

Revista Crítica
de Ciências Sociais

Revista Crítica de Ciências Sociais

75 | 2006
Número não temático

Sobre a questão da *Aufhebung*: Baudelaire, Bataille e Sartre

On the Question of Aufhebung: Baudelaire, Bataille and Sartre

Sur la question de l'Aufhebung : Baudelaire, Bataille et Sartre

Françoise Meltzer



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/895>

DOI: 10.4000/rccs.895

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 Outubro 2006

Paginação: 03-19

ISSN: 0254-1106

Refêrencia eletrónica

Françoise Meltzer, « Sobre a questão da *Aufhebung*: Baudelaire, Bataille e Sartre », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 75 | 2006, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/rccs/895> ; DOI : 10.4000/rccs.895



FRANÇOISE MELTZER

Sobre a questão da *Aufhebung*: Baudelaire, Bataille e Sartre

O estudo debruça-se sobre o cáustico ensaio de Sartre sobre Bataille publicado em 1943 e intitulado “Un nouveau mystique”, bem como sobre a discussão subsequente travada entre os dois autores a propósito de Baudelaire. Sartre acusa Bataille de, na obra *A experiência interior*, introduzir “o transcendente no imanente”; de exteriorizar o eu de maneira a eliminar a responsabilidade humana; de, por força do fascínio com o ritual, o sacrifício e a comunidade, conduzir ao totalitarismo; e de engolir a história. Sartre coloca no centro da sua crítica o conceito de *Aufhebung*, proposto na *Fenomenologia* de Hegel: segundo Sartre, Bataille elimina a síntese da trindade hegeliana – tese/antítese/síntese (*Aufhebung*) –, colocando a tragédia no lugar da dialéctica. Esta discussão acerca do papel da *Aufhebung* e da dialéctica suscita, assim, todas as questões fundamentais para aquilo a que viria a chamar-se pós-modernismo: o papel e a soberania da subjectividade, a possibilidade do sagrado, o uso da linguagem, a liberdade humana, o papel da história na produção textual, o indivíduo em oposição à comunidade, e as razões para se rejeitar a possibilidade de um transcendente.

Para Ziva Ben-Porat

Um dos principais sintomas da modernidade e daquilo a que, à falta de uma palavra melhor, chamamos “pós-modernidade”, parece ser uma preocupação muito intensa com noções de dialéctica.¹ Para trás ficou a costumada tríade composta pela tese, antítese e síntese. A Hegel se deve em grande parte, como é óbvio, a confusão a que as coisas chegaram. Na sua *Fenomenologia*, ele deixa tudo muito difuso ao adiar constantemente a síntese (mediante a promessa de um eventual *Geist*, ou espírito), utilizando, em seu lugar, a famigerada expressão *Aufhebung*. Derivado do verbo alemão *aufheben*, este substantivo significa preservar ou elevar. Deste modo, em Hegel, a dialéctica não é sintetizada, mas antes continuamente elevada a uma nova série de forças e antinomias conflitantes entre si. Aí reside, à

¹ Diferentes versões do presente ensaio foram apresentadas nas Universidades de Coimbra, Lisboa e Porto. O texto beneficiou muitíssimo dos debates suscitados nessas ocasiões. Desejo aqui manifestar a minha gratidão aos meus anfitriões pela generosidade com que me receberam em cada uma das três instituições, e agradecer aos estudantes que ali assistiram às minhas conferências.

espreita, uma espécie de promessa em potência: a preservação de uma dada dialéctica e a sua elevação a uma dialéctica nova trai uma teleologia da transcendência. Com efeito, tal propósito resulta explícito com o *Geist* de Hegel. O problema, como é óbvio, é que a dialéctica é crucial para Marx, Feuerbach, Adorno, Benjamin e outros autores, para quem a transcendência é rejeitada, pelo menos em parte. Qual a significação de *Aufhebung* nesse contexto? Por que razão se torna ela um problema em certos textos do modernismo tardio e dos primórdios do pós-modernismo?

Mas há algo que sobra, ainda, da *Aufhebung*, e que carece de uma análise mais cuidadosa. Ela é, por exemplo, rejeitada tanto por Jean-Paul Sartre como pelo seu contemporâneo Georges Bataille, ainda que por razões muito diferentes. Na verdade, um olhar atento ao debate travado entre os dois coloca a *Aufhebung* no cerne da discórdia. Em causa, atendendo àquilo que a *Aufhebung* parece prometer, está a ideia e o lugar da transcendência. Esta noção parece ser rejeitada tanto por Bataille como por Sartre, pelo menos na aparência. Sartre porque é um marxista e um existencialista, para quem a transcendência tresanda a religião. E Bataille, porque há que encarar a vida no horror do vazio.

Bataille considera que, num aspecto importante, se assemelha a Baudelaire. A exemplo do que sucedia com o poeta, ele *quer* aquilo que é tido por impossível: ou seja, procura uma simultaneidade de experiências contrárias – a *hama*, como Derrida nos recorda que Aristóteles escreve no seu Fragmento de Anaximandro. O “agora”, prossegue ainda Derrida aludindo às palavras de Aristóteles, não pode coexistir com outro agora. E no entanto, esta impossível “co-manutenção de vários agoras presentes” (Derrida, 1982: 55) é o que se pode afirmar-se que Baudelaire experienciava e o que, sem dúvida, pode afirmar-se que Bataille procura. Baudelaire e Bataille formulam antinomias cuja coexistência, sendo, por definição, impossível, é, contudo, irrevogável. Ambos pretendem que as antinomias da dialéctica se quedem em interminável discordância. É a este problema de lógica que (mais uma vez) Derrida, a propósito de Bataille, chamará “um hegelianismo sem reservas”. Ainda no referido ensaio, Derrida sustenta – numa alusão ao livro de Bataille com o mesmo título – que este autor não vive uma “experiência interior”, mas antes “o impossível” que é um “tormento”. Derrida prossegue argumentando que o sujeito, em Bataille, não tem um dentro, uma vez que não há presença, apenas um impossível. E acrescenta que para Bataille não há um fora, a não ser “nos modos de não-relação, secretismo, e ruptura”.²

² Derrida, 1978: 272. V. também a leitura proposta por Martin Jay (Jay, 2005: 366-381ss.) e, em particular, a reflexão que este faz em torno da noção de experiência em Bataille.

A tentativa de manter dois *agoras* é, segundo Derrida, uma possibilidade impossível a que chamamos tempo. É esse gesto que, em larga medida, caracteriza o projecto de Bataille e que com frequência motiva também o de Baudelaire. Num e noutra, a situação histórica motiva uma crise que é fruto da vontade – uma ruptura – e essa crise torna-se evidente na lógica impossível da antinomia, que o mesmo é dizer, de dois “agoras” simultâneos. As antinomias de Bataille prolongam e excedem (no sentido perturbador da palavra) as de Baudelaire. Sartre vive, claramente, no seio da mesma convulsão histórica de Bataille, no entanto recusa-se a enveredar pela dupla visão de Baudelaire, ou a dar crédito à economia do excesso presente em Bataille.

A triangulação Baudelaire-Sartre-Bataille e as discordâncias que sobrevêm entre estes dois últimos proporcionam-nos, como referi, a oportunidade de aceder a uma significativa divergência ocorrida na modernidade; uma divergência que começa com a *Aufhebung* e com o papel das antinomias. Mais importante do que isso, contudo, é que tal divergência não sinaliza apenas noções diferenciadas de transcendência, de história, de dialéctica e assim por diante. Com efeito, proponho que o divergir de opiniões verificado entre Sartre e Bataille a respeito destas questões assinala o lugar onde a pós-modernidade se faz ao caminho e se despede de todo o pensamento modernista contemporâneo que (como o de Sartre) se recusa a segui-la.

1. Baudelaire

Com Baudelaire dá-se uma situação singular. Primeiro poeta moderno a ler a cidade como texto, ele habita a vida urbana na era do capitalismo pleno. As multidões da cidade têm, de repente, um objectivo (ir para o trabalho, vir do trabalho – aquilo a que os Franceses chamam *boulot-métro-dodo*); Baudelaire, enquanto *flâneur*, não o tem. De facto, ele destaca-se intencionalmente, e de diversas maneiras, da multidão, deslocando-se em padrões que evidenciam desprendimento (por oposição ao fluxo deliberado da multidão) e gozando do anonimato e do seu isolamento relativamente às massas. No ensaio “Les Foules” (com ecos do conto de Poe ‘The Man of the Crowd’, que o poeta acabara de traduzir), Baudelaire escreve: “Multidão, solidão: termos iguais e permutáveis para o poeta activo e produtivo”.³ E iguais e permutáveis são eles, de facto, ainda que opostos.

Há alturas em que Baudelaire se compraz com esses opostos, deleitando-se com aquilo que para qualquer outro mortal são contradições óbvias.

³ Baudelaire, 1968: 243. Esta e as demais traduções de Baudelaire tomam por referência esta edição.

“Les Foules” é um desses textos. Outros há, no entanto, que, como “L’Horloge”, são invectivas contra a contradição do tempo, por exemplo, por forma a insistir nas suas antinomias: o tempo esmaga pelo seu passar lento: três mil e seiscentas vezes em cada hora, o segundo murmura: “Lembra-te”. O relógio diz: “Je suis Autrefois”, e novamente acrescenta “Lembra-te”, “Remember” – em inglês, em francês e em espanhol (pois que, como afirma o poeta, a sua garganta metálica fala todas as línguas). “Lembra-te”, acrescenta o poeta, porque “o abismo tem sempre sede” e “é tarde de mais” (Baudelaire, 1968: 76-77). Para o poeta, a consciência de um e outro facto – da hedionda lentidão do tempo e, inversamente, da sua velocidade de relâmpago – existe em simultâneo, como dois “agoras”. É da própria impossibilidade da sua coexistência que resultam o horror do tempo e a força do poema. (É de reter a ideia de Derrida segundo a qual tentar manter dois agoras é uma possibilidade impossível a que chamamos tempo). Nos seus *Journaux intimes*, Baudelaire escreve: “Sentimo-nos constantemente esmagados pela ideia e pelo sentimento do tempo”. E traçando mais uma oposição, o poeta acrescenta: “Só há duas vias para escapar deste pesadelo – de maneira a esquecer-lo: o prazer e o trabalho. O prazer deixa-nos exauridos. O trabalho fortalece-nos. Só há que escolher.”

O problema, porém, como atestam a vida e os textos de Baudelaire, é que a presença de dois termos impede a escolha. Lá estão sempre, irrevogavelmente, os dois. Ou então existe uma escolha em que, como Georges Bataille torna claro, cada termo se limita a reforçar o seu oposto sem ser, com isso, aniquilado. Como Bataille refere na leitura que faz do poeta, há uma oposição a favor do Bem, mas trata-se de uma resolução impossível. E acrescenta que Baudelaire escolheu Deus da mesma maneira que escolheu o trabalho, de uma forma inteiramente nominal, “a fim de pertencer a Satanás”. Bataille prossegue sustentando que Baudelaire não terá conseguido decidir-se sobre “se a oposição era sua, dentro de si próprio (entre o prazer e o trabalho), ou exterior a si (entre Deus e o diabo)”. Num passo que Bataille irá citar, Baudelaire escreve: “Em criança, o meu coração dividia-se entre dois sentimentos contraditórios, o horror da vida e o êxtase da vida” (Bataille, 1957: 42). Existe, além disso, a famosa frase de Baudelaire segundo a qual o homem se acha permanentemente e a todo o instante possuído por dois postulados simultâneos: um na direcção de Deus, o outro na direcção de Satanás. Neste ponto, Bataille regista uma tripla série de antinomias: uma entre o prazer e o trabalho; outra entre o Bem e Satanás; e um terceiro par, que engloba os outros dois: o interior (trabalho/prazer) *versus* o exterior (Deus/Satanás). Segundo Bataille, Baudelaire não é sequer capaz de discernir o que é interior e o que é exterior.

Não é por acaso que Bataille se centra neste problema específico de Baudelaire, uma vez que se trata de um problema que ele próprio tem em comum com o poeta, ou em que, inclusivamente, ele ultrapassa Baudelaire. Mas debruçemo-nos de seguida sobre outra ideia defendida por Bataille (e que prepara a discussão que vai travar com Sartre): segundo Bataille, Baudelaire vive a relação que na história se desenrola entre produção e despesa. A experiência que vive não é uma experiência individual, mas sim situada na história (Bataille, 1957: 42). A tensão inaudita que apontei na obra do poeta, e que Sartre comenta na leitura que ele próprio dela faz, é, para Bataille, resultado de uma “tensão *material* historicamente imposta, a partir de fora”. Se Derrida tem razão quando diz que, para Bataille, o sujeito não tem um dentro a não ser enquanto não-relação, secretismo e ruptura, isso poderia explicar por que razão Bataille lê a oposição em Baudelaire como sendo algo que é imposto, a partir de fora, pela história. Mas, como vemos, essa não é uma explicação cabal. Segundo Bataille, resulta claro que o problema de Baudelaire é uma sociedade apanhada numa tensão material ditada pela história. Essa sociedade, tal como o indivíduo, vê-se obrigada a optar entre preocupar-se com o futuro ou voltar-se para o momento presente. Bataille, que começou por fazer notar que Baudelaire, neste contexto, não conhece a diferença entre interior e exterior, conclui que o poeta não entende que é a história que, de fora, o pressiona. A sociedade que se move em torno de *Les fleurs du mal* reclama ter como objectivos primários o êxito e a satisfação na vida; o capitalismo é o seu credo.

Contudo, Baudelaire mostra-se nitidamente insatisfeito com a satisfação.⁴ Porque para Baudelaire é repelente ser-se útil, uma vez que aí reside o cerne do *ethos* burguês.⁵ Sartre observa, com complacência, que escolher o Mal é defender o Bem. Bataille confere uma complexidade acrescida a esta visão: segundo as suas palavras, para Baudelaire a negação do Bem é uma negação do futuro e, conseqüentemente, o mesmo que o anticapitalismo. O desdém que o poeta manifesta em relação ao utilitarismo afigura-se como uma espécie de silogismo: ser-se útil é ser um bom burguês que vira as costas aos horrores da história (perpetrados pela classe a que pertence) em nome de um futuro devotado ao enriquecimento crescente. Por isso, recusar o Bem neste sentido, assim como recusar o futuro, equivale a repudiar a moralidade burguesa mais a sua hipocrisia. O Mal passa a ser um Bem melhor.

⁴ Sartre, 1946. Para uma reflexão aprofundada sobre este debate entre Sartre e Bataille, v. Meltzer, 2002: 63-66 ss.

⁵ Jan Goldstein oferece um útil estudo dos complexos contornos do factor classe na França oitocentista (Goldstein, 2005).

A revolução falhada de 1848 contribuiu muito, aos olhos de Baudelaire, para criar a presença insanável de uma série impossível de antinomias. Por seu lado, Barthes (em *O grau zero da escrita*) tem razão ao dizer que os tempos verbais utilizados pelos ficcionistas a seguir a 48 traem não só a respectiva classe social mas também a sua relação com a história. E isso porque, se mais não fez, aquele evento veio intensificar a erosão do factor classe, iniciada com a “verdadeira” revolução de 1789. É esta nova sociedade que Baudelaire tinha mostrado vontade de ajudar a abater; 1848 edificou um mundo novo por sobre os alicerces de um triunfo burguês completo, gerando um anátema: uma república baseada (como diria Georges Sand) na supressão e no assassinato da classe trabalhadora. A fatuidade desta classe a seguir a 48 surge, assim, inaceitável aos olhos dos pensadores da ética. Dito de outro modo, muitos autores da época recusam-se a esquecer. Nas palavras de Bataille, a sociedade burguesa traz consigo uma mudança fundamental. E Bataille acrescenta: “Entre o nascimento e a morte de Charles Baudelaire”, a Europa sofre uma metamorfose que há muito se vinha desenhando. O mundo civilizado assenta, agora, “no primado do dia seguinte, ou seja, na *acumulação* capitalista” (Bataille, 1957: 44). Para aqueles que, como Baudelaire, não desejam andar atrás dos de mais, a apatia, a passividade e a desilusão (como Lukács amplamente salientou) afiguram-se como escolhas inevitáveis.

Assim, não é apenas por razões ponderosas de natureza pessoal, biográfica, que a poesia de Baudelaire estabelece antinomias. O choque de contrários presente na sua obra, as contradições irredimíveis (uma palavra sua) que ameaçam eclodir a todo o momento, são (para voltar às palavras de Bataille) a história exercendo a sua pressão de fora para dentro. Mas o dentro é onde? A duplicação traçada por Baudelaire em tantos dos seus poemas parece traçar também o esvaziamento da subjectividade perante a industrialização, “esvaziamento” que é de molde a não deixar claro *o que* é que se esvazia. Vemos, em muita da poesia de Baudelaire, o “acima” e o “abaixo” tomar o lugar do dentro e do fora. Dito de outra maneira, a subjectividade – ou, pelo menos, o sujeito como ele próprio o entendia antes da revolução – passou a ser um conceito totalmente desprovido de clareza.

O encontro propriamente dito, em Baudelaire, padece de uma antinomia – quer se trate do encontro com os pobres (em que é o olhar que domina), com a beleza (como em “Harmonie du soir”), com o passado (“Andromaque, je pense à vous”); com lugares sonhados mas nunca alcançados (“L’invitation au voyage”); e mesmo com o divino, como sucede em “Correspondances”, onde há uma reinscrição do ritual mas a tónica recai sobre a perda. E depois há ainda, como já referi, o eterno por cima e o infundável

por baixo. Assim, o mundo, por exemplo, é um dicionário de hieróglifos que reflectem esse reino superior, contudo não conseguimos ler o dicionário. A “alegria do mergulho”, como escreve Baudelaire, remete para *le gouffre* (o abismo), *le néant* (o nada), *le vide* (o vazio) – um *vide* sem fundo, terrífico e carregado de promessa.

O importante aqui é não embarcar nos famigerados binarismos que ao longo da última década tanto inspiraram as teorias críticas de pendor desconstrutivista e outras – binarismos que, como frequentemente observou Levinas, não levam senão a permutas de posição e a que o mesmo descambe sempre no mesmo. Pelo contrário, o que defendo é que as oposições de Baudelaire são irredimíveis porque esta é a sua maneira própria de viver a modernidade e o seu *Weltraum*. A tensão estrídula, o sofrimento mental e a cacofonia que a presença de dois “agoras” opostos causam no poeta são muitas vezes descritos e vividos por este como uma necessidade de ruptura. “Anywhere out of the world” – “Num qualquer lugar fora do mundo –”, roga o poeta num título originalmente em inglês. “Aceitarei a própria morte se ao menos for coisa *nova*”, escreve num poema em prosa.

Se, para Walter Benjamin, as *Fleurs du mal* dão conta de um colapso, da perda da aura e do choque subsequente, para o próprio Baudelaire a modernidade é composta, *ao mesmo tempo*, pelo eterno e pelo fugaz. Pense-se, por exemplo, no famoso poema “À une passante”, em que uma mulher vestida de luto que se cruza com o poeta encontra fugazmente o olhar deste (num momento de epifania objectivada, uma vez que produzida pelo clarão de um relâmpago [Baudelaire, 1968: 88]). Estão numa rua movimentada e ela faz parte da multidão, sendo ele o *flâneur* que observa. O poema termina com as famosas palavras “O toi que j’eusse aimée, ô toi qui le savais!”. Um sempre-tarde-de-mais, dado que o eterno nunca é começado, a não ser como algo que é recordado. Situado a meio caminho entre Pascal (com os seus dois infinitos) e Kierkegaard (com a sua noção de tremor), o eu-poético, em Baudelaire, fica esmagado pelas partes vazias da cidade em vias de demolição, as quais se fazem eco da ausência de Deus, da irrevogabilidade do mal, e do desencontro daí resultante.

Em Baudelaire a contradição é um dever, e do poeta irrompe – “sem um sorriso”, como diz o próprio – uma explosiva gargalhada. “Há sempre algo que rompe, que se destrói”, escreve ele num dos seus diários. As antinomias mantêm-se e são comprimidas de encontro uma à outra até ao ponto de fissão nuclear, já que em Baudelaire as contradições da modernidade inscrevem-se em todos os domínios imagináveis: nos domínios social, político, literário, estético, arquitectónico, privado, filológico e tecnológico (o daguerreótipo, ao trazer consigo a observação demorada, destrói, segundo o poeta,

o olhar); no domínio teológico (o que é o pecado original senão a prova da miséria humana e fonte de grandeza para o poeta?); no domínio ontológico – numa lista interminável. A modernidade é, precisamente, a presença simultânea de dois “agoras” – uma impossibilidade que a memória e o presente, a exemplo do quarto duplo, reduzem a um interminável palimpsesto de recorrência (como a águia a devorar o fígado de Prometeu, que assim eternamente se regenera). Além disso, é a co-manutenção das antinomias que turva a capacidade de compreender onde é que, em Baudelaire, se situam exactamente as fronteiras da subjectividade: onde ficam o interior e o exterior, quando os próprios termos coexistem num estado de constante desestabilização? Que significa virar o sujeito do avesso lançando-o sobre a cidade moderna, uma cidade permanentemente em construção? A isto poderia chamar-se o projecto desejado e também a tragédia de Baudelaire, e é neste sentido que a história exerce sobre ele, como que de fora para dentro, a sua pressão.

Para Baudelaire o insatisfatório é, pois, “penosamente atractivo” – ou seja, satisfatório. A recusa em trabalhar é validada por aquilo que tanto Bataille como Sartre entendem como sendo a “transcendência da obrigação”. Mas, ao contrário de Sartre, Bataille sustenta que o erro de Baudelaire não tem uma dimensão pessoal. Segundo Bataille, Sartre está convencido que conseguiu condenar Baudelaire, pondo a nu o lado “pueril” da atitude do poeta (Bataille, 1957: 161). Sartre crê que os problemas de Baudelaire podem explicar-se pela morte do pai, quando o poeta tinha seis anos; pela circunstância de a mãe se ter voltado a casar, com um homem que Baudelaire detestava; e pela subsequente perda da mãe, que ele adorava. Bataille observa lapidarmente que a introdução de Sartre a Baudelaire – um estudo a que Sartre dedica um livro inteiro – é uma obra não tanto de um crítico como de um “juiz da moral, para quem é importante saber e afirmar que Baudelaire é merecedor de condenação” (Bataille, 1957: 163). Baudelaire, segundo a conclusão do juízo que dele faz Sartre, terá optado por “existir para si tal como era para os outros”. Baudelaire opta pela noção da sua “natureza” própria, e de seguida abdica da liberdade. Ele é então, em termos sartrianos, “inautêntico”. Note-se, neste ponto, que muito daquilo que Sartre acha condenável em Baudelaire vai ser por ele condenado também a respeito de Bataille.

Bataille responde com vigor à análise de Sartre: segundo ele, a inaudita tensão que atravessa a obra do poeta e “a plenitude com que [esta] invadiu a mente moderna” não podem ser explicadas pelos seus erros pessoais, mas sim pela “expectativa historicamente determinada a que tais erros corresponderam” (Bataille, 1957: 42). O que se expressa em *Les Fleurs du mal* não é

apenas uma necessidade individual; como já referimos, os poemas são também, eles próprios, fruto da pressão exercida *de fora* (Bataille, 1957: 43). Ou seja: os poemas foram escritos numa sociedade que já não defendia o primado do futuro conjuntamente com um presente nominal e sagrado (através daquilo que Bataille apelida de festividade: festas, sacrifícios, uma noção imutável de Bem). A nova sociedade, que ao tempo de Baudelaire se encontrava em formação, é “uma sociedade capitalista que avança a todo o vapor” e que prefere as barragens da era industrial aos lagos de Versalhes (da mesma forma que Haussman manda construir grandes avenidas em Paris como meio de defesa contra as barricadas do futuro). Se o presente é desprovido de sagrado, é porque tem por única finalidade preparar o caminho do futuro.

Existe aqui, claramente, uma ironia. Bataille – espécie de anarquista que é, economista do excesso, teórico da violência, estudioso e autoproclamado praticante do sacrifício – hipostasia a ruptura baudelairiana, atribuindo-a a uma situação histórica concreta: a cultura capitalista destrói o sentido do tempo e da memória que caracterizava o *ancien régime*, fazendo da produtividade sua única virtude. Já Sartre, o (nesta fase, ainda) marxista que não acredita no inconsciente freudiano, explica Baudelaire por razões psicobiográficas e condena-o por razões existenciais.

Assim, para Bataille é a tensão existente na sociedade francesa por volta de 1848 que espelha a tensão existente no interior do poeta. A isto podemos chamar uma forma de identificação; Bataille irá ter uma reacção igual perante os acontecimentos cataclísmicos da sua própria época. Em face de tais convulsões sócio-políticas, onde reside o “interior” do sujeito? Como o poderemos saber? Considero que uma parte da resposta, pelo menos no que a Baudelaire se refere, consiste em fazer-se eco do caos exterior através daquilo que é uma poesia e uma poética da antinomia. Também aqui há em Bataille uma identificação. Com efeito, a epígrafe da resposta que dá a Sartre a propósito de Baudelaire faz da antinomia uma ontologia, por assim dizer, fundamental: “O homem não se pode amar completamente sem se condenar”.⁶ A definição de homem, para Sartre, é aquele-que-busca-a-liberdade num universo moral e existencial; aquele que está condenado a ser livre. Para Bataille, o homem define-se pela submissão a uma interdição, e pela simultânea insistência na transgressão. Sartre “fecha-se a esta verdade”; Bataille, tal como Baudelaire, está dela convencido (Bataille, 1957: 161). Já se vê, então, a diferença entre Bataille e Sartre na noção de moralidade, da própria definição do humano, e da antinomia como sendo o inaceitável (Sartre) e o indispensável (Bataille).

⁶ “L’Homme ne peut s’aimer jusqu’au bout s’il ne se condamne” (Bataille, 1957: 27).

2. Sartre e a experiência da *Experiência interior*

Sartre publicou a recensão de *A Experiência interior*, de Bataille, nos *Cahiers du sud*, em Fevereiro de 1943.⁷ São quarenta e cinco páginas de texto, o que não deixa de ser uma maneira bastante extensa de dizer que um livro é mau. Recentemente, alguém chamou a esta recensão um “grande equívoco literário”, na tradição, por exemplo, da incapacidade de Gide para reconhecer o génio de Proust, ou do juízo errado de Balzac a propósito de Stendhal.⁸ Mas “grande equívoco literário” não será a expressão adequada, já que a recensão de Sartre apenas é literária nas suas preocupações iniciais, e só é um equívoco se tomarmos este termo na acepção de algo como a vontade-de-não-saber (uma noção nietzschiana, recorde-se). A discussão tem a ver, antes de mais, com filosofia, isto é, com o papel da literatura na academia e os pressupostos sobre o conhecimento que daí decorrem. Em segundo lugar, é também um alardear da posição de Sartre enquanto especialista: “Monsieur Bataille” (como Sartre invariavelmente se lhe refere) não entende Jaspers e revela confusão no que a Heidegger diz respeito. Utiliza erroneamente a palavra *ipseidade*, porque lê Heidegger na tradução de Corbin. Em verdade, Bataille “ne comprend pas la philosophie” (Sartre, 1947: 156). Em terceiro lugar, a recensão é uma discussão sobre a linguagem. Para Sartre, a linguagem é um instrumento – utilitário, fiável e cooperativo. Ainda segundo Sartre, Alain (filósofo e professor afamado – de Simone Weil, por exemplo) é um filósofo contemporâneo importante que “tem confiança nas palavras” (Sartre, 1947: 148). Mas que pretende Bataille com as suas “frases esquivas” e as misturas de poesia e prosa?

Bataille revela-se herdeiro de Baudelaire e Mallarmé na medida em que os seus textos procuram superar a própria linguagem, tecendo constantes comentários à ironia que é utilizar a linguagem para dizer a sua inescapável insuficiência. Sartre, neste aspecto um verdadeiro racionalista, dá aqui mostras mais de surpresa do que, propriamente, de apreço. Como claramente

⁷ O texto, intitulado “Un nouveau mystique”, seria incluído em *Situations I*.

⁸ Veja-se, por exemplo, Heimonet, 1996: 59-73. Caroline Blinder escreveu que a crítica de Sartre a Bataille, aqui em discussão, “paradoxalmente se repete e redefine em “La Morale de Miller”, de Bataille (Blinder, manuscrito inédito). Bataille foi membro do “Comité de Defesa” de Henry Miller, que pugnou para defender Miller da acusação contra ele movida em 1946 por Daniel Porter, o autoproclamado Presidente do “Cartel das acções sociais e morais”. Parker pretendia acusar Miller de obscuridade por causa das obras *Trópico de Câncer*, *Trópico de Capricórnio*, e *Black Spring*. Bataille escreveu um ensaio sobre o “Affair Miller” no primeiro número da revista *Critique*, de que foi fundador. Blinder observa justamente que o artigo de Bataille sobre Miller é de facto a continuação do diferendo entre o autor e Sartre acerca do papel da literatura, diferendo desencadeado pelo texto de Sartre “Un nouveau mystique”. V., principalmente, a excelente reflexão de Amy Hollywood sobre “Un nouveau mystique”, no seu livro *Sensible Ecstasy* (Hollywood, 2002: 29-35 ss).

explica em “Un nouveau mystique”, para ele a linguagem é uma ferramenta que precisa de ser devidamente afiada, afeiçoada (adequada, racional, etc.). Não obstante situar a obra de Bataille na tradição ensaística, na linha de Pascal e Montaigne, Sartre considera que o uso que Bataille confere à linguagem é pouco menos do que pavoroso. “Adivinha-se” – diz Sartre a propósito do estilo de Bataille – “que este material pastoso e plástico, com as suas solidificações repentinas que se liquefazem mal se lhes toca [...] não se ajustará nunca à linguagem comum”. Ou então: “[...] o estilo avança por estrangulamentos, em sucessivos nós...” (Sartre, 1947: 146). Bataille – acrescenta Sartre com uma certa incredulidade – escreve sacrificando as palavras da forma mais sangrenta possível, mostrando ter em comum com Camus um ódio ao discurso e à linguagem. Não admira, portanto, que Sartre aluda, com um misto de apreço e alívio, a Voltaire – esse decano da fluência e da clareza linguística.

Em quarto lugar e mais importante que tudo, porém, a recensão de Sartre constitui um ataque ao interesse de Bataille pelo sagrado. Sim, escreve Sartre, é verdade que Bataille concorda com Nietzsche quando diz que Deus morreu. Mas não só Bataille sobreviveu à morte de Deus, como Deus sobreviveu à sua própria morte. Pelo menos, é assim que Sartre vê a questão. Bataille afirma que o move a tentativa de fundar uma nova religião sem um deus, mas Sartre pressente que algo não bate certo: Deus não deixa de estar presente, porém – para usar a imagem de Simone Weil – escondido atrás da mobília.

Isto conduz-nos à noção de sagrado, que está no cerne das objeções colocadas por Sartre a Bataille. No ensaio sobre Manet que publicará em 1955, Bataille oferece a sua noção de sagrado como sendo “aquilo que, só podendo estar para além do sentido, é mais do que o sentido”. O que Bataille vê nos quadros de Manet é o “naufrágio do sujeito” – esse momento em que se mata a subjectividade (Bataille, 1983: 69). Mas, como Surya faz notar na sua notável biografia de Bataille, não é tanto pelo sujeito morto que este se interessa, mas sim pelo sujeito em vias de desaparecimento. Como escreve aquele autor, o ter-sido-morto que caracteriza o sujeito fascina Bataille mais do que a sua proclamada morte (entendida como algo acabado). Bataille quer um assombramento, a liminaridade da morte no momento mesmo em que ocorre (Surya, 2002: 471-72). Daí que Sartre tenha razão: em Bataille, Deus perdura como um assombramento. Mas Bataille *quer* este assombramento, este fantasma da morte após a própria morte; o mesmo não sucede com Sartre, que nela não vê senão o retorno do transcendente, desta vez pelas traseiras.

Para Bataille, o heterogêneo – força em que se apoia o sagrado – é algo de fundamental à vida da sociedade. “O religioso” quase passou ao esquecimento

e precisa de ser reinstaurado pelo recurso ao método científico (note-se, aqui, a nítida influência de Durkheim). Para Sartre, é esse o erro maior de Bataille: imaginar o estudo de uma negatividade desconhecida através de um método científico, e logo em nome de Durkheim e Mauss! Durkheim – escreve Sartre – deve seguramente estar a dar voltas no túmulo.

E neste ponto podemos, talvez, tocar o fundo da questão. A noção de sagrado que encontramos em Bataille é semelhante ao desaparecimento do sujeito, à ideia de corte tal como ele o vê na própria representação, à presença-ausente (como dizíamos dantes) de um Deus já-morto, é semelhante, enfim, àquilo que é capaz de levar o ser para lá do sentido e da subjectividade. E quanto a Sartre? É significativo o facto de este autor, ao dar ao seu livro o título *Saint Genet*, estar a fazer algo mais do que simplesmente evocar a peça *Le Véritable Saint Genest*, de Jean de Rotrou (“O Verdadeiro São Genésio”, 1646). Tal como existe um sagrado para Bataille, assim também para Sartre existe santidade. Mas aquilo que Sartre entende por “santo” é extremamente revelador. Como é óbvio, ele não pode entender a palavra senão num sentido ateu. Ao dizer “santo”, Sartre pretende significar que Genet é um pária, mas um pária que não só assume a sua própria exclusão com a assume com uma responsabilidade esplendorosa. Genet age contra as normas e as convenções (contra o mundo dos *salauds*, como lhes chama Sartre).

Quando Sartre chama “ensaio mártir” ao texto *Experiência interior*, a expressão encerra, de facto, um duplo significado. Por um lado, Sartre acusa Bataille de usar um estilo ainda tateante mas, ao mesmo tempo, fortemente atormentado e marcado por uma paixão hedionda, pela promiscuidade narrativa e por um ódio ao discurso. “Vêde as minhas chagas” – parece dizer o ensaio. Por outro lado, o próprio Bataille é, sob muitos aspectos, um pária, opondo-se, tal como Genet, às normas e convenções burguesas.⁹ Neste contexto, é abundante o léxico religioso de que Sartre lança mão. Em tom mordaz, refere que a leitura de *Experiência interior* soa a uma mistura dos Evangelhos com “L’Invitation au voyage”, de Baudelaire. Ou seja (presume-se que seja esse o sentido das palavras de Sartre), um misto de intenção de transmitir “A Verdade” e de um fantasiar com uma viagem de possibilidades exótico-eróticas que, claramente, nunca será empreendida. E por conseguinte Bataille é, obviamente, o fundador de um novo misticismo.

⁹ No entanto, e como lembram Surya e outros, Bataille publicou muitas vezes sob pseudónimos, sentindo que devia proteger a sua reputação de arquivista de manuscritos medievais da Bibliothèque Nationale. Mas é claro que existem também razões de ordem mais metafísica: Bataille queria escrever para apagar o seu próprio nome (Surya, 202: 88-92).

Em contraste com isto, Genet, para Sartre, é um santo: ele é o pária, o excluído da sociedade. Aqui se vê a simetria de contrários que opõe Sartre a Bataille (não obstante este considerar que *Saint Genet* é a obra maior daquele autor). Para Bataille, o sagrado é aquilo que é trans-subjectivo, que celebra de facto o desaparecimento do sujeito numa transcendência de silêncio, como lhe chama Sartre. Para Sartre, por outro lado, a santidade é precisamente essa singularidade que, autêntica como é, assume a responsabilidade pela sua própria história e ao mesmo tempo escolhe (no caso vertente) o crime. Segundo Sartre, não é por ter sido inapelavelmente levado à senda do crime que Genet escolhe uma vida de crime: sejam quais forem as causas em presença, o pré-determinismo apaga a liberdade do homem e a sua singularidade. Entretanto, é precisamente esse “apagamento” que Bataille pretende, sendo essa uma diferença fundamental quanto à noção de ser que encontramos em cada um dos autores.

Finalmente, há que dizer que as coisas são ainda mais sérias do que isso. Se, como afirma Sartre, Bataille quer “existir por inteiro e num instante” – *tout entier et tout de suite* –, deve ser porque, para Bataille, não há possibilidade de escolha (mesmo que isso servisse de alguma coisa), nem qualquer liberdade para criar essência. Tal sucede porque Bataille é incapaz de compreender que o eu (*le moi*) é temporal, quer dizer, que precisa de tempo para se realizar. É em vão – escreve Sartre – que Bataille nos diz que o eu se encontra em farrapos, feito de instantes. E conclui: “é que o tempo da experiência interior não é feito de instantes”. Não há dúvida de que Sartre, aqui, está em parte a responder a uma bem-intencionada nota de rodapé constante de um artigo de Bataille cujo título, de resto, é “O Sagrado” (Bataille, 1985). Aí, Bataille fala do misticismo sufista e do modo como este se refere ao perigoso poder do instante: o instante é como uma espada, que decepa as raízes tanto do futuro como do passado. “O carácter moral do sagrado reflecte-se nesta representação violenta”, escreve Bataille (Bataille, 1985: 245). Uma vez eliminados o misticismo, o sagrado e o instante, Bataille passa a debruçar-se sobre Sartre a título de exemplificação: *La Nausée* refere-se “de maneira significativa” à importância do instante. Sartre não teria ficado agradado com esta interpretação, uma vez que ela o associa ao apagamento da história. (É evidente que sabemos que, posteriormente, Sartre viria a rejeitar, em grande parte, o seu romance...) “Un nouveau mystique” proporciona a Sartre a oportunidade de exprimir a sua posição relativamente a três domínios que para ele são, no mínimo, extremamente suspeitos: o misticismo, o sagrado, e o instante. Todos eles, muito claramente, tresandam a transcendente.

A conclusão de Sartre é tão condescendente quanto o fora logo o início da sua recensão: aí, Sartre perguntava-se se o texto de *A Experiência interior* não seria, no seu todo, um longo comentário à obra de Maurice Blanchot *Thomas l'obscur*, como Camus de resto lhe havia sugerido. No final, conclui que Bataille está seriamente necessitado de psicanálise – mas, apressa-se a acrescentar, não do tipo freudiano. Não obstante este tom trivializante, há aqui muita coisa em jogo: O Senhor Bataille, segundo Sartre, acaba por introduzir o transcendente no imanente – o que não é um aspecto de somenos. Além disso, duas outras questões se põem ainda: primeiro, a noção de subjectividade; segundo, o perigo que o pensamento universalizante de Bataille coloca para a historicidade. Quanto à primeira questão (o sujeito), já fizemos notar que, para Sartre, o problema de Bataille está em que ele entende o eu como sendo um objecto exterior, algo que não pertence ao sujeito (sendo este também, é bom notar, o reparo que Sartre faz ao inconsciente freudiano). Vale, portanto, a pena observar que vemos em Sartre uma certa pertinácia quanto à ideia da singularidade do indivíduo. Quanto à segunda questão, a do perigo deste tipo de pensamento místico, Sartre é bem claro. O pensamento de Bataille é totalitário porque não é analítico e porque engole a história. É inautêntico, porque proclama a morte de Deus mas recusa o ateísmo. E, o que é mais importante para o nosso propósito neste momento, Bataille (ainda segundo Sartre) considera que o homem é, em si mesmo, uma contradição irresolúvel (Sartre, 1947: 154). Bataille segue, assim, as pisadas de Kierkegaard, Nietzsche e Jaspers quando crê que não há solução para certos conflitos. Por isso é que, na opinião de Sartre, ele elimina da trindade hegeliana a síntese, substituindo a dialéctica pela tragédia. Porquê a tragédia? Porque Bataille quer, de facto, dois agora: ele “arroga-se dois pontos de vista contraditórios ao mesmo tempo” (Sartre, 1947: 162).

Com Bataille, as antinomias estreitam-se de uma forma ainda mais perigosa – a ponto de, em verdade, poder dizer-se que se chegam mesmo a entrecocar. Em Baudelaire, assistimos ao êxtase da poesia e ao abismo do *spleen* – uma pose que, como bem observou Jean-Pierre Richard, produz dois abismos (o céu e as profundezas). Estas são duas forças simultâneas, à porfia dentro da alma do poeta. Enquanto Baudelaire situa o choque das antinomias na psique do poeta, é no corpo que Bataille inscreve as forças contraditórias. Veja-se por exemplo o seu famigerado “olho pineal”, essa fenda situada no alto da cabeça do ser humano. Ela é o equivalente visual e mental do ânus, e Bataille chama-lhe “o jesúvio” (numa fusão, entre outros elementos, de Jesus, Vesúvio, e *Je* – Bataille, 1985: 73-78). Ela é a manifestação, e não a síntese, das violentas antinomias de Bataille.

O Sol – uma imagem crucial em Bataille – também insiste na antinomia. O Sol dá luz e permite a visão. Mas esse mesmo Sol também é capaz de cegar, se para ele olharmos directamente, e de destruir a vida (fazendo apodrecer os corpos, como observa Bataille). E se Baudelaire fica obcecado pelos olhos e pelo olhar dos pobres, em Bataille temos a sua famosa obsessão com “o olho” *tout court*. É evidente que foi ao pai, cego e sífilítico, que foi buscar inspiração para a sua ênfase no olho pineal, para o olho da fenda, para *A história do olho*, etc. No entanto, não precisamos de cometer em relação a Bataille o mesmo erro que ele considerava ter Sartre cometido em relação a Baudelaire: tal como sucede com este poeta, também na obra de Bataille há o cunho da pressão da história, não sendo essa obra, portanto, o mero resultado de uma mente individual e da respectiva psicologia.

Convém, neste ponto, recordar que, na década de 1930, Bataille frequentou os seminários de Kojève sobre Hegel (coisa que Sartre, ao contrário da maioria dos intelectuais desse período, não fez). Bataille escreveu diversos ensaios de análise da dialéctica. Se por volta de 1937 era muito vincadamente hegeliano, em 1944 já deixara, decididamente, de o ser. Não nos custa concordar que a história, entretanto, se terá feito sentir. Claramente afectado pela leitura de Kojève, Bataille convence-se de que a dialéctica hegeliana começa com a luta pelo reconhecimento e permanece excessivamente confinada a ela. O que, para Bataille, se torna um problema é o estatuto da negatividade dentro da dialéctica. Qual poderá ser o reconhecimento da negatividade, quando a alteridade radical é constantemente suprimida? Como afirma Bataille, a coruja de Minerva chega depois do cair da noite; do mesmo modo, o filósofo chega sempre quando já é tarde de mais.

Assim, tal como em Baudelaire, também para Bataille é sempre já tarde de mais. É como se esse sobressalto político-conceptual que é a modernidade, com as suas guerras tecnológicas, tivesse gerado um sempre já que, ainda assim, tarda a chegar. Se, para Hegel, Napoleão era o *Zeitgeist* montado a cavalo, Baudelaire não tem quaisquer heróis a não ser, por vezes, Satanás e Lúcifer. Como Caillois viria, mais tarde, a observar, Bataille tem apenas Satanás, pois perdeu Lúcifer para sempre.

Porque aquilo que falta no mundo moderno, para Bataille, é o sagrado – não o sagrado das religiões organizadas, mas um sagrado que tem a ver com o ritual e a comunhão. Até finais da década de 1930, Bataille acreditou genuinamente que as sociedades que ele criasse, fossem elas secretas ou públicas, conseguiriam reinstaurar na vida moderna um sentido do sagrado e de comunidade. Mas, com a guerra e com os princípios da doença que o acomete, instala-se nele a desilusão. A modernidade não permite que a vida quotidiana seja ressacralizada. Se Benjamin vai propor o choque

como reconhecimento da morte da aura no contexto da modernidade, já Bataille opta por expressar a perda através de algo mais violento, a sobreposição de “agoras” desejados e simultâneos – através, enfim, daquilo que é incompatível. A isto chamou Roger Caillois (numa alusão intencional a Nietzsche) a vontade de tragédia de Bataille, e nisso Caillois coincidiu com o juízo de Sartre.

*
* *

A busca, por parte de Bataille, de comunidade, a busca daquilo que coloca o próprio sujeito em risco, a busca de ruptura, são, para Sartre, aspectos de um novo pensamento. Sartre vê esse pensamento como sendo uma reinscrição furtiva da *Aufhebung*, e rejeita-o como tal. A aparente facilidade com que Sartre rejeita *A Experiência interior* pode de facto, à luz da sua obra posterior, trair uma tentação no sentido dessas mesmas tendências para o transcendente de que ele acusa Bataille. Afinal, rejeitar a *Aufhebung* é uma proposta diferente. Seja como for, Sartre irá manter (até ao fim da vida) uma crença ardente na liberdade humana, na utilidade da linguagem, e na capacidade de escolha, na responsabilidade e na singularidade do ser humano. “Un nouveau mystique” pode, por conseguinte, ser visto como um texto seminal que assinala a bifurcação de caminhos, no ponto em que o modernismo diverge do seu herdeiro: um pós-modernismo pouco disponível para a ideia de um qualquer sujeito soberano, e desconfiado, se não mesmo fechado, relativamente a qualquer noção de liberdade humana.

Referências Bibliográficas

- Barthes, Roland (1977), *O Grau zero da escrita*, trad. Maria Margarida Barahona. Lisboa: Edições 70.
- Bataille, Georges (1957), “Baudelaire”, in G. B., *La littérature et le mal* (Paris: Gallimard). Trad. inglesa “A Perfect Silence of the Will”, in *Charles Baudelaire: Modern Critical Views*, org. Harold Bloom (Nova Iorque, 1987).
- Bataille, Georges (1983), *Manet*. Genève: Skira.
- Bataille, Georges (1985), *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-39*, organização, tradução e introdução de Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, Georges (1987), “A Perfect Silence of the Will”, in *Charles Baudelaire: Modern Critical Views*, org. Harold Bloom. New York: Chelsea House.
- Baudelaire, Charles (1968), *Baudelaire: Oeuvres complètes*, org. Y.G. Le Dantec e Claude Pichois. Paris: Gallimard.

- Baudelaire, Charles (1968), “Hygiène”, in *Baudelaire: Oeuvres complètes*, org. Y.G. Le Dantec e Claude Pichois. Paris: Gallimard.
- Baudelaire, Charles (1968), “Les Foules”, in *Baudelaire: Oeuvres complètes*, org. Y.G. Le Dantec e Claude Pichois. Paris: Gallimard.
- Blinder, Caroline (manuscrito inédito).
- Derrida, Jacques (1978), ‘From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Reserve’, in J.D., *Writing and Difference*, trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1982), ‘Ousia and Gramme: Note on a Note from *Being and Time*’, in J.D., *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Goldstein, Jan (2005), “Of Marksmanship and Marx: Reflections on the Linguistic Construction of Class in Some Recent Historical Scholarship”, *Modern Intellectual History*, 2(1), 87-107.
- Heimonet, Jean-Michel (1996), “Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism”, *Diacritics*, 26(2), 59-73.
- Hollywood, Amy (2002), *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference and the Demands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jay, Martin (2005), *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press.
- Meltzer, Françoise (2002), “Rupture and the Limits of Reading”, *Romanic Review*, 93(1-2).
- Sartre, Jean-Paul (1946), *Baudelaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1947), “Un nouveau mystique”, in J.-P. S., *Situations I*. Paris: Gallimard, 143-88.
- Surya, Michel (2002), *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, trad. Krzysztof Fijalkowski e Michael Richardson. London / New York: Verso.