

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
ICHF - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PFI - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A centralidade ontológica do excesso: a relação entre *informe*
e *continuidade* na obra de Georges Bataille**

Aluna: Bárbara de Barros Fonseca
Orientadora: Dra. Tereza Cristina B. Calomeni

2016

BÁRBARA DE BARROS FONSECA

**A centralidade ontológica do excesso: a relação entre *informe*
e *continuidade* na obra de Georges Bataille**

Dissertação apresentada ao Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia da
Universidade Federal Fluminense para
obtenção do título de Mestre em
Filosofia

Orientadora: Prof^a Dr^a Tereza Cristina
B. Calomeni

Niterói
2016

Nome: DE BARROS, B.

Título: A centralidade ontológica do excesso: a relação entre *informe* e *continuidade* na obra de Georges Bataille

Dissertação apresentada ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof^a Dr^a Tereza Cristina B Calomeni (orientadora)
Universidade Federal Fluminense

Prof^o Dr^o Fernando Ribeiro
Universidade Federal Fluminense

Prof^o Dr^o Rodrigo Nunes
Pontifícia Universidade Católica - RJ

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, que me proporcionaram apoio incondicional, tanto emocional quanto financeiro, e que foram essenciais para a conclusão desta dissertação.

À minha orientadora, por ter aceitado orientar essa pesquisa de mestrado e permanecido com a orientação, mesmo à distância.

Ao Anderson, que me apoiou com tanto amor, carinho e paciência, tanto perto como distante, em todas as crises e dificuldades pelas quais passei durante a confecção deste texto.

A todos os professores que me ajudaram ao longo desta trajetória, em especial ao Dr. Herivelto Souza - que me incentivou a estudar a obra de Bataille desde a graduação - e ao Dr. Hilan Bensusan - que, junto ao grupo Anarchai, sempre deixou vivas as discussões acerca de Bataille -, pois ambos sempre me incentivaram a pesquisar esse tema, além de me ajudarem com críticas e sugestões bibliográficas que tornaram possível a criação desta dissertação.

Aos amigos e amigas, que me apoiaram e acreditaram em mim, agradeço pelo amor, sempre.

Ao amigo Leonel Antunes, pelo carinho e pela ajuda com a leitura e tradução dos textos utilizados na bibliografia.

Por fim, agradeço aos professores participantes da banca pela disponibilidade e pelos comentários e críticas que serão cruciais para a finalização desta dissertação, assim como para pesquisas futuras.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar a ontologia existente na obra de Georges Bataille especialmente na relação estabelecida entre os conceitos de *informe* e *continuidade*. Esses dois conceitos surgem em momentos distintos nos escritos de Bataille, porém ambos são manifestações da presença do excesso na vida humana. A partir da centralidade do *excesso*, demonstraremos como os questionamentos de Bataille, que vão desde a ordem da sexualidade até a economia encontram-se conectados, e como essa ligação acontece por intermédio do conceito de *economia geral*. Com a *economia geral*, poderemos compreender a movimentação energética que ocorre desde o cosmos até os sujeitos e também tornar claro o papel do dispêndio e da exuberância na economia da vida. Por fim, traremos a crítica ao antropocentrismo que pode ser encontrada na obra de Bataille a partir da interrupção dos seres descontínuos.

Palavras-chave: excesso, informe, continuidade, ontologia, Bataille

ABSTRACT

This thesis aims to present the ontology that exists in the work of Georges Bataille, outlining the established relationship between the concepts of *formless* and *continuity*. These two concepts arise at different times in the writings of Bataille, though both are manifestations of *excess* presence in human life. Starting from the centrality of *excess*, we will demonstrate how Bataille's questions ranging from sexuality order to the economy are connected, and how this connection happens through the concept of *general economy*. With *general economy* we can understand the energy movement that occurs from the cosmos to the subject and also make clear the role of the expenditure and the exuberance in the economy of life. Finally, we will bring the critique of anthropocentrism which can be found in the work of Bataille from the disruption of discontinuous beings.

Key-words: excess, formless, continuity, ontology, Bataille

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo I – O <i>informe</i> e a crítica do antropocentrismo	24
Capítulo II – A <i>continuidade</i> e o esfacelamento da individuação	49
Capítulo III - <i>Economia geral: informe e continuidade</i> entre o paradigma da energia no cosmos	82
Conclusão	107
Referências Bibliográficas	110

INTRODUÇÃO

"La beauté sera convulsive ou ne sera pas." (*André Breton, Nadja*)

1. Durante o turbilhão de ideias característico da primeira metade do século XX, na França vive Bataille, filósofo não catedrático, frequentador dos seminários de introdução à filosofia de Hegel coordenados por Alexandre Kojève, um dos intelectuais responsáveis pela inserção de Nietzsche no cenário filosófico francês e, sobretudo, pelo intenso questionamento das categorias tradicionais da filosofia -- tais como, o ser, a necessidade, o sagrado --, contribuindo de maneira inigualável para a efervescência do pensamento francês que se desenvolve a partir daí.

Situado entre duas vertentes filosóficas praticamente antagônicas, a filosofia trágica de Nietzsche e o idealismo de Hegel, Bataille consegue desenvolver uma filosofia autêntica e original, que abre diálogos com a analítica existencial de Heidegger¹, com o surrealismo de Breton² e com a questão da *comunidade*, partilhada por Blanchot, Jean-Luc Nancy e Agamben.³

¹"Em torno de 1942, Bataille admitia certa proximidade com Heidegger 'meu pensamento, é possível, em alguns pontos, procede do pensamento dele. De resto, pode-se, imagino, determinar um paralelo seguido pelos dois'. Bataille, leitor de Heidegger, tinha apenas, com relação a ele, um desacordo filosófico e sobre o método e sobre o estado de espírito, ele sente aversão com relação a ele. Quando se sabe a recusa de Nietzsche no espaço da metafísica que realiza Heidegger, compreende-se melhor a que ponto é, sem dúvida, a má-compreensão do nietzschianismo em Heidegger que afasta Bataille." (SASSO, 1978, p.20) (Tradução da autora)

²Bataille e Breton não desenvolveram uma boa relação, "uma coisa é certa: ele [Bataille] nunca foi distante o bastante do surrealismo para que a reconciliação dos propósitos estéticos, intelectuais e políticos não se impusessem também para ele" (SURYA, 2012, p.91). Podemos ver na própria empreitada da Revista *Documents*, que será abordada no primeiro capítulo desta dissertação, a relação de proximidade-antítese desenvolvida com o surrealismo, onde "*Documents*, por outro lado, foi uma 'revista agressivamente realista', como escreve por sua vez Dennis Hollier, pois Bataille e seus amigos ali reivindicavam, contra o 'possível da imaginação' - isto é, contra o surrealismo de Breton -, o 'impossível do real'." (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.24)

³"Agamben reconhece que tanto Nancy quanto Blanchot, herdeiros de Bataille no tocante ao tema *comunidade*, questionam-se sobre a possibilidade, ou mesmo sobre a impossibilidade, de uma cabal experiência comunitária. Ambos, porém, concordam em reconhecer, em Bataille, a

Bataille desfruta da influência da concepção nietzschiana de dionisíaco, que atua sobre sua noção de soberania, em sua crítica ao antropocentrismo do conhecimento, na importância incontestável dada do acaso e à *chance* e na exaltação do primado do instante, a ponto de afirmar que Nietzsche é uma de suas poucas companhias sobre a terra.⁴ De tal maneira, temos que " *Bataille va penser, écrire, avec Nietzsche, pour Nietzsche, au-delà de Nietzsche.*"⁵ (SASSO, 1978, p.19)

Contudo, ele também trava, a todo tempo, contato com o sistema hegeliano:

Considerados um a um e imobilizados fora da sintaxe deles, todos os conceitos de Bataille são hegelianos. Precisamos reconhecê-lo, mas sem nisso nos deter. Pois, já que não se retoma em seu rigoroso efeito a turbulência a que ele os submete, a nova configuração na qual ele os desloca e os reinscreve, embora toquemos de leve no assunto, concluir-se-ia, segundo o caso que Bataille é hegeliano ou anti-hegeliano, ou que ele pinta Hegel mal e porcamente. Estaríamos enganados em cada um dos casos. (DERRIDA, 2009, p.371)

Esse trecho de Derrida permite observar como Bataille constrange alguns conceitos da metafísica através dos próprios conceitos de Hegel, ao realizar uma espécie de "subversão" dentro do sistema hegeliano. Bataille critica a negatividade, sacrifica o sentido e assim rasga o negativo até o ponto em que ele não possa mais ser chamado de negativo. Ele tenta libertar o negativo do trabalho, o que é sempre possível na dialética, e colocá-lo num dispêndio sem reservas, no puro gasto improdutivo.

Observando a maneira pela qual Bataille entende o negativo, podemos perceber também que outras categorias tradicionais irão soçobrar em seu "sistema" baseado no excesso, onde não há um fundamento sólido nem um

recusa de toda comunidade positiva, construída a partir de um pressuposto comum (...)." (RELLA; MATI, 2010, p.17). O próprio Agamben diz que a comunidade é daqueles que não têm comunidade. Sobre a comunidade em Bataille, conferir Georges Bataille, *la mort à l'oeuvre*. Michel Surya, p.358 - 366.

⁴Tanto que Bataille escreve um livro intitulado "Sur Nietzsche", no qual as aproximações entre a filosofia de ambos fica clara. O seu apreço por Nietzsche é patente quando ele diz: "Minha vida, em companhia de Nietzsche, é uma comunidade, meu livro é essa comunidade." (BATAILLE, O.C. VI, p. 33) Tradução da autora

⁵"Bataille vai pensar, escrever, com Nietzsche, para Nietzsche, além de Nietzsche." Tradução da autora.

princípio, e a própria linguagem se corrói para dar lugar ao silêncio, com sua verdade profunda do erotismo.

Para compreendermos Bataille como filósofo crítico às categorias clássicas da filosofia, como também da própria metafísica do sujeito, retornamos a Derrida, que nos diz:

Ora, Bataille não leva o negativo a sério. Mas deve marcar em seu discurso que, nem por isso, volta às metafísicas positivas e pré-kantianas da presença plena. Tem de marcar em seu discurso o ponto de não-retorno da destruição, a instância de um dispêndio sem reserva que não mais nos deixa, portanto, o recurso de pensá-la como uma negatividade. Pois a negatividade é um *recurso*. (DERRIDA, 2009, p.379)

Essa recusa do discurso filosófico, penetrada pela própria pertença a essa linguagem, traz as mais curiosas antíteses, como o fato de ele não se assumir um filósofo, dizendo que " *Je ne suis pas un philosophe, mais un saint, peut-être un fou.*"⁶ (BATAILLE, O.C. V, p. 218). Não por acaso, um dos questionamentos mais comuns sobre o estatuto do pensamento de Bataille é: ele é um filósofo ou apenas um escritor de literatura?

Essa indagação permanece até hoje, visto que as críticas a Bataille surgiram dos mais diversos lados, sendo uma das mais incisivas a que foi feita por Sartre, em seu artigo *Um novo místico*. Neste artigo de 1943, Sartre não poupa críticas a Bataille, acusando-o de tomar conceitos do existencialismo (a partir da tradução de Heidegger para o francês) e utilizá-los sem a devida cautela. Concluindo que sua obra não guardaria originalidade, Sartre afirma que Bataille titubeia entre os âmbitos místico e científico e não poderia escapar da ideia de *projeto* -- isto é, da noção de que o homem vive em prol do futuro e deixa de lado a vivência do instante para se preocupar com a elaboração de projetos que organizam um planejamento do tempo que ainda virá --, ideia que é muito criticada por Bataille, assim como não poderia sustentar a noção de *instante*, fulcral para a compreensão de sua obra. As críticas se intensificam, a ponto de Sartre forçar relações impertinentes entre os conceitos de Bataille e a

⁶ "Eu não sou um filósofo, mas um santo, talvez um louco." Tradução da autora

história da filosofia, terminando por dizer: "com Bataille, permanecemos em plena magia negra". (SARTRE, 2005, p. 175)

Para rebater essa crítica, temos um leque de filósofos que se dizem influenciados pelo pensamento de Bataille. Temos, novamente com Derrida, uma tenaz percepção sobre os filósofos que criticam Bataille e que se opõem à participação dele na tradição filosófica contemporânea:

O filósofo faz-se cego ao texto de Bataille porque não é um filósofo senão por este desejo indestrutível de sustentar, de *manter* contra o deslizamento a certeza de si e a segurança do conceito. Para ele, o texto de Bataille está minado: no sentido primeiro da palavra, é um *escândalo*." (DERRIDA, 2009, p. 391)

Assim, a gama de filósofos que concorda com a crítica à tradição e não vê problemas em "martelar o edifício da tradição filosófica" se detém no próprio universo conceitual delimitado por Bataille para poder compreendê-lo. É esse o caso da tradição que utiliza sua filosofia para questionar o pensamento moderno e contemporâneo, realizar a crítica ao sujeito moderno, ao antropocentrismo e à linguagem e formular um pensamento sobre a comunidade, e para criar uma reflexão que restitui a importância da *transgressão* na filosofia. Encontramos, entre esses filósofos, figuras como Jacques Lacan⁷, Jacques Derrida⁸, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy e Michel Foucault.

⁷Lacan, além de ter sido próximo de Bataille, desenvolve um pensamento muito similar ao de Bataille em relação ao âmbito da heterogeneidade com o Real de Lacan, onde ambos tocam a questão do impossível. Em relação ao *informe*, a influência (mesmo sem citação clara) é explícita em trechos como "(...) a carne como sofredora, como informe, como forma por si mesmo é algo que provoca angústia. Visão de angústia, identificação de angústia, última revelação do *you are that* - *you are that, that is further from you, that is the more informe*. (...) (LACAN, 1978, p.186)

⁸Derrida refuta as críticas de Sartre em seu artigo sobre Bataille, *Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva*. Para ele, as críticas que Sartre tece contra Bataille, como, por exemplo, a de que existiria uma separação entre forma e conteúdo e que ele teria realizado uma dialética sem síntese. Para Derrida, em Bataille, a síntese seria inscrita e funcionaria no sacrifício do sentido (DERRIDA, 2009, p. 381), assim como forma e conteúdo não podem ser entendidos separadamente. Segundo Derrida, tais fatores mostram como outros filósofos entendem a obra de Bataille como um escândalo. Derrida enfatiza a transgressão dos conceitos operada por Bataille, o que impossibilita uma leitura de sua obra sem a preocupação com a teia conceitual por ele confeccionada a partir dos conceitos que importa da história da filosofia. "A soberania transgride a totalidade da história do sentido e do sentido da história, do projeto de saber que sempre obscuramente os soldou". (DERRIDA, 2009, p. 394)

Podemos lembrar, para enfatizar o papel encarnado por Bataille na filosofia contemporânea, a asserção de Michel Foucault, que teve Bataille como grande influência em suas primeiras empreitadas filosóficas: "On le sait aujourd'hui: Bataille est un des écrivains les plus importants de son siècle."⁹

É necessário afirmar como inegável a importância de Bataille no cenário filosófico francês e questionar se, talvez, justamente sua desconfiança da filosofia não poderia trazer novas indagações e reflexões ao pensamento filosófico. Há, em Bataille, um certo "medo" da filosofia, uma espécie de apreensão frente à possibilidade de encarceramento do pensamento dentro de prisões conceituais pré-formatadas, o que é incompatível com sua experiência, que coloca tudo em causa, tudo em questão, que põe o "ser em jogo" frente ao excesso. Este excesso representa o que é constituinte da figura humana e escapa à linguagem e à racionalidade:

o *impossível* meditado por Bataille sempre terá esta forma: como, após ter esgotado o discurso da filosofia, inscrever no léxico e na sintaxe de uma língua, a nossa, que foi também a da filosofia, aquilo que excede, todavia, as oposições de conceitos dominadas por essa lógica comum? Necessário e impossível, esse excesso devia dobrar o discurso numa estranha contorção. (DERRIDA, 2009, p.369).

Bataille, certamente, não é um filósofo convencional; sempre interessado em temas "polêmicos", como o erotismo, a morte, o sacrifício, "encaminha" a partir deles suas pesquisas para a "parte maldita" do homem, para o execrável, o abjeto, o que escapa dos limites e da compreensão. Ele busca a desmesura, a *hybris*, que denotaria um encontro com o ser da *continuidade* e do *excesso*, que está em jogo nos momentos cruciais de êxtase, o que não é redutível à linguagem técnica da filosofia. É assim que compreende o *não-saber* e as grandes interrogações do pensamento.

Outra grande crítica direcionada a Bataille diz respeito à suposta desordem de seu pensamento e de sua linguagem escrita. Essa é uma crítica instigante, pois o relaciona a mesma crítica que há tempos atrás foi dirigida a

⁹ " Dizemos hoje: Bataille é um dos escritores mais importantes de seu século." Tal citação é a primeira frase da introdução feita por Foucault às *Obras Completas de Bataille*, publicadas pela editora Gallimard. (FOUCAULT in BATAILLE, O.C., I, p. 5). Tradução da autora.

Nietzsche. As obras nietzschianas foram por muito tempo consideradas como pura elucubração, pois teriam um caráter não-filosófico, sendo questionadas por sua diferente formatação textual e filosófica, baseada em aforismos, pequenos textos, e até prosa, como *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), que é um livro que demonstra indagações filosóficas por meio não de tratados, mas de ficção poética. Nietzsche se mostra distante dos pensamentos sistemáticos de Kant e Hegel -- justamente sistemas filosóficos criticados por ele --, pois sua ironia mordaz direcionada à concepção de moral e verdade, às faculdades kantianas e à concepção hegeliana de sistema totalizante não pode ser restrita a um tratado filosófico.

Bataille também nunca prezou por uma escrita sistemática, tanto que em um de seus mais importantes livros -- *A experiência interior*, de 1943 --, entrelaçam-se a poesia, o relato autobiográfico e o ensaio filosófico. Esta “desordem” faz sentido pela própria concepção que Bataille tem da filosofia e é necessária à exposição de seu pensamento. De tal modo, essa forma peculiar de escrita é extremamente apropriada para tratar o *não-saber* e manifestar como o ser é excesso do ser, demonstrando tudo o que é heterogêneo, que transborda o pensamento sistemático, como o riso, o gozo, as lágrimas, fazendo assim uso de artifícios que transgridem a forma filosófica tradicional.

Foucault nos dá várias declarações de como essa diferente relação entre linguagem e pensamento é expressão da elaboração filosófica de um problema que percorre a modernidade¹⁰ e que, em Bataille, se apresenta na relação da linguagem com o pensamento do limite:

A linguagem de Bataille (...) desmorona-se sem cessar no centro de seu próprio espaço, deixando a nu, na inércia do êxtase, o sujeito insistente e visível que tentou sustentá-la com dificuldade, e se vê como que rejeitado por ela, esgotado sobre a areia do que ele não pode mais dizer. (FOUCAULT, 2001, p. 36)

¹⁰ O problema de como a linguagem pode expressar o pensamento que questiona a relação entre a linguagem e o mundo é muito enfatizado a partir da modernidade. O ápice da problematização da linguagem se dá no século XX, com a virada linguística na filosofia e com o estruturalismo e pós-estruturalismo. Temos uma indagação sobre o estatuto da linguagem, ao questionarmos se ela constitui a realidade ou se ela é apenas um conjunto de conceitos ligados a objetos do mundo real (como a visão de uma metafísica tradicional sustentaria), ou uma mera construção social.

Esta concepção de linguagem é arrematada pelo que Bataille entendeu por filosofia, que é indissociável das ideias de *transgressão* e *interdito* e possibilita a compreensão de como o ser se esforça para chegar ao extremo do que é possível.

A linguagem não é dada independentemente do jogo do interdito e da transgressão. É por isso que a filosofia, para dar conta, se possível, do conjunto dos problemas, deve retomá-los a partir de uma análise histórica do interdito e da transgressão. É na contestação, fundada na crítica das origens, que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, chega ao ápice do ser. O ápice do ser só se revela em sua totalidade no movimento da transgressão, em que o pensamento fundado, pelo trabalho, no desenvolvimento da consciência, supera por fim o trabalho, sabendo que não pode se subordinar a ele. (BATAILLE, 2013, p. 302)

A linguagem utilizada por Bataille é, portanto, uma maneira de colocar a própria filosofia em jogo, pois é a partir dela que contesta o *status* filosófico e consegue pensar a finitude e o ser.

De todo modo, ele não pretende fazer um sistema qualquer, nem um sistema pautado no *não-saber*. "Bataille n'a pas envisagé le système du non-savoir, mais le 'Système inachevé du non-savoir'."¹¹ (SASSO, 1978, p. 11) Para ele, a incompletude faz parte do pensamento e é por ela que desafia a concepção clássica da filosofia: trazendo a *transgressão* para o centro do pensamento, mostra que a arrogância filosófica não é capaz de apanhar todo o pensar, pois o saber transborda e excede os moldes antropomórficos. "A incompletude é estrutural no seu sistema; é, como se sabe, um elemento constitutivo" (RELLA; MATI, 2010, p. 22) que nos ajuda a compreender a maneira pela qual o sujeito transborda, escapa da linguagem, o que denota a perda da subjetividade na vertigem dessa linguagem lacunar frente ao excesso do ser.

Em Bataille, a linguagem irrompe no êxtase, onde ocorre um "embaraço com palavras":

¹¹ "Bataille não considerou o sistema do não-saber, mas o 'sistema inacabado do não-saber'." Tradução da autora

Esse “embaraço com palavras” onde se encontra presa nossa filosofia e de que Bataille percorreu todas as dimensões talvez não seja a perda da linguagem que o fim da dialética parecia indicar: ele é antes o próprio afundamento da experiência filosófica na linguagem e a descoberta de que é nele e no movimento em que ele diz o que não pode ser dito que se realiza uma experiência do limite tal como a filosofia, agora, deverá pensá-la. (FOUCAULT, 2001, p. 46)

A partir do questionamento sobre os fundamentos da linguagem da filosofia, Bataille introduz uma saída para um impasse crucial que, para ele, se apresenta na história da filosofia: o problema de pensar o ser fora das categorias que o enclausuram na utilidade e no trabalho, maneira pela qual ele é pensado por uma filosofia que se prende à técnica, que o limita em categorias e o qualifica sempre em relação a alguma coisa a ele exterior (religião, trabalho, linguagem, etc). Bataille expõe um modo de pensar a filosofia de forma soberana -- o que significa a independência da filosofia em relação à subserviência à utilidade e ao trabalho, em que a base do pensamento filosófico seria a transgressão e se debruçaria sobre atividades que são fim em si-mesmas, como o erotismo, o sagrado, a vivência do instante.

Enquanto a linguagem usual da filosofia serve primordialmente ao mundo do trabalho e da utilidade, é a *contemplação silenciosa* que vai ao encontro da contemplação do ser, pois só aí sua unidade é revelada. A linguagem -- fragmentada -- não consegue abarcar a abertura a todo possível que é implicada pelo excesso. Como veremos mais detalhadamente num momento posterior, Bataille enxerga uma íntima afinidade entre a interrogação suprema do ser e o erotismo. Todavia, no ápice do erotismo, o que impera é o silêncio, o momento de contemplação do ser. A interrogação suprema sobre o ser alcança seu auge quando colocada pela filosofia e encontra resposta no erotismo.

A solução que Bataille apresenta é justamente situar a *transgressão* como um "fundamento" para a filosofia, o que implica a troca da linguagem por essa *contemplação silenciosa*. A linguagem limita-se a explicar esse momento supremo ao tentar descrever a relação do ser com a *continuidade*, mas esse momento se encontra onde a linguagem e a consciência escapam. Assim, Bataille nos deixa com o fato de que “é na contestação, fundada na crítica das

origens, que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, chega ao ápice do ser." (BATAILLE, 2013, p. 302)

Visando à contestação do pensamento filosófico, a proposta de Bataille é, na opinião de Foucault, justamente revelar a relação entre a *transgressão* e a filosofia:

A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar é ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser. Ali, no limite do transgredido, repercute o sim da contestação, que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano. (FOUCAULT, 2001, p. 34)

Essa contestação filosófica pretende atingir o ser em seu excesso, na sua violência que transborda as palavras. É justamente isto o que Bataille pretende ao propor a noção de *experiência interior*, que almeja uma relação com o ser, com a *continuidade*:

La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent.¹² (BATAILLE, 1954, p. 25)

Relacionada tanto à filosofia de Hegel quanto à de Nietzsche, temos a postura filosófica autêntica de Bataille, que questiona os fundamentos da própria filosofia, suscitando uma transformação ontológica do pensamento.

C'est donc, d'une part, la prétention architecturale hégélienne et, d'autrepart, les 'coups de marteau' que Nietzsche porte à tout l'édifice de la tradition qui déterminent essentiellement l'attitude de Bataille à l'égard de la philosophie.¹³ (SASSO, 1978, p.20)

¹² "A diferença entre experiência interior e filosofia reside principalmente no que, na experiência, o enunciado não é nada senão um meio e mesmo enquanto um meio, um obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento." Tradução da autora

¹³ "É então, de uma parte, a pretensão arquitetural hegeliana e, de outra parte, os 'golpes de martelo' que Nietzsche desfere a todo o edifício da tradição que determina essencialmente a atitude de Bataille em relação à filosofia." Tradução da autora

Ao abalar o edifício filosófico, Bataille não tem como pretensão a simples demolição do sistema ou um ceticismo ingênuo frente à filosofia. Sua proposta é muito mais ousada, pois desafia os dogmas da filosofia que mantém seu olhar sempre antropocêntrico e questiona o que está no cerne das coisas, tentando ultrapassar o antropomorfismo que torna tudo humano a nossos olhos.

Maintenir la pensée ouverte à une interrogation totale et désarmée, qui prend place là où le philosophe anule pour être, tel est, dès lors, le projet de Bataille. Pensée d'un impensé systématique qui relance la question de ce qui est au moment et lieu où le savoir se fermant dans le cercle philosophique laisse apparaître le champ du non-savoir.¹⁴ (SASSO, 1978, p. 32)

A filosofia de Bataille não pretende ser um círculo perfeito, fechado, de saber absoluto. Ao contrário, quer dar lugar às coisas irreduzíveis, ao que nos escapa, lugar em que o pensamento vai contra si mesmo (RELLA; MATI, 2010).

Le projet philosophique ignore en fait 'ce qui dans l'homme est irréductible au projet'. La philosophie hégélienne, parce qu'elle est un labeur, rejette tout ce qui se rattache au temps sacré: le rire, l'ivresse, le tumulte de l'existence.¹⁵ (SASSO, 1978, p. 28).

São exatamente essas as experiências de que Bataille não quer se livrar, pois ele vê que elas exprimem o que há de mais próprio no ser, o *excesso*.

Na presente dissertação, tentaremos compreender a fissura, o abalo filosófico provocado por Bataille a partir da noção de *informe*¹⁶, responsável por

¹⁴ "Manter o pensamento aberto a uma interrogação total e desamparada, que tem lugar lá onde o filósofo anula para ser, este é, portanto, o projeto de Bataille. Pensamento de um impensamento sistemático que relança a questão do que é no momento e lugar onde o saber fechando-se no círculo filosófico deixa aparecer o campo do não-saber." Tradução da autora.

¹⁵ "O projeto filosófico ignora de fato 'o que no homem é irreduzível ao projeto'. A filosofia hegeliana, porque ela é um labor, rejeita tudo o que se relaciona ao tempo sagrado: o riso, a embriaguez, o tumulto da existência." Tradução da autora.

¹⁶ O conceito de *informe* ocupa um papel fundamental ao longo da história da filosofia, podendo ser entendido desde um caos original (abismo), um vazio sem forma na Teogonia de Hesíodo (HESÍODO, 2013, p39); ou sendo pensado como a Chôra em Platão, "uma entidade vazia que só pode-se alcançar na ausência, meio primitivo onde se esboçam as imagens das formas que encontramos no mundo sensível." (MIJOLLA-MELLOR, 2005, p.9) (Tradução da autora). A ideia de *informe* ainda aparece ao longo da idade média e moderna, sob as mais diversas maneiras de questionamento da "modelagem" do mundo pelo demiurgo a partir de uma matéria

desestruturar não apenas a linguagem, mas também o corpo e um certo entendimento do universo pautado por um olhar que decalca o antropomorfismo em tudo que há. Relacionaremos o conceito de *informe* ao de *continuidade*, noção que, posterior em sua obra, age da mesma maneira desestruturadora frente ao pensamento do ser próprio da filosofia convencional. Na dissertação temos, então, como objetivos analisar o papel desempenhado pela noção de *informe* nos artigos produzidos por Bataille durante o período em que escreve para a Revista *Documents* e investigar a correlação entre os conceitos de *informe* e *continuidade* por ele desenvolvidos dentro de sua concepção de *economia geral*.

O viés principal do texto apresentado no primeiro capítulo é a leitura elaborada por Didi-Huberman, segundo a qual o conceito de *informe* é responsável por realizar, nos artigos da Revista, um jogo de desmontagem teórica cuja vítima seria o antropomorfismo que permeia nossa compreensão do universo.

2. A leitura de Didi-Huberman, apresentada no livro *La ressemblance informe ou le gai savoir selon Georges Bataille*, traz um Bataille que combate a necessidade presente na filosofia e no próprio senso comum, de conferir uma forma a tudo no universo -- de crer que existe uma espécie de roupagem matemática que torna tudo compreensível à nossa razão --, mais próximo de uma semelhança à forma humana.

Segundo o *Dicionário Crítico* -- que faz parte de algumas edições da *Documents* --, o *informe* não é somente um adjetivo, mas um termo que serve para desclassificar as coisas e suas formas e para mostrar que, de fato, o universo, que não se assemelha a nada, seria como uma aranha, um escarro.

É a partir desse pequeno verbete que pretendemos ligar a ideia do *informe* à desclassificação ontológica da figura humana. A queda do alto do

inicial, e culmina influenciando as noções modernas de Lacan, como a de Real, "jogo de desvio já presente em Lacan, quando, a propósito dessa estranha categoria do real, ele a articulava, implicitamente, à noção de informe, tal como ela foi formulada por Bataille em 1929 no 'Dicionário Crítico' da *Documents*." (Tradução da autora) (BARBERGER, 2002, p.11) e o negativo da morte como figura do não-idêntico, em Adorno. (SAFATLE, 2006, p.277)

ideal (o mais próximo do celestial divino) à baixeza do abjeto está presente em diversos artigos de Bataille, publicados na *Documents*, como *Boca*, *Figura humana*, *Linguagem das flores*, *Informe*, etc. A realização desse movimento descendente, do ideal situado no topo da hierarquia ontológica para o que é mais baixo, abjeto e desvalorado, desemboca numa noção que nos é muito cara: a *dialética da sedução*. Para Bataille, existiriam *duas ordens de sedução* e esta sedução, extremizada, seria o limite do horror, o que expõe a ambivalência e o parentesco entre desejo e asco advindos desta relação de desconstrução do *informe* que resulta na constatação da intimidade entre o par ideal-abjeto

Depois de examinarmos esses textos de Bataille, escritos entre o final da década de 1920 e meados da década de 1930, partindo da interpretação de Didi-Huberman, procuraremos mostrar como o conceito de *informe* subsiste nas obras mais tardias, imiscuído a outros conceitos. Nestes, o termo *informe* desvanece, mas seu trabalho de perturbação das formas perdura. O papel de dismantelamento da forma e da semelhança, a quebra da visão antropomórfica do mundo e a negação da medida humana no universo permanecem, pois Bataille, sempre comprometido com a noção de *dispêndio*, tem o plano de apresentar uma economia à medida do universo, na qual todas as nossas ações teriam afinidade com a realização inútil do universo.

Desta forma, poderemos apreender o parentesco inegável entre o tema do *excesso* e o conceito de *informe*. O *excesso* ocupa uma posição central na ontologia de Bataille, por ser uma espécie de princípio do ser. Isto é atestado pelo modo como a economia geral é apresentada,¹⁷ no qual Bataille demonstra a presença do *excesso* nas mais diversas atividades, desde a radiação emitida pelo Sol até o gozo, ápice da atividade sexual. A temática é desenvolvida,

¹⁷ Bataille não se refere estritamente à *economia geral* como sistema ontológico. Todavia, nossa intenção é justamente mostrar como há uma espécie de fundamentação do ser que reside na noção de economia geral enquanto "sistema" que não pode ser subsumido na utilidade, sendo pura exuberância e excesso que está presente em todos os âmbitos da existência. "A principal preocupação do Colégio leva Bataille a uma exposição ontológica da economia geral: excesso como o princípio do ser. Esse mais fundamental fato ontológico é atestado em quase todos os lugares (desde a radiação da energia solar até práticas de tortura) e é em todo lugar também evitado, suprimido pelos sistemas sociais que de todo modo requerem o gasto pródigo de energias que eles não podem usar produtivamente." (MITCHELL; WINFREE, 2009, p. 4) Tradução da autora.

extensamente, em dois livros, principalmente: *A parte maldita*, que trata do manejo do *excesso* a partir do âmbito da economia geral, e *O erotismo*, que apresenta o engendramento do *excesso* no íntimo do homem e da existência, que se evidencia na organização social baseada no *interdito* e na *transgressão*, no âmbito do sagrado e na vida erótica.

O *excesso*, que transborda e é instância inescapável da existência, incide sobre nossa vida de maneira decisiva. Em *O erotismo*, Bataille expõe como ele se insere na vida social e subjetiva, exemplificando como a humanidade surgiu a partir de um gerenciamento do *excesso*, que advém tanto da natureza como de nós mesmos, e como os interditos qualificam essas atividades excessivas como proibidas e a *transgressão* permite o usufruto delas dentro de certas normas sociais.

Tanto o *informe* como o *excesso* contêm a ideia de insubordinação da matéria à forma. O *excesso*, compreendido como o movimento violento da natureza que escapa ao nosso entendimento e transborda quaisquer categorizações, sendo mesmo o “fundamento” do ser -- que é sempre *excesso* de si mesmo --, e o *informe*, que aparece como a relação que rasga a substancialidade e critica o antropocentrismo da forma -- justamente pela insubordinação da matéria -- mostram-se intimamente interligados. Isto se dá pelo fato de que a compreensão ontológica de Bataille parte da concepção de que o *excesso* se relaciona com uma dissolução do *princípio de individuação*, além do fato de que o próprio ser individual se mantém em constante flerte com o *excesso* avassalador (vide as experiências do sexo e do sacrifício). O *informe* busca o impossível do real e representa também um perigo para a integridade da forma humana, sendo responsável por um sacrifício da forma.

O conceito de *continuidade*, que é uma noção largamente utilizada por Bataille no livro de 1957, *O erotismo*, também representa um perigo para a figura humana. Este conceito tem um papel cabal para a compreensão da dinâmica entre vida, erotismo e morte, presente na canônica frase de que o erotismo “é a aprovação da vida até na morte.” (BATAILLE, 2013, p. 35) A partir desta famosa e controversa asserção, temos que a *continuidade* é estreitamente relacionada à morte, pois seria a partir da morte que o ser descontínuo -- particular -- alcança a continuidade do ser da totalidade. Bataille

diz que “somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida.” (BATAILLE, 2013, p. 39) Esta *continuidade* perdida é um dos eixos através dos quais *O erotismo* é estruturado; Bataille demonstra como o ser individual persegue a vivência desta continuidade primordial através de experiências interiores, tais como o sacrifício e a atividade sexual.

É aí que se evidencia a relação que o *informe* e a *continuidade* mantêm com o sacrifício: Bataille desenvolve a ideia de que um dos modos de se aproximar da experiência da *continuidade* é justamente a contemplação da imolação de um ser descontínuo. O ato do sacrifício é, para Bataille, um dos momentos nos quais o ser particular se acha mais próximo da totalidade da imanência, do ser da *continuidade*, pois quem assiste ou participa da imolação pode observar o cessar da existência de um ser descontínuo que, a partir de sua morte, é incorporado na violência da natureza, no excesso da *continuidade*.

Após essa breve explanação, indicamos que a dissertação se propõe a identificar e discernir as características que criam um elo conceitual entre as noções de *informe* e *continuidade*. O ponto de partida é o reconhecimento de que tanto o conceito de *informe* quanto o de *continuidade* se relacionam estreitamente com a concepção ontológica do *excesso* como "fundamento" do ser, o que é contrário à elaboração metafísica baseada na forma e na semelhança. Ambos os conceitos estão no cerne das *duas ordens de sedução*, nas quais desejo e medo realizam um jogo dialético na sedução do *excesso*. Isto se exemplifica, para Bataille, nos casos em que o *informe* se apresenta como ameaça à figura humana e, ao mesmo tempo, habita em seu cerne, como a morte que já deteriora nossa corporeidade desde o nascimento, executando um processo em que a forma humana se abre, se desvela e se desmente. O *informe* seria germinal em toda forma, que já contém sua própria dissolução. Desta maneira, temos uma imagem da dissolução absoluta, da morte orgânica e do destino da nossa semelhança, na qual o *informe* transborda a carcaça da forma humana e opera a insubordinação da matéria e esta se vê novamente às voltas com a continuidade do *excesso*, a totalidade imanente do ser, ou seja, o estado que precede e que sucede a individuação.

O conceito de *continuidade* opera da mesma maneira e é sempre alvo da procura dos seres descontínuos, sempre ansiado na busca pelas experiências interiores, como as atividades eróticas, as experiências místicas e até o consumo dispendioso, que assinalam uma procura pela *continuidade*, na qual o ser individual se dissolve frente à imensidão do *excesso*. A busca pela *continuidade* -- que nunca pode ser atingida plenamente, pois é fatal para o ser descontínuo -- é demandada pelo fato de a vida humana não se esgotar no mundo do trabalho e da razão. Os seres particulares seguem no gasto dispendioso e improdutivo que mais se aproxima da *continuidade* e "flertam" com a violência descomunal dela proveniente, entendida por Bataille como o excesso avassalador da morte orgânica, o ser da totalidade imanente em que toda individualidade é dissolvida. O curioso é que, mesmo sendo um contato letal, a *continuidade* permanece sendo buscada e ocupa um importante lugar na vida social das coletividades. As relações entre *interdito* e *transgressão*, tratadas em *O erotismo*, demonstram exatamente essa necessidade afoita de um contato com a *continuidade*, na qual o êxtase exerce o papel de afrouxamento das estruturas subjetivas do ser (como na atividade erótica) e proporciona o máximo de contato possível com a *continuidade*, mantendo, contudo, o ser individual ainda resguardado em sua descontinuidade.

Finalmente, o propósito deste trabalho é tentar delinear a relação entre o *informe* e a *continuidade*, alinhavando um encadeamento entre os primeiros trabalhos de Bataille, produzidos nas décadas de 1920 e 1930 -- que serão abordados no primeiro capítulo --, com o final de sua obra, no ocaso da década de 1950, que será trabalhada no segundo capítulo. Com isto, pretendemos chegar ao terceiro e último capítulo para mostrar a existência de uma linha temática comum que percorre toda a obra de Bataille, participando da gestação de sua ontologia do *excesso* e do *dispêndio* e culminando na criação do conceito de *economia geral*, com uma crítica ao antropomorfismo da filosofia, crítica esta também presente nas diversas temáticas por ele tratadas, em suas concepções de erotismo e sagrado, que resultam na elaboração de uma crítica à metafísica da subjetividade característica da modernidade. A este respeito, Habermas diz que Bataille pretende

fugir do cativeiro da modernidade, do universo fechado da razão ocidental, vitoriosa na história universal (...), superar o subjetivismo que cobre o mundo com sua violência reificante, cristalizando-o em uma totalidade de objetos tecnicamente controláveis e economicamente aproveitáveis. (HABERMAS, 2002, p. 299)

CAPÍTULO I - O *INFORME* E A CRÍTICA DO ANTROPOCENTRISMO

"The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age." (*H.P. Lovecraft, Call of Cthulhu*)

A noção de *informe* tem sua gênese nos artigos publicados na Revista *Documents*, lançada em Abril de 1929. Esta Revista, "financiada por Georges Guildenstein, editor da *Gazette des beaux-arts*, tem como principais animadores Georges Bataille, Georges Henri-Rivière e Carl Einstein." (MORAES, 2005, p. 107) 15 números são publicados: de 1 a 7, em 1929, e, reiniciando a numeração, de 1 a 8, em 1930, além de alguns outros números, em 1933 e 1934, estes, contudo, sem a originalidade e o espírito contestador de Bataille.

Bernard Noël relata a relação que Bataille mantém, a partir da Revista, com a tradição filosófica deste modo:

Au lieu d'attaquer le passé au hasard, ou sur un front unique, il l'attaque de l'intérieur de la vaste connaissance qu'il en a; il pervertit les lieux communs, les idées reçues, les thèmes académiques; il souille la 'figure humaine' pour faire tomber le masque - et ce faisant, il n'en finit pas de nous concerner.¹⁸ (NOËL in BATAILLE, 1968, p. 12)

¹⁸ " Ao invés de atacar o passado a esmo, ou em uma única frente, ele o ataca do interior do vasto conhecimento que ele possui. Ele perverte os lugares comuns, as ideias recebidas, os temas acadêmicos; ele mancha a 'figura humana' para fazer a máscara cair - e ao fazê-lo, ele nunca deixa de nos preocupar." Tradução da autora.

Para nossos objetivos, os artigos da *Documents* são de enorme importância, visto que neles é efetuada uma ferrenha crítica à concepção antropomórfica do mundo. A Revista, que suscita debates com os mais ativos grupos da época, como os surrealistas, por exemplo, fornece um projeto de desfiguração do humano em diversos artigos escritos por autores diferentes, que visam a enfatizar as facetas mais obscuras e agonizantes das coisas no mundo -- desde as flores até abatedouros --, rompendo com a idealidade da semelhança subsistente no nosso olhar, idealidade que corresponderia à forma ideal que temos das coisas e que, por diversas vezes, não corresponde à sua materialidade, fazendo com que deixemos de lado as facetas das coisas que não estejam de acordo com nosso agrado.¹⁹

A Revista não respeita um recorte temático preciso e disserta tanto sobre arte como sobre partes do corpo, materialismo, questões antropológicas, etc. O ponto que será mais apreciado nesta dissertação aparece numa seção da Revista chamada *Dicionário Crítico*, inaugurada na segunda edição. O *Dicionário Crítico* é composto por pequenos verbetes que, escritos pelos participantes da Revista, possuem, usualmente, poucos parágrafos. Eles servem para definir as coisas de modo distinto do usual, modo que perturba nosso senso comum, a forma como compreendemos as coisas do mundo. O verbete mais adequado a nossos propósitos é o de *Informe* -- cuja definição aparece numa publicação de Dezembro de 1929 --, que proporciona um novo olhar para todos os verbetes que lá são escritos.

Um dicionário começaria a partir do momento em que ele não desse mais o sentido das palavras, mas sim suas obrigações. Assim, *informe*, não é somente um adjetivo com certo sentido, mas um termo que serve para desorganizar, exigindo, geralmente, que cada coisa tenha sua própria forma. Isto que ele nomeia não aponta um caminho fixo e pode ser facilmente despedaçado, da mesma forma que uma aranha ou um verme também o podem. De fato, para o contentamento dos acadêmicos, seria necessário que o universo tomasse forma. Toda a filosofia não tem outro objetivo: trata-se de dar uma roupagem ao que já existe, dar uma aparência matemática. Por outro lado, afirmar que o universo não se assemelha a nada e que ele não é nada além de *informe*

¹⁹ A crítica ao antropomorfismo presente na *Documents*, de acordo com a leitura de Didi-Huberman, ficará mais evidente ao longo do primeiro capítulo, com a noção de ruptura com a idealidade da semelhança que encontramos na relação desenvolvida por nós com a divindade.

retoma a ideia de que o universo é como uma aranha ou um escarro. (BATAILLE, 1968, p. 177)²⁰

Este pequeno vocábulo aponta para um procedimento que perpassa o trabalho constituído nos artigos da Revista: o *dilaceramento da semelhança*. Essa experiência, relatada com pormenores por Didi-Huberman em seu livro *La ressemblance informe ou le gai savoir selon Georges Bataille*, evidencia como a Revista *Documents* é responsável por colocar em jogo um problema: o da nossa compreensão da semelhança e da relação entre imagens. Didi-Huberman entende que, ao longo do processo proposto pela Revista -- que se ocupa em inquirir sobre o estatuto da relação tecida entre imagens e conceitos --, é possível perceber uma violência extrema nos artigos, violência em que a iconografia é rasgada e que dilacera, perturba o conceito de semelhança tal como o entendemos (no senso comum e desde a metafísica cristã), contradizendo a concepção de que uma coisa é semelhante a ela mesma:

O 'documento', no sentido batailliano, seria então uma maneira, para a imagem e a relação imaginária, de atingir seus próprios limites. Ora, o 'documento' não é uma visão de sonho: é uma *visão de real* (...) que busca, numa determinada *apresentação* ou construção visual, produzir na imagem uma insubordinação material, um *sintoma* capaz de romper a tela (o aparelho recalcante) da representação. O 'documento', em sua própria *construção*, permitiria então restituir ao visual seu valor de arrombamento, seu valor de sintoma. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.75)

Desta forma, os artigos são responsáveis por uma crítica da substancialidade ao colocarem em jogo a relação -- "perniciosa" -- entre imagens e conceitos. Na Revista, tanto imagens como textos são utilizados de modo a servirem para a desconstrução de conceitos, o que propicia a coexistência de imagens e textos que parecem contrários entre si. Ao mesmo tempo em que um documento apresenta uma imagem bela (que exemplifica um ideal de beleza), relaciona esta imagem a um texto, de modo que ela o "ilustre"; o texto segue a via contrária da beleza, pois tem como objetivo

²⁰ Tradução de Eduardo Jorge, Érica Zingano e Marcela Nascimento em: OLIVEIRA, E. O verbete, o dicionário e o documento: Uma leitura da montagem em Georges Bataille. *Poíésis*, n.13, p. 145-157, 2009.

mostrar a ambiguidade latente das coisas, tornando claro como uma coisa que é bela e nobre pode ao mesmo tempo ser vil e abjeta. O contato entre imagens e texto faz desmoronar a imponência de certos conceitos da metafísica e da estética (como a noção de belo, de forma, de ideal).

Instaura-se assim uma espécie de estatuto que muda a maneira pela qual compreendemos os conceitos, no qual os conceitos tendem à mobilidade e, assim, são abertos de modo que eles "nos toquem". Os conceitos são desconstruídos e terminam por mostrar facetas antes veladas. Isto ocorre a partir da organização da Revista, que utiliza imagens contrastantes que formam uma relação com os conceitos na qual as imagens não aparentam ter com eles relações de continuidade, mostrando-se dessemelhantes a partir do que é chamado de insubordinação na montagem figurativa (as imagens extrapolam, falam mais do que o que está dito no texto), o que nos dá uma abertura concreta para um entendimento completamente distinto desses conceitos, que se relacionariam mais com uma espécie de materialidade inerente das coisas do que com as formas que nós impomos a elas a partir da linguagem pautada num ideal.

Pensando a partir da insubordinação material dos próprios objetos,²¹ Didi-Huberman percebe como essa insubordinação se dá também na linguagem, mostrando que a Revista consegue rasgar a substancialidade da imagem e dos conceitos a partir de semelhanças cruéis (criando semelhanças entre coisas que nos parecem, num primeiro momento, completamente distintas e contrárias) que surgem nos contatos paradoxais entre imagem e texto esboçados em cada artigo e verbete. É a partir daí que começa a se engendrar uma crítica ferrenha ao antropocentrismo da forma.

Pensando, então, no papel da *Documents*, Didi-Huberman escreve, parodiando o verbete *Informe*:

²¹Bataille, em seu clássico texto *A noção de dispêndio*, refere-se à insubordinação dos fatos materiais, no sentido de que todas as atividades escapam do estatuto de utilidade e dizem respeito aos valores improdutivos. "A matéria, com efeito, só pode ser definida pela *diferença não lógica*, que representa em relação à *economia* do universo o que o *crime* representa em relação à lei." (BATAILLE, 2013a, p. 33)

uma revista de arte devia começar - ou começar a explodir - a partir do momento em que não oferecesse mais o sentido, mas as *tarefas das imagens*. (...) Que tarefas? Entre outras, a de pôr em jogo (na prática) e pôr em questão (na teoria), em um mesmo movimento, a noção de semelhança, isto é, a noção de *relação visual* mais evidente, e também a mais desconcertada, que podemos conhecer na vida cotidiana, como em nossa experiência das imagens da arte. Minha hipótese será a de que *Documents* fornece a Georges Bataille a oportunidade de submeter a noção de semelhança a uma prova - uma experiência, um trabalho, uma metamorfose - teórica e prática de alteração e de redefinição radicais. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.22)

Podemos ver como a experiência obtida por Bataille com a criação de artigos e verbetes para a Revista *Documents* é decisiva para sua crítica à forma estática e à onipresença do antropomorfismo na filosofia. A operação de desmontagem teórica e montagem figurativa, realizada em artigos como *Figura humana*, *Boca*, *Linguagem das flores*, da noção clássica de semelhança, associada à mistura do uso da forma visual nos artigos, resulta na criação de uma rede de relações e contatos entre semelhanças e dessemelhanças.

A partir do pensamento centrado na montagem figurativa e na desmontagem teórica, constatamos que a presença das imagens nos artigos da Revista *Documents* não exerce o banal papel de apenas ilustrar, mas sim o de mostrar uma elaboração desconcertante que se desenvolve no vínculo entre objetos e ideias e despertar uma operação de demolição da nossa compreensão ordinária construída sob o véu do antropocentrismo. Por isto, Didi-Huberman nos diz que é a semelhança pelo excesso que abre ao mais profundo, o que nos leva imediatamente à presença constante do *informe* nessas relações.

Por mais que Bataille tenha tido uma grande influência da filosofia hegeliana, especialmente através da leitura de Kojève da *Fenomenologia do Espírito*, podemos notar que, desde a revista *Documents*, já desenvolve uma forte inclinação antiidealista, pela qual também realiza suas críticas aos surrealistas.

Aquilo contra o que Bataille engajava *Documents* como ferramenta crítica não passava, portanto, de certa noção da arte, da forma e da modernidade, uma noção - resumindo - dominada pelos poderes seculares da *ideia*; como diz muito bem Michel

Leiris, *Documents* permitia que Bataille fizesse o esboço (e acrescentarei: a experimentação prática) de uma filosofia 'agressivamente anti-idealista'. *Documents*, por outro lado, foi uma 'revista agressivamente realista', como escreve por sua vez Dennis Hollier, pois Bataille e seus amigos ali reivindicavam, contra o 'possível da imaginação' - isto é, contra o surrealismo de Breton -, o 'impossível do real'. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.24)

A expressão que demonstra bem o caminho traçado pela *Documents*, “o impossível do real”, retrata a maneira como ela se engaja numa dialética que não vê síntese e tem como motor puramente a antítese. Os artigos da Revista, na conjunção entre montagem figurativa e desmontagem teórica, visam justamente à possibilidade de nos dar a oportunidade de vislumbrar o transbordamento na palavra e nas imagens, a insubordinação da matéria a partir da qual o mundo escapa à carcaça dos conceitos e nos deslumbra com seu jogo entre atração e horror.

Chegamos ao importante tópico da *transgressão* da forma e da ênfase na separação do status dos objetos entre altos e baixos, que são o que funda a dialética da sedução, que opera a partir da pitoresca relação apresentada pela Revista entre o sublime e o abjeto. Desta forma, o que começa aparentemente como uma simples revista de belas artes acaba se tornando um importante motor de crítica à metafísica.

A *transgressão* da forma, além de indicar que o *informe* se mostra mais como uma relação das formas do que como uma simples negação, coloca em jogo várias características marcantes do *informe*, sendo a *abertura* a uma mistura, em que a *transgressão* e a forma dão uma à outra a densidade de seu ser,²² um desses aspectos.

Transgredir as formas não quer dizer, portanto, desligar-se das formas, nem permanecer estranho ao seu terreno. Reivindicar o informe não quer dizer reivindicar não-formas, mas antes engajar-se em um *trabalho das formas* equivalente ao que seria um *trabalho* de parto ou de agonia: uma abertura, uma laceração, um processo dilacerante que condena algo à morte e que, nessa mesma negatividade, inventa algo absolutamente novo, dá algo à

²² A íntima relação entre a *transgressão* e a forma e o *interdito* é abordada por Foucault em seu *Prefácio à transgressão*: “a transgressão é um gesto relativo ao limite; é aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço.” (FOUCAULT, 2001, p. 32)

luz, ainda que à luz de uma crueldade em ação nas formas e nas relações entre formas - uma *crueldade nas semelhanças*. Dizer que as formas 'trabalham' em sua própria transgressão é dizer que esse 'trabalho' - debate tanto quanto agenciamento, laceração tanto quanto entrançamento - faz com que formas invistam contra outras formas, faz com que formas devorem formas. Formas contra formas e, vamos rapidamente constatá-lo, matérias contra formas, matérias que tocam e, algumas vezes, comem formas. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.29)

A partir da análise feita por Didi-Huberman, somos capazes de perceber como o *informe* habita toda forma, mais como um germe de alteração e de transformação do que simples negação, que tudo aniquila. O *informe* salienta o movimento das formas e se dá como uma *abertura*, que propicia um olhar sobre a semelhança dos dessemelhantes. O jogo da *transgressão* da forma apresenta a insubordinação material contra a subordinação da ideia. Nele, a forma – a partir do movimento do *informe* – é autônoma e escapa da “casaca matemática” que a ela é imposta pelo pensamento que antropomorfiza tudo para tornar o mundo plausível a seu entendimento.

Constitui-se, assim, o pensamento de Bataille como transubstancial, operando através da língua da antítese (antítese esta que não pode ser resumida a uma pura e simples vontade de negar) sem reserva e de uma fusão de constelações de imagens. O procedimento de dilaceramento da forma canônica realizado pelo *informe* se dá, então, justamente pelo excesso que já é presente nas formas, que as constitui, e traz a relação de semelhança e dessemelhança com as próprias formas. Esse processo de semelhança e dessemelhança dentro de uma mesma forma, pela preeminência do *informe*, se mostra nos artigos da *Documents*, sobre os quais nos deteremos um pouco. O artigo que, para nós, mais belamente explicita a relação de ambivalência presente em toda valoração e, com isto, consegue efetuar uma desclassificação ontológica que leva do ideal ao abjeto é *A linguagem das flores*.

Bataille começa por ressaltar como a imagem das flores nos remete ao que há de mais perfeito, harmônico e ideal na natureza. As flores desempenham um papel tão importante dentro da simbolização humana que até as associamos a uma ampla gama de sentimentos, concedendo-lhes o mais alto poder de ofertar o amor. A imagem das flores aparece, então, como

uma representação do ideal humano, pois, como diz Bataille, " toutefois, il n'est pas sans intérêt d'observer que si l'on dit que les fleurs sont belles, c'est qu'elles paraissent conformes à ce qui doit être, c'est-à-dire qu'elles représentent, pour ce qu'elles sont, l'idéal humain.²³" (BATAILLE, 1968, p. 48) O fato de a flor representar a ligação entre a noção do dever-ser e a do ideal humano se dá, à primeira vista, justamente pela razão de a corola com suas pétalas aparecer, para nós, como uma espécie de afirmação do "design divino", por ser representante da mais bela harmonia, da delicadeza e da perfeição, características sempre relacionadas à divindade.

Curioso é que, mesmo começando por falar da relação entre as flores e o ideal, a imagem que serve para ilustrar o artigo é justamente a de uma flor despetalada. É aí que se dá o choque entre imagem e dismantelamento do conceito: a flor, que representa o ideal humano, só o faz porque possui sua corola com suas imperiais pétalas. A partir do momento em que perde sua corola, ela não passa de um órgão genital previamente escondido, um gineceu que em nada rememora o sublime amor.

Algo vigorosamente notado por Bataille é que a maioria das flores é, na realidade, pequena e desprezível, mal se distinguindo da folhagem e das ramagens. Isto vai contra nossa concepção de idealidade e de beleza que seriam inerentes às flores, ainda mais quando aliamos a isto o fato de que as flores, sem suas pétalas, não são nada além de imagens da monstruosidade. Deste modo, mesmo as flores garbosas e veludasas – que não são nada mais do que um invólucro de genitais -- escondem um interior sexual da planta que não corresponde à imponência do seu exterior. Ainda por cima, a sua imponência suporta uma autotraição por parte da planta: sua extrema fragilidade. Como diz Bataille,

mais plus encore que par la salissure des organes, la fleur est trahie par la fragilité de sa corolle : aussi, loin qu'elle réponde aux exigences des idées humaines, elle est le signe de leur faillite. En effet, après un temps d'éclat très court, la merveilleuse corolle

²³ "contudo, não é sem interesse observar que se nós dizemos que as flores são belas, é porque elas parecem conforme ao que deveria ser, ou seja, que elas representam, pelo que elas são, o ideal humano." (BATAILLE, 1968, p. 48) Tradução da autora

pourrit impudiquement au soleil, devenant ainsi pour la plante une flétrissure criarde.²⁴ (BATAILLE, 1968, p. 49)

Esse trecho de *A linguagem das flores* é importante por demonstrar a sutil presença da temática do *informe* na construção do texto e na desmontagem conceitual do ideal da flor. Ao vermos que a flor é traída enquanto estandarte do ideal por conta de sua fragilidade (que pode deformá-la, transformá-la de algo belo em algo horrível em qualquer momento), o que podemos perceber é justamente a presença do *informe* em toda matéria, pois a própria dissolução da forma é inerente a ela mesma, mantendo sempre um movimento entre o ideal e o abjeto, movimento em que a forma se transforma de uma representação do ideal para uma baixeza ignóbil. É exatamente este movimento que ocorre com a ideia de flor, no qual ela perde seu privilégio ontológico de proximidade do ideal, do sublime e da beleza quando desvelamos a semelhança do excesso nela mesma, a partir do seu gineceu, órgão genital desvelado e repulsivo, que excede a imagem prévia que tínhamos da flor.

Afora o trabalho do *informe* e do excesso na flor, Bataille entende que determinados elementos da natureza têm de nós uma compreensão valorativa, de modo que eles representam qualificações de ordem tanto ontológica como moral. Ao determinarmos vínculos entre manifestações da natureza e sentimentos e abstrações, incutimos valores morais no que, para nós, é belo e ideal na natureza e no que é ignóbil e abjeto. Manifestam-se assim as *duas ordens de sedução*, que nos revelam a impulsão do alto para o baixo que ocorre, por exemplo, na nossa aversão pela viscosidade e na ojeriza que temos com a visão das ignóbeis raízes, que irrompem do chão, do que há de mais sujo e baixo, em contraposição às flores e às árvores, que sempre vão ao encontro do alto, do ideal.

²⁴ "mais ainda do que pela sujeira dos órgãos, a flor é traída pela fragilidade de sua corola: também, longe de responder às exigências das ideias humanas, ela é o signo de sua falência. Com efeito, após um breve tempo de fulgor, a maravilhosa corola apodrece impudicamente ao sol, tornando-se assim para a planta uma mácula explícita." (BATAILLE, 1968, p. 49) Tradução da autora

Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que la valeur morale indiscutée du terme bas est solidaire de cette interprétation systématique du sens des racines : ce qui est mal est nécessairement représenté, dans l'ordre des mouvements, par un mouvement du haut vers le bas. C'est là un fait qu'il est impossible d'expliquer si l'on n'attribue pas de signification morale aux phénomènes naturels, auxquels cette valeur est empruntée, en raison, précisément, du caractère frappant de l'aspect, signe des mouvements décisifs de la nature.²⁵ (BATAILLE, 1968, p. 51)

Desta maneira, conferimos um aspecto moral ao alto ou ao baixo, partindo de uma pressuposição da existência de uma harmonia na natureza. Para Bataille, as flores contribuem para a sedução, entendida a partir de um movimento que vem do alto ao baixo. As duas ordens apontam, incessantemente, para a oposição entre céu e terra, alto e baixo. Bataille nos leva a compreender que estes conceitos, utilizados pela filosofia de uma maneira extremamente abstrata, têm origem numa leitura valorativa da natureza.

Após efetuar tantas voltas na qualificação conceitual da flor, passando do alto ao baixo, do belo à podridão do estrume, movimento em que a flor e a natureza vão de um ideal humano para uma baixeza primitiva, Bataille chega a afirmar uma de suas certeiras e antitéticas frases: " l'amour a l'odeur de la mort ²⁶" (BATAILLE, 1968, p. 49). Com isto, ele afirma que, de fato, o desejo não é necessariamente ligado à concepção da beleza ideal e serve, às vezes, para macular a beleza que se dá como um limite ou imperativo categórico.

Retornando à importação conceitual realizada pelos filósofos a partir de valorações da própria natureza, temos uma das indagações que surgem, para Bataille, a partir dos pares conceituais antitéticos que, por mais distantes que pareçam ser, sempre nutrem uma relação de desejo, de sedução entre os dois pólos. "Toutes ces belles choses ne risqueraient-elles pas d'être réduites à une étrange mise en scène destinée à rendre les sacrilèges plus impurs? ²⁷"

²⁵ "Há de outra parte espaço para observar que o valor moral indiscutido do termo baixo é solidário desta interpretação sistemática do sentido das raízes: o que é mal é necessariamente representado, na ordem dos movimentos, por um movimento de cima para baixo. Esse é um fato que é impossível explicar se não se atribui significações morais aos fenômenos naturais, aos quais esse valor é emprestado, em razão, precisamente, da característica impressionante do aspecto, signo dos movimentos decisivos da natureza." Tradução da autora

²⁶ "o amor tem o odor da morte." Tradução da autora

²⁷ " Todas essas belas coisas não se arriscariam a ser reduzidas a uma estranha encenação destinada a tornar os sacrilégios mais impuros?" Tradução da autora

(BATAILLE, 1968, p. 53) Com esta pergunta, Bataille traz à cena um questionamento que será um dos importantes motivos de sua dedicação à obra do Marquês de Sade -- a questão de como o erotismo pode se interligar a atos que causam ojeriza, como torturas, práticas escatológicas, etc --, questionamento que perdura em sua obra, tanto nos artigos da *Documents*, como em *O erotismo: o das duas ordens de sedução*.

Didi-Huberman relata o paradoxo da sedução em sua interpretação de *A linguagem das flores*:

O que é decisivo, o que é repercussivo na ordem visual não se reduz, portanto, a uma iconografia diante da qual deveríamos nos satisfazer com o *ideal - em geral* um ideal ligado ao amor e à beleza - que essa iconografia 'simboliza' na maior parte das flores. A *presença*, ao contrário, seria aquilo que, no odor do pistilo, já ganha um cheiro de podridão, a podridão das raízes 'ignóbeis e gosmentas', oferecendo assim 'a contrapartida perfeita das partes visíveis'. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.221)

Essa ambivalência da sedução já se mostrou presente na nossa apresentação sobre *A linguagem das flores* e estará mais clara quando virmos textos que são relacionados mais explicitamente à figura humana, como *O dedão do pé*, *A boca* e *A figura humana*. Todavia, há um documento que não se relaciona estritamente à *Figura humana*, mas é claramente balizado pela ideia das *duas ordens de sedução*. Esse artigo é *Le soleil pourri*. A começar pelo título, *O sol podre*, temos um espanto logo no início: se a ideia do sol como magnânimo, fonte da vida, com características divinas em várias mitologias, é secular, como pode Bataille querer comparar o Sol a uma coisa apodrecida?

Bataille, de fato, começa seu artigo relatando que o Sol sempre foi compreendido como a mais elevada das concepções, mas que, por um infortúnio, é compreendido de maneira extremamente abstrata -- pois não podemos ter uma relação material com ele e o retratamos de modo díspar do que ele realmente é, no caso uma bola incandescente de fusão de átomos de hidrogênio, capaz de nos tornar cegos --, já que não somos capazes de olhá-lo fixamente. Deste modo, Bataille nos diz que o Sol nos confere uma espécie de serenidade, uma elevação de espírito. Contudo, também diz que nós nos

obstinamos a olhar para o Sol mesmo assim, mesmo com esse *interdito* e, após a *transgressão*, ao invés de vermos criação, vemos dejetos e combustão. "Pratiquement, le soleil fixé s'identifie à l'éjaculation mentale, à l'écume aux lèvres et à la crise d'épilepsie."²⁸ (BATAILLE, 1968, p. 116) Temos aí uma terrível ambiguidade: o Sol que nós não olhamos é perfeitamente lindo e o que olhamos é horrível. Ocorre uma ausência de identidade entre os dois Sóis, que são o mesmo. Diversos exemplos são encontrados na mitologia, como descrito pelo filósofo, nos quais o Sol que é olhado sempre representa uma desgraça, identificando-se com um homem que degola um touro (Mitra) ou um que come seu fígado (Prometeu). Neste sentido, o touro é imagem do Sol, porém apenas quando degolado. O Sol já foi entendido também como homem degolando ele mesmo e até como ser antropomorfo sem cabeça.

Podemos perceber a existência da ambiguidade na figura do Sol, que hoje expressa elevação e razão, mas que já foi relacionado a uma violência extensiva do sacrifício. Dispomos de uma ideia que é plena de confusão entre a elevação e a queda repentina, o movimento súbito de queda do ideal para a baixeza. Essa passagem feroz do ideal para o abjeto fica clara no mito de Ícaro, em que o Sol tem essa essência dúbia, essa ambiguidade latente, como cume e queda, mostrando a presença das *duas ordens de sedução*, em que ele é ao mesmo tempo extremamente atrativo e, por isto, repulsivo e fatal.

Em *O dedão do pé*, Bataille expõe de maneira "clara" o que representam as *duas ordens de sedução*:

les deux ordres de séduction sont souvent confondus parce qu'on s'agite continuellement de l'un à l'autre et qu'étant donné ce mouvement de va-et-vient, qu'elle ait son terme dans un sens ou dans l'autre, la séduction est d'autant plus vive que le mouvement est plus brutal.²⁹ (BATAILLE, 1968, p. 82)

Tal asserção é primorosa para que possamos tecer as relações entre os artigos da *Documents* e a visão do movimento da sedução entre o imaculado e

²⁸ "Praticamente, o sol fixado se identifica à ejaculação mental, à espuma nos lábios e à crise de epilepsia." Tradução da autora

²⁹ "as duas ordens de sedução são frequentemente confundidas porque trata-se continuamente de um e de outro, estando dado esse movimento de vai-e-vem, que ela tenha seu termo num sentido ou no outro, a sedução é tanto mais viva quanto for brutal o movimento." Tradução da autora

o brutal. O documento sobre o dedão do pé é extremamente instigante e enfatiza a relação das *ordens de sedução* no próprio corpo humano ao evidenciar as relações de inversão valorativa entre as partes do corpo mais altas, que alçam o ideal, e as mais baixas, que vivem às voltas com a sordidez.

Este artigo começa com a impetuosa afirmação de que

le gros orteil est la partie la plus humaine du corps humain, en ce sens qu'aucun autre élément de ce corps n'est aussi différencié de l'élément correspondant du singe anthropoïde (chimpanzé, gorille, orang-outang ou gibbon³⁰). (BATAILLE, 1968, p. 75).

Esta declaração é extremamente forte e quebra os paradigmas que relacionam a figura humana à parte que representaria, em maior grau, a razão, no caso a cabeça (crítica essa que remete à *Acéphale*).³¹ O dedão seria a base que proporciona a ereção do corpo humano, fator do qual o homem mais se orgulha, pois eleva sua cabeça à altura das coisas do céu. Esta ideia demonstra como a vida humana é usualmente compreendida a partir desse aspecto no qual a elevação é almejada e como o que fica relacionado com o chão e a baixeza é tido como um “escarro” -- o dedão do pé é o que fica em contato com a terra, o barro, a sujeira. Isto remonta à ideia, tratada em *A linguagem das flores*, de como ligamos qualidades relacionadas à natureza a valores humanos e divinos, em que a aspiração por elevação por parte do homem se conecta a uma valoração da nossa própria constituição corporal em relação à natureza. O dedão do pé, compreendido por Bataille como a parte mais humana do corpo, é entendido, costumeiramente, como associado ao barro e, por conseguinte, à escuridão, como um princípio do mal, em contraposição à luz celeste, que seria o princípio do bem relacionado à elevação, à cabeça e à razão.

³⁰ "o dedão do pé é a parte mais humana do corpo humano, no sentido de que nenhum outro elemento deste corpo é tão diferenciado do elemento correspondente do macaco antropóide (chimpanzé, gorila, orango-tango ou gibão)" Tradução da autora

³¹ *Acéphale* é uma Revista publicada em 5 volumes, entre 1936 e 1939, pelos participantes Bataille, Ambrosino e Klossowski, que versa sobre filosofia, religião e sociologia. Além de Revista, é também uma sociedade secreta, que tenta colocar em jogo uma espécie de aventura espiritual, de meditação e êxtase. A imagem marcante da Revista é a que ilustra sua capa, a de um homem sem cabeça, assinada por André Masson, inspirado numa "paráfrase" do homem vitruviano, estandarte da razão renascentista.

No entanto, a própria vida humana sabe que o movimento de elevação é revestido de um vai-e-volta e que a elevação que visa ao etéreo e ao divino nunca é alcançada e sempre retorna para a baixeza terrestre, para a torpeza da qual o dedão do pé é representante e da qual a humanidade quer ao máximo se distanciar. Sobre a relação da humanidade com o dedão do pé, Bataille relata casos de mutilação que almejavam uma determinada forma ideal para os pés³², além de mencionar o pudor pelo qual a visão do pé era velada e, ao mesmo tempo, acompanhada por um fetichismo, trazendo consigo a presença concomitante do asco e da sedução. Bataille declara que o prazer de tocar o pé, de se aproximar ao que deve ficar velado vem do fetiche de se estar justamente próximo à fealdade, à baixeza. A vontade de estar junto ao baixo apresenta uma faceta oculta do desejo, que Bataille faz questão de explicitar ao propor as *duas ordens de sedução*:

C'est là subir une séduction qui s'oppose radicalement à celle que causent la lumière et la beauté ideale. (...) Dans le cas du gros orteil, le fétichisme classique du pied aboutissant au lèchement des doigts indique catégoriquement qu'il s'agit de basse séduction, ce qui rend compte d'une valeur burlesque qui s'attache toujours plus ou moins aux plaisirs réprouvés par ceux des hommes dont l'esprit est pur et superficiel.³³ (BATAILLE, 1968, p. 82)

Indo mais longe ainda, para ele, a aparência meio deformada e humilhante de um dedo do pé seria análoga a uma brutal queda de um homem à morte. Desta forma, constatamos o paradoxo central da sedução: como uma coisa que nos lembra a morte, o *informe*, pode ser objeto de desejo, de sedução? Como uma parte do corpo que seria signo da desordem e "oeuvre d'une discorde violente des organes"³⁴ (BATAILLE, 1968, p. 80) pode ser fator de atração? Tais questionamentos remetem à presença constante do *informe*, como figura ambivalente que age no trabalho de desmontagem conceitual e

³² Bataille menciona, para exemplificar, o caso dos chineses que atrofiam os pés das mulheres e que, depois disto, nem os próprios maridos podem olhar para os pés das mulheres, pois é imoral. Ele observa esta imoralidade no olhar para os pés também entre os turcos e na Espanha. (BATAILLE, 1968, p. 77)

³³ "Isto é sofrer uma sedução que se opõe radicalmente àquela que causam a luz e a beleza ideal. (...) No caso do dedão do pé, o fetichismo clássico do pé resultando na lambida dos dedos indica categoricamente que se trata de baixa sedução, o que representa um valor burlesco que se liga sempre mais ou menos aos prazeres reprovados pelos homens cujo espírito é puro e superficial." Tradução da autora

³⁴ " obra de uma discórdia violenta dos órgãos" Tradução da autora

montagem figurativa e acaba por suscitar as indagações sobre o que é que seduz, o que é responsável por nos aproximar da dissolução, qual o momento em que nossa forma humana começa a colapsar e como esse momento é ao mesmo tempo buscado e evitado por nós.³⁵

Dentre os documentos, um que também versa sobre a interpenetração entre a baixeza e o ideal é *A boca*. Neste pequeno texto, presente no *Dicionário Crítico*, Bataille aponta a íntima relação entre o sublime e o abjeto que existe em um órgão que serve como proclamador da razão e, ao mesmo tempo, faz parte de um tubo excretor. Ele nos diz que a boca simboliza um aspecto selvagem nos animais e que, em nós humanos, passou a desempenhar uma função diferente, mesmo sendo ainda signo bestial de ira e sofrimento.

Tanto a boca como o dedão do pé incorporam, nesses artigos, a polaridade entre alto e baixo. Pensando também nas imagens que compõem os documentos, diz Didi-Huberman, ainda sobre o dedão do pé: “Bataille opunha à harmônica lei de uma 'proporção' entre o detalhe (a unha) e o todo (o leão) a desproporção irritante da parte (o artelho) jogando contra o todo (a 'Figura humana'), seu obscuro jogo de 'baixa sedução'”. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.72)

O estranhamento entre as imagens e os conceitos, entre a parte e o todo, causa a irritante desproporção da qual fala Didi-Huberman. As partes corporais tratadas separadamente, acompanhadas de imagens que intensificam seus detalhes mais sórdidos, espantam com uma semelhança excessiva, semelhança que torna clara uma dessemelhança entre a maneira pela qual enxergamos a nós mesmos e o que realmente somos como matéria. A escolha das imagens que vêm junto aos Documentos é uma ruptura com a

³⁵Como explicita Didi-Huberman: "A brutalidade desse movimento nos fornece uma chave suplementar para compreender o que Bataille podia visar com a expressão 'a sedução extrema está provavelmente no limite do horror'. Escrito pouco tempo depois do texto em que aparece essa frase, o artigo sobre 'O dedão do pé' enuncia ao mesmo tempo uma *diferença* que todo limite interposto - portanto criador de polaridades - implica e uma aderência que o caráter não-localizável desse limite supõe. (...) O artigo sobre 'O dedão do pé' demonstra, parece-me, esta proposição fundamental: que, tratando-se do corpo humano, os limites atribuídos ao 'nobre' e ao 'ignóbil', à 'sedução' e ao 'horror' - em suma, ao que Bataille nomeia também 'as duas ordens de sedução' - são sempre lábeis, *esses limites são eles próprios colocações em movimento*." (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.210)

iconografia clássica, visto que neles a imagem é capaz de transgredir a imagem, de transbordar ela mesma e o conceito.

Concebemos a perturbação que é efetuada no conceito de semelhança:

A semelhança, em Bataille, forneceria a ferramenta para uma apreensão radical - desproporcional, violenta, cruel ou dilacerante - da diferença, da heterogeneidade e da capacidade que as coisas têm de se *transformar* e até mesmo se reverter em seu contrário. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.96)

A noção de semelhança acaba se tornando inseparável da de *metamorfose*. A temática da *metamorfose* é tão crucial para a compreensão das formas e de seu movimento inerente que o próprio termo nomeia um verbete do *Dicionário Crítico*. Este verbete é deveras peculiar, pois, diferentemente do que se espera -- no caso, um texto abordando a *transgressão* das formas --, começa tratando dos sentimentos humanos em relação aos animais selvagens. A *metamorfose* é abordada de uma maneira distinta, mostrando uma diversa faceta da *transgressão* das formas e da presença do *excesso* em todos os seres. Aqui, Bataille retrata a inveja que os homens têm dos animais e como a nossa espécie é ridícula ao falar em dignidade humana frente aos animais. Conectada à temática das *duas ordens de sedução*, esta inveja dos homens advém, segundo ele, de um *status* de "ilegalidade" dos animais e do fato de eles serem (mesmo encarcerados no zoológico) os únicos seres verdadeiramente livres.

Didi-Huberman traz uma observação sobre o documento *Metamorfose*, enfatizando o tema do mal-estar do homem:

O que está em jogo mais diretamente nesse documento de 'Metamorfose' é, portanto, aquilo que *metamorfose* quer dizer em primeiro lugar para a 'Figura humana': uma espécie de condenação a deixar para trás seu ser normal, sua substância, seu estatuto familiar, seu reino orgânico natural. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.203)

A *metamorfose* dá à *Figura humana* a capacidade de se projetar para fora de si e também poderia ser resumida, segundo Bataille, como um engendramento

material de formas antitéticas, que finda por determinar uma semelhança entre as duas formas primeiramente distintas.

Retornando ao texto do próprio Bataille, ele nos diz que o homem tenta suportar essa inveja, esse desejo "reprimido", ao demonstrar um sentimento de superioridade prática. Para ele, os animais representam nossa relação perdida com a continuidade originária, com o mundo da *transgressão*, e explicitam a nossa submissão ao mundo do trabalho, do *interdito*³⁶:

On peut définir l'obsession de la métamorphose comme un besoin violent, se confondant d'ailleurs avec chacun de nos besoins animaux, excitant un homme à se départir tout à coup des gestes et des attitudes exigées par la nature humaine: par exemple un homme au milieu des autres, dans un appartement, se jette à plat ventre et va manger la pâtée du chien. Il y a ainsi, dans chaque homme, un animal enfermé dans une prison, comme un forçat, et il y a une porte, et si on entrouve la porte, l'animal se rue dehors comme le forçat trouvant l'issue; alors, provisoirement, l'homme tombe mort et la bête se conduit comme une bête, sans aucun souci de provoquer l'admiration poétique du mort. C'est dans ce sens qu'on regarde un homme comme une prison d'apparence bureaucratique.³⁷ (BATAILLE, 1968, p. 185)

Podemos perceber que neste verbete também é tratada a temática da *transgressão* das formas, porém de maneira um pouco distinta dos outros documentos. Essa "inveja", o desejo da liberdade animal (liberdade que é representada pelo fato de que o animal é exatamente o ser que vive no mundo da *transgressão*) é uma questão sempre presente em *O erotismo* e representa o desejo de proximidade com a *continuidade*, que é equiparada por nós ao

³⁶ Utilizamos, propositalmente, uma terminologia que é característica de *O erotismo*, pois mesmo não sendo utilizada extensamente no período de publicação da Revista *Documents*, expressa exatamente o que Bataille quer demonstrar nesse verbete. Essa terminologia será explicada no próximo capítulo, quando abordaremos a relação entre *informe* e *continuidade*, foco deste trabalho.

³⁷ "Pode-se definir a obsessão da metamorfose como uma necessidade violenta, confundindo-se de qualquer modo com cada uma de nossas necessidades animais, e incitando um homem a se separar subitamente dos gestos e das atitudes exigidas pela natureza humana: por exemplo, um homem, em meio a outros, num apartamento, se lança de quatro no chão e vai comer a ração do cão. Há assim, em cada homem, um animal trancado numa prisão como um presidiário, e há uma porta, e se encontramos a porta, o animal precipita-se para fora como o presidiário quando encontra uma possibilidade de fuga. Então, provisoriamente, o homem cai morto e a besta se conduz como uma besta, sem nenhuma preocupação em provocar admiração do morto. É nesse sentido que olhamos um homem como uma prisão de aparência burocrática." Tradução da autora

informe, à *transgressão* da forma estática, definida e específica. Deste modo, a *metamorfose* representa um movimento vital para a compreensão tanto do conceito de *informe* como de *continuidade*, além de ser uma chave de leitura para os textos presentes na *Documents*.

A relevância da *metamorfose* reforça a perda do privilégio ontológico da figura humana, visto que a própria semelhança excessiva das figuras transborda a definição prévia que diz respeito a essas mesmas figuras, o que proporciona esse gênero de dessemelhança, onde descobrimos as figuras como divergentes do ideal delas, o que dá margem ao trabalho da *metamorfose*, enquanto face do *informe* que está pronta a emergir de cada ser (atuando tanto na decomposição que leva à morte, como na nossa distanciação do ideal humano).

A temática da semelhança e da dessemelhança, além, obviamente, da do *informe*, está largamente presente num curioso texto da *Documents*, com o peculiar título de *Les écarts de la nature*. Este artigo é um dos lugares em que primeiramente surge o termo *dialética das formas*, extensamente utilizado por Didi-Huberman em sua leitura da obra de Bataille. Neste documento, de modo parecido com a relação de inveja, desejo e medo do homem frente aos animais apresentada em *Metamorfose*, a questão abordada é a dos desvios, das deformações da figura humana. Bataille retrata -- de modo sucinto como quase em todos os outros artigos -- como o tópico "monstros" e prodígios era visto nos séculos passados, representando tanto um signo de azar, em meados do século XVI, quanto uma curiosidade científica, no século XVIII. Ele utiliza como parâmetros autores como Boaistuau e Regnault³⁸ para tratar a teratologia e vê no livro *Histórias prodigiosas* (1561), de Boaistuau, um germe do que entende como *dialética das formas* e também como *duas ordens de sedução*.

A importância que Boaistuau tem para Bataille fica evidente nas citações utilizadas ao longo do artigo, que são tão marcantes que aparentam mesmo terem sido escritas pelo próprio Bataille:

³⁸ Pierre Boaistuau (1517- 1566) é um escritor francês, que escreve sobre política, história, filosofia natural, dentre outros assuntos. Seu livro *Histórias Prodigiosas*, versa sobre histórias extraordinárias, como o nascimento de "monstros", aberrações da natureza e outros fenômenos naturais. Nicolas-François Regnault (1746-1810) é botânico e físico e também se dedica ao estudo dos desvios da natureza; escreve o livro *Les écarts de la nature ou Recueil des principales monstruosités*, em 1775.

Entre toutes les choses qui peuvent être contemplées sous la concavité des cieux, il ne se voit rien qui éveille plus l'esprit humain, qui ravisse plus les sens, qui épouvante plus, qui provoque chez les créatures une admiration ou une terreur plus grande que les monstres, les prodiges et les abominations par lesquelles nous voyons les oeuvres de la nature renversées, mutilées et tronquées.³⁹ (Pierre Boaistuau - Histoires Prodigieuses, 1561).

O livro de Boaistuau, datado do século XVI, é um dos livros responsabilizados por quebrar o estigma de azar dos "monstros" e por demonstrar como o homem é em si ávido pela "estupefação" provocada pelo que é, ao mesmo tempo, próximo e distante dele próprio. Esta ideia nos remete imediatamente à dupla ordem de sedução, que foi discutida logo acima em relação a outros documentos. Ao mesmo tempo em que os "monstros" e tudo o que desvia da normalidade da figura humana nos assusta e nos afasta, eles também têm um brilho de atração, exercem sobre nós uma curiosidade irresistível, justamente por suscitarem questões sobre a origem de tais "aberrações" além de nos levarem a pensar no estatuto da natureza que propicia criações monstruosas, fatores pelos quais os "monstros" se tornaram destaques como "fenômenos de feiras", atrações de feiras voltadas para o público "normal" que ia atrás da extrema diferença.

O distanciamento e o medo provocados pelos "monstros", pela feiúra da desproporcionalidade, o estranhamento pelo que é supostamente desconhecido amedrontam, ao mesmo tempo em que atraem, aterrorizam, ao mesmo tempo em que fascinam. Bataille entende que o fascínio e a estupefação são provenientes do fato de que a anormalidade habita também em todos nós, já que somos desvios da semelhança divina. "Il témoigne surtout du fait que, d'une façon ou de l'autre, l'espèce humaine ne peut pas rester froid devant ses monstres."⁴⁰ (BATAILLE, 1968, p. 108) Ou seja, ao vermos frente a

³⁹ " Entre todas as coisas que podem ser contempladas sob a concavidade dos céus, não se vê nada que desperte mais o espírito humano, que encante mais os sentidos, que assombre mais, que provoque nas criaturas mais admiração ou um temor maior que os monstros, os prodígios e as abominações pelas quais nós vemos as obras da natureza derrubadas, mutiladas e truncadas." Tradução da autora

⁴⁰ " Ele testemunha sobretudo o fato que, de uma maneira ou de outra, a espécie humana não pode permanecer fria em frente a seus monstros." Tradução da autora

nós o desvio do ideal humano, da proporcionalidade da figura humana, vemos tanto o que é remoto como o que nos é íntimo. Os "fenômenos de feira" causam tanto uma reação cômica como um mal-estar, justamente por confundirem a oposição teoricamente simétrica entre o próximo e o distante.

A importância da noção de *écart* é tanta que se desdobra para análises além do campo estritamente biológico e se torna crucial para a compreensão das formas, como diz Didi-Huberman :

o gesto de abertura por meio do qual Bataille tenta desencravar o problema das formas convocando, já então, as noções de 'desvios' ou de 'determinações contraditórias'. Noções capazes, acreditava ele, de expressar relações entre formas *naturais* - biológicas, animais - tanto quanto entre formas *culturais* ou artísticas. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.231)

Bataille menciona, neste documento, como as impressões de incongruência, desarmonia e assimetria são constantes tanto nos "monstros" como nos indivíduos humanos, o que seria uma característica comum a ambos. A comparação é feita a partir dos estudos da "imagem composta", de Georg Treu,⁴¹ realizada a partir do acoplamento de distintas imagens de figuras humanas, no qual a imagem final seria mais "perfeita" do que cada imagem individual, o que, para Bataille, seria quase como tentar conferir realidade às *Ideias* platônicas. Para Georg Treu, a beleza seria a medida comum, composta a partir da sobreposição de todas as figuras humanas particulares. Toda forma individual, necessariamente, escapa à medida perfeita e contém o desvio, a deformidade que a aproxima de um monstro.

Une 'phénomène' de foire quelconque provoque une impression positive d'incongruité agressive, quelque peu comique, mais beaucoup plus génératrice de malaise. Ce malaise est obscurément lié à une séduction profonde. Et, s'il peut être question de dialectique des formes, il est évident qu'il faut tenir compte au premier chef de tels écarts dont la nature, bien qu'ils

⁴¹ Georg Treu, em seu livro *As imagens compostas e a beleza*, de 1914, define a relação entre a imagem composta (da sobreposição de várias imagens) e suas componentes, concluindo que a imagem composta é necessariamente mais bela que a média das outras, dando à beleza um contorno de "medida comum".

soient le plus souvent déterminé comme contre nature, est incontestablement responsable.⁴² (BATAILLE, 1968, p. 109)

Ao expor os desvios da natureza, suas aberrações como frutos da própria natureza e não de uma interferência extraordinária (como obra do Diabo ou uma vingança divina), Bataille retira a ideia de que a natureza opera simples e absolutamente num padrão de ordem, num modelo harmônico, mostrando que o que escapa à harmonia e à simetria é ainda criação da natureza. Por isto, a noção de *écart*, de desvio, é intrinsecamente ligada à compreensão que Bataille tem da dialética, no caso, a *dialética das formas*:

Fórmula dialética por excelência, de fato, essa que atribui à natureza a 'responsabilidade' estrutural do que surge nela como *contrário à natureza*. A *teoria do desvio*, em Bataille, seria portanto - ao menos nesse momento, tão fecundo, do seu trabalho - uma *teoria dialética*. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.259)

Para Didi-Huberman, a *dialética das formas* pode ser "identificada" como uma expressão das formas concretas da desproporção.

Os "monstros", para Bataille, ocupam um lugar oposto ao da figura humana em relação à simetria e regularidade geométrica. Deste modo, a dialética filosófica das formas teria o valor de revelação das reações humanas mais elementares, exemplificando as duas ordens de sedução no movimento de afastamento-aproximação frente ao que é monstruoso, coroando a dupla ordem de sedução como uma das características da dialética dos fatos concretos, tornando patente a ambiguidade das coisas no mundo.

Após a abordagem de alguns artigos da *Documents*, podemos tentar ser mais enfáticos na crítica da preeminência ontológica da figura humana e também realçar a relação cultivada entre o medo do *informe* -- representando a permanência da morte -- e o desejo, o fetiche que as figuras que se distanciam do ideal e se aproximam do abjeto suscitam (a dupla ordem de sedução):

⁴² "Um 'fenômeno' de feira qualquer provoca uma impressão positiva de incongruência agressiva, um pouco cômica, mas muito mais geradora de mal-estar. Esse mal-estar está obscuramente ligado a uma sedução profunda. E, se pode ser questão da dialética das formas, é evidente que deve-se ter em conta essencialmente que tais desvios, cuja natureza, ainda que na maior parte das vezes determinado como contra-natureza, é incontestavelmente responsável." Tradução da autora

Compreende-se então que o informe procede também, sobretudo, talvez, de uma colocação em movimento de nosso desejo de olhar face a face aquilo que decompõe a - nossa - 'Figura humana'. Uma colocação em movimento de nosso *desejo* de olhar de frente, ao menos acidentalmente, e numa proximidade tão grande que confina ao tato, nosso *luto* da 'Figura humana'. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.178)

O poder de o *informe* ser uma relação -- e não um momento final estático de qualquer transformação --, além de sua capacidade de ultrapassar a forma, conferindo a ela a *metamorfose* e o movimento de vai-e-vem da semelhança, mostra a eficácia das formas, que é entendida, de fato, como decomposição.

Para concluirmos momentaneamente a abordagem da dialética, lançamos mão de uma primeira aproximação do papel da antítese dentro da obra de Bataille. Uma antítese sem reservas, como diz Derrida, em que ela é o próprio motor dialético:

Devemos então compreender que a antítese batailliana - enquanto figura retórica - de modo algum se reduz a essa vontade sistematicamente negativa a que muitas leituras de sua obra se limitam. A antítese batailliana se revela, antes, de natureza dialética, na medida em que o conflito que produz ('imundo e brilhante') explicita na verdade a ambivalência essencial de uma noção (o sagrado) cuja etimologia paradoxal Bataille lembra aqui, a um só tempo discreta e violentamente (...) (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.49)

É exatamente a esse tipo de antítese que as figuras do *écart*, da *metamorfose*, e do *informe* se referem, conceituando o que entendemos por *duas ordens de sedução*, nas quais o termo *baixo* serve, de maneira antitética, para desqualificar o termo *alto* que constitui o ideal. Esse termo *alto*, na metafísica cristã, designa a semelhança da figura humana com seu criador, aproximando-a do ideal divino, conferindo a ela um privilégio ontológico que faz com que o universo seja lido e compreendido à sua medida. Ou seja, o universo é compreendido de uma maneira antropomórfica, como se todos seus termos pudessem ser abarcados pelo entendimento humano, pois nós tentamos adequar tudo que há no mundo às nossas categorias e pretendemos que o universo se conforme aos moldes da semelhança humana.

A partir desse movimento, em que uma forma arruína o privilégio ontológico da outra por conta dessa semelhança cruel, vemos o afluxo do *informe*, que ocupa lugar fundamental no pensamento de Bataille, ao ponto de Didi-Huberman afirmar que "o informe seria portanto uma questão de dispêndio." (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 231) Para compreendermos a importância de o *informe* ser assimilado como uma faceta do *dispêndio*, deixamos claro que a noção de *dispêndio* é uma constante para Bataille, que desenvolve um pensamento que busca entender a economia do universo, desde os movimentos cosmológicos até as formações subjetivas a partir da ideia de gasto improdutivo, e acredita que as ações não podem ser subsumidas pelo princípio de utilidade, entendendo o *excesso* como uma espécie de "a-fundamento" para suas formulações sobre a ontologia.

Um fator importante a notar é que, mesmo sendo o responsável por uma constante ruína das formas, o *informe* não tem como objetivo o aniquilamento da figura humana. Assim como a diferença pelo *excesso*, que é entendida a partir do fato de que "aquilo a que ela se 'assemelha' não se reduz nem a alguma coisa nem a alguma ideia, mas a uma tensão, um conflito impossível de resolver" (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.66), o *informe* instaura uma tensão que advém de um pensamento transubstancial, que tem sua abertura possibilitada por seu materialismo e imanentismo. Esta tensão é muito cara à relação que se tece entre o *informe* e a *continuidade*, visto que o *informe* se encontra nesse flerte com a decomposição total da figura humana, que só é plenamente atingida na morte, assim como a *continuidade*, que é buscada por nós nas experiências interiores -- atividade erótica, sacrificial --, mas nunca é plenamente conquistada, pois consiste na dissolução completa do indivíduo.⁴³

Ou seja, o *informe* não aniquila o homem, mas sim nossa compreensão de que o antropomorfismo é a medida do universo, além de demonstrar como as relações que parecem diametralmente opostas podem ser totalmente

⁴³ "Ora, esse 'o que' de que um homem é feito, materialmente falando, vem arruinar em nós, irremediavelmente, a boa forma, a ideia e o ideal da 'Figura humana'. O homem (lado crueldade) é materialmente o obstáculo ao humanismo da 'Figura humana'. Sua matéria, é isso que no homem impõe o *informe*, a decomposição vertiginosa do antropomorfismo (...)"(DIDI-HUBERMAN, 2015, p.300)

associadas, suscitando o desejo e o horror. Isto se nota no sacrifício, que é uma das experiências pelas quais temos contato com a *continuidade*, ao nos permitir o vislumbre da violência orgânica da natureza, em que toda individualidade é diluída frente à imanência. Didi-Huberman percebe a proximidade entre o *informe* e o sacrifício:

Por isso a palavra *forma* é tão próxima, em Bataille, a palavra *matéria*. Por isso essas duas palavras são, para ele, tão próximas à palavra *informe*, que lhes confere movimento, isto é, uma vida de acidentes e de sintomas sem fim. A matéria segundo Bataille poderia ser então considerada estritamente como aquilo de que o *informe* é o sintoma: *aquilo que na forma sacrifica a forma*. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.298)

A matéria, para Bataille, é insubordinada à forma, à ideia. É a matéria a exemplificação da violência da natureza, da *metamorfose*, do *informe* que subsiste em tudo que há e não permite que as coisas permaneçam estáticas e imutáveis, pois é essa violência do *informe* que desempenha um trabalho das formas que, metamorfoseando sempre as formas, culmina em um trabalho da morte, no qual o *informe* impera frente às formas previamente estabelecidas e as coaduna ao movimento primordial da natureza, de excesso e violência.

O *informe* trabalha dentro da categoria do impossível como um contraditório:

A 'Figura humana' permaneceria assim o indestrutível pedestal de qualquer pensamento humano. Mesmo no campo estético, o informe não poderia, portanto, se apresentar como um resultado absolutamente realizado: o informe, já o vimos, procede de *movimentos* - horrores ou desejos -, e não de estases obtidas. Ele não é, jamais será, absoluto (pois aí perderia seu valor de *desmentido*). Tende sempre para um impossível, não realiza de fato senão a própria impossibilidade de um resultado definitivo.(DIDI-HUBERMAN, 2015, p.199)

Podemos constatar que o trabalho desempenhado pelos artigos da *Documents* assegura a permanência da figura humana, ao mesmo tempo em que a deforma, pois,

se não há limites para a destruição do homem, então a sua desfiguração só pode realizar-se enquanto um processo

interminável, sem jamais alcançar um estado definitivo e absoluto. Se a medida do homem é o impossível, qualquer tentativa de fixar-lhe uma imagem última torna-se igualmente uma tarefa impossível. (MORAES, 2002, p. 153)

Finalmente, após essas breves incursões na Revista *Documents*, nas quais pudemos constatar seu *modus operandi* e a *transgressão* por ela realizada frente às noções ontológicas tidas como canônicas, constatamos como a Revista trabalha com a decomposição das formas a partir do artifício do *informe*, que opera como agente desestabilizador, colocando as formas sempre em jogo e proporcionando mudanças. Após a apreensão dessas características do *informe*, podemos partir para o ponto em que relacionaremos o *informe* com a *continuidade* e tentaremos delinear a metafísica do *excesso*, que surge ao longo das obras de Bataille, na qual, sendo o ser o *excesso* do ser, *informe* e *continuidade* se ligam ao longo dos anos como conceitos irmãos por serem manifestações puras do *excesso*, esse princípio ontológico que é devastador de individualidades e descontinuidades:

De maneira mais geral, o que todas essas *contra-'Figuras humanas'* disseminadas em profusão nas páginas de *Documents* buscavam era modificar o estatuto ontológico e intersubjetivo dessa 'humanidade' secularmente pensada a partir do elemento mítico da semelhança divina. A humanidade *demasiado humana* que, na esteira de Nietzsche, Georges Bataille reivindicava devia, portanto, cessar de uma vez por todas de se definir segundo a hierarquia de um modelo divino - aquele cuja 'suma' Santo Tomás tão bem estabeleceu -, e tentar a partir de então experimentar a si mesma num jogo de confrontações violentas com a alteridade em geral, ou de acessões violentas a essa alteridade, quer estivesse 'além' ou 'aquém', quer fosse 'extática' ou 'bestial'. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.108)

CAPÍTULO II – A CONTINUIDADE E O ESFACELAMENTO DA INDIVIDUAÇÃO

"Incorporar a morte à vida, torná-la de certa maneira voluptuosa (como o gesto do *torero* conduzindo suavemente o touro nas dobras de sua capa ou de sua *muleta*), tal deve ser a atividade desses construtores de espelhos, quero dizer: de todos aqueles que têm por propósito mais urgente agenciar alguns desses fatos que podemos tomar por *lugares onde o homem tangencia o mundo e a si mesmo*, que portanto nos alçam ao nível de uma plenitude portadora de sua própria tortura e sua própria derrisão." (*Michel Leiris, Espelho da tauromaquia*)

Neste segundo momento, pretendemos apresentar os conceitos de erotismo, de experiência interior e de sagrado, para que seja possível empreender a conexão entre as noções de *informe* e *continuidade*. Assim, esse capítulo será centrado em um dos mais conhecidos livros de Bataille -- *O erotismo* -- que opera uma mescla de filosofia, antropologia e literatura e introduz, como um eixo central, o conceito de *continuidade*, relacionado à atividade sexual, ao misticismo, às festas e ao sacrifício.

Para desenvolver as temáticas de seu livro, Bataille utiliza dois termos diametralmente opostos: *interdito* e *transgressão*. Tanto *interdito* quanto *transgressão* são compreendidos a partir dos papéis que exercem dentro de uma dinâmica na qual as relações entre os dois gerenciam a vida social. O *interdito* é responsável por coibir o *excesso* no *corpus* social e, assim, manejar o mundo do trabalho (mundo profano, das coisas), enquanto a *transgressão* é responsável por fornecer uma abertura, uma brecha para a contemplação e vivência do mundo do sagrado, da *continuidade* e do *excesso*.

De maneira sucinta, podemos entrever o que Bataille compreende -- a partir das noções de *interdito* e *transgressão* -- do desenvolvimento e gerenciamento da humanidade. Ele entende que, a partir da instauração do

vínculo entre *interdito* e *transgressão*, a humanidade opera um corte, uma espécie de separação da natureza. Isso ocorre pelo fato de a natureza ser vista como violenta, com fenômenos que não são passíveis de controle por um ser humano isolado, pois ela é aniquiladora de descontinuidades, traz a morte com seu fluxo excessivo. A partir desse corte (realizado pela introdução dos *interditos* no livre agir humano), o homem tenta "domar" a natureza, mostrando como precisamos nos preservar do excesso para sobreviver como seres individuais que vivem no mundo do trabalho, representado pela ordem e pelas coisas, e que realizam projetos para um planejamento a longo prazo, dando grande ênfase ao tempo futuro (a partir do pensamento da acumulação e do trabalho que gera frutos a longo prazo), malgrado a vivência do instante (que Bataille caracteriza como uma das qualidades do soberano).

Logo na introdução de *O erotismo*, Bataille apresenta o cenário no qual a dinâmica entre *interdito* e *transgressão* se desenrola, qual seja, o da luta entre a prevalência das descontinuidades *versus* continuidade. Como uma sucinta descrição, podemos dizer que as descontinuidades são representadas pelos indivíduos, pelos seres humanos, separados da matéria orgânica difusa encontrada na *continuidade*. Já a *continuidade* se constitui como uma ameaça em relação aos indivíduos que querem permanecer na ordem das coisas, visto que ela ameaça a permanência das descontinuidades e, contudo, ao mesmo tempo, as seduz para uma espécie de retorno ao excesso primordial. Com esta ambivalência, temos um exemplo claro da temática das duas ordens de sedução: como uma coisa que pode aniquilar nossa figura humana, nossa individualidade, pode ser, ao mesmo tempo, arrebatadora? É por isto que a dinâmica entre *interdito* e *transgressão* aparece para nós como indispensável, pois ela é a responsável pela relação de flerte com a *continuidade*, ao mesmo tempo em que preserva -- na ordem do *interdito* -- a descontinuidade humana no trabalho e no âmbito das coisas.

Há busca da continuidade, mas, em princípio, somente se a continuidade, que só a morte dos seres descontínuos estabeleceria definitivamente, não prevalecer. Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que esse mundo é capaz. (BATAILLE, 2013, p. 42)

Deste modo, a figura humana quer se abismar no vórtice da *continuidade*, nesse *informe* da matéria orgânica excessiva e violenta, porém, não pode ter a vivência de uma *continuidade* se ela se desfaz de sua descontinuidade. Para isto, a dinâmica entre *interdito* e *transgressão* é posta, respeitando uma organização em que cada ato ocorre em seu determinado momento: a partir da *transgressão*, adentramos no âmbito do sagrado, em que temos experiências com momentos de *continuidade*, da qual desfruta o ser descontínuo, como na atividade erótica e na sacrificial.

Bataille tem uma maneira muito própria de definir os conceitos de *interdito* e *transgressão*, visto que os dois conceitos são cruciais para se demarcar o cenário da violência do excesso, do qual a espécie humana, para garantir sua perpetuação e manutenção, quer se distanciar. A *transgressão* não é fixada como um simplório ultrapassar de proibições – como um corte total com os interditos –, mas é constitutiva de um elo com os interditos, em que ela mesma é o modo privilegiado para a entrada no mundo sagrado -- o do instante, do excesso, da soberania -- .

O funcionamento da *transgressão* se dá a partir de um movimento de suspensão da *interdição*, diferente de uma “volta à natureza”, embasado numa suspensão sem supressão dos interditos, o que conduz à “profunda cumplicidade entre a lei e a violação da lei” (BATAILLE, 2013, p. 60), que Bataille consegue diagnosticar nos mais diversos âmbitos e domínios da existência. A relevância da dinâmica entre estes opostos é tanta que

a transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A frequência – e a regularidade – das transgressões não abala a firmeza intangível do interdito, de que é sempre o complemento esperado (...). (BATAILLE, 2013, p. 89)

Existem interditos que são definidores da estabilidade da vida social e que, necessários para o manejo do grupo, permitem a permanência no tempo do corpo social, sendo eles, no caso, o da morte e o da atividade sexual. Estes interditos mostram-se imprescindíveis por serem responsáveis por inibir a atividade sexual livre e a possibilidade de assassinio dentro do mesmo grupo social, pois estas duas atividades exaltam a subsistência do excesso na

natureza, remetendo ao mundo da *transgressão*, onde o trabalho e a visão do futuro são proscritos frente ao prazer lúbrico do instante. Porém, como os indivíduos descontínuos têm necessidade de contato com a *continuidade*, a *transgressão* ordenada age sobre os dois interditos "primordiais", visto que o ser não se contenta em viver apenas no mundo profano, do *interdito*, do trabalho e da razão. A *transgressão* organizada age sobre esses dois interditos, considerando que tanto a morte quanto o sexo propiciam experiências de contato com a *continuidade*, cuja vivência é demandada pelo fato de a vida humana não se esgotar no mundo do trabalho e da razão.

Já podemos começar a delinear a presença irreduzível do excesso no mundo e a compreender como os *interditos* servem, ao longo do tempo, para balizar o excesso que existe dentro da própria figura humana, que quer seu encontro com o excesso da *continuidade* a partir da abertura proporcionada pela *transgressão*. Ou seja, o movimento que excede os limites habita tanto na natureza como em nós mesmos e é irreduzível à lei da razão, visto que "o ser é também o excesso do ser, elevação ao impossível." (BATAILLE, 2013, p. 201)

O surgimento dos interditos se dá, conseqüentemente, para controlar a satisfação imediata do desejo pelo excesso a partir da festa e do jogo, que por natureza, se opõem ao trabalho, visto que a atividade do labor é compreendida a partir de uma satisfação a longo prazo e de uma duração e preservação do ser individual. A duração da coletividade e a formação da vida social veem-se possibilitadas justamente pela gestão dos interditos e pelo engajamento no trabalho. Desta forma, acuado pela ferocidade do excesso, que se entremeia em todos os domínios da vida, o mundo do trabalho precisa utilizar os interditos para se preservar e prosperar, dentro de um universo em que

há um excesso horrível do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas, para nós, trata-se apenas de um sinal pavoroso, incessantemente nos lembrando que a morte, *ruptura* dessa descontinuidade individual que a angústia nos prende, se propõe a nós como uma verdade mais eminente do que a vida. (BATAILLE, 2013, p. 42)

Constatando isto, Bataille demonstra a extrema atração que a *continuidade* exerce sobre nós, pois, sendo a morte uma verdade mais

eminente que a própria vida, temos então que o ser se expressa em sua maneira mais autêntica e singular na *continuidade*, ou seja, no *excesso*, que ultrapassa as individualidades por causa de seu transbordamento, incidindo numa dissolução do indivíduo. Com o gerenciamento dos interditos, o mundo do trabalho se sustenta e consegue se preservar da violência provinda do *excesso*, que assola a razão a partir de seu movimento naturalmente luxurioso, tumultuoso da festa que visa à satisfação imediata. Para refrear os dois patamares da satisfação imediata, temos “os dois interditos iniciais [que] atingem, o primeiro, a morte, o outro, a função sexual.” (BATAILLE, 2013, p. 65)

Bataille realiza uma espécie de "genealogia" dos interditos ao remontá-los à Bíblia e até aos primórdios do Homem de Neanderthal que, tido como *homo faber*, já possuía uma familiaridade com o trabalho e, assim, havia se afastado, de certo modo, da violência do *excesso*. Outra curiosidade que demonstra a distância que o Homem de Neanderthal queria manter da ameaça da continuidade está no fato de que ele fabricava sepulturas para os seus mortos, mostrando que o cadáver era signo do *excesso* inescapável da natureza que destrói as discontinuidades. “Aquilo que, com o trabalho, esse homem reconheceu de pavoroso e transtornador - e mesmo de maravilhoso - é a morte.” (BATAILLE, 2013, p. 67)

Com um viés hegeliano,⁴⁴ Bataille infere que é a partir do *interdito* da morte que temos a distância entre o homem e o animal, pois ele demonstra que o homem já tem consciência da morte, do destino inescapável de dissolução da individualidade que lhe é reservado. Podemos vislumbrar, também, um germe da razão instrumental no homem primitivo, ao vermos que ele tenta escapar o máximo possível da morte e, assim, se esforça para desenvolver um rudimentar controle sobre o *excesso* constituinte da natureza a partir do trabalho, ensaiando uma imposição de finalidades à natureza que são

⁴⁴ Bataille se apropria da leitura que Kojève realiza de Hegel, como fica evidente em seu texto *Hegel, a morte e o sacrifício*, com a negação da natureza por parte do homem. Bataille diz que "esta negación de la naturaleza no está dada sólo en la conciencia -- donde aparece (si bien para desaparecer) lo que es en sí --; esta negación se exterioriza y, exteriorizándose, cambia realmente (*en sí*) la realidad de la Naturaleza. El hombre trabaja y lucha: transforma lo dado o naturaleza. Destruyéndola, crea el mundo, un mundo que no era." (BATAILLE, p. 6). Texto "Hegel, la muerte y el sacrificio" acessado em www.elaleph.com.

favoráveis à sua permanência enquanto espécie, distanciando-se da sua dissolução característica de ser descontínuo. Para Bataille, apresenta-se assim um conjunto de ordenações humanas fundamentais: o trabalho, a consciência da morte e a sexualidade contida.

Apoiando-se em suas leituras etnográficas, Bataille traz à tona novamente o aspecto de ambiguidade das *duas ordens de sedução*, nas quais há tanto fascinação como assombro frente ao corpo em putrefação, em que a carne demonstra o efeito avassalador do *excesso*. O sepultamento do morto é produto, ao mesmo tempo, de respeito e de medo em relação ao cadáver, que mostra a ameaça do destino inevitável como um contágio perigoso em contraste com os ossos já limpos que representam a calma após a convulsão da natureza. A morte era concebida como um resultado da violência do *excesso*, como um assassinio proporcionado pela continuidade que nos circunda e está sempre à espreita. Desta maneira, o interdito do assassinio representa uma das faces do *interdito* que quer nos proteger da violência, sendo válido estritamente dentro do grupo social. Fora dele, este *interdito* podia ser transgredido: “o interdito atua plenamente no interior [da comunidade]. Do lado de fora, em relação aos estrangeiros, o interdito é ainda sentido. Mas pode ser transgredido.” (BATAILLE, 2013, p. 71) Desta forma, em certas situações, coordenadas pelo corpo social, o *interdito* do assassinio poderia ser transgredido, como no duelo, na vendeta, no canibalismo, na guerra e no famigerado sacrifício.

O canibalismo, um dos exemplos que mais nos parecem distantes de nossas práticas atuais, traz à tona a relação que a deglutição da carne humana, em acordo com certas regras religiosas, é estritamente relacionada com a sacralização dessa carne, com um ato de tornar sagrada a “vítima” que é tida como refeição. A própria noção de “comer” que se encontra por trás desta prática é totalmente distinta da relação que cultivamos com a carne de corte, sendo o desejo que, proveniente da carne humana, é suscitado pelo fato de ser ela *interdita*, um objeto sagrado que nos coloca “em jogo” com o par descontínuo-contínuo. “O canibalismo sagrado é o exemplo elementar do interdito criador do desejo.” (BATAILLE, 2013, p. 95)

Outras circunstâncias em que o *interdito* do assassinio pode ser transgredido de acordo com o grupo social são mais familiares, visto que atualmente a simples ideia de se comer carne humana gera um asco sem igual. Todavia, assim como o canibalismo, o duelo e a vendeta são regidos por regras ditadas pelo corpo social, tal com a violência organizada da guerra.

Bataille consegue expressar a particularidade do movimento entre *interdito* e *transgressão* ao dizer que “transgressões multiplicadas não podem triunfar sobre o interdito, *como se o interdito nunca fosse mais do que o meio de atribuir uma gloriosa maldição àquilo que ele rejeita.*” (BATAILLE, 2013, p. 72) O *interdito* nunca é aniquilado e ele, de certo modo, "protege" o que queremos de fato alcançar. O *interdito* sempre permanece, por mais que seja transgredido, já que na *transgressão* ele é suspenso por um determinado momento, reforçando a ideia das duas ordens de sedução, em que ojeriza e desejo estão sempre relacionados. A postulação do *interdito*, que resguarda o sagrado, nos impele a querer ascender a esse sagrado, ao além da interdição, num desejo de ultrapassar os obstáculos.

Um *interdito* clássico, que demonstra a vontade humana de ultrapassá-lo e a relação entre desejo e rejeição, é aquele que age sobre a atividade sexual livre e nos priva dessa característica típica da vida animal. Podemos ver como papel importante deste *interdito* o trabalho de preservação da vida social de uma luxúria avassaladora que poderia nos dominar ao suscitar o ímpeto de orgias excessivas, sendo um obstáculo à atividade produtiva e ao trabalho, ambos pilares do sustento do corpo social. Temos aí uma espécie de universalidade deste *interdito* da vida sexual livre, que surge em diferentes aspectos para sociedades distintas.

Sobre os interditos fundamentais, Bataille diz que são sempre os mesmos. "Como sua forma, seu objeto muda: quer estejam em questão a sexualidade ou a morte, é sempre a violência que é visada, a violência que apavora, mas fascina." (BATAILLE, 2013, p. 75) Os interditos aparecem como um meio pelo qual podemos nos resguardar do excesso, algo que deslumbra, mas nos arrebatava se não o tentamos regular.

Temos também os interditos particulares, que provêm do *interdito* geral da sexualidade, como o do incesto, o do sangue da menstruação e do parto. O

interdito do incesto foi considerado, em larga escala, como um *interdito* universal, não apenas como uma faceta de um *interdito* maior; já outros interditos, como o do parto e do sangue menstrual, vêm de uma manifestação da impureza e do excesso, da violência interiorizada em nossos corpos. Torna-se claro como é necessária a *transgressão* do *interdito* da atividade sexual, pois existe uma necessidade de perpetuação da espécie e persistência da comunidade, visto que, sem a procriação, a humanidade é levada à extinção e a sociedade deve perseverar. Como as outras transgressões já apresentadas, esta também é coordenada por determinadas orientações e regras, que prescrevem o espaço no qual a transgressão pode ocorrer.

A transgressão que se dá através da atividade sexual é concedida na consumação do matrimônio (que se apresenta como o lugar da sexualidade lícita). Esta capacidade de *transgressão* que concerne à violação de uma virgem que se casa foi muitas vezes concedida ao estrangeiro (rememorando a questão da *transgressão* que é permitida para pessoas e sociedades que vivem em outro esquema de regras), visto que, neste caso, quem detinha o poder de deflorar a virgem era alguém que possuía a soberania da transgressão -- no caso, não o noivo --, sendo esta pessoa designada pelo sacerdote ou, posteriormente, pelo senhor feudal.

Constatando a relação entre a atividade sexual, o *interdito* e a *transgressão* em consideração à continuidade do excesso, Bataille diz que

a atividade sexual, ao menos quando se tratava de estabelecer um primeiro contato, era evidentemente tida por interdita, e perigosa, não fosse a força possuída pelo soberano, pelo sacerdote, de tocar sem demasiado risco nas coisas sagradas. (BATAILLE, 2013, p. 135)

Podemos entrever a maneira pela qual a *transgressão* se relaciona com o mundo sagrado, desvelando uma abertura para acesso ao sagrado que torna possível a experiência da continuidade e as vivências soberanas.

Percebemos que a *continuidade* e o *excesso* -- característicos do domínio do sagrado -- nunca são rechaçados de nossa vivência e o que o *interdito* tem por função realizar é apenas uma pausa neste *excesso*, de modo que ele não seja responsável pela aniquilação de nossas discontinuidades por

conta da atração realizada pela continuidade do excesso. Ou seja, o *interdito* nunca demanda um “não” que fecha impetuosamente as portas da violência da natureza que nos transborda, mas apenas nos resguarda em prol de nossa perpetuação como descontinuidades que podem experimentar a *continuidade* em certas situações de *transgressão*. A *transgressão* não tem como função uma simples manobra que torna possível o desenvolvimento do corpo social ao colocar em suspenso os *interditos* fundamentais em casos específicos, mas também é um ardil que propicia o contato com a *continuidade* da natureza, uma comunicação com a violência do excesso primordial, responsável por colocar nosso ser em jogo -- situação crucial para a filosofia de Bataille.

A própria racionalidade dos interditos pode ser contestada, pois, por mais que nós compreendamos os interditos como insígnias do trabalho e da razão, eles são constituídos pelo desejo e pelo pavor, além de só poderem ser conhecidos através da experiência:

O interdito observado sem pavor não tem mais a contrapartida de desejo, que é seu sentido profundo. O pior é que a ciência, cujo movimento exige que ela o trate objetivamente, procede do interdito, mas ao mesmo tempo recusa-o na medida em que este não é racional! Só a experiência de dentro lhe dá um aspecto global, o aspecto em que ele é finalmente justificado. (BATAILLE, 2013, p. 61)

Em contraposição ao mundo da razão, do trabalho -- profano --, que é representado pelos interditos, temos o mundo sagrado, que é caracterizado como o reino da soberania, da festa, e que escapa ao império da finalidade e da racionalidade instrumental que são características do mundo profano do trabalho. A transgressão é a entrada privilegiada para o mundo sagrado, que é aquilo que permanece além dos limites do campo do trabalho e é o contrário deste, visto que é a face da natureza que se mostra irreduzível a qualquer dominação proveniente do trabalho. “O mundo sagrado é neste sentido uma negação do mundo profano, mas é também determinado por aquilo que nega.” (BATAILLE, 2013, p. 139) No entanto, por mais que o excesso e a natureza em sua imanência transbordante sejam recusados por nós por causa do mundo do trabalho com seus interditos, ocorre um acordo entre ambos os mundos,

resultando na imersão de nossa existência no mundo sagrado, em um movimento religioso que propicia a experiência do sagrado e a comunhão com a violência do excesso que nos transborda. Bataille nos diz então que “o sagrado é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo.” (BATAILLE, 2013, p. 45)

Temos assim a compreensão de sagrado, relacionada à concepção que seu amigo Roger Caillois elabora em seu livro *O homem e o sagrado*, no qual desenvolve a relação íntima que puro e impuro mantêm dentro da noção de sagrado. A partir disto, Bataille entende o sagrado como sendo substancialmente o objeto de um *interdito*, aberto a partir da transgressão, principalmente da experiência religiosa, que seria a que “rege essencialmente a transgressão dos interditos.” (BATAILLE, 2013, p. 93)

Ao pensarmos rapidamente, parece peculiar e avesso à nossa compreensão de sagrado que este seja aberto pela *transgressão*. No entanto, já foi mostrado como sagrado e *transgressão* estão intimamente ligados, desde a concepção das *duas ordens de sedução*, que vimos no primeiro capítulo, e no manejo da vida social e nas relações do erotismo que abordamos acima. Exporemos brevemente o motivo pelo qual esta ligação se torna tão estranha e impensada nos dias de hoje.

Bataille desenvolve a ideia de que o nosso estranhamento da relação entre *interdito* e *transgressão* surge e se instaura com o asco cristão em relação à noção de *transgressão*: esta, uma vez deformada (o sacrifício da Cruz é compreendido mais como um assassinio do que a um sacrifício que torna o Cristo sagrado através de sua morte), se alia ao fato de que “não podemos conceber sem mal-estar a transgressão voluntária de uma lei que parece santa.” (BATAILLE, 2013, p. 114) Indo de maneira oposta à compreensão que entende o sacrifício como necessário para o sagrado, para sacralizar e proporcionar contato com a continuidade do excesso imanente -- visão característica das religiões pré-cristãs --, fomos condicionados a acreditar que o sacrifício do filho de Deus não teria acontecido caso se soubesse que Cristo era filho de Deus, o que expressa uma compreensão do sacrifício como erro, como pecado por nós cometido.

Assim, o cristianismo terminou por deixar de lado o modo pelo qual a *continuidade* era alcançada, dando ênfase apenas à *continuidade* ela própria, o que causou uma má compreensão da *transgressão*, que passou a ser entendida como uma violência a ser superada, o que reduziu o sagrado à descontinuidade da figura de Deus (ou seja, concentrou a *continuidade* numa única figura transcendente da sacralidade). A *transgressão*, expulsa do mundo cristão, conseguiu se manter apenas na imagem do diabo, sendo este uma espécie de anjo da *transgressão* que foi expulso do mundo divino, justamente pelo fato de o cristianismo não conseguir manter a convivência entre o puro e o impuro como fundamentos do domínio do sagrado.⁴⁵ A *transgressão* começou a ser compreendida como "queda" dentro do mundo cristão, queda do sagrado, relacionada ao pecado e ao vício. Deste modo, ocorreu um movimento em que o diabo, além de ter sido relacionado ao mesmo decaimento dos animais (através do qual os animais perderam seu caráter sagrado que possuíam nas religiões pagãs), "ele não se tornara profano: guardava do mundo sagrado, de que surgira, um caráter sobrenatural" (BATAILLE, 2013, p. 146):

só o diabo guardou a animalidade como atributo, a animalidade que a cauda simboliza e que, correspondendo inicialmente à *transgressão*, é, sobretudo, signo de decadência. É o rebaixamento que, de uma maneira privilegiada, contraria a afirmação do Bem e do dever que obriga à necessidade do Bem. (BATAILLE, 2013, p. 161)

A *transgressão* é abominada pelo mundo cristão que, relacionado ao trabalho, é dominado pelos interditos. O medo da *transgressão* advém do fato de que ela

teria revelado o que o cristianismo velou: que o sagrado e o interdito se confundem, que o acesso ao sagrado é dado na

45 A ambiguidade do sagrado está presente desde os estudos antropológicos pelos quais Bataille foi influenciado, como os de Marcel Mauss, que, ao realizar um estudo sobre a natureza e a função do sacrifício, enfatiza essa qualidade do sagrado ao dizer que "o puro e o impuro não são contrários que se excluem, mas dois aspectos da realidade religiosa. (...) Elas [as forças religiosas] podem ser exercidas tanto para o bem quanto para o mal, o que depende das circunstâncias, dos ritos empregados etc. Assim se explica como o mesmo mecanismo sacrificial pode satisfazer necessidades religiosas extremamente diferentes. Ele tem a mesma ambiguidade das próprias forças religiosas. É apto ao bem e ao mal; a vítima representa tanto a morte quanto a vida, a doença e a saúde, o pecado e o mérito, a falsidade e a verdade."(MAUSS; HUBERT, 2005, p. 65)

violência de uma infração. Como disse, o cristianismo postulou, no plano religioso, este paradoxo: *o acesso ao sagrado é o Mal; ao mesmo tempo, o Mal é profano.* (BATAILLE, 2013, p. 150)

O mal seria a *transgressão* condenada.

O movimento da *transgressão* é baseado na dinâmica das *duas ordens de sedução*, sendo suscitado tanto pelo desejo quanto pela ojeriza que são latentes no objeto *interdito* – sagrado. Contudo, a *transgressão* possibilita a suplantação da repugnância desses objetos (tanto do sacrifício como da atividade erótica), gerando simultaneamente nojo e fascínio, que culminam no arrebatamento.

n

Os homens são submetidos ao mesmo tempo a dois movimentos: de terror, que rejeita, e de atração que impõe o respeito fascinado. O interdito e a transgressão correspondem a esses dois movimentos contraditórios: o interdito rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão. (...) o divino é o aspecto fascinante do interdito: é o interdito transfigurado. (BATAILLE, 2013, p. 92)

O vínculo entre aversão e desejo é exposto de maneira precisa na *transgressão* do *interdito* da atividade sexual, pois ele demonstra o prazer que é fomentado em nós por uma coisa que é desejada justamente por ser interdita e é obtida através de uma *transgressão*. Ou seja, “somos admitidos ao conhecimento de um prazer em que a noção de prazer se mistura ao mistério, expressivo do interdito que determina o prazer ao mesmo tempo que o condena”. (BATAILLE, 2013, p. 132)

Os movimentos que colocam o *ser em jogo* -- dando brecha ao flerte com a *continuidade* --, como a violência da sexualidade e a embriaguez, abalam a vida que é forjada no trabalho e na utilidade; e é a vertigem do erotismo que se mostra presente tanto na atividade sexual do casamento quanto nas orgias rituais, porém em patamares distintos, visto que a complexidade aumenta de acordo com a *transgressão*, e quanto mais intensificada é a *transgressão*, mais o ser tangencia a *continuidade*. A sexualidade lícita, mais imersa no âmbito da regulação, é representada por aquela que se dá no casamento, no qual a sexualidade é pautada pelo hábito e

pela repetição, mas ainda tem a *transgressão* do *interdito* sexual como fundamento (no caso, a primeira violação). Deste modo, mesmo sendo um constituinte do âmbito nuclear do corpo social, ainda se mantém no ato sexual a representação de um ato celerado e transgressor.

Clareia-se cada vez mais a íntima relação entre *interdito* e *transgressão* e podemos constatar como eles operam de acordo com o panorama do excesso que subsiste como força ontológica irrefreável. A dicotomia nojo/desejo, representativa das duas ordens de sedução, têm aqui uma de suas facetas delineadas, no trabalho realizado entre *interdito* e *transgressão*.

Ressaltando a importância da *transgressão* do *interdito* da atividade sexual, diz Bataille:

na esfera humana, a atividade sexual se separa da simplicidade animal. Ela é essencialmente uma transgressão. Não é, após o interdito, o retorno à liberdade primeira. A transgressão é própria à humanidade organizada pela atividade laboriosa. A própria transgressão é organizada. O erotismo é, no conjunto, uma atividade organizada; é na medida em que é organizado que ele muda através do tempo. (BATAILLE, 2013, p. 132)

Para compreendermos o esboço de ligação da *transgressão* com o sagrado, temos uma citação de Foucault do texto chamado *Prefácio à transgressão*, em que é apresentada uma leitura da *transgressão* em relação à questão dos limites e da linguagem:

a transgressão se abre sobre um mundo cintilante e sempre afirmado, um mundo sem sombra, sem crepúsculo, sem essa intromissão do não que morde os frutos e crava no seu núcleo sua própria contradição. Ela é o avesso solar da denegação satânica: tem uma ligação com o divino, ou melhor, ela abre, a partir desse limite que indica o sagrado, o espaço onde atua o divino. (FOUCAULT, 2001, p. 34)

Após as considerações sobre o vínculo entre *interdito* e *transgressão* e suas conseqüentes ligações com o gerenciamento do mundo sagrado e do profano, vamos nos ater aos dois modos de contato com a *continuidade* que são preconizados por Bataille em seus livros e que se mostram mais interessantes para nós: o erotismo e o sacrifício.

A importância do erotismo, para Bataille, é notada, em primeiro lugar, no próprio nome do livro em que mais disserta sobre a *continuidade* e também nas asserções que lá postula. O sacrifício também é largamente abordado neste livro, assim como em *Teoria da religião* e nos artigos anteriores à Revista *Documents*, nos quais é apresentado como uma das vias de acesso ao mundo sagrado, em que podemos vislumbrar a *continuidade* e o *excesso* da violência interna corporal a partir da imolação do sacrificado.

Começaremos por uma retomada da noção de mundo sagrado para depois realizarmos uma análise do sacrifício, para podermos elevar nossa compreensão da *continuidade* até a noção do erotismo, que é compreendido por Bataille na polêmica e divergente afirmação de que o erotismo é a aprovação da vida até na morte: "l'érotisme, par ailleurs, est l'expérience d'une sortie hors de soi dont les états limites avoisinent la mort."⁴⁶ (SASSO, 1978, p. 127)

A noção de mundo sagrado é muito peculiar, pois ela remete a uma relação primeva com a animalidade (os animais viviam no mundo da *transgressão*, sem conhecer interditos), assim como a uma negação realizada pelo mundo do trabalho em relação ao mundo sagrado, que se estrutura a partir desta negação, por ser contrário ao movimento de reificação que ocorre no mundo profano. A definição de mundo sagrado surge em contraste com o mundo das coisas, que é instaurado a partir do advento dos instrumentos, dos utensílios que proporcionam um controle, domínio e intervenção do sujeito sobre o mundo, enquanto o mundo sagrado subsiste como contrário ao domínio da alienação (em que o homem se torna estranho a si mesmo) e é a morada da *continuidade*, conseqüentemente o lugar da festa, em que a medida do tempo é o instante e o *excesso*, a imanência e a soberania governam. Como já vimos mais acima, mesmo sendo a negação do mundo profano, ele é determinado pelo que ele nega (é formado pelo trabalho), é "o mundo humano que, formado na negação da animalidade, ou da natureza, nega a si mesmo e, nessa segunda negação, se supera sem todavia voltar ao que negara inicialmente." (BATAILLE, 2013, p. 109) Não sendo uma simples volta à

⁴⁶ "o erotismo, além disso, é a experiência de uma saída fora de si, cujos estados limites avizinham-se da morte." Tradução da autora

natureza ou um idílico retorno às origens, o mundo sagrado tem como único modo possível a *continuidade*. Porém, é uma *continuidade* que só pode ser conhecida através da experiência da *transgressão*, a partir da suspensão do *interdito*.

O vínculo que o mundo sagrado mantém com a animalidade é que, assim como os animais, não é regido pelos interditos e pertence ao âmbito da imanência, sendo imerso na *continuidade* como a água é na água.⁴⁷ A afinidade entre animais, homens e *continuidade* era mais pronunciada em tempos primevos, pois a dominação que ocorreu com a instrumentalização do mundo por parte do homem -- que culminou numa reificação em que tudo é visto pelo homem como tendo uma finalidade que a ele serve -- não havia ainda acontecido. Segundo Bataille, nesse tempo arcaico, a subordinação da natureza e dos animais pelo homem, análoga a uma dominação das coisas (natureza e animais) pelo sujeito (homem), ainda não havia acontecido e a relação entre o homem e os animais ocorria de maneira distinta da de hoje -- pautada por elos mercantis e industriais --, pois, dentro da própria dinâmica do sagrado, os espíritos animais tinham grande significância. Bataille constata isto ao dizer: “Diante da humanidade primeira, os animais não se diferenciavam dos homens. Por não observarem interditos, os animais tiveram mesmo, inicialmente, um caráter mais *sagrado*, mais divino do que os homens.” (BATAILLE, 2013, p. 105) Diferentemente da maneira coisificada como entendemos os animais hoje, eles dispunham de um lugar privilegiado em relação ao sagrado, o que torna compreensível o modo como eles frequentemente eram tidos como imagens de divindades:

a divindade animal implica a observação dos interditos mais antigos e ao mesmo tempo uma transgressão limitada desses interditos, análoga àquela que se verificou mais tarde. A partir do momento em que os homens cedem, em certo sentido, à animalidade, entramos no mundo da transgressão; formando, na manutenção do interdito, a síntese da animalidade e do homem. Entramos no mundo do *divino* (o mundo *sagrado*). (BATAILLE, 2013, p. 108)

⁴⁷ Metáfora utilizada por Bataille em seu livro *Teoria da Religião*.

O contato entre homens e animais antigamente vinha acompanhado de uma estima e não era uma relação simplesmente predatória, levando em conta que a própria caça era entendida como uma atividade transgressora, sendo um *interdito* que precisava ser transgredido devido à sua necessidade para o corpo social. O homem sabia dessa intimidade entre os animais e o sagrado e em decorrência disto, o caçador deveria ser purificado após a caça -- atividade transgressora -- e, por realizar a atividade transgressora, era compreendido como figura sagrada.

Ao notarmos o sentimento de sacrilégio que era suscitado com o assassinio de um animal, podemos constatar que o sacrifício animal não surgiu em substituição ao sacrifício humano, mas os mais primevos sacrifícios tinham animais como vítimas, porque eles, por viverem no mundo da *transgressão* -- sem interditos -- possuíam uma íntima relação com o sagrado. “O caráter sagrado exprime a maldição ligada à violência, e jamais o animal nunca se separa da violência que inocentemente o anima.” (BATAILLE, 2013, p. 106) Não era a animalidade que inspirava vergonha na humanidade, como hoje entendemos. A própria humanidade tinha vergonha de si, desenhando-se com cabeças de animais, ficando assim mais próximas dos deuses e da *transgressão*. A vergonha do que existe de animalidade em nós é resultante do processo cristão que descrevemos acima, no qual a ambiguidade do sagrado foi rechaçada e o que era impuro foi execrado do domínio sagrado.

Da queda do impuro e do nefasto para um domínio profano decorreu a moralização do sagrado, na qual os animais -- por serem relacionados ao sagrado através da *transgressão* -- também decaem. A divindade, que agora só diz respeito ao puro, é, desta forma, controlada pelo pensamento refletido e se torna cada vez mais racionalizada, condenando a consumação inútil e o gasto dispendioso -- signos da *transgressão* e do *excesso* -- para servir ao gerenciamento do mundo das coisas dentro da dinâmica de produção e conservação.

A continuidade era tida de maneira decisivamente distinta nessa época primeva. Diferentemente do Deus cristão, que é um ser supremo que condensa em si a *continuidade* e é, numa hierarquia, infinitamente superior aos outros seres, nessa antiguidade, o Ser Supremo era próximo dos outros espíritos

divinos, habitando o mesmo âmbito dos espíritos autônomos (desvencilhados de corporeidade) dos mortos, dos animais e das plantas.

O que resta ainda hoje da compreensão da *continuidade* permite a apreciação da imanência que conseguiu se manter, resistir à coisificação no mundo profano, persistindo no âmbito sagrado em que

la continuité, qui pour l'animal ne pouvait se distinguer de rien d'autre, qui était en lui et pour lui la seule modalité possible de l'être, opposa chez l'homme à la pauvreté de l'outil profane (de l'objet discontinu) toute la fascination du monde sacré⁴⁸. (BATAILLE, 1973, p.47)

Podemos entender como a noção de sagrado desenvolvida por Bataille remete às concepções antigas de sagrado e de *continuidade*, escapando ao que entendemos hoje como sagrado, que foi forjado pelo cristianismo e é centrado na figura de Deus. Bataille enfatiza a relação do sagrado com o jogo do instante da *continuidade*, que ocorre durante a experiência do êxtase. "Le sacré est ce bouillonnement prodigue de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en dechaînement, en d'autres termes en violence."⁴⁹ (BATAILLE, 1973, p. 71)

Ao invés de uma preservação do ser descontínuo que vai fruir em um mundo transcendente cristão, Bataille entende que o movimento ligado ao sagrado é aquele no qual o ser se engaja na perda, colocando-se em questão. A duração, que norteia a *descontinuidade*, é deixada de lado momentaneamente e o indivíduo imerge na fugacidade da experiência da imanência, na violência da *continuidade* do ser que foge à compreensão do nosso saber instrumental.

Para Bataille,

le sacré est essentiellement ce qui, bien qu'impossible, est pourtant là, qui est, en un même temps, rejeté du monde de la pratique (en tant qu'il pourrait le détruire) et valorisé comme se

⁴⁸ "a continuidade, que para o animal não podia se distinguir de nada mais, que era nele e para ele a única modalidade possível do ser, no homem opunha à pobreza do instrumento profano (do objeto descontínuo) toda a fascinação do mundo sagrado." Tradução da autora

⁴⁹ "O sagrado é essa ebulição pródiga da vida que, para durar, a ordem das coisas encadeia e que o encadeamento transforma em desencadeamento, em outros termos, em violência." Tradução da autora

délivrant de la subordination propre à ce monde.⁵⁰ (BATAILLE, O.C. VIII, p. 263)

A primazia do instante e a persistência de uma contradição infinita são delineadas no âmbito do sagrado, apresentando como uma faceta do dado natural que, entretanto, só se constitui após a instituição do mundo das coisas, da prática, a partir do qual o mundo sagrado é negado.

Um dos modos de desvelamento da *continuidade*, que já foi anteriormente mencionado, é o que se dá na contemplação da morte de um ser descontínuo, ação que constitui o ritual do sacrifício. Pela etimologia da palavra sacrifício, já podemos saber que o seu sentido é o de tornar sagrado, é um momento divino que sacraliza um ser descontínuo elevando-o à existência na *continuidade*. O ritual acontece de modo a que um ser descontínuo retorne à imanência da *continuidade* a partir de uma morte violenta que é a ele imputada durante o ritual, que é acompanhado por membros do corpo social. Desta maneira, o sagrado se transmite no ritual de modo análogo ao descrito por Mauss,⁵¹ que entende que “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa.” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 19)

Temos a explicação de como a experiência do sacrifício pode afetar um grupo social sem ter que aniquilar todos, pois romper com a descontinuidade de todos do grupo para poder vivenciar a *continuidade* seria uma catástrofe para a permanência do corpo social. A experiência da *continuidade* ocorre com a contemplação da imolação, que afeta todos os envolvidos que participam da *continuidade* com a consagração da vítima como oferenda, conectando-se a essa atividade que revela a morte. Além dos seres humanos, também eram objetos do sacrifício animais e vegetais, pois o sacrificado sempre é um ser que

⁵⁰ " o sagrado é essencialmente o que, sendo impossível, portanto existe [está lá], o que é, ao mesmo tempo, rejeitado do mundo da prática (enquanto que ele poderia destruí-lo) e valorizado por se desvencilhar da subordinação própria a esse mundo." Tradução da autora

⁵¹ Marcel Mauss (1872 - 1950) foi um renomado antropólogo francês que influenciou Bataille a partir de seus estudos sobre a dádiva, reunidos no texto *Ensaio sobre a dádiva - forma e razão de troca nas sociedades arcaicas*. Este ensaio, que demonstra diferentes formas de economia e contesta o princípio de utilidade clássica a partir de análises etnográficas, foi crucial para o desenvolvimento dos estudos de Bataille que se baseiam na ideia de gasto improdutivo, como *A noção de dispêndio* e *A parte maldita*.

possui espírito, mas foi tornado coisa e deve retornar ao domínio da intimidade e da imanência.

Outra constatação de Mauss extremamente pertinente à concepção de Bataille sobre o sacrifício é a de que “esse procedimento consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia.” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 103) Ou seja, o grande mote do sacrifício é a comunicação estabelecida entre os mundos, comunicação esta que torna possível a experiência da *continuidade* e não um puro e simples aniquilamento. O sacrifício tem como princípio a destruição, mas como destruição do que é "coisa" na vítima, que é entregue ao mundo sagrado na imolação para se separar do mundo profano das coisas, da utilidade, e persistir na continuidade. No sacrifício, a vítima passa à ordem íntima e a operação do sacrifício também comunica a relação da ordem íntima ao sacrificador e à comunidade que assiste ao sacrifício.

Bataille aponta que o sacrifício não consiste no ato de matar, mas sim no abandono e na doação. Isto significa que o principal do sacrifício é a comunicação, a transição do mundo das coisas para o sagrado; o que é importante não é o jorrar do sangue da vítima, mas a passagem do reino da duração para o da consumação inútil, estandarte do sacrifício. “Le sacrifice est l'antithèse de la production, faite en vue de l'avenir, c'est la consommation qui n'a d'intérêt que pour l'instant même.”⁵² (BATAILLE, 1973, p. 66)

Uma outra situação que se encaixa no conceito de antítese da produção e que também salienta o sentimento do sagrado e da intimidade é a ocasião da festa⁵³, que possibilita o espaço da violência e da destruição típicas do sagrado. Se não ordenada por limitações, a festa constitui-se como um perigo à atividade produtiva, visto que se baseia numa consumação inútil pautada

⁵² " O sacrifício é a antítese da produção, esta feita em vista do futuro, ele é a consumação que não tem por interesse nada além do instante mesmo." Tradução da autora.

⁵³ Tema este que, como já mencionado na Introdução, será central para o *Collège de Sociologie* e os estudos sociológicos de Caillois, em que o sagrado da *transgressão* dá margem à teoria da festa.

pelo instante e dissemina o contágio do sagrado, pois “le monde divin est contagieux et sa contagion est dangereuse.”⁵⁴ (BATAILLE, 1973, p. 72)

A noção de festa responde a um quesito muito mais importante do que o de uma pura fruição desenfreada: por mais que diga respeito à embriaguez, ao descontrole e ao império do instante, ela se liga à questão de como o ser humano pode se abandonar na imanência escapando aos limites da coisa, sem retornar à animalidade. Esta resposta esboça-se na relação mantida entre a festa, o sacrifício e a oferenda, culminando na fusão da comunidade. Todavia, por se conectar tanto ao mundo sagrado como ao mundo profano, a festa também tem que ser pensada junto às noções de limite e de utilidade, pois ela é tipicamente humana. A festa surge, então, como uma solução limitada para a questão da imanência e da *continuidade*, por estar balançando entre os domínios do sagrado e do profano. Sendo ela singularmente humana, “c'est une aspiration à la destruction qui éclate dans la fête, mais c'est une sagesse conservatrice qui l'ordonne et la limite.”⁵⁵ (BATAILLE, 1973, p. 73) Temos o abrasamento pródigo da entrega à imanência e o colocar o *ser em jogo*, mas, ao mesmo tempo, uma permanência do mundo das coisas, no qual a persistência e a duração são pilares aos quais o ser descontínuo se agarra.

A festa não permite uma total separação da ordem da duração do mundo profano. Aguentamos a festa, em nossa descontinuidade, por ela manter ainda os limites do mundo profano e não abandonar-se ao mais puro arrebatamento. No entanto, mesmo toda a relação com o mundo profano ainda constitui a festa como fusão da vida humana, a partir do nosso abandono na embriaguez, no caos e na orgia da imanência que nos proporciona a intimidade dos ritos: “la fête n'est pas un retour véritable à l'immanence mais une conciliation amicale, et pleine d'angoisse, entre les nécessités incompatibles.”⁵⁶ (BATAILLE, 1973, p. 75)

A resistência à imanência mostra como é propícia a festa na esfera humana, harmonizando a latência do excesso, que é manejado pelo sagrado e permanece na comunidade conjuntamente ao trabalho necessário para a

⁵⁴ “o mundo divino é contagioso e seu contágio é perigoso.” Tradução da autora

⁵⁵ “é uma aspiração à destruição que resplandece durante a festa, mas é uma sabedoria conservadora que a ordena e a limita.” Tradução da autora

⁵⁶ “a festa não é um retorno verdadeiro à imanência, mas uma conciliação amigável, e cheia de angústia, entre as necessidades incompatíveis.” Tradução da autora

conservação na duração. "Il n'y a pas de *conscience* claire de ce qu'est *actuellement* la fête (de ce qu'elle est dans l'instant de son déchaînement) et la fête n'est distinctement située dans la conscience qu'intégrée dans la durée de la communauté.⁵⁷" (BATAILLE, 1973, p. 76)

A relação da festa com a comunidade nos remete ao conceito de comunicação, que já foi mencionado ao longo do texto, sem termos nos demorado sobre ele. A comunicação, para Bataille, é indispensável para a existência tanto do sacrifício como da festa e do erotismo. Ela se relaciona intrinsecamente com a colocação do ser em questão, com a abertura a partir de sua fissura ontológica, visto que " l'être n'est pas le contour d'une essence, l'être n'est pas individuel, il est 'communiel'"⁵⁸ (BATAILLE, O.C II, p. 370)

Ao entendermos o ser como abertura, podemos começar a ver como essa noção -- que tem sua elaboração mais precisa no livro *A experiência interior* -- é basilar para a tematização do que é a existência, juntamente com o conceito de experiência interior; ambos facilitam a compreensão do que Bataille pretende abordar quando disserta sobre o erotismo.

Com suas afirmações assertivas, Bataille diz que a existência é comunicação. Deste modo, ela traz uma espécie de despossessão do ser (já antecipando a temática de um esfacelamento da individuação frente à sua relação com o *informe*), além de possuir uma ligação íntima com o *não-saber*, visto que a comunicação não se dá à apropriação do conhecimento ou às formulações da epistemologia. A comunicação nos ultrapassa, como seres descontínuos e individualizados (*ipses*). Porém, ela não nos transcende, visto que pertence ao domínio da imanência, pois "la communication est un fait qui ne se surajoute nullement à la réalité-humaine, mais la constitue."⁵⁹ (BATAILLE, 1954, p. 37)

Podemos diferenciar dois tipos de comunicação: a que é caracterizada pela transmissão de informações -- que é a comunicação profana -- e a que se

⁵⁷ "Não há consciência clara do que é de fato a festa (daquilo que ela é no instante de seu desencadeamento) e a festa não é distintamente situada na consciência do que quando integrada na duração da comunidade." Tradução da autora

⁵⁸ " o ser não é contorno de uma essência, o ser não é individual, ele é 'comunal'." Tradução da autora

⁵⁹ "a comunicação é um fato que não se sobrepõe à realidade humana, mas a constitui." Tradução da autora

relaciona com o não-saber -- que é a comunicação profunda. A comunicação profunda viola a integridade dos corpos individuais e assim termina por efetuar uma expropriação do eu. Desta maneira, abre-se ao impenetrável e eclode no momento em que a comunicação utilitária falha. "Communication communicates the incommunicable (there is nothing else to communicate). This impenetrable incommunicable is nothing that I retain as private possession."⁶⁰ (MITCHELL; WINFREE, 2009, p. 14)

A diferença entre a comunicação profunda e a comunicação profana é balizada pela relação que cada uma mantém com o conhecimento, com a coisa: "La communication exige l'être ouverte et elle est, en même temps, le signe d'un au-delà de l'être fini. L'être est donc indéfini dans l'individu et hors de lui. (...) La communication est le contraire de la chose."⁶¹ (SASSO, 1978, p. 155) A comunicação proporciona o êxtase no qual o ser, arrebatado, transborda todas e quaisquer categorias. Distintamente da comunicação do "senso-comum", restrita a uma concepção teleológica e utilitária, a comunicação profunda ocorre como um contágio, um abandono do ser:

I offer myself wholly to the other in sovereign abandon, and the other fails to seize me as something to be possessed and known. As such, we make contact outside the demands of recognition and acknowledgment.⁶² (MITCHELL; WINFREE, 2009, p. 12)

O fato de o contato com o outro na comunicação não ser dado a partir do reconhecimento e da identificação é primordial na filosofia de Bataille, pois é aí que ele se distingue da metafísica da subjetividade⁶³ e se distancia do humanismo moderno e da racionalidade instrumental. Para ele, a racionalidade não é base da comunicação, mas sim uma simples consequência dela (o que nos ajuda a entender a primazia ontológica da comunicação). Para a

⁶⁰"a comunicação comunica o incomunicável (não há mais nada para comunicar). Esse impenetrável incomunicável não é nada que eu retenha como uma possessão privada." Tradução da autora

⁶¹ "A comunicação exige o ser aberto e ela é, ao mesmo tempo, o signo de um além do ser finito. O ser é então indefinido no indivíduo e fora dele. (...) A comunicação é o contrário da coisa." Tradução da autora

⁶² "eu me ofereço integralmente ao outro num abandono soberano, e o outro falha em me apreender como algo a ser possuído e conhecido. Assim, nós fazemos contato fora das demandas de reconhecimento e de identificação" Tradução da autora

⁶³ Entendemos aqui o termo "metafísica da subjetividade" como a metafísica vigente na modernidade, que delimita a separação entre sujeito (homem) e objeto (coisas do mundo), e que defende a primazia do sujeito na compreensão do mundo.

comunicação profunda ter lugar, é necessário que o indivíduo tenha uma fissura que se abra à continuidade, fissura esta que é compreendida a partir do “the excess that I am in my improbability, insufficiency, and communication with others.”⁶⁴ (MITCHELL; WINFREE, 2009, p. 3) O ser nunca é uma composição simples e a aparente unidade que nos une como indivíduos nos escapa. É na comunicação profunda que é possível ao indivíduo seguir a movimentação heterogênea que transborda a estrutura do ser fechado, que vai além de suas fronteiras.

Os indivíduos necessitam escoar para o fora numa busca por outro, procura esta que é demandada pelo fato de a existência ser excessiva em si, o que qualifica a comunicação como inevitável. Este escoamento do indivíduo para o fora demonstra o "perigo" acarretado pela comunicação, pois ela traz a ameaça da dissolução absoluta do eu, posto que nosso ser tem como característica ser lacerado e seus limites só servirem para propiciar uma abertura para o fora – dada pela comunicação –, ato fundamental do excesso.

Cast in terms of fusion, communication comes to name the indigestibility of the other, the persistence of the foreign at the heart of the same. If fusion brings the other "into me", it must always be remembered that this "me" is always already outside of itself.⁶⁵ (MITCHELL; WINFREE, 2009, p. 11)

A partir dessa busca pelo outro, desse querer ir além de nossos próprios limites, podemos começar a pensar na importância capital do erotismo dentro da obra de Bataille. A compreensão que temos aqui do erotismo não é a de uma simples pornografia, pautada na veiculação mercadológica de imagens sensuais, ou talvez a de uma fantasia sobre mulheres sensuais imersas num jogo de desvelamento da carne. Ao contrário, o erotismo, para Bataille, se relaciona intimamente com as noções de comunicação, experiência interior e *continuidade*. Como já mencionamos, o erotismo é uma das vias de abertura para a *continuidade*, é uma das manifestações do excesso em nosso ser que carrega consigo a ameaça de dissolução da individuação, um risco de

⁶⁴ "excesso que sou na minha improbabilidade, insuficiência e comunicação com os outros." Tradução da autora

⁶⁵ "Colocada em termos de fusão, a comunicação vem nomear a indigestibilidade do outro, a persistência do estrangeiro no coração do mesmo. Se a fusão trouxer o outro "em mim", deve ser sempre lembrado que este 'mim' já é sempre fora de si mesmo." Tradução da autora

pulverização da figura humana. Como experiência interior,⁶⁶ o erotismo coloca nosso ser em jogo, sendo o que, "na consciência do homem, [...] coloca o ser em questão." (BATAILLE, 2013, p. 53) Ou seja, o erotismo exerce a função de uma interrogação suprema em relação ao ser, em que um desequilíbrio é inserido na ordem das coisas na qual o homem -- como descontínuo -- está habituado a viver.

Característica essencial do erotismo é o fato de não se constituir simplesmente como uma atividade sexual, mas ser caracterizado por uma atividade sexual alheia a qualquer finalidade, por ser um fim em si mesmo. Ele é diferente também da sexualidade animal, visto que esta se coloca como livre e sem interditos, enquanto o erotismo é resultado da transgressão de um *interdito* postulado. Além disto, o erotismo coloca em jogo a vida interior, sendo distinto do mundo das coisas, no qual a instrumentalidade e a teleologia imperam, subordinando toda existência a um fim.

Imprescindível também é notar que, na atividade erótica, nos vemos às voltas com a desordem e o caos embrionário. Aí imersos, abrimos a possibilidade de um instante de *continuidade* do ser, no qual fugimos momentaneamente da nossa prisão subjetiva que nos fecha em nossa descontinuidade, tal como seres que não conseguem se comunicar plenamente pela escarpa que existe entre suas experiências particulares, como a morte, experiência individual que só concerne a quem morreu.

A *continuidade* do ser -- temática essencial aqui -- se dá em seu sentido completo apenas na morte, quando, então, toda descontinuidade e limites são aniquilados. A experiência do sacrifício e a atividade erótica conseguem apenas flertar com a *continuidade*, visto que elas precisam se resguardar num espaço limítrofe que as preserve, mas que as deixe saborear a completude da entrega à continuidade. A continuidade não proporciona a experiência total dela para seres descontínuos pois, avassaladora, execra a constituição subjetiva dos indivíduos e estes não seriam capazes de realizar nenhuma experiência. Para a apreciação dos instantes de *continuidade*, os seres não podem deixar

⁶⁶ A experiência interior apresenta um caráter vertiginoso por ter a capacidade de colocar o ser em seu limite: "eu chamo 'experiência' uma viagem ao fundo do possível do homem" (BATAILLE, 1954, p. 19) Tradução do autor

se enlaçar pela experiência devastadora da morte e da *continuidade*. De fato, a morte tem o violento poder de extirpar a duração de toda descontinuidade, tirando o ser da ordem das coisas, pois ela sempre se safa desta ordem, visto que ela não pode ser compreendida neste mundo coerente e claro.

Com a percepção da proximidade entre vida e morte, do titubear do ser entre um pólo e outro, podemos entender que é justamente aí onde o ser se dá, nos movimentos de paixão que buscam a inserção da *continuidade* no mundo descontínuo, proporcionado por atividades como a erótica e que nos permite a apreciação de que a vida é acesso ao ser.

Desta maneira, Bataille nos diz que

toda a operação do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto em que o coração desfalece. A passagem do estado normal ao de desejo erótico supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem descontínua. (BATAILLE, 2013, p. 41)

Essa asserção demonstra a operação destrutiva que ocorre na atividade erótica em relação à estrutura do ser fechado, violentando a unidade fixa que exprime a particularidade do ser. Temos, então, a relação entre a dissolução realizada pelo erotismo e o fascínio pela morte, signo máximo desta dissolução.

Após esse longo caminho em que traçamos vinculações entre o erotismo e a morte, podemos avançar até a canônica afirmação de Bataille de que "do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte." (BATAILLE, 2013, p. 35) Agora, já conseguimos ultrapassar a primeira sensação de estranhamento que ela nos causa, por seu caráter superficialmente paradoxal, e nos ater a como ela consegue expressar nitidamente a dinâmica entre a vida e a morte, balizadas pelo erotismo.

A asserção de Bataille deixa claro como o indivíduo imerge na indistinção da *continuidade* durante o movimento erótico, a partir de sua fusão com outro ser, tendo ambos suas individualidades diluídas. Esta desagregação das estruturas subjetivas enseja uma aproximação da morte, a partir dessa imersão na *continuidade*, em que nos abrimos ao excesso. "Essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação."

(BATAILLE, 2013, p. 40) A atividade erótica em si demonstra um excesso que a vincula à morte e que chega a denominar seu paroxismo, no caso o orgasmo, que é conhecido -- em francês -- como pequena-morte (*petite-mort*). Esta designação evidencia o fato de que o abalo provocado pelo excesso da sexualidade a avizinha da morte -- as duas são sinaladas pela convulsão que desestrutura o ser.

Como já mencionamos anteriormente, enquanto o indivíduo descontínuo consegue resistir ao paroxismo do orgasmo e ao excesso da *petite-mort*, a morte já não permite tal resistência, é impiedosa e não possibilita a subsistência do indivíduo ao excesso que assola. Podemos perceber essa relação fraterna com a morte no jogo do erotismo, de fusão e abertura ao ser, de afrouxamento das estruturas subjetivas que propicia o contato com a *continuidade*:

Há na passagem da atitude normal ao desejo uma fascinação fundamental pela morte. O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas. Repito-o: dessas formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos. (BATAILLE, 2013, p. 42)

Não só as formas subjetivas são abaladas no processo erótico, mas também toda a ordem descontínua, que pauta a estreiteza das regulações sociais. A *transgressão* inerente ao erotismo suscita a manifestação do excesso tanto nos indivíduos como no corpo social e traz o perigo da morte para a superfície.

Há um excesso horrível do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas, para nós, trata-se apenas de um sinal pavoroso, incessantemente nos lembrando que a morte, *ruptura* dessa descontinuidade individual a que a angústia nos prende, se propõe a nós como uma verdade mais eminente do que a vida. (BATAILLE, 2013, p. 42)

Ao entendermos que a morte exerce um papel dentro do erotismo, podemos assimilar o modo de sua operação, como o êxtase que é atingido a partir da fusão violenta dos corpos com o gozo, fazendo parte das experiências

soberanas do mundo sagrado que não se submetem à finalidade alguma. O erotismo introduz em nós um desequilíbrio, que nos faz colocar nosso *ser em jogo*:

O erotismo, já o disse, é a meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas então o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer, no erotismo: EU me perco. (BATAILLE, 2013, p. 55)

Esse movimento vertiginoso que decorre do erotismo se deve ao contato do ser individual com a continuidade. Ao se jogarem no fluxo de comunicação com outro ser -- que se abre na reação de arrebatamento que ocorre no êxtase, em que os órgãos pletóricos "desativam" o puro funcionamento racional --, as descontinuidades são parcialmente dissolvidas e entram em contato com a violência do excesso.

Podemos começar a pensar a partir do erotismo as questões da fusão e do limite, pois

Trata-se de violar a integridade dos corpos, de profanar as identidades definidas, de destruir a ordem descontínua das individualidades, enfim, de dissolver as formas constituídas. Trata-se, em última instância, de ignorar a oposição entre os domínios de Eros e Thanatos, para aceder ao caos da continuidade: "o sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite". (MORAES *in* BATAILLE, 2013, p. 311)

A dissolução das formas constituídas ocorre aqui, em relação ao erotismo, justamente como uma afronta ao estabelecimento da Figura Humana como imagem firme, calcada na racionalidade. Esse aviltamento da Figura Humana remete à dinâmica ocasionada pelo *informe*, em que a Figura Humana é sempre colocada em xeque, sempre questionada a partir de seu flerte com a *continuidade*, de onde o informe -- que nela habita -- irrompe.

Como já vimos, ao afrouxar sua constituição subjetiva, o indivíduo se abre ao tremor do gozo, atingindo o mais íntimo do ser. O erotismo é pautado na *transgressão* tanto do *interdito* da sexualidade como na *transgressão* dos

próprios limites de nossa constituição subjetiva, escapando da subserviência homogênea frente à razão. Ele dá lugar à comunicação e à dissolução do ser:

Or, transgresser l'interdit, outrepasser les bornes, c'est échapper à l'existence asservie au souci du Sens, de la Productivité, et de l'Homogénéité, si bien que la communication est l'opération par laquelle l'individu supprimant son être isolé se rend souverain. Communiquer, c'est, pour un être borné par son insertion dans le monde des choses et du « projet », abandonner la volonté d'être Soi dans le monde et dissoudre sa particularité pour rien, c'est-à-dire sans calcul et sans pré-vision.⁶⁷ (SASSO, 1978, p. 157)

A comunicação proporcionada pelo erotismo desencadeia o processo de dissolução, em que o ser individual abdica de sua particularidade, de sua descontinuidade, em prol da imensidão do excesso. Ao pensarmos na dissolução, no dilaceramento que acontece no movimento erótico a partir da fissura ontológica dos seres, alcançamos a íntima relação entre erotismo, comunicação, continuidade e morte.

A aproximação da continuidade, a embriaguez da continuidade dominam a consideração da morte. Em primeiro lugar, a perturbação erótica imediata nos dá um sentimento que ultrapassa tudo, de tal forma que as sombrias perspectivas ligadas à situação do ser descontínuo caem no esquecimento. Então, para além da embriaguez aberta à vida juvenil, nos é dado o poder de abordar a morte face a face, e nela ver enfim a abertura à continuidade ininteligível, incognoscível, que é o segredo do erotismo, e cujo segredo apenas o erotismo traz. (BATAILLE, 2013, p. 47)

A relação com a morte é imprescindível ao erotismo, visto que o erotismo é abertura à *continuidade*, e o extremo da *continuidade* é a morte. A morte pode ser entendida como o mais alto patamar da *continuidade* justamente porque, nela, nenhuma descontinuidade persiste e porque consiste no excesso imanente a todas as individualidades: o destino incontestável de

⁶⁷ "Ora, transgredir o interdito, ultrapassar as bordas, é escapar da existência submissa à preocupação do Sentido, da Produtividade, da Homogeneidade, tanto que a comunicação é a operação pela qual o indivíduo, suprimindo seu ser isolado, torna-se soberano. Comunicar é, para um ser delimitado por sua inserção no mundo das coisas e do projeto, abandonar a vontade de ser Si no mundo e dissolver sua particularidade por nada, quer dizer, sem cálculo e sem pre-visão." Tradução da autora

toda existência, a morte apresenta a preeminência do *informe* sobre todas as formas que já foram definidas.

É no domínio da morte que o *excesso* se encontra com todo seu esplendor violento, aniquila as categorizações e joga a existência na intimidade do cosmos. É por isto que Bataille pode afirmar que " le seul élément qui introduise l'existence dans l'univers est la mort: lorsqu'un homme se la représente, il cesse d'appartenir à des chambres, à des proches; il entre dans le jeu libre des mondes."⁶⁸ (BATAILLE, O.C, VI, p. 303)

A ruptura com os limites pré-estabelecidos que o erotismo opera a partir de seu movimento transgressivo em relação à estrutura do sujeito, possibilitando que o ser "escorra" momentaneamente para fora de seu cárcere subjetivo, o aproxima do trabalho da morte, sendo responsável pela proximidade entre o ser descontínuo e a continuidade do *excesso*. A morte se mostra como uma verdade necessária para o próprio movimento da vida, prestes a alvorecer:

Devant le monde terrestre dont l'été et l'hiver ordonnent l'agonie de tout ce qui est vivant, devant l'univers composé des étoiles innombrables qui tournent, se perdent e se consomment sans mesure, je n'aperçois qu'une succession de splendeurs cruelles dont le mouvement même exige que je meure; cette mort n'est que consummation éclatante de tout ce qui était, joie d'exister de tout ce qui vient au monde: jusqu'à ma propre vie exige que tout ce qui est en tous lieux se donne et s'anéantisse sans cesse.⁶⁹ (BATAILLE, O.C I, p. 557)

Essa aniquilação necessária de toda descontinuidade para a perpetuação do movimento incessante da vida demonstra como morte e vida são termos da dinâmica do *excesso* e que o erotismo, em sua convulsão, se coloca entre os dois.

⁶⁸ "o único elemento que introduz a existência no universo é a morte: quando um homem se representa a morte, ele cessa de pertencer aos quartos, aos próximos; ele entra no jogo livre dos mundos." Tradução da autora

⁶⁹ "Diante do mundo terrestre, cujo verão e o inverno ordenam a agonia de tudo que é vivo, diante do universo composto por estrelas inumeráveis que giram, se perdem e se consomem sem medida, não percebo mais do que uma sucessão de esplendores cruéis cujo movimento mesmo exige que eu morra; essa morte é apenas a consumação fulgurante de tudo que era, a alegria de existir de tudo que vem ao mundo: até a minha própria vida exige que tudo que é em todos os lugares se dê e se aniquile sem cessar." Tradução da autora

Desta maneira, podemos desenvolver uma concepção distinta da morte: ao invés de concebê-la como algo que se resume à exterminação e destruição, podemos entendê-la como agente de renovação do mundo, fazendo com que ela se coadune à vida, sendo necessária para sua manutenção. Essa pertença entre vida e morte ocorre, pois a morte é responsável pela revitalização da matéria orgânica necessária para o fluxo da vida. Portanto, a putrefação oriunda do trabalho da morte é essencial para a permanência da vida. Temos então a vida como

um movimento tumultuoso que evoca incessantemente a explosão. Mas a explosão incessante não cessando de esgotá-la, a vida só pode prosseguir sob uma condição: que os seres por ela engendrados, e cuja força de explosão esteja esgotada, cedam lugar a novos seres que entrem na roda com uma força nova. (BATAILLE, 2013, p. 84)

A noção de putrefação corrobora nosso horror pela morte, pois evidencia o caráter necessariamente ambíguo da vida, ao mesmo tempo abundância de seres descontínuos e profusão de purulência e decomposição. Existe uma comutação de papéis, na qual a morte aparece como condição para o nascimento de seres e para a vida, como autodecomposição. Além do nosso horror pela morte, que é devido ao aniquilamento das discontinuidades, temos ojeriza ao papel da morte de devolver a carne à fermentação geral da vida. De acordo com a noção de *dispêndio*, a vida exigiria a dilapidação, a despesa suntuosa que é originária do ininterrupto movimento de geração e destruição que mantém o fluxo orgânico da *continuidade*. Vemos como a vida se entrega à luxuosidade do *dispêndio*, operando com uma energia em tudo excedente ao que é apenas necessário para o gerenciamento da vida, com o vigor impetuoso da destruição.

O movimento inútil ordena toda a vida sob a presença ininterrupta do excesso. Retornando à relação entre a morte e a sexualidade,

se vemos nos interditos essenciais a recusa que o ser opõe à natureza encarada como uma dissipação de energia viva e como uma orgia do aniquilamento, não podemos mais diferenciar a morte da sexualidade. A sexualidade e a morte são apenas os momentos agudos de uma festa que a natureza

celebra com a multidão inesgotável dos seres; uma e outra têm o sentido do desperdício ilimitado que a natureza procede contrariando o desejo de durar, que é próprio de cada ser. (BATAILLE, 2013, p. 86)

A perspectiva sobre a morte, repleta de ambiguidade, é entendida por Bataille como possuidora de dois aspectos distintos. A postulação de interditos que previnem os homens e seu *corpus* social da iminência da morte demonstra o medo da morte, medo do fim da permanência das descontinuidades. Os homens se protegem da morte a partir dos interditos; porém, concomitantemente, a morte exerce uma certa fascinação sobre eles. Em ocasiões regidas pela *transgressão*, como os rituais característicos do sagrado e a atividade erótica, o homem se engaja em ações que se avizinham à morte, que dissolvem seus limites em direção à continuidade, a uma abertura ao ser. Deste modo, ao mesmo tempo em que ele teme o trabalho da morte, sente-se seduzido por ela, sente fascínio pela imponência do excesso que se dá na morte, da violência que desagrega as descontinuidades.

Esta ambiguidade patente, que concerne à relação entre o homem e a morte, condiz deveras bem com a concepção das *duas ordens de sedução*, que ressurge a todo momento quando tratamos das relações entre *interdito* e *transgressão*. Por mais que a ideia das *duas ordens de sedução* seja oriunda de um tempo anterior e relacionada aos artigos da *Documents*, ela tem um encaixe perfeito com as noções discutidas ao longo de *O erotismo*.

Além de habitar o coração do ser humano, descontínuo, esta ambiguidade é também característica da natureza. Relacionando-se à concepção desenvolvida por Bataille da noção de *despesa* e da ideia de economia geral⁷⁰, podemos entender a natureza também como dependente do movimento entre morte e vida, como um âmbito de *dispêndio* intenso que não responde a nenhuma lei de finalidade alheia a ela própria.

La Nature est soumise à un « gaspillage s'intensifiant » et l'être particulier qui veut persévérer dans son être est ontologiquement

⁷⁰ A noção de economia geral responde a um âmbito de compreensão do universo que não se resume à utilidade. Nela, o dispêndio é objeto primeiro em relação à produção, e ela parte do princípio de que possuímos mais energia do que o necessário para a manutenção da vida, o que pede que gastemos a energia excedente de maneira improdutiva. Para a economia geral, é o movimento de dilapidação, de exuberância que anima o homem.

dans la plus totale illusion. L'univers entier n'est que perte, dépense, dilapidation, et les besoins d'un particulier comme l'homme ne sont pas la mesure d'un Univers où rien ne se perdrait, au contraire.⁷¹ (SASSO, 1978, p. 172)

Ao entendermos a natureza desta forma, fica evidente o erro em que incorremos ao tentarmos compreendê-la a partir de nosso raciocínio antropocêntrico, que quer inserir forma e finalidade em tudo. Ao desejarmos nos manter em nossa descontinuidade, vamos contra o movimento de gasto do universo, que é pura dilapidação de riquezas, despesa. O homem incide num erro ontológico ao querer ir contra a medida mesma do universo, que é marcada pela perda.

O próprio erotismo se relaciona com essa noção de gasto, pois não responde a um princípio de utilidade estabelecido pela produção e acumulação, sendo apenas o prazer vertiginoso no qual os seres se engajam, se perdendo e se fundindo. O erotismo responde ao princípio da perda, o que nos permite constatações como a de que "'doit se perdre', car, pour Bataille, la perte est une loi universelle."⁷² (SASSO, 1978, p. 171) O erotismo escapa da apreensão utilitária do mundo -- o gozo não se submete à égide da utilidade --, foge da ordem das coisas e é apreendido a partir da sua característica lapidar da transgressão, que é encarregada da abertura ao âmbito da *continuidade*.

É preciso o interdito para dar valor àquilo que arranha o interdito ou, em outras palavras, o interdito, que jamais abdica de seu fascínio, é a própria condição para a existência do sentido. A isso Bataille chamava *erotismo*, aquilo que se opõe ao útil. (ANTELO in Bataille, p. 24, 2013)

Podemos captar a importância reservada ao erotismo, agora de diversas maneiras. Além de o erotismo colocar o ser em questão, em jogo no universo, também é um signo da despesa inútil, colocando o ser descontínuo dentro da dança cósmica de dilapidação e exuberância:

⁷¹ "A Natureza é submissa a um 'desperdício que se intensifica' e o ser particular que quer perseverar em seu ser está ontologicamente na mais total ilusão. O universo inteiro não é mais que perda, dispêndio, dilapidação, e as necessidades de um particular como o homem não são a medida de um universo onde nada se perderia, ao contrário." Tradução da autora

⁷² "deve-se perder pois, para Bataille, a perda é uma lei universal." Tradução da autora

Nous sommes ce mouvement de dilapidation: indication fondamentale pour interpréter à la fois l'ontique et l'ontologie présentes dans l'oeuvre de Bataille. (...) L'homme n'est à sa place dans l'univers que s'il ose mettre en jeu, en lui, l'être, c'est-à-dire, le jeu de perte infinie de l'être.⁷³ (SASSO, 1978, p. 176)

O indivíduo descontínuo, na experiência interior, coloca seu *ser em jogo* na perda e, desta forma, se coaduna com o universo e com o princípio da *economia geral*.

⁷³ "Nós somos esse movimento de dilapidação: indicação fundamental para interpretar ao mesmo tempo o ôntico e o ontológico presentes na obra de Bataille (...) O homem só está em seu lugar no universo quando ele ousa pôr em jogo, nele, o ser, quer dizer, o jogo de perda infinita do ser." Tradução da autora

CAPÍTULO III - ECONOMIA GERAL: INFORME E CONTINUIDADE ENTRE O PARADIGMA DA ENERGIA NO COSMOS

Energy is Eternal Delight. (*William Blake - The Marriage of Heaven and Hell*)

Para podermos entender a ligação entre os conceitos de *informe* e *continuidade*, é imprescindível que compreendamos o que Bataille propõe ao delinear o princípio da *economia geral*. A noção de *economia geral* é muito abrangente e por isto atua como um conceito que abarca toda a concepção ontológica existente na obra de Bataille, que é centrada no excesso. De tal modo, o conceito de *economia geral* nos permite entender a irrupção do excesso não só no ser, mas também no próprio cosmos.

É justamente à relação do excesso com o globo e o cosmos que a economia geral pretende responder, ao propor a ideia de que a movimentação de energia no globo é excessiva e não pode ser limitada aos moldes utilitários propostos pelos humanos. A ideia de que a economia não é pautada na necessidade, mas no gasto improdutivo, surge primeiramente com a criação da *noção de dispêndio* -- criada previamente em 1933 mas muito mais trabalhada ao longo de sua obra -- e que é aplicada aos mais diversos e variados âmbitos da vida e da economia, condensados no livro *A parte maldita*.

A parte maldita (obra planejada para ser escrita em 4 volumes, que contudo terminou inacabada) centra-se numa pequena introdução teórica que apresenta o conceito de *economia geral*, com seu sentido e suas leis, e no desenvolvimento da *economia geral* ao longo de diversas situações históricas para entender como "o princípio de uma 'economia geral', em que o 'dispêndio' (a 'consumação') das riquezas é, em relação à produção, o objeto primeiro". (BATAILLE, 2013a, p.37)

Para explicitar de maneira mais satisfatória a "construção" do livro, nos utilizamos das palavras de Jean Piel encontradas na introdução de *A parte*

maldita, em que ele descreve que as últimas partes do livro pretendem explicar que "é o uso feito do excedente 'que é a causa das mudanças de estrutura', ou seja, de toda a história das civilizações, à qual são consagrados três quartos dos capítulos de *A parte maldita*." (PIEL, 2013, p.13)

As questões delimitadas por *A Parte Maldita* tiveram como germe indagações sobre o cosmos que vão muito além do globo terrestre. São os textos que se encontram como notas breves e preliminares à redação de *A Parte Maldita*, encontrados nas obras completas com o incrível título de *L'économie à la mesure de l'univers*. Nesse compêndio de textos (com um teor quase poético), percebemos em Bataille uma vontade de entender todo o movimento energético do cosmos a partir da *economia geral*, o movimento das galáxias e o efeito dos raios solares sobre a vida.

Por mais líricos que os textos *Corps célestes* e *L'économie à la mesure de l'univers* possam parecer, eles refletem, na realidade, o extenso contato travado por Bataille com a ciência de sua época, inclusive com as descobertas da cosmologia e com a novidade teórica da mecânica quântica.⁷⁴ Essa influência do cenário científico sobre a obra de Bataille é principalmente resultado de sua amizade e do trabalho com Georges Ambrosino, físico nuclear com quem Bataille partilhou diversos anos de pesquisa, com quem pretendia escrever a totalidade de *A Parte Maldita*, a ele reservando a escrita dos tomos mais relacionados a tópicos científicos.

O intento desse terceiro capítulo da dissertação é, então, o de compreender a relação desenvolvida por Bataille entre as temáticas científicas e a filosofia, fornecendo um entendimento mais amplo do significado de *economia geral*. A partir daí, seremos capazes de colocar o problema, proposto na introdução, sobre a existência de um elo, ao longo da obra de Bataille, entre os conceitos de *informe* e *continuidade*. A ligação entre os conceitos de *informe* e *continuidade* acontece em decorrência da peculiar ontologia formulada por Bataille que possui o *excesso* como signo maior, pois, sob o signo do *excesso*, tenta entender como o ser individual se conecta com o cosmos e como os

⁷⁴ "Ele [Bataille] integrou em profundidade uma reflexão não mais poética mas científica e mais precisamente física sobre a natureza das estrelas e sobre as consequências bio-antropossociais da radiação solar." (MONG-HY, 2012, p.11) Tradução da autora

diversos campos da vida se comunicam entre si, através do conceito de energia.

Começaremos de maneira cronológica, abordando o texto *A noção de dispêndio*, publicado na revista *La Critique Sociale*, em 1933, e que é o primeiro texto em que a *economia geral* é delineada. A noção de dispêndio aparece como uma crítica desenvolvida por Bataille ao princípio clássico de utilidade, princípio este que reduz a atividade à produção, aquisição, conservação e reprodução. Após descrever diversas situações, Bataille chega à conclusão de que não há um meio correto de definir o que é útil aos homens e que a "*humanidade consciente* permaneceu menor: ela se reconhece o direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, o *dispêndio improdutivo*." (BATAILLE, 2013a, p.20)

Para Bataille, o princípio clássico da finalidade⁷⁵ não é suficiente para dar conta de todas as atividades humanas que possuem a latência do excesso em si e que não podem ser reduzidas a uma racionalização ética ou econômica. Temos exemplos disto em atividades de consumação que não respondem à produção e visam à própria perda, como jogos, festas, arte, cultos, das quais Bataille tem os mais notórios exemplos, como a perda no *potlatch*.⁷⁶

As atividades que não respondem à utilidade clássica são designadas por Bataille como *dispêndio*, pois são improdutivas e têm na perda o seu sentido maior. Essas formas de despesa não serão tratadas, visto que não é o propósito do capítulo; porém, é importante notar que essa noção de *dispêndio* está presente em todos os âmbitos da vida humana, sendo um dos conceitos

⁷⁵ Temos um exemplo da ideia de princípio clássico da finalidade e crítica ao dispêndio improdutivo na tese de Contador Borges, que diz: "O mundo homogêneo, no entanto, aposta na racionalidade produtiva por meio da qual organiza e regula a estrutura social numa economia dependente do equilíbrio entre produção e consumo. Este modelo encontra em Benjamin Franklin exemplo dessa retórica: 'Lembra-te que tempo é dinheiro; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais.'" (CONTADOR BORGES, 2011, p.36)

⁷⁶ O *potlatch* é um importante tema tratado por Bataille, abordado tanto em *A noção de dispêndio* como em *A parte maldita*. A partir de seus estudos sobre Marcel Mauss e a teoria da dádiva, Bataille entende como o *potlatch* seria uma espécie de sistema de trocas que vai além da necessidade e se pauta em destruições e perdas suntuosas, baseado nas noções de honra e glória. Ela pode funcionar como uma dádiva, onde se dá cada vez mais riquezas para humilhar o rival, ou na forma de destruição de riquezas, que ostenta uma espécie de poder de perder.

que emanam do excesso e é desvelado no sagrado, na festa e na própria possibilidade de existência e manutenção da vida humana.

No fim de *A noção de dispêndio*, Bataille demonstra como a noção de dispêndio está relacionada a um domínio maior do que a simples economia restrita:

A vida humana, distinta da existência jurídica e tal como tem lugar de fato em um globo isolado no espaço celeste do dia à noite, de uma região a outra, a vida humana não pode em caso algum ser limitada aos sistemas fechados que lhe são destinados em concepções judiciosas. O imenso trabalho de abandono, de escoamento e de tormenta que a constitui poderia ser expresso dizendo-se que ela só começa com o déficit desses sistemas: pelo menos o que ela admite de ordem e de reserva só tem sentido a partir do momento em que as forças ordenadas e reservadas se liberam e se perdem para fins que não podem ser sujeitados a nada que seja possível prestar contas. É somente por tal insubordinação, mesmo lamentável, que a espécie humana deixa de estar isolada no esplendor sem condições das coisas materiais. (BATAILLE, 2013a, p.32)

Para passarmos para a *economia geral*, podemos terminar com a questão de "Qu'est-ce qu'une dépense? Avant tout, une perte. Sur le plan ontologique, c'est l'antisubstance (...)." ⁷⁷ (SASSO, 1978, p.171) A perda vai ser entendida por Sasso como um movimento de imanência que não tem finalidade e que, por isto, é como uma efusão soberana, sendo o princípio da economia geral que se dá como lei universal ⁷⁸. A perda é de extrema importância para o entendimento do ser em Bataille, como já tentamos demonstrar nos capítulos anteriores, onde vimos que "la dépense, c'est d'abord le nom commun que reçoivent toutes les pratiques de la mise hors de soi de l'être isolé." ⁷⁹ (SASSO, 1978, p.171)

Bataille, logo no início do prefácio de *A parte maldita*, já deixa claro que o dispêndio improdutivo é da maior importância, colocando assim que "*não é a necessidade mas seu contrário, o 'luxo' que coloca para a matéria viva e para o*

⁷⁷ "o que é um dispêndio? Antes de tudo, uma perda. Sobre o plano ontológico, é a antisubstância (...)." Tradução da autora

⁷⁸ Por mais que Bataille seja um pensador antissistemático em primeiro lugar, o *excesso* aparece em suas construções como uma espécie de princípio que, todavia não pode ser *arché* por ser excessivo a si mesmo enquanto conceito.

⁷⁹ "o dispêndio é antes o nome comum que recebem todas as práticas de pôr-se fora de si do ser isolado." Tradução da autora

homem seus problemas fundamentais." (BATAILLE, 2013a, p.39) Ou seja, o que atinge o cerne do homem é o dispêndio e é ele que está por trás de toda a movimentação da matéria viva, pois "*tudo é rico, estando na medida do universo.*" (BATAILLE, 2013a, p.40)

Constatamos que Bataille nos desafia a pensar de uma maneira completamente distinta do paradigma da utilidade e da metafísica da subjetividade ao qual estamos acostumados. Somos incitados a pensar a partir de um cenário em que a energia não é restrita a pequenos sistemas no globo, mas é, ao contrário, "*une image du monde dans sa globalité, une image physique de l'univers (dont nous sommes les fragments).*"⁸⁰ (MONG-HY, 2012, p.17)

É assim que Bataille começa a desenvolver o sentido da *economia geral*, destacando-a da concepção comum que defende que a economia pode ser entendida de modo isolado, pois, para ele, seria mais oportuno estudá-la dentro de um conjunto mais vasto, já que o movimento da economia é expansivo em demasia. Para Bataille, a produção e o uso das riquezas podem ser compreendidos como fenômenos cósmicos.

Porém, nosso gerenciamento da utilização da energia do globo não respeita o princípio de perder sem lucro o excedente de energia que não serve para o crescimento, visto que

na superfície do globo, produz-se um movimento que resulta do percurso da energia nesse ponto do universo. A atividade econômica dos homens apropria esse movimento, ela é a utilização, para certos fins, das possibilidades que dele resultam. (BATAILLE, 2013a, p.44)

Todavia, o movimento de energia do globo não pode ser "aprisionado" nas finalidades que impomos à matéria, visto que, segundo Bataille, ela dá prosseguimento à realização inútil e infinita do universo. Resumindo, para ele, o fato elementar é que

o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é

⁸⁰ "uma imagem do mundo em sua globalidade, uma imagem física do universo (cujos fragmentos somos nós)." Tradução da autora

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

A noção de dispêndio aparece aqui no modo mais amplo da economia geral, ao se perceber que é toda a energia do globo que é excedente, que é sempre mais do que o imprescindível para a vida, dando margem a uma exuberância que não diz respeito a nenhuma teleologia imposta pela economia humana da produção e da aquisição.

Como diz Bataille, em *L'économie à la mesure de l'univers*, "la somme d'énergie produite est toujours supérieure à celle qui fut nécessaire à sa production. C'est le principe même de la vie (...).⁸¹ " (BATAILLE, O.C. VIII, p. 09). Para chegar a essa constatação, Bataille desenvolve a relação do sol com a energia no globo, dizendo que a animação da matéria advém dos efeitos da radiação solar, "ces excès, cette animation sont l'effet de cette lumière (nous ne sommes au fond qu'un effet du soleil⁸²". (BATAILLE, O.C. VIII, p.10)

Com essa afirmação, vemos como Bataille começa a associar a energética do cosmos com a exuberância originária de toda a vida, desde o surgimento de organismos monocelulares até ao desenvolvimento da subjetividade humana. "Ce que Bataille a donc réalisé à son tour, c'est une percée qui met à jour l'impact de la dynamique énergétique universelle sur les sociétés humaines.⁸³" (MONG-HY, 2012, p.36)

A figura do Sol (referida, no primeiro capítulo, ao contexto do *informe*) dispõe de imperativa importância nesse jogo energético da *economia geral* que possibilita a vida e assume essa imagem do excedente que fornece sem pedir nada em retorno.

Cette énergie en jeu dans notre activité n'est pas, quoique nous l'oublions, libérée de ses origines. Ce qu'elle opère en nous n'est qu'un passage. Nous pouvons arrêter les rayons solaires mais

⁸¹ "a soma de energia produzida é sempre superior àquela que foi necessária a sua produção. É o princípio mesmo da vida (...)" Tradução da autora

⁸² "esses excessos, essa animação são efeitos dessa luz (não somos no fundo mais que um efeito do Sol)" Tradução da autora

⁸³ " O que Bataille realizou então, por sua vez, é uma abertura que põe em jogo o impacto da dinâmica energética universal sobre as sociedades humanas." Tradução da autora

pour un temps. L'énergie solaire que nous sommes est une énergie *qui se perd*.⁸⁴ (BATAILLE, O.C. VII, p.10)

A energia do cosmos liberada do Sol não tem como único intuito nos animar, pois ela é alheia a todo e qualquer propósito, sempre se perdendo sem finalidade. Assim, Cédric Mong-Hy chega a dizer que

tous les mammifères, l'humain y compris, sont des machines thermodynamiques indirectement alimentées par l'énergie solaire. Nous sommes *homo solaris* autant qu'*homo sapiens*. L'énergie, d'origine solaire, est donc la base, le moyen et la fin de la production.⁸⁵(MONG-HY, 2012, p.50).

Somos máquinas termodinâmicas pois o calor é nosso combustível - mais precisamente os raios solares que, para Bataille, são a origem da humanidade - e o nosso gasto de energia é irreversível, não pode ser apropriado pela produção pois é dispêndio.

A dimensão cosmológica conferida ao movimento da energia por Bataille cria uma grande querela com a concepção usual da economia, como já apontamos acima. A concepção usual de economia não consegue entender como a dissipação de grandes somas de energia é necessária justamente por ela ir contra os critérios de uma economia "racional",⁸⁶ porque pensamos em sistemas particulares, isolados.

Percebemos que "l'histoire de l'économie est l'histoire de la domestication et de la distribution d'énergie."⁸⁷ (MONG-HY, 2012, p.19) Essa economia restrita não leva em conta a atuação da matéria viva em geral, pois entende que a sua operação é sempre determinada a uma finalidade, ignorando que é a dissipação que anima a energia terrestre.

Na superfície do globo, para *a matéria viva em geral*, a energia está sempre em excesso, a questão está colocada em termos de

⁸⁴ "Essa energia em jogo na nossa atividade não é, ainda que nos esqueçamos, liberta de suas origens. O que ela opera em nós é uma passagem. Nós podemos parar os raios solares, mas apenas por um tempo. A energia solar que somos é uma energia que se perde." Tradução da autora

⁸⁵ todos os mamíferos, incluindo os humanos, são máquinas termodinâmicas indiretamente alimentadas pela energia solar. Somos *homo solaris* tanto quanto *homo sapiens*. A energia, de origem solar, é então a base, o meio e o fim da produção." Tradução da autora

⁸⁶ Representada pela economia restrita, que pensa apenas em energia em circulação dentro de sistemas particulares e isolados de produção e acumulação.

⁸⁷ "a história da economia é a história da domesticação e da distribuição da energia." Tradução da autora

luxo, a escolha está limitada ao modo de dilapidação das riquezas (...) O movimento geral de exsudação (de dilapidação) da matéria viva o anima [o homem], e ele não poderia interrompê-lo; até mesmo, no ponto mais elevado, sua soberania no mundo vivo o identifica a esse movimento; ela o consagra, de modo privilegiado, à operação gloriosa, ao consumo inútil. (BATAILLE, 2013a, p.46)

Essas elucubrações de Bataille têm um fundo que vai muito além da simples economia. A postulação da *economia geral* parte de uma junção de perspectivas físicas, biológicas, sociológicas e até químicas que, em conjunto, fornecem elementos para a compreensão da dinâmica energética do globo e do cosmos e não respondem a nenhuma finalidade que não seja perpetuar a exuberância em puro gasto. Cédric Mong-Hy diagnostica isso ao relacionar o projeto da parte maldita com ciências inovadoras na época, como a ecologia, a mecânica quântica e a relatividade geral. Como ele diz,

il est loisible d'apercevoir ici, chez Möbius, ce qui fait l'essence de 'l'economie générale' de Bataille, à savoir ce mélange savant de l'analyse économique et d'analyse scientifique. Au sein de la pensée de Bataille, dans un bruyant non-dit, se réveille l'étymologie commune de l'écologie et de l'économie. (MONG-HY, 2012, p.46)⁸⁸

No entanto, deixaremos a abordagem dessa *mélange* entre ciências que estrutura a *economia geral* para alguns parágrafos posteriores e vamos nos ater ao que o próprio Bataille absorve da biologia (como já demonstramos um pouco) e da física para a compreensão das leis da economia geral.

Bataille propõe tópicos para pensarmos essas leis da *economia geral*, divididos ao longo da primeira parte de *A parte maldita* em temas como a superabundância da energia bioquímica, o crescimento, o limite, a pressão, a extensão, o luxo, etc. Para ele, logo na base do pensamento da *economia geral*, temos que os princípios da matéria viva dependem de operações químicas que são criadoras de excedentes, mostrando como o crescimento e a reprodução são consequências da presença de uma abundância.

⁸⁸ "é possível perceber aqui, em Moebius, o que faz a essência da 'economia geral' de Bataille, a saber, essa sábia mistura de análise econômica e de análise científica. No seio do pensamento de Bataille, num ruidoso não-dito, desperta-se a etimologia comum da ecologia e da economia." Tradução da autora. Karl Möbius (1825 - 1908) foi um zoologista que criou o termo biocenose e um dos pioneiros no campo posteriormente chamado de ecossistema.

As operações químicas são a base para o desenvolvimento dos seres em geral, seres estes que crescem e se reproduzem e têm relações com outros grupos de vegetais e animais, que também são produtos das operações químicas e se interrelacionam entre si. Vemos como a movimentação energética se dá através dos seres, culminando na relação que será trabalhada posteriormente entre a *economia geral* e a noção de ecologia.

A energia proveniente do Sol serve como alicerce para a compreensão das mais diversas coisas, desde as operações químicas mais básicas até o surgimento das grandes civilizações, pois "a irradiação solar tem como efeito a superabundância da energia na superfície do globo." (BATAILLE, 2013a, p.50)

Essa exuberância encontra um limite, pois é justamente a impossibilidade de crescer infinitamente que acarreta a dilapidação. Essa limitação é de entendimento simples, sendo causada por outros indivíduos ou outros grupos. Mas a limitação extrema é a do limite do globo, da biosfera, "o volume global da natureza não é modificado: é, em definitivo, o tamanho do espaço terrestre que limita o crescimento global." (BATAILLE, 2013a, p.51)

São os próprios dados locais⁸⁹ que determinam a pressão exercida pela vida. Logo, não fosse a limitação, a exuberância ocuparia novo espaço que pudesse ser concedido à Terra (podemos pensar, com Viveiros de Castro, na *wilderness*, espaço de uma natureza pura que toma conta da terra caso a vida humana não esteja presente, desde locais abandonados até incêndios que assolam a terra)⁹⁰.

A pressão é entendida como o que deixa a vida em ebulição,

a vida de algum modo se sufoca em limites muito próximos, aspira de múltiplos modos ao impossível crescimento, libera um escoamento constante de recursos excedentes para serem

⁸⁹ Dados geográficos, climáticos e geológicos que mostram se o surgimento de reações químicas é favorável ou não no local.

⁹⁰ A *wilderness* é entendida contemporaneamente como "aqueles espaços cada vez mais restritos de uma natureza pura, incorrompida pela presença humana, *horti conclusi* que dão testemunho de um passado que teria conseguido sobreviver 'intocado' desde os tempos primigênicos até o presente - mas que estaria hoje ameaçado de desaparecer, em resultado da ação cegamente predatória da civilização ocidental. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.37). Ela traz hoje a ideia de contemplação da natureza grandiosa, que é anterior e superior ao homem, e que a nosso ver se relaciona à noção de excesso. "O mundo edênico da *wilderness* é assim um mundo *orgânico e plural*" e entende a vida como "uma profusão de formas e sutil equilíbrio de forças" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.39)

aproveitados na medida do possível pelas grandes lapidações.
(BATAILLE, 2013a, p.51)

Os gastos improdutivos e as lapidações se mostram novamente presentes, agora para dar o rumo da perda aos excedentes da ebulição da vida, uma perda que não pode servir à utilidade de forma alguma. Se as possibilidades da vida não podem ser efetuadas ao infinito, pois são limitadas pelo espaço, mesmo com o impasse da limitação, a vida se esforça para invadir todos os espaços possíveis.

Essa magnitude da pressão pode causar distintas possibilidades, tanto como espaços novos ou a extinção de possibilidades, tendo a morte como exemplo.⁹¹ A morte não é de fato necessária (visto a existência da cissiparidade que, segundo Bataille, pode ser entendida como uma perpetuação infundável do mesmo apenas pela divisão) e é, na realidade, o luxo mais dispendioso. A morte é a responsável pela renovação das gerações.

O luxo da morte, nesse aspecto é encarado por nós assim como encaramos o luxo da sexualidade: inicialmente, como uma negação de nós mesmos e, depois, em súbita inversão, como a verdade profunda do movimento de que a vida é a exposição.
(BATAILLE, 2013a, p.54)

Constatamos aí que, mesmo durante a exposição das leis da *economia geral* relacionadas a fatores como dados geográficos e climáticos, a presença do teor ontológico se mostra imperativa. Ao relacionar a morte e a sexualidade ao luxo e ao dispêndio (relação já indicada no capítulo II, na exposição sobre *O erotismo*), Bataille demonstra como o excesso reina tanto na movimentação energética global como na dinâmica subjetiva, que almeja o contato com essa verdade profunda de nós mesmos através dos movimentos transgressores, na busca pela *continuidade* e pelo *informe*.

Partindo para uma confirmação mais assertiva e geral sobre as formas esplendorosas do dispêndio, Bataille diz que

A história da vida sobre a terra é principalmente o efeito de uma louca exuberância: o acontecimento dominante é o

⁹¹A desigualdade da pressão exercida pela vida humana, tanto quantitativa ou qualitativa, é característica do mundo atual, que sofre, ao mesmo tempo, da agonia da necessidade e do luxo da dilapidação.

desenvolvimento do luxo, a produção de formas de vida cada vez mais onerosas. (BATAILLE, 2013a, p.53)

Enfim, "l'économie générale, c'est le principe de perte qui est la loi universelle."⁹² (SASSO, 1978, p.175) A economia pensada fora das restrições situacionais tem um caráter cósmico, na qual ocorre uma dissipação energética que atinge todos os corpos e que é a base da animação humana, interferindo diretamente a constituição do ser e nas "pulsões de morte"⁹³, desejos de negar a si mesmo enquanto sujeito para fazer parte da movimentação energética de puro luxo e dilapidação do cosmos.

Associando a noção de energia com a economia geral, temos que

L'énergie devient un paradigme unificateur qui permet d'envisager sous une vision globale l'unité et la diversité des phénomènes naturels. Ce que Bataille appelle 'la dépense' d'énergie est dans la langage de la thermodynamique une conversion énergétique. Et l'économie générale', de ce point de vue, est une théorie de ces conversions entre l'humain, la société et les mondes physico-chimique et biologique: il s'agit pour Bataille de rapprocher très précisément la question anthropo-socio-économique du 'problème général de la nature'.⁹⁴ (MONG-HY, 2012, p.35)

Com essa citação, tentaremos conectar os princípios da *economia geral* com as novas ciências, o que possibilita um entendimento de como a concepção de sujeito forjada por Bataille é influenciada por essa questão da conversão energética entre sociedade e mundo físico-químico.

Bataille nos diz que a economia geral define o caráter explosivo de nosso mundo: "considerando-se a vida em seu conjunto, na realidade não há

⁹² " a *economia geral*, é o princípio de perda que é a lei universal." Tradução da autora

⁹³ Fazemos aqui uma menção a Freud, que trabalha essa nostalgia da continuidade a partir da pulsão de morte, que foi por ele constatada em pacientes que sofriam da compulsão à repetição. A pulsão de morte seria um conceito da metapsicologia que explicaria uma espécie de busca da homeostase do inorgânico pelo sujeito, da inércia original da matéria que precede à animação através de uma espécie de autoaniquilação da individuação. "Se é lícito aceitarmos, como experiência que não tem exceção, que todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que o objetivo de toda vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente." (FREUD, 2010, p.204). Todavia, Freud tem uma concepção de morte inorgânica, que difere da concepção de continuidade e de informe que aqui desenvolvemos.

⁹⁴ "A energia torna-se um paradigma unificador que permite observar sob uma visão global a unidade e a diversidade dos fenômenos naturais. O que Bataille chama de 'o dispêndio' de energia é a linguagem da termodinâmica para uma conversão energética. E a 'economia geral', deste ponto de vista, é uma teoria dessas conversões entre o humano, a sociedade e os mundos físico-químico e biológico: trata-se para Bataille de aproximar muito precisamente a questão antroppo-socio-econômica do 'problema geral da natureza'" Tradução da autora

crescimento, mas manutenção do volume em geral. Em outras palavras, o crescimento possível é reduzido a uma compensação das destruições operadas." (BATAILLE, 2013a, p.53)

Tanto crescimento quanto destruição são compreendidos dentro do paradigma da energia,⁹⁵ mantido por Bataille no cerne da *economia geral* como o motor que sustenta o excesso em movimento constante. Para chegar ao conceito de energia como um paradigma dentro de sua "filosofia da vida", Bataille abriu o pensamento filosófico a uma forma de complexidade e de interação entre as mais diversas disciplinas do pensamento científico.

Em relação a tal interação, entre a ontologia de Bataille e as disciplinas científicas, utilizaremos como suporte o livro de Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique - Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*. Ele dá ênfase ao contato de Bataille com as ciências e à forma como esse contato influencia a elaboração filosófico-ontológica de Bataille.

Uma das conexões elaboradas neste livro é a estabelecida entre a noção de *economia geral* e o conceito de ecologia. O conceito de ecologia é relativamente novo e foi introduzido em 1956 pela Academia Francesa, tendo por definição "partie de la biologie qui étudie les rapports des êtres vivants avec leur milieu naturel"⁹⁶ (MONG-HY, 2012, p.41) Porém, concepções parecidas já haviam sido elaboradas por Haeckel⁹⁷ e Linné,⁹⁸ como, por exemplo, a ideia de uma economia da natureza, que se refere à unidade harmoniosa das espécies do Criador no globo.

⁹⁵ Temos uma amostra disso no pensamento de Prigogine e Stengers, que relacionam intimamente destruição, criação e energia ao dizerem: "a conversão de energia não é mais que a *destruição* de uma diferença, a *criação* de uma outra diferença. Nesta perspectiva, a ciência da energia revela e dissimula ao mesmo tempo e sob formas tradicionais o poder da natureza. Antes do dispositivo experimental, onde a natureza produtora é dominada, submetida a uma equivalência preestabelecida, é preciso, para compreendê-la, evocar a fornalha crepitante das máquinas a vapor, a efervescência das transformações num reator químico, a vida e a morte dos indivíduos das espécies, outras experimentações onde se expande o seu poder criador e destruidor." (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p.90). Os autores se referem a Nietzsche quando abordam esse poder criador e destruidor da natureza, mas para nós é claro como o mesmo pode se aplicar a Bataille, relacionado à concepção de excesso transbordante por ele forjada, assim como a continuidade, que se constrói sobre esse movimento violento de criação e destruição dentro da natureza.

⁹⁶ "parte da biologia que estuda as relações dos seres vivos com seu meio natural." Tradução da autora

⁹⁷ Ernst Haeckel (1834 - 1919) foi um biólogo e naturalista alemão que contribuiu com a zoologia e com a popularização do trabalho de Darwin.

⁹⁸ Carl von Linné (1707 - 1778) foi um botânico e zoólogo sueco conhecido por ter sido um dos fundadores da taxonomia moderna.

A noção de ecossistema surge com Arthur Tansley,⁹⁹ em 1935, na relação entre diversos fatores, como biologia, geografia e análise econômica, tendo como origem o neologismo de Möbius "biocenose", que significa a totalidade de organismos que vivem num determinado lugar, e " qu'on ne peut pas comprendre l'abondance et la raréfaction d'une espèce qu'en la contextualisant au sein des autres espèces qui vivent dans le même milieu et qui s'en nourrissent ou les concurrencent."¹⁰⁰ (MONG-HY, 2012, p.45)

Bataille nota o desconhecimento que temos da Terra ao pensar na economia restrita e na limitação dos recursos naturais, no esgotamento das abundantes riquezas pela imposição humana de finalidades às coisas. Ele não é partidário da ideia de uma "economia de abundância",

car, pour lui cette croyance en des ressources énergétiques infinies ne pouvait être que naïve et non-scientifique. Bien sûr, l'énergie du soleil est, elle, presque infiniment disponible, mais pas les fruits de sa métabolisation que sont les matières fossiles (pétrole, gaz, charbon, minerais) nécessaires à nos sociétés modernes. (MONG-HY, 2012, p.46)¹⁰¹ (MONG-HY, 2012, p.46)

Compreendemos que a concepção de *economia geral* se afasta da economia de abundância e se aproxima da ecologia, quando consideramos a interdependência do orgânico, do inorgânico e da movimentação de energia do globo. Os processos físicos e biológicos extrapolam a economia restrita - e a economia de abundância - e se mostram como parte constituinte da *economia geral*.

Além do conceito de ecossistema, uma noção que será decisiva para a elaboração da *economia geral* é a de biosfera, na qual Vernadsky¹⁰²

démontre l'imbrication formelle de l'ensemble de la vie avec son environnement planétaire, et même davantage avec son environnement cosmique, puisque la Terre fait partie intégrante

⁹⁹ Arthur Tansley (1871 - 1955) foi um botânico inglês pioneiro na ciência da ecologia.

¹⁰⁰ "que só não se pode compreender a abundância e a rarefação de uma espécie contextualizando-a no seio das outras espécies e que dela se alimenta ou com ela concorrem." Tradução da autora

¹⁰¹ "pois, para ele esta crença em recursos energéticos infinitos não poderia ser mais que ingenuidade não-científica. Certamente, a energia do Sol é quase infinitamente disponível, mas não os frutos de sua metabolização que são as matérias fósseis (petróleo, gás, carvão, minerais) necessárias a nossa sociedade moderna." Tradução da autora

¹⁰² Vladimir Vernadsky (1863 - 1945) foi um geoquímico e mineralogista russo, conhecido principalmente pelo seu livro *Biosfera*, de 1926, e pela utilização do conceito de noosfera.

du cosmos, ce que rapelle derechef Vernadsky en intitulant la première partir de son livre 'La biosphère dans le cosmos'.¹⁰³ (MONG-HY, 2012, p.54)

Essa visão global é propícia à criação do conceito de *economia geral* e colabora até para a consideração de domínios que vão além da esfera do globo, como no caso de nossos recursos energéticos que provêm de uma captação solar. "Le soleil, cette explosion continuelle de lumière et de chaleur, est en effet le réacteur qui produit et entretien la chaîne alimentaire du vivant, qui va du végétal au carnassier."¹⁰⁴ (MONG-HY, 2012, p.48). Essa potência solar será decisiva não apenas para a ecologia, mas para a compreensão de outras novas ciências por Bataille.

O elo firme deste contato de Bataille com as recentes descobertas científicas é Georges Ambrosino, seu amigo e colaborador de longa data. Ambrosino, diferentemente da maioria dos colaboradores de Bataille nas revistas *Contre Attaque*, *Acéphale*, *Critique*, possuía uma formação científica. Físico nuclear, torna-se a referência de Bataille, apresentando a ele novas teorias dos mais diversos campos científicos, principalmente no da física, que permanecia quase imutável desde Newton (que, com sua mecânica clássica, influencia nossas concepções de espaço e tempo).

Bataille découvre alors un nouvel univers, une nouvelle création du monde: rien de moins. Une réalité recrée, dirigée par les mouvements de deux extrêmes: l'infiniment petit des particules microphysiques décrit par la mécanique quantique et l'infiniment grand du cosmos décrit par la théorie de la relativité générale.¹⁰⁵ (MONG-HY, 2012, p.25)

Ora, ao se aproximar das novas formas de entendimento do universo, Bataille é extremamente influenciado pelas diferentes concepções de espaço, tempo, movimento e composição, o que certamente contribuiu para a

¹⁰³ "demonstra a imbricação formal do conjunto da vida com seu meio planetário, e ainda mais com seu meio cósmico uma vez que a terra faz parte integrante do cosmos, o que lembra mais uma vez Vernadsky intitulando a primeira parte de seu livro 'A biofera no cosmos'." Tradução da autora

¹⁰⁴ "O Sol, essa explosão contínua de luz e de calor, é com efeito o reator que produz e mantém a cadeia alimentar dos viventes, que vai." Tradução da autora

¹⁰⁵ " Bataille descobre então um novo universo, uma nova criação do mundo: nada de menos. Uma realidade recriada, dirigida pelos movimentos de dois extremos: o infinitamente pequeno das partículas microfísicas descritas pela mecânica quântica e o infinitamente grande do cosmos descritos pela teoria da relatividade geral." Tradução da autora

formulação de seu pensamento filosófico. Essa influência repercutiu tanto nos textos anteriores ao livro *A Parte Maldita* (em que Bataille fala das características das estrelas e do movimento energético), como na própria *Parte Maldita* e na *Experiência Interior*, livro no qual Bataille pensa a questão da composição dos seres.

Com o advento da ciência contemporânea, que vai além da dinâmica moderna, podemos entender como Bataille é inspirado por essa nova maneira de pensar ao descobirmos que essa "nova ciência" se utiliza de conceitos como acaso e espontaneidade: "encontramo-nos num mundo irredutivelmente aleatório, num mundo em que a reversibilidade e o determinismo figuram como casos particulares, em que a irreversibilidade e a indeterminação microscópicas são regra." (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p.8)

O enfoque científico dos textos de Bataille se evidencia em parágrafos que parecem saídos de enciclopédias sobre cosmologia, como quando ele diz que

La galaxie à laquelle nous appartenons est composée de centaines de millions d'étoiles dont l'importance moyenne ne le cède pas à celle du Soleil. Son étendue est si vaste que la lumière - à la vitesse de 300 000 kilomètres par seconde - met cent mille ans à parvenir d'une extrémité à l'autre.¹⁰⁶ (BATAILLE, O.C. VII, p.515).

Vemos, desta forma, como ele realmente se imiscuiu nos domínios da ciência e, a partir desses conhecimentos, formula uma ontologia que com eles se relaciona.

Com esse novo enfoque advindo das ciências, a importância de Ambrosino é tão determinante que Bataille considera *A Parte Maldita* como uma obra escrita a quatro mãos, visto que ele não teria tido a capacidade de confeccionar o livro sem a ajuda do amigo, por mais que os dois já estivessem distantes um do outro nessa época. Ambrosino, dotado de um ponto de vista físico-matemático, é o responsável por ajudar Bataille a compreender as

¹⁰⁶ "A galáxia à qual pertencemos é composta de centenas de milhões de estrelas cuja importância média não é menor do que a do Sol. Sua extensão é tão vasta que a luz - à velocidade de 300.000 quilômetros por segundo - leva cem mil anos para ir de uma extremidade à outra." Tradução da autora

problemáticas da teoria econômica e a formular a *economia geral* de modo mais científico.

A profícua relação entre ambos, que durou de 1934 a 1947, propicia, na figura do livro *A Parte Maldita*, "un mariage entre les sciences de l'homme et les sciences de la nature"¹⁰⁷ (MONG-HY, 2012, p.27). Tendo como ponto de partida unificador o conceito de energia (que só terá seu sentido estritamente físico no final do século XIX), Bataille usufruirá de um dos conceitos mais determinantes para o entendimento da movimentação da energia no globo, no caso, o da termodinâmica com suas respectivas leis.

Joule¹⁰⁸ enuncia o primeiro princípio da termodinâmica, o da conservação de energia, segundo o qual "l'énergie contenue dans un système fermé reste d'une valeur constante, quelles que soient les modifications de qualité d'énergie."¹⁰⁹ (MONG-HY, 2012, p.34) Com as mudanças de qualidades de energia, entendemos como a relação entre química, eletricidade, magnetismo e biologia é compreendida como uma conversão.¹¹⁰

Já a segunda lei, estipulada por Lorde Kelvin,¹¹¹ diz que "dans tout système fermé, l'énergie et l'ordre se dissipent irréversiblement jusqu'à un état d'équilibre énergétique qui est la mort du système."¹¹² (MONG-HY, 2012, p.32) Lorde Kelvin parte dos trabalhos de Carnot¹¹³ para tentar pensar essa lei no universo inteiro, visto que sistemas fechados só existem de maneira ideal em

¹⁰⁷ "um casamento entre as ciências do homem e as ciências da natureza." Tradução da autora

¹⁰⁸ James Prescott Joule (1818 - 1889) foi um físico britânico conhecido por seus estudos sobre o calor e a teoria da conservação de energia.

¹⁰⁹ "a energia contida em um sistema fechado permanece em um valor constante, quaisquer que sejam as modificações da qualidade da energia." Tradução da autora

¹¹⁰ "Em 1847, é dado finalmente um passo decisivo por Joule: a conexão entre a química, a ciência do calor, a eletricidade, o magnetismo e a biologia é interpretada como uma conversão. A conversão generaliza o que se produz no decurso dos movimentos mecânicos: através de todos os fenômenos estudados em laboratório postula-se que 'alguma coisa' se conserva quantitativamente e muda de forma qualitativa. Para definir as relações entre essas formas qualitativas, Joule define um equivalente geral das transformações físico-químicas que fornece o meio de medir a grandeza que se conserva e que será mais tarde identificada como 'energia'." (PRIGOGINE; STENGERS, 1884, p. 87) A energia, entendida como essa conversão entre grandezas de ordem distintas, foi apropriada posteriormente tanto por Freud - para explicar o processo do pensamento a partir do fluir da energia no aparelho mental - como Bataille, pensando a energia dentro do movimento da economia geral como excesso.

¹¹¹ William Thomson (1824 - 1907), mais conhecido como Lorde Kelvin, foi um físico, matemático e engenheiro nascido na Irlanda, que contribuiu imensamente nas análises da eletricidade e da termodinâmica.

¹¹² "em todo sistema fechado, a energia e a ordem se dissipam irreversivelmente até um estado de equilíbrio energético que é a morte do sistema." Tradução da autora

¹¹³ Nicolas Sadi Carnot (1796 - 1832) foi um físico, matemático e engenheiro francês criador do ciclo de Carnot e precursor nos estudos dos fundamentos da segunda lei da termodinâmica.

laboratórios, e "le seul 'système fermé' qui existe dans la nature est la nature elle-même, cette totalité isolée, isolée parce que totale."¹¹⁴ (MONG-HY, 2012, p.35)

A partir dessa lei, que é conhecida como *princípio de Carnot*, descobrimos como ocorre a dissipação energética num sistema fechado, em que essa energia é transformada em calor, no caso, em uma energia térmica que não pode ser totalmente convertida em trabalho.¹¹⁵ Ou seja, temos uma energia "improdutiva", que pode ser entendida como simples despesa do sistema. "Une nouvelle cosmologie naît, avec pour emblème l'image de l'univers-machine."¹¹⁶ (MONG-HY, 2012, p.35)

O próprio princípio de Carnot é alvo de uma reflexão prolongada por Clausius,¹¹⁷ que insere o conceito de entropia, que serve para "caractériser l'état de désordre d'un système."¹¹⁸ (MONG-HY, 2012, p.36) e que "traduz uma evolução irreversível do sistema." (PRIGOGINE, STENGERS, 1984, p. 96) Essa nova elaboração nos fornece um novo dado: em um sistema isolado, a entropia tende ao máximo, ou seja, a desordem e a energia térmica tendem a aumentar,

é preciso ir além do simples princípio de conservação da energia e achar o meio de exprimir a distinção entre os fluxos 'úteis' aqueles que compensam exatamente uma conversão no decorrer do ciclo, e os fluxos 'dissipados', perdidos, os que uma inversão do funcionamento do sistema não poderia reconduzir à fonte quente. Tal é o papel da função de estado S, a entropia. (PRIGOGINE, STENGERS, 1984, p. 95)

¹¹⁴ "o único 'sistema fechado' que existe na natureza é a natureza ela mesma, essa totalidade isolada, isolada porque total." Tradução da autora

¹¹⁵ Quanto à segunda lei da termodinâmica, que versa sobre a entropia, temos que: "A interpretação de Clausius reveste uma significação muito profunda, que terá repercussões importantes: a natureza é, sem dúvida, um reservatório inesgotável de energia e, acima de tudo, de energia térmica, mas nós não podemos dispor dessa energia sem condições. Nem todos os processos que conservam energia são possíveis. Diferença alguma de energia pode ser criada sem destruição de uma diferença ao menos equivalente." (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 93)

¹¹⁶ "Uma nova cosmologia nasce, tendo por emblema a imagem do universo-máquina." Tradução da autora

¹¹⁷ Rudolf Clausius (1822 - 1888) foi um físico e matemático alemão conhecido como um dos fundadores da termodinâmica. Foi o primeiro cientista a expor as ideias básicas da segunda lei da termodinâmica e foi quem introduziu o conceito de entropia na física.

¹¹⁸ "caracterizar o estado de desordem de um sistema" Tradução da autora

Se "l'univers entier est soumis aux caprices des lois d'énergie."¹¹⁹ (MONG-HY, 2012, p.36), vemos o pensamento de Bataille como uma interpretação dos dados científicos de sua época.¹²⁰ Bataille, então maravilhado com a cosmologia -- em especial com a potência energética do sol --, escreve os já mencionados artigos *Corps célestes* e *L'économie à la mesure de l'univers* justamente tentando relacionar os conhecimentos obtidos através do estudo científico a suas preocupações ontológicas.

Isso se torna claro quando Bataille relaciona sua crítica do antropocentrismo ao movimento das galáxias:

Elles [les considérations sur ce que nous sommes] sont en tout cas très opposées aux représentations qui faisaient de l'homme et du sol terrestre, assise en apparence immuable de la vie humaine, le centre et le fondement de toute réalité possible. Il semble que l'anthropocentrisme naturel à l'homme soit à l'univers galactique ce qu'un pouvoir féodal est au pouvoir central, beaucoup trop éloigné, de l'empire.¹²¹ (BATAILLE, O.C. VII, p.516)

Utilizando-se do conhecimento científico sobre a movimentação das galáxias e dos corpos celestes, Bataille consegue realizar um giro da ciência para a crítica ao antropocentrismo, no qual é a própria imensidão do espaço cósmico que mostra o quão insignificantes nós somos, um grão de poeira em meio a estrelas que, prepotente, crê ser o "centro do universo."¹²² Com a

¹¹⁹ "o universo inteiro é submisso ao capricho das leis da energia" Tradução da autora

¹²⁰ Sobre a influência da ciência sobre os outros campos do conhecimento, Prigogine e Stengers também diagnosticaram que: "A ressonância cultural foi também ela imensa: nova concepção do homem como máquina energética (...); nova concepção da sociedade como motor (...); nova concepção da própria natureza como 'energia', quer dizer, poder de criação e de produção de diferenças qualitativas." (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p.90)

¹²¹ "Elas (as considerações sobre o que nós somos) são em todo caso muito opostas às representações que fazem do homem e do sol terrestre, assentada na aparência imutável da vida humana, o centro e o fundamento de toda realidade possível. Parece que o antropocentrismo natural ao homem está para o universo galático como o poder feudal está para o poder central, muito distante, do império." Tradução da autora

¹²² Podemos perceber aqui uma grande conexão com o texto de Nietzsche, "Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral", para entendermos a qual tradição crítica ao antropocentrismo Bataille remonta. "Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da 'história universal': mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem o quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza (...)." (NIETZSCHE, 2007, p.25)

criação do conceito de *economia geral*, que destrona a produção humana do centro de circulação energética, e com a constatação de que o universo responde a uma realização inútil, a ideia de que o homem ocupa um lugar central no universo se torna descabida e ultrapassada.

Agora, é possível estabelecer a ligação entre os conceitos já apresentados. Por serem conceitos separados por uma distância temporal, torna-se um pouco difícil uma simples conexão entre eles, no caso, entre o *informe* e a *continuidade*. Contudo, tendo como cenário a definição de economia geral, já podemos entrever que a relação entre os dois ocorrerá a partir da ideia de Bataille de que o excesso é o ponto de partida de tudo que há.

Compreendendo o *informe* e a *continuidade* à luz do dispêndio, podemos ver que eles são os responsáveis pelo entrelaçamento ontológico desenvolvido por Bataille ao afirmar que o ser é excesso do ser. Tanto o *informe* como a *continuidade* representam uma crítica que subjaz à economia geral, no caso, a crítica ao antropocentrismo, visto que a *economia geral* coloca justamente o fato de que o ponto principal da economia não é o sujeito, mas a movimentação exuberante e inútil de energia, que não serve a nenhuma finalidade.

Pensando dessa maneira, podemos rememorar que o *informe* é um exemplo desse excesso incontido, que ultrapassa todas as formas e que vai contra a nossa concepção de que todas as coisas no universo duram, permanecem numa forma --, forma essa que é sempre antropomorfa, uma casaca colocada por nós que molda o mundo. O *informe* é um trabalho sobre as formas e habita e ameaça a duração de todas as coisas. "Se as formas têm o poder do *informe* (..) é porque têm o poder de atravessar os reinos, os gêneros, e todos os tipos de 'ordens' que supõem uma atribuição de identidade." (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.232)

Para uma compreensão "confortável" do universo, nós inserimos formas em todas as coisas e as encarceramos em tais formas, renegando o movimento *informe* que em tudo subsiste e que nos possibilita a travessia através dos reinos que supõem identidade. Um dos fatores responsáveis pelo "esquecimento" do *informe* é justamente o fato de o *informe* habitar também a

figura humana, ostentando um papel "ameaçador" por conta das mudança das formas.

Deste modo, o *informe* é uma ameaça à permanência da figura humana como imagem e semelhança divina, e é responsável pela visão de soslaio do excesso, que também nos perpassa e pode nos aniquilar. "Eis, portanto, para a 'Figura humana', o risco maior e inelutável: que sua 'natureza' a faça 'morrer e apodrecer', *a reduza a coisa*, a coisa informe (informe porque coisa, precisamente)." (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 110)

O *informe* é a natureza excessiva que habita toda a forma, e representa uma espécie de perigo para os humanos enquanto descontinuidade por ser uma faceta da morte, do fim da nossa forma tal qual a conhecemos. Todavia, ao mesmo tempo em que a morte é uma fonte de angústia e medo - pois prezamos por nossa constituição descontínua -, ela traz também uma nostalgia da exuberância original de movimentação energética, onde a violência e o excesso reinam soberanamente:

Um contato como esse se deve evidentemente ao que se poderia nomear, em termos de ontologia batailliana tanto quanto freudiana, um *trabalho da morte*, que mina toda 'Figura humana': um trabalho por meio do qual, de qualquer jeito, o tempo fará *cair* o rosto de cada um de nós. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.124)

É justamente a partir dessa espécie de nostalgia do excesso original que se torna evidente a relação do *informe* com a *continuidade*. Tanto *informe* como *continuidade* são figuras do excesso, imagens do que precede e sucede a individuação. Sendo ícones desse excesso orgânico avassalador, mostram a "parte maldita" do homem, que é encontrada nas situações de êxtase e de gozo (como no erotismo, no sacrifício, na embriaguez). Representam essa nostalgia da totalidade, que é perseguida pelos homens mesmo que o contato pleno com ela seja responsável pela dissolução dos indivíduos, o que afrouxa suas estruturas subjetivas pautadas pela racionalidade e os abre à experiência interior, aos momentos de *continuidade*.

Podemos entender que o "projeto" de Bataille é dar ênfase às situações que nos colocam em jogo, que fragilizam nossa descontinuidade em prol do

excesso que nos transborda, utilizando conceitos como os de *informe* e *continuidade* para evidenciar a preeminência do excesso sobre o homem.

De tal maneira, "on pourrait dire donc que, ce qui fonde en premier lieu l'unité et la cohérence de l'oeuvre [de Bataille], c'est le projet de ramener - et non de réduire - les bizarreries et les excès en tous genres de l'homme à l'unité de l'être.¹²³" (SASSO, 1978, p.54). O ser passa a ser compreendido dentro de suas relações com a *continuidade* e o *informe*, em seu próprio transbordamento.

A *economia geral* surge para colocar em jogo o excesso como esse panorama no qual "la continuité demeure comme un fond des êtres"¹²⁴ (BATAILLE, O.C. VI, p.454) e "tout être vient d'un continuum et y retourne, comme l'illustre le cycle des naissances et des morts"¹²⁵ (SASSO, 1978, p.159).

No âmbito da *continuidade* e do *informe*, podemos entender o homem como fadado ao dispêndio, ao gasto que leva a forma humana ao *informe*. O homem, por ser parte da natureza e, conseqüentemente, do excesso, não escapa à realização inútil do universo, visto que não pode sobrepor a economia restrita à economia geral.

Tanto *informe* como *continuidade* têm uma íntima relação com os conceitos filosóficos relacionados às ciências pois, como já demonstramos acima, a própria formulação da *economia geral* é estritamente ligada ao desenvolvimento da ciência contemporânea e à quebra de determinados paradigmas da mecânica clássica.

A ontologia e a ciência se aproximam na obra de Bataille justamente a partir da utilização do conceito de energia que, irradiada no universo, não responde a nenhum princípio antrópico; antes, é uma espécie de equivalente ao excesso que nos ultrapassa, a energia como um paradigma unificador correspondendo ao papel que o excesso desempenha na formulação ontológica de Bataille. "Cette transversalité ontologique était nécessaire à

¹²³ "poderia-se dizer então que, o que funda em primeiro lugar a unidade e a coerência da obra [de Bataille], é o projeto de trazer - e não de reduzir - as bizarrices e os excessos de todos os gêneros do homem à unidade do ser." Tradução da autora

¹²⁴ "a continuidade permanece como um fundo dos seres" Tradução da autora

¹²⁵ "todo ser vem de um continuum e para ele retorna, como ilustra o ciclo dos nascimentos e das mortes." Tradução da autora

Bataille et elle était impliquée naturellement dans l'*économie générale*.¹²⁶" (MONG-HY, 2012, p.72)

A partir dessa concepção ontológica centrada no excesso, Bataille pode conectar conceitos ontológicos como *informe* e *continuidade* à conceitos científicos, como a termodinâmica, o que torna possível a compreensão da movimentação energética entre o ser e o cosmos e como o ser humano é apenas uma diferente manifestação do *excesso*, que não é especial por natureza.

Com esta compreensão de *informe* e de *continuidade*, como instâncias através das quais o homem descontínuo tenta manter um contato com o excesso -- excesso entendido como o lugar que antecede e sucede a individuação --, por meio do erotismo, da embriaguez, do sacrifício etc, podemos perceber que tanto o *informe* como a *continuidade* apontam para a mesma movimentação: a energia excessiva no cosmos que desmantela as tentativas de permanência da figura humana, destronando o antropocentrismo a partir do movimento de perda e dilapidação que é característico da *economia geral*.

Toda a jornada em direção à ciência realizada por Bataille nunca perdeu sua visada ontológica e, conseqüentemente, sua crítica ao antropocentrismo e à metafísica do sujeito. Ao estudar a termodinâmica, Bataille pôde aproximar uma teoria científica a sua ideia de perda, de despesa improdutivo; e ao estudar a cosmologia, pôde demonstrar quão ínfimos somos em relação a tudo que há e que compartilhamos do mesmo fluxo energético.

A nova forma de pensar a ciência, o espaço e o tempo que se tornou possível a partir do desenvolvimento da relatividade geral e da mecânica quântica, além da ampliação dos estudos da termodinâmica, proporciona a Bataille um novo modo de se pensar o ser, a formulação de uma ontologia em que o centro não é o homem, mas sim o *excesso* que o transborda e se manifesta nas mais diversas exuberâncias.

Constatamos que

¹²⁶ "Essa transversalidade ontológica era necessária a Bataille e ela era implicada naturalmente na *economia geral*." Tradução da autora

'le projet *Part Maudite*' montre explicitement qu'il [Bataille] avait bien fort compris l'immense portée épistémologique et ontologique de la révolution thermodynamique, celle-là même qui lui permettait de penser une économie centrifuge et transdisciplinaire 'à la mesure de l'univers'.¹²⁷ (MONG-HY, 2012, p.35)

Bataille tenta elucidar isso nos textos complementares à *Parte Maldita*, onde coloca o homem como um problema mesmo da despesa, esclarecendo que o globo tem a necessidade de perder e, pensando os excedentes antes do surgimento do homem, categoricamente afirma que "l'excès est le point de départ incontestable."¹²⁸ (BATAILLE, O.C. VII, p.12) Esta é uma asserção que reitera o pleno domínio do excesso, sua movimentação incessante no globo através da energia, perpassando todos os corpos e toda a matéria orgânica.

Podemos dizer, com Bataille, que

(...) L'afflux de l'énergie solaire en un point critique de ses conséquences est l'humanité. L'homme est un effet du surplus d'énergie: principalement l'extrême richesse de ses activités élevées doit être définie comme la libération éclatante d'un excès. L'énergie libre en lui fleurit et fait montre sans fin de splendeur inutile.¹²⁹ (BATAILLE, O.C VII, p.14)

A partir de uma assertiva como esta, torna-se nítida a importância do excesso como ponto de partida para a compreensão de tudo que há. Sendo a existência humana um efeito da abundância da energia, o antropocentrismo como visão hegemônica é derrotado pela energia excessiva, demonstrada por Bataille tanto no âmbito científico como no âmbito social, tendo como signo o Sol.

Ora, se a humanidade é um efeito desse excesso de energia solar (que vai ser a norteadora da concepção de *economia geral*) e está baseada na distinção entre descontinuidade (a perseverança do indivíduo na sua autopreservação dentro do mundo profano das coisas) e a continuidade

¹²⁷ "o 'projeto Parte Maldita' mostra explicitamente que ele [Bataille] havia compreendido bem o imenso alcance epistemológico e ontológico da revolução termodinâmica, aquela mesma que o permitiu de pensar uma economia centrífuga e transdisciplinar 'à medida do universo'" Tradução da autora

¹²⁸ "o excesso é o ponto de partida incontestável." Tradução da autora

¹²⁹ "O afluxo de energia solar em um ponto crítico de suas consequências é a humanidade. O homem é um efeito do excedente de energia: principalmente a extrema riqueza de suas atividades elevadas deve ser definida como liberação fulgurante de um excesso. A energia livre floresce nele e faz uma demonstração sem fim de esplendor inútil." Tradução da autora

(domínio imanente que é a morada do sagrado, da violência e do heterogêneo, origem de cada descontinuidade e "lugar" para o qual as individualidades almejam voltar para partilhar do excesso), é possível o entrelaçamento dos âmbitos da *continuidade* e da energia dentro do esquema da *economia geral*.

Chegamos à conclusão de que a utilização dos conceitos -- que têm uma implicação recíproca, como nos diz Sasso -- de ser, dispêndio, excesso, continuidade, comunicação e -- adição nossa -- *informe* (SASSO, 1987, p.182) traça os pilares da ontologia forjada por Bataille, responsável por colocar nosso mundo na dinâmica do cosmos. Constatamos que o nosso esforço por compreender o lugar dos conceitos bataillianos dentro de sua formulação ontológica e, também, a relação que estes mantêm com a ciência contemporânea e a quebra dos paradigmas da mecânica clássica colaboram para uma nova compreensão ontológica do lugar do ser humano no cosmos, na qual ele assume sua pequenez e sua aleatoriedade, rechaçando qualquer teleologia e compreendendo a si mesmo como um momento na movimentação excessiva da energia no cosmos.

CONCLUSÃO

Ao longo da dissertação entramos em contato com conceitos presentes na obra de Bataille -- desde os primeiros até seus últimos escritos --, tentando ressaltar a relação existente entre *informe* e *continuidade*, dentro do panorama da *economia geral*. A partir das ligações que se revelaram, pudemos constatar que existe uma formulação ontológica que sustenta os conceitos-chave de Bataille: a compreensão do excesso como ponto de partida e de chegada, como o que permeia todo o cosmos enquanto energia que não pode servir a nenhuma finalidade imposta, pois só se realiza a si mesma.

Essa elaboração ontológica constitui a fundamentação da obra de Bataille e é extremamente importante para a compreensão de tudo que foi por ele produzido: desde seus escritos literários até filosofia, antropologia e economia. O excesso -- que ocupa o centro de seu pensamento ontológico -- irrompe nos mais diversos conceitos delimitados por Bataille, como o *informe*, a *continuidade* e a *economia geral*.

A ontologia presente em sua obra é manifesta em seus textos que abordam os mais diversos assuntos. O conceito de *informe*, por exemplo, surge na Revista *Documents*, cujos textos versam majoritariamente sobre a arte. Assim, o *informe*, que aparece como uma espécie de trabalho constante das formas, mostra-se como uma manifestação do excesso no mundo. O excesso, que é colocado em jogo pelo *informe*, metamorfoseia as formas e problematiza a semelhança e o ideal, culminando na percepção que Bataille tem de que nós, humanos, fornecemos "moldes antropomórficos" para as coisas do mundo, de maneira que elas sejam compreendidas conforme nosso ideal de como as coisas devem ser. Isso fica manifesto no documento *Informe*, no qual Bataille afirma que o universo é informe e parece mais um esgarço.

Bataille, ao longo do tempo, passa a utilizar outros conceitos que, aparentemente, não expressam a mesma carga ontológica do *informe*. Contudo, quando analisamos conceitos como a *continuidade* -- amplamente utilizada em *O erotismo* e *Teoria da religião* --, que se refere ao momento de

imanência primordial no qual tínhamos contato com a totalidade do Ser, notamos como esse conceito é, também, uma manifestação do *excesso*.

De tal modo, Bataille consegue apresentar sua ideia de que o ser individual cultiva uma nostalgia por uma espécie de totalidade original, chamada de *continuidade*, momento que precede e sucede a individuação e que é caracterizado pela presença violenta do *excesso*. Assim, a *continuidade* é, como o *informe*, uma demonstração do *excesso* e uma ameaça ao ser individual.

Essa ameaça é constituída pelo fato de que, tanto o *informe*, com sua metamorfose e trabalho das formas, como a *continuidade*, com a nostalgia do *excesso* orgânico imanente, estabelecem perigo para o ser descontínuo, pois ele pode perder sua individualidade ao ser confrontado com o *excesso* avassalador da natureza que é responsável pelo ciclo de criação e destruição.

Cada qual com suas características mais específicas, *informe* (com seu trabalho em relação à metamorfose das formas e com a crítica ao antropomorfismo) e *continuidade* (como ameaça ao ser individual e um dos pilares do gerenciamento do *corpus* social), esses conceitos atuam em uma crítica mordaz que é subjacente ao pensamento ontológico de Bataille.

Tanto *informe* como *continuidade* operam, a partir do estandarte do *excesso*, uma voraz crítica ao antropocentrismo. O *excesso* é, por natureza, transbordante às categorias humanas do entendimento. Isso quer dizer que tentamos conformar as coisas do mundo -- que são excessivas, pois o ser é *excesso* do ser -- à nossa compreensão descontínua do mundo.

Ao entendermos o *excesso* como um (a)fundamento de tudo que é, somos levados a aceitar que tudo que há -- incluindo nós mesmos -- não pode ser subsumido na nossa racionalidade. Ou seja, nossas categorias que tentam "encaixar" o mundo de acordo com a forma humana são insuficientes, e tanto o *informe* como a *continuidade* são marcas do *excesso* que irrompe e não pode ser categorizado. E nós, como também somos *excesso* de nós mesmos, nos sentimos atraídos por essas marcas excessivas, que vão contra nossas elaborações racionais, indo ao encontro do *não-saber*.

l'excès est l'être, en tant que 'l'être est aussi l'excès de l'être', mais il est inconnaissable, parce qu'au-delà de toute limite. L'excès est

l'être, en nous et hors de nous, dans le toute de la nature. (...) La nature excède toute théorie par le jeu qui l'anime incessamment et qui redistribue indéfiniment ses 'formes'.¹³⁰ (SASSO, 1987, p.180)

É a essa incapacidade de entender o mundo e o cosmos em seu transbordamento que a *economia geral* visa responder. A *economia geral* coloca em jogo não só o que está compreendido no *informe* e na *continuidade*, mas também dados científicos sobre a circulação de energia no globo, compreendendo a termodinâmica.

Ao entender a energia como sempre excessiva e nunca restrita à vontade humana, Bataille vê a realização inútil da energia no universo e como nós somos efeito dessa energia. Não podemos canalizar para a produção o que é dispêndio por natureza. Constitui-se, assim, a outra faceta da crítica ao antropocentrismo, na qual a produção humana e o sentido perdem seu lugar para os caprichos da energia que só visa à perda.

Pudemos compreender ao longo da dissertação que Bataille põe o excesso numa posição em que ele é inerente à vida e à economia, a partir do momento em que é entendido numa perspectiva cósmica. Isso ocorre pois "tudo é rico à medida do universo", e as ideias de falta e necessidade só existem para a perspectiva humana, pautada na utilidade e na finalidade.

Em suma, ao relacionarmos os conceitos de *informe* e *continuidade* deixamos claro o papel fundamental do excesso para Bataille, o que proporciona o entendimento da *economia geral* como compreensão da movimentação do excesso enquanto energia livre, exuberante e inútil.

As observações de Bataille acerca da ontologia, da economia e da energia (nas quais todas se entrelaçam) tornam possível um novo olhar sobre o lugar do homem no cosmos. Colocando a perda como lei universal, a nossa concepção sobre finalidade e utilidade que permeia a atividade humana é posta em xeque e o estatuto da vida humana passa a ser enxergado de outra maneira.

¹³⁰ "O excesso é o ser, em tanto que 'o ser é também excesso do ser', mas ele é incognoscível, porque é além de todo limite. O excesso é o ser, em nós e fora de nós, em toda a natureza. (...) A natureza excede toda teoria pelo jogo que a anima incessantemente e que redistribui indefinidamente suas 'formas'." Tradução da autora

Utilizando os conceitos de *informe* e *continuidade*, conseguimos evidenciar a "fresta" que existe em cada ser individual, que o precipita para a abertura mantida em relação ao ser da totalidade. Essa fissura mostra o desejo do ser descontínuo de vislumbrar a continuidade do *excesso*, na qual o ser individual se conecta com o cosmos.

Por fim, nos foi possível desenvolver a ideia de descentramento do indivíduo e a crítica aos parâmetros antropocêntricos da filosofia a partir dessa íntima proximidade entre os conceitos-chave na filosofia de Bataille, onde *informe*, *continuidade* e *economia geral* se encontram conectados pela trama do *excesso*. O *excesso* firma-se, então, dentro de uma formulação ontológica que usurpa a centralidade do homem e dá ênfase ao transbordamento, ao impossível, em que o homem é caracterizado justamente pelo que o ultrapassa, pela transgressão e pelo impossível, desestruturando a filosofia tradicional que defende a metafísica da subjetividade.

Referências Bibliográficas:

BARBERGER, N. *Le réel de traviole: Artaud, Bataille, Leiris, Michaux et alli*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

BATAILLE, G. *A Parte Maldita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013(a)

_____. *Documents*. Paris: Mercure de France, 1968

_____. *Hegel, la muerte y el sacrificio*. acessado em www.elaleph.com. em 19/11/2013

_____. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1954

_____. *O Erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013

_____. *Œuvres Complètes* vol I, II, V, VI, VII. Paris: Gallimard

_____. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973

CAILLOIS, R. *L'Homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950

CONTADOR BORGES, L. *O louvor do excesso: Experiência, Soberania e Linguagem em Bataille*. 2011, 215 p. Tese (Doutorado em Filosofia) FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011

DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014

DERRIDA, J. *A Escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009

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

DIDI-HUBERMAN, G. *La ressemblance informe ou le gai savoir selon Georges Bataille*. Paris: Macula, 1995

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos 3: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001

FREUD, Sigmund. *Obras Completas – vol. 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Hedra, 2013

MAUSS, M; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005

MIJOLLA-MELLOR, S. *De l'informe à l'archaïque*. Revue Recherches en Psychanalyse, 2005. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2005-1-page-7.htm>

MITCHELL, A; WINFREE, J. *The Obsessions of Georges Bataille: Community and communication*. New York: Suny Press, 2009.

MONG-HY, C. *Bataille cosmique - Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*. Paris: Nouvelles éditions ligne, 2012.

MORAES, E. *O corpo impossível*. São Paulo: Iluminuras, 2012.

MORAES, M. Georges Bataille e as formações do abjeto. Revista *Outra travessia*, Florianópolis, n.5, p. 107-120, 2005.

NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. São Paulo: Hedra, 2007.

OLIVEIRA, E. O verbete, o dicionário e o documento: Uma leitura da montagem em Georges Bataille. Revista *Poiésis*, n.13, p. 145-157, 2009.

PRIGOGINE, I; STENGERS, I. *A nova aliança - A metamorfose da ciência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984

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

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006

SASSO, R. *Georges Bataille: le système du non-savoir - Une ontologie du jeu*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1978.

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