. Ele é mais Bartleby que supõe Giorgio Agamben?<sup>11</sup> - Política sem agenciamento. Política do impossível. Experiência e não ação (definida esta como aquela que se subordina ao projeto). Política do desinvestimento.

Por se opor à ação, opõe-se a soberania também ao conhecimento na medida em que este é sempre fruto daquela. “A ação ensina o saber”. O conhecimento versa sobre o que dura, se baseia na estabilidade das identidades. Nada sabemos sobre o instante. Como conhecer a soberania? O que se pode obter é um conhecimento histórico das formas - sempre já degradadas - que ela assumiu nas sociedades humanas.

O que é da soberania na sociedade feudal? e na burguesa? e na comunista? (apesar de alguns exemplos “etnográficos” Bataille concentra-se principalmente na Europa e na Rússia.)

Apenas a feudal afirma a soberania. Tanto a burguesa como a comunista são sociedades, cada uma a seu modo, da soberania negada.

Há soberania no mundo feudal porque há gasto improdutivo. Há abusofruto. Exuberância. Essa soberania é insatisfatória, pueril, inaceitável, indigna de nostalgia..., por dois motivos: A concentração, a redução, da soberania a um (rei) ou poucos (nobres) entes é

---

<sup>10</sup> Cf. KOJEVE, Alexandre. *La dialética del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos-Aires, La Pléyade, 1975.

<sup>11</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 1995.

sempre *malvenue*, sempre degradação daquilo que só é não sendo de ninguém; O vínculo entre soberania e poder torna-a sempre já subordinada a esse mesmo mundo das coisas que se quer subordinar. A soberania, tal como a entende Bataille, se opõe ao poder, “recusa-se a reger o mundo das coisas”<sup>12</sup>. Na medida em que ser rei é exercer uma função - a mais alta, mas função - as asas da soberania já se vêm podadas

Se por um lado a organização feudal possibilita a experiência da soberania a todos seus integrantes pela fantasia de identificação de cada um com o soberano, com aquele que é só sujeito, nunca objeto, que jamais produz, que só consome, que é sempre servido e jamais serve... , por outro, essa experiência é sempre já amesquinhada, não apenas pelo seu caráter fantasmático como também por vir a soberania enfraquecida, dada sua associação com o poder.

Em suma:

“A verdade é que podemos sofrer pelo que nos falta, mas que, mesmo se temos dele paradoxalmente nostalgia, não podemos senão por aberração lamentar o que foi o edifício religioso e real do passado. O esforço ao qual esse edifício respondeu não foi mais que um fracasso/encalhe imenso e se é verdade que o essencial nos falta no mundo em que ele desmoronou, não podemos senão ir mais longe, sem imaginar, fosse um instante, a possibilidade de voltar atrás.”<sup>13</sup>

Da sociedade burguesa, Bataille pouco fala, pois parte do pressuposto de que ela constitui a negação mais acabada da soberania. Ela é a sociedade do gasto produtivo, vale dizer, da negação do gasto, da acumulação sem fim, da acumulação como fim. O excedente é constantemente reaplicado no incremento da produção. E mesmo se algum rico resolve ostentar construindo um inútil monumento de sua riqueza este deve aparecer apenas como a ponta do iceberg de um capital muito mais vasto, servindo aliás como anúncio da solidez do

---

<sup>12</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C.VIII*, p.430.

<sup>13</sup> *Idem* p.275.



patrimônio de seu dono. O gasto ruinoso, a torrefação soberana dos bens, é visto como loucura, burrice, asneira.

A consequência de uma tal acumulação é a guerra: o gasto catastrófico do excesso de excedente. Bataille o demonstrara na parte bendita (publicada) de *A parte maldita* (conta Michel Leiris que ele acreditava merecer o Prêmio Nobel da paz por tal demonstração) e antes dele a própria guerra, e antes dela Benjamin<sup>14</sup> e o próprio Bataille<sup>15</sup> em outros escritos.

Se o feudalismo, somente ele, engendra revoluções (como a francesa, a russa ou a chinesa) por razões econômicas, mas da ordem da economia geral, o capitalismo engendra guerra por razões da mesma ordem.

“Todas as grandes revoluções do mundo moderno, que estão ligadas à luta contra o feudalismo, tenderam a se opor a essas despesas suntuosas tidas por aberrantes. Elas foram o feito de massas unidas pela incompreensão da preocupação e dos hábitos de prodigalidade aos quais respondiam os proprietários de terra no seu conjunto. Lá onde a burguesia instaurou sistemas bem diferentes, fundados sobre a acumulação de uma importante parte dos recursos em vista da equipagem industrial, as massas populares jamais se uniram para reverter a ordem estabelecida. Jamais essas massas se uniram senão numa hostilidade radical ao princípio da soberania. A burguesia pode-as decepcionar, ela não desvia a fins improdutivo uma parte suficientemente grande dos

---

<sup>14</sup> Por exemplo: “*Todos os esforços para estetizar a política convergem para um ponto. Esse ponto é a guerra. A guerra e somente a guerra permite dar um objetivo aos grandes movimentos de massa, preservando as relações de produção existentes. Eis como o fenômeno pode ser formulado do ponto de vista político. Do ponto de vista técnico, sua formulação é a seguinte: somente a guerra permite mobilizar em sua totalidade os meios técnicos do presente, preservando as atuais relações de produção.*” BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (primeira versão 1935-36)” in *Obras escolhidas I – magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985 (trad. Sérgio Paulo Rouanet).

<sup>15</sup> Como nesta “proposição sobre a morte de Deus”: “14. Os homens não sabem gozar livremente e com prodigalidade da Terra e de seus produtos: a Terra e seus produtos não se prodigalizam e não se liberam sem medida senão para destruir. A guerra átona tal como a ordenou a economia moderna, ensina também o sentido da Terra, mas ela o ensina a renegados cuja cabeça está cheia de cálculos e considerações curtas, eis porque ela o ensina com uma ausência de coração e uma raiva deprimente. No caráter desmesurado e dilacerante da catástrofe sem finalidade que é a guerra atual, é-nos no entanto possível reconhecer a imensidade explosiva do tempo: a Terra mesma permaneceu a velha divindade ctoniana, mas com as multidões humanas ela faz também tombar o deus do céu numa algazarra sem fim.” *Acéphale II* Paris, janeiro 1937, p. 21. in *Acéphale (1936-1939)*. Paris, Jean-Michel Place, 1992. Citarei doravante apenas o número da revista, mas tratar-se-á sempre dessa edição fac-similar.

recursos para acarretar a convulsão geral: essa convulsão jamais teve lugar senão em países dominados por uma casta feudal.”<sup>16</sup>

Mas é o comunismo que constitui o horizonte em que se deve pensar hoje (1953-54) a soberania, na medida em que “hoje em dia, o efeito moral do comunismo predomina”<sup>17</sup>. É ele que representa a negação mais coerente de tudo aquilo de *lourd* e *louche* a que a soberania esteve historicamente ligada. Assim como o mundo burguês, já foi dito, o mundo comunista é um mundo da soberania negada. Mas trata-se, neste caso, de uma negação ela-mesma soberana. O homem comunista abdica soberanamente de sua soberania porque não o faz em favor de um outro homem e sim da totalidade dos seres humanos (ou dos seus compatriotas no caso da “doutrina do socialismo em um só país”).

Bataille, aqui, parece estabelecer uma nova dialética em que o comunismo é tomado como a “contradição mais ativa” da soberania:

“Para um tal homem [Stalin], a supressão das diferenças, e da soberania, que é sua consequência maior, tem pois, no mais alto grau, o sentido desse retorno à soberania que representa a abolição, sob todas suas formas, da soberania de outrem. Mas a ausência de diferenciação como fim não tem somente o sentido negativo de uma abolição dos valores soberanos. Ela não pode deixar de ter um sentido positivo em contrapartida. Se cada homem é proposto à indiferenciação perfeita, ele suprime em si mesmo radicalmente a alienação. Ele cessa de ser coisa. Ou antes, ele se torna coisa tão inteiramente que não é mais uma coisa. Tornando-se, por uma qualificação politécnica, um cumprimento da coisa, uma perfeição da utilidade, e portanto da servilidade, ele cessa de ser redutível a um elemento *particular*, como o são as coisas. Uma coisa é *alienada*, ela existe sempre *por remissão* a outra coisa que não ela, mas se ela está em relação com a *totalidade* do possível, ela não é mais nem determinada, nem alienada; ela não é mais uma coisa do que o seria isto que imagino à minha

---

<sup>16</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C.VIII*, p.329.

<sup>17</sup> *Idem*, p.367.

frente, que eu não poderia nomear, e que não sendo mesa nem riacho, poderia ser à vontade riacho, mesa - ou o que quer que seja.”<sup>18</sup>

A soberania, historicamente, esteve ligada justamente à diferenciação entre os homens, a sistemas em que uns são considerados “mais humanos” do que outros, daí que a busca da “indiferenciação perfeita”, que, segundo Bataille, norteia o comunismo, se oponha frontalmente ao que já foi dado como soberano. Mas é assim que se abre a possibilidade de uma nova forma de soberania, liberta dos erros do passado. Ou, ao menos, se abriria, não fosse a manutenção, no regime comunista, do “primado da acumulação”.

Nesse ponto, que, na perspectiva da economia geral, é mais importante do que o fato de os meios de produção estarem nas mãos da burguesia ou do proletariado, o mundo comunista se assemelha ao mundo burguês. Na verdade ele representa mesmo uma radicalização desse primado na medida em que o racionaliza e regulamenta de maneira muito mais sólida, fazendo do desperdício - ao qual o burguês permanece “livre” para se entregar - um verdadeiro crime.

O que chama atenção na abordagem que Bataille faz do “comunismo real”, ou, mais especificamente, do que este se tornou na era estalinista, é o esforço de compreender e, até certo ponto, de justificar, em vez de simplesmente condenar. Fica mesmo patente uma forte dose de admiração pelo “elemento de desmedida no destino de Stalin” que se propunha a aniquilar a soberania e ao mesmo tempo se deu as prerrogativas de um soberano mas “jamais aceitou para si mesmo o essencial de uma soberania de que não teve mais que o *poder* e não o *gozo*; Stalin é mesmo o melhor exemplo do homem renunciando soberanamente à soberania de que dispõe.”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C.VIII*, p.341.

<sup>19</sup> Idem, p.360.

Estranho que Bataille não trate mais exaustivamente neste livro da “revolução considerada em seu fato bruto e não em seus *tenants et aboutissants*”<sup>20</sup>. De qualquer maneira não deixa de ser visível que sua valorização do comunismo passa por este viés: por mais que os “meandros da história” obscureçam suas consequências vale sempre o gesto soberano de ruptura com o dado. O desvio para o caminho acéfalo da con-testa-ção que perfaz a “qualidade humana”:

“Eis porque encontramos a ‘qualidade humana’ não num estado definido, mas no combate necessariamente indeciso daquele que recusa o *dado* – qualquer que seja se ele é o *dado*. O dado foi para o homem na origem aquilo que o interdito recusava: a animalidade que nenhuma regra limita. O interdito se torna ele próprio por sua vez o dado que o homem recusa. Mas a recusa se limitaria à recusa de ser, ao suicídio, se ele excedesse o *extremo do possível*. As formas compositas e contraditórias da vida humana se ligam a essa posição *sobre a brecha*, onde jamais foi questão de recuar, nem de ir longe demais.”<sup>21</sup>.

Valoriza o comunismo por sua “vontade de impossível”, pela amplidão das possibilidades que abre e não apenas pelas que efetiva. Pela diferenciação subjetiva que provoca mais do que pela igualdade objetiva que apregoa.

Porque as possibilidades que efetiva acabam afastando-o da soberania:

“Na medida em que a diferença profunda tem por fim a verdade subjetiva, ela jamais cessará de ter humanamente o valor último. É a degradação burguesa da subjetividade que o comunismo destrói. Se, no mesmo movimento, o comunismo se opõe em geral à busca da subjetividade, é por confundi-la com essa confusão tradicional à qual a burguesia deu seu aspecto caricatural, em que a *subjetividade* se mistura às *coisas*. Mas o comunismo acentua essa atitude hostil em relação à vida subjetiva, em

---

<sup>20</sup> Como o fizera na revista *Acéphale*, antes da guerra. Cf. *Acéphale II*, p.20.

<sup>21</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C. VIII*, p.379.

particular por estar ainda obcecado pela acumulação primitiva, que não é conciliável com esse gozo do instante, de que procede a presença a si mesmo do sujeito.”<sup>22</sup>

Que sujeito é esse que se faz presente a si mesmo? Por certo não se trata de um eu idêntico a si mesmo na *durée*, do indivíduo autônomo que se projeta. Se seguirmos a cadeia de equivalências, veremos que esse sujeito não é *rien*, coisa nenhuma, tutaméia.

O duplo objetivo desta tese é dar a ver, por um lado, o percurso do pensamento de Georges Bataille que o conduziu, grosso modo, do mais baixo ao mais alto, do baixo materialismo à soberania; por outro, as relações que é possível estabelecer entre esses conceitos *sui generis* de soberania e de sujeito com a questão que nenhuma tese em teoria literária pode eludir: *o que é literatura?*.

---

<sup>22</sup> BATAILLE, Georges. « La souveraineté ». *O.C. VIII*, p.395.

CAPÍTULO I:  
ESBOÇO DE GENEALOGIA DO CONCEITO DE SOBERANIA NO TEXTO DE  
GEORGES BATAILLE

Georges Bataille (1896-1962) é uma figura emblemática do escritor moderno *mal dans sa peau*. Sua trajetória, de devoto a debochado; sua inscrição perversa de bibliotecário zeloso ao mesmo tempo que escritor pornográfico e militante ultra radical; sua posição de “melhor inimigo” do grupo surrealista; suas desastradas tentativas de ação política; a polivalência ao mesmo tempo tão monótona<sup>23</sup> de seus escritos; sua vontade de transgredir, de dar o *pas au-delà*, de ir ao extremo do possível; seu deixar-se tentar pela violência, pela acefalia... fazem dele uma espécie de ícone da proximidade (por vezes, Artaud..., fusão) entre loucura e literatura<sup>24</sup>.

“Sabe-se hoje: Bataille é um dos escritores mais importantes de seu século. A *Histoire de l’oeil*, *Madame Edwarda* romperam o fio dos relatos para contar o que jamais o tinha sido; A *Somme athéologique* fez entrar o pensamento no jogo – no jogo arriscado – do limite, do extremo, do topo, do transgressivo; *L’Érotisme* nos tornou Sade mais próximo e mais difícil. Devemos a Bataille uma grande parte do momento em que estamos; mas o que resta a fazer, a pensar e a dizer, isso sem dúvida lhe é devido ainda, e o será muito tempo. Sua obra crescerá.”<sup>25</sup>

Não tenho aqui intenções biográficas<sup>26</sup>, mas, antes de concentrar-me no movimento próprio de seu texto, parece-me importante apontar, ainda que de maneira extremamente redutora, para o mundo em que Bataille o escreveu.

---

<sup>23</sup> Segundo Roland Barthes, Bataille esteve a escrever sempre um mesmo texto. Cf. BARTHES, Roland. “Les sorties du texte”. *Œuvres complètes*. Tome II, Paris, Seuil, 1993.

<sup>24</sup> “Tout écrivain dira donc: *fou ne puis, sain ne daigne, névrosé je suis*. » BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, 1973, p. 13.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. “Présentation” in BATAILLE, Georges. *O.C. I.*, p.5.

<sup>26</sup> Os interessados deverão consultar o excelente trabalho de Michel Surya *Georges Bataille: la mort à l’oeuvre*. Paris, Gallimard, 1992.

Esse mundo é constituído basicamente por três “ismos”: surrealismo, comunismo, fascismo. E talvez se possa dizer que a força do texto de Bataille provém da maneira radical como pensou estes três fenômenos. Algo assim como tentar ser mais surrealista do que o surrealismo, mais comunista do que o comunismo e, o que é bem mais problemático, mais fascista do que o fascismo. Talvez se possa dizer ainda que soberania é o termo através do qual Bataille se esforçou por nomear esse *pas au delà* do surrealismo, do comunismo e do fascismo.

\*

Até por volta de 1934 - vale dizer, no período que compreende, além da *História do olho* e do *Ânus solar*, os inéditos do *Olho pineal* e dos textos que viriam a ser publicados sob a rubrica de *Dossier da polêmica com André Breton*, e os artigos de *Documents* e de *La critique sociale*<sup>27</sup> - o termo *souveraineté* parece designar aquilo contra o que se escrevem os textos de Bataille.

Isso aparece de maneira mais sistemática nos textos votados à descrição e à análise de *A estrutura psicológica do fascismo* (1933) – em que a palavra soberania passa a ser recorrente, designando um dos pólos da “parte heterogênea” da sociedade, justamente o pólo fascista – mas já se anunciava pelo menos desde 1927 através da valorização do *baixo* que caracteriza textos como *O ânus solar*<sup>28</sup>. Por volta de 1930, na inédita “resposta” ao segundo

---

<sup>27</sup> Não se trata de uma enumeração exaustiva. Os textos deste período encontram-se reunidos nos tomos I (*Premiers Écrits 1922-1940*) e II (*Écrits Posthumes 1922-1940*) das *Oeuvres Complètes*. Seria preciso também aludir à *plaque* “Notre-Dame de Rheims”, texto eminentemente devoto e soberanizante (“Ela é sublime demais, alta demais em seu impulso desenfreado para deixar a imundície da morte tomar conta, e ela grita a todos os mortos que a cercam que eles estão sepultados na luz. Ela os convoca ao triunfo eterno que sua dor contém. E não é em vão que os séculos de antanho elevaram uma tal esperança em Deus » *O.C. I*, p.615) que data provavelmente de 1918 e que, segundo Denis Hollier, Bataille teria passado o resto da vida a « descrever » Cf. HOLLIER, Denis. *La prise de la Concorde*. Paris, Gallimard, 1993. Traduzindo esse trecho dei-me conta de que um adjetivo como “desenfreado” (*échevelé*: descabelado) anuncia de certa forma o Bataille porvir.

<sup>28</sup> “Aqueles em que se acumula a força de erupção são necessariamente situados em baixo./ Os operários comunistas aparecem aos burgueses tão feios e tão sujos quanto as partes sexuais e peludas ou partes baixas:

manifesto do surrealismo intitulada “La `vieille taupe´ et le prefixe sur en surhomme et surréalisme”<sup>29</sup>, constato a primeira utilização do termo, que aí serve para impugnar ao mesmo tempo essa “doença infantil do baixo materialismo” chamada surrealismo e a revolta “necessariamente icariana” de Nietzsche<sup>30</sup>.

A argumentação de Bataille nesse texto se constrói a partir de um esquema psicanalítico em que a busca de soberania figura como uma consequência, mas não como uma resolução, do complexo de castração que atinge o “infeliz burguês” que tiver guardado, pelo menos um pouquinho, da “grosseria humana”, de “um certo gosto pela virilidade” :

“Em primeiro lugar, não é surpreendente que uma subversão qualquer no interior do domínio intelectual burguês comece por formas que respondem muito imperfeitamente à solução de tais dificuldades. No lugar de recorrer às formas atualmente inferiores cujo jogo destruirá no fim das contas as gaiolas burguesas – trata-se aqui não só das condições materiais do proletariado mas também das sufocações impostas geralmente na ordem moral – a subversão procura imediatamente criar seus valores próprios para opô-los aos valores estabelecidos. É assim que ela se encontra, apenas viva, em busca de uma autoridade *superior* àquela que provocou a revolta.”<sup>31</sup> Indivíduos mal conduzidos numa empresa em que

---

cedo ou tarde disso resultará uma erupção escandalosa no curso da qual as cabeças assexuadas e nobres dos burgueses serão cortadas. / Desastres, as revoluções e os vulcões não fazem amor com os astros. / As deflagrações eróticas revolucionárias e vulcânicas estão em antagonismo com o céu. / Da mesma forma que os amores violentos, eles se produzem em ruptura de bando com a fecundidade. / À fecundidade celeste se opõem os desastres terrestres, imagem do amor terrestre sem condição, ereção sem saída e sem regra, escândalo e terror.” BATAILLE, Georges. “*L’anus solaire*”. *O.C. I* - pp. 85-86.

<sup>29</sup> BATAILLE, Georges. « La `vieille taupe´ et le prefixe sur en surhomme et surréalisme ». *O.C. II*, pp.93-109.

<sup>30</sup> “Nem mesmo Nietzsche, e é uma surpresa [para um leitor retrospectivo, ao menos.], escapa a ser colocado entre os icarianos impenitentes. A impulsão a romper em Nietzsche, diz Bataille, não vem de baixo, mas de cima. É verdade que ele não esquece qual foi seu senso da terra: não esquece tampouco quais fundamentos sexuais regeram para ele as reações psíquicas superiores, nem qual foi seu riso, mas sempre, levados por o diabo sabe que irritante inclinação a tudo sobrelevar, de um golpe de calcanhar, essas reivindicações voltam a se tornar nobres, elevadas, românticas mesmo. Nietzsche, como os surrealistas, é por essa razão um pensador reacionário e seus valores, como aqueles do surrealismo, são ‘*rigorosamente impraticáveis e escandalosos\**’.” “\*É a única reserva que Bataille jamais fez concernente a Nietzsche. A leitura transtornada que dele fez em 1923 não reencontrará todo seu ascendente senão por volta de 1935.” SURYA, Michel. *Georges Bataille, la mort à l’oeuvre*, p.177.

<sup>31</sup> “Niilismo: ‘os fins superiores se depreciam’. É um momento instável, ameaçado, pois outros valores superiores tendem logo, antes mesmo que os primeiros sejam destruídos, a se colocar por cima; a dialética não faz mais que ligar positivities sucessivas; donde a sufocação, no seio mesmo do anarquismo. Como pois *instalar* a carência de todo e qualquer valor superior? A ironia? Ela parte sempre de um lugar seguro (*sûr*, palavra homófona e quase homógrafa a *sur*, sobre, acima). A violência? É um valor superior, e dos melhores codificados. O gozo? Sim, se ele não é dito, doutrinal. O niilismo mais conseqüente é talvez *sob máscara*: de



correm o risco de serem esmagados ou domesticados se colocaram praticamente à mercê do que lhes aparecia, através de algumas explosões cegantes, e enojantes acessos de fraseologia, estar situado acima de todas as lamentáveis contingências de sua existência humana, por exemplo, *espírito, surreal, absoluto, etc.*”<sup>32</sup>

É a essa “autoridade superior” que Bataille identifica então a soberania através da imagem de uma “(super)águia”:

“Do ponto de vista das aparências e do brilho, a noção de águia é evidentemente mais viril [que a de toupeira velha<sup>33</sup>]. Não só a águia se eleva às regiões radiosas do céu solar, mas ela aí está situada permanentemente com um prestígio dominante. O caráter absolutamente soberano dessa virilidade está implicado pelo bico adunco e cortante, porque a virilidade soberana corta tudo o que entra em concorrência com ela e não pode ser cortada. Assim a águia contraiu aliança com o sol que castra tudo o que entra em conflito com ele (Ícaro, Prometeu, o touro mitráico). Politicamente a águia se identifica ao imperialismo, vale dizer, com um livre desenvolvimento do poder autoritário particular, triunfando sobre todos os obstáculos. E metafisicamente a águia se identifica à *idéia*, quando a *idéia*, juvenil e agressiva, não chegou ainda ao estado de pura abstração, quando a *idéia* ainda não é mais do que o desenvolvimento excessivo do fato concreto disfarçado em necessidade divina.

O idealismo revolucionário tende a fazer da revolução uma águia acima das águias, uma *superáguia* abatendo os imperialismos autoritários, uma *idéia* tão radiosa quanto um adolescente munindo-se eloqüentemente do poder em benefício de uma iluminação utópica. Esse desvio culmina naturalmente no fracasso da revolução e na satisfação da necessidade eminente de idealismo por meio de um fascismo militar. A epopéia napoleônica é seu desenvolvimento menos derrisório: uma

---

uma certa maneira *interior* às instituições, aos discursos conformes, às finalidades aparentes.” BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, 1973, p.71. Uma questão: não estaria Bataille - pelo menos o desse período (talvez mesmo até 39) - sujeito à crítica de tomar a violência como valor? A articular com o que diz Barthes a respeito de um certo heroísmo e de um certo eretismo ainda presente no texto bataillano; e com a “busca de virilidade” que o caracteriza, também nos anos 30, segundo Susan Rubin Suleiman (Cf. “Bataille in the street – The search for virility in the 1930s” in GILL, Carolyn Bailey (ed.). *Bataille – writing the sacred*. London/New York, Routledge, 1995, p.38.

<sup>32</sup> BATAILLE, Georges. « La `vieille taupe´ et le prefixe sur en surhomme et surréalisme ». *O.C. II*, p. 94.

<sup>33</sup> Irmã mais velha do ouriço de *Che cos’è la poesia?*: “Não a fênix, não a águia, o ouriço, muito baixo, todo baixo, junto à terra.” DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris, Gallimard, 1992, p.307.

revolução icariana castrada, o imperialismo desavergonhado explorando a impulsão revolucionária.

Entretanto, reconduzida à ação subterrânea dos fatos econômicos, a revolução ‘toupeira velha’ cava galerias num solo decomposto e repugnante para os narizes delicados dos utopistas. ‘Toupeira velha’, na boca de Marx, expressão barulhenta de uma plena satisfação com o estremecimento revolucionário das massas, deve ser posta em relação com a noção de sublevação geológica tal como expressa no *Manifesto comunista*. O ponto de partida de Marx nada tem a ver com o céu, lugar de eleição da águia imperialista como das utopias cristãs ou revolucionárias. Ele se situa nas entranhas do solo, como nas entranhas materialistas dos proletários.”<sup>34</sup>

Não cabe aqui discutir a legitimidade da apropriação bataillana que faz de Marx um precursor de seu *baixo materialismo*<sup>35</sup>. Interessa é apontar a inequívoca oposição estabelecida por Bataille entre este e a soberania. Entre a entrada (em jogo) por baixo e a saída por cima.

De fato, é possível caracterizar o pensamento de Bataille nesta época como duplamente dualista, pois que fundado em duas oposições binárias bem claras: entre heterogêneo e homogêneo e entre alto e baixo<sup>36</sup>.

O texto chave para a compreensão da primeira destas oposições é, sem dúvida, “La valeur d’usage de D.A F. de Sade - Lettre ouverte à mes camarades atuels”<sup>37</sup>. Mas, na

---

<sup>34</sup>BATAILLE, Georges. « La `vieille taupe´ et le prefixe sur en surhomme et surréalisme ». *O.C. II*, pp. 96-97.

<sup>35</sup> “(Restaria a provar que Lúlio, e Berkeley, e Hegel, e Rabbe, e Baudelaire, e Rimbaud, e Marx, e Lenine se conduziram na vida, muito particularmente, como porcos).” BRETON, André. *Manifestes du surréalisme*. Paris Gallimard, 1980, p.134.

<sup>36</sup> “2. A polaridade humana não se apresenta como um fato novo visto não haver nada mais comum nos julgamentos de valor do que a classificação dos fatos em altos e baixos, sagrados e profanos. Mas prevaleceu a tendência de identificar alto a sagrado, baixo a profano, e daí resulta um quadro ininteligível. Em realidade o elemento sagrado é ele mesmo polarizado, a palavra tendo na origem o duplo sentido de puro e de impuro. Vê-se assim que o sagrado, ao menos, não é alto nem baixo. / A análise dos dados humanos mostra que é preciso distinguir uma polarização fundamental, primitiva, *alto* e *baixo* e uma oposição subsidiária sagrado e profano, ou antes, *heterogêneo* (fortemente polarizado) e *homogêneo* (fracamente polarizado). / 3. O *heterogêneo* (ou sagrado) se define como o domínio próprio à polarização. Vale dizer que os elementos fortemente polarizados aparecem como *totalmente outros* em relação ao domínio da vida vulgar. / 4. O elemento *alto* da polarização é dito *ativo* em relação ao elemento *baixo* porque em primeiro lugar é o alto que exclui o baixo. Assim, a nobreza exclui o populacho, as matemáticas excluem o real., Deus exclui o diabo, a religião exclui a feitiçaria. O elemento *baixo* se apresenta então logo de entrada como *passivo*” BATAILLE, Georges. “La polarité humaine” *O.C. II*, p.167.

<sup>37</sup> BATAILLE, Georges. “La valeur d’usage de D.A F. de Sade - Lettre ouverte à mes camarades atuels”. *O.C. II*, pp.54-69.

medida em que podem ser lidos como uma espécie de aplicação dos princípios de heterologia ali formulados, os textos sobre o fascismo são também bastante esclarecedores a esse respeito.

Escrito no contexto da polêmica em torno ao segundo manifesto do surrealismo “La valeur d’usage...” está longe de se reduzir à mera troca de xingamentos. Pelo contrário, partindo da crítica à apropriação surrealista de Sade:

“Afora proposições que não poderiam tomar sentido senão por conseqüências muito gerais, acontece além disso que já é mais do que tempo para mim de satisfazer - a baixo custo - uma parte desse rancor : é possível desembaraçar ao menos o terreno estreito em que o debate se encontra desde agora engajado do comércio de bugangas intelectuais que nele é habitual. É evidente, com efeito, que se homens incapazes de cabotinagem sucederem aos de hoje, eles não poderão melhor representar o camelódromo fraseológico que tinha curso antes deles do que lembrando a sorte reservada por um certo número de escritores à memória de D.A.F. de Sade (pode ser, além do mais, que apareça bem rápido, de uma maneira muito geral, que o fato de recorrer sem razão a uma verborragia literária ou poética, a incapacidade de se exprimir de uma maneira simples e categórica, não somente relevam de uma vulgar impotência, mas traem sempre uma hipocrisia pretensiosa).

Bem entendido, não faço alusão assim às diversas pessoas que os escritos de Sade escandalizam, mas somente aos apologistas mais abertos. Pareceu conveniente hoje situar esses escritos (e com eles a personagem do autor) acima de tudo (ou de quase tudo) aquilo que é possível lhes opor : mas não é questão de lhes dar o mínimo lugar, tanto na vida privada como na vida social, tanto na teoria como na prática. O comportamento dos admiradores em relação a Sade assemelha-se àquele dos súditos primitivos em relação ao rei que adoram execrando e que cobrem de honras paralisando estreitamente. Nos casos os mais favoráveis o autor de *Justine* é com efeito tratado como um corpo estranho qualquer, vale dizer, que ele não é o objeto de um transporte de exaltação mais do que na medida em que esse transporte dele facilita a excreção (a exclusão peremptória).

A vida e a obra de D.A.F. de Sade não teriam então outro valor de uso que o valor de uso vulgar dos excrementos, nos quais não se ama geralmente senão o prazer rápido (e violento) de os evacuar e de não mais os ver.

Sou assim conduzido a indicar como, de uma maneira efetivamente inconciliável com esse modo de emprego, o sadismo, que não é somente uma concepção *totalmente outra* que aquela que existia antes de Sade, aparece positivamente, de uma parte, como uma irrupção das forças excremenciais (violação excessiva do pudor, algolagnia\* positiva, excreção violenta do objeto sexual quando da ejaculação projetada ou supliciada, interesse libidinoso pelo estado cadavérico, o vômito, a defecação...) - de outra parte como uma limitação correspondente e como uma subordinação estreita de tudo o que se opõe a essa irrupção. É nessas condições concretas somente que a triste necessidade social, a dignidade humana, a pátria e a família, os sentimentos poéticos aparecem sem nenhuma máscara e sem nenhum jogo de sombra ou de luz; é enfim impossível ver neles outra coisa que forças subordinadas : tantos escravos trabalhando covardemente para preparar belas erupções tonitruantes, únicas capazes de responder às necessidades que trabalham as tripas da maior parte dos homens.

Mas estando dado que Sade expôs sua concepção da vida terrestre sob a forma mais ultrajante (estando dado mesmo que não é possível expor imediatamente uma tal concepção de outro modo que sob uma forma terrificante e inadmissível) não é talvez surpreendente que se tenha crido poder passar fora de seu alcance. Os literatos têm aparentemente as melhores razões para não confirmar uma apologia brilhante, verbal e sem custo, por uma prática. Eles poderiam mesmo pretender que Sade foi o primeiro a tomar o cuidado de situar o domínio que descreveu fora e acima de toda realidade. Eles poderiam facilmente afirmar que o valor fulgurante e sufocante que ele quis dar à existência humana é inconcebível fora da ficção; que só a poesia, isenta de toda aplicação prática permite dispor numa certa medida da fulguração e da sufocação que procurava provocar tão impudicamente o marquês de Sade.

É justo reconhecer que, mesmo praticado sob a forma implícita que guardou até aqui, um tal desvio permanece de natureza a desqualificar seus autores (ao menos junto àqueles - tenham eles aliás horror ao sadismo - que recusam-se a se interessar, por más tanto quanto por boas razões, por simples prestidigitações verbais).

Permanece infelizmente o fato de que esse desvio pôde tão longo tempo ser praticado sem denúncia, sob a cobertura de uma fraseologia assaz pobre, simplesmente porque ele tem lugar no sentido em que parece que tudo se escapa... É sem dúvida quase inútil atualmente enunciar proposições conseqüentes pois que

---

\* volúpia na dor

elas não podem ser retomadas senão em proveito de algum empreendimento cômodo e - mesmo sob aparências apocalípticas - integralmente literário : vale dizer, à condição de serem úteis a ambições medidas pela impotência do homem atual. A menor esperança engaja com efeito a destruição (a desaparecimento) de uma sociedade que tão ridiculamente deixou a vida àquele que a concebe.”<sup>38</sup>.

Partindo, pois, como vinha dizendo, da crítica à *apropriação* surrealista de Sade, Bataille acaba formulando os princípios de uma teoria heterológica do conhecimento baseada na “determinação de dois impulsos humanos polarizados, a saber, a EXCREÇÃO e a APROPRIAÇÃO”<sup>39</sup>.

A apropriação é sempre homogeneizante. Ela só faz confirmar a identidade – a propriedade - daquele que se apropria<sup>40</sup>.

“O homem não se apropria somente de seus alimentos mas também dos diferentes produtos de sua atividade, vestimentas, moveis, habitações e instrumentos de produção. Ele se apropria enfim da terra dividida em parcelas. Tais apropriações têm lugar por meio de uma homogeneidade (identidade) mais ou menos convencional estabelecida entre o possessor e o objeto possuído. Trata-se ora de uma homogeneidade pessoal que, numa época primitiva não podia ser destruída senão solenemente, com ajuda de um rito excretor, ora de uma homogeneidade geral, como aquela que o arquiteto estabelece entre uma vila e seus habitantes. Nessa perspectiva, a produção pode ser vista como a fase excretória de um processo de apropriação e dá-se o mesmo com a venda.

(...)A homogeneidade de aspecto realizada nas cidades entre os homens e o que os rodeia não é mais que uma forma subsidiária de uma homogeneidade muito mais conseqüente, que o homem estabeleceu através do mundo exterior substituindo por toda parte aos objetos exteriores, *a priori* inconcebíveis, séries classificadas de

---

<sup>38</sup>. BATAILLE, Georges. “La valeur d’usage de D.A F. de Sade - Lettre ouverte à mes camarades actuels”. *O.C. II*, p.55-56.

<sup>39</sup> Idem, p.58.

<sup>40</sup> Ela propicia prazer, não gozo (ao menos na medida em que aquele se opõe a este): “Texto de prazer: aquele que contenta, preenche, dá euforia; aquele que vem da cultura, não rompe com ela, está ligado a uma prática *confortável* da leitura. Texto de gozo: aquele que coloca em estado de perda, aquele que desconforta (talvez até um certo tédio), faz vacilar os assentamentos históricos, culturais, psicológicos, do leitor, a consistência de seus gostos, de seus valores e de suas lembranças, põe em crise sua relação com a linguagem.” BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte. Op.cit*, pp.25-26.

concepções ou de idéias<sup>41</sup>. A identificação de todos os elementos de que o mundo é composto foi perseguida com uma obstinação constante, de sorte que as concepções científicas assim como as concepções vulgares do mundo parecem ter culminado voluntariamente numa representação tão diferente do que poderia ser imaginado *a priori* quanto a praça pública de uma capital o é de uma paisagem de alta montanha.”<sup>42</sup>

Já a excreção – que constitui, segundo Bataille, o verdadeiro valor de uso de D.A F. de Sade – “se apresenta como o resultado de uma heterogeneidade e pode se desenvolver no sentido da heterogeneidade cada vez maior liberando impulsões cuja ambivalência é cada vez mais acusada. É esse último caso que representa, por exemplo, a consumação sacrificial sob a forma elementar da orgia, que não tem outro fim senão incorporar elementos irredutivelmente heterogêneos à pessoa, na medida em que esses elementos arriscam provocar um crescimento de força (mais exatamente um crescimento do *mana*).”<sup>43</sup>

É claro que é o pólo heterogêneo que interessa Bataille. Ele é que vale. É nele que se situam as forças vivas que distinguem a existência humana da existência das coisas. Podemos mesmo ler “*La valeur d’usage...*” a partir da seguinte questão: - Como pode o homem, ou antes, a sociedade humana, incorporar o heterogêneo sem dele se apropriar? Como incorporar o heterogêneo enquanto (não)tal, enquanto *tout autre*, resistindo à tendência à homogeneização, a fazer dele sempre de novo o mesmo, *das Immergleich* em vez de *daz ganz Anderes*.

---

<sup>41</sup> “Enquanto este processo puder prosseguir e a humanidade puder ser educada de acordo com ele e, deste modo, construída, a civilização continuará, com mais ou menos sucesso, a completar a pintura de sua própria prisão. Isto é chamado de completar a consciência.” LAWRENCE, D.H. *Caos em poesia*. Tradução inédita de Wladimir Garcia.

<sup>42</sup>BATAILLE, Georges. “La valeur d’usage de D.A F. de Sade - Lettre ouverte à mes camarades atuels”. *O.C. II*, p.60.

<sup>43</sup> BATAILLE, Georges. “La valeur d’usage de D.A F. de Sade - Lettre ouverte à mes camarades atuels”. *O.C. II*, p.60.

Aí é que entra a segunda oposição mencionada: alto / baixo. É importante - e enigmático para mim – que neste texto, à diferença de outros do mesmo período em que Bataille parece essencializá-la<sup>44</sup>, esta oposição seja vista como factícia:

“Só a elaboração intelectual de forma religiosa pode em seus períodos de desenvolvimento autônomo dar o dejetivo do pensamento apropriativo como o objeto definitivamente heterogêneo (sagrado) da especulação. Mas é preciso largamente ter em conta o fato de que as religiões operam no interior do domínio do sagrado uma cisão profunda, dividindo-o em mundo superior (celeste e divino) e em mundo inferior (demoníaco, mundo da podridão); ora, uma tal cisão culmina necessariamente na homogeneidade progressiva de todo o domínio superior (só o domínio inferior resistindo a todo esforço de apropriação). Deus perde rapidamente e quase inteiramente os elementos terríficos e os empréstimos ao cadáver em decomposição para devir, no termo da degradação<sup>45</sup>, o simples signo (paternal) da homogeneidade universal.”<sup>46</sup>

Dessa forma, a opção pelo *baixo* – que Bataille deixa bem claro ser a sua nesse período - se confunde com a opção pelo (im)próprio heterogêneo. O alto, ou antes, o altíssimo, o superlativo, a *soberania* - a cujo apelo sucumbem, segundo Bataille, Nietzsche e os surrealistas (como já vimos) mas também (como veremos) as massas fascistas e mesmo, ainda que de maneira diversa, as comunistas – apesar de pertencente ao espaço do heterogêneo – donde sua inegável força – levando sempre de volta, através da concentração do poder, à existência homogênea.

---

<sup>44</sup> Veja-se, por exemplo, esse trecho de *O dedão do pé*: “Ainda que no interior do corpo o sangue corra em igual quantidade de cima para baixo e de baixo para cima, o partido está tomado pelo que se eleva e a vida humana é erroneamente vista como uma elevação. A divisão do universo em inferno subterrâneo e em céu perfeitamente puro é uma concepção indelével, a lama e as trevas sendo os *princípios* do mal assim como a luz e o espaço celeste são os *princípios* do bem: os pés na lama mas a cabeça aproximadamente na luz, os homens imaginam obstinadamente um fluxo que os elevaria sem retorno ao espaço puro. A vida humana comporta de fato a raiva de ver que se trata de um movimento de vai-e-vem do lixo ao ideal e do ideal ao lixo, raiva que é fácil passar para um órgão tão *baixo* quanto um pé.” BATAILLE, Georges. “Le gros orteil”. *Documents* 6, 1929, p.297 ou *O.C. I*, pp. 200-201

<sup>45</sup> O uso desse termo como sintoma da insustentabilidade da posição de Bataille: o paradoxo de postular o baixo como “valor mais alto” ...

<sup>46</sup> BATAILLE, Georges. “La valeur d’usage de D.A F. de Sade - Lettre ouverte à mes camarades atuels”. *O.C. II*, p.61.

Quanto a isso parece não haver deslocamento algum em relação ao que Bataille estará afirmando – cerca de três anos mais tarde – em *A estrutura psicológica do fascismo*:

“(...) é a posição da soberania que dirige a alteração<sup>47</sup> da estrutura *heterogênea*. (...) O Ser supremo dos teólogos e dos filósofos representa a mais profunda introjeção da estrutura própria da *homogeneidade* na existência heterogênea”<sup>48</sup>

Só que agora (1933 -1934<sup>49</sup>) o que importa é pensar esse desvio do heterogêneo – que se dá através do próprio heterogêneo - não em relação a indivíduos (Nietzsche, Breton e os outros surrealistas...), como em “A toupeira velha...”, ou de maneira generalizadora, a propósito da ciência, da filosofia e da religião, como em “O valor de uso...” (em que se elabora uma “teoria heterológica do conhecimento”), mas como um fator determinante na constituição do fascismo que, para o bem ou para o mal, mexe, indubitavelmente segundo Bataille, com as forças situadas exclusivamente naquele (no heterogêneo):

“Se agora remetemos essas proposições<sup>50</sup> aos elementos reais, os condutores fascistas pertencem, incontestavelmente, à existência heterogênea. Opostos aos

---

<sup>47</sup> Mais um índice, a meu ver, das dificuldades conceituais com que se debate um pensamento da heterologia. O termo “alteração” – etimologicamente ligado à geração e não à anulação do heterogêneo e que Bataille chega mesmo a usar como conceito inequivocamente sinfônico a este (Cf, p.ex, BATAILLE, Georges. “L’art des primitifs”, *Documents*, n° 7, 1930, pp.389-397) não me parece nem um pouco adequado aqui. (Assim como o termo desvio que utilizo no parágrafo seguinte...)

<sup>48</sup> BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme”. *O.C.I.*, p. 361.

<sup>49</sup> “La structure psychologique du fascisme” foi publicado em duas partes: nos ns. 10 (novembro 1933) e 11 (março 1934) de *La critique sociale*.

<sup>50</sup> Trata-se de seis proposições sobre o *heterogêneo* que tentarei resumir aqui: 1 O sagrado está para o heterogêneo assim como mana e tabu estão para o sagrado (vale dizer, como uma forma restrita daquele). A coisa heterogênea está supostamente carregada de uma força desconhecida e perigosa e uma certa proibição social a separa do mundo *homogêneo* ou vulgar (tal como o sagrado do profano). 2 O mundo heterogêneo compreende o conjunto dos resultados do gasto *improdutivo* : tudo aquilo que a sociedade *homogênea* rejeita seja como dejetos, seja como valor superior transcendente. São os produtos de excreção do corpo humano\*\*, etc... 3 Os elementos heterogêneos provocam reações afetivas intercambiáveis de atração e repulsão. 4 A *violência*, a *desmesura*, o *delírio* e a *loucura* caracterizam os elementos heterogêneos. 5 A realidade heterogênea é aquela da força ou do choque (e não a dos objetos sólidos). Ela se apresenta como uma carga, como um valor que pode passar de um objeto a outro. Se a estrutura do conhecimento da realidade *homogênea* é a da ciência a da heterogênea se encontra no pensamento místico dos primitivos e nas representações dos sonhos: ela é idêntica à estrutura do inconsciente {aquí Bataille remete a Levy-Bruhl, Cassirer e Freud} 6. “*Em resumo*, a existência *heterogênea* pode ser representada em relação à vida corrente (quotidiana) como *totalmente outra*, como *incomensurável*, carregando essas palavras do valor *positivo* que elas têm na experiência vivida afetiva.” Cf.



políticos democratas, que representam nos diferentes países a chatice inerente à sociedade *homogênea*, Mussolini ou Hitler aparecem imediatamente em relevo como *totalmente outros*. Quaisquer que sejam os sentimentos que provoca sua existência atual enquanto agentes políticos da evolução, é impossível não ter consciência da *força* que os situa acima dos homens, dos partidos e mesmo das leis: *força* que quebra o curso regular das coisas, a homogeneidade pacífica mas fastidiosa e impotente para se manter a si mesma (O fato de que a legalidade é quebrada não é senão o mais evidente signo da natureza transcendente, *heterogênea*, da ação fascista).”<sup>51</sup>

Viva o fascismo então? O regime capaz de nos arrancar ao tédio, à mediocridade, à invalidez da existência homogênea e nos reconduzir à verdadeira vida? Está claro: Bataille é um apologista do fascismo...

O parágrafo acima citado se fecha com o seguinte parêntese:

“(Mas essa concentração numa só pessoa intervém como um elemento que distingue a formação fascista no interior mesmo do domínio heterogêneo: pelo fato mesmo de que a efervescência afetiva culmina na unidade, ela constitui uma instância dirigida, enquanto *autoridade*, *contra* os homens; essa instância é existência *para si* antes de ser útil e existência *para si* distinta daquela de uma sublevação informe cujo sentido *para si* significa ‘para os homens sublevados’. Essa *monarquia*, essa ausência de toda democracia, de toda fraternidade no exercício do poder – formas que não existem só na Itália ou na Alemanha – indicam que ele deve ser preterido, forçosamente, (*renoncé, sous la contrainte*,) às necessidades naturais imediatas dos homens, em benefício de um princípio transcendente, que não pode ser o objeto de nenhuma explicação exata.”<sup>52</sup>

---

BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme” *O.C. I*, pp 345-348. Quanto a essa associação entre sagrado e excreção: “Com efeito, aqueles que seguem há uma dúzia de anos os escritos do Sr. Bataille publicados por diversas publicações de vanguarda viram-no confundir perpetuamente e misturar numa bastante obscura e pomposa linguagem a escatologia (scatologie) e a escatologia (eschatologie), discursos sobre as funções baixas e as funções místicas da humanidade.” SADOUL, Georges. “Sociologie sacrée”, *Commune*, nº60, sept-oct 1938, pp.1515-1525. Cf. HOLLIER, Denis. *Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1995. p.853-854.

<sup>51</sup>BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme” *O.C. I*, p.348.

<sup>52</sup> Idem, pp.348-349..

O fascismo é uma forma *soberana* da heterogeneidade. Como tal, exclui toda e qualquer *subversão*. Não representa uma verdadeira liberação das forças do heterogêneo mas tão somente o direcionamento destas. Embora hetero-gerado – sua gênese encontra-se indissociavelmente ligada à “dissociação da homogeneidade fundamental da sociedade por suas contradições internas”<sup>53</sup> – ele não é hetero-gerador.

Isso se deve, sempre segundo Bataille, ao fato de que “numa sociedade democrática (...) a instância imperativa heterogênea (nação nas formas republicanas, rei nas monarquias constitucionais) está reduzida a uma existência atrofiada e toda mudança possível não aparece mais necessariamente ligada à sua destruição.”<sup>54</sup>

Tal raciocínio acaba por conduzi-lo a uma conclusão teórica bastante pessimista:

“Assim , à medida que as possibilidades revolucionárias se afirmam, desaparecem as chances da revolução operária, as chances de uma subversão liberadora da sociedade.

Em princípio, parece pois que toda esperança esteja vedada a movimentos revolucionários que se desenvolvam numa democracia, ao menos quando a lembrança das antigas lutas empreendidas contra uma autoridade real (*royal*) se tiver atenuado e não fixar mais necessariamente as reações *heterogêneas* num sentido contrário às formas imperativas. É evidente, com efeito, que a situação das principais potências democráticas, no território das quais se joga a sorte da Revolução, não justifica a menor confiança: é somente a atitude quase indiferente do proletariado que permitiu até aqui a esses países escaparem a toda e qualquer formação fascista.”<sup>55</sup> (pp.370-371)

É Bataille mesmo, no entanto, o primeiro a negar qualquer valor absoluto a uma tal conclusão:

---

<sup>53</sup> BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme” *O.C. I*, p.366.

<sup>54</sup> Idem, p.369.

<sup>55</sup> Idem, pp.370-371.

“Todavia, seria pueril acreditar fechar assim o mundo num esquema: logo de entrada, a simples tomada em consideração das formações sociais afetivas revela os imensos recursos, a inesgotável riqueza de formas própria a toda vida afetiva. Não somente as situações psicológicas das coletividades democráticas são, como toda situação humana, transitórias, mas permanece possível vislumbrar, pelo menos como uma representação ainda imprecisa, forças de atração diferentes daquelas que foram já utilizadas, tão diferentes do comunismo atual, ou mesmo passado, quanto o fascismo o é das reivindicações dinásticas. É numa dessas possibilidades que é preciso desenvolver um sistema de conhecimentos que permita prever as reações afetivas sociais que percorrem a superestrutura – talvez mesmo, até certo ponto, dispor delas. O fato do fascismo, que acaba de colocar em questão a existência mesma do movimento operário, basta para mostrar o que é possível esperar de um recurso oportuno a forças afetivas renovadas. Não mais do que das formas fascistas pode ser hoje questão, como à época do socialismo utópico, de moral ou idealismo: um sistema de conhecimentos que verse sobre os movimentos sociais de atração e repulsão se apresenta da maneira mais despojada como uma arma. No momento em que uma vasta convulsão opõe, não exatamente o fascismo ao comunismo, mas formas imperativas radicais à profunda subversão que continua a perseguir a emancipação das vidas humanas.”<sup>56</sup>

Encontramos um movimento análogo – levando, paradoxalmente, da constatação da ausência de esperança à afirmação da necessidade da luta – na passagem entre o “romance” *Le Bleu du Ciel* (escrito em 1935, publicado apenas em 1953) e os artigos e panfletos ligados ao “mouvement fana” *Contre-attaque*, praticamente contemporâneos à redação daquele. Como coloca Susan Rubin Suleiman no delicioso ensaio “Bataille in the street – The search for virility in the 1930s”:

“Esses entusiásticos escritos públicos são quase em nada posteriores às vacilações e impotência de Troppmann [o alter-ego de Bataille que protagoniza o “romance”]. Era como se em face às ansiedades e premonições expressas em *Le bleu du ciel*

---

<sup>56</sup> BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme” *O.C. I*, p.371.

Bataille procurasse afirmar, por meio de seu próprio “aumento súbito (*surge*) de poder”, as possibilidades de ação revolucionária viril.”<sup>57</sup>

Em verdade, cada vez mais me dou conta de que esse movimento constitui um dos pontos centrais do pensamento de Bataille nesse período. O que levou, por exemplo, Jean-Michel Besnier a defini-lo como expoente, por excelência, de uma “política do impossível”<sup>58</sup>

Bataille parece, de fato, depositar todas suas esperanças no desespero e enxergar no dilaceramento, na infelicidade<sup>59</sup> e na angústia – únicos estados legítimos para a autêntica consciência revolucionária naquele momento – a maior *promesse de bonheur* possível.

Um dos textos em que essa questão melhor se explicita é, sem dúvida, “O problema do Estado”<sup>60</sup>:

“Em contradição com a evolução do século XIX, as tendências históricas atuais parecem dirigidas no sentido de um Estado cada vez mais hegemônico e constrangedor. Sem prejudicar do valor último de uma tal apreciação - que poderia na sequência se revelar ilusória - é evidente que ela domina agora, de uma maneira desoladora, a inteligência confusa e as interpretações divergentes da política. Certas coincidências de resultados do fascismo e do bolchevismo criaram as perspectivas gerais de uma consciência da história desconcertada - de uma consciência que, em condições novas se transforma pouco a pouco em ironia e se habitua a considerar a morte.

Pouco importam as mediócras aspirações do liberalismo atual - que encontram aqui um resultado trágico - mas o movimento operário ele mesmo está ligado à guerra contra o Estado. A consciência operária se desenvolveu em função de uma dissolução da autoridade tradicional. A menor esperança da Revolução foi

---

<sup>57</sup> in GILL, Carolyn Bailey (ed.). *Bataille – writing the sacred*. London/New York, Routledge, 1995, p.38.

<sup>58</sup> Cf. BESNIER, Jean Michel. *La politique de l'impossible – L'intellectuel entre révolte et engagement*. Paris, La découverte, 1988.

<sup>59</sup> *Conscience malheureuse* e *conscience déchirée* são traduções de expressões hegelianas a que deu ênfase a leitura de Jean Wahl em *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Cf BATAILLE, Georges. “Jean Wahl: *Hegel et Kierkegaard*” *O.C. I*, pp.299-300. (trata-se de uma resenha publicada por Bataille em *La critique sociale*).

<sup>60</sup>BATAILLE, George “Le problème de l'État” (*La critique sociale*, no 9, septembre 1933, pp. 105-107). *O.C. I*, pp. 332-336. Traduzo esse artigo na íntegra menos por razões intrínsecas à minha argumentação do que pela importância que lhe atribuo para o pensamento político contemporâneo: um precursor do tratado de nomadologia de Deleuze e Guattari...Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris, Minuit, 1980.

descrita como o perecimento do Estado: mas são ao contrário as forças revolucionárias que o mundo atual vê perecer e, ao mesmo tempo, toda força viva tomou hoje a forma do Estado totalitário. A consciência revolucionária que desperta nesse mundo do constrangimento é assim conduzida a se considerar ela-mesma *historicamente* como *non-sens*: ela se tornou, para empregar as velhas palavras de Hegel, *consciência dilacerada e consciência infeliz*. Stalin, a sombra, o frio projetados só por esse nome sobre toda esperança revolucionária, tal é, associada ao horror das polícias alemã e italiana, a imagem de uma humanidade em que os gritos de revolta se tornaram politicamente negligenciáveis, em que esses gritos não são mais que *dilaceramento e infelicidade*.

Nessa situação cuja miséria se traduz em cada parte da atividade, a reação do comunismo oficial foi de uma vulgaridade indizível: uma cegueira jovial... Verdadeiros periquitos humanos aceitaram as piores distorções feitas a princípios revolucionários fundamentais como a expressão mesma da autenticidade proletária. Em nome de um otimismo abjeto, formalmente contradito pelos fatos, eles começaram a denegrir aqueles que sofriam. Não se tratava de uma persistência pueril em esperar; nenhuma esperança real estava ligada a afirmações peremptórias, mas somente uma lassidão inconfessa, uma incapacidade de realizar e de suportar uma situação medonha.

O otimismo é talvez a condição de toda ação, mas sem falar da mentira vulgar que é freqüentemente sua fonte, o otimismo pode se tornar equivalente à morte da consciência revolucionária. Essa consciência (que reflete um sistema dado de produção com as relações sociais que ele implica) é por sua própria natureza *consciência dilacerada*, consciência de uma existência inaceitável. Ela é, em todo estado de causa, fundamentalmente incompatível com as beatitudes de um partido de mercenários oficiais. Com mais forte razão, no período atual, ela se remete e se liga necessariamente ao caráter trágico das circunstâncias: ela é reconduzida assim ao “dar-se conta” (*réalisation*) e à angústia de uma situação desesperada como à sua necessidade própria. O otimismo que se opõe a essa atitude de reflexão acabada é a derrisão e não a salvaguarda da paixão revolucionária.

Num tal movimento de redobramento - tal que além do mais ele se produz independentemente das vontades - as reivindicações profundas da Revolução não são abandonadas: são retomadas ao contrário à sua fonte, ao contato estreito com aquilo que o movimento histórico dilacera e rejeita em direção à infelicidade. E se uma concepção renovada não representa mais as reivindicações revolucionárias, ingenuamente, como algo que deve ser e cujo encaixe já está implicado, mas, dolorosamente, como uma força perecível, essa força, se inscrevendo num caos cego,

perde o caráter mecânico que assumia numa concepção fatalista: da mesma forma que em toda paixão ansiosa, ela é liberada e engrandecida pela consciência da morte possível.

Nessa tomada de consciência do perigo que se aproxima da humanidade inteira desaparece a velha concepção geométrica do porvir. O velho porvir regular e honesto cede lugar à angústia. Há dois séculos, a sorte das sociedades futuras foi descrita conforme a sonhos de legistas, com o fim imediato de fazer desaparecer toda sombra das perspectivas da existência burguesa: nesse momento toda imagem assustadora da desordem e do abatimento possível foi caçada como um espectro. É em parte erroneamente que o movimento operário retomou por sua conta o ingênuo apocalipse burguês : foi quase insensato carregar a matéria, a produção material, das promessas mais tocantes, como se, a partir de um certo ponto, necessariamente, essa produção não devesse mais parecer em nada com as outras forças materiais que, de todas partes, deixam indiferentemente livres as possibilidades da ordem e da desordem, do sofrimento e do prazer. Seria preciso atualmente renunciar a toda compreensão para não ver que a admirável confiança própria ao mesmo tempo a Marx e ao conjunto do socialismo foi justificada afetivamente e não cientificamente: a possibilidade (talvez o dever) de um tal justificação afetiva não desapareceu aliás senão em data recente.

Mas hoje, se a afetividade revolucionária não tem mais outra saída senão a *infelicidade da consciência*, ela a esta volta como à sua primeira amante. Na infelicidade somente, ela encontra a intensidade dolorosa sem a qual a resolução fundamental da Revolução, o *nem Deus nem mestres* dos operários revoltados perde sua brutalidade radical. Desorientados e desunidos, os explorados devem hoje se medir com os deuses (as pátrias) e com os mestres mais imperativos de todos aqueles que jamais os submeteram. E devem ao mesmo tempo suspeitar uns dos outros, de medo que aqueles que os arrastam à luta não se tornem por sua vez seus mestres.

Ora é verossímil que muitas das conquistas humanas tenham dependido de uma situação miserável ou desesperada. O desespero é mesmo praticamente o comportamento afetivo de maior valor dinâmico. Constitui assim o único elemento dinâmico possível - e necessário - nas circunstâncias atuais, quando os dados teóricos se encontram postos em questão. Seria impossível com efeito abalar suficientemente um aparelho teórico que tem o defeito de ser a fé comum - e cega - de um número demasiado grande, sem recorrer à justificação do desespero, sem beneficiar de um estado de espírito desorientado e ansioso. Nessas condições, as soluções prematuras, os reagrupamentos apressados sobre fórmulas mal e mal modificadas, e mesmo a simples crença na possibilidade de tais reagrupamentos são apenas obstáculos, é

verdade negligenciáveis, à sobrevida desesperada do movimento revolucionário. O porvir não repousa sobre os esforços minúsculos de alguns agrupadores de um otimismo incorrigível : ele depende todo inteiro da desorientação geral.

Não é mesmo certo que o trabalho teórico atual possa ultrapassar sensivelmente uma desorientação profunda que se tornou um fato dominante desde o desabamento do movimento operário na Alemanha. Se é possível, com efeito, aceder às causas que dão conta da ineficácia, ao menos provisória, da atividade revolucionária, a possibilidade de suprimir ou de modificar essas causas não está dada; em consequência o trabalho que revela uma tal situação aparece em primeiro lugar como vaidade completa.

Todavia é evidente que o tempo, vale dizer, a necessidade do movimento histórico, permanece capaz de realizar mudanças que não podem depender diretamente da ação de um partido. E vivendo na espera de uma tal mudança, continua ainda necessário não sucumbir a forças destruidoras que, hoje, têm contra o movimento operário a iniciativa do ataque. Ora o tempo é talvez chegado em que aqueles que, de todas partes, falam de “luta contra o fascismo” deveriam começar a compreender que as concepções que, em seu espírito, acompanham essa fórmula não são menos pueris que aquelas dos feiticeiros lutando contra as tempestades.

E como, de outra parte, acontecimentos imprevisíveis e precipitados podem - mesmo num tempo relativamente próximo - suspender os obstáculos que se opõem hoje ao sucesso da atividade revolucionária, só a “violência do desespero” é grande o bastante para fixar a atenção - como é necessário faze-lo desde já - sobre o problema fundamental do Estado. Em face de um tal problema, existe nos meios revolucionários uma má vontade desconcertante, uma cegueira doentia. Contra toda verossimilhança, parece ainda a numerosos comunistas que o livro de Lenin continua a responder a toda dificuldade possível, o que prova suficientemente a má consciência de agitados cegos que pensam, no fundo deles mesmos, que o problema é insolúvel, que em consequência é necessário negá-lo. Decretar, como o fazem, que depois de Lenin, a simples colocação do problema provém do *anarquismo pequeno-burguês* não faz senão revelar ainda mais essa má consciência (não existe humanamente desprezo bastante marcado para responder ao emprego dessa velha argúcia, derrisório insulto a toda boa fé, insulto à recusa de se cegar). O problema do Estado se coloca com efeito com uma brutalidade sem nome, com a brutalidade da polícia, como uma sorte de desafio a toda esperança. Não mais que de lhe negar a existência, pode ser questão de se entrincheirar sobre princípios puros (como o fizeram ingenuamente os anarquistas). As dificuldades sociais não são resolvidas com princípios mas com forças. De que forças sociais possam se compor e se

organizar em contradição com a soberania do Estado socialista ditatorial, é evidente que apenas uma experiência histórica poderia dar a certeza. Mas não é menos evidente que um tal Estado, dispondo dos meios de subsistência de cada participante, dispõem por isso de um poder de constrangimento que deve achar sua limitação de dentro ou de fora : ora toda limitação exterior é inconcebível se nenhuma existência social, nenhuma força independente do Estado é possível.

Já instituições democráticas - realizáveis, e aliás exigíveis, no interior de um partido proletário - podem dar uma limitação interna. Mas o princípio da democracia, descreditado pela política liberal, não pode pois voltar a ser uma força viva senão em função da angústia provocada nas classes operárias pelo nascimento de três Estados todo-poderosos. Sob a condição de que essa angústia se componha como uma *força autônoma*, baseada sobre o ódio à autoridade do Estado.

É nesse sentido que é necessário dizer atualmente em face de três sociedades servis - que nenhum porvir humano merecendo esse nome pode ser esperado senão de uma angústia liberadora dos proletários.”

O Estado, Bataille o esclarecerá em seu artigo seguinte, “A estrutura psicológica do fascismo”, não chega a ser um elemento imperativo – soberano -, trata-se antes do “resultado das modificações sofridas por uma parte da sociedade homogênea ao contato de tais elementos”<sup>61</sup>

Daí sua demonização por Bataille: ele representa justamente uma solução de compromisso, uma aliança entre a parte homogênea da sociedade e o pólo alto – soberano – da parte heterogênea contra os elementos baixos – os únicos irredutivelmente heterogêneos – desta.

Vemos que até aqui (1934) seria difícil incriminar Bataille, seja por “filofascismo” seja por ser “um pensador [apologista] da soberania”. Sua posição me parece, pelo contrário, muito mais próxima do anarquismo (ainda que se diga distante da ingenuidade deste). Mas é que, de fato, seus textos (e suas atitudes) mais ambíguos datam do período subsequente<sup>62</sup> que

---

<sup>61</sup> BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme” *O.C. I*, p.342.

<sup>62</sup> Trata-se de uma periodização imanente às questões aqui discutidas.



se estende até o início da guerra e engloba, basicamente, suas intervenções em *Contre-Attaque*, na revista e na “comunidade” *Acéphale*, e no *Collège de Sociologie*.

O grande interesse, ao mesmo tempo que a grande problematidade, dessas intervenções se deve à “vontade de ação”, de *mise-en-oeuvre*, que as motiva. Tudo indica que estes anos que precederam a segunda guerra foram aqueles em que Bataille se entregou de maneira mais completa a uma tentativa de ação política real. Sua questão nesse momento é: como realmente transformar o mundo? como conduzir(-se) *vers la révolution réelle*<sup>63</sup>

Sua análise heterológica da sociedade contemporânea o tinha levado à conclusão de que “a insurreição proletária só é possível durante o período de liquidação da autocracia antes da estabilização democrática”<sup>64</sup> e de que portanto, naquele momento, eram anacrônicos os movimentos de esquerda e mesmo os movimentos proletários clássicos.

“Nenhum regime democrático estabilizado foi derrubado por uma revolução clássica. Nenhuma revolução chegou mesmo a por em causa a existência de um tal regime. Não porque as instituições parlamentares ou sindicais dêem aos oprimidos meios de reivindicação suficientes. Mas porque o descontentamento, mesmo generalizado, culmina nos melhores casos, na formação de duas correntes de oposição divergentes. Não há mais cabeça coroada para reunir contra ela de maneira duradoura o conjunto da oposição, pois se acontece de um chefe de Estado ou de governo se tornar objeto de um “fora!” geral, o jogo normal das instituições o elimina, dando assim satisfação a uma parte dos descontentes. As crises políticas desses regimes não se produzem no mesmo sentido que aquelas dos regimes autocráticos, mas num sentido radicalmente contrário. É a autoridade que se torna intolerável no caso da autocracia. Na democracia, é a ausência de autoridade.”<sup>65</sup>

E é aqui que tocamos no cerne do problema:

---

<sup>63</sup> “Vers la révolution réelle”, texto chave para a compreensão da posição de Bataille a esta época, publicado no primeiro - e único - dos *Cahiers de Contre-attaque* em maio de 1936. *O.C. I*, pp. 413-428.

<sup>64</sup> BATAILLE, Georges. “Vers la révolution réelle”. *O.C. I*. p. 416

<sup>65</sup> *Idem*, p. 417.

“A sociedade burguesa é uma organização sem potência verdadeira, que sempre repousou sobre um equilíbrio precário, e que agora, esse equilíbrio se tornando cada vez mais difícil, morre por falta de potência. Não é enquanto autoridade a decompor que ela deve ser combatida mas enquanto ausência de autoridade. Atacar o governo dos capitalistas é atacar uma direção de cegos sem coração humano e mesmo sem nome, pulhas desamparados que caminham estupidamente para o abismo: o que é preciso opor a esse dejetos<sup>66</sup>, é *diretamente* a violência imperativa, diretamente a *composição* das forças fundamentais de uma autoridade intratável”<sup>67</sup>

Vale dizer, aquela mesma soberania de que Bataille fora até então o crítico contumaz.

Não que isso o torne igual aos fascistas. A soberania do *movimento orgânico* que Bataille quer ver surgir deve assumir a “liberação dos explorados”. Trata-se de “um movimento orgânico não da consciência nacional e das subordinações morais que lhe estão ligadas mas da consciência universal à qual se ligam apenas a luta contra a guerra e o ódio a todas as restrições herdadas do passado”<sup>68</sup>.

O problema é saber até que ponto, ao se “apropriar das armas criadas por seus adversários”<sup>69</sup>, toda a luta não vem comprometida. Bataille se utiliza do exemplo de canhões que podem tanto atirar do leste para o oeste quanto do oeste para o leste, mas esquece de problematizar o próprio uso de canhões. Assim também da exigência de um *movimento*

---

<sup>66</sup> Denis Hollier em “De l'équivoque entre littérature et politique”, texto que trata justamente da acusação de fascismo formulada contra Bataille por, entre outros, Carlo Ginsburg (Cf. “Mitologia germânica e nazismo : Sobre um velho livro de Georges Dumézil” in *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989), chama a atenção para o emprego desse termo: “Ora, é o mesmo Bataille [que costumava fazer o elogio da podridão] que, no momento de “Contre-Attaque” (vale dizer em novembro de 1935, durante a campanha de sustentação ao Front Populaire), no mais diretamente político dos textos que escreveu, um texto de tribuna, após ter denunciado os “pulhas desamparados” que estão no poder nas democracias parlamentares, lança um apelo à insurreição anti-fascista: “O que é preciso opor a esse dejetos, diz ele, é diretamente a violência imperativa de uma autoridade intratável”. Esse dejetos. *Sic*. É Bataille que fala. Georges Bataille. A quem a palavra se aplica? Não é mais questão aqui de erotizar os dejetos da terra. Voltado sobre os burgueses, o cumprimento se torna insulto. O escatólogo filoproletário de ontem faz agora campanha por uma higiene anticapitalista : a palavra ‘dejetos’ privada de sua conotação gloriosa, remete a uma exclusão de sentido único. As conotações não-conformistas se reconhecem pela queda fora do equívoco, a literalização política é acompanhada por uma baixa de intensidade semântica, por uma perda de energia textual. A diferença de Guinsburg, prefiro Bataille quando ele é equívoco. » HOLLIER, Denis. *Les Dépossédés*. Paris, Minuit, 1993, p.120.

<sup>67</sup> BATAILLE, Georges. “Vers la révolution réelle”. *O.C. I.* p. 421.

<sup>68</sup> Idem, p. 426.

<sup>69</sup> “IL FAUT SAVOIR S’APPROPRIER LES ARMES CRÉES PAR SES ADVERSAIRES » Idem, *O.C. I.* p. 421.

*orgânico*, que não deixa de ser uma espécie de *fascio*, e de uma soberania violenta diretamente vinculada ao exercício do poder.

O próprio Bataille o reconhecerá mais tarde:

“*Contre-attaque* foi dissolvido no fim do inverno. (A pretendida tendência pró-fascista de certos amigos de Bataille, do próprio Bataille em menor grau). Se se quiser compreender o que havia de verdadeiro, malgrado a intenção radicalmente contrária, nessa tendência fascista paradoxal, é preciso ler *L’Oeillet rouge* de Elio Vittorini e o estranho posfácio<sup>70</sup> desse livro. É certo que o mundo burguês tal como ele é uma provocação à violência e que, nesse mundo, as formas exteriores da violência são fascinantes. (Seja como for, Bataille pensa, ao menos desde *Contre-attaque* que essa fascinação leva ao pior.)<sup>71</sup>.”

É como se, convencido cada vez mais do impasse<sup>72</sup> em que a vitória do fascismo e a traição staliniana do comunismo colocavam as esperanças de uma revolução realmente emancipadora, Bataille se visse compelido a apelar, num último estertor, ao “pólo superior do domínio heterogêneo”, único capaz de uma ação realmente eficaz.

A nota acima citada parece-me falsa apenas na medida em que limita essa fascinação ao momento de *Contre-Attaque*.<sup>73</sup> Dissolvido este, Bataille se engajará na empresa ainda mais insana de *Acéphale*. É nesse período, 1936 a 1939, que localizo a transição, embora não

---

<sup>70</sup> Trata-se literalmente de um pós-fascio. Cf. VITTORINI, Elio. *L’oeillet rouge*. Paris, Gallimard, 1980. (o livro é de 1934 e o posfácio de 1947)

<sup>71</sup> BATAILLE, Georges. “Notice autobiographique” (1958) *O.C. VII*, p.461. Mas já em 1943, por exemplo : « Irrito-me se penso no tempo de ‘atividade’ que passei – durante os últimos anos de paz – me esforçando por atingir meus semelhantes. Tive que pagar esse preço. O êxtase ele mesmo é vazio encarado como exercício privado, não importando mais do que para um só.” BATAILLE, Georges. “L’expérience intérieure » *O.C. V*, p. 109. Maurice Blanchot oferece-nos uma leitura diferente deste movimento : “*Contre-Attaque*” é um outro grupo, de que seria preciso estudar minuciosamente o que tornava sua urgência tal que ele não podia subsistir senão na luta, mais do que pela sua existência inativa. Ele não é de certa forma senão na rua (prefiguração de maio de 68), vale dizer, do lado de fora. Ele se afirma por panfletos que se esvoam e não deixam rastro. Ele deixa se afixar ‘programas’ políticos, quando o que o funda é antes uma insurreição do pensamento, resposta tácita e implícita à super-filosofia que conduziu Heidegger a não se recusar (momentaneamente) ao nacional-socialismo, a nele ver a confirmação da esperança de que a Alemanha poderá suceder à Grécia em seu destino filosófico predominante.” BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris, Minuit, 1983, p. 27.

<sup>72</sup> “Si la classe ouvrière est foutue, pourquoi êtes vous communistes... ou socialistes... ? comme vous voudrez...” » pergunta Troppman, não sem colocar a si mesmo em questão, a Lazare e M. Melou. BATAILLE, Georges. « Le Bleu du ciel » *O.C. III*, p. 424.

linear, para um outro conceito de soberania, bem como a exacerbação e a crise desse modelo de movimento orgânico.

Embora não tivesse o caráter mais convencionalmente político de *Contre-Attaque* - pois se colocava antes sob o signo da religião e trocava decididamente a tribuna pelo segredo - a “comunidade” *Acéphale* parecia recair nos mesmos impasses: a vontade de organicidade e de poder. É o que indica, por exemplo, o programa para ela redigido por Bataille em abril de 1936.

Programa:

1. Formar uma comunidade criadora de valores, valores criadores de coesão.
2. Erguer a maldição, o sentimento de culpabilidade que atingem os homens, obrigam-nos a guerras que não querem, votando-os a um trabalho cujo fruto lhes escapa.
3. Assumir a função de destruição e de decomposição mas como acabamento e não como negação do ser.
4. Realizar o cumprimento pessoal do ser e sua tensão pela concentração, por uma ascese positiva e por uma disciplina pessoal positiva.
5. Realizar o cumprimento universal do ser pessoal na ironia do mundo dos animais e pela revelação de um universo acéfalo, jogo e não estado ou dever.
6. Tomar sobre si a perversão e o crime não como valores exclusivos mas como devendo ser integrados à totalidade humana.
7. Lutar para decompor e excluir toda comunidade outra que esta comunidade universal, tais como as comunidades nacional, socialista e comunista ou as igrejas.
8. Afirmar a realidade dos valores, a desigualdade humana que dela resulta e reconhecer o caráter orgânico da sociedade.
9. Participar da destruição do mundo que existe, os olhos abertos sobre o mundo que será.
10. Considerar o mundo que será no sentido da realidade contida desde agora e não no sentido de uma felicidade definitiva que não é apenas inacessível mas odiosa.
11. Afirmar o valor da violência e da vontade de agressão na medida em que elas são a base de toda potência.”<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Bem, na verdade não é exatamente isso que a nota diz: afirmar que essa fascinação leva ao pior não equivale a dizer-se livre dela... De fato, tudo indica que de alguma forma ela estará presente até *Les larmes d'eros*.

<sup>74</sup> BATAILLE, Georges. « Programme ». *O.C. II*, p. 273.

Mas não vou me deter aqui na investigação dessa comunidade que, no entanto, na medida mesmo de sua absurdidade, parece ter sido da maior importância para Bataille e mais alguns de seus amigos<sup>75</sup>. É que, como diria Derrida, “o drama é antes de mais nada textual” e é nas páginas da revista *Acéphale* - que embora contemporânea e homônima estava longe de ser um mero porta-voz da comunidade<sup>76</sup> – que ele tem lugar.

Se digo que se trata de uma transição não linear é porque não se pode dizer que os primeiros números da revista manifestam a vontade de organicidade e de poder que estou a criticar e utilizam a noção convencional de soberania que Bataille viria a abandonar enquanto que nos últimos tudo isso fica bem resolvido. Pelo contrário. Parece-me que desde o primeiro se encontram contradições nesse sentido mas também que o último está longe de se ver livre delas.

Por exemplo, se essa busca de organicidade se expressa com força no primeiro número, num texto “A UNIDADE DAS CHAMAS”:

... um sentimento da unidade comunal. Esse sentimento é aquele que prova um agrupamento humano quando ele aparece a si-mesmo como uma força intacta e completa; ele surge e se exalta nas festas e nas assembléias : um alto desejo de

---

<sup>75</sup> Cf. por exemplo este trecho de uma carta de Bataille a Michel Leiris, de outubro de 1960: "Je ne songe pas le moins du monde à recommencer [‘ l’absurde tentative liée au nom d’Acéphale’], mais je suis obligé de m’apercevoir qu’au fond, il y avait dans cette entreprise délirante quelque chose qui n’a pu mourir en dépit de l’éloignement que j’ai ressenti moi-même" BATAILLE, Georges. *L’Apprenti Sorcier - textes, lettres et documents (1932-1939) rassemblés, présentes et annotés par Marina Galletti*. Paris, Ed. de la Différence, 1999, pp.573-576. E o depoimento de Patrick Waldberg, que, se, em 1943, exclamava indignado : "*Comment avous-nous pu donner si longtemps dans le panneau mystique de Bataille?*"(citado por CAMUS, Michel, « L’acéphalite ou la religion de la mort » in *ACEPHALE*. Paris, Jean-Michel Place, 1995.) em 1995 dizia embevecido: "La guerre ayant éclaté, Acéphale vacillait, miné par les dissensions internes, atterré peut-être par la conscience de sa propre incongruité au sein du désastre mondial. À la dernière rencontre au coeur de la forêt nous n’étions que quatre et Bataille demanda solennellement aux trois autres de bien vouloir le mettre à mort, afin que ce sacrifice, fondant le mythe, assurât la survie de la communauté. Cette faveur lui fut refusée. Quelques mois plus tard se déchaînait la vraie guerre qui balaya ce qui pouvait rester d’espoir. // Tout ce qui précède, à mesure que je l’écrivais, m’est apparu comme le récit d’un rêve, ou d’une fiction telle qu’en pouvait concevoir un Villiers de l’Isle-Adam. Jamais peut-être n’avaient été associés un aussi formidable sérieux à une puérilité aussi énorme en vue de porter la vie à un certain degré d’incandescence et d’obtenir ces ‘instants privilégiés’ auxquels nous aspirions dès l’enfance. Les rieurs eussent eu beau jeu – l’auront encore - et l’échec n’était pas évitable. Toutefois pour certains, dont je suis, l’expression ‘changer la vie’ avait cessé d’être une formule creuse. Quant à la ‘transformation du monde’, il est devenu de plus en plus clair qu’elle demeure à jamais sans pouvoir sur la nature profonde de l’être humain." "Acéphalogramme" in *L’Apprenti Sorcier*, pp.596-597.

coesão o eleva então acima das oposições, dos isolamentos, das concorrências da vida diária e profana".<sup>77</sup>

e na escolha da seguinte epígrafe de Nietzsche:

*“Hoje solitários, vocês que vivem separados, vocês serão um dia um povo. Aqueles que se designaram a si mesmos formarão um dia um povo designado - e é desse povo que nascerá a existência que ultrapassa o homem.”*<sup>78</sup>

ela vem já contrariada, até certo ponto, por afirmações como esta:

“eu já não podia mais duvidar que a sorte e o tumulto infinito da vida humana estivessem abertos àqueles que não pudessem mais existir como olhos furados mas como videntes arrebatados por um sonho transtornante que não pode lhes pertencer.”<sup>79</sup>

Por outro lado, se no último número, inteiramente redigido por Bataille, este se entrega mais do que nunca à meditação e ao próprio movimento da escritura num texto como “La pratique de la joie devant la mort”<sup>80</sup>, os problemas referidos, vontade de poder e organicidade, também se manifestam, e da maneira mais crua, em textos como “A ameaça de guerra”, em

---

<sup>76</sup> Ainda que Bataille considerasse a revista como uma “realização exterior” da comunidade. Cf BATAILLE, Georges. “Conclusion annuelle”. *L’Apprenti Sorcier*, op. cit., pp 401-406.

<sup>77</sup> *Acéphale I*, contracapa.

<sup>78</sup> *Idem*, p.1.

<sup>79</sup> *Idem*, p.4.

<sup>80</sup> Em voluntário exercício de atribuição errônea digamos ser este o texto: “Mas eu denuncio. Denuncio nossa fraqueza, denuncio o horror alucinante de morrer – e respondo a toda infâmia com – exatamente isto que vai agora ficar escrito – e respondo a toda essa infâmia com a alegria. Puríssima e levíssima alegria. Uma alegria atonal dentro do it essencial. Não faz sentido? Pois tem que fazer. Porque é cruel demais saber que a vida é única e que não temos como garantia senão a fé em trevas – porque é cruel demais, então respondo com a pureza de uma alegria indomável. Recuso-me a ficar triste. Sejam alegres. Quem não tiver medo de ficar alegre e experimentar uma só vez sequer a alegria doida e profunda terá o melhor de nossa verdade. Eu estou – apesar de tudo oh apesar de tudo – estou sendo alegre neste instante-já que passa se eu não fixá-lo com palavras. Estou sendo alegre neste mesmo instante porque me recuso a ser vencida: então eu amo. Como resposta. Amor impessoal, amor it, é alegria: mesmo o amor que não dá certo, mesmo o amor que termina. E a minha própria morte e a dos que amamos tem que ser alegre\*, não sei ainda como, mas tem que ser. Viver é isto: a alegria do it. E conformar-me não como vencida mas num allegro com brio.” LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro, Rocco, 1998, p.85. Essa proximidade entre Clarice e o *Collège de Sociologie* é postulada por Raúl Antelo em “O percurso das supersensações” Cf. ANTELO, Raúl. *Transgressão e Modernidade*. Ponta Grossa, UEPG, 2001, pp.173-190.

\* “Quando há alguns dias eu estava com Masson nessa cozinha, sentado, um copo de vinho na mão, enquanto ele, representando de repente sua própria morte e a morte dos seus, os olhos fixos, sofrendo, gritava quase que

que, após uma epígrafe de Saint-Just (“Não há circunstâncias difíceis senão para aqueles que recuam diante do túmulo”), é-nos dito:

“Não é inútil opor aos renegamentos de uns ou às escapatórias de outros um pequeno número de afirmações sem equívoco.

1 - O combate é a mesma coisa que a vida. O valor de um homem depende de sua força agressiva.

2 - Um homem "vivo" representa a morte como o que cumpre a vida : ele não a olha como uma má-hora. Ao contrário, um homem que não tem a força de dar à sua morte um valor tônico é alguma coisa de "morto".

3 - Se nos propomos ir até o limite do destino humano, é impossível permanecer só, é preciso formar uma verdadeira Igreja, é preciso reivindicar um "poder espiritual" e constituir uma força capaz de desenvolvimento e de influência. Nas circunstâncias presentes, uma tal Igreja deveria aceitar e mesmo desejar o combate no qual ela afirmaria sua existência. Mas ela deveria remetê-lo essencialmente a seus interesses próprios, vale dizer, às condições de um "cumprimento" das possibilidades humanas.

4 - A guerra não pode ser reduzida a uma expressão e ao meio de desenvolvimento de alguma ideologia, mesmo belicista : ao contrário, as ideologias são reduzidas ao papel de meios de combate. Uma guerra ultrapassa por todos os lados as "*paroles*" que são pronunciadas por sua ocasião.

5 - O fascismo subordina servilmente todo valor à luta e ao trabalho. A sorte de Igreja que definimos deveria estar ligada a valores que não sejam nem militares nem econômicos : Não haveria para ela diferença entre existir e combater um sistema fechado de servidão. Ela não permaneceria menos estranha ao interesse nacional ou às grandes palavras democráticas.

6 - Os valores dessa Igreja deveriam ser da mesma ordem que as avaliações tradicionais que colocam a Tragédia no cume : independentemente dos resultados políticos, é impossível olhar uma descida do universo humano aos infernos como

---

era preciso que a morte se tornasse uma morte afetuosa e apaixonada, gritando seu ódio por um mundo que faz pesar até sobre a morte sua pata de empregado, eu não podia já...”

privada de sentido. Mas do que é infernal, não deveria ser possível falar a não ser discretamente, sem depressão e sem bravata.<sup>81</sup>

Mas o que me interessa salientar é menos esses pontos-limite que o movimento textual que se pode observar ao longo da revista. Afora seu primeiro número, que é até certo ponto uma proclamação criptografada da comunidade de *Acéphale*, a revista foi inteiramente consagrada a uma reparação a Nietzsche da apropriação fascista de que este era então objeto.

Minha hipótese é de que é através desta elaboração de sua comunidade com Nietzsche que Bataille ultrapassa alguns dos limites que pareciam até então amesquinhar seu pensamento. Mais do que de uma mera apropriação conteudística - que o fascismo, ainda que através de grosseiras distorções, não deixa de ser - trata-se de *ser-com* Nietzsche, de refazer sua experiência, seu caminho, seu *path*, seu *pathos*. E de assim inventar uma espécie de comunidade negativa, de “comunidade daqueles que não têm comunidade”, “fundada na ausência de comunidade”<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> *Acéphale* V, pp. 9-10.

<sup>82</sup> “A essa primeira supressão da particularidade pode-se acrescentar ou deve-se acrescentar a necessidade de uma *ausência de comunidade*. Que significa com efeito um grupo, senão a oposição de alguns homens ao conjunto dos outros homens? Que significa por exemplo uma Igreja como a Igreja cristã senão a negação do que não é ela? Há no fato de que toda religião no passado estivesse ligada à necessidade de se colocar como Igreja, como comunidade fechada, uma sorte de obstáculo fundamental; toda sorte de atividade religiosa, na medida em que era desencadeamento de paixão, tendia a suprimir os elementos que separam as pessoas umas das outras. Mas ao mesmo tempo a fusão que a festa antiga operava não tinha por fim mais que criar um novo indivíduo que se poderia chamar indivíduo coletivo. Não pretendo com isso dizer que os indivíduos não são mais chamados a se agruparem como sempre o foram, mas para além dessa necessidade imediata, o pertencimento de toda comunidade possível àquilo que chamo, em termos que são para mim voluntariamente estranhos, ausência de comunidade, deve ser o fundamento de toda comunidade possível, vale dizer, que o estado de paixão, o estado de desencadeamento que era inconsciente no espírito do primitivo pode passar a uma tal lucidez que o limite que era dado pelo contrário do primeiro movimento na comunidade que o encerrava sobre si mesmo deve ser transgredido pela consciência. Não pode haver limite entre os homens na consciência, e o que é mais, a consciência, a lucidez da consciência reestabelece necessariamente a impossibilidade de um limite entre a humanidade e o resto do mundo.” BATAILLE, Georges. “La religion surréaliste”. *O.C. VII*, p. 394. Quanto à questão da exigência comunitária em Bataille e alhures seria preciso remeter pelo menos a dois textos fundamentais: NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris, Christian Bourgois, 1990. e BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris, Minuit, 1983.



“O movimento do pensamento de Nietzsche constitui em última instância um dédalo”<sup>83</sup> e é preciso nele se perder em vez de querer identificar uma saída, inevitavelmente redutora.

É importante assim que seja justamente a partir de Nietzsche que venha colocada em questão a mesma vontade de organicidade que como vimos não deixa de *hanter* a revista e a comunidade *Acéphale*:

1. A mais perfeita organização do Universo pode se chamar Deus.<sup>84</sup>

O fascismo que recompõe a sociedade a partir de elementos existentes é a forma a mais fechada da organização, é dizer, a existência humana mais próxima do Deus eterno.

Na revolução social (mas não no stalinismo atual), a decomposição atinge ao contrário seu ponto extremo. (...)

5. A matéria inorgânica é o seio materno. Estar liberado da vida, é voltar a ser *verdadeiro*; é se tornar perfeito (*se parachever*). Aquele que compreendesse isso consideraria como uma festa retornar à poeira insensível.<sup>85</sup>

Acordar a percepção igualmente ao mundo inorgânico; uma percepção absolutamente precisa - lá reina a “verdade”! - a incerteza e a ilusão começam com o mundo orgânico.<sup>86</sup>

Perda em toda a especialização: a natureza sintética é a natureza superior. Ora, toda vida orgânica é já uma especialização. O mundo inorgânico que se acha atrás dela representa a maior síntese de forças; por essa razão, ele aparece digno do maior respeito. Lá o erro, a limitação perspectiva não existem de todo.<sup>87</sup>

Esses três textos, o primeiro resumindo Nietzsche, os dois outros fazendo parte de seus escritos póstumos, revelam ao mesmo tempo as condições de esplendores e de miséria da existência. Ser livre significa não ser função. Deixar-se fechar numa função, é deixar a vida se emascular. A cabeça, autoridade consciente ou Deus, representa aquela das funções servis que se dá e se toma a si mesma por um fim, em consequência aquela que deve ser o objeto da aversão mais vivaz. É limitar o porte

---

<sup>83</sup> BATAILLE, Georges. « Nietzsche e os fascistas » in *Acéphale II*, p. 7.

<sup>84</sup> *Volonté de puissance*, f 12 (Oeuvres complètes, Leipzig, 1908, t. XVI, p. 170). (nota de G.B.)

<sup>85</sup> Cf. Andler, *Nietzsche sa vie et sa pensée*, t. VI, N.R.F., 1931, p.307 et *Oeuvres posthumes*, Epoque du “Gai savoir”, 1881-2, # 497 et 498 (Oeuvres complètes, Leipzig, 1901, t. XII, p.228).(nota de G.B.)

<sup>86</sup> *Oeuvres posthumes*, 1883-8 (Oeuvres complètes, Leipzig, 1903, t. XIII, p. 228); tr. Fr. dans *Oeuvres posthumes*, Mercure, 1934, p. 140, # 332. (nota de G.B.)

<sup>87</sup> Id. même page; tr. fr., # 333 (nota de G.B.)

dessa aversão dá-la como o princípio da luta contra os sistemas políticos unitários : mas trata-se de um princípio fora do qual uma tal luta não é mais do que uma contradição interior.<sup>88</sup>

Mas é nos textos escritos já durante ou após a guerra que essas maneiras de pensar a soberania e a comunidade hão, não de se consolidar, mas de se intensificar cada vez mais.

Falei de comunidade como existente: Nietzsche lhe remeteu suas afirmações mas permaneceu só.

Diante dele queimo, como por uma túnica de Nessus, de um sentimento de ansiosa fidelidade. Que na via da experiência interior, ele não tenha avançado senão inspirado, indeciso, não me faz parar: se é verdade que, filósofo, ele teve por fim não o conhecimento mas, sem separar as operações, a vida, seu extremo, em uma palavra, a experiência ela mesma, Dionysos philosophos. É de um sentimento de comunidade me ligando a Nietzsche que nasce em mim o desejo de comunicar, não de uma originalidade isolada.<sup>89</sup>

E se em *Acéphale* o termo mesmo soberania é empregado pela primeira vez para nomear aquilo que se está a buscar

O *acéfalo* exprime mitologicamente a soberania votada à destruição, a morte de Deus, e nisso a identificação ao homem sem cabeça se compõe e se confunde com a identificação ao superhumano que É todo inteiro "morte de Deus".<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> BATAILLE, Georges. « Propositions sur le fascisme ». *Acéphale II*, pp.17-18.

<sup>89</sup> BATAILLE, Georges « L'expérience intérieure », *O.C. V*, p.39.

<sup>90</sup> BATAILLE, Georges. "Propositions sur la mort de Dieu". *Acéphale II*, p.20. Poucas linhas mais adiante, no entanto, Bataille recaía em seu uso convencional: "A guerra, na medida em que é vontade de assegurar a perenidade de uma nação, a nação que é soberania e exigência de inalterabilidade, a autoridade de direito divino e Deus ele mesmo representam a obstinação desesperada do homem em se opor à potência exuberante do tempo e em achar a segurança numa ereção imóvel e próxima do sono. A existência nacional e a militar estão presentes no mundo para tentar negar a morte reduzindo-a a um componente de uma glória sem angústia. A nação e o exército separam profundamente o homem de um universo entregue à despesa perdida e à explosão incondicional de suas partes : profundamente, ao menos na medida em que as precárias vitórias da avareza humana são possíveis." Idem, p.20.

é só em “Método de méditation” que seu emprego passa a ser mais sistemático através de expressões como “opération souveraine”. e “souveraineté de l’être”.<sup>91</sup>

Em “De l’économie restreinte à l’économie générale – un hégélianisme sans réserve », Jacques Derrida aponta para a infinita proximidade e ao mesmo tempo para a infinita distância que o uso desses termos estabelece entre Bataille e Hegel.

“Souveraineté” seria a tradução, mas também a maior traição possível, o simulacro, de “*Herrschaft*” (maestria), e “opération souveraine” a de “*Herrschafttun*”. A diferença entre soberania e maestria sequer teria um sentido, seria antes a própria “*diferença do sentido*, o intervalo *único* que separa o sentido de um certo não-sentido”<sup>92</sup>.

É que o mestre (amo, senhor...) hegeliano, embora tenha a grandeza de colocar sua vida em jogo, acaba por se submeter à exigência de sentido em que se baseia a própria filosofia:

O que é risível, é a *submissão* à evidência do sentido, à força deste imperativo: que haja sentido, que nada seja definitivamente perdido pela morte, que esta receba a significação ainda de ‘negatividade abstrata’, que seja sempre possível o trabalho que, diferindo o gozo, confere sentido, seriedade e verdade à colocação em jogo. Esta submissão é a essência e o elemento da filosofia, da onto-lógica hegeliana. O cômico absoluto é a angústia diante da despesa a fundos perdidos, diante do sacrifício absoluto do sentido: sem retorno e sem reserva. A noção de *Aufhebung* (o conceito especulativo por excelência, nos diz Hegel, aquele de que a língua alemã detém o privilégio intraduzível) é risível nisso que ele significa o afã de um discurso se esfalfando para se reapropriar toda negatividade, para elaborar a colocação em jogo em *investimento*, para *amortecer* a despesa absoluta, para dar um sentido à morte, para

---

<sup>91</sup> Não encontrei ocorrências do termo em *L’expérience intérieure*. Uma em *Le coupable*: “Nas profundezas de um bosque, como no quarto em que os dois amantes se desnudam, o riso e a poesia se liberam. / Fora do bosque, como fora do quarto, a ação útil prossegue, à qual todo homem pertence. Mas cada homem em seu quarto dela se retira...; cada homem, morrendo, dela se retira... Minha loucura no bosque reina soberana... Quem poderia suprimir a morte? Ponho fogo no bosque, as chamas do riso crepitam.” *O.C. V*, p.365.

<sup>92</sup> DERRIDA, Jacques. « De l’économie restreinte à l’économie générale – Un hégélianisme sans réserve » in *L’écriture et la différence*. Paris, 1967, p.374.

se tornar, do mesmo golpe, cego ao sem fundo do não-sentido do qual se saca e no qual se esgota o fundo do sentido.<sup>93</sup>

Enquanto a soberania prefere<sup>94</sup> sacrificar o sentido, e com ele a possibilidade mesma da filosofia, a subordinar-se ao que quer que seja.

Mas o passo decisivo que Bataille dá nesse momento é o de desvincular o conceito de soberania do de poder:

26) Fica claro, nesse ponto, que se coloca a questão do poder e a poesia não o pôde evitar. Ela não é no final das contas mais do que uma *evocação*; ela não muda mais do que a ordem das palavras e não pode *mudar o mundo*. O sentimento da poesia está ligado à nostalgia de mudar mais do que a ordem das palavras a *ordem estabelecida*. Mas a idéia de uma revolução *a partir* da poesia conduz àquela da poesia *a serviço* de uma revolução. Não tenho outra intenção que a de colocar em evidência o drama dissimulado sob as palavras: *limitada, a poesia não podia afirmar a plena soberania, a negação de todos os limites: ela estava, desde o princípio, condenada à inserção: saindo de seus limites, ela devia se ligar (tentar se ligar) a tal contestação de fato da ordem das coisas*<sup>95</sup>.

27) Agora, o que significa a contestação – política, de fato - da ordem estabelecida? Ela reivindica o poder e poderia, teoricamente, fazê-lo em nome daquilo que excede a necessidade servil (este teria sido o princípio de uma revolução poética). Elas agem diferentemente, é um fato, mas não se o deve contradizer. As posições *maiores* das soberanias políticas (entenda-se aquelas do passado, fundadas sobre o heroísmo e o sacrifício\*) não estavam menos do que as *menores* inseridas na esfera da atividade. A idéia clássica de soberania se liga àquela de comando\*\*. A soberania dos deuses, de Deus, dos monarcas, submetia a si toda atividade: mas ela era mais alterada por isso do que aquela de um ataque de riso ou de uma criança. Pois *engajando* a ordem das coisas, ela se tornava sua razão de ser e não era mais independente. Nessas condições,

---

<sup>93</sup> DERRIDA, Jacques. « De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hégélianisme sans réserve », *op. cit.*, pp. 377-378.

<sup>94</sup> Trata-se de um enunciado bastante problemático. Em verdade a soberania nada prefere. Ela acontece ou não.

<sup>95</sup> O que Bataille nos dá aqui é o esqueleto da narrativa dos impasses do surrealismo ao tentar se colocar a serviço da revolução...

\* O sacrifício que, sob forma de arte, tem, nas sociedades modernas, a posição menor, teve antigamente uma maior. (nota de G.B.)

a soberania que se quer soberana, abandona com certeza o *poder* àqueles que o querem manter autenticamente pela inelutável necessidade.

28) A soberania é revolta, não é o exercício do poder. A autêntica soberania recusa...<sup>96</sup>

Como se percebe, aqui chegamos ao conceito de soberania de que Bataille se servirá daí em diante: uma soberania depurada de sua costumeira associação ao poder. Vazia, impotente, e por isso mesmo irreduzível. O que no entanto ainda mudará é a posição atribuída por Bataille à literatura em relação à soberania. Nesta época, final dos anos 40, Bataille parece ver na literatura<sup>97</sup> um *pis aller*, um subterfúgio, uma maneira de se aproximar ao máximo da ‘operação soberana’ mas também de a trair.

A efusão mais próxima de uma meditação é a poesia.

A poesia é em primeiro lugar um modo de expressão da tragédia, do erotismo, do cômico (e antes de mais nada do heroísmo) : ela exprime na ordem das palavras os grandes gastos de energia<sup>98</sup>; ela é o poder que as palavras têm de evocar a efusão, o dispêndio imoderado de suas próprias forças: ela acrescenta assim à efusão determinada (cômica, trágica...) não somente as ondas e os ritmos dos versos, mas a faculdade particular à desordem das imagens de aniquilar o conjunto de signos que é a esfera da atividade.

Se suprimimos o *tema*, se admitimos ao mesmo tempo o pouco interesse do *ritmo*, uma hecatombe das palavras sem deuses nem razão de ser é para o homem um meio maior de afirmar, por uma efusão *desnudada de sentido*, uma soberania sobre a qual, aparentemente, *nada morde*.

O momento em que a poesia renuncia ao *tema* e ao sentido é, do ponto de vista da meditação, a ruptura que a opõe aos balbucios humilhados da ascese. Mas tornando-se um jogo sem regras, e na impossibilidade, por falta de tema, de determinar efeitos violentos, o exercício da poesia *moderna* se subordina, por sua vez, à *possibilidade*.

---

\*\* Mas não, todavia, o que podemos nomear *soberania arcaica*, que parece ter implicado uma sorte de impotência. (nota de G.B.)

<sup>96</sup> BATAILLE, Georges. « Méthode de méditation ». *O.C. V*, pp.220-221. As reticências são do próprio Bataille.

<sup>97</sup> Bataille parece ter sempre identificado a totalidade da literatura à poesia, ou, dito de outra forma, a literatura só conta na medida em que é, num certo sentido – ou numa certa ausência de sentido – poesia. Bem diferente – oposta – era a posição de Sartre que distinguia, da maneira mais *tranchée* possível, prosa e poesia. Cf SARTRE, Jean-Paul *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris, Gallimard, 1948.

<sup>98</sup> Uma concepção semelhante já fora formulada por Bataille em 1933, em *A noção de despesa*: “O termo poesia, que se aplica às formas menos degradadas, menos intelectualizadas, da expressão de um estado de perda, pode

Se a poesia não fosse acompanhada de uma afirmação de soberania (dando o comentário de sua ausência de sentido), ela seria como o riso e o sacrifício, ou como o erotismo e a embriaguez, *inserida* na esfera da atividade. *Inserida* não é a mesma coisa que *subordinada*: o riso, a embriaguez, o sacrifício ou a poesia, o erotismo ele mesmo, subsistem numa reserva, autônomos, *inseridos* na esfera, *como crianças em casa*. São em seus limites soberanos menores que não podem contestar o *império* da atividade.<sup>99</sup>

De certa forma o que Bataille está dizendo é o seguinte: somente eu, em livros como *Madame Edwarda*<sup>100</sup> ou *La haine de la poésie*<sup>101</sup>, em que a poesia vem acompanhada de uma “afirmação de soberania”, de um “comentário de sua ausência de sentido”, impeço que se dê essa inserção.

Tentarei demonstrar mais adiante que em seus últimos escritos Bataille passará a identificar literatura e soberania, em vez de fazer daquela um desvio – desvio essencial, mas desvio – desta. Mas antes faremos uma incursão pela revista *Documents* afim de perceber como, ainda durante o “período heróico” do surrealismo, Bataille e seus amigos estavam tentando dar um *pas au delà* no pensamento da arte<sup>102</sup> e da vida.

---

ser considerado como sinônimo de despesa: ele significa, com efeito, da maneira mais precisa, criação por meio da perda.” BATAILLE, Georges. “La notion de dépense”. *O.C. I*, p. 303.

<sup>99</sup>BATAILLE, Georges. « Méthode de méditation ». *O.C. V*, p.220.

<sup>100</sup> BATAILLE, Georges. « Madame Edwarda ». *O.C. III*, pp. 7-31. Penso no prefácio deste livro, posteriormente *inserido* em *L'érotisme*, mas também no fato de que para Bataille *Madame Edwarda* era uma parte solidária de *La somme athéologique*. Dou-me conta da importante ocorrência do termo soberania nesse livro publicado em 1941: “Minha angústia é enfim a absoluta soberana. Minha soberania morta está na rua, inatingível – em volta dela um silêncio de tumba – emboscada na espera de um terrível – e no entanto sua tristeza se ri de tudo.” (p.17). E num dos projetos de prefácio: Deveríamos, parece-me, desconfiar um pouco mais desse Angélique [Pierre Angélique é o pseudônimo sob o qual *Mme Edwarda* foi publicado]. Assim, ele fala, nas primeiras palavras desse livro minúsculo daquele que reina hoje: no seio de uma massa prometida às secretas desordens do erotismo, o personagem julgado digno do nome equívoco de ‘soberano’ estaria perdido, ele mesmo ávido por dissimular sua vergonhosa realza. Como se a obscenidade, a lascívia desavergonhadas fossem soberanas, como se todas as coisas devessem empalidecer diante dos horrores que a noite autoriza.” *Idem*, p.492 (notas).

<sup>101</sup> BATAILLE, Georges. « L'impossible ». *O.C. III*, pp. 97-224. *La haine de la poésie* é o título sob o qual esse texto fora publicado em 1947. Em 1962, quando de sua republicação, Bataille preferiu, com vistas a uma maior “clareza”, rebatizá-lo *L'impossible*. O “comentário de sua ausência de sentido” estaria aqui na parte final do livro, *Être Oreste*.

<sup>102</sup> Veremos que a « literatura propriamente dita » ocupa um espaço mínimo no quadro dessa revista.

## CAPÍTULO II

### O TRABALHO INFORMAL DO INCONSCIENTE ÓTICO.

#### MICHEL LEIRIS , CARL EINSTEIN E GEORGES BATAILLE EM *DOCUMENTS*

Para Rosalind Krauss o conceito de inconsciente ótico está inextrincavelmente ligado à prática no campo visual de “a group of disparate artists”. Não há inconsciente ótico “em-si”. Nada, nenhuma coisa, nenhum fenômeno visual (“nuvens, mar, céu, floresta”) *tem* em si um inconsciente ótico. Sua realidade é humana e histórica na medida mesmo em que se dá como uma negação da forma historicamente assumida pelo humano. Ao explicar porque escolheu o conceito de inconsciente ótico em detrimento do de anti-ótico, Krauss deixa claro que o que queria nomear não era uma simples negação exterior do visual mas sim uma negatividade interior a ele, que exerce de dentro seu “trabalho informal” (sua *besogne*) de alteração.

Não parece absurdo portanto estabelecer uma equivalência entre as noções de inconsciente ótico e de informe tal como esta vem definida pela própria Krauss a partir da “suspended ball” de Giacometti e dos escritos de Bataille na revista *Documents*:

É fácil demais pensar no *informe* como o oposto da forma. Pensar em forma versus matéria. Porque este “versus” sempre performa os deveres da forma, de criar binariedades, de separar o mundo em netos pares de oposições por meio, como Bataille gostava de dizer, de ‘matemáticos casacos para montaria’. Forma versus matéria. Macho versus fêmea. Vida versus morte. Dentro versus fora. Vertical versus horizontal. Etc. Caos como o oposto de forma é caos que pode sempre ser formado, pela forma que está sempre já lá a espera do caos.

Em vez disso, deixe-nos pensar no *informe* como aquilo que a própria forma cria, como lógica agindo logicamente contra si mesma consigo mesma, forma produzindo uma heterológica. Deixe-nos pensá-lo não como o oposto de forma mas como uma possibilidade trabalhando no coração da forma, para erodi-la de dentro. Trabalhando,

isto é, estruturalmente, precisamente, geometricamente, como o trabalho do relógio. A palavra em francês que captura isso é *déjouer*.<sup>103</sup>

O propósito deste capítulo é lançar alguma luz sobre o funcionamento destas noções a partir da leitura cruzada dos artigos de Georges Bataille, Michel Leiris e Carl Einstein na revista *Documents*.

A versão mais comum do surgimento de *Documents* é a que o localiza no Gabinete de Medalhas da Biblioteca Nacional, em Paris, e traz como personagens Pierre D'Espezel (que se teria arrependido amargamente de seu papel de intermediário), Georges Wildenstein (o patrão) e Georges Bataille (que, na prática, parece tê-la dirigido). É significativo, no entanto, que, numa nota autobiográfica, redigida por volta de 1958, Bataille aponte como fator determinante seu encontro com George-Henri Rivière, em 1928. Cito:

Casamento em 1928. O encontro com George-Henri Rivière nessa época culmina, em 1929, na publicação de *Documents*, revista de arte dublada de uma parte heteróclita da qual Bataille foi o redator-chefe sob a direção freqüentemente teórica de Carl Einstein. Bataille aí escreveu um certo número de artigos, seus primeiros escritos publicados, o primeiro sobre as moedas gaulesas que admirava (é por conta de um mal-entendido que Breton veria nesse artigo uma detração da arte gaulesa).<sup>104</sup>

Considero significativa essa ênfase na importância de Rivière porque, de fato, se colocamos o conjunto dos textos que compõem *Documents* (conjunto este que dificilmente pode ser visto como um todo orgânico, homogêneo) em relação com o conjunto de artigos assinados por Rivière temos a impressão de que este realiza uma espécie de síntese, abarcando as não pouco diferentes faces da revista. Seu primeiro artigo, “Le musée d’ethnographie du Trocadéro”, espécie de balanço das condições e necessidades do dito museu, pode ser tomado

---

<sup>103</sup> KRAUSS, Rosalind E. *The optical unconscious*. Massachusetts, MIT, 1996, pp.166-67.

<sup>104</sup> BATAILLE, Georges. “Notice autobiographique”. *O.C. VII*, p.460.



como um representante legítimo da face *sage* (de sabedoria bem-comportada) da revista; já suas crônicas sobre jazz e, sobretudo, aquela intitulada “Religion et Folies-Bergère” que termina da seguinte maneira:

Sem querer ofender as esposas, os magistrados, as massas nacionalistas, os corações timoratos que esse tempo rudemente rejeita, o espírito de religião não frequenta mais as catedrais católicas, cujos salmos e cânticos vomita. É no music-hall, entre vinte pares de pernas, ao som de uma canção de Christiné, num ballet convencional e magnificamente dotado de tudo o que faz o objeto de nossos desejos carnais, que é preciso ir buscar, enfim devolvido ao erotismo, esse espírito de religião.<sup>105</sup>

colocam-se do outro lado da ribeira, na face que talvez possamos denominar - aceitando os riscos de um excessivo galicismo e de uma excessiva simplificação - “*hantée par le sacré*” (obcecada/frequêntada/assombrada pelo sagrado); participa também - mas aqui seu nome poderia ser legião - do irrestrito entusiasmo por Picasso (“os quadros de Picasso são sempre os meus. Que se deva ou não ‘inventar uma linguagem vertiginosa para prestar homenagem a Picasso’, não posso senão repetir”<sup>106</sup>); e é ainda quem assina a única resposta explícita (que o cita nominalmente) ao Segundo Manifesto Surrealista: “À propos d’Abraham Juif”: após citar longamente André Breton especulando sobre a ocorrência de um fenômeno medianímico entre ele mesmo, Breton, e Robert Desnos (ambos teriam, na mesma época, pensado em Abraham Juif e escolhido as mesmas ilustrações de seu livro) Rivière o expõe ao ridículo afirmando que quem chamara atenção sobre o dito Juif fora Michel Leiris (com efeito, extremamente interessado em alquimia naquele então) e que coubera a Bataille a escolha das ilustrações (dado interessante para aqueles, entre os quais não me incluo, que postulam que a rivalidade Breton/Bataille era fruto do excesso de semelhança, não de diferença, entre os dois).

---

<sup>105</sup> RIVIERE, Georges Henri. *Documents n°4*, 1930, p.240.

Mas não é sobre Rivière que quero falar. Utilizei-o apenas para esboçar um rápido panorama da biodiversidade de *Documents*. É hora agora de nos concentrarmos nessa face a que venho de atribuir a discutível denominação de “*hantée par le sacré*”.

## DOCUMENTS versus(?) DOCUMENTS

O que faz de *Documents* um corpus singularmente fecundo para a discussão das questões acima enunciadas é que, em suas páginas, o funcionamento dialético do inconsciente ótico (ainda que tal expressão não ocorra) e do informe não é apenas enunciado mas realmente posto em prática. A formal revista *Documents* voltada às Belas-Artes e à etnologia comparada sofre de uma doença crônica<sup>107</sup> (que se espalha justamente a partir da seção de crônicas, e, sobretudo, do item “Dicionário Crítico” desta) que a mina de dentro alterando-a completamente, fazendo com que seja completamente outra. Contribuíram para essa “infecção”, além dos três já mencionados escritores (nos quais me deterei), vários dissidentes do surrealismo tais como: Jacques Baron, Jacques-André Boiffard, Robert Desnos, Georges Limbour, Jacques Prévert, Raymond Queneau, Georges Ribemont-Dessaignes, Roger Vitrac e Alejo Carpentier (basicamente os signatários de *Un Cadavre*<sup>108</sup>).

Um exemplo do funcionamento desta “lógica agindo logicamente para agir contra si mesma consigo mesma”: após um artigo de Roger Hervé sobre os “Sacrifices Humains du Centre-Amérique” escrito em registro impecavelmente acadêmico, damos de cara com “Les Pieds Nickelés” em que Bataille, após estabelecer uma equivalência entre os deuses mexicanos e o bando formado por Croquignol, Ribouldingue e Filochard, termina dizendo.

---

<sup>106</sup> RIVIERE, Georges Henri. *Documents* n°3, 1930, p.179.

<sup>107</sup> Diagnosticada, já no primeiro número, por D’Espezel (que no entanto não encontra sucesso em erradicá-la).

<sup>108</sup> “Détraction fracassante” de Breton publicada pelo conjunto daqueles que o Secundo Manifesto do Surrealismo havia, por sua vez, destrutado.

E se damos ao divertimento um sentido suficientemente ‘mexicano’, vale dizer, o de uma intervenção sempre mais ou menos deslocada nos domínios mais sérios, o divertimento corre o risco ainda de aparecer como a única redução do idealismo. A simples análise dos sonhos poderia indicar, enfim, que o *divertimento* é a necessidade mais gritante e, bem entendido, mais terrificante da natureza humana.<sup>109</sup>

## Estranha tríade

Georges Bataille, Michel Leiris e Carl Einstein são os três colaboradores mais assíduos de *Documents*. Mas não é por isso que os escolhi como objeto de meu discurso, e sim por haver entre eles uma dose ótima de convergência e divergência.

No que convergem? Evidentemente na condenação da forma de vida dos “brancos” de então, “gentes que quereriam viver sem ser mortas” (Einstein); “incapazes de se divertir”, “para quem tudo são *pensums*” (Leiris), homens “reduzidos a comer queijo” (Bataille); mas também, como tentarei demonstrar, na atribuição de um papel importante às artes na ruptura com o *status quo*.

No que divergem? É a responder esta pergunta que votarei o restante deste capítulo.

### 1. LEIRIS

Contribuições: 1929: Notes sur deux figures microcosmiques (n.1); À propos du ‘Musée des sorciers’ (n.2); Métaphore (Dic.) (n.3); Alberto Giacometti (n.4); Civilisation (Cron.) (n.4); Joan Miró (n.5) Talkie (Dic.) (n.5); Métamorphose 2 - Hors de soi (Dic.) (n.6); L’île Magique (Cron.) (n.6); Exposition Hans Arp (Cron.) (n.6); Exposition Kalifala Sidibé (Cron.) (n.6); Une peinture d’Antoine Caron (n.7); Crachat 2 - L’eau à la bouche (Dic.) (n.7); Débâcle (Dic.) (n.7). 1930: Higyène (Dic.) (n.1); Disques nouveaux (Cron.) (n.1); Toiles récentes de

---

<sup>109</sup> BATAILLE, Georges. *Documents n°*, 1930, p.215.

Picasso (n.2); Pensum (Dic.) (n.2) Picasso (poema) (n.3); Benga (Féral) (Dic.) (n.4); Keaton (Buster) (Dic.) (n.4); L'Homme et son intérieur (n.5); Dessin, Gouaches et Aquarelles de Picasso (Cron.) (n.5); Folklore Théâtral (Cron.) (n.5); 'Liza', opérette de Louis Douglas (Cron.) (n.5); Giorgio de Chirico - Hebdomeros (Paris, 1930, éditions du Carrefour) (Rev.) (n.5); Sir J.G. Frazer - Myths of the Origin of the fire. An Essay. (London, Macmillan, 1930) (Rev.) (n.5); Ange (Dic.) (n.6); Le film Costes-Bellonte (Cron.) (n.6); Jean Brunhes. - RACES, documents commentés par Mariel Jean-Brunhes Delamarre ("Images du Monde", Firmin-Didot, éd., Paris, 1930) (Rev.) (n.6). Opportunity, mai 1930 (Rev.) (n.6) L'oeil de l'ethnologue (n.7) Gratte-ciel (Dic) (n.7) Le "caput mortuum" ou la femme de l'alchimiste (n.8)

Como se pode perceber pela leitura da lista acima, Leiris (ao contrário, como veremos, de Einstein) parecia estar atirando para tudo quanto é lado: ocultismo/alquimia, pintura e escultura contemporâneas, vodu haitiano, jazz e cultura negra norte americana em geral, etnografia... Mas talvez possamos identificar um denominador comum a esses alvos aparentemente tão dispersos: a vontade de alteridade, de ser outro, de sair de si:

METAMORFOSE - 2) Fora de si. As *Metamorfoses* de Ovídio e o romance de Apuleio, *O asno de ouro ou as Metamorfoses* contarão sempre entre aquilo que o espírito humano concebeu de mais poético, em razão daquilo que é o fundamento mesmo destas obras, vale dizer, a metamorfose.

Lamento os homens que não sonharam, ao menos uma vez em suas vidas, se transformar em algum dos objetos que os rodeiam: mesa, cadeira, animal, tronco de árvore, folha de papel... Eles não têm nenhum desejo de sair de sua pele, e esse contentamento cordato, perturbado por nenhuma curiosidade, é um signo tangível dessa insuportável suficiência que é o apanágio mais claro da maior parte dos homens. Permanecer tranqüilo em sua pele, como o vinho no odre, é uma atitude contrária a toda paixão, conseqüentemente a tudo o que existe de válido. Isso, sem dúvida, é de

natureza a satisfazer os amantes de pântanos estagnantes, mas de maneira alguma aqueles que consome uma ambição mais alta.

Sem falar dos artifícios mágicos que permitiram efetuar *realmente* (ainda que por um tempo mais ou menos longo) essa metamorfose, é certo que nada conta para alguém do que é capaz de colocar um homem verdadeiramente fora de si, que se trate de ingredientes materiais ou de tudo aquilo que, na vida, é suscetível, de uma maneira ou de outra, de criar um explosivo e violento paroxismo.<sup>110</sup>

Assim o ocultismo e a alquimia sobre os quais versam os dois primeiros artigos de Leiris na revista além de “L’homme et son interieur”<sup>111</sup> despertam seu interesse na medida em que representam uma sobrevivência no seio do próprio ocidente daquilo que ele recalcou: a “paixão do maravilhoso”. Por evocarem a seu modo a questão da soberania não posso deixar de citar os três primeiros parágrafos de seu texto sobre “Le Musée des sorciers”:

Eterno forçado das relações (*rappports*) e das leis, o homem será sempre obcecado (*hanté*) pelo absoluto.

Ora, essa projeção externa de seu pólo interior, essa efígie de seu desejo, o Absoluto, ele não pode se apoderar dela diretamente (seu corpo, sua razão, seus sentimentos mesmo o aprisionando num feixe de relações), e é reduzido a tentar captá-lo por astúcia, por meio de um desvio, transtornando as relações. Um tal transtorno, pensa ele, poderá fazê-lo atingir idealmente um estado de intensa desordem, no qual as relações, momentaneamente rompidas e fundidas em caos, terão cedido lugar ao Absoluto, que se manifestará por intermédio do *maravilhoso*, seu grande raio, jorrado como uma faísca dessa espécie de catástrofe lógica.

Poesia e ficções repousam essencialmente sobre essa astúcia inconsciente, sua finalidade mais geral consistindo precisamente nessa ruptura das relações que engendra o Maravilhoso, cegante meteoro de revolta...<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> LEIRIS, Michel. *Documents n°6*, 1929, p.333.

<sup>111</sup> Já em 1927 Leiris publicara em “La Révolution Surréaliste” uma resenha de “La monade hieroglyphique” de Jean Dee traduzida por Grillot de Givry (autor de “Musée des sorciers”). Cf. LEIRIS, Michel. *Brisées*. Paris, Gallimard, 1992 (1966), pp.17-22.

<sup>112</sup> LEIRIS, Michel. *Documents n° 2*, 1929, p.109.

Da mesma forma seu interesse pelo jazz se liga a essa necessidade de êxtase (termo que não utiliza mas que me parece bastante adequado):

...partilho com George-Henri Rivière a convicção de que o jazz representa atualmente a verdadeira música sagrada (vale dizer, aquela mais capaz de fazer entrar uma turba “em transe”), para não dizer a única música”... “Ainda mais que de uma música para fazer dançar, trata-se *bel et bien* de uma *música de fazer medo*, logo de uma *música de fazer amar*, se é que o amor - magia menos branca do que negra - se aproxima quase que necessariamente do assassinato ou da angústia pânico...”<sup>113</sup>

Ainda que nem sempre seu tom seja tão absolutamente entusiástico:

O que se pode deplorar, todavia, em semelhantes espetáculos [tal o dos *Lew Leslie's Black Birds* que se tinham apresentado no Moulin Rouge], é que, por mais possante que seja a emoção que nos dão, eles não cheguem entretanto a vencer completamente nossa moleza e a engendrar uma histeria tão enorme quanto aquela de que é questão no argumento de ‘Porgy’, histeria tão intensa que deveria ser capaz de arrastar os espectadores à realização imediata de atos sórdidos ou de deboches extravagantes.<sup>114</sup>

Quanto à etnografia é evidente - o próprio Leiris o reconhecerá pouco tempo depois - que seu envolvimento com esta que considerava “a mais geralmente humana” das ciências derivava de um projeto bastante naïf de evasão por sua via:

Quanto a mim, que vejo sobretudo na viagem [que em breve faria como secretário-arquivista da “Missão Dakar Djbouti”] - além do melhor método para adquirir um conhecimento real, vale dizer, vivo - o cumprimento de certos sonhos de infância, ao mesmo tempo que um meio de lutar contra a velhice e a morte jogando-se a corpo perdido no espaço para escapar imaginariamente à marcha do tempo (esquecendo assim sua própria personalidade transitória pela tomada de um contato concreto com um grande número de homens aparentemente muito diferentes), desejo - por menos

---

<sup>113</sup> LEIRIS, Michel. “Disques nouveaux”, *Documents n°1*, 1930, p.48.

gosto que tenha pelo proselitismo - que o maior número possível de meus amigos artistas ou literatos, em sua maior parte absorvidos hoje por preocupações em fim de contas unicamente estéticas, ou engajados em querelas estéreis de grupo a grupo, faça como eu: que eles viajem, não como turistas (o que é viajar sem coração, sem olhos e sem orelhas), mas como etnógrafos, de maneira a se tornarem o bastante largamente humanos para esquecerem suas medíocres pequenas ‘maneiras de branco’ (como dizem certos negros) e o que eles imaginam ser sua “persona” de intelectuais, aproximando-se do herói, naïf talvez mas por isso mesmo ainda mais admirável, desse conto songô que acho infinitamente tocante:

Um homem cujo nome era Abarnakat, viajava com seus companheiros. Um cordão vermelho estava atado a seu pescoço e ele tinha um cobertor vermelho e um asno. Ele atava seu asno a seu pé e estendia seu cobertor para dormir.

Um dia em que dormia, um de seus camaradas se levantou, desatou o cordão de seu pescoço, atou-o a seu próprio pescoço, levantou suavemente Abarnakat para retirar o cobertor vermelho, desatou o asno, foi para debaixo de uma árvore, estendeu o cobertor e atou o asno a seu pé.

Quando Abarnakat acordou e viu esse homem, um cordão vermelho atado a seu pescoço, o asno atado a seu pé e ele-mesmo deitado sobre o cobertor vermelho, disse: “- Essa pessoa é Abarnakat; e eu, quem sou eu?” E se levantou chorando.”<sup>115</sup>

É claro que Leiris não foi capaz do gesto “infinitamente tocante” de desreconhecimento de Abarnakat. Ele mesmo, nesse mesmo artigo, o profetizara:

[após falar de algumas de suas impressões das “Impressions d’Afrique” de Raymond Roussel<sup>116</sup>]...tantas imagens não muito mais fantasistas que as representações que um Europeu médio pode se fazer de um país exótico, quase nada vendo mais que *Malikoko rei negro*, o sucesso do *Châtelet*, mesmo se cultivado, pois então sua cultura européia lhe coloca lentes deformantes no espírito, ele não pode fazer abstração de seus tics e de suas manias puramente locais, e tudo o que vem de homens de outros climas, e de outras raças, ele o vê através de sua mentalidade branca, vale dizer, sem que ele se dê conta, de uma maneira inteiramente fantasmagórica.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> LEIRIS, Michel. “Civilisation” *Documents n°4*, 1929, p.222.

<sup>115</sup> LEIRIS, Michel. “L’oeil de l’ethnologue” *Documents n° 7*, 1930, pp.413-414.

<sup>116</sup> Que, não custa lembrar, Rosalind Krauss também adota como cena primária dos desdobramentos de Duchamp em *Caminhos da escultura moderna*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

<sup>117</sup> <sup>117</sup> LEIRIS, Michel. “L’oeil de l’ethnologue” *Documents n° 7*, 1930, p.413.

*L'Afrique Fantôme:*

Quase em seguida, [o título] *L'Afrique Fantôme* me pareceu se impor, alusão certamente às respostas trazidas a meu gosto pelo maravilhoso por tais espetáculos que tinham captado meu olhar ou tais instituições que eu tinha estudado, mas expressão sobretudo de minha decepção de Ocidental mal na sua pele que tinha loucamente esperado que essa longa viagem por essas plagas então mais ou menos retiradas e, através da observação científica, um contato verdadeiro com seus habitantes, fariam dele um outro homem, mais aberto e curado de suas obsessões. Decepção que, de alguma maneira, levava o egocêntrico que eu não cessara de ser a recusar, por intermédio de um título, a plenitude de existência a essa África na qual encontrara muito, mas não a liberação.<sup>118</sup>

Esta questão da etnografia poderia sem dúvida nos levar longe. Poderíamos aventar, por exemplo, que o interesse de *L'Afrique Fantôme* - considerado por James Clifford<sup>119</sup> o exemplo por excelência (e talvez mesmo o único) de uma etnografia surrealista - reside no fato de que nesse *carnet* o “inconsciente ótico” do autor se vê explicitado ao contrário dos relatos etnográficos que se dão por puramente objetivos. Mas estaríamos assim, a meu ver, fazendo um uso nada Kraussiano desta expressão: em seu livro, inconsciente ótico não significa um conteúdo imaginário constitutivo do sujeito, que deforma sua visão e que é portanto necessário explicitar, tornar consciente, para assim o neutralizar; o inconsciente ótico, pintado por Lacan, teorizado por um “grupo de disparatados artistas”, cunhado por Benjamin e ressignificado por Krauss, é justamente o movimento, que ela parece querer potencializar, que interrompe essa constituição imaginária do sujeito.

---

<sup>118</sup> LEIRIS, Michel. “Préambule à *L'Afrique Fantôme*” (1981). in *L'Afrique Fantôme*. Paris, Gallimard, 1981 (1934).

<sup>119</sup> Cf. CLIFFORD, James. “On ethnographic Surrealism”. *Comparative Studies in Society and History*, Outubro 1981.



Passemos portanto à relação de Leiris (naquele momento) com as artes plásticas aproximando-nos mais, pelo menos por alguns instantes, do escopo que defini para esse capítulo.

Giacometti, Picasso, Arp, Miró e de Chirico. Eis os “artistas plásticos” de que fala Leiris em *Documents*. Curiosamente nenhuma menção a Masson.

Não preciso dizer que o que Leiris busca na pintura ou na escultura é sempre essa oportunidade de sair de si, de estabelecer uma comunicação com o mundo que não parece sem parentesco com a psicastenia legendária de Roger Caillois\* :

“Há momentos que podemos chamar de *crises* e que são os únicos que importam na vida. Trata-se de momentos em que o fora parece bruscamente responder à intimação que lhe lançamos do dentro, em que o mundo exterior se abre para que entre nosso coração e ele se estabeleça uma súbita comunicação. ... A poesia não pode se deprender senão de tais ‘crises’, e só contam as obras que delas fornecem equivalentes.

Amo a escultura de Giacometti porque tudo o que ele faz é como a petrificação de uma dessas crises, a intensidade de uma aventura rapidamente surpreendida e tão logo fixada, o marco quilométrico que dela testemunha.”<sup>120</sup>

Essas crises podem ser associadas aos momentos de irrupção do inconsciente ótico, ou à *besogne* do informe? Tal associação torna-se talvez mais nítida se por sua vez a associarmos ao seguinte trecho de seu artigo sobre Miró:

---

\* Processo de “despersonalização por assimilação ao espaço” (Cf. “Mimetismo e psicastenia legendária” in CAILLOIS, Roger. *El mito y el hombre*. México, FCE, 1988.) que remete também ao « regime estético » de que a literatura retira, segundo Jacques Rancière, sua “potência própria”: « La puissance propre de la littérature s’origine dans cette zone d’indétermination où les individuations anciennes se défont, où la danse éternelle des atomes compose à chaque instant des figures et des intensités inédites. La puissance ancienne de la représentation tenait à la capacité de l’esprit organisé d’animer une matière extérieure informe. La puissance nouvelle de la littérature se prend, à l’inverse, là où l’esprit se désorganise, où son monde craque, où la pensée éclate en atomes qui éprouvent leur unité avec des atomes de matière. » RANCIERE, Jacques. « Deleuze, Bartleby et la formule littéraire » in *La chair des mots – Politiques de l’écriture*. Paris, Galilée, 1998. p.183.

<sup>120</sup> LEIRIS, Michel. “Alberto Giacometti” *Documents* n° 4, 1929, p.209.

“Essa liquefação<sup>121</sup>, essa evaporação implacável das estruturas - tão implacável quanto qualquer outro dos círculos viciosos nos quais eu e toda criação giramos -, essa fuga molenga da substância que torna todas coisas - nós, nossos pensamentos e o *décor* no qual vivemos - parelhas a medusas ou polvos, é mérito de Miró tê-la muito adequadamente exprimido, em muitas de suas antigas telas e sobretudo na série atual de seus retratos”<sup>122</sup>

Note-se que essa liquefação da forma, esse *debâcle* pressupõe todo um trabalho (anterior, simultâneo?) de fixação da mesma: é o que se depreende da comparação que Leiris faz entre o método de Miró e o exercício de “certos ascetas tibetanos” que consiste em atingir a contemplação do vazio justamente a partir do exame o mais detalhado, intenso e preciso das formas que se deseja suprimir.

Essa exigência de uma aguda consciência da forma para se propiciar o inconsciente ótico, de uma profunda familiaridade para se gerar o *Unheimliche* comparece também em sua rápida, mas eloqüente, apreciação de uma exposição de Arp:

“Hans Arp toma o universo e o transforma numa chapa ondulada, ele que conhece tão bem a marcenaria e tudo o que se pode tirar da matéria. Ele faz as formas se contorcerem (*gondoler*) e, sistematicamente, tornando tudo quase semelhante a tudo, transtorna as classificações ilusórias e a escala mesma das coisas criadas.”<sup>123</sup>

Mas é a Picasso que Leiris reserva a categoria de gênio, num artigo a meu ver contraditório e certamente sintomático da polêmica em torno ao *Segundo manifesto do surrealismo*.

Por um lado dessublima a estética muito mais vigorosamente que nos artigos anteriores. Nada de Absoluto, ou Maravilhoso: a pintura de Picasso não é surrealista: é

---

<sup>121</sup> Como não lembrar daquela famosa “liquefação urinária do céu”? Cf BATAILLE, Georges. *A história do olho*. São Paulo, FAPESP / Iluminuras, 2003 (trad; Eliane Robert Moraes), p.71.

<sup>122</sup> LEIRIS, Michel. “Joan Miró” *Documents* n° 5, 1929, p.265.

realista e, mais que isso, real. Teria Bataille comunicado a Leiris seus pensamentos sobre “La vieille taupe et le préfixe sur en surhumain et surréalisme”?

“Seria preciso uma imbecilidade sem igual para amar essas obras sob o pretexto místico de que elas nos ajudam a nos desembaraçar de nossos trapos humanos sendo *superhumanas*. Se devemos empregar a seu propósito o termo “superhumano” seria antes no sentido de que elas são o cúmulo do humano, assim como o são as mais grandiosas das criações mitológicas, que são desmesuradas mas não cessam entretanto jamais de fazer soar a terra sob seus pés.”<sup>124</sup>

Por outro deixa intervir como nunca uma certa metafísica do sublime e do sujeito na excessiva rasgação de seda em função da pessoa e do gênio de Picasso (enquanto que o que parecia interessar eram as esculturas de Giacometti e as pinturas de Miró ou Arp):

“O próprio do gênio sendo de cortar curto a toda espécie de comentário, se é já absurdo em geral escrever sobre a pintura, isso *a fortiori* o é ainda mais, e de uma maneira muito mais grave, no caso particular de Picasso. Estando dado o estado de mediocridade singularmente avançado no qual hoje vivemos, as criações de um parolho homem ultrapassam de tão longe o que teríamos podido imaginar antes que ele no-lo tivesse mostrado, que, qualquer que seja o ponto de vista em que nos colocamos (plástico, poético, metafísico, etc.), tudo o que podemos dizer dele não é mais do que uma sinistra caricatura da realidade. .. Cômica vermina que somos, sempre a nos colarmos nos sovacos do gênio! Malgrado a tola pretensão que há em tentar fazer entrar na trama mesurada do discurso o que, por definição, é incomensurável, não hesitamos em pôr toda confiança em nossa ‘intuição’, sem notar que assim - e de qualquer outra maneira, de resto - temos todas as chances de nos afogarmos numa estéril verborrêia no gênero percevejo de sacristia senão pedante de aldeia.”<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> LEIRIS, Michel. “Exposition Hans Arp (Galérie Goemans)” *Documents n° 6*, 1929, p.340.

<sup>124</sup> LEIRIS, Michel. “Toiles récentes de Picasso” *Documents n° 2*, 1930, p.70.

<sup>125</sup> LEIRIS, Michel. “Toiles récentes de Picasso” *Documents n° 2*, 1930, p.71.

## 2 - Einstein

Contribuições: 1929: n.1: Aphorismes méthodiques; Pablo Picasso: Quelques tableaux de 1928; n.2: André Masson: étude ethnologique; Rossignol (Dic.); n.3: Notes sur le cubisme; Absolu (Dic.); n.4: Gravures d'Hercules Seghers (1585-1645); Saint Antoine de Padoue et l'enfant Jesus (Cron.); n.5: L'exposition "Il settecento italiano" à Venise (Cron.); n.6: Tableaux récents de Georges Braque; L'Exposition de l'art- abstrait à Zurich (Cron.); n.7: Exposition de sculpture moderne (Cron.); Masque de danse rituelle Ekoi (Cron.); 1930: n.1: Masques Bapindi (Cron.); Exposition Cézanne (Cron.); n.2: À propos de l'Exposition de la Galerie Pigalle (Cron.<sup>126</sup>); n.3: Picasso; n.4: Léger: oeuvres récentes; Joan Miró (Papiers collés à la galerie Pierre) (Cron.); Exposition Juan Gris (Berlin, galerie Flechtheim) (Cron.); Exposition de collages (Galerie Goemans) (Cron.); L'enfance néolithique [Hans Arp].

Trata-se, evidentemente, de uma lista de contribuições bem menos heteróclita que a de Leiris (como já vimos) e que a de Bataille (como veremos). Einstein tem um foco bem fixo: as artes plásticas. E o aborda a partir de dois pontos bem definidos: a arte contemporânea européia e a arte africana. Deixa ainda bem clara a relação que postula entre elas : uma relação (de superação?) dialética.

Tomemos como base o texto *André Masson, étude ethnologique*<sup>127</sup> em que, como indicado pelo título, o pintor serve apenas como um pretexto para generalizações a respeito de uma cultura.

---

<sup>126</sup> Apesar do título e de estar inserido na seção de crônicas trata-se de um artigo razoavelmente longo em que são expostas questões de cunho geral sobre a arte africana. (lembremo-nos de que Einstein publicara já em 1915 um importante opúsculo sobre esta)

<sup>127</sup> EINSTEIN, Carl. *Documents* n°2, pp. 93-102.

Einstein começa afirmando a superioridade dos pintores daquela geração, os quais “ousaram mudar a gramática recebida” em relação aos escritores que “Em vez de apostar suas cabeças, acreditavam na língua”.

Parece-lhe vindo o “momento não de consolidar o que se estabiliza, mas de acusar a crise visto estar “cercado por pessoas que queriam viver sem serem mortas”

Considera uma coisa importante: “abalar o que se chama realidade por meio de alucinações não adaptadas, afim de mudar as hierarquias dos valores do real”.

Postula então que “Se as forças alucinatórias eram outrora [quando “as forças religiosas estavam ainda vivas”] a expressão de uma coletividade e de seu dogmatismo, atualmente elas não se exercem senão de uma maneira subjetiva, quebrando com as convenções”. Mas logo retifica: “o imaginativo [equivalente, aqui, ao alucinatório] não deve ser valorizado como signo de uma subjetividade arbitrária: o imaginativo provém, com efeito, de processos fatais praticamente impossíveis de dirigir”.

O que faz o imaginativo contemporâneo (a Einstein - a nós também?) diferente do religioso não é ser ele expressão de uma subjetividade mas o fato de que nele “todo dado histórico está fora de causa. Não é mais questão de se resignar.”

Essas “forças alucinatórias” “introduzem blocos de ‘a-causalidade’ nessa realidade que figurávamos absurdamente como una.” E “é justamente nessa discordância entre o alucinatório e a estrutura dos objetos que repousa nossa ínfima chance de liberdade: uma possibilidade de mudar a ordem das coisas.” “A obsessão representa uma pequena chance de liberdade”.

Einstein constata assim “o retorno da criação mitológica, o retorno de um arcaísmo psicológico se opondo ao arcaísmo das formas, puramente imitativo” que consiste na prática extática de “deixar-se ir ao curso do rio dos dinamismos: é então que se chega a um

psicograma (escrita espontânea)” que não admite nenhuma ordem exterior e equivale a uma saída da identidade biológica.

“Estando dado que, quando do êxtase, o eu [moi] desaparece, constatamos uma atitude sintônica.”:“Uma outra força, uma outra figura toma o lugar do eu eclipsado do visionário”

Einstein aproxima ainda esse procedimento daquele do sacrifício aventando que “É graças à identificação do homem com o animal que a projeção do sacrifício de si-mesmo se tornou possível.”

Enfim, afirma: “É justamente este exercício, este *training* extático que foi levado por Masson à perfeição”

E conclui: “Algumas vezes a rapidez das alucinações é tal que se utiliza unicamente linhas. Noutros quadros as formas encontram uma ordem tectônica, afim de que o pintor encontre uma defesa e evite ser destruído pelo dinamismo de suas alucinações. Mas uma análise das formas não é nosso fim. Queremos antes definir esses quadros como contrações psicológicas no curso das quais a rapidez alucinatória se achou forçada a perseverar.”

Embora, ao contrário do que afirma Denis Hollier<sup>128</sup>, Einstein não pareça ver inconveniência em chamar esses quadros de *oeuvres d'art*<sup>129</sup>, fica claro, sobretudo no contexto de *Documents*, que estas mudanças no terreno da pintura valem principalmente como índice, documento, das possibilidades da existência humana em geral.

É aliás contundente a semelhança desse retorno descrito por Einstein no terreno da pintura com aquele descrito, anos mais tarde, em 1947, por Bataille na conferência já citada intitulada *La religion surréaliste*.. Conferência que, por sua vez, não deixa de ser também

---

<sup>128</sup> \* Cf HOLLIER, Denis. « La valeur d'usage de l'impossible » *Les Dépossédés*. Paris, Minuit, 1993. Trata-se do prefácio à edição fac-similar de *Documents*.

<sup>129</sup> « Esses quadros não são nem comentários nem paráfrases de uma realidade dada: eles provêm do além de uma imanência imediata. É, com efeito, o centro psicológico que se encontra mais longe do tipo imitativo, e a maior parte das obras de arte não são mais do que desvios tendo por objeto descobrir a alucinação imediata.” EINSTEIN, Carl. « Pablo Picasso: quelques tableaux de 1928 » *Documents n°1*, 1929, p.38.

uma espécie de estudo etnológico em que o “homem surrealista” é visto como uma espécie de superação dialética do homem primitivo e de sua antítese, o homem burguês.

Não consigo deixar de pensar numa certa “antecipação” por parte de Einstein de algumas questões que se tornariam mais tarde “bataillanas por excelência”. Além desta caracterização dialética da relação homem-arte-religião, note-se por exemplo o uso feito por Einstein da expressão “experiência interior” (que Bataille não utiliza em nenhum dos textos que já li desta época).

Falando da importância do cubismo e postulando o ano de 1908 como espécie de momento fundador da crise da representação (para usarmos da expressão de Henri-Charles Puech, outro importante, ainda que não assíduo, colaborador de *Documents*, em seu texto de homenagem a Picasso) que caracteriza a arte contemporânea (creio que o presente do indicativo não é aqui descabido) surge este parágrafo:

“Abalar o mundo figurativo [como faz o cubismo] significa colocar em questão as garantias da existência. O *naïf* crê que a figura é a experiência mais segura que o homem tem de si mesmo, e não ousa negar uma tal certeza, ainda que ele duvide de suas experiências interiores. Ele imagina que, em relação ao que há de sem fundo na experiência interior, a experiência direta de seu corpo constitui a unidade biológica mais certa. Seu corpo, esse instrumento de toda experiência espacial, lhe parece uma máquina tão segura, que ele representa por ela as coisas mais duráveis e mais vivas, seus deuses e seus mortos.”<sup>130</sup>

Que tal? Se não me engano podemos ler aí: a teoria lacaniana do estágio do espelho; a experiência interior num sentido bastante próximo, senão equivalente, ao que Bataille atribuirá a esta; e ainda, de lambuja, a definição encontrada por Kristeva para a experiência interior: “uma travessia às avessas do estágio do espelho”<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> EINSTEIN, Carl. “Notes sur le cubisme” *Documents* n°3, 1929, p.147.

<sup>131</sup> Cf. KRISTEVA, Julia. “Bataille, Experience and Practice” in BOLDT-IRONS, Leslie A. *On Bataille*. N.Y., State University of N.Y. Press, 1995.

Mas para além do gozo que me proporciona esse tipo de encontro é importante para o escopo deste capítulo notar que aqui também se trata da *besogne*, do “trabalho informal”, do inconsciente ótico. A noção mais indicada para capturarmos esta equivalência é sem dúvida a de “tectônico”, uma das mais recorrentes nos textos de Einstein. Não sei o que ele tinha em mente, mas é impossível, pelo menos para mim, não ler nesse termo, quando por ele usado, a fusão dos dois sentidos, aparentemente antitéticos, que dele se encontram convencionalmente dicionarizados:

tectônico: **adj.** Relativo a tectônica.

tectônica: [do gr. *tekoniké (téchne)*, ‘arte de construir’.] **S.f.** **1.**Arte de construir edifícios. **2.** Parte da geologia que trata das deformações da crosta terrestre devidas às forças internas que sobre ela se exerceram; geotectônica, geodinâmica. [Var. *tetônica*]

Ao mesmo tempo força telúrico-titânica que deforma à maneira “dessas revoluções de ordem cósmica”, evocadas por Leiris, que “fazem explodir a frágil película da periferia terrestre [análoga ao verniz civilizatório] e desnudam momentaneamente o fogo central, cujo ardor mau e violento mantém mesmo as pedras em liquefação”<sup>132</sup>; e ímpeto construtivo oposto à simples aniquilação.

Na verdade Einstein nega valor ao processo por ele definido como deformação:

“É preciso distinguir claramente *visão autônoma* e *deformação*. Como exemplo de deformação, citemos as variações metafóricas nas quais são confundidas duas representações diferentes. Quando se esquematiza uma representação naturalista ao ponto de que o modelo desempenha o papel de comentário à estilização, trata-se de uma abreviação cuja finalidade é idealizar o modelo graças a um arranjo fácil. Na caricatura e no grotesco a estilização se opera de uma maneira hostil ao objeto;

---

<sup>132</sup>LEIRIS, Michel. « Civilisation », *Documents n° 4*, 1929, p.221.



aproximam-se então dois modos diferentes de existência. Na caricatura, é o julgamento que predomina. Em todo caso, a deformação pressupõe uma orientação naturalista e é geralmente a compensação de um puritanismo pedante que adora as figuras de cera.”<sup>133</sup>

A deformação, nesse sentido, equivale à simples negação dicotômica da forma que em vez de a abalar termina por confirmá-la. Mas o trecho acima aponta para mais uma questão importante trazida à tona por Einstein: sua recusa da metáfora e mesmo da alegoria, recusa que podemos associar, como o fizemos com o “fetichismo verdadeiro” de Leiris, à impugnação bataillana do “jogo das transposições”. Vale a pena traduzir na íntegra o verbete *Roussignol* do “dicionário crítico” de *Documents*, um dos dois únicos assinados por Einstein, em que esta questão vem bem martelada:

“ROUXINOL - Salvo em casos excepcionais, não se trata de um pássaro. O rouxinol é, em geral, um lugar comum, uma preguiça, um narcótico e uma ignorância: com efeito, indica-se com a ajuda das palavras menos um objeto que uma opinião vaga; servimo-nos das palavras como de ornamentos da nossa própria pessoa. As palavras são em geral petrificações que provocam em nós reações mecânicas. São meios de potência sugeridos por pessoas astuciosas ou em estado de embriaguez. O rouxinol pertence à categoria das paráfrases do absoluto; é o decano de todos os meios de sedução nos quais se recorre ao charme do pequeno. Ninguém pensa que o rouxinol é uma fera, um erótico de uma intensidade repugnante. O rouxinol é um acessório eterno, a vedete do repertório lírico, o reveillon dos adúlteros, o conforto das empregadas apaixonadas: o signo de um otimismo eterno.

Pode-se substituir o rouxinol: a) pela rosa, b) pelos seios, mas jamais pelas pernas, pois o rouxinol está lá justamente para evitar designar o fato. O rouxinol pertence ao inventário das diversões burguesas, com a ajuda das quais busca-se sugerir coisas impudicas que se parece eludir. O rouxinol pode ser também o signo de uma fadiga erótica; em todo caso ele serve para afastar os elementos desagradáveis, esse animal pertencendo como a maior parte das palavras a paráfrases. O rouxinol é uma alegoria, um esconde-esconde.

---

<sup>133</sup> EINSTEIN, Carl. “Notes sur le cubisme” *Documents* n°3, 1929, p.152.

O rouxinol deve ser classificado entre os ideais desprovidos de sentido; ele é olhado como um meio de esconder; um fenômeno moral. É uma utopia barata, que encobre a miséria. O rouxinol deve ser relegado entre as naturezas mortas clássicas do lirismo.

É por covardia que as pessoas não se empregam elas mesmas como alegoria: com efeito, a alegoria é uma maneira de assassinato, pois que suprime o objeto e lhe rouba seu sentido próprio. São os animais sem defesa, as plantas e as árvores que são utilizadas: os fracos adoram fazer malabarismos com todo o Cosmos e se embebedam com estrelas. É o impreciso que é a fachada da alma, enquanto que a precisão é o signo de processos ameaçadores e alucinatórios contra os quais nos defendemos com a ajuda de uma superestrutura de conhecimentos.

O rouxinol é um meio de evitar a reflexão e as perturbações psíquicas. É um meio de diversão, um motivo ornamental. Atribui-se aos animais, às plantas, etc... uma perfeição moral da qual nos gabamos. A alegoria, o *surrogat* (?) devem esconder a falência do homem e sua feiura: é assim que a alma humana é feita de estrelas, de rosas, de crepúsculo, etc., vale dizer que se esquematiza o mundo sem defesa e que se projeta seu *eu* idealizado num cachorro com roupinha. Chora-se com o rouxinol na esperança de viradas favoráveis na bolsa. Falamos aqui da sentimentalidade graciosa do Americano.

O rouxinol sobrevive aos deuses porque não é mais que uma alegoria, que não leva a nada. Os símbolos morrem, mas é degenerados em alegorias que eles passam à eternidade; eles se perpetuam petrificando-se. Assim o que se chama a alma é em sua maior parte um museu de signos privados de sentido. Esses signos são dissimulados atrás da fachada das atualidades.

Os poetas, esses rapazes alertas, esses enfeitadores, transformam o rouxinol em turbinas, em base-ball, em budismo, em taoísmo, em época Tchou, etc.

É preciso citar ainda os rouxinóis políticos, que, tomando café sem cafeína, praticam através de Hegel e da contabilidade em parte dupla, a política do absoluto, evitando graciosamente todos os perigos por meio de manifestos. É o canto que substitui a ação.

Notemos ainda que o rouxinol canta melhor após ter devorado o mais fraco.

A música do rouxinol se conforma a um gosto clássico e assegurado; ela proporciona um sucesso garantido. Suas cadências são compilações ecléticas: é somente a nuance que muda. Ele dá mesmo os sons um pouco usados de uma harmonia habitual, pois o rouxinol se serve até mesmo da tristeza como de uma pastelaria. Citamos aqui alguns rouxinóis coroados de um grande sucesso: M. Shaw - o rouxinol do socialismo, do senso comum e da evolução, que pretende que um drama

é uma compilação de artigos de fundo, - Anatole France, o rouxinol do helenismo e do ceticismo açucarado. E acrescentaremos os rouxinóis sábios que combinam graciosamente os velhos restos da metafísica com uma biologia otimista. O rouxinol toca todas as flautas de todos os tempos; ele é mais eterno que Apolo, mas não pode dominar o saxofone.

(continua)<sup>134</sup>

Não há poesia no beija-flor! Como dirá Bataille em 1946, num artigo publicado em *Critique* sobre *Paroles* de Jacques Prévert<sup>135</sup> só pode haver poesia a partir da destruição daquilo que é dado de antemão como poético, das imagens poéticas *par excellence*, como a do rouxinol.

Um dos artigos mais significativos de Einstein - e o único de maior fôlego a não tratar nem da “arte negra” nem da arte contemporânea (ao menos em sentido cronológico) - é o que fornece uma interpretação psicológica das *Gravures d’Hercules Seghers*. Nele, esse obscuro pintor e gravurista holandês do século XVII, é-nos apresentado como um dos mais terríveis detratores da visão na história da arte ocidental. Um verdadeiro corpo estranho numa “Holanda que afirmava todos os objetos com um contentamento perfeito e conduzia com uma virtuosidade extraordinária a observação externa.”

“Fato significativo, Seghers afoga de bom grado suas pinturas numa obscuridade noturna. Os objetos aparecem assim como esquecimentos, negligências da noite, único elemento positivo. Um objeto é uma interrupção insolente da noite e do silêncio. Seghers representa perfeitamente o tipo sensitivo, irritado por toda criação, por todo dinamismo, que pelo fato mesmo de suprimir o visível chega ao extremo limite da sensibilidade. Todo o vazio de suas gravuras não é mais que uma defesa

---

<sup>134</sup> EINSTEIN, Carl. « Rossignol » *Documents* n°2, pp.117-118. Não houve continuação.

<sup>135</sup>BATAILLE, Georges. “De l’âge de pierre à Jacques Prévert” *O.C. XI*, pp.87-106. É interessante que Bataille, neste artigo, defina a poesia - aludindo explicitamente a Éluard - como o “que dá a ver”. Talvez Martin Jay devesse ler esse artigo para temperar suas considerações através das quais Bataille aparece como um detratador implacável e unilateral da visão, como um partidário do “antiótico” e não como um pensador do inconsciente ótico. (Cf. Downcast eyes)

contra os fenômenos, quase uma defesa contra a visibilidade. Noite ou vazio, vale dizer sono, morte, luminosidade extinta.”<sup>136</sup>

Apesar de um certo tom de análise patológica - (“As paisagens de rochedos testemunham de um complexo de estrangulação e agorafobia.”; “sintomas de uma grave psicose de ansiedade”; “Seghers projeta sua impotência e seu masoquismo na paisagem, que não é a realização de sua pessoa, mas antes seu disfarce”...) - fica evidente a valorização da obra de Seghers por parte de Einstein na medida em que ela representa uma ruptura com a vontade de representação incrustada no momento de mais alto otimismo em relação a esta. Seguindo a caracterização feita por Einstein talvez pudéssemos mesmo aventar que a (an)estética de Seghers é uma (an)estética da “desrepresentação”.

Outra questão de peso suscitada por este artigo é a da revolta contra a organicidade, concebida esta como o regime de articulação em que as partes se encontram tranqüilamente subordinadas à realização do todo:

“Seghers é um monomaniaco dos átomos: ele se agarra a cada pequeno ponto. Cada pedra, cada folha está isolada, a-social, decomposta, fechada em si mesma. As folhas são postas junto como por uma tempestade hostil condenando-as a ser uma árvore. A unidade otimista da natureza é despedaçada e para equilibrar este despedaçamento , ele cerca amedrontadamente o turbilhão de folhas numa sorte de nimbo sombrio que protege e que pesa.”... “Essa técnica é a técnica do zero; uma dialética das formas sob o signo da morte, uma exterminação recíproca das partes. Totalidade não quer dizer aqui que um aumenta o outro, mas que um extirpa o outro.”<sup>137</sup>

Estamos aqui diante da temática, nietzscheana se quisermos, da decadência, que se dá justamente quando as (ex)partes se recusam a pertencer ao (ex)todo. Mas também daquilo que

---

<sup>136</sup> EINSTEIN, Carl. « Gravures d’Hercules Seghers » *Documents n°4*, 1929, p. 205.

<sup>137</sup> EINSTEIN, Carl. « Gravures d’Hercules Seghers » *Documents n°4*, 1929, p. 204.

Bataille virá a pensar sob o signo da “ausência de comunidade” e que Jean-Luc Nancy identifica à questão de uma totalidade não orgânica.

Uma explicação plausível, a meu ver, para esse “fenômeno de antecipação” por parte de Einstein de algumas temáticas fundamentais para o pensamento vindouro de Bataille, seria a de que nesse momento Einstein contava já com uma leitura mais aprofundada de Hegel. Hipótese esta corroborada sobretudo pelas diferentes definições de “natureza” e de “humano” com que ambos operam.

Bataille, como argumentarei mais adiante, parece subsumir nesse momento um conceito sadiano de natureza em que esta é tomada como valor soberano por compreender o jogo dialético de aprimoramento e destruição das formas de que o homem não é mais que uma parte recalcitrante.

Já para Einstein, assim como para Leiris<sup>138</sup>, o valor reside no humano concebido, hegelianamente, como negação dialética da “natureza estática e dada”. À diferença, no entanto, de Hegel, o humano é que está do lado do imediato enquanto que a natureza, ou talvez antes a imagem que dela podemos formar, é que é vista como mediada.

“É no coração de um conflito violento entre a estrutura humana direta - ou realidade imediata - e a aparência externa já morta que Picasso se encontra situado. Para ele, a arte é um alargamento enorme e incessante do conhecimento de si-mesmo, o que equivale a defini-la como a negação dialética da natureza”<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Mentira! Se para Leiris o humano pode ser tomado como um valor (“Humanidade”, além do mais, nada tem a ver com felicidade, não mais do que com bondade; estamos aqui muito longe de qualquer idéia de caridade: as visões mais atrozes como os prazeres mais cruéis são inteiramente legitimados se contribuem para o desenvolvimento de uma tal humanidade.” (“L’homme et son interieur”, *Docuemnts* 5, 1930, p.266)) é na medida em que ele se insere, em vez de se opor, na natureza: “Jamais até ele [Picasso] o homem tinha afirmado tão fortemente, no domínio artístico, o que faz sua natureza e sua *humanidade*. Cada novo objeto, cada nova combinação de formas que ele nos apresenta é um novo órgão que incorporamos, um novo instrumento que nos permite inserirmo-nos mais humanamente na natureza, tornarmo-nos mais concretos, mais densos, mais vivos.” (“Toiles récentes de Picasso”, *Documents* 2, 1930, p.70). Na verdade, é como se Leiris ocupasse uma posição intermediária, conciliatória, entre Einstein e Bataille no que concerne esta questão.

<sup>139</sup> EINSTEIN, Carl “Picasso”, *Documents n° 3*, 1930, p.156.

ou ainda:

“Picasso, inversamente [à “maior parte dos pintores de sua geração” que, “após uma fase de liberdade considerável, se sentiram culpados para com a natureza; buscaram então um termo de comparação entre a realidade imediata e a realidade convencional] acentuou a oposição dialética do homem e da realidade morta. Toda obra dotada de um valor humano enquanto tentativa de libertação, isola e destrói o real, toda forma sendo equivalente a distinção, separação, negação inquieta. Por esse meio, o artista chega, não ao vazio e à generalidade de Hegel, mas à criação de visões concretas e autônomas. Picasso se separa continuamente de si mesmo e vive num estado de transformação permanente. Poderíamos dizer que a condição fundamental de suas pesquisas e de seus achados é a destruição dialética da realidade.”<sup>140</sup>

### 3 - Bataille.

Contribuições: 1929: n.1: Le cheval académique; n.2: L'Apocalypse de Sain-Sever; Architecture (Dic.); n.3: Le langage des fleurs; Matérialisme (Dic.); n.4: Figure humaine; Black Birds (Dic.); Oeil 2 - Friandise cannibale (Dic.); n.5: Le tour du monde en quatre-vingts jours; Chameau (Dic.); Malheur (Dic.); Poussière (Dic.); Lieux de Pélerinage: Hollywood (Cron.); n.6: Le gros orteil; Abattoir (Dic); Cheminée d'usine (Dic.); Métamorphose 3- Animaux sauvages (Dic.); n.7: Le “Jeu lugubre”; Informe (Dic.); 1930: n.1: Le bas matérialisme et la gnose; Espace (Dic.); n.2: Les écarts de la nature; n.3: Soleil pourri; n.4: Les Pieds Nickelés; Esthète (Dic.); n.5: Bouche (Dic.); Musée (Dic.); Emmanuel Berl. - Conformismes freudiens, dans *Formes*, n.5, avril 1930 (Rev.); n.6: Kali (Dic.) Pascal Pia - André Masson , éd. de la Nouvelle Revue Française, 1930, in-16 (Collection des peintres nouveaux) (Rev.); n.7: “L'art primitif”; Joan Miró: peintures récentes; X marks the spot (un X marque l'emplacement) - Chicago, The Spot Publishing Company, 1930, in 4 (Rev.); n.8: La

---

<sup>140</sup> EINSTEIN, Carl “Picasso”, *Documents* n° 3, 1930, p.156.

mutilation sacrificielle et l'oreille coupé de Vincent Van Gogh; L'esprit moderne et le jeu des transpositions (Cron.)

Já em seu primeiro artigo, *Le Cheval Académique, plaidoyer* pelo informe mal disfarçado<sup>141</sup> de estudo de numismática, Bataille deixa claro que para ele o homem não é mais do que um momento inserido no movimento dialético do informe realizado pela própria natureza:

“Há pois lugar para situar a oposição visada do que engendra ao que é engendrado, do pai ao filho e para representar como um fato típico figuras nobres e delicadas aparecendo à saída de um esgoto nauseabundo. Que se for preciso dar um valor objetivo aos dois termos assim opostos, a natureza, procedendo constantemente em oposição violenta em relação a um dentre eles, deveria ser representada em constante revolta com ela mesma: ora o pavor do que é informe e indeciso culminando nas precisões do animal humano ou do cavalo; ora, num tumulto profundo, as formas mais barrocas e mais nojentas se sucedendo. Todas as reviravoltas que pareciam pertencer propriamente à vida humana não seriam mais que um dos aspectos dessa revolta alternada, oscilação rigorosa se sublevando com movimentos de cólera e, se visamos arbitrariamente em um tempo reduzido sucessões de revoluções que duraram sem fim, batendo e espumando como uma vaga num dia de tempestade.”<sup>142</sup>

Assim sendo, por paradoxal que pareça, a arte abre caminho não para a humanização, mas, bem pelo contrário, para a “desarquiteturação”, ou desumanização, dá no mesmo, do homem:

---

<sup>141</sup> Esse artigo teria motivado d'Espezel a enviar-lhe uma nota “persifleuse et menaçante” citada por Hollier: “Le titre que vous avez choisi pour cette revue, n'est guère justifié qu'en ce sens qu'il nous donne des « Documents » sur votre état d'esprit. C'est beaucoup, mais ce n'est pas tout à fait assez. Il faut vraiment revenir à l'esprit qui nous a inspiré le premier projet de cette revue, quand nous en avons parlé à M. Wildenstein, vous et moi. ».HOLLIER, Denis. « La valeur d'usage de l'impossible » *Documents I*, Paris, Jean-Michel Place, 1991, p.VIII.

<sup>142</sup> BATAILLE, Georges. “Le cheval académique” *Documents n°1*, 1929, p.31.

“Os homens não representam aparentemente no processo morfológico mais que uma etapa intermediária entre os macacos e os grandes edifícios. As formas se tornaram mais e mais estáticas, mais e mais dominantes. Da mesma forma, se atacamos a arquitetura, cujas produções monumentais são atualmente os verdadeiros mestres sobre toda a terra, agrupando à sua sombra multidões servis, impondo a admiração e o embasbacamento, a ordem e o constrangimento, atacamos de certa forma o homem. Toda uma atividade terrestre atualmente, e, sem dúvida, a mais brilhante na ordem intelectual, tende além do mais a um tal sentido, denunciando a insuficiência da predominância humana: assim, por estranho que isso possa parecer em se tratando de uma criatura tão elegante quanto o ser humano, uma via se abre - indicada pelos pintores - em direção à monstruosidade bestial; como se não houvesse outra chance de escapar das fileiras de remadores da galera arquitetural.”<sup>143</sup>

Mas a proximidade de Bataille a Einstein é bem maior do que poderia fazer supor essa oposição conceitual. Para ambos se trata de um acesso imediato, não idealizado, à realidade:

“MATERIALISMO. - A maior parte dos materialistas, ainda que tenham querido eliminar toda e qualquer entidade espiritual, chegaram a descrever uma ordem de coisas que relações hierárquicas caracterizam como especificamente idealista. Eles situaram a matéria morta no topo de uma hierarquia convencional dos fatos de ordens diversas, sem se aperceberem que cediam assim à obsessão de uma forma *ideal* da matéria, de uma forma que se aproximaria mais que qualquer outra do que a matéria *deveria ser*. A matéria morta, a idéia pura e Deus respondem, com efeito, da mesma maneira, vale dizer, perfeitamente, tão insulsamente quanto o aluno dócil em classe, a uma questão que não pode ser colocada senão por filósofos idealistas, à questão da essência das coisas, exatamente da *idéia* pela qual as coisas se tornariam inteligíveis. Os materialistas clássicos nem mesmo verdadeiramente substituíram a causa ao *dever ser* (o *quare* ao *quamobrem*, vale dizer o determinismo ao destino, o passado ao futuro...) No papel funcional que inconscientemente deram à idéia de ciência, sua necessidade de autoridade exterior colocou, com efeito, o dever ser de toda aparência. Se o princípio das coisas que eles definiram é precisamente o elemento estável que permitiu à ciência se constituir uma posição que parece inabalável, uma verdadeira eternidade divina, a escolha não pode ser atribuída ao acaso. A conformidade da matéria morta à idéia de ciência se substitui na maior parte dos materialistas às

---

<sup>143</sup> BATAILLE, Georges. « Architecture » *Documents n°2*, 1929, p.117.



relações religiosas estabelecidas precedentemente entre a divindade e suas criaturas, uma sendo a *idéia* das outras.

O materialismo será visto como um idealismo caduco na medida em que não for fundado imediatamente sobre os fatos psicológicos ou sociais mas sobre abstrações, tais como os fenômenos físicos artificialmente isolados. Assim é a Freud, entre outros - mais do que a físicos mortos há longo tempo e cujas concepções estão hoje fora de causa - que é preciso emprestar uma representação da matéria. Pouco importa que o temor das complicações psicológicas (temor que testemunha unicamente da debilidade intelectual) engaje espíritos tímidos a descobrir nessa atitude um subterfúgio ou um retorno a valores espiritualistas. É tempo, quando a palavra *materialismo* é empregada, de designar a interpretação direta, *excluindo todo idealismo*, dos fenômenos brutos e não um sistema fundado sobre os elementos fragmentários de uma análise ideológica elaborada sob o signo das relações religiosas.”<sup>144</sup>

Por isso me parece mais interessante em vez de insistir na referida oposição aplicar sobre ela a lógica do informe, alterando-a até desfazê-la. Pois do que se trata é da vontade de alteração (Bataille) ou do alucinatório (Einstein), de não permanecer idêntico a si-mesmo (Leiris, Caillois), esteja isso do lado do humano(Einstein), da natureza(Bataille), ou num entrelugar entre ambos (Leiris). O que se está buscando, seja através de um “baixo materialismo”(Bataille), de um “*training* extático” que propicia a irrupção de forças alucinatórias (Einstein), ou da experiência do absoluto, vale dizer, da absoluta ausência de relações que entretanto se confunde com o a absoluta relacionalidade de tudo (Leiris<sup>145</sup>), o que

---

<sup>144</sup> BATAILLE, Georges. « Matérialisme » *Documents n° 3*, 1929, p.170)

<sup>145</sup> Estabeleço esta equivalência a partir do cotejo do que diz Leiris sobre o absoluto no já citado artigo sobre “Le Musée des sourciers” com o verbete “Métaphore” do dicionário crítico em que o mesmo Leiris nos diz que nada há além de metáforas: o que equivale a afirmar a absoluta relacionalidade de tudo. Vale a pena citar na íntegra esse texto em que, a meu ver, vem prefigurada a teoria derridiana da *différance*: “Metáfora. – ‘A *Metáfora* (do grego μεταφορα, translação)é uma figura pela qual o espírito aplica o nome de um objeto a um outro, graças a um caracter comum que os faz aproximar e comparar.’ (Darmesteter). Todavia, não se sabe onde começa e onde termina a metáfora. Uma palavra abstrata se forma pela sublimação de uma palavra concreta. Uma palavra concreta, que jamais designa o objeto mais do que por uma de suas qualidades, não é, ela própria mais do que uma metáfora, ou ao menos uma expressão figurada. Além do mais, designar um objeto por uma expressão que lhe correspondesse, não no figurado mas no próprio, necessitaria o conhecimento da essência mesma desse objeto, o que é impossível, pois que não podemos conhecer mais do que os fenômenos, não as coisas em si. / Não somente a linguagem, mas toda vida intelectual repousa sobre um jogo de transposições de símbolos que podemos qualificar de metafórica. De outra parte, o conhecimento procede sempre por comparação, de maneira

se está buscando é esse “sentimento [que mais tarde Bataille denominará soberano] de liberdade, de livre disponibilidade de si mesmo, absolutamente insuportável para a maioria”

Nesse momento, no entanto, Bataille não poderia chamar isso de soberania. Lembremo-nos tão somente de que data desta mesma época o texto “*La ‘vieille taupe’ et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*” em que o caráter soberano é atribuído a essa “doença infantil do baixo materialismo” que é a revolta surrealista. Só que aqui também a oposição se deve antes a uma certa maneira de usar o conceito do que a uma verdadeira divergência de interesses. O texto de Bataille, como quer Barthes, é sempre o mesmo. Se nesse momento soberania é o antônimo de baixo materialismo, nada impede que, mais adiante, Bataille passe a utilizar aquela para nomear aquilo que designava por este, de modos que, se tomamos o conceito de soberania como ponto de partida, podemos mesmo afirmar que o de baixo materialismo era já um de seus duplos:

“Pois se trata antes de tudo de não se submeter, e consigo sua razão, ao que quer que seja de mais elevado, ao que quer que seja que possa dar ao ser que sou, à razão que arma esse ser, uma autoridade de empréstimo. Esse ser e essa razão não podem se submeter, com efeito, senão ao que é mais *baixo*, ao que não pode servir em nenhum caso a macaquear uma autoridade qualquer. Assim, ao que é bem preciso chamar a matéria, pois que *isso* existe fora de mim e da idéia, me submeto inteiramente e, nesse sentido, não admito mais que minha razão torne-se o limite do que digo, pois se assim procedesse, a matéria limitada pela minha razão tomaria tão logo o valor de um princípio superior (que essa razão *servil* ficaria encantada em estabelecer acima dela, afim de falar como funcionário autorizado). A matéria baixa é exterior e estrangeira às aspirações ideais humanas e recusa deixar-se reduzir às grandes máquinas ontológicas que resultam dessas aspirações.”<sup>146</sup>

---

que todos os objetos conhecidos estão ligados uns aos outros por relações de interdependência. Não é possível determinar, para dois quaisquer dentre eles, qual é designado pelo nome que lhe é próprio e não é a metáfora do outro, e vice-versa. O homem é uma árvore móvel, tanto quanto a árvore um homem enraizado. Da mesma forma o céu é uma terra sutil, a terra um céu engrossado. E se vejo um cachorro correr, é também *a corrida que cachorra*. ..... Esse artigo ele mesmo é metafórico. M.L.”

<sup>146</sup> BATAILLE, Georges. « Le bas matérialisme et la gnose », *Documents n° 1*, 1930, p.6.

Nada, e a nada se, submeter. Eis uma possível definição d'“O que entendo por soberano”. Mas o que significa se submeter à matéria baixa? A mesma coisa, vale dizer, se submeter a coisa nenhuma. Porque “matéria baixa” não designa coisa alguma. É *rien*. Não se trata de um não-ser - *néant* - mas de algo que jamais é o que já é, o que já está dado, formado, conformado.

A matéria baixa, como argumenta Krauss, não é a matéria *ainda* sem forma, que ainda virá a ter forma. Ela não é amorfa nem deformada e sim informe, vale dizer, não o contrário da forma mas o que frustra (*déjoue*) a lógica binária matéria X forma.

É significativo que o próprio Bataille estabeleça de certa forma essa distinção entre o amorfo e o informe. Veja-se pois a diferente *besogne* de cada um desses termos nos seguintes verbetes:

ABATEDOURO - O abatedouro provém da religião no sentido de que os templos das épocas recuadas, (sem falar hoje em dia daqueles dos hindus) tinham um uso duplo, servindo ao mesmo tempo às preces e às matanças. Resultava disso sem dúvida alguma (pode-se julgar segundo o aspecto de caos dos abatedouros atuais) uma coincidência transtornante entre os mistérios mitológicos e a grandeza lúgubre característica dos lugares em que o sangue corre. É curioso ver se exprimir na América um lamento lancinante: W.B. Seabrook, constatando que a vida orgiaca subsistiu, mas que o sangue dos sacrifícios não é mais misturado aos coquetéis, acha insípidos os costumes atuais. Entretanto, em nossos dias o abatedouro é maldito e posto em quarentena como um barco portando o cólera. Ora, as vítimas dessa maldição não são os açougueiros ou os animais, mas as próprias pessoas de bem (*braves gens*) que chegaram ao ponto de não poder suportar senão sua própria feiúra, feiúra que responde, com efeito, a uma necessidade doentia de asseio, de pequenez biliosa e de tédio: a maldição (que só aterroriza aqueles mesmos que a proferem) os conduz a vegetar tão longe quanto possível dos abatedouros, a se isolar por correção num mundo amorfo, em que não há mais nada de horrível e onde, sofrendo a obsessão indelével da ignomínia, eles são reduzidos a comer queijo.”<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> BATAILLE, Georges. « Abattoir » *Documents* n° 6, 1929, p.329.

INFORME. - Um dicionário começaria a partir do momento em que ele não daria mais o sentido e sim os “trabalhos informais” (*besognes*) das palavras. Assim *informe* não é somente um adjetivo que tem tal sentido mas um termo que serve para desclassificar, exigindo geralmente que cada coisa tenha sua forma. O que ele designa não tem seus direitos em nenhum sentido e se faz esmagar por todos os lugares como uma aranha ou uma minhoca. Seria preciso, com efeito, para que os homens acadêmicos estivessem contentes, que o universo tomasse forma. A filosofia inteira não tem outra finalidade: trata-se de dar um casaco de montaria ao que é, um casaco matemático. Pelo contrário, afirmar que o universo não se assemelha a nada e não é senão *informe* equivale a dizer que o universo é alguma coisa como uma aranha ou um escarro.”<sup>148</sup>

Poucos são os artigos de Bataille em *Documents* a versar diretamente sobre artes plásticas: uma breve nota sobre a publicação de *André Masson* de Pascal Pia; uma apresentação de meia página de algumas telas recentes de Joan Miró; a provocativa interpretação de “Le Jeu lugubre”; e o seguinte texto inserido no número especial de “Hommage à Picasso”:

#### “SOL PODRE

O sol, humanamente falando (vale dizer, na medida em que ele se confunde com a noção de meio-dia) é a concepção mais *elevada*. É também a coisa mais abstrata, pois que é impossível olhá-lo fixamente a essa hora. Para terminar de descrever a noção de sol no espírito daquele que o deve emascular necessariamente em consequência da incapacidade dos olhos, é preciso dizer que aquele sol tem poeticamente o sentido da serenidade matemática da elevação de espírito. Ao contrário se, a despeito de tudo, se o fixa obstinadamente, isso supõe uma certa loucura e a noção muda de sentido porque, na luz, não é mais a produção que aparece, mas o dejetto, vale dizer a combustão, bastante bem expressa, psicologicamente, pelo horror que se depreende de uma lâmpada em arco em incandescência. Praticamente o sol fixado se identifica à ejaculação mental, à espuma nos lábios e à crise de epilepsia. Da mesma forma que o

---

<sup>148</sup> BATAILLE, Georges. « Informe » *Documents* n° 7, 1929, p.382.

sol precedente (aquele que não se olha) é perfeitamente belo, aquele que se olha pode ser considerado como horrivelmente feio. Mitologicamente, o sol olhado se identifica com um homem que degola um touro (Mithra), com um abutre que come o fígado (Prometeu); aquele que o olha com o touro degolado ou com o fígado comido. O culto mitraico do sol culminava numa prática religiosa muito difundida : as pessoas se metiam nuas numa sorte de fossa coberta com um estalo de madeira sobre o qual um padre degolava um touro; assim recebiam de golpe uma bela ducha de sangue quente, acompanhada de um barulho de luta do touro e de mugidos: simples meio de recolher moralmente os benefícios do sol cegante. É claro que o touro ele mesmo é também, por seu lado, uma imagem do sol, mas somente degolado. Dá-se o mesmo com o galo cujo horrível grito, particularmente solar, está sempre vizinho de um grito de degolação. Pode-se acrescentar que o sol foi ainda expresso mitologicamente por um homem se degolando a si mesmo e enfim por um ser antropomorfo *desprovido de cabeça*. Tudo isso conduz a dizer que o *summum* da elevação se confunde praticamente com uma queda súbita, de uma violência inaudita. O mito de Ícaro é particularmente expressivo do ponto de vista assim precisado: ele reparte claramente o sol em dois, aquele que luzia no momento da elevação de Ícaro e aquele que fundiu a cera, determinando a defecção e a queda gritante quando Ícaro se aproximou demais. Essa distinção entre dois sóis segundo a atitude humana tem uma importância particular pelo fato que, nesse caso, os movimentos psicológicos descritos não são movimentos desviados e atenuados em sua impulsão por elementos secundários. Mas isso indica, de outra parte, que seria *a priori* ridículo buscar determinar equivalências precisas de tais movimentos numa atividade tão complexa quanto a pintura. Todavia, é possível dizer que a pintura acadêmica corresponde aproximadamente a uma elevação de espírito sem excesso. Na pintura atual, ao contrário, a busca de uma ruptura da elevação levada a seu cúmulo, e de uma explosão com pretensão cegante tem sua parte na elaboração, ou na decomposição das formas, mas isso não é sensível, a rigor, senão na pintura de Picasso.<sup>149</sup>

A pintura atual (1930) tem parte com o informe. A arte por excelência da figuração é uma via privilegiada de transfiguração, de acesso à matéria baixa de que é feito esse sol podre. Mesmo em textos não diretamente relacionados à pintura Bataille a ela recorre como indício de que o informe está se fazendo, de que a vida - e não apenas a pintura - acadêmica

---

deve e está cedendo passo à vida *tout court*, à vida imediata - *la nuda vita?* - com sua violência, sua crueldade, sua parte de sangue corrente, de fogo, de terra, de merda, de escarro, de camelos, de abatedouros, de chaminés de fábricas, de poeira...

É paradigmático nesse sentido o trecho final de *Le cheval académique*:

“Mas as alterações das formas plásticas representam freqüentemente o principal sintoma das grandes reviravoltas: assim poderia parecer hoje que nada se reverte, se a negação de todos os princípios da harmonia regular não viesse testemunhar da necessidade de uma mudança. Não há lugar para esquecer, de uma parte, que essa negação recente provocou as mais violentas cóleras, como se as bases mesmas da existência tivessem sido postas em causa; de outra parte, que as coisas se passaram com uma gravidade da qual ainda mal se suspeita, expressão de um estado de espírito perfeitamente incompatível com as condições atuais da vida humana.”<sup>150</sup>

assim como o de *Le bas matérialisme et la gnose*:

“O interesse dessa aproximação [entre a gnose e o baixo materialismo] é aumentado pelo fato de que as reações específicas da gnose culminavam na figuração de formas em contradição radical com o academicismo antigo: na figuração de formas nas quais é possível ver a imagem dessa matéria baixa, que só ela, pela sua incongruência e por uma falta de consideração transtornante, permite à inteligência escapar à restrição do idealismo. Ora, hoje, no mesmo sentido, as figurações plásticas são a expressão de um materialismo intransigente, de um recurso a tudo o que compromete os poderes estabelecidos em matéria de forma, ridicularizando as entidades tradicionais, rivalizando ingenuamente com espantalhos que nos atingem de estupor. O que não é menos importante que a interpretação analítica geral, nesse sentido que só as formas específicas e significativas ao mesmo grau que a linguagem podem dar uma expressão concreta, imediatamente sensível, dos desenvolvimentos psicológicos determinados pela análise.”<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> BATAILLE, Georges. « Soleil pourri » *Documents* n°3, 1930, pp.173-174.

<sup>150</sup> BATAILLE, Georges. « Le cheval académique » *Documents* n°1, 1929, p.31

Assim como Einstein, mas à diferença de Leiris – que já então se mostrava deslumbrado pelas fulgurações da língua – Bataille parece não atribuir muita importância à literatura nesse momento. Toda sua ênfase recai nas “alterações das formas plásticas”.

Mas olhemos uma vez mais para o sol (podre). Não com “*downcast eyes*” mas com “*eyes wide open*”. Trata-se, não há como negar, de denegrir a visão. Mas não por falta e sim por excesso de luz. Informe é o sol que se olha, não o que se evita olhar. Assim como as flores vistas bem de perto revelam sua verdadeira linguagem e a verdadeira ligação que têm com o amor. Nesse sentido podemos mesmo aproximar Bataille do uso propriamente benjaminiano da expressão “inconsciente ótico”: aquilo que normalmente não se vê quando se olha e que passa a poder ser capturado através da fotografia: cinco artigos de Bataille são ilustrados com ampliações fotográficas: de moedas, de entalhes, flores, dedões do pé, moscas. Mas se a limitação física do olhar humano desempenha um papel no processo de invisibilização do informe, este papel é em verdade secundário. O grande obstáculo é a visão já dada, prevista, o ídolo, a idéia:

“E a idéia tem sobre o homem o mesmo poder aviltante que um arreio sobre um cavalo: posso resfolgar e relinchar: não deixo no entanto de ir para a direita e para a esquerda, a cabeça refreada e arrastada pela idéia que embrutece e faz andar na linha todos os homens, sob a forma, entre outras, do papel impresso com as armas do estado.”<sup>152</sup>

Trata-se portanto de denegrir a visão enquanto forma de olhar sempre já mediada pela idéia. Denegrir a visão dando a ver o que ela encobre. O inconsciente ótico é o crepúsculo dos ídolos. O informe é a transgressão, não a negação, da forma. “O pior cego é o que quer ver”.

---

<sup>151</sup> BATAILLE, Georges. « Le bas matérialisme et la gnose » *Documents n° 1*, 1930, p.8.

<sup>152</sup> BATAILLE, Georges. “Le ‘Jeu Lugubre’” *Documents n° 7*, 1929, p.369.

### CAPITULO III: COMUNIDADE HETEROLÓGICA?

Antes no entanto de abordar mais diretamente a questão anunciada, a relação entre soberania e literatura, tentarei falar um pouco mais da exigência comunitária que Bataille encarnou com tanto ardor e que tem sido alvo de diversos estudos, em parte, sem dúvida, pelo inigualável sabor anedótico de sua empreitada acefálica<sup>153</sup>, mas também, porque essa exigência continua sendo nossa. Como o coloca Edgar Morin: “O comunismo é a questão maior e a experiência principal de minha vida. Não cessei de me reconhecer nas aspirações que ele exprime e acredito sempre na possibilidade de uma outra sociedade e de uma outra humanidade.”<sup>154</sup>

A questão que se coloca logo de entrada é a seguinte: pode a exigência de comunidade comunicar com a exigência de soberania?<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Imagina só um bando de intelectuais, alguns, como Bataille, já quarentões, tentando ressucitar o sagrado em volta a uma árvore fulminada por um raio, no meio de uma floresta, e chegando mesmo a cogitar na execução de um sacrifício humano...

<sup>154</sup> Citado em BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris, Minuit, 1983, p.10.

<sup>155</sup> É de certa forma essa a questão de Jean-Luc Nancy em *La communauté désœuvrée* (Paris, Christian Bourgois, 1990) que junto – junto mesmo: os dois textos dialogam explicitamente – com *La communauté inavouable* de Maurice Blanchot é o que de melhor já se escreveu a esse respeito. Segue uma nota de leitura do texto de Nancy: “Há comunidade”, ser é sempre co-ser. O ser não precede o ser com. No entanto a marca mais profunda de “nosso tempo”, de nossa época, de nossa suspensão no tempo, é a do “fim” do comunismo, da ausência de comunidade. Mas se não podemos mais dizer, com Sartre, que “o comunismo é o horizonte inultrapassável de nosso tempo” é preciso postular também, com a mesma força, “que uma exigência comunista comunica com o gesto pelo qual devemos ir mais longe que todos os horizontes”. (p.28) A palavra comunismo, hoje, é, mais do que um conceito, um emblema tanto da vontade de comunidade quanto do “fracasso imenso” a que têm levado as tentativas de “colocação em obra” dessa vontade. O problema não está apenas na “traição” do “comunismo real”: “é a base mesma do ideal comunista que finda por aparecer sob a luz mais problemática: a saber, o homem, o homem definido como produtor (poder-se-ia dizer também: o homem definido, simplesmente), e fundamentalmente como produtor de sua própria essência sob as espécies de seu trabalho ou de suas obras.”(p.13). Na medida em que se postula que a comunidade deve realizar algo - a essência do homem - em vez de simplesmente se dar, recai-se naquilo que Nancy denomina imanentismo (milhas distante do conceito deleuziano de imanência): humanismo/totalitarismo, seja ele individualista ou comunista: (tributo à impugnação heideggeriana do humanismo como aquilo que parte sempre de uma definição já assente - e portanto metafísica - do que é a *humanitas* do homem). Mas a verdadeira comunidade é justamente a resistência à imanência. É o absoluto não-absoluto. Não se forma nem da soma de indivíduos isolados, nem da fusão de todos num todo (comunhão), num ser comum, um nós absoluto que não faria senão repetir a lógica do indivíduo (mais uma vez Heidegger). Compõe-se de singularidades que no limite se tocam, se articulam mas não como partes de um organismo total que as transcenda (ao qual seriam elas portanto imanes). A comunidade é este estar entre outros, essa partilha, esse atravessamento, essa passagem. Êxtase. Ser fora. Expor-se, enquanto finitude, ao inacabamento na *différance*. Por definição o êxtase não tem sujeito. Acontece. Dá-se. Vem (*comes*). É a



O motivo da comunidade se torna explicitamente crucial para Bataille somente à época de *Acéphale* (1936-39). Não obstante, parece-me possível detectar sua *besogne* já a partir do período da revista *Documents* (1929-1930), e mesmo antes, se nos ativermos a suas relações – bastante conflituosas – com o grupo surrealista durante a década de 20.

Pensar o surrealismo em termos de comunidade – e mesmo de uma comunidade religiosa – não é nenhuma novidade. Entre muitos, o próprio Bataille o fez, em diversas ocasiões e, o que é mais, em diversos sentidos.<sup>156</sup>O que interessa dar a ver aqui é que, apesar de nunca ter sido um *membro* efetivo do grupo surrealista, suas relações com este não foram por isso menos decisivas, a ponto de, por exemplo, em *Sur Nietzsche* (1945), ele afirmar ser o verdadeiro portador da verdade surrealista:

---

comunidade que vem., não esta, não deste. Nancy copula a noção de sujeito à de identidade e, portanto, à de coisa. O sujeito é a coisa que permanece idêntica a si para si mesma. A comunidade enquanto êxtase, enquanto exposição de si que interrompe o si, se faz no desfazer das coisas (*désœuvrement*), no plano inidentificável do *clinamen*. Nancy critica Bataille por permanecer preso ao tema da “soberania de um sujeito” (o amante, o artista) o que o teria impedido de levar ainda mais longe seu pensamento/experiência da comunidade. Mas cabe perguntar, relendo com atenção “La Souveraineté”, por exemplo, se não se trata de uma questão de diferentes usos do termo, se o “trabalho informal” (*besogne*) da palavra sujeito no texto bataillano não desmancha essa crítica. O que define ali a posição de sujeito não é a identidade e sim a oposição à coisa. O sujeito não é o indivíduo: é aquilo que de soberano há no homem e, sabemos, a soberania não é coisa alguma (*rien*). Algo como um sujeito impessoal. Talvez o termo de fato não convenha, o que não significa necessariamente que Bataille tenha ficado preso a ele, ou, mais especificamente, a seu conteúdo identitário. Na verdade é essa uma questão crucial para avaliarmos a pertinência da crítica de Nancy que se precipita na afirmação de que por ter tido seu pensamento votado ao paradoxo de ser “imantado pela comunidade” mas “regrado pelo tema da soberania de um sujeito” Bataille “permaneceu, por assim dizer, suspenso entre os dois pólos do êxtase e da comunidade” sem conseguir perceber sua recíproca “arealização”. De um lado o êxtase privado de um sujeito, a soberania, a liberdade; de outro, a igualdade, a comunidade, a justa partilha. É duvidoso, até mesmo para Nancy, que Bataille aí caiba. Mas isso pouco importa. Importa é verificar a efetividade da cadeia de “esquivalências” proposta por Nancy (preposta ou não por Bataille): comunidade - soberania - liberdade - igualdade (*egaliberté*) - literatura - ser-em-comum - êxtase... A comunidade jamais teve lugar. Sua perda foi inventada. Ela não é o que foi antes da sociedade e sim o que nos chega a partir desta. Nada está perdido salvo nós mesmos. A perda da imanência e da intimidade de uma comunhão é constitutiva da comunidade ela mesma. A morte é a verdade da imanência, a identidade continua dos átomos. As políticas imanentistas fazem sempre obra de morte. O homem “cumprido” do humanismo individualista ou comunista é o homem morto. É preciso portanto desconstruir o sistema da comunhão. Assim como “só a linguagem indica, no limite, o momento soberano em que ela não tem mais curso” (Bataille), “só um discurso da comunidade pode indicar, esgotando-se, à comunidade a soberania de sua partilha.” (Nancy).

<sup>156</sup> Se em “O leão castrado” (publicado em 1930 no panfleto “Um cadáver”, resposta coletiva de uma parte daqueles que haviam sido excomungados e/ou vituperados por Breton no *Segundo manifesto*) a expressão “religião surrealista” é usada para impugnar (“Resta pois a famosa questão do surrealismo, religião nova votada, a despeito das aparências, a um vago sucesso. / Ninguém duvida, com efeito, que as condições elementares do sucesso religioso sejam reunidas pela religião surrealista, o “mistério” no tocante aos dogmas indo hoje até à *ocultação*, a “hipocrisia” no tocante às pessoas atingindo, num manifesto tão grandiloquente, tão falso quanto

“O movimento que exprimiu o surrealismo não está talvez mais nos objetos. Ele está, se quisermos, nos meus livros.(Devo dizê-lo eu mesmo, senão, quem se aperceberia?)”<sup>157</sup>

---

um catafalco, um impudor grosseiro.” *O.C I*, p.218, numa conferência, de 1948, intitulada “A religião surrealista”, esta mesma expressão serve para marcar a grandeza do surrealismo. (Cf. *O.C. VII*, pp.381-408)

<sup>157</sup> BATAILLE, Georges. “Sur Nietzsche” *O.C. VI*, p.205. O título em francês “Sur Nietzsche” parece jogar com a oscilação de sentido entre falar sobre Nietzsche e ser um super Nietzsche. Um outro texto, mais ou menos da mesma época (1946), em que Bataille desenvolve esse postulado, é *A propos d'assoupissements* (“Sobre dormir no ponto”) publicado na revista *Troisième convoi* (cujo nome alude exatamente a essa pretensão de ir além do surrealismo: *nous les passagers du deuxième convoi...*): “Mas como se veio a confundir com a coisa mesma a expressão que lhe dão a pintura ou a poesia? Sou mal designado, ao que parece. Opus-me, cada vez que tive a ocasião, ao surrealismo. E eu quereria agora afirmá-lo de dentro como a exigência que sofri e como a insatisfação que sou. Mas isto de bastante claro ressei: o surrealismo é definido pela possibilidade que seu velho inimigo *de dentro*, que sou, tem de o definir decididamente. *É a contestação verdadeiramente viril (nada de conciliador, de divino) dos limites admitidos, uma vontade rigorosa de insubmissão*. E penso que a agitação, raramente torrencial e no entanto..., que o nome quis designar não pôde jamais dar de si mesma uma figura suficientemente livre. Ligá-la, como o fez André Breton, a certas liberdades de expressão, tinha certamente mais de uma vantagem, e a *escritura automática* era melhor do que uma pedra de escândalo. É que a insubmissão, se ela não se estende ao domínio das imagens e das palavras, não é mais do que uma recusa de formas exteriores (como o governo, a polícia), quando as palavras e as imagens em ordem são os representantes *em nós* de um sistema que, de fio em agulha, submete a natureza inteira à utilidade. A crença, ou antes a *submissão (asservissement)* ao mundo real é sem sombra de dúvida um fundamento de toda servidão. Não posso ver como livre um ser que não tenha o desejo de romper em si os laços da linguagem. Não segue daí que baste escapar um instante ao império das palavras para ter levado o mais longe que podemos a preocupação (*souci*) de não subordinar a nada o que somos. Houve também, desde o princípio, uma fraqueza inicial no lugar que o surrealismo deu à poesia e à pintura: ele fez passar a obra antes do ser. É verdade que expressamente se devia cessar de distinguir uma do outro: tanto valia a obra e tanto valia o ser. Um poema admirável de um homem vil parecia uma contradição. É possível, e isso não significa que, de um homem puro, o melhor que se possa esperar seja uma poesia. A ação, do ponto de vista que defini é praticamente inacessível (a experiência o indica: se excetuo René Char, praticamente não há ação de consequência conduzida por homens saídos do surrealismo que não tenha primeiro acarretado o abandono de seus princípios). E não é de ação que se trata\* Não percebo razão (afora a preocupação de atrair, fazer número, pelo fato de que numerosos jovens escrevem poemas ou pintam, pelo fato de que existe um caminho habitual (*ornière*)) para ligar decididamente a sorte de uma *extrema* contestação ao exercício da pintura ou da poesia. Vejo antes que esses exercícios em nome de uma contestação violenta acabaram por dar seguimento aos precedentes. Eu seria indiferente a isso se a extrema confusão não tivesse, nessas condições, tomado o lugar da extrema contestação: esta quer um outro rigor. Como estar seguro de que um poema, de que um quadro, efetuam a “operação soberana” sem a qual cada um de nós serve a ordem estabelecida? Não vejo neste ponto o que responda ao que está em jogo afora uma contestação ilimitada, uma severidade de método exercida sem repouso. A menor fraqueza: longe de escapar às leis do mundo servil, nossas obras o servem. Nem mesmo a seriedade, nem mesmo a preocupação ansiosa escapam ao risco de a cada momento levar embora nossas chances. Em verdade, a “operação soberana”, desde o princípio, aparece antes como um sonho. O que até aqui parece ter feito mais falta aos surrealistas é a aptidão intelectual. Os surrealistas chegaram mesmo a ostentar desprezo pelas experiências da inteligência. No entanto, a maestria desses exercícios é talvez a chave de uma emancipação rigorosa. Se a excelência individual é frequentemente signo de servilidade, não decorre daí que possamos resolver a servilidade do espírito se não dispomos mais do que de fracos meios intelectuais. Além do mais, se quisermos ver bem, o surrealismo não está tão ligado à *escritura automática* quanto à afirmação de seu valor, na medida em que ela revela o pensamento. O que ensinava Breton não era menos a tomar consciência do valor do automatismo do que a escrever sob o ditado do inconsciente. Mas esse ensinamento abria duas vias: uma ia do lado das obras, sacrificava mesmo rapidamente todo princípio às necessidades das obras, acentuava o valor de atração dos quadros e dos livros. Foi aquela em que se engajou o surrealismo. A outra ia arduamente do lado do ser: desse lado não se podia dar mais do que uma fraca atenção ao atrativo das obras, não que este fosse insignificante, mas o que então era posto a nu, e cuja beleza ou feiura não mais importava, era o fundo das coisas, e desde então começava o debater-se do ser na noite. Tudo era suspenso numa solidão rigorosa. As facilidades que religam as obras ao “possível”, ao prazer estético tinham desaparecido. (O que era continuado assim era o debate de Rimbaud). Mas quando o grupo surrealista cessou de ser, creio que o fracasso tocava mais o surrealismo das obras. Não que as obras tenham cessado de ser com o grupo: a abundância das obras surrealistas é hoje maior do que nunca. Mas elas cessaram de estar ligadas à

Em “Le surrealisme au jour le jour” Bataille narra, com uns vinte e cinco anos de distância, seus primeiros encontro(~e)s com o movimento. O surrealismo entra em cena como o outro, como o terceiro que interrompe uma relação de amor entre Bataille e Michel Leiris.

“Afora uma afetação fatigada, tudo isso<sup>158</sup>, bem entendido, nos parecia negligenciável. Leiris, pouco depois, se misturou ao grupo surrealista e paramos de tocar no assunto: creio que a amplidão e a rudeza do movimento nascente lhe deram um choque. Passamos um ou dois meses sem nos ver. Não nos inclinávamos a nos explicar, sobretudo Leiris. Meu amigo falava de bom grado de bebidas e de bares. Falávamos algumas vezes de literatura, mas sem mais interesse que de bebidas e de bares (e posso dizer que isto me decepcionava, mas Leiris, mais jovem que eu, me intimidava: eu tinha vergonha, com ele, de falar daquilo que me ocupava todo inteiro. Não apenas eu vivia nesse sentimento de vergonha, mas Leiris era, de nós dois, o *iniciado*). No fim, por insistência minha, ele me falou dos surrealistas um pouco mais longamente, e pareceu-me, na mesma hora, que aquilo podia ser absurdo mas grave, e mesmo tedioso (ou embaraçoso). Eu estava descontente. Isso separava Leiris de mim. Eu o amava muito e ele me dava a entender que nossas relações eram secundárias. Eu não me interessava por nada que não fosse descosturado e inconseqüente, a não ser o desejo que tinha de uma vida brilhante... Eu tinha razão, aquele cuja vida é medíocre nada pode julgar: ele crê julgar a vida, não julga mais que sua insuficiência. E ainda por cima, eu sofria. Pensava algumas vezes que Leiris se deixava enganar, eu tinha a apreensão de uma

---

afirmação de uma esperança de romper a solidão. Os livros hoje estão em ordem sobre as raia e os quadros ornaram as paredes. É por isso que posso dizer que o *grande surrealismo* começa.

\* Não que eu me oponha de alguma maneira ao princípio da literatura engajada. Como não se regozijar hoje (mesmo insidiosamente) por vê-la retomada por Jean-Paul Sartre? Parece-me não obstante necessário aqui lembrar que há vinte anos Breton pôs sobre esse princípio toda a atividade do surrealismo. Devo ao mesmo tempo lembrar que a segunda afirmação da escola existencialista – dizendo que a existência precede a essência – foi familiar ao surrealismo (na medida em que ele reivindicava, ainda mais que Marx, Hegel). É lamentável, se quisermos, que a aptidão intelectual dos surrealistas não tenha estado à medida de uma força de reversão que não pode ser negada. Hoje o valor intelectual dos existencialistas é certo mas se vê mal uma força que esse valor sustentaria. O que equivale a reconhecer a evidência: ainda que o surrealismo pareça morto, apesar da água com açúcar e da miséria das obras em que ele culmina (se reservamos a questão do comunismo), *em matéria de arrancar o homem a si mesmo*, há o surrealismo e nada. (nota de G.B.)

<sup>158</sup> Esse “tudo isso” se refere ao projeto de um “movimento sim” concebido por Bataille, Leiris e Jacques Lavaud num bordel “bom menino”, projeto, pois, de uma comunidade, à qual, justamente, o surrealismo vem arrancar Leiris.

barulhenta farsa. Não podia me remeter mais que a uma violência secreta e aflita que me animava, que me votava, cria eu, a uma sorte vistosa e digna de interesse. Logo pensei que a atmosfera espessa do surrealismo me paralisaria e me sufocaria. Eu não respirava nessa atmosfera de parada. Me achava rejeitado, e como experimentava por contágio esse choque que havia atingido diretamente Leiris, tive o sentimento de ser oprimido por uma força estranha, mentirosa e hostil, emanando de um mundo sem segredo, de uma estrada onde eu jamais receberia, nem aceitaria um lugar, diante da qual eu permaneceria mudo, medíocre e impotente.

Aquilo que a atitude de Leiris, a mudança que se tinha nele operado me fazia saber, eu o percebi primeiro obscuramente, mas logo passou a ser um sentimento claro: era o terror moral que emanava da brutalidade e da habilidade de um condutor de jogo.”<sup>159</sup>

O surrealismo seria fascista? De maneira muito menos categórica que nos textos escritos *sur-le-champ* permanece a acusação: Breton é um “meneur de jeu”. Ainda que o tratar-se de um jogo o afaste, aproxima-o fatalmente dos fascistas o caráter de condutor (*duce, führer*). Esse relato faz crer que Bataille não aceitou fazer parte da “comunidade surrealista” por ser esta uma comunidade com soberano. As páginas que dedica à “alta cúpula” do surrealismo poderiam constar como ilustração etnográfica do misto de atração e repulsão pelo soberano de que fala a teoria da ambigüidade do sagrado<sup>160</sup>:

“Minha passagem no Cyrano\* teve um sentido duplo. Eu era tímido e tinha demasiada necessidade de apagamento para afrontar esses seres longínquos, que me comunicavam o sentimento de uma vida majestosa, que era no entanto o capricho mesmo: eu sabia que a força me faltaria para ser – *diante deles – o que eu era*. Eles ameaçavam, na medida mesma em que eu os amava (ou admirava), reduzir-me à impotência, literalmente me sufocar.”<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> BATAILLE, Georges. “Le surréalisme au jour le jour” *O.C.VIII*, p.171

<sup>160</sup> Cf. CAILLOIS, Roger. “L’ambigüité du sacré” in *L’homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1950.

\* Café em cujo terraço envidraçado Breton, àquela época (1925) “tenait ses assises”.

<sup>161</sup>BATAILLE, Georges. “Le surréalisme au jour le jour” *O.C.VIII*, p.177.

Bataille portanto não ingressou no grupo. Por que não quis? Ou por que não foi convidado?

“Breton disse querer me rever e me pediu para lhe telefonar. Só me decidi bem tardiamente a fazê-lo: uma voz de mulher me disse para voltar a telefonar alguns dias mais tarde, sem justificar o mínimo que fosse esse prazo. Antes de desligar murmurei, querendo me desculpar, que se eu tinha ligado era por que Breton me pedira. Falei disso a Leiris que me preveniu de que mais valia ficar por ali mesmo. Não lhe pedi explicação e só fui ficar sabendo bem mais tarde que Breton me julgara muito desfavoravelmente. Eu não era, segundo ele, mais que um obsedado, é ao menos a palavra que Leiris empregou.”<sup>162</sup>

Talvez pelos dois. O que fica sempre é a dúvida: trata-se de uma rigorosa recusa da soberania, ou apenas de uma disputa por ela, de soberba, de uma batalha de egos: como aceitar que qualquer outro que não eu seja Deus? Há evidentemente relatos que colocam a coisa dessa forma.<sup>163</sup>

O que Bataille não pôde evitar foi respirar – e fundo – a atmosfera surrealista.

“Passara os anos precedentes [a 1940] com uma preocupação insustentável: estava resolvido, senão a fundar uma religião, ao menos a me dirigir nesse sentido. O que me havia revelado a história das religiões tinha pouco a pouco me exaltado. De outra parte, tinha-me parecido que a atmosfera surrealista na (s paragens da) qual eu vivera estava carregada dessa possibilidade singular. E por mais estupefaciente que um tal capricho possa parecer eu o levei a sério.”<sup>164</sup>

Não fazer parte, seja por não aceitar, seja por não ser aceito, não significa necessariamente não participar. A posição logo assumida por Bataille é menos a de uma

---

<sup>162</sup> BATAILLE, Georges. “Le surréalisme au jour le jour” *O.C. VIII*, p.177.

<sup>163</sup> Cf. CAILLOIS, Roger. “Paradoja de una sociologia ativa : El colegio de sociología” in *Acercamientos del imaginario*. Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1989.

<sup>164</sup> BATAILLE, Georges. *O.C. VI*, p.369 Trata-se de um trecho de um projeto de prefácio a *Le coupable*, escrito entre 1959 e 1960.

simples negação externa do que a de uma negatividade agindo no interior do surrealismo. Precursor da desconstrução, Bataille teria tentado ser mais surrealista do que os surrealistas, levar o surrealismo *jusqu'au bout*, até o extremo a que ele talvez temesse chegar.

É mais ou menos o que postula Vincent Kaufmann no engenhoso ensaio “Comunidades sem rastros”:

“Uma tal polêmica [aquela mantida com Breton] engaja – por longo tempo – Bataille todo inteiro, ou ao menos toda sua relação à configuração comunitária encarnada pelos surrealistas. Não se trata de convidar estes a meditar sobre as virtudes revolucionárias da escatologia ou da heterologia, mas antes de se apresentar ele mesmo aos surrealistas como um corpo estranho, cujo papel seria de corromper ou de apodrecer o grupo do qual ele se abjeta por antecipação. Por trás de Sade há o próprio Bataille, que aparece assim logo de entrada na cena da vanguarda sob pseudônimo – não será a última vez – e se excretando do surrealismo. Ele faz a apologia da escatologia para se separar de Breton e dos seus, para lhes dar náusea, para ser vomitado por eles.

(...)

Bataille se esforça assim para encarnar o limite do surrealismo, para ser a sua queda, em todos os sentidos do termo. Ele se constitui naquilo que o surrealismo não pode senão rejeitar, sob pena de se debochar, se perverter.

O valor de uso de Sade, seria pois antes de mais nada, a questão, colocada à comunidade surrealista, do bom uso ou da colocação em comum da perversão, domínio no qual os progressos dos surrealistas parecem decididamente demasiado lentos para Bataille. O desafio que lhes lança, como o quer justamente a lógica do perverso, é aquele de uma paradoxal inscrição ou reinscrição da perversão num projeto comunitário, uma inscrição que por definição corromperia um tal projeto, que debocharia a comunidade visada pelos surrealistas. Bataille, me parece, deve ser procurado nessa posição de desafio, que faz com que seja sempre possível

escrever a história do surrealismo sem evocar Bataille, enquanto que o inverso parece muito mais problemático.”<sup>165</sup>

A importância, o valor de uso de Bataille para o surrealismo, fica bem clara no *Segundo manifesto do surrealismo*. Após expor rapidamente os motivos da excomunhão de vários ex-membros do surrealismo, Breton se detém longamente numa crítica ferrenha a Bataille, elegendo-o assim, conscientemente ou não, o seu “melhor inimigo”. Breton chega mesmo a especular que se alguém poderia reagrupar os trãsfugas do surrealismo, este alguém seria Bataille: o que, até certo ponto, estava já acontecendo, só que de maneira efêmera, furtiva, precária, através, como já vimos, da revista *Documents*.

Mas a verdade é que, por mais que tenha usado e abusado do espaço<sup>166</sup> de *Documents*, Bataille continuava longe de estar satisfeito com as relações que mantinha com seus camaradas:

#### “O VALOR DE USO DE D.A.F. DE SADE

##### Carta aberta a meus camaradas atuais

---

<sup>165</sup> KAUFMANN, Vincent. “Communautés sans traces” in HOLLIER, Denis (ed.) *Georges Bataille – après tout*. Pp.61-79. Seja interessante pensar a analogia entre *débaucher* e desconstruir (*ab-bauen*)...

<sup>166</sup> “ESPAÇO. – 1) *Questões de conveniências*. Ninguém se admirará de que o simples enunciado da palavra *espaço* introduza o protocolo filosófico. Os filósofos, sendo os mestres de cerimônia do universo abstrato, indicaram como o espaço deve se comportar em toda e qualquer circunstância. / Infelizmente o espaço permaneceu marginal e é difícil enumerar o que ele engendra. Ele é descontínuo como se é escroto, para o grande desespero de seu filósofo-papai. / Eu me arrependeria, além do mais, de não refrescar a memória das pessoas que se interessam, por profissão ou ócio, por confusão ou para rir, pelo comportamento do incorrigível em *ruptura de bando*: a saber, como, sob nossos olhos pudicamente desviados, o espaço rompe a continuidade de rigor. Sem que se possa dizer porque, não parece que um macaco vestido de mulher seja mais do que uma divisão do espaço. Em realidade a dignidade do espaço está tão bem estabelecida e associada àquela das estrelas, que é incongruente afirmar que o espaço pode devir um peixe que come um outro. O espaço decepcionará ainda medonhamente quando se disser que ele toma a forma de um rito ignóbil de iniciação praticado por alguns negros, desesperadamente absurdos, etc... / O espaço faria muito melhor, bem entendido, *em fazer seu dever* e fabricar a idéia filosófica nos apartamentos dos professores! / Evidentemente, a ninguém ocorreria a idéia de trancar os professores na prisão *para lhes ensinar o que é o espaço* (o dia em que, por exemplo, as paredes tomariam por terra diante das grades de suas celas.” (*Documents 1*, 1930, p.41).

Se acho bom me endereçar nessa carta a meus camaradas, não é que as proposições que ela contém os concernam. Parecer-lhes-á mesmo provavelmente que parelhas proposições não concernem ninguém em particular. Mas nesse caso preciso tomar ao menos algumas pessoas como testemunhas para constatar uma defecção tão completa. Há talvez declarações que por falta de algo melhor têm ridiculamente necessidade de um coro à antiga, porque elas supõem, apesar de tudo, como efeito, um mínimo de espanto, de mal entendido ou de repugnância. Mas ninguém se endereça a um coro para convencê-lo ou para o reagrupar, no máximo para não sofrer a parada da sorte sem revolta no momento em que ela condena o declarante ao mais triste isolamento.

Esse isolamento, no que me concerne, é aliás voluntário em parte, pois que não aceitaria sair dele senão em condições dificilmente realizáveis.

Com efeito, mesmo o fato de escrever, que só ele permite vislumbrar relações humanas um pouco menos convencionais, um pouco menos dissimuladas que aquelas das que se dizem amizades íntimas - mesmo esse fato de escrever não pode me deixar uma esperança apreciável. Duvido da possibilidade de atingir as raras pessoas às quais essa carta é sem dúvida destinada, por cima das cabeças de meus camaradas atuais. Pois - minha resolução é tanto mais intransigente quanto mais absurda a defender - teria sido preciso lidar não com indivíduos análogos àqueles que já conheço, mas somente com homens (e sobretudo com massas) comparativamente decompostos, tornados amorfos e mesmo expulsos com violência para fora de toda forma. Ora, é verossímil que tais homens não existam ainda (e as massas certamente não existem).

Tudo o que posso afirmar é que eles não deixarão de existir uma vez ou outra, estando dado que os laços sociais atuais não tardarão em se desfazer e que eles são incapazes de arrastar muito mais tempo a subordinação (*asservissement*) habitual dos caracteres e dos costumes. As massas serão decompostas por sua vez desde que elas verão desaparecer o prestígio da realidade industrial à qual se encontravam atarraxadas, vale dizer, quando o processo de progresso material e de transformação rápida dos quais elas tiveram que participar (seja dóceis ou insurgidas) culminará numa estagnação desagradável e sem saída.”



“Solidão de Bataille”<sup>167</sup>. Soberba? O acerbo crítico da soberania se considera no entanto, soberanamente só com a verdade? “Só sairia de meu isolamento se os outros estivessem à minha altura” (ou à altura de minha baixaza: mas será que isso realmente muda tanto as coisas?) Questão: Talvez seja justamente na medida em que se opõe frontalmente, dicotomicamente, a Breton que Bataille permanece preso em sua rede? Preso à lógica, excludente – portanto soberana (“O elemento *alto* da polarização é dito *ativo* em relação ao elemento *baixo* porque em primeiro lugar é o alto que exclui o baixo”), portanto fascista –, da vanguarda? Quem está defecando quem? Ao se auto-excluir do surrealismo não está igualmente excluindo-o de si? Ao banir-se não estará antes banindo?

Estas questões põem em xeque a “acusação” formulada por Jean-Luc Nancy de que à época de *La souveraineté* o motivo da comunidade *s’estompe* no texto de Bataille. Tudo se inverte. O momento mais fascista de Bataille, mais próximo de uma *mise en oeuvre*<sup>168</sup> da soberania em sentido tradicional – aquele mesmo com que então lidava – teria sido então justamente este em que tão *categoricamente* a negava. Em que de forma tão *dualista* se lhe opunha. E em que tão inequívoca, tão univocamente (tanto quanto Breton por seu lado), condenava o surrealismo.

Talvez, por paradoxal que pareça, a crítica nancyana de que o limite do pensamento de Bataille é dado pela fixação na “soberania de um sujeito”, se aplique antes à atitude do *early* – que no entanto se queria dela inimigo – do que à do *late* Bataille – que faz da soberania, mas – e aí se coloca a questão seminal desta tese – de uma soberania completamente reconceituada\*, o maior, o único verdadeiro, valor.

---

<sup>167</sup> SOLLERS, Philippe “Solitude de Bataille” in *Les temps modernes - Georges Bataille*. Paris, dez. 1998 - Jan/Fev. 1999, Ano 54, n. 602.

<sup>168</sup> Esta expressão, *mise en oeuvre*, (colocação em obra, em marcha, em ação) há de adquirir grande importância conceitual por seu contraste com *désœuvrement* (“des-obra-mento, inoperância, improdutividade, óciosidade, inação).

\* Ou melhor, como sugeriu o prof. Pedro de Souza, de um outro conceito de soberania.

Resta a (impossível) comunidade com Sade. Além de outras possibilidades de leitura: uma, por exemplo, que retirasse a ênfase da “soberba” de Bataille e a colocasse na exigência do informe: poderíamos assim ver neste texto uma prefiguração da “comunidade fundada na ausência de comunidade”: uma comunidade sempre nunca formada – “a comunidade que vem” – (in)estabelecida entre “homens (e sobretudo com massas) comparativamente decompostos, tornados amorfos e mesmo expulsos com violência para fora de toda forma.”

## CAPITULO IV: A LITERATURA COMO DESVIO

Após examinar *Documents*, essa revista que representa tudo ‘aquilo que o surrealismo não se atreve a ser, aquilo que a sua violência seria, *in extremis*, se não fosse travada pela vontade bravia de Breton em dotá-la com as melhores razões, quer dizer, as mais elevadas’<sup>169</sup>; e falar um pouco da exigência comunitária que parece ter sido tão constante em Bataille quanto a paradoxal busca de soberania; caberia aqui retomar a questão anunciada ao final do primeiro capítulo, referente ao papel atribuído por Bataille à literatura durante os anos 40.

*Etre Oreste*, que disse ser o “comentário da ausência de sentido” do livro *Haine de la poésie* (posteriormente *L'impossible*) é na verdade uma variante de um artigo publicado por Bataille em 1945 na revista *Vrille*. É nesse texto que essa maneira de encarar a literatura (= poesia) como um desvio necessário para se chegar à ‘operação soberana’ (ou “experiência da noite”, como vem então nomeada<sup>170</sup>) melhor se explicita.

### A VONTADE DO IMPOSSÍVEL

#### I

A noite estrelada é a mesa de jogo sobre a qual o ser se joga: lançado através desse campo de efêmeros possíveis, tomo do alto, desamparado, como um inseto de costas. Nenhuma razão para julgar a situação ruim : ela me apraz, me enerva e me excita. Se eu fosse da "natureza estática e dada", estaria limitado por leis fixas, devendo gemer em certos casos, gozar em outros. Jogando-me, a natureza me relança para

---

<sup>169</sup> Michel Surya citado em MORAES, Eliane Robert. *O Corpo impossível – a decomposição da figura humana de Lautréamont a Bataille*. São Paulo, FAPESP / Iluminuras, 2002, p. 156.

<sup>170</sup> Quanto aos deslizes terminológicos de Bataille (que são de certo modo o tema central dessa tese) vale citar esse trecho de *Méthode de méditation*: “Precedentemente, eu designava a operação soberana sob os nomes de *experiência interior* ou de *extremo do possível*. Eu a designo agora sob o nome de: *meditação*. Mudar de nome significa o aborrecimento em empregar qualquer palavra que seja (*operação soberana* é de todos os nomes o mais fastidioso: *operação cômica* num sentido seria menos enganador); prefiro *meditação* mas é de aparência pia.” BATAILLE, Georges. “Méthode de méditation”. *O.C. V*, p.219.

além dela mesma... - para além dos limites e das leis que fazem com que a louvem os humildes. Do fato de ser jogado, sou um possível que não era. Excedo todo o dado do universo e coloco a natureza em jogo.

Sou no seio da imensidão, o *plus*, a exuberância. O universo podia passar sem mim. Minha força, minha impudência decorrem desse caráter supérfluo.

Submetendo-me ao que me cerca, interpretando, transformando a *noite* em uma fábula para crianças, renunciaria a esse caráter. Inserido na ordem das coisas, teria que justificar minha vida - sobre os planos misturados da comédia, da tragédia, da utilidade.

Mas recusando, me revoltando, não *devo perder a cabeça*.

É *natural* demais delirar.

O delírio poético não pode desafiar a natureza inteiramente: ele a justifica, aceita embelezá-la. A recusa pertence à consciência clara, que mede sua posição com uma atenção calma.

A distinção dos diversos possíveis, em consequência a faculdade de ir ao extremo do mais longínquo, pertence à atenção calma.

## II

Cada um pode, se assim quiser, bendizer uma natureza segura, curvar-se diante de Deus...

Nada há em nós que não seja constantemente jogado, portanto abandonado. A amargura súbita da sorte desmente a humildade, desmente a confiança. A verdade responde como um bofete à bochecha estendida dos humildes.

O coração é humano na medida em que se revolta. Não ser besta, mas um homem, significa recusar a lei (aquela da natureza).

Um poeta não chega a justificar (*ne justifie pas tout à fait*) a natureza. A poesia está fora da lei. No entanto, *aceitar* a poesia a transforma em seu contrário, em mediadora de uma aceitação. Afrouxo a mola que me tensiona contra a natureza, justifico o mundo dado.

A poesia faz a penumbra, introduz o equívoco, afasta ao mesmo tempo da noite e do dia - da colocação em questão e da colocação em ação do mundo.

Não é evidente? A ameaça constantemente mantida de que a natureza nos moa, nos reduza ao dado - anule assim o jogo que ela joga mais longe que ela mesma -, solicita em nós a atenção e a astúcia.

O relaxamento retira do jogo - e da mesma forma o excesso de atenção. O arrebatamento feliz, os saltos razoáveis e a calma lucidez são exigidos do jogador - até c instante em que a sorte lhe faltará, ou a vida.

Aproximo-me da poesia com uma intenção de trair : o espírito de astúcia é o mais forte em mim.

A força reversora da poesia se situa fora dos belos momentos que ela atinge: comparada a seu fracasso, a poesia rasteja.

O comum acordo situa à parte os dois autores que juntaram o brilho de seu fracasso àquele de sua poesia.\*

O equívoco está geralmente ligado a seus nomes. Mas um e outro esgotaram o movimento da poesia - que se acaba em seu contrário : num sentimento de impotência da poesia.

A poesia que não se iça até a impotência da poesia é ainda o vazio da poesia (a bela poesia).

### III

A via em que o homem se engajou, ao colocar a natureza em questão, é essencialmente negativa. Vai de contestação em contestação. Não se segue senão em movimentos rápidos e logo quebrados. A excitação e a depressão se sucedem.

O movimento da poesia parte do conhecido e conduz ao desconhecido, toca a loucura, se chega a se completar. Mas o refluxo começa quando a loucura está próxima.

O que se dá por poesia não é dela, em geral, mais que o refluxo: humildemente, o movimento em direção à poesia quer permanecer nos limites do possível. A poesia é, o que quer que se faça, uma negação de si mesma.

A negação, em que a poesia ultrapassa a si mesma, tem mais consequência que um refluxo. Mas a loucura não tem mais que a poesia o meio de se manter em si mesma.

Há poetas e loucos (e macacos de uns e de outros) : poetas e loucos não são mais que momentos de parada. O limite do poeta é da mesma natureza que o do louco na medida em que só atinge pessoalmente, não sendo limite da vida humana. O tempo de parada marcado não deixa senão a destroços um meio de se manterem neles mesmos. O movimento das águas não é por isso retardado.

A poesia não é conhecimento de si-mesmo, ainda menos a experiência do mais longínquo possível (daquilo que, antes, não era), mas a evocação pelas palavras dessa experiência.

---

\* Rimbaud e Baudelaire (N.d.T.)

A evocação tem sobre a experiência propriamente dita a vantagem de uma riqueza e de uma facilidade infinita, mas afasta da experiência (em primeiro lugar pobre e difícil).

Sem a riqueza entrevista na evocação, a experiência seria sem audácia e sem exigência. Mas ela começa somente se o vazio - o embuste - da evocação desespera.

A poesia abre o vazio ao excesso do desejo. O vazio deixado pela devastação da poesia é em nós a medida de uma recusa - de uma vontade de exceder o dado natural.

A poesia ela-mesma excede o dado, mas não o pode *mudar*. Ela substitui à servidão dos laços naturais a liberdade da associação verbal - a associação verbal destrói os laços que quisermos, mas verbalmente.

A liberdade ficcional assegura mais que arruina o constrangimento do dado natural. Quem com ela se contenta, a longo prazo, está de acordo com esse dado.

Se persevero na colocação em questão do dado, percebendo a miséria de quem com ele se contenta, não posso suportar por muito tempo a ficção : dela exijo a realidade, fico louco.

Minha loucura pode tocar o mundo de fora, exigindo que se o mude em função da poesia. Se a exigência é virada para a vida interior, ela exige uma potência que não pertence senão à evocação. Num caso como no outro, faço a experiência do vazio.

Se minto, permaneço no plano da poesia, da ultrapassagem *ficícia* do dado. Se persevero num descrédito obtuso desse dado, meu descrédito é falso (da mesma natureza que a ultrapassagem): a crítica, a partir da poesia, do mundo real é o cúmulo, a super oferta, (*surenchère*) das mentiras. Num certo sentido o acordo com o dado se aprofunda. Mas não podendo mentir cientemente, fico louco (não percebendo mais a evidência). Ou, não sabendo mais, para mim só, representar a comédia de um delírio, fico louco ainda, mas interiormente: faço a experiência da noite.

#### IV

A poesia não é mais que um desvio : escapo por ela ao mundo do discurso, vale dizer ao mundo natural (dos objetos): entro por ela numa sorte de tumba onde, da morte do mundo lógico, nasce a infinidade dos possíveis.

O mundo lógico morre parindo as riquezas da poesia, mas os possíveis evocados são irrealis, a morte do mundo real é irreal; tudo é suspeito e fugidio nesta obscuridade relativa : nela posso gozar de mim-mesmo e dos outros. Todo o real é sem valor, e todo valor é irreal. Daí essa fatalidade e essa facilidade de deslizamentos em que ignoro se minto ou se estou louco. Dessa situação pegajosa procede a necessidade da noite.

A noite não podia evitar esse desvio. A colocação em questão nasceu do desejo, que não podia estar voltado para o vazio.

O objeto do desejo é em primeiro lugar o ilusório, em segundo lugar somente o vazio da desilusão.

A colocação em questão sem desejo é formal, indiferente. Não é dela que se pode dizer: ela é a mesma coisa que o homem.

A poesia se deve ao poder do desconhecido (o desconhecido, valor essencial). Mas o desconhecido não é mais que um vazio branco se não é objeto do desejo. O poético é o meio termo : ele é o desconhecido mascarado de brilhantes cores e da aparência do ser.

Ofuscado por mil figuras em que se compõem o tédio, a impaciência e o amor, meu desejo não tem mais que um objeto: o além dessas mil figuras é o vazio destruindo o desejo.

Tendo permanecido ofuscado, sabendo - tendo a vaga consciência de - que as figuras dependem da facilidade (da ausência de rigor) que as fez nascer, posso voluntariamente manter o equívoco. A desordem então e o pouco de satisfação me dão a impressão de estar louco.

As figuras poéticas, devendo seu brilho a uma destruição do real, permanecem à mercê do nada, devem roçá-lo, tirar dele o aspecto suspeito e desejável delas : Elas têm já do *desconhecido* a estranheza, os olhos de cego.

O rigor é hostil a quem as ama, ele significa a pobreza prosaica.

Se eu tivesse mantido o rigor em mim? Não teria conhecido as figuras do desejo. Meu desejo despertou aos clarões da desordem, no seio de um mundo transfigurado. Mas uma vez o desejo desperto? se volto ao rigor?

O rigor dissipando as figuras poéticas, o desejo está enfim *dentro da noite*.

A existência, dentro da noite, é como um amante diante da morte da amante (Orestes à notícia do suicídio de Hermíone). Ela não pode, na espécie da noite, reconhecer *o que esperava*.

O desejo não pode de antemão saber que tinha por objeto sua própria negação. A noite em que soçobram como vazios não somente as figuras do desejo mas todo objeto de saber é penosa. Todo valor nela é anulado.”<sup>171</sup>

Por mais que me fascine o movimento expresso nesse texto, que resume em poucas páginas o “método de meditação” que conduz à “experiência interior”, devo apontar sua

grande falha: o fato de recair numa concepção ainda um tanto clássica, a de que a poesia é uma evocação – uma representação, pois – da experiência e não a experiência propriamente dita. Como se houvesse uma fronteira nítida entre a escritura e o desastre, como se esse rigor fosse posterior, exterior à poesia e não um momento constitutivo desta.

Talvez tenha sido o dar-se conta da facticidade dessa separação entre literatura e experiência, entre escrever e viver, o que possibilitou a Bataille chegar à posição expressa em alguns de seus últimos escritos em que a literatura deixa de ser vista como um desvio e passa a ser diretamente identificada à soberania, ao impossível.<sup>172</sup>

É sobre essa interrupção da representação que versa o próximo capítulo, deixando, ao menos aparentemente, Bataille de lado por algumas páginas.

---

<sup>171</sup> BATAILLE, Georges. « La volonté de l'impossible ». *O.C. XI*, pp. 19-23.

<sup>172</sup> « L'impossible c'est la littérature » dirá Bataille em 1962, numa das 184 folhas de apontamentos para o prefácio da edição de *L'impossible* que acabou tendo uma página... BATAILLE, Georges. *O.C. III*, p.519 (notas).



## CAPITULO V:

### OCASO DA REPRESENTAÇÃO / CREPUSCULO DA LITERATURA

#### *Ainda sem resposta*

Não sei mais escrever, perdi o jeito. Mas já vi muita coisa no mundo. Uma delas, e não das menos dolorosas, é ter visto bocas se abrirem para dizer ou talvez apenas balbuciar, e simplesmente não conseguirem. Então eu queria às vezes dizer o que elas não puderam falar. Não sei mais escrever, porém o fato literário tornou-se aos poucos tão desimportante para mim que não saber escrever talvez seja exatamente o que me salvará da literatura.

O que é que se tornou importante para mim? No entanto é através de literatura que poderá talvez se manifestar.<sup>173</sup>

*Ainda sem resposta.* Essa “crônica” de Clarice Lispector oferecida aos leitores do *Jornal do Brasil* no sábado 22 de junho de 1968 coloca bem a questão crônica - ainda, sempre, sem resposta - *O que é literatura?*.

Em *Linguagem e literatura*<sup>174</sup> Michel Foucault sustenta a estranha tese de que a literatura é algo muito mais recente do que se costuma imaginar. Que não existe (salvo retrospectivamente) literatura grega, latina, medieval, clássica... Que a literatura “se situa na questão recente – apenas um pouco mais velha do que nós – ‘O que é a literatura’, que chegou até nós e pôde ser formulada a partir do acontecimento da obra de Mallarmé.”<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> LISPECTOR, Clarice. *A Descoberta do mundo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1999, p.112.

<sup>174</sup> Reproduzo a nota de Roberto Machado em seu livro que traz esse texto como anexo: “Texto inédito da conferência pronunciada nas Facultés Universitaires Saint-Louis, de Bruxelas, nos dias 18 e 19 de março de 1964. Tradução realizada por Jean-Robert Weisshaupt e por mim a partir da transcrição da gravação original francês feita por J-R Weisshaupt, Robert Yves Gérard e Walter Swennen, aos quais agradeço.” in MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

<sup>175</sup> *Op. Cit.*, p. 139.

“Como vocês sabem, a questão hoje célebre ‘O que é a literatura?’<sup>176</sup> está, para nós, associada ao exercício da literatura não como se fosse colocada *a posteriori* por alguém que se interrogasse sobre um objeto estranho e exterior, mas como se tivesse seu lugar de origem na própria literatura. Formular a questão ‘O que é a literatura?’ seria o mesmo que o ato de escrever. A questão não é, de modo algum, de crítico, de historiador ou de sociólogo a respeito de um determinado fato de linguagem. É, de certo modo, um oco aberto na literatura; um oco onde ela deveria se situar e, provavelmente, recolher todo seu ser.”<sup>177</sup>

Este oco, Foucault o deixará claro mais adiante, é também aquele aberto pelo declínio do mundo (ou do regime) da representação:

“Parece-me possível dizer que, na época clássica, de todo modo, antes do final do século XVIII, toda obra de linguagem existia em função de uma determinada linguagem muda e primitiva, que a obra seria encarregada de restituir. Essa linguagem muda era, de certo modo, o fundo inicial, o fundo absoluto sobre o qual toda obra vinha, em seguida, se destacar e se alojar. Essa linguagem muda, linguagem anterior às linguagens, era a palavra de Deus, dos antigos, a verdade, o modelo, a Bíblia, dando a essa palavra seu sentido absoluto, isto é, seu sentido comum. Havia uma espécie de livro prévio, que era a verdade, a natureza, a palavra de Deus, que, de certo modo, ocultava e pronunciava toda a verdade. Essa linguagem soberana e resguardada era tal que, por um lado, qualquer outra linguagem, toda linguagem humana, quando queria ser uma obra, devia simplesmente retraduzi-la, retranscrevê-la, repeti-la, restituí-la; por outro lado, essa linguagem de Deus, da natureza, da verdade era oculta. Era o fundamento de todo desvelamento e, no entanto, era oculta. Não podia ser transcrita diretamente. Daí a necessidade dos deslocamentos, das torções de palavras, de todo o sistema que se chama precisamente retórica. (...)

A literatura, pelo contrário, começou quando essa linguagem que durante milênios sempre foi ouvida, percebida, suposta, se calou para o mundo ocidental ou parte dele. A partir do século XIX, deixa-se de prestar atenção à palavra primeira e, em seu lugar, se ouve o infinito do murmúrio, o amontoamento das palavras já ditas. Nessas condições, a obra não precisa mais se incorporar nas figuras da retórica, que valeriam como signos de uma linguagem muda e absoluta; só precisa falar como uma linguagem que repete o que foi dito e que, por causa dessa repetição, apaga tudo o que

---

<sup>176</sup> Referência à grande polêmica deflagrada por Jean Paulhan com *Les Fleurs de Tarbes ou La Terreur dans le Lettres* (1941) e na qual se inserem textos como *Comment la littérature est-elle possible* (1947) de Maurice Blanchot e *Qu'est-ce que la Littérature* (1948) de Jean-Paul Sartre.

foi dito e, ao mesmo tempo, o aproxima o mais possível de si mesma para recuperar a essência da literatura.”<sup>178</sup>

O problema é que essa essência, sempre seguindo Foucault, é irrecuperável, inatingível: “a partir do século XIX, todo ato literário se apresenta e toma consciência de si como transgressão da essência pura e inacessível da literatura.”<sup>179</sup>

“Quando a página em branco começa a ser preenchida, quando se começa a transcrever palavras nessa superfície ainda virgem, cada palavra se torna de certo modo absolutamente decepcionante com relação à literatura, pois não há nenhuma palavra que pertença por essência, por direito de natureza, à literatura. De fato, desde que uma palavra esteja escrita na página em branco, ela deixa de ser literatura. Quer dizer que cada palavra real é de certo modo uma transgressão da essência pura, branca, vazia, sagrada da literatura que faz de toda obra não a realização da literatura, mas sua ruptura, sua queda, seu arrombamento.”<sup>180</sup>

“Cada novo ato literário – de Baudelaire, de Mallarmé, dos surrealistas – implica, ao menos, quatro negações, recusas, tentativas de assassinato: primeiro, recusar a literatura dos outros; segundo, recusar aos outros o próprio direito de fazer literatura, negar que as obras dos outros sejam literatura; terceiro, recusar, contestar a si mesmo o direito de fazer literatura; finalmente, recusar fazer ou dizer, no uso da linguagem literária, outra coisa que não o assassinato sistemático da literatura.”<sup>181</sup>

\*

### “O acontecimento da obra de Mallarmé”

---

<sup>177</sup> *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>178</sup> *Op. cit.*, p. 152-53. E ainda : « Compreende-se agora por que, em seu prestígio e não apenas nele, mas em sua essência, a obra clássica era apenas uma representação, pois devia representar uma linguagem já pronta – é por estar no mundo da representação que a essência da obra clássica se encontra em Shakespeare, em Racine, no teatro – e, também por que a essência da literatura, no sentido estrito do termo, a partir do século XIX, não vai ser encontrada no teatro, mas no livro. É nesse livro assassino de todos os outros livros e que, ao mesmo tempo, assume o projeto sempre frustrado de fazer literatura que a literatura encontra e funda seu ser.” (p.153).

<sup>179</sup> *Op. Cit.*, p. 143.

<sup>180</sup> *Op. Cit.*, p. 142.

<sup>181</sup> *Op. Cit.*, p. 143.

*“La littérature subit ici une exquise crise,  
fondamentale”<sup>182</sup>*

As proposições que podemos extrair desse enfileiramento de citações - que a literatura só começa com Mallarmé; que ela é a própria questão “o que é literatura”?; que ela só pode ter lugar num mundo que percebe o ocaso da representação; e que ela só pode se dar enquanto negação, de fato e de direito, de si mesma – são talvez os diversos aspectos de uma mesma afirmação: “o espaço literário é a parte do fogo”<sup>183</sup>.

O Mallarmé a que se refere Foucault é o de Maurice Blanchot<sup>184</sup>:

---

<sup>182</sup> “Crise de vers” in MALLARMÉ, Stéphane. *Igitur, Divagations, Un coup de dés*. Paris, Gallimard, 1996.

<sup>183</sup> “Não se sabe se o drama da escritura é um jogo ou um combate, mas foi Blanchot que delimitou, à perfeição, esse ‘lugar sem lugar’ onde tudo isso se desenrola. Além do mais, o fato de que um de seus livros se intitula *O Espaço literário* e um outro *A Parte do fogo* me parece ser a melhor definição da literatura. Eis aí, é preciso colocar isso na cabeça: o espaço literário, é a parte do fogo. Em outros termos, aquilo que uma civilização confia ao fogo, o que ela reduz à destruição, ao vazio e às cinzas, aquilo com que ela não poderia mais sobreviver, é o que ela chama o espaço literário. Depois, esse lugar bastante imponente da biblioteca onde as obras literárias chegam umas após as outras para serem enceleiradas, esse lugar que parece ser um museu que conserva à perfeição os tesouros mais preciosos da linguagem, esse lugar é, de fato, um eterno foco de incêndio. Ou ainda, é de alguma forma um lugar onde essas obras só podem nascer no fogo, no incêndio, na destruição e nas cinzas. As obras literárias nascem como alguma coisa que já se consumiu. São esses temas que Blanchot brilhantemente expôs. Em minha opinião é a expressão mais bela, a mais fundamental para definir o que é a literatura não apenas na sociedade ocidental dos séculos XIX e XX, mas em sua relação com toda cultura ocidental dessa época. Simplesmente, o que Blanchot descreveu, não é o que era a literatura até hoje? E a literatura não desempenha hoje um papel bem mais modesto? Esse grande fogo, que tinha consumido todas as obras no momento de seu nascimento ou mesmo antes dele, não se extinguiu? A literatura e o espaço literário não reganharam o espaço da circulação social e do consumo? Se é este o caso, para passar para outro lado, para arder e se consumir, para entrar num espaço irreduzível ao nosso e para entrar num lugar que não seria acomodado no seio de nossa sociedade, não é preciso fazer outra coisa que não literatura?” “Folie, littérature, société» (entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe, trad. R. Nakamura, Bungei, n 12, décembre 1970.) in FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard (Quarto), 2001, pp. 991-992.

<sup>184</sup> “Blanchot é, de alguma forma, o Hegel da literatura, mas, ao mesmo tempo, ele se encontra no oposto de Hegel. Se digo que ele é o Hegel da literatura é no sentido de que, entre as obras importantes das literaturas alemã, inglesa ou francesa – infelizmente, não penso que ele tenha falado da literatura japonesa - , em suma, entre as obras importantes produzidas pela cultura ocidental, não há nenhuma sobre a qual Blanchot não tenha deixado algumas repercussões, de uma maneira ou de outra, ou mais que repercussões, um sentido. Hegel, no final das contas, não é somente alguém que repete o que foi contado por murmúrios da história, mas alguém que transformou esses murmúrios, para criar o sentido mesmo da modernidade. Da mesma maneira, Blanchot extraiu alguma coisa de todas as obras importantes do Ocidente, alguma coisa que lhes permitiu hoje, não apenas nos interpelar mas também fazer parte da linguagem que falamos hoje. Se, na linguagem que falamos, Holderlin,

“Quando Mallarmé se pergunta : ‘Alguma coisa como as Letras existe?, essa questão é a própria literatura, ela é a literatura quando esta se tornou o cuidado (*souci*) de sua própria essência. Uma tal questão não pode ser relegada. Que acontece pelo fato de que temos a literatura? Que é do ser se dizemos que ‘alguma coisa como as Letras existe’?”<sup>185</sup>

“É preciso aqui evocar as alusões hoje bem conhecidas, que deixam pressentir a que transformação Mallarmé foi exposto, desde que tomou a peito (*prit à coeur*) o fato de escrever. Essas alusões não tem de maneira alguma um caráter anedótico. Quando ele afirma: “Eu senti sintomas muito inquietantes causados pelo simples (*seul*) ato de escrever”, o que importa são essas últimas palavras: por elas, uma situação essencial é esclarecida; alguma coisa de extremo é captada, que tem por campo e por substância o ‘simples ato de escrever’. Escrever aparece como uma situação extrema que supõe uma inversão radical. A essa inversão, Mallarmé faz brevemente alusão, quando diz: ‘Infelizmente, escavando (*en creusant*) o verso a esse ponto, encontrei dois abismos que me desesperam. Um é o Nada...’ (a ausência de Deus, o outro é sua própria morte). Lá ainda, o que é rico de sentidos, é a expressão sem envergadura que, da maneira mais rasa, parece nos remeter a um simples trabalho de artesão. ‘Escavando o verso’ o poeta entra nesse tempo da aflição que é o da ausência dos deuses. Palavra espantosa. Quem escava o verso, escapa ao ser como certeza, encontra a ausência dos deuses, vive na intimidade dessa ausência, se torna responsável por ela, assume seu risco, suporta seu favor. Quem escava o verso deve renunciar a todo ídolo, deve romper com tudo, não ter mais a verdade por horizonte, nem o porvir como morada, pois ele não tem de maneira alguma direito à esperança: é-lhe preciso, ao contrário, desesperar. Quem escava o verso morre, encontra a morte como abismo.”<sup>186</sup>

---

Mallarmé, Kafka existem plenamente, é justamente graças a Blanchot.” FOUCAULT, Michel. “Folie, littérature, société” *Op.cit.* p.992.

<sup>185</sup> “L’expérience de Mallarmé” in BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, Paris, Gallimard (Folio), 1999, p. 44. Em 1969 (*L’espace littéraire* é de 1953) esta posição se mantém: “Seguramente, continuam sendo publicados, em todos países e em todas línguas, livros entre os quais uns são tidos por obras de crítica ou de reflexão, outros levam o título de romance, outros se dizem poemas. É provável que tais designações durarão, da mesma forma como haverá ainda livros muito tempo depois de o conceito de livro estar esgotado. No entanto, é preciso primeiro fazer essa remarca: desde Mallarmé (para reduzir este a um nome e esse nome a uma referência), o que tendeu a tornar estereis tais distinções é que, através delas e mais importante que elas, veio à luz a experiência de alguma coisa que se continuou a chamar ‘literatura’, mas com uma seriedade renovada e, ainda por cima, entre aspas. Ensaaios, romances, poemas pareciam não estar lá, não serem escritos senão para permitir que o trabalho da literatura (considerada então como uma potência singular ou uma posição de soberania) se cumpra e que, por este trabalho, se depreenda a questão: ‘O que está em jogo pelo fato de que alguma coisa como a arte ou a literatura existiria?’. *L’entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969, p.VI.

<sup>186</sup> BLANCHOT, Maurice. « L’expérience de Mallarmé », *op. cit.*, pp.37-38.

Com Mallarmé – pela primeira vez? – o “simples ato de escrever” teria sido levado até o limite, até suas últimas consequências. Liberado - ou órfão - de seus antigos pressupostos, ligados à representação, “esse jogo insensato de escrever” passa a ter de lidar constantemente com a questão, tornada hiperbólica, de seu sentido: *à quoi bon écrire?* se escrever não *serve* mais para nada, não encontra mais nenhuma justificação transcendental.

Do *jogo menor*, da *economia restrita* da retórica clássica, e mesmo da anti-retórica romântica, em que escrever bem é se adequar, às regras ou à expressão sincera do sujeito-autor, a escritura é lançada ao *jogo maior*, à *economia geral*<sup>187</sup> em que nada mais a funda, lhe dá fundos ou garantia.

Eis porque escrever passa a ser a mesma coisa que perguntar “o que é literatura?”. “*En creusant le vers*” o que se encontra é esse oco (*creux*): o próprio “espaço literário”. Mas é importante não confundir esse movimento com o de uma simples auto-reflexividade:

“Crê-se habitualmente que a literatura moderna se caracteriza por um redobramento que lhe permitiria designar-se a si mesma; nessa auto-referência ela teria encontrado o meio de a uma só vez interiorizar-se ao extremo (de não ser mais do que o enunciado de si mesma) e de se manifestar no signo cintilante de sua longínqua existência. Mas o fato é que o acontecimento que fez nascer aquilo que em sentido estrito se entende por ‘literatura’ só é da ordem da interiorização para um olhar de superfície; trata-se muito mais de uma passagem ao ‘fora’: a linguagem escapa ao modo de ser do discurso - vale dizer, à dinastia da representação -, e a palavra literária se desenvolve a partir dela mesma, formando uma rede em que cada ponto, distinto dos outros, a distância mesmo dos mais vizinhos, está situado em relação a todos num espaço que a uma só vez os aloja e separa. A literatura não é a linguagem se aproximando de si até o ponto de sua ardente manifestação, é a linguagem se colocando o mais longe de si mesma; e se, nesse colocar-se ‘fora de si’, ela desvela seu ser próprio, essa claridade súbita

---

<sup>187</sup> Que, dirá Emmanuel Levinas, não é uma economia: « Blanchot détermine ainsi l’écriture comme une structure quasi folle, dans l’économie générale de l’être et par laquelle l’être n’est plus une économie, car il ne porte plus, abordé à travers l’écriture – aucune habitation, ne comporte aucune intériorité. Il est espace littéraire, c’est-à-dire extériorité de l’absolu exil. » LEVINAS, Emmanuel. « Le regard du poète » (Monde Nouveau, n° 58, 1956) in *Sur Maurice Blanchot*. Paris, Fata Morgana, 1975.

revela um afastamento mais do que uma redobra (*repli*), uma dispersão mais do que um retorno dos signos sobre si mesmos. O ‘*sujet*’ da literatura (o que fala nela e aquilo de que ela fala) não seria tanto a linguagem em sua positividade quanto o vazio em que ela encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do ‘falo’.<sup>188</sup>

Escrever é aprofundar - *creuser* – a questão “o que é literatura?”, não respondê-la. Mesmo porque, como sugere Jacques Derrida, a literatura se furta aos pressupostos de essência, identidade e verdade contidos na interrogação “o que é?”<sup>189</sup> A literatura, para usarmos da terminologia proposta por Emmanuel Levinas, que explicitarei mais adiante, é o espaço do *dizer* e não do *dito*, não do ser, mas de um *autrement qu’être*. (“outramente” que ser, diferentemente que ser, de outro modo que ser – para o quê nem mesmo há um verbo).

\*

Jacques Rancière, em *Mallarmé, la politique de la sirène*<sup>190</sup>, promete-nos escapar não apenas da “banal noção” de segredo que costuma travestir a “dificuldade própria de Mallarmé”:

---

<sup>188</sup> “La pensée du dehors” in FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard (Quarto), 2001, p. 548.

<sup>189</sup> Cf “La double séance”: “A dupla sessão da qual não terei jamais a cara ou o topete (*le front ou l’aplomb*) de dizer que ela está reservada à questão *o que é a literatura*, essa questão devendo doravante ser recebida como uma citação já em que se deixaria solicitar o lugar do *o que é*, tanto quanto a autoridade presumida pela qual se submete o que quer que seja, singularmente a literatura, à forma de sua inquisição, essa dupla sessão de que jamais terei a inocência militante de anunciar que ela é concernida pela questão *o que é a literatura*, encontrará seu canto ENTRE a literatura e a verdade, entre a literatura e o que é *preciso* responder à questão *o que é*.” DERRIDA, Jacques. *La dissémination*, Paris, Seuil, p. 219. Cf. também o que diz Derek Atridge em “Derrida and the questioning of literature”: “What Derrida dwells on in the question is the relationship of ‘What is...’ to ‘literature’: might it not be the case, he asks, that something in the final word retroactively challenges the first two, with their assumptions about essence, identity and truth?” DERRIDA, Jacques. *Acts of Literature*. Ed. Derek Atridge, New York / London, Routledge, 1992, p.2. Cf. ainda “Che cos’è la poesia” embora haja aí um deslocamento – tributário da distinção sartreana entre prosa e poesia?: apenas a poesia, à diferença da prosa, é então considerada como refratária à questão “o que é”. DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris, Gallimard, 1992.

<sup>190</sup> Paris, Hachette, 1995.

“A idéia de segredo supõe que a verdade está escondida em alguma parte atrás da superfície que o olho e o espírito apreendem. A revelação dessa verdade se efetua então segundo duas lógicas inversas e complementares: encontrar o extraordinário sob o ordinário ou o ordinário sob o extraordinário: a mensagem espiritual dissimulada pelo desenho visível das imagens ou, inversamente, o segredo íntimo de um corpo sexuado escondido sob a pompa dos pensamentos e das palavras”<sup>191</sup>.

mas ainda mais:

“Aceder à dificuldade de Mallarmé supõe que se achesse ainda uma outra maneira de pensar sua noite. Nela, esta se encontra identificada, para além de toda banalidade de segredo, a uma experiência radical da linguagem e do pensamento. Maurice Blanchot deu suas *lettres* de nobreza a essa interpretação que faz do escritor o herói de uma aventura espiritual. Na noite da escritura, a intenção da obra atinge o ponto em que ela se experimenta como semelhante a seu contrário, a pura passividade da linguagem. Mallarmé não consignou no conto de *Igitur* a equivalência de duas experiências: a da escritura e a do suicídio? O paradoxo do suicídio é de querer uma morte e encontrar uma outra: a morte anônima indefinida, sem relação com ninguém, que abole todo poder e todo querer, a começar por aquele mesmo ‘de terminar com’. A autenticidade da escritura seria de dar conta da experiência paralela de uma atividade de linguagem que não é possível senão do ponto mesmo onde ela encontra a pura passividade de uma linguagem que não diz mais nada mas se contenta em ser. Mallarmé seria uma testemunha privilegiada dessa experiência de escrever, desse jogo insensato que quer fazer um poder da impotência, da passividade essencial que dissolve de antemão todo poder. Privilegiado e trapaceiro ao mesmo tempo, buscando sair da noite, fazer de seu conto de suicídio e de noite o remédio homeopático que cure a impotência de escrever.

Mas pensar assim a noite do poema, é, de fato, propor a Mallarmé um singular dilema entre o testemunho da impotência verídica e a trapaça infiel à sua fonte noturna. É fazer ainda do escritor uma testemunha e reconduzir a dificuldade de sua escritura à autenticidade de uma experiência de impotência e de trevas. Mallarmé, de sua parte, claramente separou escrita e testemunho. Ele escreveu o conto de *Igitur* para ‘se curar’ e poder voltar a ser um ‘literato puro e simples’. E é talvez demais dizer que ele o escreveu, pois que ele o deixou inacabado e jamais o propôs para nenhuma

---

<sup>191</sup> RANCIERE, Jacques. *Mallarmé, la politique de la sirène*. Op. cit., p. 8.



publicação. É tempo de cessar de ler Mallarmé através dos testemunhos dos sonhos e dos encaixes de seus vinte e cinco anos, ou através do projeto aniquilado do Livro. É tempo de liberar Mallarmé daquilo de que ele se aplicou a se liberar. Mallarmé não é o pensador silencioso e noturno do poema puro demais para ser jamais escrito. Ele não é o artista vivendo na torre de marfim do esteta em mal de essências raras e de palavras inauditas.”<sup>192</sup>

Parece-me em verdade excessivamente curta a eliminação da leitura blanchotiana a que procede Rancière (curta como dizer que Mallarmé não escreveu *Igitur* por não tê-lo acabado nem publicado...). Mas o que me interessa são antes os pontos em que sua argumentação acaba por convergir com aquela que venho tentando expor através dos textos de Foucault e Blanchot.

É que, no final das contas, é também à crise da representação (que, segundo Rancière, Mallarmé teria vivenciado enquanto “contemporâneo de uma república que festejava seu centenário e buscava as formas de um culto cívico que substituísse as pompas das religiões e dos reis”) que Rancière associa o “acontecimento”<sup>193</sup> da obra de Mallarmé”:

“Chamaremos *espírito*, em primeira análise, o que consagra o lugar da existência, em sua imanência, como mundo ou estada (*séjour*) do homem. Chamaremos mistério o sistema de relações entre os aspectos da existência própria a essa consagração. A tarefa poética é a tarefa espiritual mais alta porque ela fixa o sistema dos aspectos que consagra uma estada.

O que é agora um aspecto? Começemos por dizer o que ele não é, a saber, um modelo. No tempo da natureza e de sua representação, havia modelos que eram imitados para dar ao espectador ou ao leitor o prazer do reconhecimento. Mas há dois tipos de modelos: há os personagens que reconhecemos semelhantes à experiência do que somos e do que são nossos próximos; e há os arquétipos, as formas essenciais que são não tal ou tal guerreiro corajoso, homem de dever ou mulher bonita, mas o tipo que resume cada uma dessas virtudes ou excelências. Esses modelos têm eles mesmos um

---

<sup>192</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Mallarmé, la politique de la sirène*. Op. cit., pp. 10-11.

<sup>193</sup> Derrida problematiza o tratar-se de um acontecimento: “We can no longer even talk here of an event, of the event of such a text”. “Mallarmé” in DERRIDA, Jacques. *Acts of literature. op. cit.*, p.112.

modelo venerável: a idéia ou forma, o *eidos* platônico que dava a toda realidade humana – justiça da cidade ou leito do marceneiro, beleza ou piolho – o modelo divino que ela tentava imperfeitamente imitar. Acima dessas idéias se mantinha, em Platão, o fim último, a Idéia do Bem, luz clareando o mundo inteligível à maneira que o sol clareia o mundo sensível.

É isto que desapareceu. A crise anedótica do venerável alexandrino remete ao desfalecimento mais sério desse céu das Idéias. Não há mais “supremo molde”, “nenhum objeto que exista”, “numerador divino de nossa apoteose”. O poeta não tem mais modelo, celeste ou humano, a imitar. É doravante ‘unicamente’ pela “dialética do verso” (*par la ‘seule dialectique du vers’*) que ele poderá avivar o selo da idéia, agrupando segundo um ritmo essencial ‘todos jazigos esparsos, ignorados e flutuantes’. No lugar do sol pulverizado há, precisamente, sua poeira: cabelo de espuma, palhetas de palhaço, franja de ouro sobre uma cortina de palco, cabeleira de mulher que é vôo/roubo de chama. No lugar dos modelos a copiar, há, esparsos nessa poeira, aspectos a captar: não formas de coisas, mas acontecimentos, instantâneas de acontecimentos-mundo, presentes em todo espetáculo ordinário à condição de os *notar (remarquer)*.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> RANCIERE, Jacques. *Mallarmé, la politique de la sirène*. Op. cit., pp. 29-31.

CAPITULO VI:  
LITERATURA É SOBERANIA

O oco que a literatura encontra, deixando de se subordinar à representação, é o da soberania. O texto em que Bataille melhor elabora esta relação entre literatura e soberania é a seguinte “Carta a René Char sobre as incompatibilidades do escritor”<sup>195</sup>:

“Meu caro amigo,

A questão que você colocou, ‘há incompatibilidades?’ na revista *Empédocle*\* tomou para mim o sentido de uma intimação esperada, que no fim, entretanto, eu desesperava já de poder escutar. Percebo cada dia um pouco melhor que este mundo, onde estamos, limita seus desejos a dormir. Mas uma *palavra* faz apelo, no tempo desejado, a uma sorte de crispação, de retomada.

Acontece agora, com frequência, que o desenlace pareça próximo: nesse momento uma necessidade de esquecer, de não mais reagir, sobrepõe-se à vontade de viver ainda... Refletir sobre o inevitável, ou tentar não mais dormir: o sono parece preferível. Assistimos à submissão daqueles que ultrapassa uma situação pesada demais. Mas aqueles que gritaram estavam mais acordados? O que vem é tão estranho, tão vasto, tão pouco à medida da espera... No momento em que o destino

---

<sup>195</sup> Publicada no n°VI da revista italiana *Botteghe oscure*, em 1950. *O.C. XII*, pp.16-28.

\* “Há incompatibilidades? Ainda que pareça bastante vão colocar hoje semelhante questão, os recursos da dialética, se julgamos pelos resultados conhecidos, permitindo responder favoravelmente a *tudo*, mas favoravelmente não significa *verdadeiramente*. Empédocle propõe que seja examinada com atenção a questão moderna das incompatibilidades, *moderna* porque agindo sobre as condições de nosso Tempo, todos hão de convir, a uma só vez suspeito e efervescente. Afirma-se sob uma grande quantidade de ângulos que certas funções da consciência, certas atividades contraditórias podem ser reunidas e mantidas pelo mesmo indivíduo sem prejudicar a verdade prática e são que as coletividades humanas se esforçam por atingir. É possível mas não seguro. O político, o econômico, o social, e que moral...

A partir do momento em que queixas, reivindicações legítimas se elevam, lutas se engajam e remédios são formulados, vocês não pensam que se o mundo atual deve encontrar uma muito relativa harmonia, sua diversidade cintilante, ele o deverá em parte ao fato de que poderá ser resolvido ou pelo menos colocado seriamente o problema das incompatibilidades, problema vital, problema de base, que parece ter sido até hoje voluntariamente escamoteado?

Há em todo homem, sabe-se, uma gota de Ariel, uma gota de Caliban, mais uma parcela de um amorfo desconhecido, digamos, para simplificar, de carvão, suscetível de se tornar diamante se Ariel persevera, ou, se Ariel desiste, doença das moscas.

Deixamos àqueles que quiserem nos responder o cuidado de precisar o bom senso ou não, a lógica ou não de nossa questão e sua tábua de orientação.

Questionário desajeitado e pouco claro, objetarão. Mas é de vocês, adversários ou companheiros, que questionário e respostas esperam a luz.

Maio 1950

René Char

que os conduz toma figura a maior parte dos homens se remete à ausência. Aqueles que parecem resolvidos, ameaçadores, sem uma palavra que não seja uma máscara, se perderam voluntariamente na noite da inteligência. Mas a noite em que se deita agora o resto da terra é mais espessa: ao sono dogmático de uns se opõe a confusão exangue dos outros, caos de inumeráveis vozes bêbadas, esgotando-se na dormência daqueles que escutam.

Minha vã ironia é talvez uma maneira de dormir mais profunda... Mas escrevo, falo, e só posso me regozijar se a ocasião me é dada de lhe *responder*, de *querer* mesmo, com você, o momento do despertar, em que ao menos não será mais aceita essa confusão que agora faz do pensamento mesmo um olvido, uma besteira, um latido de cachorro na igreja.

O que mais é: respondendo à questão que você colocou, tenho o sentimento de atingir enfim o adversário, - que, seguramente, não pode ser tal ou tal, mas a existência inteira, atolando, adormecendo, afogando o *desejo*, - e de o atingir enfim no ponto em que ele deve sê-lo. Você convida, você provoca a sair da confusão... Talvez um excesso anuncie que o tempo vem. A longo prazo, como aceitar que a *ação*, *sob formas tão infelizes*, acabe de 'escamotear' a vida? Sim, talvez o tempo venha agora de denunciar a subordinação, a atitude subordinada, com que a vida humana é incompatível: subordinação, atitude aceita desde sempre mas cujo excesso nos obriga, hoje, a dela nos separar lucidamente. Lucidamente! é, bem entendido, sem a menor esperança.

A dizer a verdade, ao falar assim, corremos sempre o risco de enganar. Mas você me sabe tão longe do abatimento quanto da esperança. Escolhi simplesmente *viver*: espanto-me a cada instante de ver homens ferventes e ávidos por agir fazerem pouco do prazer de viver. Esses homens confundem visivelmente a ação e a vida, sem jamais ver que, a ação sendo o meio necessário à manutenção da vida, a única aceitável é aquela que se apaga, a rigor se prepara para se apagar, diante da 'diversidade cintilante' de que você fala, que não pode, e jamais poderá ser reduzida ao útil.

A dificuldade de subordinar a ação a seu fim provém de que a única aceitável é a mais rapidamente eficaz. Donde, inicialmente, a vantagem de se entregar a ela sem medida, de mentir e de ser desenfreado. Se todos os homens admitissem agir tão pouco quanto a necessidade exige à sua totalidade, mentira e brutalidade seriam supérfluas. A propensão excessiva à ação e as rivalidades que daí decorrem é que fazem a eficácia maior dos mentirosos e dos cegos. Assim, nas condições dadas, nada podemos para delas sair: para remediar o mal da ação excessiva é preciso ou seria preciso agir! Não fazemos então mais do que condenar verbalmente e em vão aqueles que mentem e cegam os seus. Tudo se estraga nessa vaidade. Ninguém pode condenar a ação senão

pelo silêncio – ou pela poesia – abrindo sua janela sobre o silêncio. Denunciar, protestar, é ainda agir, é ao mesmo tempo furtar-se diante das exigências da ação.

Jamais, me parece, marcaremos o bastante uma incompatibilidade primeira dessa *vida sem medida* (falo do que é, *no conjunto*, que, para além da atividade produtiva, é, na desordem, o análogo da santidade), que só ela conta e que é o sentido de toda humanidade, - em consequência da própria *ação sem medida*. A ação não pode ter evidentemente valor senão *na medida* em que ela tem a humanidade por razão de ser, mas ela aceita raramente essa medida: pois a ação de todos os opiums, provoca o sono mais pesado. O lugar que ela toma faz pensar nas árvores que impedem de ver a floresta, que se fazem passar pela floresta.

É por isso que me parece oportuno opormo-nos ao equívoco e não *podendo agir verdadeiramente* furtarmos-nos sem rodeios. Digo nós, mas penso em você, em mim, naqueles que se parecem conosco. Deixar os mortos aos mortos (salvo impossível), e a ação (se ela é possível) àqueles que a confundem apaixonadamente com a vida.

Não queria dizer assim que devamos em todos os casos renunciar à ação, não poderemos sem dúvida jamais deixar de nos opor às ações criminosas ou irrazoáveis, mas, é-nos preciso claramente reconhecê-lo, a ação racional e aceitável (do ponto de vista geral da humanidade) tornando-se, como poderíamos ter previsto, o lote daqueles que agem *sem medida*, correndo assim o risco de, racional de início, ser mudada dialeticamente em seu contrário, só poderíamos nos opor a ela sob uma condição, se substituíssemos, ou antes, se tivéssemos o coração e o poder de substituir aqueles de cujos métodos não gostamos.

Blake o diz mais ou menos nesses termos: “falar sem agir, engendra a pestilência.”

Essa incompatibilidade da vida sem medida e da ação desmesurada é decisiva a meus olhos. Tocamos o problema cuja ‘escamoteação’ contribui sem dúvida alguma para a *demarche* cega de toda humanidade presente. Por mais bizarro que isso pareça de início, creio que essa escamoteação foi a inevitável consequência do enfraquecimento da religião. A religião colocava esse problema: melhor, era seu problema. Mas ela abandonou o campo, pouco a pouco, ao pensamento profano que *não soube ainda colocá-lo*. Não podemos lamentar isso, pois, colocando-o com autoridade, a religião o colocava mal. Sobretudo, ela o colocava de maneira equívoca – no além. Em seu princípio a ação permanecia o afazer deste mundo...: todos seus verdadeiros fins permaneciam celestes. Mas somos nós finalmente que devemos colocá-lo de maneira rigorosa.

Assim sua questão me conduziu, após minha afirmação demasiado geral, a me esforçar em precisar, de meu ponto de vista, os dados atuais e o alcance da incompatibilidade que me parece fundamental.

Não se percebe ainda claramente o bastante que, no tempo presente, é, ainda que em aparência ele já dure muito, - o debate sobre a literatura e o engajamento que é decisivo. Mas justamente, não podemos permanecer lá. Creio que em primeiro lugar, importa definir o que a literatura põe em jogo, que não pode ser reduzido a servir um mestre. NON SERVIAM é, dizem, a divisa do demônio. Nesse caso a literatura é diabólica.

Gostaria nesse ponto de deixar toda reserva, deixar em mim falar a paixão. É difícil. É reduzir-me à impotência de desejos grandes demais. Queria evitar, na medida mesma em que a paixão me faz falar, recorrer à expressão cansada da razão. Seja como for, ao menos *você* poderá sentir em primeiro lugar que isso me parece vão, mesmo impossível. É obscuro se digo que, à idéia de falar sagazmente dessas coisas, experimento um grande mal-estar? Mas endereço-me a você, que verá logo de entrada, através das palavras sensatas, o que minha razão não capta senão ilusoriamente.

O que sou, o que são meus semelhantes ou o mundo em que estamos, parece-me honesto afirmar rigorosamente que não posso saber *nada* disso: aparência impenetrável, luz mesquinha vacilando numa noite sem limites concebíveis, que rodeia de todos lados. Aferro-me, em minha impotência espantada, a uma corda. Não sei se amo a noite, pode ser, pois a frágil beleza humana não me comove até o mal-estar, senão por saber insondável a noite de onde ela vem, onde ela vai. Mas *amo* a figura longínqua que os homens traçaram e não cessam de deixar de si mesmos nessas trevas! Ela me arrebatava e eu a amo e chega muitas vezes a me fazer mal o amá-la demais: ainda em suas misérias, suas besteiras e seus crimes, a humanidade sórdida ou terna, e sempre *desgarrada*, me parece um desafio embriagante. Não é Shakespeare, é ELA, que teve esses gritos para se dilacerar, não importa se infundavelmente ELA trai o que ela é, que a excede. ELA é mais *comovedora* do que nunca quando a noite se faz mais suja, quando o horror da noite transforma os seres num vasto refúgio.

Falam-me de meu universo 'insuportável', como se eu quisesse nos meus livros exibir minhas chagas, como o fazem os infelizes. É verdade que em aparência, comprazo-me em negar, ao menos negligenciar, tomar por nada os múltiplos recursos que nos ajudam a *suportar*. Desprezo-os menos do que me parece, mas, seguramente, tenho pressa de *entregar* o pouco de vida que me cabe ao que se furta *divinamente* diante de nós, e se furta à vontade de reduzir o mundo à eficácia da razão. Sem nada ter contra a razão e a ordem racional (nos numerosos casos em que é claramente oportuno sou como os outros a favor da razão e da ordem racional) não sei de nada nesse mundo que tenha parecido *adorável* que não excedesse a necessidade de utilizar, que não devastasse, que não transisse ao encantar, que não estivesse, numa palavra, a ponto de

não poder ser mais suportado. Cometi talvez o engano de, sabendo-me claramente limitado ao ateísmo, jamais ter exigido menos desse mundo do que os cristãos exigiam de Deus. A própria idéia de Deus, na medida em que teve por fim lógico dar razão ao mundo, não dava um frio na barriga? não era ela mesma 'intolerável'? Com mais forte razão *o que é*, de que nada sabemos (senão em pedaços destacados), a que nada dá razão, e de que a impotência ou a morte do homem é a única expressão plena o bastante. Não duvido que afastando-nos do que assegura aproximamo-nos de nós mesmos, desse momento divino que morre em nós, que tem já a estranheza do riso, a beleza de um silêncio angustiante. Sabemo-lo desde há muito tempo: Nada há que encontrávamos em Deus que não possamos encontrar em nós. Seguramente, na medida em que a ação útil não o neutralizou, o homem é Deus, votado, num transporte contínuo, a uma 'intolerável' alegria. Mas o homem, o homem neutralizado ao menos, não tem mais nada dessa dignidade angustiante: só a arte herda hoje, sob nossos olhos, o papel e o caráter *delirantes* das religiões: é a arte hoje que nos transfigura e nos rói, que nos diviniza e faz pouco de nós, que exprime por suas mentiras pretendidas uma verdade vazia enfim de sentido preciso.

Não ignoro que o *pensamento* humano se desvia inteiramente do objeto de que falo, que é *o que somos soberanamente*. Ele o faz com certeza: nossos olhos não se desviam menos necessariamente do ofuscamento do sol.

Para aqueles que querem se limitar a ver o que vêem os olhos dos deserdados, trata-se do delírio de um escritor... Guardo-me de protestar. Mas endereço-me a você, por você, àqueles que se nos assemelham, e você sabe melhor do que eu aquilo de que falo, tendo a vantagem sobre mim de jamais dissertar a seu respeito. Você crê que um tal objeto não exige daqueles que o abordam que eles escolham? Um livro frequentemente desdenhado, que testemunha não obstante de um dos momentos extremos em que o destino humano se busca, diz que ninguém pode servir dois mestres. Eu diria antes que ninguém pode, por mais vontade que tenha, servir um *mestre* (qualquer que seja), sem negar em si mesmo a soberania da vida. A incompatibilidade que o evangelho formula não deixa de ser, em primeiro lugar, apesar do caráter útil, de juiz e de benfeitor prestado a Deus, aquela da atividade prática e do objeto de que falo.

Não se pode, por definição, passar sem a atividade útil, mas uma coisa é responder à triste necessidade e outra ceder o passo a essa necessidade nos julgamentos que decidem de nossa conduta. Uma coisa é fazer da pena dos homens o valor e o juiz supremos, outra não receber por soberano senão meu objeto. A vida, de um lado, é recebida numa atitude submissa, como uma carga e uma fonte de obrigação: uma moral *negativa* então, responde à necessidade servil da obrigação, que ninguém

poderia contestar sem crime. No outro sentido, a vida é desejo do que pode ser amado sem medida, e a moral é *positiva*: ela dá exclusivamente o valor ao desejo e a seu objeto. É comum afirmar uma incompatibilidade entre a literatura e a moral pueril (não se faz, dizem, boa literatura com bons sentimentos). Não devemos, afim de ser claros, marcar em contrapartida que a literatura, *como o sonho*, é a expressão do desejo, - do objeto do desejo – e portanto da ausência de obrigação, da insubordinação leviana?

‘A literatura e o direito à morte’<sup>196</sup> denega a seriedade da questão: ‘O que é a literatura?’ que ‘jamais recebeu senão respostas insignificantes’. ‘A literatura... parece o elemento de vazio... para o qual a reflexão, com sua própria gravidade, não pode se voltar sem perder sua seriedade’. Mas desse elemento não podemos dizer que ele é justamente o objeto de que falo, que, absolutamente soberano, mas não se manifestando senão pela linguagem, não é no seio da linguagem mais do que um vazio, pois que a linguagem ‘significa’ e que a literatura retira às frases o poder de designar outra coisa que não meu objeto? Ora, desse objeto, se tenho tanta dificuldade em falar, é que jamais ele aparece mesmo desde o instante em que *falo* dele, pois que, como parece, a linguagem ‘é um momento particular da ação e não se compreende fora dela’ (Sartre<sup>197</sup>).

Nessas condições a miséria da literatura é grande: é uma desordem resultando da impotência da linguagem em designar o inútil, o supérfluo, a saber, a atitude humana ultrapassando a atividade útil (ou a atividade encarada sob o aspecto do útil). Mas, para nós, para quem a literatura foi de fato a preocupação privilegiada, nada conta mais do que os livros, - que lemos ou que fazemos, - senão o que eles colocam em jogo: e colocamos na nossa conta essa inevitável miséria.

Escrever não é menos em nós o poder de acrescentar um traço à visão desconcertante, que maravilha, que apavora – que o homem é para si mesmo incessantemente. Sabemos bem, das figuras que formamos, que a humanidade passa sem elas tranquilamente: mas mesmo supondo que o jogo literário inteiro seja reduzido, subordinado à ação, o prodígio está lá de qualquer maneira! A impotência imediata da opressão e da mentira é mesmo maior do que a da literatura autêntica: simplesmente, o silêncio e as trevas se escutam.

Todavia, esse silêncio, essas trevas, preparam o barulho fendido e os clarões tremidos de tempestades novas, preparam o *retorno* de condutas soberanas, irredutíveis ao

---

<sup>196</sup> Trata-se do texto de Maurice Blanchot *La littérature et le droit à la mort* publicado, em 1949, na revista de Bataille, *Critique*, e em seguida em *La part du feu*. (N.d.T.)

<sup>197</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul. « Qu’est-ce qu’écrire » in *Qu’est-ce que la littérature*. Paris, Gallimard, 1972 (1948), p. 22. Na verdade Sartre diz “La parole [e não *le langage*] est un certain moment particulier de l’action et ne se comprend pas en dehors d’elle. ». (N.d.T.)



atoleiro do interesse. Pertence ao escritor não ter outra escolha senão o silêncio, ou essa soberania tempestuosa. A exclusão de outras preocupações maiores, ele não pode mais que formar essas figuras fascinantes – inumeráveis e falsas –, que o recurso à ‘significação’ da linguagem dissipa, mas em que a humanidade perdida se encontra. O escritor não muda a necessidade de assegurar as subsistências, - e sua repartição entre os homens, - ele tampouco pode negar a subordinação a esses fins de uma fração do tempo disponível, mas ele mesmo fixa os limites da submissão que não é menos necessariamente limitada que inelutável. É nele, é por ele, que o homem aprende que para sempre ele permanece *insaisissable*<sup>198</sup>, sendo essencialmente imprevisível, e que o conhecimento deve finalmente se resolver na simplicidade da emoção. É nele e por ele que a existência é geralmente o que a moça é para o homem que a deseja, quer ela o ame ou descarte, lhe traga o prazer ou o desespero. A incompatibilidade da literatura e do engajamento, que obriga, é pois precisamente aquela dos contrários. Jamais homem engajado escreveu algo que não fosse mentira, ou que ultrapassasse o engajamento. Se parece acontecer de outra forma, é que o engajamento de que se trata não é o resultado de uma escolha, que respondeu a um sentimento de responsabilidade ou de obrigação, mas o efeito de uma paixão, de um insuperável desejo, *que jamais deixaram a escolha*. O engajamento cujo sentido e cuja força que a ele obrigou foram dados pelo temor da fome, da subordinação ou da morte de outrem, pela *pena dos homens*, distancia ao contrário da literatura, que parece mesquinha – ou pior – aquele que busca a obrigação de uma ação indiscutivelmente premente, à qual seria covarde ou fútil não se consagrar inteiramente. Se há alguma razão de agir, é preciso dizê-la o menos literariamente possível.

É claro que o escritor autêntico, que não escreve por mesquinhas ou inconfessáveis razões, não pode, sem cair na chatice, fazer de sua obra uma contribuição aos desígnios da sociedade útil. Na medida mesma em que ela serviria essa obra não poderia ter verdade soberana. Ela iria no sentido de uma submissão resignada, que não tocaria somente a vida de um homem entre outros, ou de um grande número, mas aquilo que é humanamente soberano.

É verdade, essa incompatibilidade da literatura e do engajamento, por fundamental que seja, não pode sempre ir contra os fatos. Pode acontecer de a parte exigida pela ação útil atingir a vida inteira. Não há mais, no perigo, na urgência ou na humilhação, lugar para o supérfluo. Mas desde então, *não há mais escolha*. Alegou-se justamente o caso de Richard Wright: um negro do sul dos Estados Unidos não poderia sair das condições constrangedoras que pesam sobre seus semelhantes, nas quais ele escreve.

---

<sup>198</sup> Deixo essa palavra em francês em homenagem a Angela Pralini. (N.d.T.)

Essas condições, ele as recebe de fora, ele não *escolheu* estar engajado assim. A esse propósito, Jean-Paul Sartre fez essa observação: ‘Wright, escrevendo para um público dilacerado, soube manter, e ao mesmo tempo, ultrapassar esse dilaceramento: ele faz dele o pretexto de uma obra de arte.’<sup>199</sup> Não é nem um pouco estranho, no fundo, que um teórico do engajamento dos escritores situe a obra de arte – que é bem aquilo que *ultrapassa*, inutilmente, as condições dadas – para além do engajamento, nem que um teórico da escolha insista ele mesmo no fato de que Wright não podia escolher – sem daí tirar as consequências. O que é triste de se ver é a livre preferência, quando nada é ainda exigido de fora e o autor elege pela convicção de fazer antes de mais nada obra de prosélito: ele nega assim, de propósito, o sentido e o fato de uma margem de ‘paixão inútil’, de existência vã e soberana, que é *em seu conjunto* o apanágio da humanidade. Há menos chance então de que, apesar dele, essa margem se encontre, como no caso de Wright, sob forma de obra de arte autêntica, que tem a predicação apenas como pretexto. Se há urgência verdadeira, se a escolha não é dada, permanece ainda possível reservar, talvez tacitamente, o retorno do momento em que cessará a urgência. A simples escolha, se ela é livre, *subordina* ao engajamento aquilo que, sendo soberano, não pode ser senão soberanamente.

Pode parecer vão demorar-se tão longamente numa doutrina que não atingiu sem dúvida mais do que alguns espíritos angustiados, perturbados por uma liberdade de humor grande demais, vaga demais. O mínimo que se pode dizer além do mais é que ela não podia fundar uma exigência precisa e severa: tudo devia permanecer no vago na prática, e a incoerência natural ajudando... De outra parte, o autor ele mesmo reconheceu a contradição em que esbarra: sua moral, totalmente pessoal, é a da liberdade no que tange a escolha, mas o objeto da escolha é sempre... um ponto da moral tradicional. Uma moral é autônoma em relação à outra, e não se vê, até aqui, o meio de passar de uma à outra. Esse problema não é superficial: Sartre mesmo está de acordo, o edifício da velha moral está carcomido, e seu pensamento acaba de abalá-lo...

Se chego, seguindo estas vias, às proposições mais gerais, aparece em primeiro lugar que o salto de *Gribouille*<sup>200</sup> do engajamento coloca na luz o contrário do que ele buscava (tomei o contrapé do que Sartre diz da literatura): as perspectivas logo se compuseram com facilidade. Parece-me em segundo lugar oportuno não levar em conta a opinião recebida sobre o sentido *menor* da literatura.

---

<sup>199</sup>Cf. SARTRE, Jean-Paul. « Pour qui écrit-on ? » in *Qu'est-ce que la littérature ?*. Paris, Gallimard, 1972 (1948), p. 103. (N.d T.)

<sup>200</sup> Segundo o *Petit Robert*: “pessoa ingênua e mal avisada que se lança estupidamente nos problemas, nos próprios males que queria evitar”. (N.d T.)

Os problemas de que tratei têm outras consequências, mas eis aqui sob que forma me parece que, de agora em diante, poderíamos dar mais rigor a uma incompatibilidade da qual o mau conhecimento depreciou ao mesmo tempo a vida e a ação, a ação, a literatura e a política.

*Se cedemos o passo à literatura, devemos ao mesmo tempo confessar que nos preocupamos pouco com o crescimento dos recursos da sociedade.*

*Qualquer um que dirija a atividade útil – no sentido de um crescimento geral das forças, - assume interesses opostos àqueles da literatura. Numa família tradicional, um poeta dilapida o patrimônio, e ele é maldito; se a sociedade obedece estritamente ao princípio da utilidade, a seus olhos, o escritor gasta os recursos, senão ele deveria servir o princípio da sociedade que o nutre. Compreendo pessoalmente o ‘homem de bem’ que julga bom suprimir ou subordinar um escritor: isso quer dizer que ele toma a sério a urgência da situação, é talvez simplesmente a prova desta urgência.*

*O escritor, sem se demitir, pode estar de acordo com uma ação política racional (ele pode mesmo apoiá-la em seus escritos) no sentido de um crescimento das forças sociais, se ela é uma crítica e uma negação do que é efetivamente realizado. Se seus partidários tem o poder, ele pode não combatê-la, mas somente na medida em que ele nega para si mesmo que a sustenta. Se o faz, ele pode dar a sua atitude a autoridade de seu nome, mas o espírito sem o qual esse nome não teria sentido não pode seguir, o espírito da literatura é sempre, queira o escritor ou não, do lado do gasto, da ausência de fim definido, da paixão que rói sem outro fim que ela mesma, sem outro fim que roer. Toda sociedade devendo ser dirigida no sentido da utilidade, a literatura, a menos que seja encarada, por indulgência, como um relaxamento menor, está sempre no oposto dessa direção.*

Desculpe-me se, para precisar meu pensamento eu acrescento por último essas considerações sem dúvida sofrivelmente teóricas.

Não se trata mais de dizer: o escritor tem razão, a sociedade dirigente está errada. É preciso ver sem agitação o que é: duas correntes incompatíveis animam a sociedade econômica, que sempre oporá *dirigidos* aos *dirigentes*. Os dirigentes tentam produzir o máximo possível e reduzir o consumo. Essa divisão se encontra além do mais em cada um de nós. Quem é dirigido quer consumir o máximo possível e trabalhar o mínimo possível. Ora, a literatura é consumo. E, no conjunto, por natureza, os literatos estão de acordo com aqueles que amam dilapidar.

O que impede sempre de determinar essa oposição e suas afinidades fundamentais é que, de ordinário, do lado dos consumidores, todo mundo puxa para todos os lados. E o que mais é, os mais fortes se atribuíram à vontade um poder acima da direção da economia. De fato, o rei e a nobreza deixando à burguesia a preocupação de dirigir a

produção se esforçaram por tomar para si uma grande parte dos produtos consumíveis. A Igreja, que assumia, em acordo com os senhores, o cuidado de colocar acima do povo figuras soberanas, utilizava um prestígio imenso para ficar com uma outra parte. O poder – real, feudal ou eclesiástico – do regime que precedeu a democracia teve o sentido de um compromisso, pelo qual a soberania, bastante superficialmente dividida em domínios opostos, *espiritual* e *temporal*, era indevidamente colocada a serviço ao mesmo tempo do bem público e do interesse próprio ao poder. Com efeito, uma atitude soberana que fosse inteira, seria vizinha do sacrifício, não do comando ou da apropriação das riquezas. O poder e o abuso que dele faz o soberano clássico subordinam a outra coisa que não ela uma atitude soberana, - que é a autenticidade do homem ou não é nada, - mas não é mais autêntica, evidentemente, se tem outros fins que não ela mesma (em suma, soberana quer dizer: que não serve outros fins que não ela mesma). Ao menos é preciso que o instante em que a soberania se manifesta (entenda-se, não pela autoridade, mas pelo acordo com o desejo sem medida) sobreponha-se de maneira decidida às consequências ‘políticas’ e financeiras de sua manifestação. Ao que parece, em tempos recuados a soberania atingia os deuses e os reis de morte e de impotência. A soberania real, cujo prestígio está arruinado ou se arruina, é uma soberania degradada, composta há muito tempo com a força militar que pertence ao chefe do exército. Nada está mais longe da santidade e da violência de um momento autêntico.

Sem dúvida a literatura, como a arte, ontem auxiliar discreto dos prestígios religiosos ou principescos, não tinha então autonomia: ela respondeu por muito tempo a encomendas ou a expectativas que confessavam seu caráter menor. Mas desde o início, desde que ela assume, em oposição à vaidade do autor, a simples soberania – desgarrada no mundo ativo, inconciliável, - ela deixa ver o que sempre foi, apesar dos compromissos múltiplos: movimento irreduzível aos fins de uma sociedade utilitária. Muitas vezes esse movimento é levado em conta nos mais baixos cálculos, mas jamais ele é reduzido a isso em princípio, para além do caso particular em que está. Ele em verdade jamais é reduzido senão em aparência. Os romances de sucesso, os poemas mais servis, deixam intacta a liberdade da poesia ou do romance, que o mais puro pode ainda atingir. Enquanto que a autoridade legal arruinou, por uma confusão irremediável, a soberania dos príncipes e dos padres.

Herdando os prestígios divinos desses padres e desses príncipes ocupados, seguramente, o escritor moderno recebe em partilha ao mesmo tempo o mais rico e o mais temível dos lotes: é com razão que a dignidade nova do herdeiro toma o nome de ‘maldição’. Essa ‘maldição’ pode ser feliz (mesmo se de uma maneira aleatória). Mas o que o príncipe acolhia como o mais legítimo e invejável dos benefícios, o escritor o

recebe de entrada como dom de triste advento. Sua parte é em primeiro lugar a má consciência, o sentimento de impotência das palavras e... a esperança de ser mal conhecido! Sua 'santidade' e sua 'realeza', talvez sua 'divindade' lhe aparecem para melhor humilhá-lo: longe de ser autenticamente soberano e divino, o que o arruina é o desespero ou, mais profundo, o remorso de não ser Deus... Pois ele não tem autenticamente a natureza divina: e no entanto ele não pode se dar ao luxo de não ser Deus!

Nascida da decadência do mundo sagrado, que morria de esplendores mentirosos e pálidos, a literatura *moderna* em seu nascimento parece mais vizinha da morte que esse mundo decaído. Essa aparência é enganadora. Mas é pesado em condições desarmantes se sentir sozinho o 'sal da terra'. O escritor *moderno* não pode estar em relação com a sociedade produtiva senão exigindo dela uma reserva, em que o princípio de utilidade não reina mais, mas, abertamente, a negação da 'significação', o não-sentido do que é primeiro dado ao espírito como uma coerência finda, o apelo a uma sensibilidade sem conteúdo discernível, à emoção tão viva que deixa à explicação a parte derrisória. Mas ninguém poderia sem abnegação, melhor, sem lassidão, recorrer ao brilho de mentiras que compensam aquelas da realeza ou da Igreja, e delas não diferem mais do que em um ponto : que elas se dão por si mesmas como mentiras. Os mitos religiosos ou reais eram ao menos tidos por reais. Mas o não-sentido da literatura moderna é mais profundo que aquele das pedras, sendo, porque é não-sentido, o único sentido concebível que o homem possa ainda dar ao objeto imaginário de seu desejo. Uma abnegação tão perfeita exige a indiferença, ou antes, a maturidade de um morto. Se a literatura é o silêncio das significações, é em verdade a prisão da qual todos ocupantes querem se evadir.

Mas o escritor moderno recolhe, em contrapartida dessas misérias, um privilégio maior em relação aos reis a que ele sucede: aquele de renunciar a esse poder que foi o privilégio menor dos 'reis', pelo privilégio maior de *nada* poder e de se reduzir, na sociedade *ativa*, de antemão, à paralisia da morte.

Tarde demais hoje para procurar um viés! Se o escritor moderno não sabe ainda o que lhe incumbe – e a honestidade, o rigor, a humildade lúcida que isso exige,- pouco importa, mas desde então ele renuncia a um caráter soberano, incompatível com o erro: a soberania, ele devia sabê-lo, não permite ajudá-lo mas destruí-lo, o que ele podia lhe exigir era que ela fizesse dele um morto vivo, talvez alegre, mas roído no dentro pela morte.

Você sabe que essa carta inteira é a única expressão verdadeira que eu posso dar a minha amizade por você.”

## CAPITULO VII: EXCURSO

Esse “Tempo suspeito e efervescente” ainda é o nosso. As questões com que Bataille se debateu ainda são nossas. A distinção entre soberania e poder e a aproximação entre literatura e soberania impotente ainda nos dão o que pensar. “Como não ser fascista?” permanece uma pergunta que devemos constantemente nos colocar. A busca do “extremo do possível” que se confunde com uma certa “vontade do impossível” continua, e, oxalá, há de continuar sempre sendo o que melhor define o humano em sua finitude e indefinição.

Gostaria de tentar mostrar agora, ainda que de maneira desajeitada e insuficiente, a “contemporaneidade” de Bataille através do cotejo de suas questões com aquelas de alguns escritores –ou, querendo, pensadores – de nosso tempo.

\*

### **Por uma soberania menor...**

Não gosto da palavra *soberania*. De tudo aquilo de *lourd* e *louche* que ela evoca. O mais alto, o maior, o mais forte, o mais poderoso, o autônomo, soberbo, tirânico... Por outro lado o que me encanta na escolha de Bataille por esse termo é que ela conota um encarar de frente a questão, incontornável, do valor. Soberano é o que vale absolutamente, vale dizer, nada. Pois, sabemo-lo ao menos desde Saussure<sup>201</sup>, o valor é absolutamente relativo. E no entanto... quem não gostaria de dar a sua vida o máximo de intensidade possível? Só que esse

---

<sup>201</sup> Ou de sua leitura por Derrida ? já não há como saber...

máximo tem de ser incomensurável. De certa forma o superlativo o indica: não se trata de “um mais alto do que” mas de um “irremissível”.

O que permite também a Bataille falar em soberania – coisa que deveria ter ficado melhor explicitada na primeira parte desta tese – é sua proveniência do baixo, o ter antes falado em baixo-materialismo, em informe, etc... Maurice Blanchot, por exemplo, não teria esse direito. Seus antecedentes maurrasianos o proibiam. O que não impede que o neutro possa ser tomado como um equivalente da soberania<sup>202</sup>

Essa proveniência permite a Bataille não cair na armadilha do “alto modernismo” que, à sua maneira, ele tanto combateu<sup>203</sup>. Ele mesmo se explica quanto a isso:

Se quero me elevar, tomar altura, digo-me que o contrário – aviltar-me, ser baixo – tampouco deixa de ter seus atrativos. Isso se deve, a dizer a verdade, ao medo que tenho de me limitar a uma possibilidade definida – que não me desvia apenas de uma outra, tão estreita quanto ela – que me separa dessa *totalidade* do ser ou do universo à qual não posso renunciar. Mas duas sortes de campos se abrem a meu pensamento: o primeiro, aquele do ser limitado, distinto do resto do mundo, e cujo interesse, bem compreendido, é sórdido; e o segundo, aquele do ser soberano, que permaneço, que não está a serviço de nenhuma empresa e nem mesmo de seu próprio interesse egoísta. Ninguém pode subordinar, por nenhum viés, esse ser que é verdadeiramente e plenamente soberano: a única coisa que o ocupa é ser, no instante, sem nada esperar de que dependa sua plenitude e sem nada empreender cujo resultado conte mais do que o momento presente, sem mais vontade ou intenção do espaço vazio. Mas essa soberania intangível supõe que eu me eleve acima do terra-a-terra a que está votada a ação, que calcula e faz apelo ao esforço para responder à necessidade. Não posso, com

---

<sup>202</sup> « ‘La souveraineté n’est RIEN.’ Ainsi prononcé le mot rien n’implique pas seulement la souveraineté dans sa ruine, car la ruine souveraine pourrait être encore une manière pour la Souveraineté de s’affirmer en rehaussant le rien majuscule. La souveraineté, selon le schéma de la négativité toujours à l’affût, se déploierait alors absolument en ce qui tendrait à la nier absolument. Mais il se pourrait que le rien ne soit pas ici au travail et, sous sa forme outrancière et tranchée, dérobe seulement ce qui se dérobe en ce qui ne peut être nommé, le neutre, le neutre toujours se neutralisant et auquel il n’est rien de souverain qui, par avance, ne se soit déjà rendu : soit en la négligence de l’Un, soit par la scansion négative de l’autre, négation qui ne nie ni n’affirme, et, de par l’érosion infinie de la répétition, laisse l’Autre se marquer et se démarquer et se remarquer comme ce qui n’a pas rapport avec ce qui vient en présence, ni non plus avec ce qui s’en absente. » BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. Paris, Gallimard, 1980, p. 200.

<sup>203</sup> Cf. KRAUSS, Rosalind E. *The optical unconscious*. Massachusetts, MIT, 1996. É claro que sua leitura privilegia para tanto os escritos da época de *Documents* (1929-1930)

feito, sem me *eleva*r, dar a meu olhar o horizonte imenso em que ele se desprende dessas empresas árduas que dele exigem a atenção exata e a submissão. Assim posso, um instante, me tranquilizar e me dizer dessa altura, que tomo, dessa elevação, que me embriaga, que elas não me limitam de maneira alguma: elas não contrariam senão a inclinação servil que me limitaria e me ligaria à execução penosa de um trabalho.<sup>204</sup>

Nesse sentido é interessante que, embora em geral Bataille aplique à sua posição o adjetivo “maior”<sup>205</sup>, em *A literatura e o mal* a soberania venha associada a uma posição *menor*. Tanto Baudelaire quanto Kafka - e através deles a própria essência da literatura - são-nos apresentados sob este ângulo: o do revoltado que se recusa a opor à ordem – maior, de Deus, do Pai, da sociedade - contra a qual se revolta uma nova ordem. Que permanece portanto na posição menor de uma criança.

Se a liberdade – aceitar-se-á que antes mesmo de a justificar, enuncio uma proposição – é a essência da poesia; e se a conduta livre, soberana, só ela merece uma “busca gemente”, percebo logo a miséria da poesia e as cadeias da liberdade. A poesia pode verbalmente pisotear a ordem estabelecida, mas não pode substituí-la. Quando o horror de uma liberdade impotente engaja virilmente o poeta na ação política, ele abandona a poesia. Mas desde então ele assume a responsabilidade da ordem porvir, ele reivindica a *direção* da atividade, a *atitude maior*: e não podemos deixar de captar ao ver isso que a existência poética, em que percebemos a possibilidade de uma *atitude soberana*, é verdadeiramente a *atitude menor*, que ela não é mais do que uma atitude de criança, do que um jogo gratuito. A liberdade seria a rigor um poder da criança: ela não seria mais do que um sonho para o adulto engajado na ordenação

---

<sup>204</sup> “René Char et la force de la poésie” (*Critique*, n°53, octobre 1951) *O.C. XII*, p.126.

<sup>205</sup> Como na carta a René Char acima traduzida: “Parece-me em segundo lugar oportuno não levar em conta a opinião recebida sobre o sentido *menor* da literatura”, ou na conferência “Le non-savoir et la révolte” em que se formula a exigência de um jogo – e de um homem – maior: “Para o mestre, o jogo não era nem menor nem maior. Mas o revoltado, revoltado contra o jogo nem menor nem maior, que é obrigado a reduzir o jogo ao estado menor, deve encarar a necessidade do jogo maior que é essencialmente revolta contra o jogo menor, o limite do jogo. – Sem isso, é o homem menor que domina a razão.” *O.C. VIII*, p.212. Derrida, em sua leitura de Bataille, também recorre a essa distinção (trata-se de passar do jogo menor da maestria hegeliana, em que o sentido não se coloca realmente em jogo, ao jogo maior da soberania, que *compreende* o sentido), mas, para variar, em conhecimento de causa: “O maior não se opõe ao menor como o grande ao pequeno, o alto ao baixo. Em *Vieille taupe* (artigo inédito, recusado por *Bifurs*), as oposições do alto e do baixo, de todas as significações em *sur* (surréel, surhomme, etc.) e em *sous* (souterrain, etc.) da águia imperialista e da topeira proletária, são examinadas em todas as possibilidades de suas inversões». <sup>205</sup> DERRIDA, Jacques. « De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hégélianisme sans réserve » in *L'écriture et la différence*. Paris, 1967, p. 401, nota.



obrigatória da ação, um desejo, uma obsessão. (A liberdade não é o poder que falta a Deus, ou que ele não tem mais do que verbalmente, pois que ele não pode desobedecer a ordem que é, que ele garante? A profunda liberdade de Deus desaparece do ponto de vista do homem aos olhos de quem apenas Satã é livre).<sup>206</sup>

É claro, o termo – menor – e o exemplo – Kafka – não podem deixar de nos fazer pensar na injunção de Deleuze e Guattari “por uma literatura menor”. Penso que pelo menos até certo ponto a questão também é a mesma. Uma literatura menor não é aquela que representa uma minoria, mas aquela que recusa se tornar maior, dominante, hegemônica, estatal. Que rompe justamente com a lógica – subordinadora – da representação (“A linguagem deixa de ser representativa para tender para seus extremos ou seus limites”<sup>207</sup>) e faz “um *uso intensivo* assignificante da língua”. Vale dizer, num vocabulário que Deleuze e Guattari execrariam, soberano.

Mas isso, essa execração, se deve ao fato de que para Deleuze e Guattari a soberania equivale ao poder, ao Estado<sup>208</sup>. Enquanto que, para Bataille, aquele de depois da guerra, espero tê-lo demonstrado, a soberania é justamente aquilo que *déjoue* a lógica, e o desejo, de estado.

Quantos estilos, ou gêneros, ou movimentos literários, mesmo bem pequenos, só têm um sonho: preencher uma função maior da linguagem, fazer ofertas de serviço como língua do Estado, língua oficial (a psicanálise hoje, que se quer amante do

---

<sup>206</sup> BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*. Paris, Gallimard, 1990, pp. 29-30. Quanto a Kafka : « Ele não quis se opor a esse pai que lhe retirava a possibilidade de viver, ele não quis ser, por sua vez, *adulto e pai*. A sua maneira, ele travou uma luta de morte para entrar na sociedade paterna com a plenitude de seus direitos, mas ele não teria admitido ter sucesso senão sob uma condição, *permanecer a criança irresponsável que ele era*.” p.115. E ainda: “Nada é soberano senão sob uma condição: não ter a eficácia do poder, que é ação, primado do porvir sobre o momento presente, primado da terra prometida. Seguramente, não lutar para destruir um inimigo cruel é o que há de mais duro, é se oferecer à morte.” p.116. Devo lembrar ainda que uma das imagens da soberania é a do *petit*. Cf. “Le petit”, *O.C. III*, pp.33-69.

<sup>207</sup> DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka, por uma literatura menor*. Rio de Janeiro, Imago, 1977, p.36.

<sup>208</sup> No tratado de nomadologia, cuja questão é justamente “como sair do estado?”, vem afirmado sem margem a equívocos: “L’État, c’est la souveraineté”. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris, Minuit, 1980, p. 445. É aliás esse o uso do termo que prevalece. O próprio Derrida, que chegou a fazer seu o uso bataillano do termo, hoje em dia parece tê-lo renegado completamente, como ficou claro em *Voyous* (Paris, Galiléé, 2003) e em seu seminário na EHESS, 2002-2003 intitulado *La bête et le souverain*.

significante, da metáfora e do jogo de palavras). Ter o sonho contrário: saber criar um tornar-se menor. (Há uma oportunidade para a filosofia, ela que por muito tempo formou um gênero oficial e referencial? Aproveitemos o momento em que a antifilosofia quer ser hoje linguagem do poder).<sup>209</sup>

Outra aproximação possível (Bataille-Deleuze) seria, paradoxalmente, pelo viés do conceito de jogo maior. Em *Différence et répétition*, cujo enjeu é romper com a representação e com a primazia do negativo sobre a afirmação da diferença (ao ler esse texto fiquei deslumbrado com a proximidade ao que Derrida estava pensando mais ou menos na mesma época em *L'écriture et la différence*), Deleuze opera uma distinção praticamente equivalente àquela entre jogo maior e jogo menor.

De um lado temos o jogo humano (menor), falsa maneira de jogar que se confunde com o exercício da representação, que procede por distribuições sedentárias e em que a regra categórica tem o papel invariante do Mesmo e goza de uma necessidade metafísica e moral. De outro, o jogo ideal, divino (maior).

Totalmente outro o jogo divino, aquele de que Heráclito fala talvez, aquele que Mallarmé invoca com tanto temor religioso e arrependimento, Nietzsche com tanta decisão – jogo para nós o mas difícil de compreender, impossível de manejar no mundo da representação. Em primeiro lugar, não há regra preexistente, o jogo versa sobre sua própria regra. De tal forma que, a cada vez, todo o acaso é afirmado num lance necessariamente vencedor. Nada é excetuado do jogo: a consequência não é de maneira alguma subtraída ao acaso pelo laço de uma necessidade hipotética que a uniria a um fragmento determinado, mas, ao contrário, adequada ao acaso inteirinho que retém e ramifica todas as consequências possíveis. (...) Pura idéia de jogo, vale dizer, de um jogo que não seria outra coisa que jogo, em lugar de ser fragmentado, limitado, entrecortado pelos trabalhos dos homens.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Kafka, *por uma literatura menor*. op. cit., p. 42.

<sup>210</sup> DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris, P.U.F., 2000 (1968), p.362. Parece-me também que a expressão, artaudiana, *anarchie couronné*, de que Deleuze faz uso recorrente nesse livro, é um excelente sinônimo para a soberania bataillana. Quanto à relação Deleuze-Bataille seria preciso ainda citar a seguinte nota de *O Anti-Édipo*: “Quando Georges Bataille fala de despesas e consumos suntuários, não produtivos, em relação com a energia da natureza, trata-se de despesas e consumos que não se inscrevem na esfera supostamente

## Soberania, dom e desastre

Quase não falei até agora da economia, geral, que corresponde à soberania. E no entanto, como dito bem no início desta tese, o próprio livro *La souveraineté* deveria constituir a terceira parte deste monumental<sup>211</sup> tratado de economia geral chamado *La Part maudite*.

Parece-me que a melhor ponte estabelecida por Bataille entre esses dois conceitos encontra-se na seguinte nota a *Méthode de méditation*:

Se tivéssemos um saber digno deste nome, que não se limitasse a *aperçus* fragmentários, poderíamos remeter cada objeto a qualquer outro, indiferentemente. Mas a operação não tem valor a menos que um dos termos da remissão ocupe na série das aparências uma destas duas posições, *solidez* ou *soberania*. A primeira, pelo fato de retirar ao máximo um objeto da dependência dos outros, assegura-lhe a subsistência autônoma. A segunda, pelo fato de recusar a possibilidade de outros objetos por remissão aos quais o momento soberano teria um sentido. A solidez todavia deve sua autonomia a uma colocação à parte, a um princípio de conservação. Na soberania, a autonomia procede ao contrário de uma recusa de conservar, de uma prodigalidade sem medida. O objeto num momento soberano não é substância *na*

---

independente da produção humana enquanto determinada pelo 'útil': trata-se pois do que chamamos produção de consumo.(cf. *La Notion de dépense* e *La Part maudite*, Ed. de Minuit.) DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe*. Paris, Minuit, 1995. E o *reproche* em « Da superioridade da literatura anglo-americana » de que Bataille seria ainda um escritor demasiado francês, um escritor ainda do "dirty little secret" Cf. DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, Escuta, 1998, p.60. (*reproche* de que o isenta a leitura proposta por Roland Barthes do texto mesmo que parece tê-lo suscitado: *L'histoire de l'oeil* com suas *coincidências* ou *reminescências*: "A *História do olho* não é uma obra profunda, tudo se dá na superfície e sem hierarquia, a metáfora se espalha por inteiro; circular e explícita, ela não remete a nenhum segredo, trata-se aqui de uma significação sem significado (ou na qual tudo é significado); e não será nem a menor das suas belezas, nem a menor das suas novidades que esse texto componha, por meio da técnica que se procura descrever aqui, uma literatura a céu aberto, situada além de qualquer decifração e que apenas uma crítica formal pode – de muito longe – acompanhar." BARTHES, Roland. "A metáfora do olho" (trad. Samuel Titan Jr.) in BATAILLE, Georges. *A história do olho*. (trad. Eliane Robert Moraes) São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

<sup>211</sup> Uso com certa ironia esse adjetivo porque, por incrível que pareça, concordo, pelo menos até certo ponto, com o juízo bastante irreverente de Roger Laporte: "« Par je ne sais quelle inconséquence, quel manque de lucidité cruel, il est arrivé à Bataille d'écrire de volumineux, d'ennuyeux ouvrages de sociologie ou d'anthropologie, par exemple *L'érotisme, Histoire de l'érotisme...* sans parler de *La part maudite*, mais ces ouvrages ne nous touchent guère, car ils parlent de l'érotisme, mais précisément ils ne font que parler de l'érotisme, à jamais extérieur au livre. » LAPORTE, Roger. *A l'extrême pointe : Bataille et Blanchot*. Paris, Fata Morgana, 1994, p.17.

*medida em que ele se perde.* A soberania em nada difere de uma dissipação sem limite das ‘riquezas’, das substâncias: haveria, se limitássemos essa dissipação, reserva em vista de outros momentos, o que limitaria – *anularia* – a soberania de um momento imediato. A ciência que remete os objetos de pensamento aos momentos soberanos não é de fato senão uma *economia geral*, encarando o sentido desses objetos uns por remissão aos outros, e finalmente por remissão à perda de sentido. A questão dessa *economia geral* se situa no plano da *economia política*, mas a ciência designada sob esse nome não é mais do que uma *economia restrita* (aos valores mercantis). Trata-se do problema essencial para a ciência que trata do uso das riquezas. A economia geral coloca em evidência em primeiro lugar que excedentes de energia se produzem que, por definição, não podem ser utilizados. A energia excedente só pode ser perdida sem a menor finalidade, em consequência sem nenhum sentido. É essa perda inútil, insensata, que é a soberania. (e nisso o *soberano* assim como o *sólido* é uma experiência inevitável e constante.) A ciência que o encara, longe de ser do domínio dos sonhos, é a única *economia* racional inteira, transformando o paradoxo das ‘garrafas’ de Keynes em um princípio fundamental. Não tenho a intenção de acrescentar a essa curta exposição mais do que uma alusão ao ‘trabalho’ que ela introduz (*La part maudite*, t.I, 1949; t.II e III a aparecer em breve)<sup>212</sup>

Não pretendo discutir as possibilidades de uma tal ciência<sup>213</sup>. O que quero reter é isto: a soberania é esta perda inútil, insensata, essa dissipação sem limites das “riquezas”, das substâncias. A soberania é dom e desastre, dom do desastre.

Conhece-se a importância dos ensinamentos de Marcel Mauss<sup>214</sup> para a reflexão de Bataille:

---

<sup>212</sup> O.C. V, pp. 215-216.

<sup>213</sup> A de cientificismo é uma das acusações formuladas por Sartre em seu famoso *compte-rendu* de *L'expérience intérieure*. Cf. “Un nouveau mystique” in SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*. Paris, Gallimard, 1947. Segundo Foucault foi esse texto que o colocou de uma vez por todas do lado de Bataille: « Ce qui m’a fait basculer c’est la lecture d’un article que Sartre avait écrit sur Bataille avant la guerre [sic], que j’ai lu après la guerre, qui était un tel monument d’incompréhension, d’injustice et d’arrogance, de hargne et d’agressivité que j’ai été irrédutiblement depuis ce moment-là pour Bataille, contre Sartre. » Cf FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Paris, Gallimard, 2001, p.22. Bataille era consciente dos riscos de desejar fazer ciência: « Il est certes dangereux, prolongeant la recherche glacée des sciences, d’en venir au point où son objet ne laisse plus indifférent, où il est au contraire ce qui embrase. En effet, l’ébullition que j’envisage, qui anime le globe, est aussi mon ébullition. Ainsi cet objet de ma recherche ne peut-il être distingué du sujet lui-même, mais je dois être plus précis: du sujet à son point d’ébullition. » *La part maudite*, citado em GUILLAUME, Marc. « La notion de dépense de Mauss à Bataille » in LECOQ, Dominique e LORY, Jean-Luc. *Ecrits d’ailleurs*. Paris, Editions de la maison des sciences de l’homme, 1987.

Posso indicar aqui que a leitura do *Ensaio sobre o dom* está na origem dos estudos de que publico os resultados hoje? Em primeiro lugar a consideração do *potlatch* me levou a formular as leis da *economia geral*.<sup>215</sup>

No entanto, como sugere Derrida, mas como também o percebera Bataille, o *Ensaio sobre o dom* “fala de tudo, salvo do dom”<sup>216</sup>. A nota acima, que faz parte de um sub-ítem intitulado “*O paradoxo do ‘dom’ reduzido à ‘aquisição’ de um ‘poder’*” continua da seguinte forma:

Mas não é sem interesse indicar uma dificuldade singular, que custei muito a resolver. Os princípios gerais que eu introduzia, que permitem interpretar um grande número de fatos, deixavam no *potlatch*, que em meu espírito permanecia sua origem, elementos irredutíveis. O *potlatch* não pode ser unilateralmente interpretado como um consumo de riquezas. Foi recentemente que pude reduzir a dificuldade, e dar aos princípios da ‘economia geral’ uma base bastante ambígua: é que uma dilapidação de energia é sempre o contrário de uma *coisa*, mas que ela não entra em consideração senão adentrada na *ordem das coisas*, mudada em *coisa*.<sup>217</sup>

“Mais, dit l’adage, ‘donner et retenir ne vaut’”. O que se enuncia assim é uma aporia com a qual Bataille esteve constantemente a se debater. Como seguir um projeto que conduza

---

<sup>214</sup> Aos quais Alfred Métraux o teria introduzido. Cf. METRAUX, Alfred. “Rencontre avec les ethnologues” in *Critique - Hommage à Georges Bataille*, n. 195-196, Paris, août-septembre 1963, pp.677-684.

<sup>215</sup> BATAILLE, Georges. « La Part maudite » *O.C. VII*, p.71 (nota).

<sup>216</sup> « On pourrait aller jusqu’à dire qu’un livre aussi monumental que l’ *Essai sur le don*, de Marcel Mauss, parle de tout, sauf du don : il traite de l’économie, de l’échange, du contrat (*do ut des*), de la surenchère, du sacrifice, du don *et* du contre-don, bref de tout ce qui, dans la chose même, pousse au don *et* à annuler le don. Tous les suppléments du don (le *potlatch*, les transgressions et les excédents, les plus-values, la nécessité de donner ou de rendre plus, les retours avec usure, bref toute la surenchère sacrificielle) sont destinés à ré-entraîner le cercle dans lequel ils s’annulent » DERRIDA, Jacques. *Donner le temps – I. la fausse monnaie*. Paris, Galilée, 1991, p.39.

<sup>217</sup> BATAILLE, Georges. « La Part maudite » *O.C. VII*, p.71 (nota). Questão que Blanchot irá problematizar de maneira ainda mais radical : « Le don, la prodigalité, la consommation ne déplacent que momentanément le système général que domine la loi et qui fait peu de différences entre utile et inutile : la consommation devient la consommation; au don répond le contre-don ; le gaspillage appartient à la rigueur de la gestion des choses qui ne fonctionne que grâce à un certain jeu, n’étant pas le signe d’un échec, mais une forme de l’usage où l’usure se préserve en faisant une part à ce qui apparemment ne sert pas. On ne peut donc parler de la perte ‘pure et simple’, ou plutôt on ne peut qu’en parler, jusqu’au moment où la perte, toujours inappropriée et impure, retentit dans le langage comme ce qui ne se laisse jamais dire, mais résonne à l’infini en s’y perdant et en le

à experiência interior se esta é a negação do projeto? Como buscar a soberania se esta só tem lugar quando “*l’attente se resout en rien*”? Como conhecer o dom se o conhecimento é sempre uma forma de apropriação?

Com efeito, a contradição do potlatch não se revela somente em toda história, mas mais profundamente nas operações do pensamento. É que geralmente, no sacrifício ou no *potlatch*, na ação (na história) ou na contemplação (o pensamento), o que buscamos é sempre essa sombra – que por definição não poderíamos capturar (*saisir*) – e que em vão chamamos poesia, profundidade ou intimidade da paixão. Somos necessariamente enganados pois que queremos *capturar* essa sombra.

Não poderíamos aceder ao objeto último do conhecimento, que quer reconduzí-lo às coisas subordinadas e manejadas, sem que o conhecimento fosse dissolvido. O problema último do saber é o mesmo que o do consumo. Ninguém pode a um só tempo conhecer e não ser destruído, ninguém pode a um só tempo consumir a riqueza e aumentá-la<sup>218</sup>

O objeto último do conhecimento não é um objeto, não é uma coisa, é “atrás do pensamento”. Podemos chamá-lo como quisermos: ser, nada, soberania, dom, desastre, *il y a, autrement qu’être, différence*, água-viva, sopro de vida... não adianta, ele não aparece, não é, não existe. Ele, ou melhor, “it” se dá? jamais podemos sabê-lo, o certo é que quando o sabemos, conhecemos, reconhecemos, já o anulamos. Essa é a tragédia do pensamento que se deixa atrair pelo seu fora, que se quer “pensamento do fora”, “não-saber”, fora do pensamento.

É com esta aporia que lida Derrida em *Donner le temps*:

Porque, por último, ainda que o dom fosse outro nome para o impossível, não obstante, seguimos pensando-o, nomeando-o, desejando-o. Temos intenção de fazê-lo. E isto apesar de que, ou justamente *na medida em que jamais* nos encontraremos

---

rendant attentif à ‘exigence de se perdre – exigence par elle-même inexigente ou déjà perdue. » BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. Paris, Gallimard, 1980, p 139.

com ele, jamais o conheceremos, jamais o comprovaremos, jamais o experimentaremos em sua existência presente ou em seu fenômeno. O dom mesmo – não nos atreveremos a dizer o dom *em si* – não se confundirá nunca com a presença de seu fenômeno. Pode ser que não haja nomeação, linguagem, pensamento, desejo ou intenção senão ali onde há esse movimento para pensar ainda, para desejar, nomear aquilo que não se dá nem a conhecer, nem a experimentar, nem a viver. – Nesse sentido, não se pode pensar, desejar e dizer senão o impossível, na medida sem medida do impossível. Se queremos retomar o próprio do pensar, do nomear, do desejar, pode ser que isso seja possível – possível como relação *sem* relação com o impossível – na medida sem medida deste limite: *não se pode* desejar, nomear, pensar, no sentido próprio – se há um – destas palavras *mais* que na *desmesurada* medida em que ainda ou já se deseja, se nomeia e se pensa, na medida em que ainda se pode anunciar o que, entretanto, não se pode *apresentar* como tal à experiência, ao conhecimento: em suma, aqui, *um dom que não se pode fazer presente*.<sup>219</sup>

“LAISSE LE POSSIBLE À CEUX QUI L’AIMENT.”, diria Bataille.

Foi rastreando esse impossível que cheguei a *L’écriture du désastre* de Maurice Blanchot. Se, como sugere Derrida, a soberania é um duplo esvaziado da maestria hegeliana, eu arriscaria dizer que o desastre é, por sua vez, um duplo esvaziado da soberania. Do dom também.

As duas únicas citações que se repetem ao longo das duzentas e poucas páginas de fragmentos que compõem esse livro são o famoso “Preferiria não” de Bartleby, *l’écrivain*<sup>220</sup>;

---

<sup>218</sup> « La Part maudite » *op. cit.*, p.76.

<sup>219</sup> DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 37. Ainda que o tenha lido e coletado algumas citações em francês, agora disponho apenas dessa versão em castelhano.

<sup>220</sup> « Le refus, dit-on, est le premier degré de la passivité – mais s’il est délibéré et volontaire, s’il exprime une décision, fût-elle négative, il ne permet pas encore de trancher sur le pouvoir de conscience, restant au mieux un moi qui refuse. Il est vrai que le refus tend à l’absolu, à une sorte d’inconditionnel : c’est le nœud du refus que rend sensible l’inexorable « je préférerais ne pas (le faire) » de Bartleby, l’écrivain, une abstention qui n’a pas eu à être décidée, qui précède toute décision et qui est plus qu’une dénégação, mais plutôt une abdication, la renonciation (jamais prononcée, jamais éclairée) à rien dire – l’autorité d’un dire – ou encore l’abnégation reçue comme l’abandon du moi, le délaissement de l’identité, le refus de soi qui ne se crispe pas sur le refus, mais ouvre à la défaillance, à la perte d’être, à la pensée. « Je NE LE ferai pas », aurait encore signifié une détermination énergique, appelant une contradiction énergique. « Je préférerais ne pas... » appartient à l’infini de la patience, ne laissant pas de prise à l’intervention dialectique : nous sommes tombés hors de l’être, dans le champ du dehors où, immobiles, marchant d’un pas égal et lent, vont et viennent les hommes

e “*La souveraineté n’est RIEN*” de Bataille (uma vez no trecho já acima citado, outra, num fragmento em que nada mais vem dito (salvo, entre parênteses, as iniciais G.B.), o que lhe confere o valor de um acordo sem restrições<sup>221</sup>).

Embora, em geral, na medida em que busca uma passividade para além de toda passividade, e um não-poder que não possa ser reapropriado, Blanchot repudie a soberania, quando esta é nada, neutra, passa a afirmá-la. Justamente quando ela coincide com a recusa, exterior a todo voluntarismo, de Bartleby.

É isto, esta proximidade entre a posição soberana segundo Bataille e a revolta irreduzível de Bartleby, o que não percebe Giorgio Agamben ao acusar Bataille de “permanecer um pensador da soberania”.

Bataille, que entretanto permanece um pensador da soberania, na negatividade sem emprego e no *désœuvrement* pensou uma dimensão limite na qual a ‘potência de não’ não parece mais subsumível na estrutura do bando soberano. Mas a objeção mais forte contra o princípio de soberania está contida num personagem de Melville, o escritor Bartleby, que, com seu ‘preferiria não’ resiste a toda possibilidade de decidir entre potência de e potência de não<sup>222</sup>

O significado desta tese é dizer que o conceito “tardobataillano” de soberania é, junto com aquele de desastre, a mais forte objeção contra este ‘princípio de soberania’ de que fala

---

détruits. »BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. Paris, Gallimard, 1980, pp. 33-34. E « Dans *Bartleby*, l’énigme vient de la « pure » écriture qui ne peut être que copie (ré-écriture), de la passivité dans laquelle cette activité disparaît et qui *passé* insensiblement et soudainement de la passivité ordinaire (la re-production) à l’au-delà de tout passif : vie si passive, ayant la décence cachée de mourir, qu’elle n’a pas la mort pour issue. Bartleby copie ; il écrit incessamment et ne peut s’arrêter pour se soumettre à ce qui rassemblerait à un contrôle. *Je préférerais ne pas* (le faire). Cette phrase parle dans l’intimité de nos nuits : la préférence négative, la négation qui efface la préférence et s’efface en elle, le neutre de ce qu’il n’y a pas à faire, la retenue, la douceur qu’on ne peut dire obstinée et qui déjoue l’obstination avec ces quelques mots ; le langage se tait en se perpétuant. » p.219.

<sup>221</sup> BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. Op. cit., pp. 142 e p.200.

<sup>222</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 1995, p. 56.



Agamben. Que estes conceitos nos permitem, não resolver, nem sair, mas colocar da melhor maneira aquilo que ele chama de “o paradoxo da soberania”.<sup>223</sup>

É estranho aliás que Blanchot não apareça (ao lado de Schelling, Nietzsche, Heidegger, Bataille e Bartleby) na listagem que faz Agamben das “raras, mas significativas tentativas de pensar o ser para além do princípio de soberania”<sup>224</sup>, na medida em que *L’écriture du désastre* é, sem dúvida, uma das mais rigorosas entre estas.

A própria noção de desastre, que significa “estar separado dos astros”, a recusa da regência destes, aponta para esse *al di là* da soberania do ser. Ao mesmo tempo, como deixa claro a evocação de Bartleby, essa recusa não é o fato de um sujeito soberano, voluntarioso, decidido mas sim passivo para além de toda passividade<sup>225</sup>.

O tempo do desastre é justamente o tempo da “negatividade sem emprego”:

O desastre é esse tempo em que não se pode mais colocar em jogo, por desejo, astúcia ou violência, a vida que se procura, por esse jogo, manter ainda, tempo em que o negativo se cala e aos homens sucedeu a infinita calma (efervescência) que não se encarna e não se torna inteligível<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> “ ‘ A lei é/está fora de si mesma, é fora da lei’, ou ainda: ‘eu, o soberano, que sou/estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei.’” mas também “O *sujeito* (isto é, etimologicamente, aquilo que está sob) é *soberano* (é, pois, aquilo que está sobre).” AGAMBEN, Giorgio “Bataille e il paradosso de la sovranità” in RISSET, Jacqueline (Org.) *Georges Bataille: Il politico e il Sacro*. Liguori Editori, 1987, p.117. O que Agamben parece querer não ver é a insistência com que Bataille distingue soberania de poder, com que afirma que o verdadeiro soberano nada declara, não faz lei. E que se Bataille realmente fala num sujeito soberano, devemos levar em conta, assim como no que concerne a soberania, que se trata de um conceito altamente equívoco de sujeito.

<sup>224</sup> “Há, no pensamento moderno, raras, mas significativas tentativas de pensar o ser para além do princípio de soberania. Schelling, na *Filosofia da revelação*, pensa assim um absolutamente existente que não pressupõe nenhuma potência e não existe mais *per transitum de potentia ad actum*. No último Nietzsche, o eterno retorno do mesmo configura uma impossibilidade de discernir a contingência da necessidade. De maneira semelhante em Heidegger, no abandono e na *Ereignis*, parece que o ser mesmo é licenciado e deposto de toda soberania. Bataille que de resto...” AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 1995, pp. 56-57. Relendo isso agora percebo que de incerta forma Agamben faz sim referência a Blanchot: na medida em que *désœuvrement* é em verdade um conceito muito mais blanchotiano que bataillano...

<sup>225</sup> « Le renoncement au moi-sujet n’est pas un renoncement volontaire, donc non plus une abdication involontaire; quand le sujet se fait absence, l’absence de sujet ou le mourir comme sujet subvertit toute la phrase de l’existence, fait sortir le temps de son ordre, ouvre la vie à sa passivité, l’exposant à l’inconnu de l’amitié qui jamais ne se déclare. » BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. Op. cit., p.51.

<sup>226</sup> BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. Op. cit., p. 69.

Tempo ainda do dom que, como aponta também Derrida<sup>227</sup>, ultrapassa as categorias, essenciais, de ser e não-ser:

O desastre é o dom, ele dá o desastre: é como se ele passasse além do ser e do não ser. Ele não é advento (o próprio do que chega<sup>228</sup>) – isso não chega, de sorte que eu não chego nem mesmo a esse pensamento, salvo sem saber, sem a apropriação de um saber. Ou ele é advento do que não chega, do que viria sem chegada, fora do ser, e como por deriva? o desastre póstumo?<sup>229</sup>

Vale a pena traduzir a sequência de fragmentos em que a questão do dom se coloca n'A *escritura do desastre*:

◆ O dom, a prodigalidade, o consumo não deslocam mais do que momentaneamente o sistema geral que a lei domina e que faz pouca diferença entre útil e inútil: o consumir se torna consumir; ao dom responde o contra-dom; o gasto pertence ao rigor da gestão das coisas que só funciona graças a um certo jogo, não sendo o signo de um fracasso, mas uma forma do uso em que a usura se preserva fazendo uma concessão ao que aparentemente não serve. Não se pode pois falar da perda 'pura e simples', ou antes só se pode dela falar, até o momento em que a perda, sempre inapropriada e impura retine na linguagem como o que jamais se deixa dizer, mas ressoa ao infinito nela se perdendo e tornando-a atenta à exigência de se perder – exigência por si mesma inexigente ou já perdida.

Nem o sol nem o universo nos ajudam, a não ser por imagens, a conceber um sistema de trocas marcado pela perda a ponto de que mais nada se manteria junto e que o introcável não se fixaria mais em termos simbólicos. (Georges Bataille jamais pensou-

---

<sup>227</sup> « A moins que le don soit l'impossible mais, non l'innommable, ni l'impensable, et que dans cet écart entre l'impossible et le pensable s'ouvre la dimension où *il y a don* – et même *il y a tout court*, par exemple le temps, où *ça donne*, ça donne l'être et le temps (*es gibt das Sein* ou *es gibt das Zeit*), pour le dire en anticipant à l'excès sur ce qui serait justement un certain excès essentiel du don, voire un excès du don sur l'essence même » DERRIDA, Jacques. *Donner (le) temps – I. La fausse monnaie*. Paris, Galilée, 1991, p.22.

<sup>228</sup> *arriver*, que também poderia traduzir por acontecer. Opto no entanto por chegar para manter o jogo semântico com advento e remeter assim a toda a questão da *arrivance*, do que vem sem nunca chegar, de que trata o próprio Agambem Cf. AGAMBEN, Giorgio. *La communauté che viene*. Torino, Einaudi, 1990.

<sup>229</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Op. cit., p. 13.

o muito tempo: ‘o sol não é senão a morte’<sup>230</sup>.) O cósmico nos assegura pelo estremecimento desmedido de uma ordem soberana com a qual nos identificamos, mesmo que para além de nós mesmos, na salvaguarda da unidade santa e real. Assim também do *ser* e provavelmente de toda ontologia. O pensamento do ser encerra de todas as maneiras, compreendendo inclusive o que nele não se compreende, o ilimitado que se reconstitui sempre pelo limite. A palavra do ser é palavra que assujeita, volta ao ser, dizendo a obediência, a obediência religiosa, a audiência soberana do ser em sua presença escondida-manifesta.<sup>231</sup> A recusa do ser é ainda assentimento, consentimento do ser à recusa, à possibilidade recusada: nenhum desafio à lei pode se pronunciar senão em nome da lei que nele se confirma.

Abandona a esperança fútil de encontrar no ser apoio para a separação, a ruptura, a revolta que poderiam se cumprir, se *verificar*. Pois é que precisas ainda da verdade e de colocá-la acima do ‘erro’, assim como queres distinguir a morte da vida e a morte da morte, fiel ao absoluto de uma fé que não ousa se reconhecer vazia e que se satisfaz de uma transcendência da qual *o ser seria ainda a medida*. Procura pois, não procurando nada, aquilo que esgota o ser precisamente onde ele se representa como inesgotável, o em vão do incessante, o repetitivo do interminável através do qual não há talvez mais lugar para distinguir entre ser e não ser, verdade e erro, morte e vida, pois um reenvia ao outro, como o semelhante se agrava em semelhante, vale dizer em não parêlo: o sem parada do retorno, efeito da instabilidade desastrosa.

♦ O dom é um ato de soberania pelo qual o ‘eu’ dando livremente e gratuitamente gastaria ou destruiria “bens”? O dom de soberania não é ainda mais do que título de soberania, enriquecimento de glória e de prestígio, mesmo no dom heróico da vida. O dom é antes retirada, subtração, arrancamento e em primeiro lugar suspensão de si. O dom seria a paixão passiva que não deixa o poder de dar, mas, depondo-me de mim mesmo, obriga-me desobrigando-me lá onde não tenho mais, não *sou* mais, como se dar marcasse em sua proximidade a infinita ruptura, a distância incomensurável da

---

<sup>230</sup> Sim, Bataille pensou-o muito tempo, embora também o tenha sempre des-pensado. Acho que esse é mesmo um dos pontos mais equívocos de seu pensamento: ver, hegelianamente, o humano como negação, contestação do dado natural e, ao mesmo tempo, estar constantemente buscando, desde seus ensaios de antropologia mitológica dos anos 20 até *La Part maudite* e além, reconduzir esse movimento de perda sem reserva que o caracterizaria à própria natureza. “Praticamente, do ponto de vista da riqueza, a irradiação do sol se distingue por um caráter unilateral: *ele se perde sem contar, sem contrapartida*. A economia solar está fundada sobre esse princípio. (...) O raio solar *que somos* encontra afinal a natureza e o sentido do sol: é-lhe preciso dar-se, *perder-se sem contar*.” BATAILLE, Georges. “L’économie à la mesure de l’univers (Notes brèves, préliminaires à la rédaction d’un essai d’ ‘économie générale’, à paraître sous le titre : *La Part maudite*)” *O.C. VII*, p.10.

<sup>231</sup> « Blanchot ne prête-t-il à l’art la fonction de déraciner l’univers heideggerien ? » Perguntava Levinas, já muitos anos antes. Cf. LEVINAS, Emmanuel. « Le regard du poète » (Monde Nouveau, n° 58, 1956) in *Sur Maurice Blanchot*. Paris, Fata Morgana, 1975, p.56.

qual o outro é menos o termo que a inassinalável estranheza. Eis porque dar, não é dar alguma coisa, mesmo dispendiosamente, nem dispensar, nem se gastar, é antes dar o que está sempre tomado, vale dizer, talvez, o tempo, meu tempo na medida em que ele jamais é meu, de que não disponho, os tempos para além de mim e de minha particularidade de vida, o lapso de tempo, o viver e o morrer não em minha hora, mas na hora de *outrem*, figura infigurável de um tempo sem presente e sempre voltando.

◆ O dom do tempo seria desacordo com o que se acorda, perda (no tempo e pelo tempo) da contemporaneidade, da sincronia, da ‘comunidade’, aquilo que une e reúne: advento – que não advém – da irregularidade e da instabilidade? Enquanto tudo vai, nada vai junto.<sup>232</sup>

◆ A energia se dilapida como destruição das coisas ou colocação fora da coisa. Admitamo-lo. Todavia, essa dilapidação, enquanto desaparecimento da coisa, ou mesmo da ordem das coisas, procura por sua vez ser levada em conta, seja se reinvestindo como outra coisa, seja se deixando dizer; assim, por esse dizer que a tematiza, ela se torna considerável, entra na ordem e se ‘consagra’. Apenas a ordem ganhou com sua perda.

◆ ‘A soberania não é NADA.’ (G.B.)<sup>233</sup>

Como se percebe, é com as aporias de Bataille que Blanchot está saindo. É da impossibilidade do dom, da despesa, da transgressão, da soberania, que ele está falando. Mais adiante ele voltará à questão do dom perguntando-se

Por que a exigência do dom se afirma em nosso tempo com funções tão diferentes e em pensamentos tão adversos e diversos quanto aqueles de Georges Bataille, Emmanuel Levinas, Heidegger? Vale a pena colocar a questão sem que haja conveniência e unidade de resposta. Que se evoque Nietzsche e Mauss para um deles, isso permite apenas marcar com pontos de referência fixações de sentido (de designação) pelas quais se cristalizaram problemas já instantes. A busca do *outro* – sob o termo heterologia – precede, em Bataille, aquilo que o ‘dom’ ou a despesa

---

<sup>232</sup> Talvez não seja descabido imaginar que este fragmento e aquele que o precede estejam na origem de *Donner (le) temps...*

<sup>233</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Op. cit., pp. 139-142.

queriam nomear – desarranjo da ordem, transgressão, restituição de uma economia mais geral que a gestão das coisas (a utilidade) não dominaria; mas a perda impossível, ligada à idéia de sacrifício e à experiência de momentos soberanos, não deixa que se fixem em um sistema as tensões que dilaceram o pensamento e que a aspereza de uma linguagem sem repouso sustenta. Com Levinas, a aproximação talvez enganosa, talvez superficial (porque o horizonte filosófico é diferente), vem da mesma palavra *outro* pela transcendência de outrem: a relação infinita de um ao outro obriga para além de toda obrigação; o que conduz à idéia do dom que não é o ato gracioso de um sujeito livre, mas um desinteressamento involuntário<sup>234</sup> em que, para além de toda atividade e de toda passividade, a responsabilidade paciente vai até a ‘substituição’, o ‘um pelo outro’ em que o infinito se dá sem poder se trocar.

Não devemos nos ater a interpretações demasiado fáceis do que se entende (e traduz) para Heidegger: ‘a história do ser é compreendida como a história das *doações* nas quais o advento (*Ereignis*) se mantém em retiro’; donde a questão simplista: ‘a entrada no *advento* significaria o fim da história do ser?’ A palavra ‘doação’ é *dada* pela fórmula alemã do ‘há’<sup>235</sup>: *Es gibt*: isso dá, isso, o ‘il’, sendo ‘sujeito’ da *Ereignis*, o advento do mais próprio. Se nos contentamos em dizer: o ser se dá enquanto o tempo se retira, nada dizemos porque entendemos ‘ser’ à maneira do ‘ente’ que dá, se dá e favorece. No entanto Heidegger diz firmemente: ‘Presença (ser) pertence à clareira – o esclarecimento – do se retirar (tempo). Clareira – esclarecimento – do se retirar (tempo) traz com ela a presença (ser).’ Sem nada concluir, recebemos daí a doação sempre em relação com a *presença* (o ser). ‘O advento advem’ (presença de todas presenças, *parusia*), assim como ‘a palavra fala’, é dom de palavra que pronuncia a riqueza múltipla do *Mesmo* que jamais é o idêntico.

O que há de comum ou de próximo entre Bataille e Levinas, é o dom como exigência infinita do outro e de outrem indo até a perda impossível: dom da interioridade. Do que se afastam, em Heidegger, a retenção do Mesmo e a experiência da presença, sem que no entanto o ‘se dá’ ou o ‘ele dá’ possa, apesar das precisões que fazem intervir o ‘advento’, aceitar qualquer sujeito explícito. Quem dá? o que é que se dá? Questões sem conveniência que ressoam na linguagem sem recolher outra resposta além da linguagem mesma, o dom da linguagem.

Donde a perigosa tendência a sacralizar esta. O movimento espontâneo do romantismo é de remeter aos tempos antigos, originários, o reconhecimento do caráter

---

<sup>234</sup> Em francês *subi*, « sofrido », no sentido de algo a que somos submetidos, donde involuntário (realmente não sei se se trata da melhor tradução).

<sup>235</sup> Em francês, “*il y a*”.

religioso de toda palavra; A.W.von Schlegel: ‘A palavra foi primeiro um culto, ela se tornou uma profissão.’ ‘A linguagem, casa do ser’. Mas repitamos com Levinas, ainda que ele privilegie o Dizer como dom de significância: ‘A linguagem é já ceticismo’. Escrever, é desconfiar absolutamente, confiando-se lhe absolutamente, da escritura. Qualquer fundamento que se dê a esse duplo movimento que não é tão contraditório quanto sua formulação demasiado cerrada dá a ler, ele permanece a regra de toda prática escrevente: o ‘dar-se retirar-se’ tem aí, não diria sua aplicação nem sua ilustração, termos pouco adequados, mas aquilo que, pela dialética e fora da dialética, justifica-se deixando-se dizer, desde que há dizer e pelo que há dizer.<sup>236</sup>

Não me deterei numa tentativa de aproximação/confrontação Bataille-Heidegger<sup>237</sup>, mas gostaria, para finalizar esse excuro, de tentar acenar para algumas outras questões que aproximam, ainda que de maneira um tanto paradoxal, o pensamento de Bataille daquele de Emmanuel Levinas. Essa aproximação, legítima apesar da disparidade das referências e dos conceitos, é importante por acentuar a distância do pensamento de Bataille das noções

---

<sup>236</sup>BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Op. cit., pp.169-171.

<sup>237</sup> Jamais li Heidegger citando Bataille, mas dizem as más línguas (Jacques Derrida em seu seminário) que ele teria afirmado ser Bataille e não Sartre o pensador francês mais interessante. Há também uma curiosa nota de Bataille entre os projetos de prefácio à reedição de *L'impossible* (1962): “b) O incidente Heidegger: Heidegger confundindo Blanchot e Bataille;” Cf. *O.C. III*, p.521. Bataille, por seu lado, alimentava sentimentos no mínimo ambíguos em relação a Heidegger, considerando-o “demasiado professoral”. Cf. “L'expérience intérieure” *O.C. V*, pp. 19 e 37; e a seguinte nota a *Méthode de méditation*: “O paralelismo entre as descrições de Heidegger e essa posição não é contestável. Ele se estabelece: - apesar da reserva que me inspira Heidegger; - apesar da diferença das vias seguidas. Mais ainda, no entanto, do que o texto do tomo I de *Sein und Zeit*, (segundo a aparência ao menos) a impotência em que ele se encontrou de escrever o tomo II me aproxima de Heidegger. Quero indicar por outro lado diferenças notáveis: - eu parti do riso e não como o faz em *Was ist Metaphysik?* Heidegger, da angústia: daí resultam talvez consequências, sobre o plano, justamente, da soberania (a angústia é um momento soberano, mas que foge a si mesmo, negativo); - a obra publicada de Heidegger, ao que me parece, é antes uma fábrica do que um copo de álcool (não é mesmo mais do que um tratado de fabricação); é um trabalho professoral, cujo método subordinado permanece *colado* aos resultados: o que conta ao contrário a meus olhos é o momento do descolamento, o que ensino (se é verdade que...) é uma embriaguez, não uma filosofia: não sou um filósofo mas um *santo*, talvez um louco.” BATAILLE, Georges. “Méthode de méditation” *O.C. V*, pp. 217-218. Numa outra redação dessa nota a palavra reserva aparece significativamente substituída pela palavra aversão. Cf. *O.C. V*, p. 470. Sei no entanto que não é por aí. O que importa não é o que um soube ou não soube do outro (e não obstante não resisto a citar ainda mais esta nota: “Não quero ser colocado em seguimento a Heidegger. (Não negligencio as críticas políticas que fazem a ele. Hegel era, passados os trinta anos, ainda mais decididamente reacionário do que é ou foi Heidegger: o pensamento substancial da revolução marxista procede mesmo assim dele). O pouco que conheço de *Sein und Zeit* me parece ao mesmo tempo, judicioso, odioso. Meu pensamento, é possível, em alguns pontos procede do seu. (...) Dito isso, esse Heidegger não está mais em seu lugar na minha casa do que estaria o pintor com sua escada mesmo se ele tivesse pintado suas paredes antes.” *O.C. V*, p.474), mas a maneira como podemos pensar com eles hoje. Jacques Derrida, por exemplo, em seu seminário, não desenvolveu mas tampouco desautorizou uma aproximação entre o conceito heideggeriano de *Walten* e o conceito bataillano de soberania. Um excelente exemplo de conjugação desses pensamentos são os escritos de Jean-Luc Nancy.

tradicionais de soberania de que o pensamento de Levinas é também uma das mais brilhantes objeções.

Tentarei, a seguir, dar a ver a possibilidade dessa aproximação, ainda que de maneira um tanto esquemática:

- Aquilo que Bataille pensa como jogo maior em que pode se dar o que ele ainda chama de “soberania do ser”, mas que supõe o mais irreduzível desinteresse, é pensado por Levinas como um para além do jogo em que o que se dá é um *autrement qu’être*<sup>238</sup>
- O paradoxo do “não-saber” – do conhecimento que busca seu ponto de dissolução, do emprego do discurso, que é projeto, na busca da experiência interior que é a negação do emprego e do projeto – é pensado por Levinas através da correlação entre o Dizer e o Dito<sup>239</sup>
- O uso que Bataille faz do termo « comunicação », “segundo o regime de uma violência permanente feita à significação da palavra”<sup>240</sup>, e que lhe permite dizer “A literatura é comunicação”<sup>241</sup> é equivalente ao de Levinas<sup>242</sup>

---

<sup>238</sup> « Le dire originel ou pré-originel – le propos de l’avant propos – noue une intrigue de responsabilité. Ordre plus grave que l’être et antérieur à l’être. Par rapport à lui, l’être a toutes les apparences d’un jeu. Jeu ou détente de l’être, affranchi de toute responsabilité où tout le possible est permis. Mais le jeu sort-il de l’intéressement ? Aussitôt un enjeu – argent ou honneur – s’attache à lui. Le désintéressement – sans compensation – sans vie éternelle, sans la plaisance du bonheur – la gratuité intégrale, ne se réfèrent-ils pas à une gravité extrême et non pas à la frivolité fallacieuse du jeu ? » LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 6. Mas é importante notar que à época de *De l’existence à l’existant* (1947) esse mesmo desinteresse e essa mesma gratuidade eram atribuídos ao jogo: “La musique est par excellence jouée. Il n’y a pas d’image mentale de la mélodie. La reproduire c’est la rejouer mentalement. Et l’inaptitude pour le jeu pur constitue peut-être la raison principale de l’ennui mortel des adultes endurcis qui fréquentent les concerts par devoir. C’est cette durée où l’instant ne se possède pas, ne s’arrête pas, n’est pas présent, qui rapproche la musique du jeu. L’effort exclut le jeu. Il peut certes être purement sportif ; mais le jeu se joue alors en quelque manière au-dessus de l’effort, là où nous vivons la séparation entre l’effort et son but, là où il est possible de jouir de son caractère désintéressé et gratuit. » LEVINAS, Emanuel. *De l’existence à l’existant*. Paris, Vrin, 1993, p.47.

<sup>239</sup> « La corrélation du dire et du dit, c’est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l’ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d’une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. Langage qui en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l’*autrement qu’être* ou l’*autre de l’être* – hors des thèmes où déjà ils se montrent – infidèlement – *essence* de l’être, mais où ils se montrent. Langage qui permet de dire – fût-ce en le trahissant – *cet en dehors de l’être*, cette *ex-ception* à l’être, comme si l’*autre* de l’être était événement d’être. L’être, sa connaissance et le dit où il se montre signifient dans un dire qui, par rapport à l’être, fait exception ; mais c’est dans le dit que se montrent et cette exception et la naissance de la connaissance. Mais le fait que l’*ex-ception* se montre et se fait vérité dans le *dit* n’est pas un prétexte suffisant pour ériger en absolu la péripétie apophantique du Dire – ancillaire ou angélique. » *idem*, Op. cit., p.7.

- Através dos conceitos *Dizer, significação, substituição, responsabilidade* Levinas leva até seu extremo a problemática do dom<sup>243</sup>

- A maneira como Levinas pensa a subjetividade nos ajuda a sair do paradoxo da soberania de um sujeito<sup>244</sup>

---

<sup>240</sup> NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris, Christian Bourgois, 1990, p.51.

<sup>241</sup> BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*. Paris, Gallimard, 1990 (1957), p.9.

<sup>242</sup> « Le déverrouillage de la communication – irréductible à la circulation d’informations qui le suppose – s’accomplit dans le Dire. Il ne tient pas aux contenus s’inscrivant dans le Dit et transmis à l’interprétation et au décodage effectué par l’Autre. Il est dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l’intériorité et l’abandon de tout abri, dans l’exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité. » LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p.62. Ao que se opunha, já em 1947, o conceito de comunhão: « *Le Miteinandersein* heideggerien demeure aussi la collectivité de l’avec, et c’est autour de la ‘vérité’ qu’il se révèle dans sa force authentique. Il est collectivité autour de quelque chose de commun. Aussi comme dans toutes les philosophies de la communion, la socialité chez Heidegger se retrouve toute entière dans le sujet seul et c’est en terme de solitude que se poursuit l’analyse du *Dasein*, dans sa forme authentique. A cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède. Elle n’est pas une participation à un troisième terme – personne intermédiaire, vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habitation, repas – c’est-à-dire elle n’est pas une communion. Elle est le face-à-face redoutable d’une relation sans intermédiaire, sans médiation » LEVINAS, Emanuel. *De l’existence à l’existant*. Paris, Vrin, 1993, p.162.

<sup>243</sup> « Passivité inassumable du Soi. Aucun acte ne vient en cette passivité doubler – ni engager, ni multiplier l’une. La passivité du sujet dans le Dire n’est pas la passivité d’un « langage qui parle » sans sujet (‘Die Sprache spricht’). C’est un *s’offrir* qui n’est même pas assumé par sa propre générosité – un *s’offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même. Le malgré ne se décompose pas en volonté contrariée par un obstacle. Il est vie, vieillissement de la vie et irrécusable responsabilité – Dire. La subjectivité de sujétion du Soi, est la souffrance de la souffrance – l’ultime *s’offrir* ou la souffrance dans le *s’offrir*. La subjectivité est vulnérabilité, la subjectivité est sensibilité. La sensibilité, toute passivité du Dire, est irréductible à une expérience qu’en ferait le sujet, même si elle rend possible une telle expérience. Exposition à l’autre, elle est signification, elle est la signification même, l’un-pour-l’autre jusqu’à la substitution ; mais substitution dans la séparation, c’est-à-dire responsabilité. Notre analyse aura à le montrer. Elle s’attachera à la proximité que signifie la vulnérabilité. » LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p.70.

« Passivité dans la dolence de la douleur pressentie, la sensibilité est vulnérabilité, la douleur venant interrompre une jouissance dans son isolement même et, ainsi, m’arracher à moi. Ce serait méconnaître le non-anonymat du pour l’autre, n’impliquant pourtant rien de volontaire, que de penser que le donner peut demeurer simple dépense de l’acquis accumulé. Si le donner est la proximité même, il ne prend son plein sens qu’en me dépouillant de ce qui m’est plus propre que la possession. La douleur pénètre dans le cœur même du ‘pour soi’ qui bat dans la jouissance, dans la vie qui se complait en elle-même, qui vit de sa vie. Donner, être-pour-l’autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c’est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l’autre de mon propre jeûne. » *idem*, p.71.

<sup>244</sup> « Substitution – signification. Non pas renvoi d’un terme à un autre – tel qu’il apparaît thématiquement dans le Dit – mais substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l’identité irréversible de l’essence, dans la prise en charge qui m’incombe sans dérober possible et où l’unicité du moi prend seulement un sens : où il n’est plus question du Moi, mais de moi. Le sujet qui n’est plus un moi – mais que je suis moi – n’est pas susceptible de généralisation, n’est pas un sujet en général, ce qui revient à passer du Moi à moi qui suis moi et pas un autre. L’identité du sujet tient ici en effet à l’impossibilité de se dérober à la responsabilité, à la prise en charge de l’autre. (...) Du moins peut-on se demander si la subjectivité comme signification, comme l’un pour l’autre, ne remonte pas à la vulnérabilité du moi, à l’incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité (...) La responsabilité pour Autrui – dans son antériorité par rapport à ma liberté – dans son antériorité par rapport au présent et à la représentation – est une passivité plus passive que toute passivité – exposition à l’autre sans assumption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l’exposition, expression, Dire. Franchise, sincérité, véracité du Dire. Non pas Dire se dissimulant et se protégeant dans le Dit, se payant de mots en face de l’autre – mais dire se découvrant – c’est-à-dire se dénudant de sa peau – sensibilité à fleur de peau, à fleur de nerfs, s’offrant jusqu’à la souffrance – ainsi, toute signe, se signifiant. » *idem*, pp.16-18.



- Ao contrário do que pode fazer crer sua insistência na significação, Levinas concorda com Bataille na impugnação do sentido enquanto subordinação à mediação<sup>245</sup> e na busca de uma imediatez que, levando em conta a definição bataillana do erotismo (“Do erotismo é possível dizer que ele é a aprovação da vida até na morte”<sup>246</sup>), poderíamos chamar erótica<sup>247</sup>

- a exigência de uma “interrupção ética da essência” que se exprime na inverbalizável (e intraduzível) fórmula *autrement qu’être* coincide com a postulação do desconhecido como valor essencial<sup>248</sup>

E por aí fora...

(Seria preciso falar aqui também do longo artigo de Bataille *De l’existentialisme au primat de l’économie* em que ele afirma que “*L’expérience intérieure* exprime em sua íntegra essa situação que é aquela do ‘há’ de Levinas”<sup>249</sup>. Ao ficar sabendo que o que Levinas pretendia com *De l’existence à l’existant* era buscar uma saída para o há<sup>250</sup> não pude deixar de pensar

---

<sup>245</sup> « Avoir un sens, c’est être moyen d’une fin » *ibidem*, p.120.

<sup>246</sup> BATAILLE, Georges. « L’erotisme » *O.C. X*, p.17.

<sup>247</sup> « L’immédiateté du sensible qui ne se réduit pas au rôle gnoséologique assumé par la sensation, est exposition à la blessure et à la jouissance – exposition à la blessure dans la jouissance – ce qui permet à la blessure d’atteindre la subjectivité du sujet se complaisant en soi et se posant pour soi. Cette immédiateté est d’abord l’aisance du jouir, plus immédiate que le boire, plongeant dans les profondeurs de l’élément, dans sa fraîcheur incomparable de plénitude et de comblement – plaisir ; c’est-à-dire complaisance en soi de la vie aimant la vie jusque dans le suicide » LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p.81.

<sup>248</sup> « Le détour de l’idéaliété mène à la coïncidence avec soi, c’est-à-dire à la certitude qui demeure le guide et la garantie de toute l’aventure spirituelle de l’Être. C’est pourquoi cette aventure n’est précisément pas une aventure. Elle n’est jamais dangereuse. Elle est possession de soi, principauté, *arché*, Ce qui peut lui arriver d’inconnu est à l’avance dévoilé, ouvert, manifeste, se moule dans du connu et ne saurait surprendre absolument. » *idem*, p.126.

<sup>249</sup> BATAILLE, Georges. « De l’existentialisme au primat de l’économie » *O.C. XI*, p.293. Segundo Bataille« Levinas descreve e Maurice Blanchot grita de alguma forma o ‘há’”. Após citar um trecho de *Thomas l’obscur*, tece as seguintes considerações: “Aqui a indiferença à definição formal efetua aquilo que inibe uma vontade de inserir na esfera dos objetos de pensamento o que não tem lugar senão fora. Levinas define como um objeto, *por uma generalização formal* (em outros termos pelo *discurso*) aquilo que, no texto *literário* de Blanchot, é puramente o grito de uma existência. O princípio ao qual Levinas se atém (o da filosofia existencialista) deixa sua *démarche* inacabada, se ele generaliza (em consequência se ele encara como um objeto), ele não está menos ligado ao individual, ao íntimo, ao subjetivo. Reciprocamente, ele teve que engajar a vida, que ele experimenta, nessa generalização, e experimentá-la como um conhecimento, sobre o modo mesmo em que os objetos nos são distintamente *conhecidos*. Assim, a filosofia existencialista nos transforma em coisa mais profundamente que a ciência que, ao menos, deixa a *intimidade* inalterada.” pp. 293-294. A solução apontada por Bataille para esse impasse é o ponto de vista de sua “economia geral”.

<sup>250</sup> O que, apesar de vir indicado já no título desse livro eu só fui compreender lendo o trecho de *Ética e infinito* a ele dedicado. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito – Diálogos com Philippe Nemo*. Tradução João Gama, Lisboa, Edições 70, 1985.

no comentário de William Blake segundo o qual Milton se encontrava muito mais *à l'aise* descrevendo o inferno do que o paraíso...)

## CONCLUSÃO

*Mas é um erro, essa precisão extremada, esse avanço ordenado e militar; uma conveniência, uma mentira. Por debaixo, bem no fundo, mesmo quando chegamos pontualmente na hora marcada, com nossos coletes alvos e cortesias formalizadas, há sempre uma torrente rápida de sonhos desmoronados, cantigas de criança, gritos na rua, frases inconclusas e suspiros – olmos salgueiros, jardineiros varrendo, mulheres escrevendo - , que se alteia e baixa mesmo quando levamos uma dama para jantar. Enquanto colocamos o garfo tão precisamente sobre a toalha, mil rostos fazem caretas. Não há nada que se possa pescar com a colher; nada que se possa chamar de acontecimento. Mas essa torrente também é viva e profunda. Submerso nela eu pararia entre um bocado e outro, olhando intensamente um vaso, talvez com uma flor rubra, enquanto um raciocínio me atingia, uma súbita revelação. Ou eu diria andando pelo Strand: ‘Esta é a frase que desejo’, quando algum belo, fabuloso pássaro fantasma, peixe ou nuvem com fímbrias de fogo, se erguesse para envolver definitivamente alguma idéia que me perseguia, atrás da qual eu trotava examinando com renovado encanto gravatas e coisas expostas nas vitrines.*

*O cristal, a esfera da vida como se diz, longe de ser rígida e fria ao toque, tem paredes do mais fino ar. Se eu as pressionar, tudo estourará. Qualquer frase que eu extraia inteira e intacta desse caldeirão será apenas um fio de seis peixinhos que se deixam apanhar enquanto milhões de outros saltam e chiam fazendo o caldeirão borbulhar como prata em ebulição, e escorregam entre meus dedos. Rostos retornam, rostos e rostos – comprimem sua beleza contra as paredes da minha bolha.*

Virginia Woolf, *As ondas*

Como não poderia deixar de ser a conclusão desta tese equivale à sua premissa: “*La souveraineté n’est RIEN*”.

Vimos como Bataille, tendo partido de uma oposição bastante dicotômica do baixo ao alto, que de certa forma recaia, por uma valorização unívoca do baixo, ainda que invertendo as coisas, na mesma lógica excludente que justifica a exclusão do baixo pelo alto, teria chegado à soberania - mas a um conceito completamente dessubstancializado de soberania - como a uma possibilidade de *déjouer* essa dicotomia.

De certa forma o que tentei mostrar é que mais ainda que o Bataille de *Documents* e de *L’anus solaire* é o Bataille de *La souveraineté* que nos ajuda a sair da lógica soberanizante (no sentido em que soberania se vincula a poder) do alto modernismo estético-político.

Para tanto é imprescindível levar em conta que é do princípio de insubordinação expresso em textos como *Le bas matérialisme et la gnose*, e não de um princípio fascista de dominação, que surge essa exigência de soberania. A soberania a que me refiro como tardobataillana está muito mais próxima do *baixo materialismo* do que daquilo a que Bataille se referia com o mesmo termo, soberania, até o final dos anos 30.

É esse a meu ver o erro cometido por exemplo por Martin Jay, em “A reafirmação da soberania em época de crise: Carl Schmitt e Georges Bataille”, que utiliza textos como ‘A estrutura psicológica do fascismo’ (1933-34) para definir a soberania de que Bataille seria o apologista. De onde resulta o contrasenso de afirmar que Bataille defende “a forma imperativa da existência heterogênea” quando o que ele buscava era justamente os meios mais eficazes de se contrapor a ela.<sup>251</sup>

Sim, num certo momento, aquele de *Contre-attaque*, do “apropriar-se das armas de seus adversários”, Bataille parece ter sucumbido à tentação da soberania em sentido tradicional. E não podemos alegar em seu favor a falta de consequências desse gesto. Talvez o desespero diante do fracasso dos movimentos verdadeiramente revolucionários e a necessidade, que ele chamaria viril, de uma ação eficaz. Fica mesmo assim a mácula.

Outro ponto a ser levado em conta é que essa exigência de insubordinação e intensidade, a que mais tarde passou a chamar soberania, veio desde sempre associada a uma exigência de comunidade. Jamais foi pensada como a soberania de um só, e nem mesmo de um grupo. Mesmo à época da “comunidade esotérica” *Acephale*, o caráter fechado e secreto desta era tido como provisório. Por ridículo que pareça, a ambição daqueles cinco ou seis gatos pingados nunca foi menor do que a comunidade universal. O

---

<sup>251</sup> Cf. JAY, Martin. “La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y Georges Bataille » *Campos de fuerza – entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Tradução Alcira Bixio. Buenos Aires, Paidós, 2003.

paradoxo em que essa comunidade esbarrava era outro, o de tentar *mettre en oeuvre* aquilo que só pode se dar como *désœuvrement*, fazer uso do que só pode existir soberanamente.

É no período da segunda guerra que Bataille passa a afirmar a soberania ao mesmo tempo em que parece abandonar decididamente as esperanças de ação. Desde o início, portanto, essa afirmação da soberania se associa à recusa, à renúncia ou à impotência em “reger o mundo das coisas”. Nesse sentido essa posição maior, superlativa, é também uma posição menor e supérflua. A revolta inconsequente de uma criança.

Num primeiro momento dessa afirmação da soberania Bataille a distingue da literatura. É como se houvesse de um lado a experiência nua e muda da noite da soberania, e de outro, a lentidão subordinada e subordinadora da linguagem, do discurso, que embora necessária, representa sempre já um resfriamento, uma degradação, um obstáculo à soberania. Ou, como vimos em “A vontade do impossível”, um desvio, um atalho florido, que deve ao fim ser sacrificado para que noite se faça.

Há no entanto outros estratos do texto de Bataille em que essa distância se anula e a literatura passa a equivaler à soberania. A escritura torna-se o próprio desastre, o Dizer se confunde com o viver. Mas isto, em vez de conferir plenos poderes à literatura significa que toda sua potencialidade se encontra em continuar *creusant* esse oco em que ela recolhe seu *outramente que ser*.

ANEXO: O SOBERANO (texto de Georges Bataille)<sup>252</sup>

Nada é mais necessário e nada é mais forte em nós do que a revolta. Não podemos amar mais nada, nada estimar, que tenha a marca da submissão. No entanto, todo inteiro, o mundo de que saímos, a que devemos o que somos, viveu um interminável ajoelhamento: essa origem nos previne de que, se nos deixarmos levar sem desconfiança pelos nossos sentimentos mais seguros, podemos deslizar de um humor autônomo e caprichoso a estes julgamentos curtos cujo verbalismo subordina o espírito daqueles que os formam. Não é menos contrário à revolta *submeter-se*, em nome de um princípio de insubmissão, ao mecanismo das palavras, que se inclinar ingenuamente diante de tal força soberana. Todo o passado teria sido subordinado? e tudo seria altivo no ódio ou na inveja que nossas recusas cobrem?

A mais pesada miséria inerente à nossa condição quer que jamais sejamos desinteressados sem medida – ou sem trapaça – e que em última instância, o rigor, mesmo se avidamente desejado por nós, é ainda insuficiente. O espírito do homem tem em demasia redobras profundas sobre as quais de nada serviria demorar-se: pois as verdades que ali se descobrem não desgarram menos do que as aparências honestas.

Nessas condições difíceis não podemos senão rir ou temer, mas um riso *insidioso* é mais direto que um estremeamento: ao menos ele quer dizer que não temos refúgio e que recusamos alegremente ser jogados.

Isso, eu tinha a dizer em primeiro lugar. Com efeito, não posso fazer com que a ‘pretensão’ da revolta não se ligue, de perto ou de longe, ao que dissimulam de inconfessável as redobras de uma alma humana, mas *eu me rio* e creio que comigo o espírito revoltado se ri,

---

<sup>252</sup> *Botteghe oscure*, n°IX, 1952. O.C. XII, pp.195-208.

mesmo que fosse um dia no estremecimento, dessas intermináveis pesadezas: rio, como o disse, de um riso feliz, mas que meu ardor quer soberanamente ‘*insidioso*’. O próprio da revolta é não se deixar submeter facilmente. Posso colocar-me a mim mesmo em causa, duvidar de minha boa fé. Mas não posso deixar o *espírito submisso* me fazer voltar à autoridade que o inclina. Assumo aqui bem levemente a pretensão da revolta que é a de nada reconhecer de soberano acima de mim (quando minha solidão mede a perder de vista a obscuridade do universo) e de não mais esperar que uma resposta venha de um silêncio sem falhas.

Um desejo de exatidão ao instante me guia que não pode se harmonizar com esse alívio que, em condições de nudez, de abandono, de não sentido, eu encontraria em me prosternar diante de um poder reasegurador. Um estado de paixão me proíbe de não deixar subir livremente o soluço que por vezes me rompe ao me sentir só, não ter encontrado mais que minha sombra a minha volta. Sei que em mim o homem está só aqui da solidão que a morte faz, se ela atinge quem amávamos; e meu apelo é um silêncio que trapaceia: não conheço senão este *instante* nu, imensamente feliz e trêmulo, que mesmo um soluço não pode *reter*.

## II

Eu quis, para começar, opor estes seres revoltados, que somos essencialmente, a esse mundo, outrora indiscutível, que a submissão ordenava. Mas não somos *todos* e não somos *igualmente* revoltados da mesma maneira. E a revolta ligando-se por si mesma à condição do homem dada na história, eu não poderia prestar um sentido à posição de *minha* revolta – de nossa feliz, desajeitada e frequentemente incerta revolta – sem situá-la na história *desde seu princípio*.

Creio que, na submissão, o *ser* se furta, mas a fadiga, o desejo de se furta e a desgraça que a segue vêm à luz também quando pretendemos, não sem pesadez, à revolta: inversamente, pela astúcia ou pelo dom sem reserva de si, muitas vezes, a revolta veio à luz sob o aspecto da submissão. Devemos pois velar para não vê-la nos rancores que falam em seu nome, e para não deixar de reconhecê-la nos terríveis clarões que iluminaram o passado. De encontro àqueles que ligam à obediência os estados mais despertos, devemos mesmo supor que o *ser* não tem presença real ou soberana em nós senão revoltado; que sua plena manifestação - que não pode, *como o sol ou a morte, se olhar fixamente* – exige o extremo abandono da revolta. Assim o deslumbramento maravilhado, ou a alegria furtiva do êxtase, em aparência ligados a uma atitude de pavor, só são dados *malgrado* a submissão a que o pavor parecia conduzir. Da mesma forma, os caracteres neutros e mornos, o terra-a-terra necessitado ou o raso lirismo dos revoltados nos enganam: não é do lado de uma crença humilde e formal mas no sobressalto de uma recusa que se abre a experiência mais ardente, que nos deixa enfim deslizar sem limites. Seria uma velhacaria ligar decididamente o *ser* em sua *démarche* mais perdida a verdades *corretas*, feitas de concessões ao espírito dócil: esse salto que nos arranca à pesadez tem a ingenuidade da revolta, ele a tem, *de fato, na experiência*, e, se é verdade que nos deixa sem voz, não podemos todavia nos calar antes de tê-lo dito.

É verdade que uma abertura ilimitada – negligenciando os cálculos que nos ligam a uma existência articulada no tempo – nos abandona a dificuldades bizarras, que não conheceram aqueles que seguiram (ou pensaram seguir) as vias da obediência. Se ela nos subleva assaz livremente, a revolta nos condena a nos desviar de seu objeto. Essa solidão última e maliciosa do *instante*, que sou, que também serei, que serei enfim de uma maneira acabada na escapada súbito rigorosamente jogada de minha morte<sup>\*</sup>, nada há em minha revolta

---

\* Não pude neste desenvolvimento precisar que está na essência da escapada de que falo ser jogada, não somente de uma maneira inesperada, mas tão resoluto que o *ser* cujo instante está em balanço é de certa forma jogado



que não a chame, mas também nada que dela não me afaste. O instante, se o encaro isolado de um pensamento que encabresta o passado e o futuro com coisas manejáveis, o instante que se fecha num sentido, mas, num sentido bem mais agudo, se abre negando o que limita os seres separados, o instante, só ele, é o ser soberano. Por revolta, recuso deixar uma parte soberana, ainda que ela me tenha parecido irreduzível em mim, cessar de ser tal sendo submetida a outros poderes, que a tratam e a empregam como uma coisa, que encadeiam essa coisa nas intenções do pensamento eficaz. Se dou consequências a este movimento de revolta, devo me esforçar e lutar para negar o poder daquele que me aliena, me trata como coisa, e limita a uma utilidade aquilo que queria arder *por nada*: não saio assim da prisão da servidão senão para entrar nos encadeamentos de uma revolta consequente; estes não diferem senão *em potência* da prisão que essa revolta quis abrir.

### III

Ao me remeter, como marquei minha intenção de o fazer, ao curso histórico da revolta, não posso então duvidar que o revoltado perde muito – e talvez tudo – se entra nessa via estreita das consequências: ele deve desde então conduzir, sem clara limitação, um combate em que deverá subordinar o presente a fins longínquos, e soçobrar na obediência.

Mas posso voltar o curso da história: no passado, ao menos nos tempos que precederam ‘a submissão’ uma via larga se abria para aquele que logo de entrada recusava

---

como se se tratasse de uma escamoteação. Ora, esta escamoteação é tão bem feita que o público (que o ser é tanto quanto ele é escamoteador ou vítima) é sublevado por um aplauso imenso, como o mar o é por uma onda: penso num tipo de aplauso em que a exaltação é sem medida, a beleza da escamoteação sendo tão grande que ela deixa sobre um soluço contido. (Não é admitido, creio, mas é pouco contestável que se chora com aquilo que leva uma massa à aclamação). No estreito dado do instante, é preciso dizer que a consciência do *eu* é utilizada, pois uma consciência que não capta nada além do presente ele-mesmo, esquecida de todo resto, não pode ser consciente desse *eu* que não poderia se distinguir de outros *eu* se não contasse com sua duração. O instante mesmo da morte (e mesmo na imaginação da morte), não é ainda esse dado estreito de uma maneira isolada, de uma maneira já idêntica à morte; há no máximo uma fulguração que se perde. Mas sabendo que ela se perde e querendo-o, ela obtém o acordo dessa aclamação desmesurada que, crescendo no arrancamento súbito, irresistível mas feliz, vem do último abandono do ser.

subordinar a vida em sua pessoa. O *ser* de que ele era o depositário, ele o queria manter insubmisso, jamais subordinando-o a nada: ele não podia ser o meio de um fim que contasse mais do que ele, ele devia estar lá, soberano, sem limites, e jamais cessar, por nenhum resultado porvir, de recusar o que subordina. Se engaja a vida, essa atitude é sem réplica: entre a subordinação e a morte, cada um é livre para escolher a morte.

Mas esta resolução ousada não podia evitar que um pouco mais longe a pesadez ganhasse e embrutecesse a humanidade: como uma caminhada inabitual faz as pernas ficarem dormentes, o trabalho imposto e infeliz marcou *os outros*. A humanidade não é o grande sopro de poesia que me esgota em vão: é uma avareza atolada na lama de dezembro de uma fazenda, numa região de frio, de ciúme, de doença odiosa. O rosto mesmo de um ser humano anuncia que é melhor viver sob o pequeno cálculo e subordinar cada gesto à vantagem. A desonra ligada a esta conduta não lhe é prejudicial, e seu limite é a subordinação do ser. Todo homem é ainda, em potência, um ser soberano, mas à condição de preferir morrer a ser subordinado. Posso, a partir desse momento, querer apenas meu capricho e, segundo minha sorte, eu o farei ou morrerrei. É por isso que posso dizer, sem mentir e sem mesmo forçar a verdade, que todo homem é soberano se coloca sua vida em jogo no seu capricho. E se o capricho dos príncipes, outrora, dispôs de tudo no mundo, foi na medida em que eles puseram em jogo até suas vidas. As vicissitudes do homem são tão variáveis que a esse aspecto de princípio se opõem outros aparentemente contraditórios; mas essa verdade primeira: *que houve príncipes*, ainda que, no mais das vezes, seu sentido nos escape, e que nós nos obstinemos em não ver *que ela nos domina*, não nos lembra menos claramente que uma via soberana mais acessível e mais simples que a revolta esteve primeiro aberta à vontade que não se inclina.

Posso sempre, num ponto do movimento que recusa em mim a servidão que a condição humana impõe ao grande número, não mais me preocupar com os outros homens,

limitando aos meus e a meus amigos uma solidariedade sempre precária. Que um pequeno número de homens se tenha colocado dessa maneira *acima* da servidão é pouco digno de espanto visto que tomada em seu conjunto e desde o início a humanidade tendeu a se colocar um pouco *abaixo*. Se um ponto de história parece pouco contestável, é aquele que tange o trabalho, ao qual os homens, ao contrário dos animais, ao menos em sua maior parte, se subordinaram por si mesmos. O trabalho vai de par com os interditos aos quais os primeiros homens parecem também ter-se submetido sem a isso serem forçados por outrem. Aparentemente, esses seres a uma só vez tão próximos e tão distanciados de nós se opuseram aos animais inclinando-se por si próprios a leis como aquelas que proibiram o livre comércio sexual e o assassinato. Ainda que precedendo a história em sentido estrito. E mesmo se duvidamos, supondo alguma intervenção antiga da obrigação, devemos crer que a humanidade se submeteu por si própria em seu conjunto, aproximadamente ao mesmo tempo, à lei do trabalho e àquelas dos grandes interditos. Ela se submeteu, ela renunciou à soberania natural do animal.

Mas esse movimento de submissão devia justamente acarretar, em condições em que a obrigação não pesava, a necessidade de uma compensação. Uma servidão voluntária tinha necessariamente um fim para além da atividade, comum aos animais e aos homens, que basta às subsistências. A humanidade fez suceder o tempo da licença, em que o longo cálculo dos trabalhos não opera mais – e em que os interditos desfalecem – àquele da subordinação. O movimento soberano da festa, em que nada conta que não seja o instante, que está lá, compensa o movimento contrário, que tinha engajado a atitudes submissas, e de que ele é, pela surdez ao que não está lá naquele momento, a resolução e o fim.

O que são, no tempo, os caprichos da festa em relação à subordinação do trabalho, o soberano o é, no espaço, em relação ao súdito que trabalha a seu serviço. Não que o soberano não esteja ele mesmo submetido a leis: mas estas regram suas relações com os outros, e as

precauções que estes devem tomar em presença desta força irreduzível, que não pode ser subordinada a nada; elas dão de fora limites aos efeitos ruinosos que se propagam a partir daquele que nada limita por si só. Mas no reinado do instante, o soberano não coloca apenas outros homens no poder de movimentos perigosos e caprichosos, ele também aí se coloca.; ele é assim aquele que não pode de maneira alguma se colocar ao abrigo, não podendo viver sob o peso do cálculo\*.

A crueldade não está em jogo, mas a soberania sem a escravidão tem alguma coisa de concessão... Enquanto a escravidão foi imposta aos vencidos de tal sorte que só a morte teria permitido a insubmissão. O escravo que trabalha não é mais do que o efeito de uma obrigação. Aqueles que não se inclinam por si mesmos diante do soberano subordinam-lhe – pela força – homens que, senão, recusariam o trabalho. Assim o escravo não colocou espontaneamente o mestre acima de si. No final, o soberano, que tinha querido nele mesmo preservar da submissão o *ser* cuja essência lhe parecia a de ser irreduzível à submissão, o abandona desde que o *ser* é aquele de um vencido e de um estrangeiro. A recusa que o homem do capricho opõe à subordinação permaneceu em aparência inalterada. Mas a desculpa que ele tinha no acordo íntimo desaparece se o escravo involuntário, e não o súdito, é que deve servi-lo. Ou antes, ele adquire o poder de empregar trabalho a outros fins que não

---

\* Uma longa dissertação falta nesse ponto, e parece-me que a supor que ela não falte, alguma outra coisa faltaria, que devo calar. E sem dúvida eu teria devido, me dirão, calar-me antes... Será que eu devia me dar a vertigem de me engajar no labirinto sem saída dos relatos que sem fim a história retoma – e renova – dessa noite à outra que a segue, ou dessa tumba a esse berço? Mas se cessassemos de ligar a estas formas objetivas que a história compõe e recompõe (como a servidão e a maestria...) *as experiências interiores* (as reais e aquelas que a imaginação representa facilmente) que lhes respondem, renunciaríamos àquilo que somos em verdade, ao ser em nós mesmos dado, em que cada forma objetiva só toma lugar ligada ao sentido que ela tem sobre o plano de um dado subjetivo. Isto é fazer, é verdade, como se diz, *tábua rasa*, mas de qualquer lado que tenhamos colocado o dado fundamental autêntico, não fizemos mais do que nos fixar numa atitude pedante, em que só nossa imbecilidade, tímida ou solene, nos impede de confessar claramente que não há dado tão simples que possamos dizer: eu toco o solo, *isoladamente*, de todo resto. De qualquer modo, esse *solo* em que se encontrou o *claramente* conhecido, não é tão claro para uma consciência à qual ele dá o sentimento oposto da *noite*: daquilo que é simples como seria o mundo para quem, nada vendo e nada discernindo, não poderia dizer *eu penso*, por falta de objetos de pensamento distintos suscetíveis de prestar à distinção ‘eu’ o sentido preciso que não o distingue apenas de outros objetos mas desse pensamento – que se manifesta nele...: mas afora essas representações curtas, que só se articulam por algum tempo e nos abandonam na esquina mesmo em que tínhamos pensado que enfim *veríamos*, quem não sabe com efeito que o mundo não é para ele (ou não é nele) mais do que essa noite completa, aquilo que não tendo nome concebível, furta-se infinitamente.

a perigosa soberania do ser: ele pode nessas condições querer se retirar do jogo, permanecer ao abrigo, e longe de viver no instante, se privar ele mesmo da força sagrada que ele teve de dele gozar, para substituí-lo por esse desejo de que o instante dure, que tem justamente o dom de apagar sua chama.

No final das contas, o fracasso do soberano dos tempos antigos, cuja via poderia parecer menos aberrante que aquele do moderno revoltado, não é pois menos inteiro do que o descrédito geral o sugere. Se estamos preocupados em deixar em nós mesmos intacto um movimento soberano do ser, não podemos reduzi-lo em outrem tanto quanto não podemos deixar em nós, provisoriamente, esse movimento se subordinar na espera da liberação final.

#### IV

É esse dilema que um movimento de submissão sem medida evitava segundo a aparência. Aos olhos do homem submisso, o estado soberano não podia ser acessível à *criatura* que ele era. Ou, querendo, para a medida do homem, o estado soberano – em que não há mais limite admitido nem submissão tolerada – é o pecado. E o pecado, devemos, se possível, eliminá-lo da terra, e mesmo do universo, mas não poderíamos – e além do mais não o queremos – atentar contra aquilo que no seio do ser é soberano, que nos domina e domina o que se eleva humanamente de mais possante. A soberania na submissão se torna uma questão do outro mundo: num sentido, o homem submisso, piedoso e religioso não remete a *mais tarde* ser soberanamente, mas ao além, que não é ulterior se encaramos imediatamente a totalidade do que é; que para nós, não é somente ulterior, mas separado de nós no espaço – ou, querendo: na ordem do espaço, fora do espaço.

Essa configuração não é arbitrária. Comparada àquela que definia um soberano *desse mundo*, ela abriu ao ser um campo de possibilidades renovadas. Ela denunciou ao mesmo tempo, ainda que com prudência, os jogos de luz que abusavam da maneira mais grosseira da humana simplicidade. Mas há nela uma falha cuja consequência é *mortal*: ela dificilmente mantém a distância do ser soberano ao homem submisso. Esse Deus que nada de definido manifesta, e que depende em última instância desses homens de que ele é – formalmente – uma representação do espírito, tende a responder ele próprio, por sua vez, às exigências de submissão a que se dooram esses últimos. Ele é soberano mas a angústia humana, que é a mais forte a medir aquilo que nada limita nem subordina, tende a carregar essa leveza de seu peso, a enquadrar na razão o irracional, e a dar leis ao capricho. Um Deus dos filósofos, um bom Deus à imagem do Bem e da Razão é o que a servilidade introduziu e que transforma o presente em preocupação com o futuro, que aniquila o instante e faz do cálculo uma figura vazia oposta ao imenso – como o separado, o fixado, se opõem à recusa de todo limite.

Não quero dizer que a ‘religião’, que a submissão define, se limita a esse movimento da pesadez que há nela: seu impulso inicial a leva num sentido contrário, mas a ‘religião’ é esse corpo que a estagnação e o sono ganham sem fim e que só vive à condição de reviver. Nada há de religioso que não exija incessantemente que uma sorte de revolta o negue, o reforme ou o recomece: a submissão afasta sempre, insensivelmente, da soberania que é seu fim. Mesmo um impulso que nada ainda enfraqueceu, que nenhuma angústia desviou silenciosamente do objeto soberano de que falei, logo se embaraça nos cálculos que são desde o início essenciais para o espírito dócil.

Esses cálculos, a piedade deveria esquecer-los. Acontece que ela o faça. Por vezes o medo do inferno (ou das reencarnações sucessivas) e o desejo da salvação perdem no sentimento da alma extasiada o sentido que tinham para o ser dócil. Mas para um salto na

divindade, quantos métodos ofegantes e meditações pesantes em que o acesso ao estado soberano é previsto como uma viagem!

Dito isso, os métodos de meditação religiosa, que tendem a nos dar, senão a soberania, a visão da esfera soberana, não podem ser encarados de maneira unilateral. Jamais há humanamente movimento simples: não há estado despreocupado em que o cálculo não tenha nenhuma parte; inversamente, os cálculos mais indiscretos são muitas vezes seguidos de movimentos ingênuos.

Entramos, à procura da salvação, num mundo de deslizos, de equívocos, de hábeis mal-entendidos e de trapaças gritantes de sinceridade. A salvação parece à primeira vista ser a operação por excelência. Em oposição a um gozo ingênuo e soberano, não há cálculo mais subordinado que aquele do devoto recusando, por espírito de submissão, o atrativo que o instante lhe propõe, condenando a vida imediata, em vista de um bem, infinitamente maior, que lhe será dado *mais tarde*. Mas não apenas *mais tarde*. Isto é verdade para o fiel tentado, no momento da tentação. Outras vezes, o atrativo do soberano bem é *sensível* sem espera. Esse bem nem sempre se propõe com um menor poder de sedução que outros objetos do desejo: mas ele pode nos ser dado de uma maneira independente da realidade exterior, sem que a sorte, a audácia ou o abuso da força nô-lo tenham propiciado. Não é a mesma coisa no caso desses atrativos a que não podemos comumente ceder sem pecado, como aqueles do amor ou do assassinato. Não podemos amar ou destruir senão seres colocados pela sorte a nossa mercê; e devemos na maior parte dos casos, fazê-lo a suas custas. Enquanto que a rigor, depende de nós e de nosso esforço aceder ao soberano bem.

Sem dúvida alguma, o divino foi frequentemente dado a homens da mesma maneira que o objeto da sensualidade ou do assassinato: ele lhes foi revelado de fora. Devemos mesmo imaginar que o divino foi primeiro sensível objetivamente, e que os ritos o revelaram em lugares que lhe foram consagrados. Isso não acontecia sem a destruição que é o sacrifício, e o

Deus da Igreja não nos foi ele mesmo dado senão sobre a cruz. Mas foi possível a partir daí evocar na memória o que tinha assim a virtude de extasiar. É possível em outros domínios, mas apenas as manifestações do divino foram de início evocações que a solidão em vez de empobrecer enriqueceu. Assim a meditação da esfera divina foi o cadinho em que o ser humano, lentamente, se destacou e depois se consumiu no instante, até chegar, desprezando um mundo de carne e de sangue, ao estado soberano mais despreocupado.

Se homens, prestando toda sua atenção ao instante, tivessem tentado, através do modo ordinário do conhecimento, a procura de um momento soberano, a impotência da atenção se teria mostrado.\* Mas a meditação religiosa atribuindo-se uma finalidade, a salvação, que recebia um valor incomparável, não fez realmente mais que atardar a consciência sobre um atrativo já sensível. A meditação metódica orquestrou um tema – já dado – ou desenvolveu suas variações, ela o despojou até reduzi-lo a um conteúdo elementar, que atinge a sensibilidade tão intensamente que não há mais, para além dele, interesse concebível, e que a esse ponto a alma, que anteriormente tinha pretendido *morrer de não morrer*, acolhe em silêncio a simplicidade, vazia de sentido, da morte. Mas a operação tão claramente subordinada que chegou a esse *resultado* não encontrou o que ela buscava e não buscava o que encontrou, jamais ela se tornou o que ela quis ser e jamais o místico recebeu resposta à sua empresa, senão aquela de um pássaro gozador, que ele mesmo tinha se tornado, que

---

\* Com efeito, como poderíamos contar com a atenção para captar em nós mesmos um presente fora do qual nada de divino, de soberano, de incalculado nos é dado? Necessariamente, a atenção tomando o presente por objeto nos engambelaria: ela deveria primeiro, para esse fim, reduzi-lo a um futuro. Pois a atenção é um esforço em vista de um resultado, ela tem a forma do *trabalho*, e, mesmo, ela não é mais, simplesmente, que um momento do trabalho. Podemos trabalhar sem atenção, mas o trabalho mais desatento foi primeiro uma consequência da atenção prestada à operação difícil. É o esforço aplicado ao discernimento de um aspecto dado de um objeto. Mas se queremos discernir este aspecto, é em vista de mudar esse objeto. Podemos não querer mudar nada na *realidade* do objeto assim proposto à atenção, mas ao menos mudamos então (salvo fracasso) o conhecimento que dele temos: mudamos o objeto insuficientemente conhecido em objeto melhor conhecido. Assim a atenção prestada ao instante não pode ter *em verdade* por objeto o próprio instante, pois o objeto assinalado o é numa operação que deve nos fazer conhecê-lo melhor, e o conhecimento, fosse ele um fim em si mesmo, não pode sê-lo *em verdade* na medida em que não é precisamente mais que uma obra em vista de um resultado, e como tal cessa de contar desde que adquirido – salvo um dia em que teremos ocasião de fazer conhecer a outros o resultado. Isso equivale a dizer que em seu princípio o conhecimento atento jamais é contemplação no sentido forte: ele engaja no desenvolvimento indefinido (a servidão sem fim) do discurso: assim a atenção, se ela encara



assobiava onde ninguém esperava nada. Sem dúvida esta é a razão pela qual os zenistas, sendo mestres facetos, vendo naqueles que tinham formado o projeto de segui-los as vítimas designadas de uma farsa *soberana*, foram de todos os guias os mais capazes, que não arruinaram através de discursos mas pela sua conduta a noção de empresa e de via. Ainda por cima, é permitido crer que se os místicos, falando de seus estados, induzem em erro aqueles que os escutam, pois que falam daquilo que os outros não têm conhecimento, eles encontram a *chance* e não a dificuldade de sua pretendida busca. Não posso admitir com efeito que haja busca na medida em que jamais encontramos algo senão à condição de não o buscar. Não que através dos séculos e das civilizações variadas, o imenso esforço que tentava o mundo religioso não tenha querido dizer nada. Mas se ele teve um sentido, é *apesar* do princípio de submissão e da empresa de salvação, de que todavia tenho ainda essa razão para não falar simplesmente demais: não foi ele com efeito num outro sentido uma *revolta* de fato contra uma submissão geral ao mundo real, que limitava o poder de sedução à sorte, e que colocava os momentos soberanos na dependência da força?

## V

Assim o mundo da submissão não cessou de ser percorrido por clarões soberanos imprevistos, mas foi na medida em que ele recusava a pesadez ligada à submissão. O êxodo do mundo real – a conquista de uma soberania localizada no além – teve certamente por sua vez o sentido de uma recusa da onipotência desse mundo real. Mas a submissão dessa maneira mantinha nos limites da realidade a soberania da pesadez e da trapaça: soberana afirmação do que era a trapalhada da altivez (os mais altivos sendo desde então os mais comicamente

---

o instante, o muda, de fato, daquilo que nos escapava inconscientemente, naquilo que nos escapa sabendo-o, apesar da atenção que lhe prestamos.

submetidos). Assim o princípio da submissão atuando na escala da humanidade não pode senão colocar a vida no soberano poder da comédia.

Como imaginar mal-entendido mais embaraçado? Ele pôs fim à brutalidade quase cínica... mas não saímos dela senão arriscando – querendo hoje resolvê-lo, e não podendo fazê-lo senão na febre da revolta – embaraçá-lo ainda bem mais.

De desembaraçá-lo inteiramente, não poderia ser questão! É preciso para tentá-lo, não ver que um mundo cujas contradições fossem resolvidas não teria mais fim soberano – ou que um mundo que tem um fim soberano parte de uma contradição fundamental, que opõe a razão (o que é sensato, racional, mas não sendo mais do que *meio* não pode ser *fim*) ao *fim*, que sempre é *inútil*, e sempre é *insensato* (o útil o é para um fim dado que, ele, por definição, não é útil; da mesma forma, nada pode ter, propriamente falando, sentido, senão por remissão a alguma outra coisa; aquilo por remissão a que o sentido é dado não pode indefinidamente reenviar mais longe: é um momento soberano perdido na inconseqüência do instante). Um fundo de insensatez composto ora pela imaginação, ora pela desordem, às vezes pela tensão extrema da vida, escapa sem dúvida alguma a toda racionalização concebível; senão cessaríamos de estar no mundo *no tempo presente*, estaríamos inteiramente a serviço do tempo porvir. Sobretudo, não poderíamos pensar de maneira alguma em fazer entrar na esfera soberana o que quer que seja de racional ou de premeditado. A humanidade que desde a origem orientaram interditos e a lei do trabalho não pode a um só tempo ser humana, no sentido em que ela se opõe ao animal, e autenticamente soberana: nela, a soberania sempre foi reservada, como uma parte de selvageria (de aburdez, de criancice ou de brutalidade, mais raramente de amor extremo, de beleza convulsa, de mergulho extasiado na noite). Como nos surpreender se, em nossos dias, a revolta, recusando alienar essa parte irreduzível que pertence a cada um de nós, não pode entretanto assumi-la. É-lhe preciso além do mais limitá-la, ao

menos nesse sentido de que não poderíamos sem contradição reduzir a parte de outrem afim de não reduzir a nossa. Mas o ajuste dos direitos é difícil, e a revolta atola atrelada à tarefa que teve que se dar: ela está tão bem perdida num trabalho interminável, que nada está agora mais longe do pensamento dos revoltados que o fim soberano do ser (esse fim se encontra talvez, mas de medo do escândalo, ele se dá então pelo que não é, por útil). Assim o dilema da soberania não se coloca de uma maneira menos derrisória para o moderno revoltado que para o rei divino ou o monge. Se ele tem o desejo de escapar às condições que o condenam, ele não tem como eles outro recurso que não a sorte e a obstinação da recusa. A única mudança que interveio se deve à claridade que se faz, a essa situação tão desnuda que nenhum homem até nós pode conceber uma mais duramente iluminada: a humanidade inteira bloqueada, aqui nas contradições arcaicas dos religiosos ou dos reis, mas lá no impasse de uma revolta que acaba voltando à submissão, só que ainda mais perfeita e sem além.

Como seria difícil representar, sem ter assim figurado seus antecedentes precisos, as condições nas quais um homem acede a seu fim soberano – imediato – no tempo atual. A revolta abalou e arruinou o que, no fundo das eras, tinha tido o tom caprichoso da autoridade, e nada resta de soberano, dado de fora, que possa nos dar o *violento desejo* de nos inclinar. Como essas vozes cansadas teriam ainda o poder de nos quebrar? Mal é possível sonhar com um refúgio, uma estada tranquilizadora nessas ruínas: elas são majestosas, e por vezes acolhem aqueles que não aguentam mais enfrentar um mundo que lhes parece inteiramente hostil. Nada em verdade permanece e nada no universo aparece que possa tranquilizar a existência incerta do homem. Não podemos senão nos dar a glória de ser a nossos próprios olhos essa visão insensata, risível e angustiante. Assim, na noite última em que soçobramos, nos é deixada a possibilidade de nos saber cegos e de tirar da recusa que opomos a esses cacos de saber que nos imbecilizam uma virtude: aquela de nos despertar sem medida para esse noite e nos erguer, vacilando ou rindo, angustiados, desgarrados numa intolerável alegria.

Mas sem dúvida devemos evitar falar estreitamente de uma experiência ainda porvir. No máximo é permitido dizer que aparentemente o *revoltado soberano* se situa tanto em seguimento aos êxtases dos santos quanto às licenças da festa...Mas cabe-lhe o cuidado de se apagar e de discretamente ir-se à obscuridade que é seu domínio. Se a explosão poética lhe está ligada, se o discurso prolonga nele suas últimas e precisas claridades, sua vida não obstante dá sobre uma vertente oposta onde parece que o silêncio e a morte se estabeleceram definitivamente. Por certo, na plena negação que segue a ruína de toda autoridade, não temos mais verdade senão no instante\*. Mas o instante, cuja verdade é a única que nos toca, e não pode entretanto ser negada, jamais será melhor o instante que sendo o último (senão quando ele for aquele do último homem...) Ainda afastarei antes de me calar a possibilidade de um raso mal-entendido: não há lugar nesse quadro para nada de pesado ou de orgulhoso, a reputação da morte é sobrestimada, o silêncio de que falo é alegre. A revolta é o prazer mesmo, e é também – o que brinca com todo pensamento.

---

\* Como se pode imaginar que, a *autoridade arruinada*, pudesse subsistir nesse mundo, fora daquela do instante, uma verdade que valesse para todos e que tenha mais interesse do que “essa mesa é verde”, “esse homem é mais velho que este outro”, - que responda a outras questões que não aquelas de interesse prático. Mas o instante é silêncio.

## BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Lionel. Georges Bataille and the repetition of Nietzsche. In: BOLDT-IRONS, Leslie Anne (org). *On Bataille*. Nova York: State University of N.Y, 1995.
- ACÉPHALE – n.ºs. 1-5 - 1936-1939. Paris: Jean Michel Place, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. Bataille e il paradosso de la sovranità. In : RISSET, Jacqueline (org.) *Georges Bataille: Il politico e il Sacro*. Liguori Editori, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995
- \_\_\_\_\_. *La comunità che viene*. Torino : Einaudi, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Mezzi senza fine*. Billati Boringhieri, 1996.
- ANTELO, Raul - O percurso das supersensações. In: *Transgressão & Modernidade*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.
- \_\_\_\_\_. Uma literatura centáurica. *Revista Iberoamericana*, n. 182-183. Pittsburgh, jan-jun 1998, p.81-96.
- \_\_\_\_\_. American Acephale. Notes on a Transatlantic College of Sociology *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 9, n.º 3, Londres, dez 2000, p.349-365.
- \_\_\_\_\_. Comunidades imaginadas [sobre *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Ensayos 1944-1961 de Georges Bataille] *Radarlibros, Página/12*, 209 .Buenos Aires, 4 nov. 2001.
- \_\_\_\_\_. The Logic of the Infrathin: Community and Difference *Nepantla. Views from South*. vol. 3 n.º 3, Duke University Press, 2001, p. 433-450.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo – imperialismo – totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ARTAUD, Antonin. *El momo y otros poemas*. Buenos Aires: Caldén, 1976.
- \_\_\_\_\_. *L'Ombilic des Limbes*. Paris: Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Mensajes Revolucionarios*. Madrid: Fundamentos, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Caldén, 1975.
- AVENTURE – DES (1921-1922). Préface de Marcel Arland. Paris : Jean-Michel Place, 1975.
- AUDOUIN, Philippe. *Sur Georges Bataille*, Paris/Cognac : Actual/Le temps qu'il fait, 1987.
- BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: 1988.
- BARRETO, Lima. Restos do 'Tabu' ancestral. In: *Marginália*. São Paulo: Mérito, 1957.
- BARTHES, Roland. La métaphore de l'oeil. In : *Critique n. 195-195*, août-sept, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Le plaisir du texte*. Paris : Éditions du Seuil, 1973.
- \_\_\_\_\_. Les sorties du texte. In *Bataille, UGE coll.* "10/18, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes. Tome I (1942-1965)*. Paris : Éditions du Seuil, 1993.

- BATAILLE, Georges. *A história do olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo : Cosac & Naify, 2003.
- \_\_\_\_\_. *L'Apprenti Sorcier - textes, lettres et documents (1932-1939) rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti*. Paris : Éditions de la différence, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes, I à XII*, Paris : Gallimard, 1970 a 1992.
- BAUDRY, Jean-Louis. Bataille et l'expérience intérieure. In : *Tel Quel 55*, Paris, Outono 1973.
- BENJAMIN, Andrew. Tempo e tarefa: Benjamin e Heidegger mostram o presente. In: BENJAMIN, Andrew e OSBORNE, Peter (orgs.) *A Filosofia de Walter Benjamin - Destruição e Experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. pp. 225-258.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I - Magia e técnica, arte e política*. Trad. José Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas II - Rua de mão única*. Trad. Rubens R. Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- \_\_\_\_\_. Pensamentos e visões de um Decapitado. In: *Documentos de Cultura / Documento de Barbárie*. São Paulo/Campinas : Edusp/Cultrix, 1986.
- \_\_\_\_\_. Teorias do Fascismo Alemão. In: *Documentos de Cultura / Documentos de Barbárie*. São Paulo/Campinas: Edusp/Cultrix, 1986.
- BERGSON, Henri. *Le Rire - Essai sur la signification du comique*. Paris: P.U.F., 1964
- BESNIER, Jean-Michel. *La politique de l'impossible - l'intellectuel entre révolte et engagement*. Paris: La découverte, 1988.
- BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris : Minuit, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La folie du jour*. Paris : Fata Morgana, 1973.
- \_\_\_\_\_. La littérature et le droit à la mort. In : *De Kafka à Kafka*. Paris : Folio, 1981.
- \_\_\_\_\_. *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980.
- \_\_\_\_\_. *L'espace littéraire*. Paris : Folio, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Le dernier à parler*. Paris : Fata Morgana, 1984.
- \_\_\_\_\_. Le jeu de la pensée . In : *Critique n° 195-196*, aout-septembre 1963 (Hommage à Georges Bataille).
- \_\_\_\_\_. *Le pas au-delà*. Paris : Gallimard, 1973.
- \_\_\_\_\_. Le récit et le scandale. In : *Le livre à venir*. Paris : Gallimard, 1959.
- \_\_\_\_\_. Nota sobre la transgresion. In: *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus, 1976.

- \_\_\_\_\_. Notre compagne clandestine. In : LARUELLE, François. *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris : Jean-Michel Place, 1980.
- \_\_\_\_\_. Réflexions sur le nihilisme. In : *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. René Char et la pensée du neutre. In : *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Sade y Lautréamont*. Buenos Aires: Ed. del Mediodía, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Thomas l'obscur*. Paris : Gallimard, 1995.
- BONNEFOY, Yves. Le surréalisme et la musique. In : *Entretiens sur la poésie*. Paris : Mercure de France, 1990.
- BOLDT-IRONS, Leslie Anne. Introduction. In : BOLDT-IRONS, Leslie Anne (org). *On Bataille*. Nova Yorque: State University of N.Y, 1995.
- BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BUCK-MORSS, Susan. Estética e anestética: O 'Ensaio sobre a obra de arte' de Benjamin reconsiderado. In: *Travessia no.33*, Ilha de Santa Catarina, Ed. da UFSC, ago-dez 1996, p.11-41.
- BULLETIN DE LIAISON SURREALISTE* (1970-1976). Paris : Ed de la Jonquière, 1977.
- BÜRGER, Peter. O significado da vanguarda para a estética contemporânea: resposta a Jürgen Habermas. In: *Arte em revista*, 7. São Paulo: ago, 1983.
- CAILLOIS, Roger. *El mito y el hombre*. México: FCE, 1988.
- \_\_\_\_\_. *L'homme et le sacré*. Paris: Folio, 1989. (1939).
- \_\_\_\_\_. *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard, 1967 (1968).
- \_\_\_\_\_. Paradoja de una sociologia ativa : El colegio de sociología. In: *Acercamientos del imaginario*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1989.
- CALINESCU, Matei. *Cinco caras de la modernidad - Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*. (Traducción de Maria Teresa Beguiristain). Madrid: Tecnos, 1991.
- CAMPOS, Augusto e Haroldo de e PIGNATARI, Décio. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew e OSBORNE, Peter (orgs.). *A Filosofia de Walter Benjamin - Destruição e Experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- CERENZA, Germana Orlandi. Bataille e il 'Minotaure': presagi e prodigi. In : RISSET, Jacqueline (org.). *Georges Bataille: Il politico e il Sacro*. Liguori Editori, 1987.
- COMAY, Rebecca. O fim de partida de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew e OSBORNE, Peter (orgs.) *A Filosofia de Walter Benjamin - Destruição e Experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp.259-298.

COMPAGNON, Antoine. *Les cinq paradoxes de la modernité*. Paris: Seuil, 1990.

CORN, Tony. Unemployed negativity (Derrida, Bataille, Hegel). In: BOLDT-IRONS, Leslie Anne (org). *On Bataille*. Nova York: State University of N.Y, 1995.

DADA (1916-1922). Paris : Jean-Michel Place, 1981.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : P.U.F., 2000 (1968).

\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : P.U.F., 1997.

\_\_\_\_\_. *L'île déserte et autres textes*. Paris : Minuit, 2002. (Edition préparé par David Lapoujade).

\_\_\_\_\_. La littérature et la vie. In : *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 1993.

\_\_\_\_\_. Literature and Life. In: *Critical inquiry* 23. Minnesota : Winter 1997.

\_\_\_\_\_. *Proust et les signes*. Paris : PUF, 1993, p. 210)

\_\_\_\_\_ e GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia ?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonzo Muñoz. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_ e PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo : Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. Che cos'è la poesia. In: *Points de suspension*. Paris : Galilée, 1992 .

*Positions*. Paris: Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. *Dar (el) tiempo - I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.

\_\_\_\_\_. De l'économie restreinte à l'économie général : un hegelianisme sans reserve. In : *L'écriture et la différence*. Paris, Editions du Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Donner le temps – I. la fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.

\_\_\_\_\_. En ce moment même dans cet ouvrage me voici. In : LARUELLE, François. *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris : Jean-Michel Place, 1980.

\_\_\_\_\_. La différence., La mythologie blanche. In : *Marges*. Paris: Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In : *L'écriture et la différence*. Paris : Editions du Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Paixões*. Trad. Lóris Z. Machado. Campinas : Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994.

\_\_\_\_\_. *Positions*. Paris : Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. Une 'folie' doit veiller sur la pensée (Entretien avec François Ewald). In : *Points de suspension*. Paris : Galilée, 1992.

DOCUMENTS 1929-1930. Paris : Jean-Michel Place, 1991.

DUCASSE, Isidore (Lautréamont). *Les Chants de Maldoror*. Paris : Flammarion, 1988.

ENCICLOPAEDIA ACEPHALICA. London: Atlas Press, 1996.



- FARIA, Octavio de. Mensagem post-modernista. In: *Lanterna Verde n.4*. Rio de Janeiro: 1936.
- FIGUEIREDO, Jackson. O Partido da Experiência. In: *Prosa*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- \_\_\_\_\_. Tolerância. In: *Prosa*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954- 1975*. Paris : Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La pensée du dehors*. Paris : Fata Morgana, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento do exterior*. São Paulo : Princípio, 1990.
- \_\_\_\_\_. Préface à la transgression. In : *Critique - Hommage à Georges Bataille, n. 195-196*, Paris, août-septembre 1963, pp.751-769.
- GASCHÉ, Rodolphe. The heterological almanac. In: BOLDT-IRONS, Leslie Anne (org). *On Bataille*. Nova Yorque: State University of N.Y, 1995.
- GIVONE, Sergio. *Historia de la nada*. Trad. Alejo Gonzalez e Demián Orosz. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.
- GUILLAUME, Marc. La notion de dépense de Mauss à Bataille. In : LECOQ, Dominique e LORY, Jean-Luc. *Écrits d'ailleurs*. Paris : Editions de la maison des sciences de l'homme, 1987.
- GUINSBURG, Carlo. Mitologia germânica e nazismo : Sobre um velho livro de Georges Dumézil. In : *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus,
- \_\_\_\_\_. Modernidade versus Pós-modernidade. In: *Arte em revista, 7*, São Paulo: ago 1983.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia del Espiritu*. México: Fondo de Cultura Economica, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1997.
- \_\_\_\_\_. Que é metafísica?. In: *Os Pensadores XLV*. São Paulo: Abril, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Sôbre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HEIMONET, Jean-Michel. *Politiques de l'écriture: Bataille/Derrida – Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*. Paris : Jean-Michel Place, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Pourquoi Bataille?*. Paris : Kimé, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Negativité et communication: La part maudite du Collège de sociologie – L'Hégélianisme et ses monstres – Habermas et Bataille*. Paris: Jean-Michel Place, 1990.
- HOLLIER, Denis. From beyond Hegel to Nietzsche's absence. In : BOLDT-IRONS, Leslie A. *On Bataille*. N.Y: State University of N.Y. Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. L'inénarrable - les vases non communicants. In : HOLLIER, Denis. (org) *Georges Bataille - après tout*. Paris : Belin, 1995, pp.271-281.
- \_\_\_\_\_. *La prise de la Concorde*. Paris : Gallimard, 1993.

- \_\_\_\_\_. (org.) *Le Collège de Sociologie 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*. Paris : Minuit, 1993.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- HUYSSSEN, Andreas. A busca da tradição: vanguarda e pós-modernismo nos anos 70. In: *Arte em revista*, 7. São Paulo: ago, 1983.
- INQUISITIONS* (1936). Paris : Ed du CNRS, 1990. (Préface de Henri Béhar)
- JAY, Martin. *Campos de fuerza : entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires : Paidós, 2003.
- \_\_\_\_\_. Limites de l'expérience-limite : Bataille – Foucault. In : HOLLIER, Denis. (org.). *Georges Bataille - après tout*. Paris : Belin, 1995, pp.35-60.
- JOHNSON, Cristopher. La leçon de philosophie: de Derrida à Levi-Strauss. In : *Passion de la littérature - avec Jacques Derrida*. Paris : Galilée, 1996.
- KAFKA, Franz. *Journal*. Paris : Grasset, 1954.
- KAFKA, Franz. Le chasseur Gracchus. In : *La muraille de la chine*. Paris : Gallimard, 1950.
- KAUFMAN, Vincent. Communautés sans traces. In : HOLLIER, Denis. (org) *Georges Bataille - après tout*. Paris : Belin, 1995, pp.61-79.
- KLOSSOWSKI, Pierre. À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille. In : *Critique - Hommage à Georges Bataille, n. 195-196*, Paris, août-septembre 1963, pp. 742-750.
- \_\_\_\_\_. La misa de Georges Bataille - a propósito de *L'abbé C...* In: *Tan funesto deseo*. Madrid : Taurus, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro : Pazulin, 2000.
- KOJÈVE, Alexandre. *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pleyade, 1975.
- KRAUSS, Rosalind E. *Caminhos da escultura moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The optical unconscious*. Massachussets: MIT Press, 1996.
- KRISTEVA, Julia. Bataille, Experience and Practice. In: BOLDT-IRONS, Leslie A. *On Bataille*. N.Y.: State University of N.Y. Press, 1995.
- Quel), 1974.
- \_\_\_\_\_. *La Révolution du langage poétique*. Paris : Ed. du Seuil (collection Tel
- LAPORTE, Roger. *A l'extrême pointe : Bataille et Blanchot*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- LA REVOLUTION SURREALISTE* (1924-1929). Paris : La révolution surréaliste, 1975.
- LASERRA, Annamaria. Bataille e Caillois : Osmosi e dissenso. In : RISSET, Jacqueline (org.) *Georges Bataille : Il politico e il Sacro*. Liguori Editori, 1987.

- LAWRENCE, D. W. *Caos em poesia*. Trad. Wladimir Garcia. Mimeo.
- LE GRAND JEU* (1928-1930). Paris : Jean-Michel Place, 1994.
- LEIRIS, Michel. De Bataille l'impossible à l'impossible '*Documents*'. In : *Critique - Hommage à Georges Bataille, n. 195-196*. Paris : août-septembre 1963..
- \_\_\_\_\_. De la literatura considerada como una Tauromaquia. In: *Sur* , 315, Buenos Aires: nov.-dez. 1968
- LE SURREALISME AU SERVICE DE LA REVOLUTION* (1930-1933). Paris: Jean-Michel Place, 1985.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In : *Marcel Mauss - Sociologie et Anthropologie*. Paris : Quadrige/PUF, 1979.
- \_\_\_\_\_. *La pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin, 1993.
- \_\_\_\_\_. La servante et son maître (*Critique* n° 229, 1966). In : *Sur Maurice Blanchot*. Paris : Fata Morgana, 1975.
- \_\_\_\_\_. Le regard du poète (*Monde Nouveau*, n° 58, 1956). In : *Sur Maurice Blanchot*. Paris : Fata Morgana, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Ética e infinito – Diálogos com Philippe Nemo*. Tradução João Gama, Lisboa, Edições 70, 1985.
- LIBERTSON, Joseph. Bataille and communication: Savoir, Non-Savoir, Glissement, Rire. In : BOLDT-IRONS, Leslie Anne (org). *On Bataille*. Nova Yorque: State University of N.Y, 1995.
- LIMBOUR, Georges. Bibliothécaire à Carpentras. In : *Le Carnaval et les civilisés*. Paris : L'élocoquent, 1986.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro : Rocco, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Água viva*. Rio de Janeiro : Rocco, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Laços de família*. São Paulo : Livraria Francisco Alves, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Sopro de vida*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1978.
- LYOTARD, Jean-François. C'est-à-dire le supplice (Une glose de *L'Expérience intérieure*). In : *Misère de la philosophie*. Paris : Galilée, 2000.
- \_\_\_\_\_. Idée d'un film souverain. In : *Misère de la philosophie*. Paris : Galilée, 2000.
- \_\_\_\_\_. *L'inhumain*. Paris : Galilée, 1988.

- \_\_\_\_\_. Resposta à questão: o que é o pós-moderno? In: *Arte em revista*, 7, São Paulo: ago 1983.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Igitur, Divagations, Un coup de dés*. Paris : Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Poésies*. Paris : Booking International, 1995.
- MASSON, André. Le soc de la charrue. In : *Critique – Hommage à Georges Bataille*, n. 195-19. Paris : août-septembre 1963, pp. 701-705.
- MAUZE, Marie. Georges Bataille et le *potlatch* : à propos de *La part maudite*. In : LECOQ, Dominique e LORY, Jean-Luc. *Ecrits d'ailleurs*. Paris : Editions de la maison des sciences de l'homme, 1987.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão*. Trad. A. B. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro : Record, 1982.
- MENDES, Murilo. O eterno nas letras brasileiras modernas. In: *Lanterna Verde n.4*. Rio de Janeiro: 1936.
- \_\_\_\_\_. *Poesia completa e prosa (Volume único) - organização de Luciana Stegagno Picchio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1968.
- METRAUX, Alfred. Rencontre avec les ethnologues. In : *Critique - Hommage à Georges Bataille*, n. 195-19. Paris : août-septembre 1963, pp.677-684.
- MILLIET, Sérgio. Novembro, 11 (1951). In: *Diário Crítico - VIII*. São Paulo: Martins / Edusp, 1982.
- MINOTAURE* (1933-1939). Genève, Albert Skira, 1981.
- MORAES, Eliane Robert. *O corpo impossível - A decomposição da figura humana : de Lautréamont a Bataille*. São Paulo : Fapesp/Iluminuras, 2002.
- MORICONI, Ítalo. *A provocação pós-moderna - razão histórica e política da teoria hoje*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.
- \_\_\_\_\_. Qualquer coisa fora do tempo e do espaço (poesia, literatura, pedagogia da barbárie. In: ANDRADE, Ana Luiza, CAMARGO, Maria Lucia de Barros e ANTELO, Raúl (orgs.). *Leituras do ciclo*. Chapecó, Grifos, 1999.
- NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris : Métailié, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 1990.
- \_\_\_\_\_. "La pensée derobée" In: *Lignes*, nº 1, Março 2000, pp. 88-106
- \_\_\_\_\_. "Ex nihilo sumum (Acerca de la soberanía)" in *La creación del mundo o la mundialización*. Trad.Pablo Perera Velamazán. Barcelona, Paidós, 2003, p.121-144

- NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Hemus, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zarathustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le gai savoir*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Folio, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O anti-cristo*. Lisboa: Guimarães, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- OSBORNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew e OSBORNE, Peter (orgs.) *A Filosofia de Walter Benjamin - Destruição e Experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp.72-121.
- OTTINGER, Didier. L'athéologie esthétique de Georges Bataille. In : Georges Bataille : une autre histoire de l'œil. *Cahiers de l'Abbaye Sainte-Croix*, n°69, mars-juin 1991.
- PAULHAN, Jean. *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris: Gallimard, 1990.
- POULANTZAS, Nicos. *Fascismo e ditadura*. São Paulo : Martins Fontes, 1978.
- RANCIERE, Jacques. Deleuze, Bartleby et la formule littéraire. In : *La chair des mots – Politiques de l'écriture*. Paris : Galilée, 1998.
- \_\_\_\_\_. *L'inconscient esthétique*. Paris : Galilée, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La fable cinématographique*. Paris : Seuil, 2001.
- REY, Jean-Michel. Bataille e Nietzsche. In : RISSET, Jacqueline (org.) *Georges Bataille: Il politico e il Sacro*. Liguori Editori, 1987.
- RICHMAN, Michèle. A Durkheimian perspective on the Collège de sociologie (1937-39). In: GILL, Carolyn Bailey (ed) *Bataille - writing the sacred*. Routledge, London/N.Y., 1995. pp.58-75.
- ROUDINESCO, Elisabeth. Bataille entre Freud et Lacan : une expérience cachée. In : HOLLIER, Denis. (org) *Georges Bataille – après tout*. Paris : Belin, 1995, pp.191-212.
- SARTRE, Jean Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. Un nuevo místico. In: *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada, 1965.
- SASSO, Robert. *Georges Bataille : le système du non-savoir ou une ontologie du jeu*. Paris : Minuit, 1978.
- SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Trad. Jean-Louis Schlegel. Paris : Gallimard, 1988.
- SLÖTERDIK, Peter. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico*. Trad. Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992 ().
- \_\_\_\_\_. *Regras para um parque humano*. São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

- SMITH, Paul. Bataille's Erotic Writings and the Return of the Subject. In: BOLDT-IRONS, Leslie A. *On Bataille*. N.Y.: State University of N.Y. Press, 1995.
- SOLLERS, Philippe. *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris : Seuil, 1968.
- \_\_\_\_\_. Solitude de Bataille. In : *Les temps modernes – Georges Bataille*. Paris, ano 54, n° 602, dez.1998 – jan/fev. 1999.
- STOEKL, Allan. *Politics, writing, mutilation - the cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- SULEIMAN, Susan Robin. Bataille in the street - The search for virility in the 1930s. In: GILL, Carolyn Bailey (ed) *Bataille - writing the sacred*. Routledge, London/N.Y., 1995, pp.26-45.
- \_\_\_\_\_. Transgression and the Avant-Garde: Bataille's *Histoire de l'oeil*. In: BOLDT-IRONS, Leslie Anne (org). *On Bataille*. Nova Yorque: State University of N.Y, 1995.
- SURYA, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. Paris : Gallimard, 1992.
- \_\_\_\_\_. L'arbitraire, après tout. – De la 'philosophie' de Léon Chestov à la 'philosophie' de Georges Bataille . In : HOLLIER, Denis. (org) *Georges Bataille – après tout*. Paris : Belin, 1995.
- TROISIEME CONVOI* (1945-1951). Edition préparée par Philippe Blanc. Tours : Farrago, 1998 .
- VITOR, Nestor. Nietzsche. In: *Obra Crítica - Vol. I*. Rio de Janeiro: MEC / Fundação Casa de Rui Barbosa, 1969.
- VITTORINI, Elio. *L'oeillet rouge*. Trad. Michel Arnaud. Paris: Gallimard, 1980.
- WAHL, Jean. Le pouvoir et le non-pouvoir. In : *Critique - Hommage à Georges Bataille, n. 195-196*, Paris, août-septembre 1963
- WILLIAMS, Raymond. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem - O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.