

GÊNESE E IRRESOLUÇÃO DE UM *ANIMAL HUMANIZADO*: ASPECTOS DA PASSAGEM DO ANIMAL AO HOMEM EM GEORGES BATAILLE

Rafael Henrique Teixeira

Universidade Estadual de Campinas

Resumo: Este artigo trata do problema da passagem do animal ao homem na obra de Bataille, processo marcado por três elementos: a construção de ferramentas e as operações implicadas no trabalho, as interdições ligadas à morte e à sexualidade e as transgressões das quais essas interdições e os limites do mundo do trabalho são vítima. Salientarei a maneira pela qual o produto desse processo – um animal humanizado – será portador de uma irresolução essencial. A essa irresolução, que encontrará sua expressão em variados quadros culturais e subjetivos da humanidade, Bataille fornece um sentido preciso: um fascínio exercido sub-repticiamente por aquilo que a ferramenta obrigou o homem a abandonar ao longo da via por ela aberta.

Palavras-chave: Animal, homem, trabalho, interdição, transgressão.

Abstract: This article discusses the problem of transition from animal to man in Bataille's work, a process marked by three factors: the construction of tools and the operations concerning labor, the interdictions concerning death and sexuality and the transgressions of whom these interdictions and the world of work limits are victim. I will emphasize the reason why the product of this process - a humanized animal - will be the place of an essential irresolution. For this irresolution, that finds their expression in several cultural and subjective aspects, Bataille gives a precise meaning: a fascination surreptitiously exerted by reality that men was obligated to leave behind according to tool requirements and corollaries.

Keywords: Animal, man, labor, interdiction, transgression.

(...) *l'homme est une créature qui a perdu l'immédiat. Aussi est-il un animal indirect* (CIORAN, *Sur les cimes du désespoir*, 1934).

Reconhecer na fabricação de objetos artificiais e no trabalho atributos definidores do homem não é, sem dúvida, novidade introduzida por Bataille no terreno da reflexão filosófica. O que dizer, por exemplo, das consequências que a tradição hegeliana retirou dessa ligação? Mas serão justamente consequências estranhas a um hegelianismo estrito que encontraremos na análise batailliana da natureza laboriosa do homem¹⁰⁷. Não apenas a humanidade terá seus contornos precisados levando-se em consideração a relação que ela guarda com a animalidade da qual brota como, sobretudo, uma definição global do homem apenas poderá ser obtida levando-se em conta o modo pelo qual a animalidade suplantada pelo trabalho tornará a encontrar sua expressão no seio do mundo humano.

A fabricação de ferramentas e as operações implicadas no trabalho são, com efeito, para Bataille, fator decisivo na configuração de um mundo que rompe com a paisagem animal. Porém, essa ação negadora nada tem de definitivo de seu ponto de vista. Se ela inaugura um mundo que podemos reconhecer como humano, uma espécie de inacabamento – uma *nostalgia* particular – marcará de modo decisivo os quadros da humanidade. E os mais variados fatos culturais e subjetivos ganharão uma significação *sui generis* quando remetidos à antropogênese que preside sua aurora; ou melhor, à irresolução subterrânea que a anima. Antropogênese que bem pode se apresentar sob o signo de uma ruptura. Esta, inaugural, ligada ao trabalho, será seguida de uma série de fulgurações cujo sentido contraria aquele apontado pela ferramenta, manifestações do fascínio insurgente da animalidade abandonada. Encontraremos em Bataille uma animalidade primeva e insurgente, com a qual o desenvolvimento do mundo humano tem de lidar na arquitetônica – sempre frágil – de sua irredutibilidade ao natural do qual provêm.

Indícios pré-históricos de uma humanidade nascente

Em “*Lascaux ou la naissance de l'art*”, Bataille dirige o olhar do leitor aos afrescos da caverna de Lascaux¹⁰⁸. Ali, na penumbra da grotta,

¹⁰⁷ Auditor dos cursos de Kojève sobre a filosofia de Hegel na *École des hautes études* nos anos 1930 (AGAMBEN, 2002, p. 15), Bataille acabará por se afastar das teses hegelianas em um ponto decisivo: a negatividade não conhece, para Bataille, reconciliação superior. De seu ponto de vista, caberia simplesmente se instalar na negatividade para encontrar, nela, suas “potencialidades de vida” (KÉCK, 2003, p. 10).

¹⁰⁸ A caverna de Lascaux se localiza no vale do Vézère, próximo à Montignac (sudoeste da França).

encontraríamos o testemunho da criação do “que não existia no instante anterior”, o homem tal como lhe conhecemos. Se todo começo supõe o que o precede imediatamente, “em um ponto o dia nasce da noite, e esse cuja luz, em Lascaux, nos acomete, é a aurora da espécie humana” (BATAILLE, 1979a, p. 11 e 28). Os vestígios da pré-história da humanidade possuem, para Bataille, o valor de índice: permitem entrever elementos fundamentais do processo que ele se esforça por descrever, aquele de um ser que rompe com a animalidade e que se vê obrigado a lidar, ao longo de seu desenvolvimento, com as consequências desse rompimento. Bataille encontra em Lascaux o anúncio do que se segue à experiência humana do mundo inaugurada pelo trabalho, da contraparte do empobrecimento representado por uma humanização que tem no trabalho seu ponto de partida.

Antes do Paleolítico superior um ser ocupava as cavernas, “se assemelhava em certo sentido ao homem; esse ser em todo caso trabalhava, ele possuía o que a pré-história chama uma indústria” (BATAILLE, 1979a, p. 11). Mas ele não foi capaz de produzir uma obra de arte, uma obra que tem, por definição, um sentido distinto daquele da ferramenta. A representação artística, “que não aparece nos tempos do *Homem de Neandertal*, começa com o *Homo sapiens*” (BATAILLE, 1957, p. 52). Seu surgimento data do período em que é possível observar, ao lado da fabricação de utensílios, uma atividade orientada em outro sentido, desinteressada. Os afrescos da caverna de Lascaux devem ter para nós, portanto, o valor de um “signo *sensível* de nossa *presença* no universo” (BATAILLE, 1979a, p. 12). Com o desabrochar da orientação estética da experiência humana temos o primeiro sinal de uma humanidade, por assim dizer, completa. Uma vez rompidos os quadros da animalidade pelas operações do trabalho e da construção de ferramentas, somente a presença de uma atitude que rompe com a própria normatividade ligada ao trabalho permite, enfim, dizer: “– eis o homem”.

Dois acontecimentos decisivos marcaram o curso do mundo; o primeiro é o nascimento da ferramenta (ou do trabalho); o segundo, o nascimento da arte (ou do jogo). A ferramenta se deve ao *Homo faber*, àquele que, não sendo mais animal, não era ainda completamente o homem atual. É, por exemplo, o homem de Neandertal. A arte começa com o homem atual, o *Homo sapiens*, que apenas surge no início dos tempos paleolíticos superiores, no Aurignaciano. O nascimento da arte deve, ele próprio, ser reportado à existência prévia da ferramenta. A arte não somente supõe a posse de ferramentas e a habilidade

adquirida fabricando-as ou manejando-as, mas ela tem, com relação à atividade utilitária, o valor de uma oposição: é um protesto contra o mundo que existia, mas sem o qual o protesto não poderia ele próprio tomar corpo (BATAILLE, 1979a, p. 28).

Passagem do animal ao homem, protesto, oposição da ferramenta (e das interdições que lhe são coextensivas) à arte (e às demais formas da transgressão) – eis elementos que acompanharão a obra de Bataille. O homem se distinguiu do animal “pelo *trabalho*” (BATAILLE, 1957, p. 34). Paralelamente, algumas restrições relativas a um excesso ou violência pré-antropológica aparecem. Interdições relativas à morte e à sexualidade que Bataille observa ainda junto ao *Homo faber*. Essas são, ao lado do trabalho, condutas humanas fundamentais. O homem de Neandertal se separou do animal ao trabalhar. Esse artífice, ao tomar consciência de sua morte, afastou-se da visão do cadáver e, diante dos excessos ligados à sexualidade, marcou-a com o selo da vergonha. Essas atitudes possuem um laço lógico, instauram a ordem que, inaugurada pela ferramenta, se opõe à indistinção, à violência vertiginosa da animalidade recém-abandonada.

Porém, o homem propriamente dito, “que chamamos nosso semelhante, que aparece no tempo das cavernas pintadas” (BATAILLE, 1957, p. 35), é determinado pelo conjunto dessas transformações *mais* o fascínio da animalidade que, negada, insurge por meio de atitudes que se opõem às ordenações do trabalho – e as figurações do esteta de Lascaux, verdadeiro *protesto*, possuem tal significação. Começamos a entrever o valor da tensão interior ao homem que, historicamente observável na passagem da ferramenta à figuração inútil na pré-história, se prolongará como dimensão constituinte de uma realidade que podemos chamar de humana. Antes de tratar desse prolongamento, antes mesmo de abordar o papel da técnica, catalizadora da antropogênese, é preciso descrever o modo pelo qual Bataille apresenta a paisagem pré-antropológica cuja negação, por parte do homem que fabrica ferramentas, decide em grande parte o itinerário das transformações posteriores. Mas como aceder a essa paisagem e discernir os contornos de uma experiência anterior à presença do homem?

As virtudes da poesia na descrição de uma paisagem pré-antropológica

A natureza sempre procedeu de uma maneira insensata, “como uma devassidão de energia viva e como uma orgia de aniquilação” (BATAILLE,

1957, p. 66). Essa insensatez figura nos escritos de Bataille sob o signo de um excesso, de uma violência refratária à ordem instituída pelo trabalho. Uma visão direta dessa paisagem natural nos é vedada, não há retorno possível. E essa impossibilidade guiará de modo decisivo o esforço filosófico e literário de Bataille. Contra ela restaria, na qualidade de porta de acesso aos contornos de uma experiência pré-antropológica do mundo, algo que Bataille denominará o grito do impossível.

À própria ideia de filosofia se liga um problema primeiro: como deixar a situação humana? Como deslizar de uma reflexão subordinada à ação necessária, condenada à distinção útil, à consciência de si como do ser sem essência – mas consciente? O inevitável inacabamento não retarda em nada a resposta que é um movimento – fosse ele no sentido de uma ausência de resposta. Ao contrário, ele lhe fornece a verdade do grito do impossível (BATAILLE, 1973, p. 20).

Se o homem da caverna de Lascaux recorreu à figuração estética para protestar contra os empobrecimentos anunciados pela ferramenta, o procedimento de Bataille possui analogias com esse proceder primevo. Como se sua obra guardasse o sentido desse ato originário. Procedimento esse que podemos facilmente observar ao longo de sua prática literária, bem como ao longo de seu recurso à literatura e à poesia em suas mais variadas expressões¹⁰⁹. A literatura, afirma Bataille (1979b, p. 182), é capaz de desnudar “o jogo da transgressão da lei (...) *independentemente de uma ordem a criar*”. A literatura e, sobretudo, a poesia, são capazes de desnudar algo por sob a jurisdição da ordem que tem na ferramenta seu início, na negação da animalidade seu ponto de partida. Do que se trata? Nada nos é mais fechado, defende Bataille (1973, p. 28), que essa vida animal da qual saímos, que “não tem nem o sentido que o homem dá as coisas, nem o não-sentido das coisas no momento em que desejássemos imaginá-las sem uma consciência que as refletisse”. Apenas uma visão abertamente poética pode conduzir a essas regiões da experiência, que conduzem aos limites da humanidade.

¹⁰⁹ Encontramos essa postura em “*La littérature et le mal*”, onde são abordadas as obras de Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, William Blake, Sade, Proust, Kafka e Genet.

Ao nos representar o universo sem o homem, o universo no qual o olhar do animal seria o único a se abrir diante das coisas (...) apenas podemos suscitar uma visão na qual não vemos *nada*, pois o objeto dessa visão é um deslizamento que vai das coisas que não tem sentido se elas se encontram sozinhas ao mundo pleno de sentido implicado pelo homem que dá a cada coisa o seu. É porque não podemos descrever tal objeto de maneira precisa. Ou, antes, a maneira correta de falar dele apenas pode ser *abertamente* poética, na medida em que a poesia nada descreve que não deslize ao desconhecido (...) descrever uma paisagem ligada a essas condições é apenas uma besteira, ao menos que seja um salto poético. Não existiu paisagem em um mundo no qual os olhos que se abriam não apreendiam o que eles observavam, onde (...) os olhos não viam. E se, agora, na desordem de meu espírito, *bestamente* contemplando essa ausência de visão, ocupo-me de dizer: “Não havia nem visão, nem nada – nada além de uma embriaguez vazia à qual o terror, o sofrimento e a morte, que a limitavam, davam uma espécie de espessura...”, apenas abuso de um poder poético que substitui ao nada da ignorância uma fulguração indistinta (BATAILLE, 1973, p. 29-30).

Há, portanto, um modo de se utilizar das palavras que pode fazer frente aos limites das coisas e dos seres, cuja ordenação se liga às operações implicadas no trabalho. Quando a campesina diz “a manteiga” ou o cavalição diz “o cavalo” eles *conhecem* a manteiga e o cavalo. Esse conhecimento, afirma Bataille, carrega toda a significação do conhecer: “A fabricação, a criação, o emprego rematam e mesmo fundam o conhecimento (os laços fundamentais do conhecimento são laços de eficácia prática; conhecer um objeto (...) é saber como nos ligamos a ele para fazê-lo)”. Contrária é a operação da poesia, que vai “*do conhecido ao desconhecido*”. Ela pode o que não é possível à campesina que fabrica a manteiga e ao cavalição que conduz sua montaria. Nela as palavras “são solicitadas para morrer” (BATAILLE, 1943, p. 157). A poesia carrega certo poder de perversão: “*ela não é menos silêncio do que linguagem*”¹¹⁰ (BATAILLE,

¹¹⁰ Segundo Sartre (1947, p. 137), o anti-intelectualismo de Bataille vai ao encontro de uma espécie de “mimetismo do instante”, silêncio e instante “não sendo senão uma única e mesma coisa”. Renunciando a uma obra composta, ele se exprimirá por aforismos, espasmos que o leitor deve captar como “uma explosão

1943, p. 41). Utilizadas de modo perverso, as palavras comunicam uma experiência refratária àquela a que se destina seu jogo habitual. Se a linguagem tem no descontínuo seu “domínio privilegiado” (BATAILLE, 1973, p. 37), cabe à poesia nos conduzir lá onde o universo da técnica e das normas nos tornou impossível aceder. A desordem do espírito que figura a poesia convida Bataille a conjecturar a respeito da indistinção do modo de ser do animal no mundo.

Virtude que prolonga o sentido originário da figuração estética dos homens de Lascaux. Estes, afirma Bataille (1979a, p. 70), tiveram o sentimento de “destruir uma ordem natural” ao introduzir imperativos ligados ao trabalho útil. Realizando suas figurações estéticas, pintando formas híbridas ou grandes touros, eles agiam como se tivessem de se fazer perdoar figurando a imagem da animalidade que deixavam. O que essas figuras anunciam “é um prestígio nascente da graça animal” que a humanidade nascente “tinha perdido”. Os habitantes da caverna de Lascaux se tornaram homens “dando da animalidade, e não de si mesmos, essa imagem que sugere o que a humanidade tem de fascinante” (BATAILLE, 1979a, p. 62), sua profundidade animal. Poder desse gênero guarda a poesia.

Há apenas uma diferença entre a absurdidade das coisas consideradas sem o olhar do homem e aquela das coisas entre as quais o animal é presente, é que a primeira nos propõe de início a aparente redução das ciências exatas, ao passo que a segunda nos abandona à tentação viscosa da poesia, pois o animal não sendo simplesmente coisa, não é para nós fechado e impenetrável. O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. Essa profundidade, em certo sentido, eu a conheço: é a minha. Ela é também o que me é o mais distantemente dissimulado, o que merece o nome de profundidade que quer dizer com precisão *o que me escapa*. Mas é também a poesia... (BATAILLE, 1973, p. 31).

instantânea”. Esforço dessa natureza é verificável ao longo de *“L’expérience intérieure”*, admite Sartre. Nessa obra é possível verificar as dificuldades que se ligam à articulação de um objetivo preciso, a destituição da autoridade de uma experiência humana normalizada pelo trabalho e emulada pela linguagem, e uma composição literária que guarde um poder disruptivo. Pois bem podemos, diante de “palavras que drenam em nós toda a vida”, tentar atingir aquilo que o discurso ignora, sua parte muda, “que não depende de nenhum objeto e não tem intenção”, que “somente a doçura de um instante nos revelará”. Não importa. Rapidamente somos surpreendidos “enfleirando frases”. (BATAILLE, 1943, p. 27 e 29).

Essa abertura da poesia, que convida a experimentar algo que é da alçada de uma experiência pré-antropológica no seio do próprio mundo humano, não é, no limite, uma novidade: da religião ao erotismo tratar-se-á do mesmo poder, como veremos. Porém, pelo recurso a certa prática literária que se utiliza das palavras de modo a lhes arrancar, em uma espécie de “delírio”, das relações que elas introduzem “entre os homens e as coisas” (BATAILLE, 1943, p. 156), Bataille pode passar do reconhecimento dessa insurgência da animalidade no seio da experiência humanizada pelo trabalho a uma espécie de *prática* que permite comunicar e criar essas situações excepcionais. E, acima de tudo, que permite, por aquilo que Bataille define como um salto poético, entrever os contornos de um mundo onde a presença do homem faria corpo estranho. Ora, a possibilidade humana “dependeu do momento em que, sendo tomado de uma vertigem insuperável, um ser se esforçou em responder *não*” (BATAILLE, 1957, p. 66). Mas o que foi assim negado, qual ato se encontra na origem dessa negação? Eis as respectivas respostas: o modo de ser do animal e a ferramenta – elementos de que trataremos a seguir.

A indistinção da paisagem animal e os efeitos antropogênicos da técnica

A animalidade, que é a imanência ou a imediaticidade, define-se por uma situação precisa: “*quando um animal come outro*”. Há uma relação de semelhança entre presa e predador, não há transcendência do animal que se alimenta com relação ao animal devorado. Quando um gavião se alimenta de uma pomba, ele não a distingue claramente de si mesmo, ao menos não do mesmo modo que nós distinguimos um objeto. “Não existe diferença *perceptível* se o objeto não foi colocado” (BATAILLE, 1973, p. 23 e 24). A essa imanência de sentido preciso se articula um segundo elemento da animalidade: a imediaticidade. O animal devorado por outro animal é dado a quem da duração, “ele é consumido, destruído, trata-se apenas de uma desaparecimento em um mundo no qual nada é colocado fora do tempo atual” (BATAILLE, 1973, p. 25). Posição do objeto e colocação desse objeto em uma duração que subsumi momentos uns aos outros são atributos de uma modalidade do ser ainda não nascida na paisagem animal.

É apenas “nos limites do humano que aparece a transcendência das coisas com relação à consciência (ou da consciência com relação às coisas)” (BATAILLE, 1973, p. 33). É com o homem que encontramos a instituição de uma descontinuidade – objetual e temporal – no seio da violência animal,

indistinta e refratária à ordenação. É bem verdade que o animal possui condutas diversas, segundo situações que são distintas. De modo que indistinção não significa automatismo cego. Mas essas condutas, se elas podem ser tomadas como pontos de partida de distinções possíveis, não levam a cabo esse processo na origem do qual encontraremos o mundo humano. Falta algo essencial, confessa Bataille (1973, p. 33): “a distinção exigiria a transcendência do objeto tornado distinto”. Essa operação fundamental, que inaugura uma nova modalidade do ser, é tributária da ferramenta fabricada.

A posição do objeto, que não é dada na animalidade, o é no emprego humano das ferramentas (...). É na medida em que as ferramentas são elaboradas com vistas ao seu fim que a consciência as coloca como objetos, como interrupções na continuidade indistinta. A ferramenta elaborada é a forma nascente do não-eu. A ferramenta introduz a exterioridade em um mundo do qual o sujeito *participa* dos elementos que ele distingue, onde ele *participa* do mundo e nele permanece “como água na água”. O elemento do qual o sujeito participa – o mundo, um animal, uma planta – não lhe é subordinado (BATAILLE, 1973, p. 37).

Em termos de modalidades possíveis do ser, a construção e a utilização de ferramentas não se apresentam apenas como meio pelo qual o homem dominará a natureza. Pois, ao fazê-lo, os corolários desse modo de proceder serão de consequência incomensurável. No ato técnico observamos o germe de algo que será coroado pela linguagem e pela ciência: uma consciência clara de si, que imita a descontinuidade instituída na natureza que se tratava de subordinar. Afinal, “subordinar não é somente modificar o elemento subordinado, mas ser igualmente modificado. A ferramenta muda ao mesmo tempo a natureza e o homem”, por meio dela a natureza se torna a propriedade do homem, mas, então “ela deixa de lhe ser imanente” (BATAILLE, 1973, p. 55). Em outros termos, ela torna possível um ser que se distingue do animal: “O trabalho humano (...) se opõe inequivocamente à animalidade” (BATAILLE, 1957, p. 168).

O círculo de utilidade que a ferramenta pressupõe, tomando um objeto ou ser como meio subsumido à outra coisa que não ao movimento de sua aniquilação ou dissolução instantânea, possui inigualável valor quando se trata de descrever a origem de algo que podemos reconhecer como humano em oposição ao animal. A ferramenta não possui valor em si, mas

somente com relação a um resultado esperado. O tempo dispendido em sua fabricação, a sua subordinação àquele que a emprega e a subordinação de seu emprego com vistas a um fim que lhe é, de direito, estranho, coloca uma distinção clara entre fim e meio, ao mesmo tempo em que coloca o fim sobre o plano da utilidade.

O fim da utilização de um objeto em uma situação pré-humana, por sua vez, se confundiria com seu uso. Não há descontinuidade entre o objeto, seu uso e seu fim. A esse modo de encarar um objeto se opõe o que Bataille reconhece como um fim verdadeiro, um fim que não serviria a nada. Somente um mundo no qual os seres se encontram indistintamente perdidos é supérfluo e não serve para nada. Nesse mundo a coisa, o animal, o homem – tudo o que a descontinuidade pós-animal distinguiu – tem valor em si mesmo, “não em vista de alguma outra coisa, essa outra coisa em vista ainda de outra e assim por diante”. E é precisamente o objeto, ou melhor, o ato que coloca o objeto, a fabricação e a utilização da ferramenta, que rompe com a continuidade indistinta, que “se opõe à imanência ou ao escoamento de tudo o que existe” (BATAILLE, 1973, p. 39).

O mundo organizado do trabalho e o mundo da descontinuidade são um único e mesmo mundo. As ferramentas e os produtos do trabalho são *coisas* descontínuas, aquele que se serve da ferramenta e fabrica os produtos é ele próprio um ser descontínuo e a consciência de sua descontinuidade se aprofunda no emprego ou na criação de objetos descontínuos (BATAILLE, 1957, p. 127).

Uma consequência fundamental decorre da posição do objeto e de sua articulação no interior de um círculo de operações úteis. O objeto é necessariamente exterior ao sujeito, é sua propriedade. O conhecimento claro e distinto que esse sujeito possui do objeto se liga às operações de fabricação. O artífice sabe o que é o objeto que ele fabrica e do qual conhece o círculo de operações úteis no qual ele se encontra inserido. Ele pode fazer outro objeto semelhante e com ele operar quando bem entender. Mas ele não pode fazer um ser que lhe é semelhante do mesmo modo que um relojoeiro faz um relógio. E, na ausência de um conhecimento que se liga à fabricação, ele não saberia o que é ele próprio. Mas esse conhecimento, subsumido à fulguração útil do objeto e não à sua destruição na indistinção do instante, não apenas é o único “com o poder de diminuir a distância do homem aos objetos que ele determina”. Desses objetos o homem acabará por fazer o que lhe “é mais próximo e mais familiar”

(BATAILLE, 1973, p. 40). A partir daí, ordenar a totalidade da natureza e sua própria interioridade aos moldes da coisa, torna-se um processo incontornável.

A posição do objeto claramente e distintamente conhecido do exterior, define geralmente uma esfera dos objetos, um mundo, um plano sobre o qual é possível situar claramente e distintamente, ao menos aparentemente, o que, em princípio, não pode ser conhecido do mesmo modo. Assim, tendo determinado as coisas estáveis, simples e que é possível fabricar, os homens determinaram sobre o plano em que essas coisas apareceram, como se elas fossem comparáveis ao bastão, à pedra talhada, elementos que eram e que permaneceriam não obstante na continuidade do mundo, como animais, plantas e outros homens e, finalmente, o próprio sujeito (BATAILLE, 1973, p. 41).

Vejamos um exemplo. O homem que come um animal de seu rebanho o faz para a manutenção de sua vida. Homem e alimento se encontram agenciados em um círculo de utilidade. Ao passo que, se ele comesse um vitelo de seu rebanho “de um modo animal”, este seria, decerto, desviado de seu próprio fim; porém, subitamente destruído “como vitelo”. O vitelo não seria *coisa*. E mais. No momento em que tenho um rebanho com vistas à subsistência, que é fruto de meu trabalho, ou seja, que existe, para mim, a partir de um fim que é estranho ao vitelo tomado fora do circuito de utilidade no qual lhe inseri, não sou mais “homem”, mas “criador”, *coisa*, “a charrua daquele que come o pão” (BATAILLE, 1973, p. 57). Semelhantes apoteoses jamais ocorrem com um animal diante de sua presa. Não há provir ao qual se encontraria subsumida sua situação imediata, não há posição do objeto a ser inserido em uma duração estranha à imediaticidade de sua participação indistinta no elemento presa¹¹¹. A apatia

¹¹¹ A invasão do descontínuo no seio de uma participação indistinta no mundo institui uma modalidade do ser que Bataille identifica ao projeto. Este é algo mais profundo que o mero cálculo de uma atividade interessada que articula objetos a meios e fins: “é um modo de existir no tempo paradoxal: é o adiamento da existência para mais tarde” (BATAILLE, 1943, p. 59). “O ‘projeto’: novamente uma palavra de existencialista. É a tradução recebida de um termo de Heidegger”, admite Sartre (1947, p. 156). Bataille não parece, contudo, retomar o ponto de vista sartriano. Para Sartre (1996, p. 30), o homem se lança na direção de um futuro e é consciente de “se projetar no futuro”. Nada existe previamente a esse projeto, “nada se encontra no céu inteligível, e o homem será primeiramente o que ele terá projetado ser”. Ora, para Bataille há algo determinante que *preexiste* (e que *reaparece*, como veremos) ao modo de ser do projeto. Não se trata, decerto, de imperativos tomados em um céu inteligível, mas da animalidade que, mediatizada por uma *negação-criadora*, define os caminhos de uma antropogênese que será levada em

do olhar de um animal após um combate “é o sinal de uma existência essencialmente igual no mundo no qual ele se move como a água na água” (BATAILLE, 1973, p. 35). O animal “não cai na armadilha do *eu*” (BATAILLE, 1943, p. 88).

E Bataille insiste: as engrenagens dessa *armadilha* são colocadas essencialmente pelas operações do trabalho. Com a posição do objeto, que retira “aquele que o enuncia da sensibilidade imediata” (BATAILLE, 1957, p. 30), vislumbra-se o ponto de partida de um processo na ponta do qual encontraremos um indivíduo de contornos bem definidos, isolado do movimento da natureza; tornado, ele próprio, coisa entre coisas. Para tanto, técnica e razão trabalham em uníssono.

(...) o trabalho humano, distinto daquele do animal, jamais é estranho à razão. Ele supõe reconhecida a identidade fundamental consigo mesmo do objeto trabalhado, e a diferença, resultante do trabalho, entre sua matéria e o instrumento elaborado. No mais, ele implica a consciência da utilidade do instrumento, da série das causas e dos efeitos na qual ele entrará. As leis que presidem as operações dominadas de onde provêm ou às quais eles servirão são desde o início leis da razão (BATAILLE, 1957, p. 47).

O trabalho guarda, portanto, outro sentido que a tarefa, que o “cavelete de tortura, conforme acusa sua etimologia” (BATAILLE, 1957, p. 172). Ele é também “a via da *consciência*, pela qual o homem saiu da animalidade”. Foi pelo trabalho que a consciência clara e distinta dos objetos nos foi dada, e, nesse trajeto, “a ciência sempre foi companhia da técnica”, ciência que, por sua vez, apontará sua luz ao sujeito. Na espécie do cientista se realiza “redução da vida inteira à ordem real” (BATAILLE, 1973, p. 127). A ciência, tratando dos objetos ao mesmo tempo como homogêneos e descontínuos, localizáveis em uma exterioridade incomunicável com a presença indistinta do animal no mundo, como que termina o que se anunciava como promessa com a posição do objeto operada pela ferramenta. De direito, somente o objeto inerte, “se ele é fabricado, se ele é produto do trabalho, é a coisa, por excelência, privado de todo mistério e subordinado a fins que lhe são exteriores” (BATAILLE,

consideração quando se trata de descrever aquilo que Sartre (1943), por seu lado, manterá nos limites estritos da gratuidade da presença do homem no mundo, da facticidade do para-si.

1957, p. 169). Mas apenas de direito. Pois o conhecimento e a atividade, desenvolvendo-se ao mesmo tempo, resultam na “instauração de um mundo e de um homem reais acabados”, que supõe a consciência dirigindo “para a intimidade a lâmpada que a ciência elaborou para esclarecer os objetos” (BATAILLE, 1973 p. 128).

Tal descrição do movimento pelo qual o homem rompe com o animal mostra um Bataille não distante do hegelianismo de Kojève. A técnica “trans-forma o mundo e civiliza, educa o homem”. O homem, imputando uma forma à matéria, “tem de reprimir o instinto que o leva a consumir imediatamente o objeto bruto”, de modo que, “ao trabalhar, ele se transcende (...) sublima seus desejos ao reprimi-los”. Adiando a destruição ou consumo da coisa, submetendo-a a uma forma que não é dada na relação imediata de submissão da coisa ao desejo, o homem “transforma as coisas e, ao mesmo tempo, se transforma”. Em suma: “Só depois de haver produzido um objeto artificial é que o homem é real e objetivamente algo mais e diferente de um Ser natural” (KOJÈVE, 2002, p. 27 e 28). Eis o que podemos encontrar do hegelianismo de Kojève no pensamento de Bataille.

Doravante, encontraremos um Bataille impossível de assimilar a um hegelianismo estrito. Se a atividade técnica é o ponto inaugural de um processo que deixa supor um termo, não podemos falar em termos de síntese. Persevera uma irresolução essencial, uma insurgência do dado mediatizado – não decerto em sua nudez primeva e a-histórica – no interior da própria modalidade do ser inaugurada pelo trabalho. Bataille tratará essa insurgência anti-sintética sob o signo de uma *nostalgia*. Mas, antes de tratar desse ponto, é possível observar algo indicativo dessa perseverança, que veda qualquer síntese de natureza dialética, em uma necessidade que se faz sentir já no mundo dos primeiros artífices. Aqueles que começaram a fabricar ferramentas foram, ao mesmo tempo, acometidos de uma série de interdições. E sua simples necessidade permite entrever uma contraparte que resiste à total assimilação do homem aos contornos implicados na sua miragem técnica.

0 (frágil) alento das interdições

O processo que Bataille se encontra em vias descrever, a passagem do animal ao homem, “da vida indistinta à consciência”, se depende da atividade técnica, não se limita a esse fator. Outro elemento se faz presente na via aberta pela ferramenta: “sem interdição, não há vida humana” (BATAILLE, 1979a, p. 32 e 33). Na medida em que existe o homem há,

“de um lado, trabalho e, de outro, negação por interdições da animalidade do homem” (BATAILLE, 1957, p. 223).

(...) o homem é o animal que não aceita simplesmente o dado natural, que o nega. Ele modifica assim o mundo exterior natural, retira dele ferramentas e objetos fabricados que compõem um mundo novo, o mundo *humano*. O homem paralelamente se nega a si mesmo (...) recusa, por exemplo, fornecer à satisfação de suas necessidades animais o curso *livre*, ao qual o animal não colocava reserva. É necessário ainda admitir que as duas negações que, de um lado, o homem faz do mundo dado e, de outro lado, de sua própria animalidade, são ligadas (BATAILLE, 1957, p. 223).

Temos, de um lado, a negação do dado natural implicada no trabalho e, de outro, uma negação que não se liga aos corolários antropogênicos da ferramenta, mas à presença de interdições relativas à morte e à sexualidade. Interdições que remetem a uma necessidade fundamental: “o que não pode ser homogêneo no mundo dos objetos estáveis e distintos, a vida que se furta ou que surge, teve de ter sido rapidamente colocado à parte” (BATAILLE, 1979a, p. 36). Com as interdições ligadas à sexualidade e à visão do cadáver chega ao fim o primeiro ato de um processo que Bataille (1979c, p. 255) define como um “drama em dois atos”¹¹².

A morte e a sexualidade representam um “fundo de violência” que subsiste no mundo de contornos bem definidos, de seres separados das coisas e separados dos demais seres ao modo dos objetos. Que a sexualidade ou a morte sejam objeto de uma interdição, não importa: “é sempre a violência que é visada, a violência que assusta, mas que fascina” (BATAILLE, 1957, p. 43 e 54). Esse traço disruptivo que o homem se viu obrigado a ornar com toda sorte de proibições possui um sentido preciso. Trata-se, afirma Bataille (1979a, p. 39), da “animalidade durável em nós”, da vida e da natureza, “que nos são como uma lama da qual saímos”. Ao tornar-se o homem da “coisa autônoma (...) o homem se afasta de si mesmo” ao abandonar algo particular: uma modalidade do ser onde não é possível discernir “um poder de se transcender” (BATAILLE, 1973, p. 32 e 122) e instituir, no seio do contínuo, descontinuidades de toda sorte. Com a

¹¹² Do segundo ato desse drama trataremos na sessão seguinte.

morte e a sexualidade é como se algo dessa indistinção *animal* pudesse ressurgir. Vejamos brevemente como isso se faz sentir.

Para nós, “que somos seres descontínuos, a morte tem o sentido da continuidade do ser”, ela nos retira da obstinação de ver durar “o ser descontínuo que somos” (BATAILLE, 1957, p. 15 e 17). É com relação ao mundo descontínuo do trabalho “que a morte se revela”, admite Bataille (1957, p. 127). Pois, para os seres para os quais “o trabalho acusa a descontinuidade, a morte é o desastre elementar, que coloca em evidência a inanidade do ser descontínuo”. Há mais em jogo aqui que uma reação psicológica à consciência da finitude. É a própria ordem das coisas que é colocada em cheque. A morte é o “signo da violência introduzida em um mundo que ela poderia arruinar” (BATAILLE, 1957, p. 49).

Os homens se esforçam por perseverar na sua descontinuidade, mas a simples “contemplação da morte devolve-os à experiência da continuidade”. Daí uma série de interdições: isolamento do cadáver, sepulturas. A desordem que, biologicamente, é um apodrecimento do cadáver, carrega uma “ameaça” (BATAILLE, 1957, p. 49 e 88). Não àquele que pressente encontrar seu destino simplesmente, mas à ordem das coisas que depende de um ser que transcendeu o mundo do qual participava e que, com a visão do cadáver, pode tornar a ser arrastado em um movimento vertiginoso e refratário a qualquer sorte de contornos: a morte, que o animal ignora, lança “o homem na animalidade” (BATAILLE, 1943, p. 86). Quem dentre nós, pergunta-se Bataille (1957, p. 49), “poderia dizer que, na visão de um cadáver cheio de vermes, não empalideceria?”.

Quanto à sexualidade interdita, ela guarda o mesmo sentido que a morte: “Violação do ser constituído – que se constituiu na descontinuidade”. O que se encontra em jogo é a “dissolução das formas constituídas”, aquelas que “fundam a ordem descontínua das individualidades que nós somos” (BATAILLE, 1957, p. 18 e 19). Em suma, sexualidade e morte guardam o mesmo poder da poesia. “A poesia conduz ao mesmo ponto que cada forma de erotismo, à indistinção, à confusão de objetos distintos. Ela nos conduz à eternidade, ela nos conduz à morte e, pela morte, à continuidade” (BATAILLE, 1957, p. 29).

Eis o resultado do primeiro ato do drama antropogênico: um homem laborioso que, amparado em uma série de interdições, visa dar as costas à indistinção bestial. Porém, não bastou furtar-se à visão do cadáver ou deixar de ceder aos seus impulsos sexuais para que o homem, esboçado pela ferramenta, se encontrasse sobre terreno firme. Há uma *lama* da qual saímos, disse Bataille, que admitiu, também, que ela é *durável*. Como se a recusa da violência anunciado pela morte e pelo desejo sexual estivesse

devotada, desde sua instauração, a corroborar com aquilo que pretende conter. Diante do movimento torrencial da natureza, refratário a qualquer esboço de transcendência e objeto de horror, a atitude do homem é a recusa. “O homem se rebela por não mais seguir o movimento que o carregava”. Mas, ao fazê-lo, ela não faz outra coisa senão precipitar esse movimento, tornar sua rapidez “vertiginosa”. As “reações humanas” – o *não* do homem endereçado à sua profundidade animal – “precipitam o movimento: a angústia precipita o movimento e o torna ao mesmo tempo mais sensível” (BATAILLE, 1957, p. 65-66).

A atitude angustiada que fundou as interdições opunha a recusa – o recuo – dos primeiros homens ao movimento cego da vida. Os primeiros homens, a consciência despertada pelo trabalho, não se sentiram à vontade diante de uma investida vertiginosa: renovação incessante, exigência de morte incessante. Considerada em seu conjunto, a vida é o imenso movimento que a reprodução e a morte compõem. A vida que não cessa de engendrar, mas para aniquilar o que ela engendra. Os primeiros homens tiveram disso um sentimento confuso. Opuseram à morte e à vertigem da reprodução a recusa das interdições. Mas eles jamais se encerraram nessa recusa (...) apenas se prenderam a ela para dela sair rapidamente: saíram do mesmo modo que entraram, bruscamente resolvidos. A angústia, parece, constitui a humanidade (...). No extremo, contudo, desejamos decididamente o que coloca nossa vida em perigo (BATAILLE, 1957, p. 92).

Como se, por detrás da insistência aparentemente gratuita da animalidade durável em nós, desse horror seguido de angústia diante da visão do cadáver ou do desejo libertino – que, não fossem as interdições, faria obstáculo à antropogênese inaugurada pela ferramenta –, houvesse algo deliberado. Uma angústia gerada não mais por um resíduo do natural que é objeto de horror e superado pela interdição daquilo que nos precipitaria no vertiginoso movimento da vida, mas pela própria deliberação em favor desse movimento no seio do mundo ordenado do trabalho. Trata-se do segundo ato do drama representado pela hominização do animal. Um movimento de transgressão “é a contraparte necessária da parada, do recuo

do interdito”, produzido “a despeito da angústia¹¹³ experimentada” (BATAILLE, 1979a, p. 40).

Aspectos antropológicos da animalidade ou o sentido da transgressão

A transgressão, negação da interdição, é uma conduta humana fundamental. Por meio dela, não se trata de pregar um retorno ao “tempo da animalidade” e “da indiferença às imundices”, mas de reconhecer que a humanidade, tomada globalmente, é “o resultado de grandes e violentos movimentos de horror seguidos de atração” (BATAILLE, 1979d, p. 13). A transgressão organiza “o que essencialmente é desordem” (BATAILLE, 1957, p. 127), ela é o princípio de “uma desordem organizada”. Ela introduz, no seio de uma realidade envolta em limites precisos, um excesso e uma violência estranhos às exigências do trabalho e das interdições. É natural ao homem recusar a violência natural por interdições que são, no seu íntimo, uma “limitação fascinada, imposta pelo homem ao movimento dos seres e das coisas” (BATAILLE, 1979a, p. 29). Porém, “não há interdição que não possa ser transgredida” e, o que é essencial, essa atitude anuncia, do ponto de vista de Bataille (1957, p. 67 e 72), um “acordo mais profundo”.

¹¹³ Paradoxal natureza da angústia: fonte de um recuo diante do caráter vertiginoso da natureza e de uma precipitação na direção de sua insensatez. Como se Bataille lhe concedesse uma significação distinta daquela postulada por Sartre (1943, p. 64): “modo de ser da liberdade como consciência de ser”. Tomemos o caso descrito por Sartre de um sujeito diante do precipício e elaborem algumas conjecturas. O eu que eu não sou ainda “não depende do eu que eu sou”, de modo que a vertigem “aparece como a apreensão dessa dependência”: a conduta decisiva – afastar-se do precipício ou a ele lançar-se resolutamente – emanará “de um eu que eu não sou ainda” (SARTRE, 1943, p. 67). A angústia é o reconhecimento de “uma possibilidade como minha possibilidade”, constituída quando a consciência se vê “separada do futuro por sua própria liberdade”. O que eu projeto como meu futuro “é sempre nadificado e reduzido ao estatuto de simples possibilidade, pois o futuro que eu sou permanece fora de meu alcance”. Aguardo-me no futuro, marco, lá, um encontro: mas posso não comparecer (SARTRE, 1943, p. 71). Ou seja, lançar-me ao precipício ao invés de afastar-me dele. Encontramos em Bataille o tema da angústia, mas não uma reflexão em torno da liberdade. A angústia não é a consciência de ser sobre o modo do não ser, mas espécie de sintoma de um rasgo interior ao ser: não pelo fato de ele poder ser outra coisa, mas pelo fato de se encontrar diante de um movimento ao qual, em vez de secretar um *nada* que dele o separa, ele disse *não* sem, contudo, poder escapar à sua atração. Nesse caso, a vertigem e o precipício ganhariam outro estatuto: a vertigem se apresenta como apreensão de uma situação *entre-mundos* e o precipício como a *profundidade animal* que obseda um sujeito fruto de um indeciso processo antropogênico. Não há, pois, liberdade no sentido sartriano, mas, antes, *claustra*, olhar fixo em direção à profundidade que obseda e que precipita na direção contrária àquela esboçada pela antropogênese. A angústia é a expressão de um homem cindido, síntese mal resolvida entre o animal e o humano. O próprio Sartre parece ter se dado conta de algo do gênero: para alguns, “discípulos infieis de Hegel”, o homem é uma “contradição insolúvel” (SARTRE, 1947, p. 143).

Com a transgressão é uma nova figura da negação antropogênica que se encontra em jogo: “é o mundo humano que, formado na negação da animalidade, ou da natureza, nega-se a si mesmo e, nessa segunda negação, se ultrapassa sem contudo retornar ao que ele havia antes negado” (BATAILLE, 1957, p. 91).

No movimento das interdições, o homem se separou do animal. Ele tentou escapar ao jogo excessivo da morte e da reprodução (da violência), no poder do qual o animal se encontra sem reserva. Mas, no movimento secundário da transgressão, o homem se aproxima do animal. Ele vê no animal o que escapa à regra da interdição, o que permanece aberto à violência (ao excesso) (BATAILLE, 1957, p. 88).

Essa *segunda negação* – do que há de demasiado humano no animal humanizado pelo trabalho e pelas interdições – data da pré-história, da “humanidade das cavernas pintadas” (BATAILLE, 1957, p. 88). Não se trata de uma atitude que, inaugurada pela ferramenta, teve de esperar os progressos da civilização para sua efetivação. A transgressão não é uma consequência cronológica do exercício continuado da interdição, mas, antes, sua consequência lógica – ou, caso se prefira, *antropo-lógica* –, coextensiva ao ser arquitetado pela ferramenta e docilizado pelas interdições. Com essa conduta humana fundamental, que se alinha ao lado daquelas que compuseram o primeiro ato do drama antropogênico – ainda que para efetuar um protesto contra seus resultados –, Bataille pode corroborar aquilo que era já assinalado pela presença das interdições: a irresolução irremediável do homem que, para se tornar homem, teve de dizer *não* à animalidade.

Primeiramente, não se trata de um retorno à animalidade. A transgressão “*retira a interdição sem suprimi-la*”, ela não é a violência animal, mas aquela “exercida por um ser susceptível de razão”¹¹⁴ (BATAILLE, 1957, p. 39 e 68). A transgressão é um “gesto que diz respeito ao limite” (FOUCAULT, 2012, p. 16). Ela rompe incessantemente uma linha que, atrás dela, recua novamente “até o horizonte do intransponível”. Ela coloca em jogo elementos situados em uma incerteza, “em certezas

¹¹⁴ Se o homem se abandonasse sem reserva ao movimento anárquico da natureza, à imanência sem transcendência da presença animal no mundo, lhe faria falta sua humanidade. Ele apenas a alcançaria para, em seguida, “perde-la” e, com o tempo, seria “à intimidade sem despertar das bestas que a vida retornaria” (BATAILLE, 1973, p. 72).

rapidamente invertidas onde o pensamento rapidamente se embaralha ao tentar compreendê-las”; talvez ela seja simplesmente “a afirmação da partilha” (FOUCAULT, 2012, p. 17 e 20). Dessa espécie de indecisão, franja que se encontra ao mesmo tempo além do animal e aquém do humano, sem se deixar captar em nenhuma dessas formas puras da experiência, decorre um segundo elemento de suma importância.

Tomando a transgressão como negação da negação, negação de um dado já mediatizado pelo trabalho e pelas interdições, Bataille se afasta de uma pretensão sintética de caráter hegeliano. Essa segunda negação é o golpe final a qualquer horizonte de acabamento do processo iniciado com a ferramenta. Como se ela guardasse o sentido de uma *abertura*. E, sobre esse ponto, Sartre foi preciso. Como Hegel, Bataille considera que a realidade é conflito. Mas há “conflitos sem solução; da trindade hegeliana, ele suprime o momento da síntese e, à visão dialética do mundo, ele substitui uma visão trágica, ou, para falar sua linguagem, dramática” (SARTRE, 1947, p. 144). Porém, se não podemos falar em resolução ou acabamento da antropogênese podemos, não obstante, falar em um sentido para as transgressões: elas contrariam a direção anunciada pela ferramenta e corroborada pelas interdições, elas são o signo de uma *nostalgia*.

Somos seres descontínuos, indivíduos morrendo isoladamente em uma aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos fixa à individualidade de acaso, à individualidade perecível que nós somos. Ao mesmo tempo em que temos o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos liga geralmente ao ser (...). Alguém pode sofrer por não estar no mundo ao modo de uma onda perdida na multiplicidade das ondas¹¹⁵ (BATAILLE, 1957, p. 17).

A realidade e significação da transgressão são independentes de dados precisos. Pois, se cada fato é “da alçada de uma intenção prática particular”, esta simplesmente se acrescenta – alerta Bataille (1979a, p. 42) – “a essa intenção geral que eu almejei apreender ao descrever as condições fundamentais da passagem do animal ao homem”. Suas formas históricas, socioculturais e simbólicas (o erotismo, o domínio do sagrado, a experiência mística, a arte)

¹¹⁵ Ora, conhecemos a imagem mobilizada por Bataille (1973, p. 25) para a caracterização do animal: ele “se encontra no mundo como água no interior da água”.

manifestam, por sob sua coloração antropológica multifacetada, um desígnio, por assim dizer, *animal*, uma *nostalgia* particular. Elas são como que soluções de continuidade lá onde não há solução de continuidade possível: são, na verdade, o termo visível da fenda aberta pela antropogênese no coração do que convençionalmente chamamos o animal humanizado. Não é demais lembrar: tal nostalgia é coisa distinta de um retorno à animalidade. Ela antes preserva a indecisão de um ser cindido por uma gênese que separa sem resolver em unidade os termos da separação. Trata-se de um ser tomado na vertigem de uma impossibilidade. As formas históricas que essa nostalgia adquire são as soluções de um problema incessantemente colocado: “ser humano sem ser uma coisa” e “escapar ao limite das coisas sem retornar ao sono animal” (BATAILLE, 1973, p. 72).

É possível afirmar que o que foi descrito por Bataille nas grotas de Lascaux ganha em historicidade sem perder seu sentido. O que lá ocorreu não é apenas origem, mas modelo da significação daquilo que, do erotismo à esfera do sagrado, ao longo da história do homem, manifestará uma coloração variável. Os primeiros homens possuíam, de um lado, um modo de ver as coisas ligado ao trabalho e, de outro, o sentimento de um mundo que escapava ao esforço laborioso: “as pinturas de Lascaux são as obras de um homem que vivia essa oposição” (BATAILLE, 1979a, p. 74). *Oposição vivida* que se mostra com toda força nas imagens que representavam o homem dissimulado sob um aspecto animal: o homem de Lascaux, “se ele admitia a forma humana”, tratava de dissimulá-la “no mesmo instante; brindava-se nesse momento com a máscara de um animal”. Esse homem híbrido, “ornado do prestígio animal”, aponta para o “jogo complexo de sentimentos nos quais a humanidade se elaborava” (BATAILLE, 1979a, p. 63 e 69). Os primeiros artífices tinham o sentimento de que os resultados que obtinham pelo trabalho era algo que os distinguiu dos animais. Mas não puderam ser indiferentes à paisagem que abandonavam. Era então conveniente aos seus olhos “não sublinhar neles a humanidade, que significava apenas o fraco poder do trabalho”, mas “uma animalidade que irradiava a onipotência de um mundo impenetrável” (BATAILLE, 1979a, p. 70).

(...) se eles [*os primeiros homens*] pudessem, fugiriam da regularidade fastidiosa da ordem humana: retornariam a esse mundo da selvageria, da noite, da bestialidade que enfeitiça; eles o figuravam com fervor, na angústia, inclinando-se ao esquecimento, por um tempo, do que nascia neles de claro, de prosaicamente eficaz e ordenado. Nós mesmos experimentamos, de súbito, o peso de uma civilização da qual somos, no entanto, orgulhosos. Temos sede de outra verdade e atribuímos nossa lassidão a algum erro ligado ao privilégio da razão. Somos

conduzidos a lamentar os valores derivados do trabalho, que simbolizam as interdições, doravante racionalizadas, mas análogas ao que elas foram desde sempre (BATAILLE, 1979a, p. 71).

O que se passava com o homem da pré-história que, na penumbra da grotta de Lascaux, figurava esteticamente suas formas híbridas, é o que alimenta o movimento de transgressão no homem atual. Estranha continuidade identificada por Bataille. Um mesmo sentido, uma mesma ausência confusamente sentida, uma mesma irresolução travestida ao longo das mais variadas expressões humanas: eróticas, artísticas, poéticas, religiosas, místicas. Vimo-lo para o caso da arte, da literatura e da poesia. Digamos, pois, algumas breves palavras em torno da religião e do misticismo.

A continuidade que, para o animal, era “a única modalidade possível do ser, opôs no homem à pobreza da ferramenta profana (do objeto descontínuo) toda a fascinação do mundo sagrado”. O sagrado, comparável à “chama que destrói a madeira consumindo-a (...) convida à negação geral dos indivíduos enquanto tais” (BATAILLE, 1973, p. 47 e 71-72). As visões extáticas descritas pelos místicos (cristãos, budistas, mulçumanos ou hindus) assinalam semelhante efeito. Na beatitude da contemplação mística “é impossível situar uma distância, o sujeito perdido na presença indistinta e ilimitada do universo e de si próprio deixa de pertencer ao desenrolar sensível do tempo”. Ela introduz, “no mundo que domina o pensamento ligado à experiência dos objetos (e ao conhecimento do que desenvolve em nós a existência dos objetos), um elemento que não tem seu lugar na construção desse pensamento intelectual”, a saber, “uma ausência de objeto” (BATAILLE, 1957, p. 27 e 255).

Inútil se perguntar se os quadros oferecidos por esses fenômenos, sobretudo os relatos místicos, em sua excepcionalidade extática, forneceram espécie de modelo para que Bataille definisse a indistinção que faz contraparte aos quadros antropológicos no movimento da transgressão. O que se apresenta nos arrebatamentos místicos ou nas cerimônias religiosas é o mesmo que Bataille encontra na pletora ligada ao ato sexual ou na visão da morte – sem falar da poesia. E é, igualmente, o modo de ser do animal que preside à antropogênese. De modo que, se há excepcionalidade na

experiência mística ou no fenômeno religioso¹¹⁶, nos escritos de Bataille ela rapidamente ganha uma fundamentação mundana; quando não, *bestial*.

Se, voltando-se à aurora da humanidade, em seus escritos sobre Lascaux, Bataille pôde falar de uma *animalidade durável em nós*, lá onde os homens tiveram o sentimento *direto* do abandono da animalidade, nada o impede de observar, no histórico das transgressões, o mesmo sentido inicial. Porém, tomadas em meio às transformações da civilização, Bataille lhes concederá outra designação: tratar-se-á de uma “busca milenar da intimidade perdida”. O que é essa intimidade, objeto de nostalgia, que alimenta distintas condutas humanas? É íntimo “o que tem o arrebatamento de uma ausência de individualidade” (BATAILLE, 1973, p. 68 e 123), o que evita “a absurda engrenagem da *ipse*” (BATAILLE, 1943, p. 67).

Nada de estranho no fato dessa absurdidade da *ipse* se fazer sentir, nesse ser fruto de imperativos ontológicos ligados ao trabalho e à ferramenta, sob o signo de uma nostalgia, de uma busca por algo perdido, ainda que inalcançável em sua pureza, a saber, “uma imensidão imanente, onde não há separação nem limites” (BATAILLE, 1973, p. 56). Houve um *não* suficientemente forte para que um retorno fosse possível; mas não forte o suficiente para que os escombros e detritos deixados pela antropogênese não continuassem a exercer seu fascínio. E esse inacabamento marca o homem com seu selo. “Na medida em que ele é o ser, em que ele é *do* mundo, o homem é um estranho para si mesmo” (BATAILLE, 1973, p. 57).

O primeiro ato do drama antropogênico teve por efeito “diminuir o possível” – no sentido de condutas estranhas ao descontinuísmo antropológico – “a um domínio que apareceu à inteligência estranho: *aquele da experiência interior*” (BATAILLE, 1943, p. 20). Reaver-se com esse domínio refratário aos quadros do intelecto (formatados de acordo com exigências desenhadas na fabricação e utilização de ferramentas, colmatadas pelas interdições e prolongadas pela ciência, pela linguagem e pela sociedade do trabalho) implica a restituição da autoridade a uma

¹¹⁶ Na verdade a análise do recurso batailliano à esfera do sagrado exige alguns cuidados. Pois, além do reconhecimento de um sentido geral (movimento de transgressão) a um fenômeno particular (a religião), Bataille elabora uma longa descrição de como as formas religiosas da humanidade se modificaram ao longo da história e, nessas modificações, ele demonstra o modo pelo qual o sentido originário do sagrado, introjeção, por contrabando, do contínuo no seio do descontínuo, torna a adquirir uma função *anti-animal* no interior dos quadros antropológicos. Na passagem religião das sociedades arcaicas ao cristianismo é um empobrecimento desse gênero que se encontra processo. O cristianismo reduziu o sagrado “à pessoa descontínua de um Deus criador”, povoou o céu e o inferno de almas condenadas, como Deus, “à descontinuidade eterna de cada ser isolado” (BATAILLE, 1957, p. 127-128).

experiência definida como “uma viagem ao fim do possível do homem” (BATAILLE, 1943, p. 19).

O desenvolvimento da inteligência conduz a uma drenagem da vida que, em contrapartida, estreitou a inteligência. É somente quando eu enuncio esse princípio: “a experiência interior é ela própria a autoridade”, que saio dessa impotência. A inteligência tinha destruído a autoridade necessária à experiência: por esse modo de decidir, o homem dispõe novamente de seu possível e esse não é mais o velho, o limitado, mas o extremo do possível (BATAILLE, 1943, p. 20).

É claro que, após todas as apoteoses que se seguiram à fabricação de objetos artificiais não se trata, com essa espécie de palavra de ordem de Bataille, de desfazer o que as negações antropogênicas realizaram contra a animalidade. Mas, uma consciência clara e distinta, que não participa do mundo como o animal que devora sua presa pode, contudo, retomar “*às avessas* suas operações, de modo que essas se anulem ao limite e que ela própria seja reduzida à intimidade”. Essa “contra-operação”, precisa Bataille (1973, p. 132), pode encontrar “*distintamente* a noite do animal íntima ao mundo – *onde ela entrará*”. Trata-se, com efeito, de uma contra-operação. Pois, no curso geral da vida, “a ordem íntima é representada apenas por balbucios prolongados” e, se esses balbucios possuem “a virtude de opor ao princípio da realidade aquele da intimidade”, a “boa vontade que os acolhe é sempre carregada de decepção”. Na medida em que “a autoridade e a autenticidade se encontram totalmente do lado da coisa, da produção e da consciência da coisa produzida”, todo o resto figura, habitualmente, como “mentira e confusão” (BATAILLE, 1973, p. 127).

A consciência clara é inicialmente a consciência das coisas e o que não tem a nitidez exterior da coisa não é claro inicialmente. Apenas chegamos tardiamente, por assimilação, à noção de elementos aos quais falta a simplicidade do objeto sólido (BATAILLE, 1957, p. 173).

A experiência interior teria o poder de inverter esse primado. Com a restituição da autoridade à intimidade que, como sabemos, foi perdida em detrimento da autoridade objetal e descontínua do mundo humano, não se trata de destruir “verdadeiramente a ordem das coisas”, do mesmo modo que “a ordem das coisas jamais destruiu a ordem íntima por completo”; mas

de *destruí-la* no sentido em que ela pode “ser reduzida à intimidade” (BATAILLE, 1973, p. 132). Nada de diferente do que decorre da poesia e da literatura, da religião e do erotismo¹¹⁷. Trata-se de, no interior da ordem instituída, no seio do próprio terreno por sobre o qual se move habitualmente o homem, fazer irromper uma *indistinção* – transgressiva pelos efeitos que obtém, pelo *não* que endereça, pela nostalgia que a fomenta e pela mobilização anárquica do que há de *humano* no homem (palavras; práticas, símbolos e doutrinas religiosas; corpos investidos de toda sorte de moralidade). Nesse sentido, ao tomar o homem globalmente, no duplo ato do drama antropogênico, Bataille pode afirmar algo capital. Os quadros habituais da experiência humana apenas são o que é a crisálida para o animal perfeito. “A *experiência interior* do homem é dada no instante em que, rompendo a crisálida, ele tem a consciência de rasgar-se a si próprio” (BATAILLE, 1957, p. 42).

É preciso *viver* a experiência, ela não é acessível facilmente e mesmo, considerada do exterior pela inteligência, seria preciso ver nela uma soma de operações distintas, umas intelectuais, outras estéticas, outras enfim morais (...). É apenas do interior, vivida até o transe, que ela aparece unindo isso que o pensamento discursivo deve separar. Mas ela não une menos que

¹¹⁷ Repetidas vezes Bataille remete à prática do sacrifício das sociedades arcaicas. Vejamos de que modo esse recurso pode ser elucidativo. Uma vez morto o animal é conduzido “à continuidade do ser, à ausência de particularidade”, privado de sua existência descontínua (BATAILLE, 1957, p. 96). É o estatuto de *coisa* que o sacrificador destrói na vítima. Ele a retira do mundo da utilidade e a devolve “àquele do capricho inteligível”. Ao fazê-lo, o sacrificador deixa de ser separado de “sua própria intimidade, como ele o seria na subordinação” desse mesmo animal ao “trabalho” (BATAILLE, 1973, p. 59). Nada de novo em termos do significado de semelhante dissolução: “Um odor de bestialidade” subsistia “nesse silêncio da morte” (BATAILLE, 1957, p. 97). É inegável que em semelhantes ocasiões se faz presente uma *destruição de fato* da individualidade dos seres – um animal é imolado, tem os contornos de sua individualidade desfeitos, digamos, materialmente. Mas não é isso o que importa. Não é nessa dissolução anatômica que reside o poder disruptivo de tal prática. Somente “uma experiência interior, não a ciência, poderia restituir o sentimento dos Antigos”. Destruir as coisas na imolação sacrificial e destruir as coisas na perversão poética das palavras, por exemplo, significa, em ambos os casos, reduzi-las ao sentimento de uma ausência de individualidade. Eis porque a imagem do sacrifício é notória – e daí talvez a insistência de Bataille em sua mobilização. Acentua-se, lá mesmo onde uma destruição de fato é levada a cabo, o caráter imaterial, incorporal da dissolução operada: redução das coisas à ordem íntima. Como se o sacrifício fosse espécie de protótipo do que a experiência interior pode fazer no seio do mundo das coisas sem, contudo, apelar ao grotesco. E Bataille (1957, p. 97) reconhece algo sintomático: “Hoje em dia o sacrifício se retira do campo de nossa experiência: devemos substituir a imolação à prática”. Com isso o poder da experiência interior ganha em alcance e tem sua eficácia salvaguardada mesmo no minimalismo de suas destruições e dissoluções. A poesia, dirá Bataille (1943, p. 157), “é sacrifício, mas o mais acessível”. Se o “uso ou abuso das palavras, ao qual nos obrigam as operações do trabalho, tem lugar sobre o plano ideal e irreal da linguagem, o mesmo vale para o sacrifício das palavras que é a poesia”.

essas formas – estéticas, intelectuais, morais – os conteúdos diversos da experiência passada (...) em uma fusão que apenas deixa de fora o discurso pelo qual se tenta separar esses objetos (BATAILLE, 1943, p. 21).

Pela noção de experiência interior não se trata de alinhar, ao lado da poesia, do erotismo, do sagrado, da experiência mística, uma nova espécie de conduta do gênero *busca milenar da intimidade perdida*. Trata-se, ao contrário, de reduzir esses fenômenos, pela possibilidade que abre àquele que se entrega ao seu exercício (instituição de uma *indistinção* lá onde impera o distinto e o descontínuo), ao estatuto de experiência interior. Para atingir a “intimidade (o que profundamente existe em nós)”, é preciso passar pelo desvio da coisa pela qual ela se faz tomar, admite Bataille (1957, p. 174). Porém, nesse momento, “se a experiência considerada não aparece completamente redutível à exterioridade de uma coisa, ao mais pobre mecanismo”, sua “verdade se revela”. Daí tomar a experiência interior como contraparte insurgente do primeiro ato do drama antropogênico. Admitir seu significado é, no mais, mais simples que cravar o que *é* a experiência interior, ou então *qual* conduta humana daria conta de localizá-la com precisão. Ela é plural em suas manifestações e conteúdo, ainda que preserve, por sob essa pluralidade, seu sentido: uma soberania da intimidade. Bataille tentou, é bem verdade, definir a experiência interior. Mas a dificuldade de tal tentativa salta aos olhos. “Entendo por *experiência interior*”, confessa Bataille (1943, p. 15), o que “habitualmente é nomeado *experiência mística*: os estados de extase, de arrebatamento, ao menos de emoção meditada”. Não se trata da “*experiência confessional*”, mas uma experiência “nua, livre de liames, mesmo de origem”. Eis porque “não gosto da palavra *mística*”, atenta nosso autor.

Os relatos místicos mobilizados por Bataille participam da possibilidade anunciada pela experiência interior, vimo-lo. Mas esta não se resume ao misticismo, tampouco se define por ele. Do misticismo tratar-se-ia de preservar, quando muito, as dissoluções da contemplação extática: o objeto da contemplação é “igual a *nada* (os cristãos dizem igual a Deus)” (BATAILLE, 1957, p. 255). Talvez seja possível, na verdade, identificar em Blanchot uma formalização mais prudente (e imune à letra do dogma) da experiência interior batailliana. Sartre confessa (1947, p. 170): “Camus me fazia observar que *L'expérience interieur* é a tradução e o comentário exato de *Thomas l'Obscur*”. Bataille recorre em “*L'expérience intérieur*” ao “devaneio repugnante” de Thomas, uma noite saída de uma “ferida do pensamento que não se pensava mais”. Thomas não via nada “e, longe de

ser esmagado por isso, ele fazia dessa ausência de visão o ponto culminante de seu olhar (...). Por esse vazio, era então o olhar e o objeto do olhar que se misturavam” (BLANCHOT, 1941, p. 17). Decerto não há, em Blanchot, a assimilação de situações desse gênero à *noite do animal* batailliano (que nada vê na *indistinção* de sua visão sem objetos). E se Blanchot (1941, p. 12) fala, em situações análogas vividas por Thomas, em termos de uma “intimidade restaurada”, não se trata de remetê-la a um modo de ser pré-antropológico insurgente no seio do humano. Esse enraizamento, esse *sentido* para condutas como o devaneio de Thomas ou o estado teopático dos místicos, é contribuição estritamente batailliana.

Talvez essa aventura do humano descrita por Bataille, iniciada com um *não* que inaugurou uma via, esboçou um acabamento possível, mas que foi sub-repticiamente abortado por um *não* segundo, que escavou uma via subterrânea e intestinal – um rasgão – nas engrenagens esboçadas pela ferramenta e mal sustentadas pelas interdições, guarde a promessa de um fim – em que pese a irresolução ou síntese impossível do animal e do homem. Mas, para se dar conta dessa possibilidade, sequer é preciso indagar-se acerca da natureza das condutas humanas fundamentais, do trabalho, das interdições e das transgressões. Basta proceder como o “*homem embriagado, titubeante*”, que toma sua vela, assopra-a e, “*gritando de medo, ao fim, se deixa tomar pela noite*” (BATAILLE, 1943, p. 85). Ou, como confessa um dos tantos personagens suplicantes dos romances de Bataille, Hegel não tem nada a ver com as apoteoses de um delírio: “na espera do nada, o que subsiste tem o sentido das escórias às quais minha vida se detém em vão (...). O resto é ironia, longa espera da morte” (BATAILLE, 1979d, p. 47 e 53).

Referências

- AGAMBEN, G. *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.
- BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *L'Érotisme*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1957.
- _____. “Lascaux ou la naissance de l'art”. In : BATAILLE, G. *Oeuvres complètes IX*. Paris: Gallimard, p. 07-101, 1979a.
- _____. “La littérature et le mal”. In : BATAILLE, G. *Oeuvres complètes IX*. Paris: Gallimard, p. 169-316, 1979b.

- _____. “Le berceau de l’humanité: la vallée de la Vézère”. In : BATAILLE, G. *Oeuvres complètes IX*. Paris: Gallimard, p. 353-376, 1979c.
- _____. “Madame Edwarda”. In : BATAILLE, G. *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l’oeil*. Paris: Éditions Pauvert, p. 11-55, 1979d.
- _____. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.
- BLANCHOT, M. *Thomas l’Obscur*. Paris: Gallimard, 1941.
- KÉCK, F. “Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille”. *Methodos (En ligne)*, 3, 2003, p. 01-17. Consulté le 18 février 2014. URL: <http://methodos.revues.org/111>; DOI: 10.4000/methodos.111.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- FOUCAULT, M. *Préface à la transgression*. Fécamp: Éditions Lignes, 2012.
- SARTRE, J.-P. *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. “Un nouveau mystique”. SARTRE, J.-P. *Critiques littéraires (Situations, I)*. Paris: Gallimard, p. 133-174, 1947.
- _____. *L’existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.

Email: rafael.discord@gmail.com

Recebido: 20/08/2015
Aprovado: 23/12/2015