

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Humanas – IH
Departamento de Filosofia - FIL

**O excesso enquanto instância ontológica:
um estudo sobre as formas de despesa em Georges Bataille**

Bárbara de Barros Fonseca

BRASÍLIA – DF

2013

Bárbara de Barros Fonseca

**O excesso enquanto instância ontológica:
um estudo sobre as formas de despesa em Georges Bataille**

Monografia apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília como
requisito parcial para obtenção de título de
bacharel e licenciatura em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Herivelto Pereira de
Souza

BRASÍLIA – DF

2013

RESUMO

Esta pesquisa de monografia pretende mostrar a importância ontológica do excesso ao longo da obra de Georges Bataille. Para isso, será seguido um percurso dentro de suas obras que visa mostrar essa prevalência nos mais diversos âmbitos, partindo de uma perspectiva econômica, passando por uma social e findando na manifestação do excesso no âmbito subjetivo. Assim, no âmbito econômico vislumbraremos o papel do excesso dentro da formulação do conceito de “noção de despesa”, além de demonstrarmos a influência que a “teoria da dádiva” de Mauss teve sobre ele. Já no domínio social, passaremos primeiramente pelos conceitos de interdito e transgressão, que mostrarão como a dinâmica entre ambos dá vazão às formas de despesa que gerenciam o excesso na vida social, passando depois para a diferenciação entre os conceitos de animalidade e humanidade, para culminarmos na conceituação do sagrado, entendendo como ele realiza a gestão simbólica do excesso. Finalmente, esmiuçaremos a predominância do excesso no âmbito subjetivo, ao ver as relações íntimas entre o sacrifício, o sexo, a vida e a morte, partindo para o paroxismo dessa relação na figura do homem de Sade, que culmina na dissolução do princípio de individuação onde, por conta do excesso que é latente em tudo, as estruturas subjetivas se dissolvem em prol de uma busca pela continuidade que excede a nossa *ipse*.

Palavras-chave: excesso, despesa, sagrado, sexo, dissolução

ABSTRACT

This research intends to show the importance of ontological excess over the work of Georges Bataille. It will be followed a route within his works that aims to show this prevalence in various fields, from an economic perspective, through a social field, ending with the manifestation of the excess within the subjective perspective. Thus, in the economic perspective we will see the role of excess within the formulation of the concept of "notion of expenditure", and we will demonstrate the influence that the "theory of gift" of Mauss had on him. In the social field, we will first pass by the concepts of interdiction and transgression, which will show us how the dynamic between the two gives rise to forms of spending that manage excess in social life, moving afterwards to the differentiation between the concepts of animality and humanity, to finally get to the conceptualization of the sacred, understanding how it performs symbolic management of excess. At last, we will understand the prevalence of excess in the subjective perspective, seeing the intimate relations between sacrifice, sex, life and death, that will lead us to the paroxysm of this relationship in the figure of the man of Sade's work, culminating in the dissolution of the principle of individuation where, on account of the excess that is latent in everything, subjective structures dissolve in favor of a quest for continuity that exceeds our *ipse*.

Keywords: excess, expenditure, sacred, sex, dissolution

SUMÁRIO

1 – Introdução	7
2 – Crítica ao paradigma utilitarista: a formulação da noção de despesa	11
2.1– Mauss e o sistema da dádiva	14
2.2 - A noção de despesa	26
3 - A transgressão e o sagrado	36
3.1– A transgressão	36
3.2- Animalidade e humanidade	45
3.3 - O sagrado e a gestão simbólica do excesso	52
4 - A soberania e a morte: o excesso como ontologia negativa	59
4.1– Sexo, sacrifício e a morte	59
4.2- A soberania e paroxismo da figura sádica	64
4.3- A dissolução do princípio de individuação	71
5 – Conclusão	79
6 – Referências Bibliográficas	81

As coisas que não levam a nada

têm grande importância

Manoel de Barros

Introdução:

Ao pensar a centralidade ontológica do excesso na obra de Georges Bataille, pretende-se esboçar nessa monografia as diferentes formas de despesa improdutiva, que nos mostrariam a latência do excesso nos mais diversos domínios da vida, como em seu âmbito social, subjetivo e ontológico, apresentando de tal modo as diferentes maneiras pelas quais o excesso se manifesta como constituinte fulcral do ser.

Essa distinta formulação da existência enquanto excesso que Bataille apresentará ao longo de sua obra teve sua gestação influenciada por sua pertença ao *Collège de Sociologie*, além de sua participação nos seminários de Alexandre Kojève sobre Hegel e a leitura de autores da antropologia francesa como Durkheim e Mauss.

Um dos principais vetores na formulação de sua obra se deu pela importância cabal do *Collège de Sociologie*, visto que

“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, p4)

A formulação da teoria da festa, além dos estudos sobre a ambiguidade do sagrado realizados por Roger Caillois¹, e a concepção do erotismo enquanto um colocar o ser em jogo, a partir dos estudos sobre a tauromaquia de Michel Leiris², também foram de crucial influência para o desenvolvimento da concepção ontológica do excesso.

1

“Se resulta imediatamente uma consequência importante para as noções de puro e impuro; elas aparecem eminentemente móveis, intercambiáveis, equívocas.”, (CAILLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950. p18.) onde essa mobilidade dos conceitos traz a mobilidade do conceito de sagrado, por não haver uma distinção estática para se basear.

2 Michel Leiris vê que tanto a tauromaquia quanto o erotismo se dão em lugares onde o homem tangencia o mundo e ele mesmo. “Assim como, na tauromaquia, o prestígio do passe vem dessa quase tangência, a esse quase contato do homem com o perigo exterior condensado nos chifres, o amplexo amoroso deriva seu valor desconcertante do fato de ser o meio pelo qual, ao menos por um curto lapso de tempo, um sujeito pensante pode julgar-se unido materialmente ao mundo, resumido num único ser vivo.” (LEIRIS, M. *Espelho da tauromaquia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001. p48.)

Após esse panorama introdutório, mostraremos primeiramente o surgimento do conceito de noção de despesa, que será onde habitará o excesso enquanto instância inescapável da existência, visto que essa noção pautará a necessidade que temos do gasto improdutivo, que arremata tanto a vida social no campo econômico como as nossas experiências subjetivas.

Para compreender a presença do excesso aí, faremos uma remissão à antropologia de Marcel Mauss, que foi de influência decisiva para o desenvolvimento da “noção de despesa”. A partir de sua teoria da dádiva, ele trouxe a sistematização dos dados etnográficos sobre o *potlatch* em diversas sociedades. Elas funcionavam dentro de uma dinâmica econômica distinta da nossa - que se pauta sobre a produção e acumulação -, pois, nessas sociedades do *potlatch*, a despesa suntuária tinha um papel privilegiado.

Com essa apropriação de Mauss, Bataille cunha a noção de despesa e, posteriormente, o conceito de economia geral, que aparece como uma intensificação da noção de despesa num âmbito cosmológico, onde a circulação da energia na terra e no universo é pautada pela abundância. Não nos ateremos longamente nesse conceito – visto que o desenvolvimento dele será muito extenso, pois a partir dele Bataille fará uma leitura econômica e política desde os astecas até o plano Marshall –; contudo, é importante destacar rapidamente aqui o advento da exuberância na Terra tendo o Sol como protagonista.

Assim, a “economia solar” (BATAILLE, O.C VII, p10)³ insurge tendo o Sol como paradigma do gasto e do excesso, sendo um dos provedores (o outro seria o interior da Terra) da energia da qual dispomos em abundância. O Sol ocupa esse papel por ser o signo maior da consumação, onde ele dá energia sem nunca receber nada em troca, e figura como essa potência de excesso gerador que nos engendra. Tanto que, para Bataille, “o afluxo da energia solar em um ponto crítico de sua existência é a humanidade.” (BATAILLE, O.C. VII, p14)

³ Durante esse trabalho, as referências aos diferentes tomos das obras completas que aqui foram utilizados aparecerão nesse formato, onde O.C se refere às Obras Completas e o número em algarismos romanos ao respectivo tomo.

Nós somos entendidos como efeitos do sol pelo excesso energético que dele emana e que, ao chegar em nós, também quer se gastar inutilmente, levando o consumo à pura perda. O princípio da vida será para ele o fato de que a energia produzida é sempre maior do que a necessária meramente para a manutenção da vida, mostrando que, desde os primórdios, o excesso opera soberanamente.

Essa nossa imersão na economia solar nos demonstra como o excesso nos atravessa, visto que

“essa energia em jogo na nossa atividade não é, embora nos esqueçamos, liberada de suas origens. Isso que ela opera em nós é apenas uma passagem. Nós podemos parar os raios solares, mas apenas por um tempo. A energia solar que nós somos é uma energia que se perde.”(BATAILLE, O.C. VII, p10)

É desde o âmbito cosmológico que o excesso se insere na vida, e ele perdurará por todas suas instâncias.

Assim, retornando dessa breve exemplo introdutório da vida solar, nos demandaremos sobre a incidência do excesso na vida social e subjetiva, onde exemplificaremos como a humanidade surgiu a partir de um gerenciamento do excesso que advém tanto da natureza como de nós mesmos, onde os interditos colocam essas atividades excessivas como proibidas, e a transgressão permite o usufruto delas dentro de certas normas sociais.

Essas operações entre o interdito e a transgressão nos mostrarão também a separação qualitativa entre a humanidade e a animalidade, pautada sobre a ocorrência do trabalho, do interdito que freia a sexualidade livre e da consciência da morte, além de uma transcendência frente ao mundo a partir da utilização de objetos enquanto instrumentos.

Outra coisa que a dinâmica interdito - transgressão nos trará é o sagrado, que habitará além das barreiras do interdito e terá como meio de acesso privilegiado a transgressão. A partir da noção do sagrado demonstraremos sua gestão simbólica, tendo como atividade primordial o sacrifício, que proporciona esse instante de continuidade a partir da contemplação da imolação de um ser individual e descontínuo em prol da

continuidade imanente do excesso.

Partindo disso, na última parte do trabalho tentaremos pensar o excesso dentro de uma visão mais ontológica, mostrando a relação entre o sacrifício, a vida e a morte a partir da visão do ser enquanto excesso, e pensando nisso, também traremos a conceituação da soberania e seu paroxismo na figura do soberano de Sade.

Por fim, a partir dos conceitos de experiência interior e de comunicação, tentaremos mostrar como esse excesso ontológico incorre numa dissolução do princípio de individuação, explicitada pela fusão que ocorre nos instantes de êxtase erótico e sagrado. Aqui, a noção da despesa e o princípio do gasto improdutivo se intensificam e voltam-se contra a individuação e a identidade, onde o ser particular caracterizado por sua fissura sempre almeja a totalidade.

Finalmente, por esse percurso pretendemos poder demonstrar a primazia do excesso presente na filosofia da vida que Bataille termina por realizar, onde essa ontologia da despesa permeia todos os domínios da vida, desde o cosmológico com uma economia à medida do universo, até o contato mais excessivo entre dois seres no erotismo, o orgasmo.

Capítulo I : Crítica ao paradigma utilitarista – a formulação da noção de despesa.

No perpassar de sua obra, Bataille irá se defrontar com a questão do excesso de modo incessante. Presente nos mais diversos pontos, desde o excesso que se dá nas diversas expressões da subjetividade até o gerenciar do sagrado – esse que excede nossas descontinuidades – no âmbito religioso, Bataille sempre se deparou com a persistência do excesso por todas as áreas pelas quais passou. A partir do texto “A Noção de Despesa”, e posteriormente em “A Parte Maldita”, ele se propõe a discutir a inserção do excesso num viés mais amplo e geral, proporcionando o delineamento do seu âmbito econômico ao pensar sobre qual seria o lócus do excesso em nossas dinâmicas produtivas, ocasionando assim um questionamento sobre a supremacia corrente do princípio de utilidade, tanto em nossas sociedades atuais como na própria leitura e compreensão das sociedades antigas.

A crítica do princípio de utilidade não se restringirá apenas ao domínio econômico da produção, do trabalho e da acumulação, mas se alastrará também para toda e qualquer atividade humana, colocando em relevo uma dimensão propriamente ontológica do excesso, do transbordante, para além de qualquer princípio da produção material e da conservação. Primeiramente mostraremos a crítica voltada para o âmbito econômico, pois é aqui que se delineia primordialmente a noção da utilidade, e é a partir disso que poderemos entender de onde Bataille tirará a noção de gasto improdutivo e de despesa suntuária, que exercerão um importante papel em todos os outros âmbitos da vida social e subjetiva.

Ele cunhará um conceito crucial para esse estudo do gasto improdutivo, chamado de economia geral, que operará num âmbito muito mais amplo do que o que aqui estudaremos, partindo da compreensão de um excesso de energia existente no universo. Essa abundância estaria explícita para nós a partir da figura do Sol, que sempre dá sem receber, e nos proporciona mais energia do que o necessário para a nossa existência na

Terra, resultando na abundância de energia na superfície do globo terrestre⁴. Assim, ele compreenderia que todos os seres vivos dispõem de mais energia do que necessitam para sobreviver, e seria justamente daí que adviriam a morte e a reprodução, que nos serão cruciais posteriormente para entender a aparição do excesso na nossa vida subjetiva.

Para Bataille,

“o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos de energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, há necessariamente que perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico” (BATAILLE, 1975, p. 60).

Ou seja, a energia sempre está em excesso, o circuito de energia cósmica sempre se põe em extravagância, e é aí que surge o gasto, a despesa, a partir desse excesso latente em todos os circuitos de energia. O perder sem lucro possível esse excesso de riqueza é o que vai justamente contra as ideias de produção e acumulação enquanto finalidade última e pautadas pelo princípio da utilidade clássica, princípio esse que seria um expoente da dita economia restrita.

A economia restrita é justamente a posição à qual a economia geral visa se contrapor, sendo compreendida enquanto restrita por não conceber todo o processo energético-econômico que permeia a movimentação de energia (riquezas) no universo. A economia nesse sentido restrito é a economia como usualmente entendida, tratada como se fosse um sistema de trocas isolado do resto, enquanto a economia geral pretende compreendê-la a partir de todo o movimento que se dá dentro de um sistema mais vasto, não encarcerado apenas no âmbito da produção e do consumo de produtos.

Assim se dá um esboço do que será a concepção de economia geral, conceito que responderá a um entendimento de que toda atividade humana responde a esse princípio do excesso presente no universo, da energia cósmica que está sempre em abundância,

⁴ “A energia solar é a fonte do desenvolvimento exuberante da vida. A origem e a essência de nossa riqueza são dadas na radiação do sol, que gasta energia – riqueza – sem qualquer retorno. O sol dá sem nunca receber.” (BATAILLE, G. *A Parte Maldita*. p28)

desse crescimento que tem um limite, o qual, depois de atingido, deve ser despendido sem lucro ulterior, no puro gasto. “A história da vida sobre a terra é principalmente o efeito de uma louca exuberância: o acontecimento dominante é o desenvolvimento do luxo, a produção de formas de vida cada vez mais onerosas.” (BATAILLE, 1975, p. 71)

Contudo, não nos indagaremos sobre essa questão da economia geral, visto a amplitude de sua abrangência. Ater-nos-emos à noção de despesa, que proporcionará a elaboração do conceito de economia geral, e que dentro do escopo do texto “A noção de despesa”, se remeterá apenas ao gasto improdutivo realizado no âmbito social da atividade humana, nos concedendo uma compreensão da formulação desse conceito da despesa, e mostrando como ele será apropriado em obras posteriores.

Para a realização dessa crítica ao princípio da utilidade clássica presente na noção de despesa, Bataille deixou-se influenciar profundamente por uma leitura do estudo realizado por Marcel Mauss chamado “Ensaio sobre a Dádiva – Forma e Razão de troca nas sociedades arcaicas”, que, baseado na noção de fato social total, tenta explicar as participações das instituições religiosas, jurídicas, morais e econômicas no sistema de prestações totais. Assim, ele tenta elaborar um estudo sobre essa diferente forma de troca e contrato existente baseando-se em etnografias sobre sociedades ditas arcaicas na Polinésia, Melanésia e Noroeste Americano.

O aparecimento de certas características nesse sistema, como a do caráter aparentemente voluntário das prestações, que se funda entretanto na obrigatoriedade de se retribuir o presente, a presença de coletividades ao contrário de indivíduos nessas trocas, e as características da circulação desses presentes e riquezas na sociedade, mostram o diferente funcionamento do 'mercado' nessas sociedades ditas primitivas, um conjunto de trocas econômicas que existe antes do advento tanto dos mercados, como da moeda como a conhecemos.

Segundo o próprio Bataille, esse ensaio “é a base de toda compreensão da economia como ligada às formas de destruição do excedente da atividade produtiva.” (BATAILLE,

1973, p157) Assim, munido da noção de potlatch – uma forma exacerbada das prestações totais que é caracteristicamente encontrada nos índios do noroeste americano, onde se encontra a destruição suntuária de bens – que é desenvolvida nesse ensaio, Bataille formulará posteriormente a noção do princípio de perda e do gasto dispendioso

- Mauss e o sistema da dádiva:

O potlatch apareceria para Mauss como um exemplo de “prestações totais do tipo agonístico”, sendo de modo característico usurário e suntuário. Porém, para que a compreensão desse potlatch típico que se encontra no noroeste americano possa se dar, faz-se necessária a exposição dos outros tipos de prestação total, explicitando a teoria da dádiva e em que pontos ela se aproxima e se distancia do princípio de utilidade clássica.

Primeiramente, para podermos compreender a dimensão desse sistema de contrato e troca que são as prestações totais, temos de deixar claro o que significa 'fato social total', visto que Mauss fez questão de compreender tal sistema nesses termos.

“Os fatos que estudamos são todos, permitam-nos a expressão, fatos sociais *totais* (...), eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (potlatch, clãs que se enfrentam, tribos que se visitam etc) e, noutros casos, somente um número muito grande de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito sobretudo a indivíduos.” (MAUSS, 2003, p309)

Ou seja, ao se tratar da troca e do contrato nessas sociedades estudadas enquanto fatos sociais totais, ele não se restringe ao estudo de um âmbito puramente econômico, mas estão em jogo ao mesmo tempo nesses fenômenos os âmbitos jurídico, religioso, estético, moral etc. Isso permite uma compreensão da sociedade dentro de sua dinâmica, onde um fenômeno não se encontra restrito apenas a uma instituição, mas sim se remete a diversas outras facetas da vida social.

Esse tipo de compreensão é extremamente profícuo ao se tratar do sistema de prestações totais nas sociedades ditas arcaicas, visto que esse tipo de troca e contrato realizados entre essas coletividades sociais estava profundamente imerso dentro de toda a

vida social desses grupos, correspondendo tanto a momentos de festa, como viagens marítimas, ritos funerários etc.

Outra coisa que também se apresenta de modo mais satisfatório a partir do estudo dos fatos sociais totais é o próprio objeto de troca, a dádiva, que se encontra imbuída de diversas propriedades que não as econômicas (como afetivas, mágicas etc), e que escapam por diversas vezes ao puro princípio de utilidade. Isso reflete diretamente na relação que é constituída entre as pessoas e os objetos, que não fica restrita ao valor econômico ou de utilidade dos objetos, tendo ao contrário um caráter peculiar de “mistura” entre os objetos e sujeitos, onde a utilidade não é o termo final.

Para podermos ilustrar mais precisamente os componentes do potlatch e o modo pelo qual ele apresenta a persistência do excesso na dinâmica da sociedade, daremos uma breve exemplificação dos tipos de potlatch encontrados na Polinésia, na Melanésia e no Noroeste Americano, para posteriormente podermos apresentar a interpretação do Mauss sobre a sobrevivência do princípio da dádiva tanto nos direitos e economias antigos, como nas nossas próprias sociedades atuais, algo que se mostrará necessário para entendermos a apropriação batailleana dessa teoria.

Assim, utilizaremos a compilação de dados etnográficos apresentados por Mauss para poder esboçar essa aparição do excesso dentro do sistema de dádivas encontrado nessas sociedades. No potlatch encontrado na Polinésia, temos um sistema de prestações totais que coloca em jogo toda a coletividade, e que acompanha diversos acontecimentos e ocasiões, além das dádivas mais comuns que são oferecidas em situações como o casamento. Nele, dois elementos essenciais da constituição própria do potlatch são observados: a centralidade da questão da honra e da obrigação.

Uma característica comum a esses potlatch observados é o fato de a recusa do ato de doar ou do ato de receber significar uma negação da comunhão, sendo praticamente equivalente a uma declaração de guerra. Contudo, o tema da rivalidade e da destruição intensificadas está ausente no potlatch da Polinésia, tema que será fulcral no potlatch do

Noroeste Americano.

Retornando aos elementos essenciais, o primeiro deles, a questão da honra, está presente e intrinsecamente relacionada ao *mana* (*mana* sendo uma espécie de energia vital, relacionada à formação da magia e da alma, força religiosa, mágica e espiritual), que é conferido pela riqueza e relacionado ao prestígio; já o outro elemento, o da obrigação, se dá a partir do perigo iminente de se perder esse *mana* adquirido, que ocorreria ao se esquivar da obrigação de retribuir as dádivas, retribuição então que se calca como praticamente obrigatória a partir do medo da perda dessa autoridade e prestígio.

Em Samoa, essas oferendas eram recebidas desde ocasiões como o nascimento de um filho, até em casos como os de doença. (sacrifício dos bens naturais, doação do filho para cuidados do tio materno) Dentre esses presentes dados em certas situações, como talismãs, tesouros, brasões, ídolos etc, encontramos a noção de propriedade-talismã, que seria constituída no caso pelos *taonga*, representantes desses objetos tidos como propriedades que podem ser trocadas, desses objetos de compensação que são bens imóveis por destinação.

Já nos Maori, o *taonga* se mostrará extremamente ligado à pessoa, ao clã e ao solo, sendo veículo do *mana*; eles “contêm dentro deles essa força [de destruição], caso o direito, sobretudo a obrigação de retribuir, não seja observado” (MAUSS, 2003, p197). O *taonga* está relacionado ao espírito *hau* das coisas e o transmite, por isso deve-se retribuir os *taonga* que estão impregnados de *hau*, para que esse *hau* não nos destrua com a conservação prolongada do *taonga*.

Ou seja, todas as propriedades pessoais têm um espírito; as coisas nesse sistema não são inertes como na nossa compreensão atual de mercadoria, operando aqui algo como uma “reificação às avessas”:

“Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão. Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão, ele é realmente 'nativo'; o *hau* acompanha todo detentor.” (MAUSS, 2003,

p199).

Assim, entendemos a circulação obrigatória de dádivas dentro desse âmbito onde o *hau*, que habita a matéria e a alma, quer voltar para a sua terra natal. O vínculo de direito pelas coisas se mostra como um vínculo de almas, sendo que acarreta em aceitar uma parte do espírito da pessoa a aceitação de algo provindo dela, retribuindo-se a alguém o que é parte de sua substância. A partir dessas características das propriedades, todas as coisas vão e vem constantemente nessas sociedades, não como um puro e simples escambo, mas a partir do caráter que ultrapassa as características estritamente econômicas do objeto, no caso, suas propriedades mágicas e animistas. A circulação dos objetos se dá como uma troca de matéria espiritual entre clãs, indivíduos e coisas, e também pelo desprendimento e interesse.

Além dos presentes trocados entre clãs e indivíduos, há também o presente dado aos deuses. Isso se dá a partir do fato do potlatch também afetar as almas dos mortos, fazendo com que assim os homens incitem os espíritos a serem generosos com eles a partir da troca de presentes. Isso esclarecerá posteriormente diversas características do sacrifício, (tema que também será peculiarmente apropriado por Bataille a partir de estudo do Mauss) visto que as primeiras pessoas com as quais os homens precisaram fazer contrato foram os mortos, donos dos bens do mundo. “A doação sacrificial tem por objetivo ser, precisamente, uma doação a ser necessariamente retribuída.” (MAUSS, 2003, p206)

Esses costumes da generosidade da troca também se encontram entre os Andaman, e o que se mostra latente nos presentes é também um escape à utilidade, que será de crucial importância para delinear a diferença entre a troca das dádivas e do escambo, explicitada ao pensar-se que

“apesar da importância dessas trocas, como o grupo local e a família, noutros casos, são autossuficientes em matéria de ferramentas etc, esses presentes não servem à mesma finalidade que o comércio e a troca nas sociedades mais desenvolvidas. A finalidade é antes de tudo moral, seu objeto é produzir um sentimento de amizade entre duas pessoas envolvidas, e, se a operação não tivesse efeito, faltaria tudo...” (MAUSS, 2003, p211).

Além dessa diferente relação econômica e de direito que se dava a partir das

características espirituais do objeto, outra relação que se mostrava importante nesse sistema de trocas é a rivalidade, pautada entre quem dava mais presentes e de maior valor. Nessa relação de rivalidade encontramos a intensificada importância social que a troca de presentes tem, além de enfatizar o caráter essencial de mistura entre almas, coisas e vida que existe nesse tipo de contrato e de troca.

Já na Melanésia, Mauss entende que o potlatch foi melhor desenvolvido. Por exemplo, a partir do estudo realizado com os Trobriand – uma rica sociedade -, será descrita a importante noção de *kula*, um tipo de comércio inter e intratribal, que é um tipo de grande potlatch que se estende por diversas ilhas e engloba a totalidade da vida civil e econômica dos Trobriand.

O próprio termo utilizado, *kula*, implica a noção de círculo, como se objetos de uso, festas, pessoas e serviços percorressem ao redor desse círculo. Esse comércio do *kula* é de uma ordem nobre, exercido com a aparência modesta e desinteressada pelos chefes. Ele “consiste em dar, da parte de uns, e receber, da parte de outros, os donatários de um dia sendo os doadores da vez seguinte.” (MAUSS, 2003, p215) O *kula* incorpora até expedições marítimas para apenas receber, para numa visita bem posterior apenas retribuir. A doação no *kula* é munida de formas solenes, onde toda uma encenação de desprezo e respeito está em jogo, para denotar a grandeza e a liberdade e autonomia que aí se dão, que na realidade estão calcadas na obrigatoriedade.

Uma diferenciação que surge no potlatch da Melanésia frente ao da Polinésia é a utilização de um tipo de moeda, objeto dessa troca-doação, chamado *vaygu'a*. Eles se caracterizam por serem ou belos braceletes, ou garbosos colares, sendo ambos vistos como tesouro e animados por uma espécie de movimento circular, movimento que faz com que eles não possam permanecer por muito tempo parados.

Esse tipo de moeda é ao mesmo tempo

“uma propriedade e uma posse, um penhor e uma coisa alugada, uma coisa vendida e comprada, ao mesmo tempo que depositada, confiada em procuração e fideicometida: pois ela só nos é dada com a condição de dela fazer-se por um outro,

ou de transmiti-la a um terceiro, 'parceiro longínquo', *murimuri*." (MAUSS, 2003, p219).

Compreendemos assim como essa "moeda" está prenhe de características distintas das moedas correntes de nossa sociedade, pois carrega consigo seu prestígio, personalidade e possui uma "natureza eminente e sagrada".

A jurisprudência mítica dos maori é baseada nessa relação peculiar entre coisas, pessoas e valores, dada por essa mistura entre todos. O que novamente subjaz todo esse esquema de prestações e contraprestações é a rivalidade, dada pela ostentação e pelo interesse que estão inclusos na doação de presentes, onde visa-se deslumbrar o parceiro de troca.

Para reforçar a existência desse sistema de troca de dádivas pelo Pacífico, Mauss nos apresenta relações análogas às dos trobriandeses existentes em outras ilhas da Melanésia, sendo estas as relações de troca/distribuição dos *wasi* e dos *sagali*. Ele ainda reforça a existência de sistemas de direito e economia similares a esses também em outras sociedades da Melanésia, como a estação do *kere-kere* em Fiji onde ninguém pode recusar nada a ninguém, e a moeda de Nova-Guiné chamada *tau-tau*, que é do mesmo gênero que a dos trobriandeses.

Constatamos assim que essas sociedades, ricas e produtoras de excedentes, "substituem com vigor, através de dádivas feitas e retribuídas, o sistema de compra e venda." (MAUSS, 2003, p231), e que nelas a dissociação dos atos de um indivíduo aos do outro é escassa, além de não haver distinção clara nessas sociedades entre os termos de compra e venda, e os de fazer e dar um empréstimo.

Podemos, enfim, entender o cerne da questão do sistema da dádiva ao pensar que

"a vida material e moral, a troca, nele funcionam de uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Ademais, essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária ou, se quiserem, simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis." (MAUSS, 2003, p232)

Agora, para podermos compreender o tipo de potlatch mais característico e radical

– aquele ao qual Bataille se referirá ao tratar sobre a despesa suntuária e destrutiva – descreveremos o potlatch que ocorre na sociedade dos índios do Noroeste Americano, segundo Mauss, um dos tipos mais completos de potlatch. Neles, a radicalização se dá por diversos fatores, como por não conhecerem o escambo; por existir uma presença marcante da rivalidade, da violência e do excesso; e por serem marcados pela honra, pelo termo e pelo crédito. Além disso, são acometidos por uma certa fraqueza de conceitos jurídicos e econômicos por estarem mais próximos ao sistema de prestações totais.

É com a intensificação da importância da honra que encontramos aqui o modelo privilegiado do potlatch, por incorrer num dispêndio extremo.

“Em parte alguma o prestígio individual de um chefe e o prestígio de seu clã estão mais ligados ao dispêndio e à exatidão em retribuir usurariamente as dívidas aceitas, de modo a transformar em obrigados aqueles que os obrigaram. Aqui, o consumo e a destruição são realmente sem limites. Em certos potlatch deve-se gastar tudo o que se tem e nada conservar. É uma disputa de quem será o mais rico e também o mais loucamente perdulário. O princípio do antagonismo e da rivalidade está na base de tudo.” (MAUSS, 2003, p238).

Portanto, nesse sistema a questão transborda o simples dar e retribuir em certas situações, e passa a tratar também da destruição, que visa à transmissão da imagem do que possui tanta honra e prestígio que nem espera ser retribuído de modo algum, elevando-se socialmente. Assim, a consumação das riquezas tem um papel primordial na vida social. Nesse potlatch, perder o prestígio é equivalente a perder a alma.

Outro fato relacionado ao prestígio é o reconhecimento, que é fundamental para os chefes de tribos frente às outras tribos, e que se dá também via potlatch, sendo

“o potlatch, a distribuição dos bens, o ato fundamental do 'reconhecimento' militar, jurídico, econômico, religioso, em todos os sentidos da palavra. As pessoas 'reconhecem' o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe 'reconhecidas'”. (MAUSS, 2003, p247)

Desta forma, compreendemos como as características do potlatch são encontradas e compartilhadas entre diferentes sociedades, e como esse sistema da dívida se desenvolveu em diversos lugares, não sendo apenas um caso isolado. Nesse sistema da troca-dívida, prévio ao do contrato individual, as coisas circuladas têm personalidades que são

permanentes ao clã, e

“se as coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem 'respeitos' – podemos dizer igualmente 'cortesias'. Mas é também porque as pessoas *se* dão, é porque *se* 'devem', elas e seus bens – aos outros.” (MAUSS, 2003, p263).

Tanto as coisas dadas e retribuídas, como as coletividades que trocam, têm uma relação entre si que se dá de forma distinta das que conhecemos atualmente entre indivíduos e mercadorias. Contudo, diversas características do sistema de dádivas ainda se mostram sobreviventes em nosso escopo social.

De tal modo, Mauss compreenderá que o valor sociológico do sistema de dádivas é enorme, pelo fato de ele nos ajudar a compreender a formação de nosso próprio sistema socioeconômico atual. Essas instituições primitivas teriam ajudado na transição para nossas formas atuais de organização social.

Mauss enxergará nas sociedades antigas, como no direito romano muito antigo, no direito hindu clássico, no direito germânico, no céltico e no chinês vários fatores que denotam que características do sistema de dádivas ainda participavam dos sistemas econômicos e de direitos que deram origem aos nossos.

Por exemplo, no direito romano muito antigo, essa persistência se daria na concepção de coisas animadas no penhor, na força inerente à coisa que permanece no roubo e no contrato, no *nexum* romano que viria tanto das coisas como dos homens, na família que compreendia não apenas as pessoas, mas também as coisas, *res*. Contudo, aqui a presença do âmbito jurídico é bem mais marcada, mostrando que o vínculo entre coisas e pessoas não se resumia à ligação mágica com as coisas, trazendo uma ênfase do formalismo jurídico, com suas palavras e gestos. A ideia da coisa animada ainda permanece aqui, mas, “como nos direitos mais primitivos há a dádiva e depois a dádiva retribuída, assim também no direito romano há a colocação à venda e depois o pagamento.” (MAUSS, 2003, p274). Mauss irá supor que a maioria dos direitos latinos teve essa forma em algum ponto no passado, e acabou resultando no nosso atual sistema jurídico econômico.

Já os direitos germânico e o hindu teriam sido os que melhor conservaram esses traços do sistema de dádivas. No direito hindu, eles resplandecem no modo como a moral da dádiva era aplicada à casta dos brâmanes – com um ritual de aceitação de dons quase análogo ao das sociedades anteriormente estudadas – e no fato de a Índia antiga, logo após a colonização ariana, ter sido duplamente um país de potlatch, além do *Mahabharata* ser a história de um grande potlatch, com jogos, torneios e escolha de noivos. Na moral da dádiva, entendemos que a coisa dada aqui reaparece no outro mundo aumentada, dentro de uma teologia jurídico-econômica. Os brâmanes vivem de dádivas, mas pretendem recusá-las, para depois aceitarem as que foram oferecidas espontaneamente, posteriormente realizando listas de quem pode aceitar dádivas etc. “A dádiva, portanto, é ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que, no entanto, é perigoso tomar.” (MAUSS, 2003, p286). O sistema germânico também desenvolveu sistema de trocas sob a forma de dádivas voluntárias e obrigatórias, tendo diversas instituições que agiam dentro desse sistema. Aqui, a coisa dada na caução também possuía vínculo, carregando a individualidade do doador.

A partir dessas considerações sobre os sistemas de direito indoeuropeus mais próximos ao nosso, e que ainda partilhavam de diversas características do sistema de dádivas, Mauss conclui que “uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam.” (MAUSS, 2003, p294). Ele mostra que, embora operemos uma distinção forte entre coisa e indivíduo, e compreendamos os objetos enquanto mercadoria, diversas coisas ainda possuem esse nostálgico valor sentimental, e mesmo as coisas vendidas ainda possuem uma alma, que seguem o antigo proprietário.

A moral da dádiva também permanece patentemente presente na atualidade de nossa vida social, com a vigência do princípio de “não poder ficar em dívida” com ninguém. Isso repercute também na situação da caridade, onde quem a aceita se sente num grau inferior, pois a caridade é ofensiva para quem a recebe, tornando mais inferior ainda quem não pode retribuí-la. Em nossas situações de doação de presentes, de convite a festas

etc, sempre é mais honrado quem dá o melhor presente, além de não se poder recusar um convite ou um presente, constituindo de tal modo uma enorme gafe. Na nossa vida moral, continua válida a máxima de que deve-se retribuir mais do que se recebeu.

Até na questão da previdência social e no socialismo de estado Mauss encontrará vestígios do sistema da dádiva, mostrando que a sociedade busca reencontrar a célula social, realizando um movimento que mistura os direitos com a caridade e a solidariedade, culminando numa exemplificação do reaparecimento dos temas da dádiva em nós. Nós

“vivemos em sociedades que distinguem fortemente (a oposição é agora criticada pelos próprios juristas) os direitos reais e os direitos pessoais, as pessoas e as coisas. Essa separação é fundamental: ela constitui a condição mesma de uma parte de nosso sistema de propriedades, de alienação e de troca.” (MAUSS, 2003, p265),

mas mesmo assim o preceito moral da dádiva encontra lugares onde subsistir.

Em suas divagações morais, Mauss irá postular que os costumes do dispêndio nobre deveriam retornar às nossas práticas sociais, propondo que os ricos voltem a ser algo como tesoureiros dos seus concidadãos, e dizendo que o excesso de comunismo e generosidade são danosos. Ele pretende, numa volta ao elementar, reaver o prazer e a alegria que se davam em relações como a do dispêndio artístico, da festa, da hospitalidade e da doação pública. O indivíduo deve postar-se num intermediário entre o bom e o insensível, entre o subjetivo e o realista, sendo bom, mas não exageradamente.

Para Mauss, essa moral será eterna. Independentemente de que ponto da história nos encontremos, ele propõe “que adotemos então como princípio de nossa vida o que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar, de maneira livre e obrigatória; não há risco de nos enganarmos.” (MAUSS, 2003, p301)

Para além dessas divagações morais, Mauss coloca novamente em questão o papel da utilidade no âmbito econômico e sociológico, visto que a “utilidade” nas sociedades baseadas no sistema de dádivas é bastante distinta da que é base do utilitarismo, essa suposta economia natural. Os próprios conceitos empregados para explicar a dinâmica das sociedades que atuam com as prestações totais são conceitos insuficientes, usados apenas

por não haverem outros satisfatórios, frente o caráter híbrido da dinâmica da prestação entre essas sociedades estudadas.

De tal modo que Mauss não irá desqualificar a importância da doação da dádiva (na realidade ele a exalta, tanto nas sociedades arcaicas quanto nas atuais), mas também não rechaçará o princípio da utilidade. O que parece ocorrer é uma espécie fusão dos dois dentro da vida social, onde tanto a dádiva quanto o interesse utilitário operam conjuntamente.

Retornando à questão da inexatidão dos conceitos, encontramos-la também ao pensar na acumulação que ocorre nas sociedades do sistema de dádivas. A acumulação que acontece nessas sociedades arcaicas é iminentemente distinta da nossa, demonstrando um objetivo voltado mais precisamente a um âmbito moral e social, que é o de obrigar a partir da dádiva, o retribuir com usura para humilhar, etc. Ou seja, do mesmo modo que a nossa concepção de dádiva se diferencia da dádiva das sociedades arcaicas, ela se diferencia também da nossa concepção de utilidade, como demonstrado acima no caso da acumulação, a qual não opera estritamente dentro do âmbito utilitário, que é meio de prover lucro ou de aumentar a produção.

Porém, por mais que essas sociedades não se enquadrem dentro da utilidade produtiva no modo em que a conhecemos, elas têm suas próprias “utilidades”. Isso se exemplifica na questão da destruição pura, que na realidade não se caracterizaria pelo desapego completo, visto que dentre essas destruições está latente o interesse que é dado na busca pela superioridade, que é obtida frente a essas dádivas, a essa destruição, estabelecendo-se assim a hierarquia.

“A forma puramente suntuária, quase sempre exagerada, com frequência puramente destrutiva, do consumo, em que os bens consideráveis e longamente acumulados são dados de uma vez só ou mesmo destruídos, sobretudo em caso de potlatch, confere a essas instituições um caráter de puro gasto dispendioso, de prodigalidade infantil.” (MAUSS, 2003, p305)

Essa própria noção de interesse que utilizamos correntemente é relativamente nova,

proveniente do latim, onde se referia aos rendimentos a se receber. As morais antigas não se remetiam estritamente a esse princípio de interesse, que foi cunhado só com o advento de diversas variáveis mercantis e políticas, mas se ligavam ao bem e ao prazer, de maneira epicurista, que nos mostra como a predominância do princípio de utilidade é recente.

De tal modo, diferentemente da maneira como é frequentemente compreendida, já não se mostra tão natural assim a economia utilitarista. Nossas próprias proveniências jurídico-econômicas distinguem-se em muito dela, e o nosso sistema político e moral não é a ela restringido. “Foi preciso a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que entrassem em vigor, e fossem elevadas à altura de princípios, as noções de lucro e de indivíduo.” (MAUSS, 2003, p307)

A noção de alienação do sujeito não estava presente no sistema de prestações totais, e a própria alienação do sujeito frente ao objeto não ocorria, visto esse caráter predominante da mistura dos espíritos e das coisas, quanto das pessoas e dos lugares. O sujeito era ainda imiscuído em sua coletividade tribal, impossibilitando o surgimento da categoria de indivíduo enquanto ser apartado da coletividade. O interesse individual só foi recentemente compreendido, para apenas posteriormente ser qualificado como princípio norteador.

Mauss crê que temos sorte por ainda não estarmos dominados pela frieza do cálculo utilitário, visto que ainda satisfazemos muitas necessidades que não foram pautadas pela utilidade. Além disso, para ele o melhor método da economia não se pautará pelo cálculo das necessidades individuais, pois o individualismo seria prejudicial. Assim, ele enxerga que as coisas e instituições começam a se elevar no nível social.

“Foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um 'animal econômico'. Mas nem todos somos ainda seres desse gênero. Em nossas massas e em nossas elites, o dispêndio puro e irracional é de prática corrente; ele é ainda característico dos poucos fósseis de nossa nobreza. O *homo oeconomicus* não está atrás, está adiante de nós; assim como o homem da moral e do dever; assim como o homem da ciência e da razão. O homem foi por muito tempo outra coisa e não faz muito que é uma máquina, complicada de uma máquina de calcular.” (MAUSS, 2003, p307)

- A noção de despesa:

É pensando nesse transbordamento em que o homem ultrapassa a simples máquina de calcular que Bataille vai se apropriar da teoria da dádiva, extraindo certos dados e os exacerbando, para criticar o princípio da utilidade clássica. A partir dessa apropriação, provinda do contato com os dados etnográficos, ele postulará a noção de despesa improdutiva, que teria uma presença subjacente a toda dinâmica social e subjetiva – esta que sofreria tentativa de gerenciamento por parte das instituições das nossas sociedades homogêneas, visto que são um estorvo para a atividade produtiva – e que se mostrará como não redutível ao princípio de utilidade.

Bataille entenderá que o princípio de utilidade clássica não será suficiente para explicar as experiências humanas, e a partir daí, reservará o lugar da despesa enquanto atividade improdutiva como uma própria latência do excesso em toda atividade humana (não apenas da atividade humana, mas num âmbito bem mais extenso, presente em toda natureza e em relação com a noção de continuidade, visto que desde um âmbito cosmológico o excesso estará presente) e que será finalidade em si mesma, não podendo ser resumida a uma racionalização ética e econômica. O princípio do gasto improdutivo estará por trás também das noções de sagrado, do erotismo e do êxtase, constituintes da nossa vida subjetiva e social, e que se caracterizam justamente pelo fato de não servir estritamente a nenhuma finalidade material, de acumulação ou produção, nem de pura conservação e reprodução.

A crítica exercida por Bataille em seu texto seminal chamado “A noção de despesa”, que é datado de 1933, antecipará o maior desenvolvimento dessa crítica à utilidade clássica e à economia baseada na simples finalidade, mostrando a elaboração da crítica a partir da noção de despesa que culminará na questão da economia geral em embate com a economia restrita, que abordamos superficialmente no início do texto, e que será tratada no livro “A parte maldita”, escrito apenas em 1949.

Então, a noção da despesa emergirá a partir dessa crítica ao princípio de utilidade clássica e à sua insuficiência, pensadas primordialmente no nosso próprio âmbito social, com a crítica de Bataille se calcando primeiramente sobre como a nossa própria experiência pessoal não se coaduna com o princípio da utilidade clássica, e como não se consegue explicar utilitariamente isso. Ele parte de situações de consumação que não respondem à produção e têm como seu fim a perda (os jogos, as festas, os cultos, a arte etc) para chegar posteriormente num viés mais amplo. Assim, ele nos mostra sua apropriação do potlatch como forma contrária à acumulação, respondendo à noção da despesa, para depois inserir essa reflexão numa análise da luta de classes e do cristianismo.

Para Bataille, primeiramente podemos pensar sobre como a própria definição de utilidade é obtusa, é recorrente o apelo a elementos que ultrapassam a questão à qual ela responde – a utilidade e o prazer –, como os da honra e do dever, que escapam aos termos da finalidade e da necessidade. Porém, comumente se compreende essa utilidade clássica frente à remissão da pretensão material, e de ter por vista na finalidade um prazer de forma moderada, que não apresente perigo aos moldes da produção, e que estaria dentro do âmbito da aquisição/produção e da conservação de bens, do outro lado reprodução e conservação de vidas humanas, além da luta contra a dor. Ou seja, “todo esforço particular deve ser redutível, para ser válido, às necessidades fundamentais da produção e da conservação”. (BATAILLE, 1975, p28)

Contudo, é apenas superficialmente que a sociedade se empenha na exclusão do prazer desmedido, pois mesmo concedendo doses terapêuticas de prazer que são ainda gerenciadas por suas instituições, isto não é suficiente para toda a energia a ser descarregada. A atividade humana não consegue ser reduzida a uma simples questão de utilidade, e é daí que se tiram os tipos diferentes de consumo, que são os que compreendemos na utilidade clássica como necessários à produção e acumulação (usufruto do mínimo necessário), e os que estão para além deste âmbito, tendo por característica o esbanjamento da perda.

Na despesa, onde são encontradas as formas improdutivas da atividade humana, o

fim não responde a algo além delas mesmas, nem as transcendem, sendo-lhes portanto imanentes. Assim, é exatamente no exacerbar da perda que essas atividades encontram seu sentido, imersas na violência do excesso, como na atividade sexual que não se restringe à reprodução, no luxo, no culto, nos jogos etc.

Um caráter fulcral do princípio da perda, e que se mostra para nós sem esforço, é a importância de um certo tipo de sacrifício nessa despesa incondicional, que vemos em ocasiões como na importância do sacrifício da fortuna no fascínio da joia; no sacrifício que se dá no culto para tornar sagrado, que é estritamente ligado com a necessidade da perda; na perda que se dá e em que se investe nas competições ou jogos de azar; na arte com suas despesas simbólicas e despesas reais – a poesia sendo tida por Bataille como criação por meio da perda.

Ele compreenderá a produção e aquisição como meios subordinados à despesa, constituindo-se na realidade como preocupações secundárias, pois para ele

“por mais pavorosa que seja, a miséria humana nunca exerceu suficiente influência para que a preocupação com a conservação, que dá à produção a aparência de um fim, prevalecesse sobre a preocupação com a despesa improdutivo.” (BATAILLE, 1975, p33)

Isso se esclarecerá para ele nas instituições primitivas, mostrando aqui sua primeira remissão ao potlatch para salientar a noção de despesa suntuária, pensando também que a necessidade só se dará dentro de sistemas fechados, como na economia restrita tratada em “A Parte Maldita”.

Ele trará aqui a importância do potlatch enquanto distinto do simples escambo – este que era previamente entendido como a raiz histórica da nossa economia de mercado – já que o potlatch se caracterizava por uma origem da troca enquanto uma necessidade de destruição e de perda, num processo de despesa onde se adquire apenas depois de se dar “gratuitamente”, num processo envolto por questões de honra, moral e espiritualidade. O potlatch denota, além disso, que o empréstimo com juros é que deveria aparecer nessa raiz das trocas mercantis.

O fator que Bataille enfatizará é justamente o do potlatch naquilo em que este não se restringe à dimensão moral da dádiva, isto é, no modo agonístico de rivalização frente à destruição usurária de riquezas. Nessa forma de gasto dispendioso espetacular, Bataille crê encontrar uma relação entre o potlatch e o sacrifício religioso, visto que o potlatch também se dava para os antepassados mortos, que receberiam essas dádivas ofertadas por nós para ficarem agradecidos, pois eles seriam os donos das coisas do mundo. Como diz Mauss,

“não é somente para manifestar poder, riqueza e desprendimento que os escravos são mortos, que óleos preciosos são queimados, que o cobre é lançado ao mar e até mesmo casas suntuosas são incendiadas. É também para sacrificar aos espíritos e aos deuses, em verdade confundidos com suas encarnações vivas, os portadores de seus títulos, seus aliados iniciados.” (MAUSS, 2003, p206)

Quanto às destruições exacerbadas, Bataille dará como exemplos situações que ocorrem em sociedades com dinâmicas econômicas semelhantes às do potlatch, ou que funcionam no potlatch enquanto tal, como o exemplo da degola de escravos executada pelo chefe Tlingit frente o seu rival; dos Tchukchi que degolavam cachorros para humilhar; das destruições de aldeias dos índios do Noroeste Americano, junto às valiosas moedas de cobre jogadas ao mar, etc. “O delírio próprio da festa associa-se indiferentemente às hecatombes de propriedade e às dádivas acumuladas com a intenção de espantar e de rebaixar.” (BATAILLE, 1975, p35)

A perda dentro desses sistemas é carregada de uma significação completamente distinta da nossa racionalização do capital, onde cultuamos a acumulação das riquezas e a fortuna enquanto um seguro ao seu possuidor. Dentro do âmbito do potlatch, a perda é significada de modo positivo, onde o poder é exatamente o poder de perder, sendo a perda desmesurada entendida enquanto um ato de bravura e coragem, que confere justamente a honra e a glória. Bataille compreende então a dádiva dentro de uma dinâmica de perda, onde o desejo de destruir que está aí instaurado no gasto desmedido e na própria destruição dos bens seria remetido em parte ao destinatário, onde isso que é remetido ao destinatário como um tipo de provocação recoloca em pauta a importância da questão da rivalidade na obtenção da honra e da glória.

Ainda imerso no reino da honra, Bataille nos traz também o fato de um potlatch ser ideal justamente quando não se é retribuído, pois assim obtêm-se uma honra esplendidamente maior, já que uma dádiva não retribuída causa humilhação aos parceiros de troca. Assim, não podemos pensar o potlatch reduzido a uma simples troca em que se visa apenas ser retribuído, pautada basicamente na necessidade dessa retribuição enquanto escassez econômica.

Isso coloca em jogo também a questão de os frutos de um potlatch sempre serem colocados novamente no circuito dos novos potlatch, sendo ofensivo o fato de eles ficarem parados, e não permitindo que eles se calquem enquanto riqueza pessoal, visto que a riqueza do potlatch é dirigida para a perda. Então, numa “espécie de pôquer ritual”, o potlatch põe fim à estabilidade das riquezas, que ocorria no sistema totêmico de hereditariedade, pois aqui os jogadores não podem sair com a fortuna, e sim devem sempre colocá-la em jogo incessantemente. A fortuna não aparece enquanto um seguro, não está lá para proteger seu possuidor, mas sim o coloca na necessidade de perda desmesurada. O próprio Marcel Mauss dizia que “o jogo é uma fórmula do potlatch e do sistema de dádivas” (MAUSS, 2003, p238, nota 138), jogo este que para Bataille também será compreendido dentro da dinâmica da despesa improdutiva.

Uma questão curiosa é a relação que Bataille apontará da dádiva com a excreção, ao dizer que

“nas formas inconscientes, tais como a psicanálise as descreve, ela simboliza a excreção, que está ligada à morte, conforme a conexão fundamental do erotismo anal e do sadismo⁵. O simbolismo excrementício dos cobs brasonados, que na costa noroeste constituem objetos de dádiva por excelência, está baseado em uma mitologia muito rica. Na Melanésia, o doador designa os magníficos presentes que deposita ao pé do chefe rival como seus restos.” (BATAILLE, 1975, p35).

Bataille trará esses componentes elementares do potlatch para analisar também o nosso período político-econômico contemporâneo e o advento da burguesia, com sua racionalização ética da economia que se desenvolve a partir do mercantilismo, culminando

⁵ Essa relação é apontada na obra de Freud, como no texto “Sobre transformações dos instintos, em particular do erotismo anal”, de 1917, onde as fezes atuariam como correlato à dádiva por serem a primeira produção advinda da criança, o “presente” que ela mesma produziu e oferta a outrem.

no estabelecimento da sociedade de classes. A troca, raiz dessa economia, que em sua origem era subordinada a um fim humano, deixou de ter essa subordinação imediata a partir do desenvolvimento ligado à produção, trazendo a noção de troca aquisitiva que vigora na economia mercantil. A despesa e os componentes elementares do potlatch que persistem aqui não mais possuem o caráter estritamente agonístico que imperava no potlatch das sociedades arcaicas, sendo que a própria despesa improdutiva não mais terá a feição destrutiva e desprovida de segurança como possuía anteriormente, e agora só se dará depois de certa estabilidade da fortuna, que não deixará o possuidor carecido da persistência financeira.

Ao contrário da despesa nos potlatch arcaicos, em que a rivalidade se dava nessa doação desmedida onde se obtinha um lugar social privilegiado na hierarquia, por se ter esse poder de perder, e que o rival era humilhado por não possuir a capacidade de doar/destruir o suficiente e acabava por perder sua posição de honra no grupo social, na sociedade moderna a despesa improdutiva manterá nas elites o caráter de preservar a posição social, mas não mais se destinará a tirar essa posição de outro. A própria manutenção da posição privilegiada frente à sociedade se dará a partir do sacrifício parcial da fortuna, mas nunca a comprometendo a ponto de colocar em “perigo econômico” o possuidor. Para Bataille, “a perda ostentatória permanece universalmente ligada à riqueza como sua função última” (BATAILLE, 1975, p37).

Um aspecto importante na diferenciação entre o potlatch das sociedades arcaicas e dos seus vestígios na sociedade moderna é a própria questão sobre quais são os componentes que persistirão, e quais serão os deixados de lado. Bataille entenderá que os que persistirão são mais os da rivalidade do que os da generosidade, enxergando isso por exemplo na obrigação funcional da riqueza que existia na aristocracia das sociedades arcaicas, onde a riqueza da “aristocracia” os imbuía de uma função social, e a riqueza que era para eles dirigida vinha das despesas espetaculares da coletividade, além de a exploração homem sobre homem ter sido bem menor previamente.

Um dos fatores que implicaram nessa perda do caráter de doação é o advento do

cristianismo (que será tratado mais precisamente no próximo capítulo), pois é a partir do declínio do paganismo que se dá a derrocada das primevas despesas coletivas dos jogos e cultos, dadas pela aristocracia arcaica. Bataille compreenderá que o cristianismo exerceu uma individualização da propriedade, acabando com a função social dos possuidores; a essa doação que era exercida nas despesas coletivas, o cristianismo implementou enquanto “substituição” a prática da esmola, que tomou o lugar dessa antiga obrigação social.

Assim, com o advento da classe burguesa no desenrolar do desenvolvimento da economia mercantil e com o declínio das formas politeístas,

“tudo o que era generoso, orgíaco, desmedido desapareceu: os temas da rivalidade que continuam a condicionar a atividade individual desenvolvem-se na obscuridade e se parecem a eructações vergonhosas. Os representantes da burguesia adotaram uma atitude retraída: a ostentação de riquezas faz-se agora entre quatro paredes, conforme convenções deprimentes e carregadas de tédio.” (BATAILLE, 1975, p38)

Como o próprio Bataille dirá, e que delinearemos melhor ao tratar da transgressão entre o mundo profano e o sagrado, “elas (a razão e a moral) racionalizam e moralizam a divindade, no movimento mesmo onde a moral e a razão são divinizadas” (BATAILLE, 1973, p95), operação que ocorre nessa passagem do mundo pagão para o cristianismo, onde a divindade cristã acaba por exercer uma separação dualista da própria noção de sagrado, e incorpora a racionalidade e a moralidade em sua divindade, culminando com o desaparecimento atual das formas sociais da despesa improdutiva, visto que essas são a maior representação da não racionalização econômica.

Assim, a própria divindade cristã por princípio exclui o papel da despesa improdutiva, além de execrar também a relação dessa despesa com o mundo sagrado, decaindo a despesa para o âmbito excluído da impureza, ao que escapa da racionalidade econômica. Portanto, essa despesa restrita que também encontra suas bases no cristianismo é que dá origem ao racionalismo econômico do século XVII, culminando numa representação econômica do mundo. Tanto que na leitura que Habermas fará da obra batailleana, ele compreenderá que Bataille realiza uma crítica ao subjetivismo reificante da sociedade ocidental a partir do ataque aos fundamentos de uma racionalização ética, que

“possibilita o sistema econômico capitalista, submetendo a vida social em seu todo aos imperativos do trabalho alienado e do processo de acumulação.” (HABERMAS, 2002, p300)

Pensando então no advento da sociedade burguesa que está permeada pela alienação (esta que será característica do que Bataille entende por mundo das coisas), nós vemos a desaparecimento das características da nobreza e da generosidade presentes nas sociedades antigas, permanecendo apenas a rivalidade. A burguesia se recusa à obrigação da despesa funcional frente ao resto da sociedade menos favorecida, ao contrário do que ocorria com a aristocracia das sociedades arcaicas, e ela só despende para si própria, devido ao histórico desenvolvimento dessa classe ter se dado de modo escondido frente a outra classe mais favorecida. Assim, ele vê que “o ódio da despesa é a razão de ser e a justificação da burguesia: ele é ao mesmo tempo o princípio de sua pavorosa hipocrisia” (BATAILLE, 1975, p39).

Tal modo de enxergar a desaparecimento das despesas improdutivas nas suas formas sociais provinda dessa racionalização da economia, e com isso também um desaparecimento da vontade de destruição que fulgurava na despesa improdutiva, implica considerar o papel da necessidade existente na dialética da produção que impossibilita o operário de se demorar na consumação da despesa improdutiva. Para Bataille, isso culmina no fato de que “com poucas exceções, esses fingimentos tornaram-se a principal razão de viver, de trabalhar e de sofrer de todo aquele a quem falta coragem para consagrar sua sociedade bolorenta a uma destruição revolucionária.” (BATAILLE, 1975, p38) Porém, o princípio da despesa ainda permaneceria latente na consciência das classes mais baixas, e da anulação desse princípio da despesa que se restringiu a uma amostragem entre quatro paredes para a classe burguesa só restaria a vergonha, vergonha dessa classe que com seus hábitos de dissimulação coloca-se no direito de dominação das classes pobres.

Compreendemos então que as despesas suntuárias foram atrofiadas ao passar do tempo e que acabaram por se perder nos meandros da luta de classes, essa que se

mostraria presente desde o período arcaico dentro dos próprios processos de despesa. A despesa improdutiva - mesmo enquanto função social - a partir do momento em que se insere na dinâmica de honra e de posição social, cria e mantém separações entre os homens a partir das dádivas ofertadas pelos pobres aos ricos, com estes consumindo a perda dos outros, o que culmina numa estrada para a escravidão, herdada pelo mundo moderno.

Essa herança subsiste, por exemplo, no fato que Bataille observa de os operários produzirem para viver, mas os patrões produzirem para levar à desgraça os operários, explicitando que a riqueza dos patrões serve para evidenciar a separação destes frente à baixeza dos operários, que eles próprios proporcionam. Assim, o socorro dos capitalistas aos operários seria apenas a denotação da fraqueza da burguesia de não poder levar a cabo a destruição suntuária completa, ponto em que Bataille se confrontará com Mauss, que crê que as características do Estado burguês que proporcionam um certo bem estar à população com um modo de socialismo de estado seriam justamente vestígios da teoria da dádiva.

Para Bataille, o homem rico precisa do pobre para satisfazer seu prazer, por isso atenua as dificuldades do homem pobre em vista da prevalência de um estado neutro, atenuação que se deu por certos sentidos políticos dos patrões e certos desenvolvimentos de prosperidade.

“É preciso acrescentar que a atenuação da brutalidade dos patrões – que aliás não se verifica tanto na própria destruição quanto nas tendências psicológicas à destruição – corresponde à atrofia geral dos antigos processos suntuários que caracteriza a época moderna.” (BATAILLE, 1975, p42)

Assim, acabou-se por se dar com esse papel fundamental da necessidade na dialética de produção o fato de que “o homem perdia a verdade de suas necessidades imediatas nos gestos do seu trabalho e nos objetos que ele criava com suas mãos, mas era lá também que ele podia encontrar sua essência e a satisfação infinita de suas necessidades.” (FOUCAULT, 2001, p44), com essa limitação do consumo à necessidade, e um desaparecimento do princípio da despesa, ao menos superficialmente. De tal modo que o esgotamento que se dá na dinâmica de trabalho produtivo na sociedade capitalista

exaure as possibilidades de dispêndio que excedem a necessidade, com a restrição do consumo e do gasto energético ao que se faz estritamente necessário, possibilitando o prazer apenas como uma concessão muito restrita.

Os patrões seriam os responsáveis pela criação das formas de exploração do proletariado – exploração que residiria nas bases do sistema capitalista –, que tentam ao máximo excluir a natureza humana de cada operário. Assim, a classe operária a partir de “uma simples lei de reciprocidade exige que se espere que [os exploradores] sejam entregues ao medo, na grande noite em que suas belas frases serão cobertas pelos gritos de morte das rebeliões.” (BATAILLE, 1975, p43). Ou seja, o único termo da luta de classes deve ser justamente a perda dos que se esforçaram para implicar a perda da natureza humana. Isso se dá pelo fato da despesa improdutiva não poder ser abolida da atividade humana, assim como a vida humana não pode ser limitada a sistemas fechados, pelo fato de os homens sempre estarem empenhados em processos de despesa, processos estes que se perdem e excedem todo sistema fechado, denotando o déficit presente neles (como a economia restrita, que não consegue responder às questões tratadas pela economia geral). “Para além de nossos fins imediatos, sua obra [do homem], com efeito, prossegue a realização inútil e infinita do universo.” (BATAILLE, 1975, p59)

Essa excitação anima coletividades e pessoas, sendo uma excitação ilógica e irresistível em que se rejeita bens imateriais e morais. Aí se cunha o valor improdutivo, onde se tem quanto mais absurdo mais glória, esta que será posteriormente completada pela desgraça. Vemos assim a despesa livre enquanto função insubordinada, função que não responde a nenhum princípio maior de utilidade material de produção e conservação, o que termina por conceder à utilidade valor relativo. Terminamos por vislumbrar que “é somente através de uma tal insubordinação, mesmo miserável, que a espécie humana deixa de estar isolada no esplendor sem condição das coisas materiais.” (BATAILLE, 1975, p44)

- Capítulo II: A Transgressão e o Sagrado

- A Transgressão:

Pensando a partir do âmbito social em que aparece a noção de despesa no capítulo anterior, vamos agora analisar a organização desse mundo social e de como a noção da despesa subjaz aqui enquanto excesso. Para isso, veremos agora como o conceito de transgressão realizará um gerenciamento desse excesso na vida social a partir de sua dinâmica com os interditos. Aqui, a transgressão não seria compreendida ao modo de um simples ultrapassar de proibições – tal qual um corte total com os interditos –, mas sim dentro de uma dinâmica com os interditos que caracterizaria a transgressão enquanto modo privilegiado da abertura ao mundo sagrado, esse da continuidade e dos excessos, em contraste ao mundo profano, do trabalho, que é regido pelos interditos e é morada da razão utilitária. De tal modo que a transgressão se daria frente a esse movimento de suspensão da interdição (sendo essas as proibições que fundamentam regras básicas para o desenvolvimento da sociedade), contudo distinta de uma suposta “volta à natureza”, consistindo numa suspensão sem supressão dos interditos, fazendo jus à concepção posteriormente desenvolvida por Bataille tanto no âmbito da crítica literária quanto no estudo do sagrado e do erotismo da “profunda cumplicidade da lei e de sua violação”. (BATAILLE, 1987, p33)

Assim torna-se um pouco mais translúcida a maneira como o interdito e a transgressão são essencialmente humanos e como se engendram na dinâmica social tanto do mundo profano, como no do sagrado, mostrando que “a transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A frequência – e a regularidade – das transgressões não invalida a firmeza intangível do interdito, do qual ela é sempre o complemento esperado (...)” (BATAILLE, 1987, p61)

Para melhor delimitarmos como a relação entre o interdito e a transgressão define a vida social, vale ressaltar os interditos da morte e da atividade sexual, que se mostram enquanto os dois interditos fundamentais para o surgimento do corpo social, por serem

justamente os que proporcionam a tranquilidade da permanência da sociedade. Isso ocorre por rechaçarem a atividade sexual livre e a possibilidade de assassinio, já que ambas deixariam latente a permanência do excesso da natureza, onde o prazer imediato e luxurioso é preconizado frente à satisfação a longo prazo proporcionada pelo trabalho.

Contudo, a transgressão organizada age sobre esses dois interditos, visto 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. Esse descabimento acontece pela subsistência do movimento da violência da natureza que existe em nós e que estaria presente nessa busca pela continuidade que se dá em experiências como a do erotismo e a do sacrifício.

O movimento que excede os limites habita tanto a natureza como nós mesmos, e é irreduzível à lei da razão, visto que “o ser é também o excesso do ser, acesso ao impossível” (BATAILLE, 1987, p163). Os interditos foram postulados para refrear esse excesso que busca a satisfação imediata, como a da movimentação tumultuosa da festa e do jogo, e por isso se opõe ao trabalho, que visa uma satisfação a longo prazo e uma duração do ser individual, inserindo uma pausa nessa imediaticidade dos impulsos advindos do desejo. Essa sustentação do trabalho foi o que permitiu a duração da coletividade e a formação da vida social.

O mundo do trabalho utilizou-se dos interditos para poder eliminar a violência provinda do excesso, já que a violência prevalecia sobre a razão em seu movimento luxurioso, tumultuoso da festa que visa a satisfação imediata. Assim, “os dois interditos iniciais se referem, o primeiro, à morte, e o outro, à função sexual” (BATAILLE, 1987, p39). Os interditos da morte e da atividade sexual já se mostravam patentes desde os mandamentos da bíblia, e até o Homem de Neanderthal já havia se afastado em parte da violência pelo fato de trabalhar (era tido como *homo faber*). Contudo, sua distanciação da violência não se deu apenas pelo trabalho, mas também pelo fato de ele construir sepulturas para seus mortos, sendo o cadáver a imagem do excesso inescapável da natureza que destrói as descontinuidades. “O que esse homem reconheceu de monstruoso

e de surpreendente – e mesmo de maravilhoso – com o trabalho foi a morte.” (BATAILLE, 1987, p40)

Aí temos como o interdito da morte é dado nesse momento de distanciação do homem e do animal, quando o homem passa a ter consciência da morte enquanto seu destino inescapável, o que nos mostra que o homem primitivo já possuía um embrião da razão instrumental, ao conhecer a morte e tentar se esquivar dela tentando dominar a natureza excessiva com a operação do trabalho, se contrapondo à violência e conferindo à natureza finalidades que não lhe eram imanentes. É assim que, para Bataille, aflora um conjunto de disposições humanas fundamentais: o trabalho, a consciência da morte e a sexualidade contida.

Logo, apresenta-se “o aspecto essencial de um movimento de recuo diante da violência que traduz o interdito da morte” (BATAILLE, 1987, p42), de onde é também suscitada uma ambiguidade de fascinação e assombro frente ao corpo putrefato. O sepultamento provinha tanto de um respeito pelo morto como pelo medo frente ao cadáver ameaçador enquanto signo desse destino, desse contágio. Enquanto a carne em decomposição exala o perigo, os ossos já limpos demonstram a calma após a convulsão.

A morte era sempre vista como resultado de um assassinio, da violência que nos rodeia e permeia. Assim, o interdito do assassinio era entendido como uma das facetas do interdito da violência. Porém, o interdito da violência era válido quando se concernia à comunidade, “o interdito age plenamente no interior do grupo. Fora, em relação aos estrangeiros, o interdito é ainda sentido. Mas ele pode ser transgredido.” (BATAILLE, 1987, p44). Em certas situações, o interdito pode ser transgredido e o assassinio pode se realizar, tendo como exemplo a própria Bíblia onde diversas vezes o quinto mandamento é transgredido.

O assassinio era permitido em certos momentos determinados, nos quais a ordem social permitia a transgressão desse interdito fundamental, como em ritos ou em certas situações decretadas pelo corpo social. Exemplos disso são o canibalismo, o duelo, a

vendeta, a guerra e até dentro do âmbito religioso, o sacrifício (que será explicado posteriormente). No canibalismo, um homem poderia ser comido de acordo com certas regras religiosas, e esse ritual culminava com a conseqüente sacralização dessa carne humana. O desejo dessa carne humana, que não é tida como carne de corte, provém do fato de esse objeto ser interdito, sagrado. “O canibalismo sagrado é o exemplo elementar do interdito criador do desejo.” (BATAILLE, 1987, p67). Já entre as outras três condições em que o assassinio é permitido, torna-se mais fácil a compreensão do desejo de transgredir o interdito, já que o asco proveniente do comer a carne humana é crucialmente maior do que o provindo da vontade de assassinato, a qual, na realidade, já teria sido sentida por cada um de nós. Tanto o duelo, quanto a vendeta são regidos por precisas regras, bem como a violência organizada da guerra.

Essa peculiar relação do movimento entre interdito e transgressão é bem expressa na frase: “transgressões multiplicadas não podem vencer o interdito, como se este nunca fosse senão o meio de atingir com uma gloriosa maldição o que ele rejeita” (BATAILLE, 1987, p44). Ou seja, por numerosas e repetidas que sejam as transgressões, o interdito é apenas suspenso e permanece enquanto tal após o movimento da transgressão, além de iluminar a relação de ambigüidade que resplandece em toda a obra de Bataille, aqui apresentada no binômio rejeição-desejo. A própria postulação dessa proibição é relacionada com suscitar o desejo da transgressão, de ascender ao sagrado que habita o além da interdição, seduzido pelo desejo de atropelar a barreira imposta por ela, que é violada sob o comando da emoção positiva.

O outro interdito ao qual devemos nos ater e que reflete de modo até mais explícito a relação entre rejeição e desejo expressa acima é o da atividade sexual. Ele nos priva da livre atividade sexual que é característica da vida animal, e também exerce esse papel de regulador do excesso destrutivo, frente a essa imediatividade da volúpia e do prazer sexual que surgem enquanto um empecilho ao trabalho, tornando necessária a postulação de regras para a realização desta atividade, regras encontradas em todos os tempos e todos os lugares. Ou seja, o interdito que restringe nossa liberdade sexual é universal, e daí surgem

suas ramificações particulares com diversas facetas. Quanto aos interditos fundamentais, Bataille diz “que ele é sempre o mesmo. Como sua forma, seu objeto muda: mas, quer se trate da sexualidade ou da morte, o que é sempre visado é a violência, a violência que assusta e fascina.” (BATAILLE, 1987, p48). Já os particulares, que advêm da íntima relação com o interdito da sexualidade, são o do incesto, o do sangue da menstruação e do parto. O do incesto foi tido por muitos como interdito universal e não como um dos aspectos de um outro maior; já a interdição do sangue da menstruação e do parto eram vistos como expressão de uma impureza e, além disso, como uma manifestação da violência interna presente em nossos corpos.

A transgressão frente ao interdito da atividade sexual é estritamente necessária para a manutenção do corpo social, já que ela se dá frente à necessidade de persistência da comunidade, visto que sem a procriação a humanidade é levada à extinção, e a sociedade deve perseverar. Porém, essa transgressão ordenada também possui suas características específicas e o interdito não pode ser transgredido sem o respeito a determinadas regras que configuram os limites dentro dos quais pode haver transgressão como: dentro do casamento (que seria o lugar da sexualidade lícita), ou o poder de transgressão concedido ao estrangeiro (rememorando a questão da transgressão que é permitida com pessoas e sociedades que vivem em outro esquema de regras), onde o poder de violar a virgem vinha não do noivo, mas de outra pessoa que possuísse soberania para transgredir, sendo o desflorador sendo designado pelo sacerdote e posteriormente pelo senhor feudal.

Assim vemos que “a atividade sexual, quando se tratava pelo menos de estabelecer um primeiro contato, era evidentemente considerada interdita, e perigosa, não fosse a força possuída pelo soberano, pelo sacerdote, de tocar sem muitos riscos as coisas sagradas”. (BATAILLE, 1987, p104). Há ainda a transgressão desse interdito no erotismo, que será tratada posteriormente, junto à questão do sacrifício, pois se trata de transgressões que abrem ao mundo sagrado com a experiência da continuidade.

A oposição à violência realizada pela humanidade por intermédio dos interditos nunca postulou um 'não' definitivo ao excesso da natureza, apenas deu à comunidade uma

pausa em que se fechavam da violência advinda da natureza, um descanso da exuberância que excedia os homens. Assim, o artifício da transgressão surge não apenas para mediar e possibilitar o crescimento social que demanda a transgressão organizada dos interditos fundamentais, mas também para propiciar novamente uma experiência com a continuidade da natureza, contato com a violência do excesso primordial, que coloca nosso ser em jogo.

Os interditos mesmos, estandartes do mundo da razão e do trabalho, não são propriamente racionais, além de terem como constituintes o desejo e o pavor, são obedecidos sob o poder da emoção negativa, além de serem conhecidos por intermédio da experiência.

“O interdito observado fora do medo não tem mais a contrapartida de desejo que é o seu sentido profundo. O pior é que a ciência, cujo movimento quer que ela trate o interdito objetivamente, procede no interdito, mas ao mesmo tempo o recusa, posto que ele não é racional. Só a experiência de dentro lhe confere o aspecto global, o aspecto em que ele é finalmente justificável.” (BATAILLE, 1987, p34).

A transgressão, além de ser complemento do mundo profano – no qual ela exerce esse papel junto ao interdito de regulação do corpo social –, também abre as portas para o mundo sagrado, reino da soberania, da festa, que escapa à utilidade racional e à finalidade que imperam no mundo profano do trabalho. O mundo sagrado aparece como sendo o que subsiste além dos limites da esfera do trabalho, sendo determinado como o contrário desta, e ainda como a natureza que se mostra irreduzível à dominação oriunda do trabalho. “O mundo sagrado é neste sentido uma negação do mundo profano, mas ele é também determinado pelo que nega” (BATAILLE, 1987, p107).

Contudo, desde o primeiro momento em que o mundo do trabalho 'recusa' a natureza, se firma um acordo entre ambos, que culminará no movimento religioso da imersão no mundo sagrado, na experiência da continuidade e na comunhão com a violência do excesso que nos ultrapassa. “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, 1987, p77).

O sagrado é tido fundamentalmente como objeto de um interdito, e é a partir da transgressão que se abre a experiência religiosa, a qual “comanda essencialmente a transgressão dos interditos” (BATAILLE, 1987, p64). Por mais que a ideia da transgressão enquanto elemento essencial à abertura do sagrado nos pareça extremamente estranha, trata-se de ideias intimamente ligadas. Esse nosso estranhamento surgiu e se consolidou com a aversão cristã à ideia de transgressão: esta, uma vez deformada (o sacrifício da Cruz mais se assemelha a um assassinio), culminou com o fato de que “não podemos compreender sem mal-estar a transgressão consciente de uma lei que parece santa” (BATAILLE, 1987, p84). Distanciando-se do pensamento de religiões pré-cristãs que viam o sacrifício enquanto necessário para o sagrado, nos fizeram crer ao passar do tempo que o sacrifício não teria ocorrido se soubessem que Cristo era filho de Deus, como se o sacrifício se constituísse enquanto erro. O cristianismo acabou por preconizar a continuidade, deixando de lado as vias pelas quais ela era alcançada, desviando o papel da transgressão para uma superação da violência, e reduzindo o sagrado à descontinuidade da figura de Deus.

Assim, a transgressão apenas sobreviveu na figura do diabo, que seria o anjo da transgressão, e que contudo foi expulso do mundo divino, mostrando como o cristianismo não conseguiu manter a relação fundamentalmente ambígua de pureza e impureza que era constituinte da esfera sagrada⁶. A transgressão no mundo cristão, enquanto pecado, representava não mais uma abertura ao divino, mas sim a queda deste. O diabo “se tornara profano: guardava um caráter sobrenatural do mundo sagrado, de onde tinha saído” (BATAILLE, 1987, p114), além de ter sido relacionado ao mesmo decaimento que os animais, onde

“só o diabo conservou a animalidade, simbolizada pelo atributo da cauda, que

⁶ 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 esse caráter 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.” p65 sobre o sacrifício

passou gradualmente de castigo dado à transgressão a signo da queda. É o rebaixamento que, de uma forma privilegiada, se opõe à afirmação do Bem e do dever, levando à necessidade do Bem.” (BATAILLE, 1987, p128)

Dentro do mundo cristão, dominado pelo império dos interditos, a transgressão foi rechaçada, e

“ela teria revelado o que o cristianismo encobriu: que o sagrado e o interdito se misturavam, que o acesso ao sagrado se faz através da violência de uma infração. Como já disse, o cristianismo salientou, no plano religioso, este paradoxo: o acesso ao sagrado é o Mal; ao mesmo tempo o Mal é profano.” (BATAILLE, 1987, p118)

O mal seria a transgressão condenada.

Tanto o desejo (que leva ao movimento da transgressão) quanto o asco, que residem no objeto do interdito (o qual é sagrado), são fundamentais ao movimento de transgressão. A superação da repugnância que reside tanto no objeto do sacrifício como no da atividade sexual, com a convulsão dos órgãos pletóricos, é realizada no movimento ambíguo da transgressão que suscita o nojo e posteriormente o fascínio.

“Os homens são ao mesmo tempo submetidos a dois movimentos: o terror, que intimida, e a atração, que comanda o respeito fascinado. O interdito e a transgressão respondem a esses dois movimentos contraditórios: o interdito intimida, mas a fascinação introduz a transgressão (...) o divino é o aspecto fascinante do interdito: é o interdito transfigurado”. (BATAILLE, 1987, p64)

Essa ligação de aversão e desejo presente no movimento da transgressão do interdito e o prazer que é extraído com a consumação dessa transgressão são expressos esplendidamente na descrição da transgressão que ocorre na atividade erótica, onde se mostra que a própria essência do erotismo reside nessa relação onde o prazer é entendido justamente a partir da ligação que ele tem com o interdito, onde é pelo fato de ser interdito que ele suscita o desejo, e é com a transgressão desse interdito que o prazer é obtido. Ou seja, “somos admitidos no conhecimento de um prazer em que a noção de prazer se mistura ao mistério que expressa o interdito determinante do prazer ao mesmo tempo em que o condena”. (BATAILLE, 1987, p100)

A violência sexual abala a estruturação da nossa vida engendrada no trabalho e na ordem, assim como a morte a destrói completamente. Esse caráter vertiginoso do erotismo está presente tanto na atividade sexual do casamento quanto nas orgias rituais, porém em

diferentes graus, já que o grau de complexidade aumenta de acordo com a transgressão, que assim acentua o seu caráter. O casamento representa o âmbito da sexualidade lícita, que ainda possui a transgressão do interdito sexual por base (mesmo dada num grau menor, pois a transgressão maior se dá na primeira violação e também nos atos que não constituem a ordem social do mundo do trabalho) e que é organizado a partir do hábito e da repetição, e contudo ainda guarda no ato sexual a perene representação de um ato perverso e transgressor.

Assim, tenta-se contornar a estreiteza da ligação existente entre os interditos e sua transgressão, mostrando como tanto a experiência do sagrado como a erótica se dão a partir da dinâmica entre os dois, e como o binômio asco-desejo que é criado igualmente nessa movimentação da transgressão frente ao interdito também anima ambas as experiências. Para ressaltar a ligação do erotismo com a transgressão, é bom explicitar que

“na esfera humana, a atividade sexual distancia-se da simplicidade do animal. Ela é essencialmente uma transgressão. Não se trata, depois do interdito, de voltar à liberdade primeira. A transgressão é o acontecimento da humanidade organizado pelo próprio trabalho. A própria transgressão é organizada. O erotismo é no seu todo uma atividade organizada, e é na medida em que é organizado que ele muda através do tempo.” (BATAILLE, 1987, p101)

A transgressão passa a ser compreendida aqui, finalmente, como fator de gerenciamento da vida social, possibilitando a manutenção do mundo profano com a transgressão ordenada dos interditos fundamentais. Além disso, podemos entender a transgressão como uma porta que permite o acesso ao mundo sagrado, onde podemos usufruir momentaneamente do excesso violento que subsiste em todo o movimento da natureza. De tal modo que, ao usufruir desse excesso, nos é proporcionada a experiência da continuidade orgânica do ser que só existe fora de nós, e que só pode ser plenamente experienciada com a morte do ser descontínuo.

Assim, para compreendermos esse esboço da ligação da transgressão com o sagrado, ficamos com uma citação de Foucault do texto chamado “Prefácio à transgressão”, onde 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, p34)

- Animalidade e humanidade:

Após a nossa leitura da categorização da humanidade a partir do advento dos interditos que calcaram a vida social e da compreensão da tríade consciência da morte, sexualidade contida e trabalho como características fundamentais da humanidade, veremos agora a separação entre animalidade e humanidade a partir da elucubração realizada por Bataille em “Teoria da Religião”, onde, segundo ele mesmo, foi fortemente influenciado pelos seminários sobre “A Fenomenologia do Espírito” realizados por Kojève, e pelo conseqüente livro “Introdução à Leitura de Hegel”, obras nas quais Bataille diz já conterem substancialmente as ideias que ele desenvolverá na “Teoria da Religião”.

Bataille pensará sobre essa separação entre animalidade e humanidade a partir de diversos aspectos, como se pode inferir nos parágrafos acima a partir da ordenação do mundo profano e da capacidade de transgredir, além da atividade sexual e da morte pautadas por interditos. Além disso, outro modo de se visar tal diferença partirá da noção da animalidade se constituindo enquanto imanência, em oposição à humanidade.

O que entra em jogo nessa concepção de animalidade é a questão dela se dar na imediaticidade, na ausência de transcendência frente ao mundo e aos objetos por parte dos animais, na continuidade com o mundo que persiste neles, além de outros aspectos. Determinemos primeiramente no fato de essa imanência do animal ser dada para Bataille categoricamente na situação em que um animal come o outro. Ou seja, o fato de um animal comer o outro denota a inexistência de transcendência do animal, visto que o animal que come não se transcende frente ao que é comido, e há na realidade uma similitude entre ambos, e não uma diferença a partir da consumição de um pelo outro. Um não pode se afirmar sobre o outro a partir da diferença entre os dois, pois essa diferença não se dá entre

um e outro, visto que essa “distinção demanda a posição do objeto enquanto tal” (BATAILLE, 1973, p24).

Já na vida humana, ao comer os animais nós os objetificamos previamente para que possamos comê-lo enquanto coisa, pois, como diz Bataille,

“a preparação das carnes não tem essencialmente o sentido de uma pesquisa gastronômica: trata-se, antes disso, do fato de que o homem não come nada que não tenha tornado um objeto. Pelo menos em condições normais, o homem é um animal que não participa do que come. Mas matar o animal e modificá-lo a seu gosto não é apenas transformar em coisa o que, sem dúvida, não o era desde o início, é definir de antemão o animal vivo como uma coisa. Quando mato, corto, cozinho, afirmo implicitamente que aquilo nunca foi nada além de uma coisa.” (BATAILLE, 1973, p53)

Porém, podemos nos questionar a partir do fato de que animais da mesma espécie não se comem, e se não haveria aí algum tipo de reconhecimento entre eles e diferenciação frente aos outros. Contudo, essa diferenciação não é como a nossa frente aos animais. Mesmo o animal que não se alimenta de outro da mesma espécie não o reconhece como tal. Tanto que não há lei que proíba isso como um interdito que não possa ser transgredido, e se um animal come outro da mesma espécie, não há qualquer tipo de violação, apenas uma situação em que o não comer um espécime semelhante não vigorou. Não há transgressão no mundo animal.

A imanência da animalidade é dada a partir de uma analogia segundo a qual “todo animal é no mundo como a água é na água”. Assim compreendemos essa relação de continuidade existente entre o animal e o mundo, onde o animal não se diferencia do mundo de modo algum, pois não o objetifica e não se coloca como exterior, alheio a ele. O animal que o outro animal come não é tomado como objeto, não existe uma relação de subordinação de um frente ao outro, pois os animais são imiscuídos no mundo sem tal diferenciação.

A diferença que se dá entre os animais nunca alcança o domínio qualitativo, pois ela não é capaz de ultrapassar o âmbito quantitativo, como ocorre com a diferenciação da força existente entre as variadas classes de animais. Um bom exemplo dado por Bataille é o

seguinte: “o leão não é o rei dos animais: ele é apenas, no movimento das águas, uma onda mais alta que inverte as outras mais fracas.” (BATAILLE, 1973, p25). As forças dos animais são inigualáveis, contudo essa diferença só se dá quantitativamente, visto que entre os próprios animais não ocorre autonomia nem dependência de um frente aos outros.

Vemos assim que a separação crucial entre homem e animal está localizada no fato de o homem conseguir se distinguir a partir da caracterização do objeto como exterior e diferente a ele, como outro, numa distinção que se dá a partir do movimento da consciência de si. A compreensão do objeto enquanto tal só é possível a nós, e se dá a partir do fato de que nós somos humanos e de nossa existência no tempo, conferindo-nos duração. A importância do objeto na elaboração do mundo profano será melhor tratada posteriormente.

Já os animais, que são no mundo como a água é no interior da água, possuem um aspecto de indiferenciabilidade. Eles não possuem a capacidade de verem-se a si mesmos, não sendo indivíduos descontínuos, exteriores ao mundo e dotados de particularidades como os homens, pois não possuem consciência de si e estão imiscuídos na violência do mundo. O que ocorre é que entre o mundo e o animal há continuidade, sendo uma existência igual à outra, algo que é demonstrado na percepção apática de um animal frente ao rival morto, que exemplifica como “este rival não havia rompido uma continuidade que sua morte não reestabelece”. Ou seja, o que estava em questão não era a continuidade, mas para Bataille eram os dois desejos num embate mortal. O animal é contínuo à violência do mundo, e não se esquivava dela como a consciência humana faz com o advento do trabalho racionalizado, que tenta dar ao homem controle frente ao excesso da continuidade que prevalece no mundo.

Assim vemos como nos é estranho pensar no universo sem o sentido que o homem a ele confere, sem o significado que ele dá às coisas. O universo apenas nos é compreensível a partir da significação que damos a ele, por isso a vida animal nos é de certo modo fechada, por existir num âmbito que escapa a nossa significação e

compreensão racionalizada decalcada de forma clara e distinta. Nossa consciência adere à presença das coisas, e elas apenas nos aparecem em nossa consciência, fazendo com que ao pensar o universo sem o homem, não possamos ver nada. “Não há paisagem onde os olhos que se abrem não apreendem o que veem” (BATAILLE, 1973, p29).

O âmbito que nos resta para conceber o que escapa à racionalização da nossa consciência é o da poesia, que “descreve o que desliza ao incognoscível e substitui o nada da ignorância à fulguração indistinta” (BATAILLE, 1973, p30), que fornece soberania e glória ao espírito. Bataille dirá que o que nos afasta da verdade incognoscível é justamente a claridade da consciência, que vai de encontro ao incognoscível com as lentes da racionalização, e assim não consegue nada ver. Assim como a poesia, o animal também nos abre uma profundidade. Por não ser simplesmente coisa, o animal não nos é fechado e impenetrável, e essa profundidade que ele abrirá nos é familiar, pois é justamente o que existe em mim e que é aquilo que me escapa; aquilo que justamente não é digerível pela consciência clara e distinta, que vai além da nossa descontinuidade. O absurdo do animal não é redutível à realidade inferior das coisas.

Na animalidade o poder de transcender não é discernível, porém é precisamente no animal que se encontra o embrião deste poder, pois a transcendência das coisas em relação à consciência só se dá nos limites humanos. Assim, devemos nos limitar a olhar a animalidade pela ausência de transcendência. As diferenças de condutas entre os animais não estabelece distinção consciente entre eles. Já o homem não se encontra em uma relação imediata de continuidade frente ao mundo, portando-se, ao contrário, a partir de sua descontinuidade frente a ele e pela sua duração, que lhe conferem individualidade. Já com o animal ocorre o contrário, como pudemos ver na situação da morte de um animal pelo outro, em que “a apatia que o olhar do animal traduz após o combate é o signo de uma existência essencialmente igual ao mundo onde ela se move como a água no seio das águas.” (BATAILLE, 1973, p35)

Ou seja, a partir daí podemos começar a delinear as características da humanidade,

frente à produção e utilização dos objetos, e da transcendência do humano frente a estes e o mundo. O trabalho exercido pelos homens é um dos fatores principais no seu distanciamento da animalidade, sendo o trabalho justamente a atividade que cria os instrumentos e que remove a natureza de sua continuidade ao criar objetos e inseri-los numa descontinuidade onde as coisas são remetidas e apenas valoradas frente a sua finalidade, a um processo que visa um fim útil. Assim, com a criação de instrumentos a partir do trabalho ordenado humano, ocorre uma interrupção da continuidade indistinta que era característica da natureza em seu fluxo de violência excessiva no qual a animalidade era imersa, a partir da separação desses objetos da natureza, da manipulação e inserção deles dentro da dinâmica produtiva da humanidade, sempre elaborada visando uma finalidade de produção e conservação. A produção dos objetos enquanto utensílios se mostra como as formas nascentes do não-eu, ao introduzir a exterioridade do mundo em que o homem habita.

Aqui se tornará central o papel da utilidade e da finalidade. Essa separação paradigmática entre a animalidade e a humanidade se dará, entre outras coisas, a partir da relevância do trabalho dentro do mundo humano, enquanto produção de instrumentos que visam o atingir de uma finalidade prática e útil, e que tentará por esses meios instrumentais domar o excesso violento da natureza. Assim, o advento do instrumento enquanto quebra da continuidade do mundo e subordinado ao homem mostra essa capacidade de transcendência do homem frente ao mundo, e coloca em jogo a questão da duração e da produção, caracterizando a inserção da exterioridade no mundo. A duração também terá uma função crucial no pautar da ordem das coisas, onde “(...)é claro que a necessidade da duração nos furta a vida, e que apenas em princípio, a impossibilidade da duração nos libera” (BATAILLE, 1973, p65), onde esse furtar da vida se dá essencialmente como o sujeito alienado no trabalho útil do mundo profano, e a impossibilidade da duração enquanto o mundo sagrado da continuidade.

De tal modo que a própria valoração do instrumento se dá de acordo com essa dinâmica de produção, pois aqui o instrumento não terá valor em si mesmo, possuindo-o

apenas em relação com o resultado final da operação, com uma valoração extremamente teleológica. O objeto se dará justamente no emprego humano dele enquanto instrumento, sendo significado a partir de sua finalidade e sua subordinação ao sujeito empreendedor da ação, ao qual o objeto é exterior e estranho, visto que o homem não participa dele como participa do mundo. A consciência os põe como objetos em vista de sua finalidade, e a linguagem se mostra crucial nessa classificação a partir de sua definição das categorias sujeito e objeto.

Com o advento e a utilização dos instrumentos pela humanidade, coloca-se a distinção clara entre fim e meio, onde o fim (infelizmente, para Bataille) ainda é dado sobre o plano do meio, da utilidade. O fim se dá nesse dinâmica indubitavelmente subordinado à utilidade, pois aqui o fim e o emprego do instrumento têm o mesmo sentido. O fim então se apresentaria de modo servil, em oposição à soberania onde não se é subordinado à utilidade. “O fim do emprego de um instrumento sempre tem o mesmo sentido que o emprego do instrumento: por sua vez, uma utilidade lhe é atribuída — e assim sucessivamente.” (BATAILLE, 1973, p38)

O sujeito não participa do objeto do mesmo modo como participa do mundo, e o mundo do qual participa não é a ele subordinado como o objeto o é. O objeto é pura exterioridade da qual o homem não participa, sendo o instrumento estranho ao homem e impenetrável, pois não se participa dele. O instrumento rompe e transcende a continuidade na qual o mundo é imersa, e dele só se tem um conhecimento exterior, fabricado, claro e distinto, que é o que nos aproxima dos objetos, que são propriedade e coisa do sujeito, ao mesmo tempo em que o são impenetráveis. Os objetos podem ser reproduzidos, e perduram na duração, enquanto os da continuidade do mundo (eu, plantas, animais) não o fazem.

Esse tipo de conhecimento “perfeito” (nos moldes do pensamento racional, claro e distinto) pautado a partir do objeto, reflete-se no próprio conhecimento sobre nós, que só se dá clara e distintamente quando nos percebemos de fora, como outro, pois de outra

maneira não sabemos o que somos. Porém, o sujeito considerado de tal modo objetivo traz uma concepção confusa por apresentar tanto caracteres de sujeito como de objeto. Nós percebemos cada aparição (sujeito, animal, mundo) por vez como continuidade – em relação a nós mesmos –, e por vez como objeto, os elementos imanentes sendo percebidos de fora. O próprio instrumento pode ser considerado como sujeito-objeto, visto que recebe atributos do sujeito e assim é colocado ao lado dos homens, animais e plantas. Porém, desse modo o objeto vira contínuo em relação ao mundo, embora permaneça separado, e ainda é ele que, com sua transcendência, retira o homem do contínuo. Mesmo que possa ser semelhante ao homem em um momento, o objeto não deixa de possuir esse caráter de transcendência e operabilidade.

Outro fato que ocorre dentro desse mundo das coisas, que se dá a partir da relação entre sujeito e objeto é a alienação. A modificação que acontece no objeto a partir da manipulação do homem sobre ele, enquanto instrumento subordinado ao homem, não afeta somente o objeto, mas também o homem que o criou, visto que esse movimento retira ambos da continuidade imanente do mundo. No momento do trabalho produtivo que visa uma finalidade útil, tanto o produtor quanto o produzido são coisas. Ou seja, a criação do mundo das coisas aliena também quem o criou, pois a partir da imersão do objeto dentro da utilidade do instrumento em sua subordinação ao sujeito, temos que “subordinar não é somente modificar o elemento subordinado, mas é também modificar a si mesmo.” (BATAILLE, 1973, p55). O homem próprio é modificado a partir do momento que se propõe a transformar a natureza, em que a subordina, assim transformando-a em coisa e se retirando da imanência prévia em que nela se imiscuía. Ao submeter a natureza ao trabalho, ele próprio se liga a essa natureza já submetida, distinta da continuidade do mundo sagrado e do fluxo imanente.

O homem se torna estranho à imanência a partir do trabalho com a criação do mundo das coisas, no qual estão inseridas separações e limites, estes totalmente estranhos à imanência. Assim, os instrumentos mudam tanto a natureza quanto o homem, e eles proporcionam a transformação da natureza em propriedade do homem, a partir desse

processo de dominação e subjugação que se dá ao conferir às coisas do mundo significações e finalidades exteriores e alheias a elas mesmas.

Com essa dominação, o homem se coloca fora do mundo e da imanência, e esquece que ele próprio é mundo. Assim, ao negar a natureza do mundo acaba por negar a si mesmo, e a natureza para ele se fecha assim que ela é colocada enquanto sua propriedade. Ao transformarmos o mundo em coisa, o tornamos profano, distante da imanência da continuidade. O que ocorre é que “a ordem real deve anular – neutralizar – essa vida íntima e substituí-la pela coisa que é o indivíduo na sociedade do trabalho” (BATAILLE, 1973, p63).

- O sagrado e a gestão simbólica do excesso:

Em oposição ao mundo das coisas, do profano e do trabalho, que se deu a partir do advento dos instrumentos e da conseqüente manipulação do sujeito sobre o mundo, subsiste como contrário a esse mundo prenhe de alienação o mundo sagrado, que é justamente onde reina a soberania e a festa, morada da continuidade, do excesso e da imanência. Ele é a negação do mundo profano, contudo é determinado pelo que nega, é “o mundo que, formado na negação da animalidade, ou da natureza, nega-se a si mesmo e, nessa segunda negação, se ultrapassa sem entretanto voltar ao que tinha negado inicialmente.” (BATAILLE, 1987, p79)

Já vislumbramos previamente uma breve caracterização do mundo sagrado, que não é regido pelos interditos e tem como abre-alas a transgressão, e sua relação existente com a animalidade, esta que também não é regida pelos interditos e persiste na livre atividade e na pertença ao mundo da imanência, imersa na continuidade como a água é na água, sendo a continuidade seu único modo possível.

Essa relação dos homens com os animais e a continuidade era bem mais acentuada nos tempos arcaicos, onde não se apresentava no modo da subordinação da natureza e dos

animais transformados em coisa, objeto pelo sujeito, mas sim dentro da própria dinâmica do sagrado em que os espíritos animais tinham relevada significância. “(...) Diante da humanidade primeva, os animais não se diferenciavam dos homens. Mesmo os animais, pelo fato de não observarem interditos, adquiriram inicialmente um caráter mais *sagrado*, mais divino que os homens.” (BATAILLE, 1987, p77)

Os animais ocupavam uma posição privilegiada frente ao sagrado, e até figuravam comumente entre as divindades antigas. Assim temos que

“a divindade animal implica a observação dos interditos mais antigos aliada a uma transgressão limitada desses interditos, análoga àquela que se verificou mais tarde. Desde o momento em que os homens se harmonizam com a 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, 1987, p79)

Essa nossa semelhança e aproximação com os animais remete-se a tempos antigos, onde também imperava uma profunda admiração por eles. Essa distinta relação era encontrada até na caça, que era constituída como atividade transgressora, já que os animais não possuíam esse caráter reificado de coisa que atualmente possuem, além de terem em si a característica de serem os mais próximos ao mundo sagrado. A caça era tida então como interdita (interdição que obviamente era transgredida, visto que a caça era necessária para a comunidade), e entendida como uma transgressão primitiva. A própria figura do caçador era sagrada por conta do assassinio, visto que quem pratica a transgressão do interdito é sagrado, e deve ser purificado após a prática transgressora.

Ou seja, o assassinio de um animal inspirava o sentimento de sacrilégio. Daí temos então que a origem do sacrifício animal não foi a substituição da imolação humana, mas sim que os sacrifícios mais antigos tinham vítimas animais. Isso decorria exatamente do fato de que estas vítimas sinalizavam maior relação com o mundo sagrado, sem interditos. Nesse âmbito, a vítima era antecipadamente sagrada por ser animal, e “o caráter sagrado exprime a maldição ligada à violência, e o animal nunca se desvia da violência que o anima sem segunda intenção.” (BATAILLE, 1987, p77)

Outrora, vimos que a humanidade tinha vergonha de si mesma, vide os desenhos rupestres em que os próprios homens eram cobertos com feições animais, pela sacralidade que era característica dos animais e a divindade que era maior neles do que em nós. Não existia a vergonha da animalidade como ocorre hoje, que se deu resultante de todo um movimento de aniquilação da ambiguidade do sagrado, com separação dos âmbitos fasto e nefasto, do puro e do impuro. A partir dessa aniquilação, a animalidade foi rechaçada em decorrência do advento do dualismo no âmbito do sagrado, que o moralizou com o surgimento do pensamento refletido. Com isso, apenas o puro e o fasto são relacionados à divindade, que aparece cada vez mais racionalizada e condenadora do gasto dispendioso e da consumação inútil, servindo agora à manutenção do mundo das coisas dentro da dinâmica de produção e conservação.

O sentimento de continuidade era tão incisivo nessa época primeva que até a noção de um Ser Supremo era diferente, visto que se diferenciava dos outros espíritos divinos apenas em um baixo grau hierárquico, estando ainda no mesmo parâmetro que os espíritos autônomos (desvencilhados de corporeidade) dos mortos, dos animais e das plantas. Essa continuidade fascinava ao mostrar o lampejo da imanência que sobreviveu à coisificação no mundo profano, onde “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.” (BATAILLE, 1973, p47)

Vemos então como a conceituação do sagrado para Bataille não é algo facilmente dado, visto que escapa à nossa compreensão atual formada pelo sagrado cristão, e é apreendido exatamente nesse jogo do instante da continuidade que se dá na experiência do êxtase. “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.” (BATAILLE, 1973, p71). Ou seja, é esse movimento decisivo da religiosidade em que o ser se engaja na perda, se coloca em questão, em que se distancia de sua descontinuidade pautada pela duração e mergulha na experiência fugaz da continuidade

do ser, da imanência e pertença ao mundo da violência, que ultrapassa os limites da nossa simples razão.

Outro aspecto essencial do sagrado é o de que

“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.” (BATAILLE, O.C. VIII, p263).

Mostra-se aqui a valorização do instante frente à duração, e também a característica do sagrado que não se funda a partir de um acordo lógico consigo mesmo, deixando persistir em seu domínio uma contradição infinita. O sagrado aparece como um aspecto do dado natural que só se dá após o advento do mundo da prática (das coisas), onde ele é negado.

O desvelamento da continuidade que ocorre no sagrado se realiza para nós na atenção frente à morte de um ser descontínuo, como acontece no ritual do sacrifício, que é esse momento canônico do tornar sagrado, de sacralizar, que seria essencialmente o equivalente ao *divino* das religiões contemporâneas. No sacrifício, um ser descontínuo, a partir da morte violenta a ele afligida, retorna à imanência da continuidade. O sagrado se transmite nesse ritual de modo análogo ao descrito por Mauss, 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, p19)

Assim, a experiência do sagrado se dá por intermédio do sacrifício mesmo sem que todos os seres envolvidos tenham que ter sua descontinuidade rompida – sem terem que morrer – visto que o vislumbrar da imolação já afeta a todos, proporcionando a experiência de continuidade com essa consagração de uma vítima enquanto oferenda, participando desse elemento que revela a morte. O sacrifício era efetuado tanto com humanos quanto com animais e vegetais, pois sempre o sacrificado é um ser que possui espírito mas que foi tornado coisa, que deve então retornar ao âmbito da imanência e da intimidade.

O que temos então do sacrifício é 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, p103). Assim, o princípio do sacrifício é a destruição, mas não do modo de um aniquilamento. É a coisa que persiste na vítima que é destruída ao a entregarmos ao mundo sagrado a partir da imolação, com o seu desvencilhamento do mundo profano das coisas que é servil à utilidade.

No sacrifício, a vítima passa à ordem íntima, e a operação do sacrifício também comunica essa relação da ordem íntima ao sacrificador e à comunidade que assiste ao sacrifício. Bataille dirá que o sacrifício é o abandono e a doação, não o ato de matar. Ou seja, o relevante não é somente a visão sanguinolenta da imolação da vítima, mas é justamente a passagem do mundo das coisas para o mundo sagrado, da ordem durável à consumação inútil que é o signo do sacrifício. "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." (BATAILLE, 1973, p66). Essa concepção de sacrifício muito nos rememora a apropriação que Bataille teve da teoria da dádiva, onde o que é sacrificado não pode ser objeto de conservação por parte do donatário.

Outra situação em que se exprime o sentimento da intimidade e do sagrado é na ocasião da festa⁷, que dá vazão à violência e à destruição que são característicos a esse sentimento, justamente por não se manterem de acordo à separação particular do indivíduo, se encaminhando pelo movimento contrário que é o da continuidade imanente. A festa, se não pautada por limites, ameaça a atividade produtiva com sua consumação baseada no instante, além de disseminar o contágio do sagrado, visto que "o mundo divino é contagioso e seu contágio é perigoso" (BATAILLE, 1973, p72).

Bataille terá a festa como resolução para o problema que surge a partir do abandono à imanência, de como ser humano sem ser coisa e de como escapar aos limites da coisa sem retornar à animalidade. Isso sucederá pela relação da festa com o sacrifício, com a oferenda e a fusão da comunidade. Contudo, a festa deve ser pensada também

⁷ Tema este que, como já mencionado na introdução, será central para o *Collège de Sociologie* e os estudos sociológicos de Caillois, onde o sagrado da transgressão dá margem à teoria da festa.

conjuntamente às noções de limite e de utilidade, porque justamente por ser tipicamente humana, se relaciona tanto com o mundo divino quanto com o mundo profano das coisas.

Ainda em relação com o sagrado, e com o favorecimento que é dado para a vida humana ao abasamento pródigo e o gasto improdutivo, vemos como a festa aparece como essa solução limitada ao problema da imanência, por estar no limiar do flerte entre o mundo sagrado e o profano. Isso acontece a partir do prazer que é desencadeado por conta da angústia do sacrifício, e pelo fato de que “é uma aspiração à destruição que resplandece durante a festa, mas é uma sabedoria conservadora que a ordena e a limita”(BATAILLE, 1973, p73). Aí reside a característica tipicamente humana dessa fascinação pelo mundo divino, da entrega total à imanência e o engajamento do ser na continuidade, e pela permanência do mundo das coisas, onde a persistência e a duração se fazem pilares nos quais o ser descontínuo se agarra.

Assim, as possibilidades de consumação que são as artes e figuram na festa como a música, dança e poesia colocam a espetacularidade do desencadeamento da festa, que termina por ser freado pela consciência clara que não permite um desvencilhamento completo da ordem da duração no mundo das coisas. De tal modo que a festa é suportada justamente pelo fato de ainda sustentar os limites que delimitam o mundo profano, por não se abandonar ao mais completo arrebatamento, persistindo ainda na ordem da duração. Porém, mesmo estando ligada aos limites do mundo das coisas, a festa é ainda a fusão da vida humana, que permite a fusão das distinções no calor da vida íntima e que resolve a intimidade justamente no conjunto que se dá nos ritos. A festa se imiscui na imanência enquanto embriaguez, caos e orgia, mas só desliza para a imanência pela mediação dos espíritos que são evocados por ela. E são justamente esses espíritos evocados que, assim como no sacrifício, denotam a potência operatória da festa.

Por ser pensada em vista de uma comunidade real, a festa está relacionada à atividade produtiva, e coloca a própria comunidade de certo modo enquanto coisa, como um trabalho comum que tem em vista a duração e uma conciliação com o divino para que as obras da comunidade sejam agraciadas. Assim, “a festa não é um retorno verdadeiro à imanência, mas uma conciliação amigável, e cheia de angústia, entre as necessidades

incompatíveis.” (BATAILLE, 1973, p75)

Temos assim que é justamente a resistência à imanência que caracteriza a condição propícia da festa na esfera humana, e que o gerenciamento do sagrado ocorre aqui de modo a harmonizar a latência do excesso que persiste na comunidade com as obras necessárias para o perdurar na duração, de modo que “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.” (BATAILLE, 1973, p76)

- Capítulo III: A soberania e a morte: o excesso como ontologia negativa

- Sexo, sacrifício e a morte

Para podermos alçar a relação entre sexo, sacrifício e a morte será importante ainda nos atermos à concepção de sagrado desenvolvida previamente, e também à noção de continuidade que insurge nesse conceito, que será o ponto fulcral de encontro entre esses três termos que aparentam ser tão distantes. Essa estranheza que nos invade na justaposição desses três termos interrelacionados advém justamente do ocaso da transgressão enquanto pertencente ao domínio do sagrado, pois é na importância cabal da transgressão que vislumbramos o parentesco da atividade sexual e da morte. Como Bataille diz em sua introdução a “O erotismo”,

“para nós que somos seres descontínuos, a morte tem o sentido da continuidade do ser: a reprodução leva à descontinuidade dos seres, mas ela põe em jogo sua continuidade, isto é, ela está intimamente ligada à morte.” (BATAILLE, 1987, p13)

Como já foi apresentado no capítulo anterior, com a imolação da vítima do sacrifício, o ser particular retorna à continuidade anterior à vida descontínua e particular e é conduzido ao “ilimitado e infinito que pertencem à esfera sagrada”, evidenciando uma elevação que ocorre ao homem frente à morte; a contemplação dessa morte espetacular nos revela o sagrado, e por mais que persistamos na nossa descontinuidade, com a atenção frente a essa morte violenta do sacrifício temos a experiência da continuidade.

A violência que provém da natureza, da exterioridade dela, e que é característica da continuidade dentro de seus fluxos orgânicos era contemplada no sacrifício a partir da presença do sangue ao jorrar, que, como ocorria no tabu do sangue menstrual e do parto, demonstrava a violência interior que também se apoderava de nós. “O sangue, os órgãos cheios de vida, não eram o que neles vê a anatomia: só uma experiência interior, não a ciência, poderia restituir o sentimento dos antigos.” (BATAILLE, 1987, p85). Ou seja, esses signos corporais são tidos dentro da experiência sacrificial de um modo que ultrapassa em muito a simples experiência científica objetiva, e expressam não apenas determinada composição corporal, mas são sim signos de uma natureza violenta que nos ultrapassa, mas que também nos constitui, dando uma sinalização dessa violência interna da natureza

que nos anima e que é colocada em jogo na morte, onde essa desordem violenta nos domina inteiramente.

Outra coisa que se torna ostensiva na atividade sacrificial – e também na atividade erótica, já evidenciando o parentesco entre ambas – é a revelação da carne, que irrompe como ícone da violência que ultrapassa a razão. “A carne é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência. A carne é o inimigo que nasce dos que são possuídos pelo interdito cristão” (BATAILLE, 1987, p86). A carne proveniente do sacrifício denotava a comunhão com a continuidade orgânica e simbolizava também a presença da morte na vida, e da vida na morte, pautando-se como um abre-alas à vertigem do ilimitado. No erotismo sexual, o elemento da carne se dá primeiramente na nudez que anuncia o momento de fusão, o instante de continuidade e de arrebatamento, precedendo a convulsão erótica. Ou seja, tanto no erotismo como no sacrifício é apontado esse caráter convulsivo da carne, que substitui a ordem corporal pela desordem e denota a experiência interior da pletora, que é revelada tanto na imolação do animal quanto na liberação dos órgãos pletóricos ocorrida na atividade erótica, onde eles são animados pela violência que escapa à razão.

Um caráter importante na dinâmica da experiência sacrificial e erótica, e que já nos ajudou a delinear também a noção de transgressão enquanto dela constituinte é a náusea, que é componente do espetáculo do sacrifício e que é nele superada. A náusea, advinda da imolação do ser no sacrifício, é dentro da experiência sacrificial transmutada em figura sagrada. Ela provem da imagem do sangue, desse horror imediato da corrupção fétida da morte enquanto condição elementar da vida, e deriva da ideia da natureza que nos envergonha enquanto corrupção da decomposição da vida profusa. O cadáver pelo qual sentimos asco é marcado pelo signo de nada, é nadificado. “Nada de tangível nos dá objetivamente a náusea, nosso sentimento é o de um vazio que nós experimentamos na falta.” (BATAILLE, 1987, p55). Desponta aí, dentro dessa ambiguidade da náusea, a aproximação na qual nos deteremos posteriormente entre vida e morte no fluxo da continuidade, que constituirá a dinâmica do excesso da natureza, onde a morte é condição da permanência da vida.

E é esse aspecto da náusea que cunhará a relação entre a morte e o sexo⁸, e do desejo que é formado a partir dela, de tal modo que, dentro dessa dinâmica de contrários

“posso me dizer que a repugnância e o horror são o princípio de meu desejo, e é na medida em que seu objeto não abre em mim um vazio menos profundo que a morte, que eles movem esse desejo que originalmente é feito de seu contrário, o horror” (BATAILLE, 1987, p56).

O que é aberto tanto pela atividade erótica como pela experiência do sacrifício é o instante de continuidade do ser, que nos imerge na desordem elementar e nos permite escapar momentaneamente do nosso encarceramento da descontinuidade, que nos pauta como seres separados por abismos com experiências particulares que se mostram como empecilhos à uma comunicação plenamente satisfatória, como a morte individual, que só diz respeito a quem morre.

A própria morte é a instância maior em que se dá a continuidade, a continuidade completa do ser, com a qual a atividade erótica e a experiência do sacrifício flertam. Contudo, elas se mantêm no trecho limítrofe entre a segurança e a entrega completa, visto que a imersão completa na continuidade não permite a experiência descontínua de tal instante. As experiências do sacrifício e da atividade erótica não lançam o ser na continuidade da morte, mas perduram o ser na descontinuidade na qual ele se encontrava, perturbando-a a partir desse instante de continuidade. A violência da morte nos arranca totalmente da duração da descontinuidade, reduz a nada o indivíduo que se tinha e era tido como coisa, o priva da duração que é característica das coisas. A morte não pode ser inserida no mundo claro e coerente, ela escapa à ordenação do mundo das coisas.

Ou seja, o ser se dá nesses movimentos da paixão, nesses instantes de flerte entre a vida e a morte, em que vislumbramos, no mundo da descontinuidade, a introdução da continuidade à qual ele é suscetível, denotado primordialmente na experiência erótica, que revela essa relação de vida e morte, e nos ajuda a iluminar o fato de que a vida é acesso ao

8

Deve-se deixar claro também que a atividade sexual que aqui nos referimos nesse capítulo, como o erotismo, é exatamente a atividade sexual livre da finalidade reprodutiva, distinta de qualquer necessidade de perpetuação da espécie e imersa dentro dessa utilidade, sendo ao contrário pautada enquanto fim em si mesma, cunhando-se como atividade erótica.

ser. É digno de nota que essa constatação se relaciona com um dos seguintes tópicos a serem tratados, no caso a questão do excesso que domina a atividade erótica, e que se dará também no ser, que aparece enquanto excesso dele mesmo.

Retornando ao âmbito do erotismo, temos que

“toda a concretização do erotismo tem por fim atingir o mais íntimo do ser, no ponto em que o coração nos falta. A passagem do estado normal ao de desejo erótico supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem descontínua.” (BATAILLE, 1987, p17)

Isso nos mostra que na atividade erótica ocorre um movimento de destruição da estrutura do ser fechado, decorre uma violência frente à unidade fixa da particularidade do ser, e nos mostra que essa dissolução das formas constituídas que está em jogo no erotismo está estritamente relacionada com um fascínio pela morte, que seria a culminância dessa dissolução no mais alto grau.

Assim podemos chegar à afirmação canônica feita por Bataille, de que “o erotismo é a aprovação da vida até na morte”. Essa afirmação nos soa extremamente antitética à primeira vista, mas ao decorrer de um tempo de análise, podemos ver como ela expressa perfeitamente essa dinâmica entre vida – erotismo – morte, visto que o erotismo é a experiência em que, mesmo preservada sua descontinuidade, coloca o ser em jogo ao máximo para experienciar os instantes de continuidade, onde as estruturas do sujeito são dissolvidas frente os momentos de êxtase. O sujeito acaba mergulhando na indistinção da continuidade a partir da fusão com o outro ser, tendo sua individualidade diluída de tal modo que aborda-se a morte de frente a partir da efêmera desagregação na continuidade, onde ocorre o máximo abraço ao excesso. “Essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação.” (BATAILLE, 1987, p16)

Essa desordem e esse colocar em questão são bem explicitados por Bataille ao dizer:

“O erotismo, eu o disse, é aos meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se põe conscientemente em questão. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas nesse momento o indivíduo identifica-se com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer que, no erotismo, EU me perco.” (BATAILLE, 1987, p29)

O erotismo aparece com esse arrebatamento, com esse deslocar à perda do sujeito a partir da desordem desestruturante que escapa à razão em seus movimentos convulsivos.

Desse modo eclode também como ícone do excesso, mostrando que a atividade sexual é sempre atividade de crescimento, coloca sempre em jogo o aumento, e que o excesso de energia é a base para entrada em jogo dos órgãos sexuais.

Esse excesso da atividade erótica que vai de encontro à morte denota até o paroxismo da desordem sexual, que curiosamente é denominado como “pequena morte” - *petite-mort* - deixando evidente essa relação do ápice do gozo sexual com a morte, ambas marcadas pelo instante da convulsão desestruturante do ser. Porém, na *petite-mort*, o indivíduo sobreviverá ao excesso, diferentemente do instante que precede a morte. De toda maneira, o excesso tem como consequência inevitável a morte. Porém, como já pudemos perceber alguns parágrafos acima, a morte é também convocada pelo excesso da vida – demandando-a para continuar em sua renovação profusa –, que nos deixa claro que

“há um terrível excesso do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas isto é para nós apenas um signo monstruoso, a nos lembrar constantemente que a morte, *ruptura* dessa descontinuidade individual que a angústia nos prende, se nos propõe como uma verdade mais eminente que a vida.” (BATAILLE, 1987, p18)

Temos então que, ao invés de uma concepção puramente devastadora, destrutiva e exterminadora, a morte é tida aqui como renovação do mundo, o que a coloca lado a lado com a vida, enquanto condição necessária desta, pois ao realizar a putrefação do que já consumiu, a morte confere nova matéria orgânica para a vida perdurar em seu fluxo. Assim, temos também a compreensão da vida para Bataille, enquanto

“um movimento tumultuoso que se encaminha constantemente para a explosão. Mas se a explosão contínua não consegue esgotá-la, ela só prossegue sob uma condição: que entre os seres que ela gerou, aqueles cuja força de explosão está esgotada, cedam o lugar a novos seres, entrando no círculo com uma força nova.” (BATAILLE, 1987, p56)

Esse horror à morte que é recorrente a nós não se dá apenas pelo fim da descontinuidade do ser, mas também por essa característica da putrefação, que devolve a carne à fermentação geral da vida. A putrefação é justamente esse movimento do excesso da natureza, que retira a vida de um ser e assim a confere a outro, é a vida pululante que escapa a qualquer encarceramento em descontinuidades e sempre retorna para essa profusão da natureza. A morte anuncia e é condição do nascimento de outro ser, a vida é

decomposição dela mesma, é purulência.

A vida exige esse desperdício, essa despesa suntuosa, esse movimento incessante de geração e aniquilação que perdura nesse fluxo orgânico da continuidade, onde, pensando junto à noção da despesa, a vida se dá a esse luxo da destruição, onde demanda grande quantia de energia que excede o necessário para manter a vida, e destrói o que resta. Isso se perpetuará desde o movimento orgânico mais primordial até aos nossos organismos, que perdem grandes quantidades de energia em comparação a um simples infusório.

Vemos assim que a vida é condenada ao movimento inútil, e que o excesso subjaz toda a vida. E, retornando ao parentesco entre erotismo e morte,

“se vemos nos interditos essenciais a recusa que opõe o ser à natureza encarada como um excesso de energia viva e como uma orgia da destruição, não podemos mais diferenciar a morte da sexualidade. A sexualidade e a morte são apenas os momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é próprio de cada ser.” (BATAILLE, 1987, p58)

- A Soberania e o paroxismo da figura sádica:

A figura que caracteriza uma das mais completas formas de despesa e denota o mais completo desfrute do instante, do excesso e que encarna esse gasto inútil que é signo da natureza e da vida é a figura do soberano. O conceito de soberania será crucial para compreendermos a intensificação das formas de despesa e a incorporação do ser ao princípio do excesso, que escapa à fundamentação. É conjuntamente ao conceito de soberania que surgirá também o conceito do heterogêneo, em contraposição ao homogêneo (que se remete à existência profana do mundo das coisas). Assim, como constata Habermas,

“ser soberano significa não se deixar reduzir, como no trabalho, ao estado de uma coisa, mas desenvolver a subjetividade: afastado do trabalho e tomado pelo momento, o sujeito se esgota no consumo de si mesmo. A essência da soberania consiste no consumo inútil, naquilo 'que me agrada'.” (HABERMAS, 2002, p315)

O sujeito soberano se caracterizará como aquele que se opõe ao aspecto servil e subordinado da existência. Ele será o sujeito que consome as riquezas, que não é submetido ao trabalho alienado (o trabalho que não é fim em si mesmo), consistindo no sujeito que consome justamente o excedente da produção. Vemos assim o caráter eminente da soberania que é o escape à ordem da utilidade. “Dizemos que o soberano (ou que a vida soberana) começa quando, o necessário garantido, a possibilidade da vida se abre sem limites.”(BATAILLE, O.C. VIII, p248)

A soberania se caracteriza por habitar esse campo além da utilidade, visto que o perseverar numa atividade produtiva que visa apenas o tempo futuro caracteriza a existência subordinada, que não usufrui do instante, persistindo no âmbito da duração por se demandar apenas em projetos que visam o tempo futuro. O que se mostra importante para o soberano é o momento ele mesmo, não o se demandar sobre uma atividade que preconiza o futuro frente o instante presente, que impossibilita o dispêndio e o excesso por se pautar num processo de produção.

A operação servil canônica será a do trabalho – justamente por responder à ordem da duração, da produtividade e da espera futura –, mas além dele, o próprio conhecimento se mostrará também como uma atividade servil, e será impossibilitado de conhecer o instante, que é justamente aquilo que nos toca soberanamente. “Nós não sabemos absolutamente nada do instante. Em uma palavra, nós não sabemos nada do que nos toca em definitivo, *do que nos importa soberanamente*”(BATAILLE, O.C. VIII, p253), de tal modo que o conhecimento do instante só se dá de modo soberano no não-saber, a instância que abarca o desconhecido que escapa às nossas categorias do entendimento.

O instante será fulcral não apenas para a noção de soberania, mas também para o domínio do sagrado, ao qual ela está intimamente relacionada. Essa ligação entre o domínio da soberania e o do sagrado se dá pelas características compartilhadas pelos dois, como, além do império do instante, a presença imprescindível do usufruto que escapa à esfera utilidade, da importância do arbitrário na estruturação de ambos, do gasto dispendioso e do lugar privilegiado onde o impossível se torna verdade. Um caráter

divino resplandece no instante, sendo esse instante miraculoso o momento quando a espera se resolve em NADA, onde renunciamos à espera do futuro e mergulhamos na vivência do instante soberano. Apenas o não-saber é soberano, já que o conhecimento é servil aos processos e à duração.

Outro elemento que é interseccionado entre o sagrado e a soberania é a arbitrariedade. O arbitrário entra na composição do domínio sagrado, e também caracteriza o soberano, onde o que é soberano vem do arbitrário, do acaso, justamente por não responder a essa espera do futuro. O caráter de arbitrariedade se relaciona intrinsecamente com os objetos que nos tiram do saber, no caso os objetos dos risos e das lágrimas, que dissolvem o pensamento, respondendo ao lugar onde ele se dissipa. “O pensamento que se demanda frente ao que é soberano persegue legitimamente suas operações até ao ponto onde seu objeto se resolve em NADA, porque, deixando de ser útil, ou subordinado, ele se torna *soberano* deixando de ser.” (BATAILLE, O.C. VIII, p255)

A resolução dessa espera não dá em nada, no caso do homem remetendo ao medo da morte. O homem servil tem medo da morte pela projeção que tem de si no tempo futuro, que é desmantelada com a perspectiva da morte. Assim, morremos humanamente, na angústia do desaparecimento da nossa descontinuidade futura.

Já o soberano, ele escapa à morte no sentido em que ele não pode morrer humanamente, ele não morre em fuga da morte, tem uma existência autêntica e não-alienada (como Heidegger tem a aceitação da iminência da morte como autenticidade), ele designa a subjetividade profunda. O sujeito soberano aceita a morte, e assim vive e morre do mesmo modo que um animal, sendo contudo um homem. Na soberania, há a recusa de aceitar os limites impostos pelo medo da morte, e “se nós vivemos soberanamente, a representação da morte [seria] impossível, porque o presente não é mais submisso à exigência do futuro.” (BATAILLE, O.C. VIII, p267).

Assim, a caracterização do soberano enquanto aquele que aceita a morte, sendo desprovido do medo da interrupção da descontinuidade que ela proporciona, nos mostra como o sujeito soberano consegue se jogar ao máximo no dispêndio, ao não se demandar

com a angústia pautada frente ao futuro, podendo usufruir do instante de modo extremo.

“O dispêndio soberano, seja nas formas econômicas do consumo improdutivo ou nas formas eróticas ou religiosas do excesso, conserva assim um lugar central na economia do universo, interpretada do ponto de vista da filosofia da vida.” (HABERMAS, 2002, p330)

De tal modo que podemos constatar que

“o domínio da soberania é colocado – além do conceito de soberania definido pelo direito – além do útil e toca essencialmente a dimensão 'milagrosa' que 'participa do divino, do sagrado, do risível, do erótico, do repugnante e do fúnebre' e que designa a 'subjetividade mais profunda'. O soberano está além do útil e está, ao mesmo tempo, além da angústia da morte, já que ele não foge da morte mas foge, sim, da 'ideia insensata' que o nosso ser possa não ser mais. O soberano tem, portanto, nos confrontos com a angústia da morte e do domínio do útil, uma espécie de *apatia*.” (RELLA; MATTI, 2010, p45)

Essa apatia característica do sujeito soberano será dada explicitamente no homem soberano de Sade. Ele chega a um paroxismo da soberania, onde comunica seu poder ao cancelar o *pathos* da experiência (RELLA; MATTI, 2010, p46). No sistema sadeano, que funciona de acordo com seu princípio de uma natureza mecânica alheia à teleologia cristã onde o homem se move pelo prazer próprio, o indivíduo eclode frente à multidão ao impor sua sexualidade contrária ao desejo alheio. Para ele, devemos dispor de nós mesmos e do mundo sem limitação, a partir da solidão absoluta em que vivemos, que nos foi imposta pela natureza ao fazer-nos nascer sozinhos, sendo isso uma base moral que pauta o comportamento egoísta de seguir a satisfação do meu desejo além de qualquer empecilho imposto pelas vontades e desejos dos outros.

Assim, em seu sistema a negação do parceiro é uma engrenagem imprescindível.

“Se o erotismo conduzir a uma harmonia, ele nega o movimento de violência e morte que é em princípio. Em seu aspecto mais profundo, a união sexual fica comprometida, situando-se entre a vida e a morte: é sob a condição de romper uma comunhão que o limita, que o erotismo revela enfim a condição que é a sua verdade, e cuja realização está inteiramente de acordo com a imagem soberana do homem.” (BATAILLE, 1987, p158)

Sade prefigura assim a erupção do excesso no sujeito que é característica do soberano, chegando ao ponto de negar seu parceiro, que culminará numa negação de si próprio. O excesso de volúpia que impera nessa desordem erótica violenta dos personagens de Sade mostra o ultrapassar dos limites da utilidade, onde eles se voltam para a atividade erótica

enquanto fim máximo em si mesma.

Com o ápice dessa suplantação do útil e da exacerbação da volúpia, Sade acaba por cunhar o parentesco indissolúvel da volúpia e do crime.

“Ele não formula esses princípios, mas seu sistema os implica, afirmando que a volúpia é tanto mais forte quanto mais estiver ligada ao crime, e que, quanto mais sem fundamento é o crime, maior é a volúpia. Vê-se como o excesso voluptuoso conduz à negação do outro que, partindo de um homem, é a negação *excessiva* do princípio em que a vida repousa.” (BATAILLE, 1987, p159)

Então, dentro do sistema sadeano, o excesso consegue alçar um patamar supremo, visto que a volúpia rege a movimentação do homem, que se demora na despesa erótica com a forma mais acabada da desordem que inflama a atividade sexual.

Nesse paroxismo da soberania do homem sadeano, veremos operar profundamente a dinâmica da negação e da afirmação, que, a partir da proficuidade do excesso, culminará no movimento de afirmação do homem a partir da negação do outro, desembocando na negação de si próprio como maior possibilidade do prazer e pelo movimento do crime que ultrapassa o sujeito. O sistema criado por Sade conseguirá chegar ao apogeu do excesso e do dispêndio, findando numa peculiar forma de soberania, justamente por ser pautado sobre uma solidão originária do homem, onde todos os princípios morais que daí insurgem apenas intensificam seu egoísmo e seu isolamento frente aos outros seres. “O sistema de Sade é a forma ruínosa do erotismo. O isolamento moral significa a suspensão dos freios: ele dá o sentido profundo do gasto.” (BATAILLE, 1987, p161).

Assim, a soberania é acentuada por perder os limites que tinha a partir da relação com os outros⁹, rechaçando a solidariedade que era o signo dessa limitação da soberania. O respeito por outrem passa a ser entendido como um caminho que leva à servidão, pois a sujeição a essa atenção pelo outro leva ao impedimento do sujeito de realizar o seu próprio desejo, baseado no empecilho que é o respeito pelo desejo alheio que se contrapõe ao meu.

Para Sade, o homem verdadeiro sabe que é só, portanto, realiza a operação de negar o que se refere a outros que não ele, resultando nessa afirmação de si a partir da negação

⁹ Relação do soberano rei com seus súditos, pautada no reconhecimento que a massa tem de sua figura de sujeito que representa uma verdade profunda, e reconhecimento da parte dele em seus deveres frente a massa.

do outro, onde - a princípio - a satisfação do meu desejo é norteadora. Assim, o centro do mundo sádico é, segundo Blanchot, “a exigência da soberania que se afirma através de uma imensa negação” (BATAILLE, 1987, p162), que nos mostrará essa característica do homem sadeano como soberano apático ao constatar que “a apatia é o espírito da negação aplicada ao homem que escolheu ser soberano.” (BATAILLE, 1987, p162).

Essa apatia soberana do homem sadeano ocorre por conta do esvaziamento da sensibilidade que se dá para a maximização do prazer. Ela se oporá à espontaneidade da paixão, por Sade perceber que essa espontaneidade não permite o mais perfeito usufruir do prazer. Assim, a insensibilidade torna a paixão o maior possível, pois de tal modo a alma esvaziada se identifica à mais completa destruição que será realizada.

Aqui aparece então a relação íntima entre crime e volúpia, onde, no sistema sadeano, o crime ultrapassa a importância da luxúria e adquire esse caráter excessivo que, a partir da apatia, excede o próprio ser com o advento da insensibilidade, que, segundo Sade, é a que me proporciona os mais intensos prazeres. Assim, “a crueldade não é senão a negação de si levada tão longe que se transforma numa explosão destruidora; a insensibilidade toma conta de todo o ser.” (BATAILLE, 1987, p163), e o homem soberano acaba preso no movimento de sua própria crueldade, onde essa negação o ultrapassa.

Essa ilimitação dos poderes do homem soberano de Sade é que conduz a essa negação de si, pois o homem vira vítima de sua própria soberania ao não poder se submeter a nada, por não ser livre para se submeter. Essa impossibilidade de se submeter leva à negação ilimitada do outro que, extremizada, é negação de si. “Em seu princípio, a negação do outro era afirmação de si, mas logo se constata que o caráter ilimitado, levado ao extremo do possível, para além do gozo pessoal, dá na procura de uma soberania livre de toda flexibilidade.” (BATAILLE, 1987, p164).

A soberania engessada no crime e na luxúria ocorre pela “recusa de uma subordinação ao gozo menor” (BATAILLE, 1987, p164), sendo esse gozo menor exatamente o que é proporcionado pela alma sensível, onde o sujeito ainda está imerso na aura da espontaneidade e da paixão. O ápice do gozo só pode acontecer, nesse sistema, a

partir do esvaziamento da sensibilidade, só se dá para o soberano apático que admite o princípio da solidão primordial e que vai de encontro à visão mecânica da natureza no movimento perpétuo. Essa potencialização do prazer pela apatia é explicada nos seguintes termos:

“a presença é às vezes o rebaixamento, o momento neutro em que, passivamente, o ser é indiferença ao ser, logo, passagem à insignificância. O ser é também o excesso do ser, acesso ao impossível. O excesso leva ao momento em que a volúpia, ultrapassando a si mesma não é mais reduzida ao dado sensível – onde o dado sensível é negligenciável, e o pensamento (o mecanismo mental) que comanda a volúpia se apodera de todo o ser.” (BATAILLE, 1987, p163)

A vontade de destruição de si aparece na essência da obra de Sade, visto que nada havia que fosse a sua medida, de tal modo que ele anula-se na obra. Assim Sade “teve por objeto atingir a consciência clara daquilo que só o 'arrebato' atinge (mas o 'arrebato' leva à perda da consciência), a saber, da supressão da diferença entre sujeito e objeto” (BATAILLE, 1989, p103), o que já nos aponta para o rumo da dissolução da individuação que será tratada posteriormente.

Ao querer o impossível e o avesso da vida, Sade coloca em jogo a destruição e o arrebato do ser, onde o “ser arrebatado não é sempre ativamente a ação do objeto de uma paixão. O que destrói um ser também o arrebatava; o arrebato, por outro lado, é sempre a ruína de um ser que se impusera os limites da decência.” (BATAILLE, 1989, p109). Vemos assim que esse escape à limitação se dá pela destruição de um ser semelhante, onde o seu limite é negado, nos rememorando a própria operação do sacrifício, que em si não deixa de ser um arrebato, onde “a violência sofrida por nosso semelhante se oculta à ordem das coisas finitas, eventualmente úteis: ela o entrega à imensidade.” (BATAILLE, 1989, p111).

Compreendemos assim a visão do ser soberano como o abandonar-se ao excesso do próprio ser, onde a felicidade só pode ser encontrada no gasto inútil e que tem seu ponto mais alto ao atingir o apogeu da transgressão, onde o crime e a luxúria se tornam irmãos. Esse excesso extremo, que tudo excede com a negação dos outros, se torna negação de si mesmo pela movimentação que supera o ser pessoal, conduzindo a passagem do egoísmo à vontade de ser consumido pelo movimento da transgressão.

“O gozo pessoal não conta mais, só conta o crime, e não nos importa ser a sua vítima: importa só que o crime atinja o apogeu do crime. Essa exigência é exterior ao indivíduo. Ela, pelo menos, coloca acima dele o movimento criado por ele mesmo, que adquire vida própria e o ultrapassa.” (BATAILLE, 1987, p165)

- A Dissolução do princípio de individuação:

O excesso explicitado na constituição da figura do soberano sádico e na estrita relação entre o sexo, o sacrifício e a morte renunciaram a dissolução do princípio de individuação, que se dá justamente nesse âmbito em que a estrutura do indivíduo é desmantelada, ocorrendo a fusão entre sujeito e objeto que abre ao arrebatamento do ser. Portanto, aqui nos demandaremos não à exemplificação dessa dissolução na atividade erótica, poética e no gasto improdutivo (visto já ter ocorrido longamente nas seções e capítulos prévios), mas à conceituação desta dissolução em relação ao excesso enquanto uma estância metafísica.

Os conceitos que já foram mencionados previamente, contudo ainda não desenvolvidos, como a “experiência interior” e a “comunicação” serão enfim compreendidos dentro dessa esfera do excesso, onde os apreenderemos como a transgressão dos limites traçados pela individuação. As formas de despesa convergem para essa dissolução, para essa imersão no informe da continuidade, onde tanto a experiência como a comunicação se darão de modo profundo, distintas da compreensão rotineira delas enquanto absorvas numa finalidade de apreensão e transmissão de algo a ser conhecido, mas sim dentro do domínio do não-saber.

Enquanto estandartes dessa dissolução, a comunicação e a experiência interior irão se misturar como “água na água” e esboçar o ser que se dissolve em contato com o que é outro, com a fissura que lhe é característica e possibilita o ultrapassar de seus próprios limites. Essa abertura que é própria ao homem se dá a partir da insuficiência do eu, que vem sem origem nem fundamento e que aparece no mundo como pura improbabilidade excessiva. “Existe à base da vida humana um princípio de insuficiência. Isoladamente, cada homem imagina os outros incapazes ou indignos de ser”.(BATAILLE, 1954, p97)

Assim, podemos pensar na experiência interior, que se caracteriza por se dar como os “estados de êxtase, de arrebatamento, ao menos de emoção meditada.” (BATAILLE, 1954, p15). Ela seria entendida como uma experiência nua, que se mostra livre de amarras (como as amarras teleológicas do conhecimento) e sem nenhum fim premeditado. A experiência interior coloca tudo em questão e tem por “fundamento” o não-saber, ela escapa ao entendimento por não ser apreensível pelas categorias do entendimento, é irreduzível à determinação conceitual e tem como momentos privilegiados os estados de êxtase, do sagrado, do erótico e da poesia.

A experiência interior traz o sentimento do desconhecido e tem ela mesma por princípio, assim negando todos os outros valores e autoridades ao colocar-se positivamente nesse lugar. Nessa experiência, ocorre a fusão entre sujeito e objeto, num mergulho no não-saber que leva ao fundo do possível. Assim, tenta-se ultrapassar os limites do possível, do conhecimento como limitação e fim, em que o discurso é deixado de fora por realizar uma operação de “ressecamento” da vida onde a compreensão que tenta submeter o desconhecido e o inconcebível ao estatuto de objeto acaba por matar tudo.

Nós chegamos ao êxtase a partir da contestação do saber, e essa contestação é crucial para a experiência interior, já que o não-saber demanda silêncio, pois, para não mais saber, deve-se não mais falar. O silêncio ocupa uma posição destacada na experiência interior, pois subsiste em nós uma parte silenciosa, desconhecida, que é ignorada pelo discurso, e que é exatamente o que é colocado em jogo pela experiência interior. “O silêncio é uma palavra que não é uma palavra e o suspiro é um objeto que não é um objeto.” (BATAILLE, 1954, p29)

A importância do silêncio pode ser vista no fato de a contestação não poder se confinar no discurso, já que as palavras nos drenam a vida e o enunciado aparece como um obstáculo na experiência interior. A comunicação profunda requer o silêncio, onde os laços que formam os projetos são excluídos, já que a comunicação no sentido estrito não obedece ao projeto utilitário. Quando as operações intelectuais param, o espírito se desnuda.

Compreendemos, de tal modo, que o “si-mesmo não é o sujeito isolando-se do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto.” (BATAILLE, 1954, p21). Ou seja, tentamos escapar do isolamento, da nossa condição fechada a partir de nossa fissura ontológica, buscamos a fusão. A comunicação profunda que depende do silêncio e do apagamento do sujeito para comunicar a experiência é fundante do si-mesmo, “a comunicação é um fato que não se sobrepõe à realidade humana, mas a constitui.” (BATAILLE, 1954, p37)

A experiência ao extremo demanda o parar de querer ser tudo, e apresenta o projeto negativo de, a partir da centralidade do silêncio, abolir o poder das palavras, além de descartar os dogmas. Não há existência limitada na experiência, pois “o domínio da experiência é todo o possível” (BATAILLE, 1954, p41), a experiência interior abarca o inconcebível e o desconhecido, levando o homem além de seus limites e pautando sua autoridade a partir do colocar-se em questão.

Outra característica da experiência interior é que, como o ser, ela tende ao fora e ao contato com o outro, com a comunidade. Ela requer a comunidade do acaso (da sorte), onde os indivíduos são pautados juntos em seus movimentos excessivos e no distanciar de si mesmos. Essa noção de comunidade nos mostra como os sujeitos – que são puro acaso e improbabilidade – cujas existências se reúnem na experiência (que demanda a comunidade) não podem ser categorizados pelo entendimento, nem apreendidos pelo conhecimento discursivo.

Essa comunidade demandada pela experiência interior não se dá apenas pela necessidade de sujeitos que buscam manter-se com a ajuda dos outros, de modo a preservarem suas existências. Ela ocorre pela insuficiência mesma dos seres, que é abertura para o mundo, de contato com o outro, onde o ser transborda, e nos aparece a “improbabilidade infinita, dolorosa, de um ser insubstituível que eu sou.”(BATAILLE, 1954, p84). A nossa finitude, que nos joga ao abandono da experiência interior, consiste no fato de que ser finito é ser incontido, pois não posso ser encarcerado.

Podemos pensar agora nos tipos de comunidades formadas com essa base no acaso,

que vai em direção à comunidade dos amantes (comunidade fechada) e a fusão (comunidade informe). Essas comunidades apresentam uma resistência à homogeneização (à apropriação destas pelo mundo profano, do trabalho), e são o lugar privilegiado para as experiências de dissolução da estrutura do sujeito. Essa fusão “não pode significar identificação, nem pode significar um campo de unidade autoevidente. Desfazendo a identidade da unidade e a unidade de qualquer identidade, fusão e difusão são indistinguíveis sem serem o mesmo.”(MITCHELL; WINFREE, 2009, p8). A fusão me traz outra existência, mas que vem a mim de modo diferente de uma unidade clara e distinta em que me imiscuirei. Já os amantes expressam o movimento para o fora, por serem seres lacerados que gastam; a comunidade é obsessiva, onde os amantes amam sem razão e sem se importar com o resto do mundo, sendo característica do contato dessa comunidade a intensidade, que tem como forma privilegiada o orgasmo. A “comunidade é obsessiva, desejosa e compulsiva. É a paixão, violação e possessão do contato e do contágio.” (MITCHELL; WINFREE, 2009, p7)

A formação dessas comunidades só é possibilitada pela comunicação profunda dos seres, que abre para a fusão, pois “a experiência não pode ser comunicada se as ligações de silêncio, de apagamento, de distância, não mudam aqueles que ela coloca em jogo.”(BATAILLE, 1954, p42). Assim, a comunicação profunda responde à necessidade da existência tumultuosa de chegar ao ser, pois a existência é exposta e lacerada.

A existência é comunicação. Ela traz despossessão do ser, não se dá à apropriação do conhecimento ou às formulações da epistemologia. A sua distância do conhecimento é tanta que nessa comunicação profunda, eu não saberei o que é comunicado, visto que ela se relaciona com o não-saber. Assim, a comunicação realiza uma violação da integridade dos nossos corpos e opera uma expropriação do eu. Ela também abre ao impenetrável e aparece quando a comunicação utilitária falha. Sua distância da utilidade mostra até o fato de eu mesmo não saber o que é impenetrável em mim. A “comunicação comunica o incomunicável (não há mais nada para comunicar). Esse impenetrável incomunicável não é nada que eu retenha como uma possessão privada.” (MITCHELL; WINFREE, 2009, p14)

Diferentemente da comunicação tida em sentido utilitário, a comunicação profunda entre os seres se dá como um abandono do ser, um contágio, onde “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.” (MITCHELL; WINFREE, 2009, p12), com um contato informe e não pautado sobre a racionalidade (que não é base da comunicação, mas sim consequência dela).

A comunicação profunda se dá a partir do isolamento e da dissolução, e demanda o indivíduo fissurado. Essa fissura do indivíduo é explicada pelo “excesso que sou na minha improbabilidade, insuficiência e comunicação com os outros.”(MITCHELL; WINFREE, 2009, p3), que denota esse desejo de alcançar o ser, de ultrapassar os limites da existência fechada e individual. O ser nunca é simples, a unidade que sou me escapa e, na comunicação profunda, o indivíduo pode seguir essa movimentação heterogênea que escapa o ser fechado e transborda nossa estrutura, em que se transgride, ultrapassa seus limites.

É o fato de a existência ser excessiva em si mesma que traz a comunicação como imprescindível aos indivíduos, pois os seres precisam escapar e escoar para fora, em busca do outro. Com isso, a comunicação leva ao risco da dissolução completa do eu, já que nosso ser é lacerado, e os seus respectivos limites servem para proporcionar a abertura para o fora – dada pela comunicação –, ato fundamental do excesso.

“Colocada em termos de fusão, a comunicação vem nomear a indigestibilidade do outro, a persistência do estrangeiro no coração do mesmo. Se a fusão trazer o outro 'em mim', deve ser sempre lembrado que este 'mim' já é sempre fora de si mesmo.”(MITCHELL; WINFREE, 2009, p11)

Pelo meu 'eu' estar sempre se relacionando com o fora é que descubro, apenas nos outros ou através deles, como dispor da exuberância das coisas. Retornando ao tema da insuficiência do ser, que dá margem à comunicação que abre para o fora e para a experiência interior, temos que “abismo e depressões são um mesmo vazio: a inanidade do ser que nós somos. O ser em nós escapa, ele nos falta, já que o aprisionamos na *ipse* e que ele é desejo – necessidade – de abraçar tudo.” (BATAILLE, 1954, p107)

Ou seja, o ser vai de certo modo contra a identidade, visto que o ser é o excesso ao ser, que visa o acesso ao impossível e vai além de toda limitação. Vemos que, pela incerteza que é meu ser, posso projetá-lo onde quiser, até fora de mim. O ser se mostra como esquivo e só é apreendido pelo erro, que é a condição própria do pensamento. Além disso, o ser não está em parte alguma, é pleno de arbitrariedade. “O homem poderia fechar o ser num elemento simples, indivisível. Mas ele não é ser sem ipseidade” (BATAILLE, 1954, p98). A ipseidade é constituída pelo ser extremamente singular, e é interferida pelo número de partículas que o compõe.

Podemos começar a pensar o homem e o ser a partir da *ipse*, que é essa partícula ínfima, imprevisível e improvável, respondendo ao “ser [que] é sempre um conjunto de partículas cujas autonomias relativas são mantidas. Esses dois princípios – composição transcendendo os componentes, autonomia relativa dos componentes – regulam a existência de cada ser.” (BATAILLE, 1954, p101). Essa oposição entre autonomia e transcendência diz respeito à *ipse*, que se fecha na autonomia mas ainda quer ser todo da transcendência.

Assim, o ser particular se contenta em fazer parte da existência total que tem caráter difuso, e podemos compreender, a partir da relação entre autonomia e transcendência da *ipse*, que “UM HOMEM É UMA PARTÍCULA INSERIDA NOS CONJUNTOS INSTÁVEIS E EMARANHADOS.” (BATAILLE, 1954, p100). Essa constatação nos demonstra que a visão do ser isolado só é permitida pela instabilidade das ligações que existem nesses conjuntos, e que todo elemento pode entrar em um conjunto que o transcende.

O que nos aparece é que o eu só é liberado fora de si, e essa liberação exterior é totalmente relacionada com a constituição fissurada do ser e de sua insuficiência característica, que a comunicação profunda permite ascender ao ser exterior. Então, o ser jogado no mundo vê que “a natureza ao dar a luz ao homem foi uma mãe moribunda: ela dava o 'ser' àquele cuja vinda ao mundo foi seu próprio jogar à morte.” (BATAILLE, 1954, p93)

Essa retomada da morte nos traz uma das formas de apreensão do ser dentro do âmbito da experiência interior, onde temos que é na falta de escapatória que ocorre ao

morrer que percebo o dilaceramento que constitui minha natureza e pelo qual transcendo o que existe. É assim que participo do que existe, ao me saber enquanto indivíduo de uma espécie e permanecer de acordo com uma realidade comum. O eu enquanto vivo presente essa vertigem da morte onde tudo estará terminado, prevendo o abandono do acordo que se dá pelo eu que morre, que percebe que seu redor é um vazio e vê ele mesmo como um desafio a esse vazio.

A apreensão do eu se dá nos momentos de lágrimas e de angústia, com a agitação dele ao aproximar da morte, que ocorre ao abandonar da consciência dos acordos lógicos e sua dedicação à improbabilidade que me coloca como estrangeiro no mundo. Dessa forma, expressa-se a existência profunda, que com a morte desafia o mundo. “No momento em que a fulguração me cega, sou o brilho de uma vida rompida, e essa vida – angústia e vertigem – se abre sobre um vazio infinito, se rasga e se esgota de um só golpe nesse vazio.” (BATAILLE, 1954, p92)

Essa compreensão da vida e da existência a partir desse viés trágico, em que a angústia, a insuficiência, a vertigem e a comunicação exercerão os papéis principais, nos leva a uma ideia do homem enquanto irreduzível ao projeto que é baseado na ordem da duração e do trabalho, pois

“a existência não discursiva, o riso, o êxtase, que ligam – em último lugar – o homem à negação do projeto que ele é portanto – o homem se abisma em um apagamento total do que ele é, de toda afirmação humana. Tal será a simples passagem da filosofia do trabalho – hegeliana e profana – à filosofia sagrada, que o <<suplício>> exprime, mas que supõe uma filosofia da comunicação, mais acessível.” (BATAILLE, 1954, p96)

Temos então a ideia da dissolução do princípio de individuação, onde compreendemos a estrutura do ser não como fechada dentro do ser descontínuo e particular, mas a partir da existência enquanto comunicação, que traz a constituição labiríntica do ser dada a partir do erro e da incerteza, e vemos que “nossa existência é tentativa exasperada de chegar ao ser (o ser alcançado será a *ipse* tornada tudo)”. (BATAILLE, 1954, p105)

Essa forma de compreensão do ser vai contra a metafísica tradicional, já que aqui ela é pautada pela prevalência do excesso, que visa compreender o ser fora da apreensão que

o submete à coisa, já que “a metafísica da subjetividade substancial é uma metafísica da coisa, do eu enquanto coisa que deseja e o mundo enquanto totalidade de coisas a serem usadas.” (MITCHELL; WINFREE, 2009, p6). Aqui, a experiência do instante, do limite, do êxtase nos abrem à compreensão do ser que se destaca da utilidade, e aparece enquanto pura improbabilidade e existência comunicativa. A subjetividade para Bataille é oferecida ao mundo, não à utilidade e ao trabalho.

Com essa apreensão do ser, que se dá distanciada das formas de compreensão e apreensão baseadas na utilidade e que insurge privilegiadamente a partir das formas de despesa improdutivas, nos fica evidente seu caráter especificamente excessivo, que proporciona a comunidade e a fusão, que demonstram a dissolução com a introdução do outro no cerne do eu, que não é nem apropriação nem expropriação de identidade com o mundo, requerendo heterogeneidade.

Compreendemos que a apropriação do ser dentro do projeto e da ordem utilitária o torna profano, já que a redução da existência ao trabalho nega a comunicação e o mundo sagrado, tornando a existência servil. O modo soberano do ser é justamente no excesso, no cerne de cada ser singular mora o excesso:

“O excesso é aquilo mesmo para o qual o ser está, em princípio, antes de cada coisa, *além de todo limite*’. Bataille exprime, aqui, a própria *estância metafísica*. O ser está também dentro dos limites, e é em virtude desses limites que posso falar, embora a palavra que falo seja uma palavra que foge constantemente em direção àquela estância ulterior, aquela que está além do limite, porque *'tudo aquilo que é, é mais do que aquilo que é'*. *Aquilo que é* é também o seu além, é também a sua essência metafísica inominada e inominável, que abala qualquer metafísica conhecida.” (RELLA; MATTI, 2010, p35)

Finalmente, depreendemos que a ideia da dissolução do princípio da individuação reside exatamente no domínio do excesso, em que o ser é excesso dele mesmo e não pode ser encarcerado em suas estruturas subjetivas, já que ele ultrapassa seus limites em direção ao exterior, numa busca incansável pela continuidade, que nos aparece nesses momentos da negatividade sem uso que não pode ser apropriada. Vemos então que, para o homem,

“mais longe, sua vida não se limita a esse escoamento interior inapreensível; ela escoar também para fora e se abre incessantemente ao que escorre ou jorra em direção a ela. O turbilhão durável que te compõe atinge aos turbilhões parecidos com os quais ele forma uma vasta figura animada de uma agitação mensurada.”

(BATAILLE, 1954, p111)

- Conclusão:

Ao fim dessa monografia, esperamos que tenha ficado mais evidente a primazia do excesso na natureza enquanto uma estância ontológica que permeia todos os domínios da vida como potência geradora, que nos engendra e possibilita as formas de despesa que constituem a nossa vida social e subjetiva.

Almejamos que essas constatações realizadas por Bataille possam suscitar em nós maiores indagações tanto sobre a constituição do ser individual quanto sobre a natureza, pois, a partir da visão destes pautados sobre o excesso, conseguimos questionar a prevalência da utilidade na compreensão de todos os âmbitos da nossa vida, podendo de tal modo nos contrapor à recorrente submissão da natureza e do próprio ser à égide do trabalho útil.

Esse questionamento pode ser propiciado a partir da noção de gasto improdutivo que tentamos mostrar nessa monografia, justamente ao demonstrarmos as formas de despesa que constituem nossas dinâmicas sociais e subjetivas e o movimento mesmo da natureza em sua exuberância. Nos contrapomos assim à visão da falta e da necessidade que, para Bataille, só podem ser encontradas em âmbito restrito, pois no âmbito geral tudo é excessivo, a energia e a riqueza transbordam. “Só pode haver angústia de um ponto de vista pessoal, *particular*, radicalmente contrário ao ponto de vista *geral*, fundado sobre a exuberância da matéria viva em seu conjunto.” (BATAILLE, 1975, p77)

De tal modo, com o advento da negatividade sem uso que não pode ser subsumida pelo trabalho e pela utilidade, colocamos em xeque também a metafísica da subjetividade – que trataria o ser enquanto coisa, submetendo-o à utilidade –, a partir da postulação do ser esquivo que é puro excesso, que não pode ser capturado pelas categorias do entendimento e pela racionalização. Tanto que Habermas compreenderá que

“para a crítica da moral de Bataille, não se trata de aprofundar os *fundamentos* da subjetividade, mas de sua *deslimitação* – da forma de renúncia que reconduza o sujeito, encapsulado em si mesmo como uma mônada, à intimidade de um contexto de vida tornado estranho, segregado, cerceado e dilacerado.”

(HABERMAS, 2002, p301)

Outra crítica proporcionada pelo excesso vai em direção à racionalidade instrumental, e na consequente concepção reificada do sujeito enquanto coisa submetida às ordens de produção, em contraposição à soberania que, como vimos, operará no vetor contrário ao da duração, usufruindo do instante e da produção excedente, indo além da utilidade.

O excesso proporcionaria a fissura ontológica que coloca o ser em jogo, em direção ao exterior, sempre almejando a totalidade do ser, a continuidade, onde também desapareceriam as estruturas do sujeito, mostrando como somos incontidos e como essa fissura ontológica nos leva em direção à fusão informe do ser. Além disso, o excesso também seria o que incapacita o heterogêneo de ser assimilado, visto que ele transborda nossa racionalidade a partir de sua relação íntima com o não-saber, nos mostrando porque Bataille louva o instante, a embriaguez, o êxtase, o sacrifício e o impossível, nas experiências em que a subjetividade excede a si mesma.

Concluindo, após a exposição realizada ao longo dos capítulos sobre as formas de despesa em seus diversos domínios, passando pelo surgimento da humanidade em contraposição à animalidade até o paroxismo erótico da *petite-mort*, do sacrifício à profusão da vida na morte e da morte na vida, pretendemos que tenha se compreendido que “o excesso é o ponto de partida incontestável.” (BATAILLE, O.C. VII, p12)

Referências Bibliográficas:

BATAILLE, G. *A Literatura e o mal*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *A Parte Maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975

_____. L'Économie à la mesure de l'univers. In: *Œuvres Complètes vol VII*. Paris:

Gallimard

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

_____. La Souveraineté. In: *Œuvres Complètes vol VIII*. Paris: Gallimard

_____. *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987

_____. *The Accursed Share: An essay on general economy*. New York: Zone

Books, 1991

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

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

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos 3: Estética – literatura e pintura, música e cinema*.

Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001

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

Fontes, 2002

LEIRIS, M. *Espelho da tauromaquia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2001

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

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo:

Cosac&Naify, 2003

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

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