

BATAILLE E A MORTE DE DEUS

Renan Pavini¹

Resumo: Bataille não apenas ratifica o pensamento nietzschiano longe das interpretações nazistas, mas também se utiliza de Nietzsche para intensificar seu próprio pensamento. Sob esta perspectiva, podemos dizer que um dos temas que atravessam o pensamento de Bataille é o da morte de Deus e do vazio deixado pela sua ausência. Pretendemos, diante disso, trazer alguns conceitos de Bataille, como o Nada, o limite e a transgressão, o erotismo, o possível e o impossível, principalmente em sua inspiração nietzschiana. Por isso, um dos textos que vai guiar este estudo é *Sur Nietzsche*, em que o filósofo alemão, aos olhos de Bataille, aparece como um “além filósofo”, um super-Nietzsche ou, ainda, uma superação, através do riso e da tragédia, de Deus e de sua ausência.

Palavras-chaves: Bataille. Nietzsche. Morte de Deus. Transgressão. Impossível.

BATAILLE AND THE DEATH OF GOD

Abstract: Bataille not only ratifies Nietzsche's thought away from Nazi interpretations, but also uses Nietzsche to intensify his own thinking. From this perspective, we can say that one of the themes that run through Bataille's thought is the death of God and the void left by his absence. In view of this, we intend to bring some concepts from Bataille, such as Nothing, the limit and transgression, eroticism, the possible and the impossible, mainly in its nietzschean inspiration. Therefore, one of the texts that will guide this study is *Sur Nietzsche*, in which the german philosopher, in Bataille's eyes, appears as a super philosopher, a super-Nietzsche or, even, an overcoming, through laughter and tragedy, of God and his absence.

Keywords: Bataille. Nietzsche. Death of God. Transgression. Impossible.

60

Introdução

O que me obriga a escrever, imagino, é o temor de ficar louco. Sofro de uma aspiração ardente, dolorosa, que dura em mim como um desejo insaciado. Minha tensão se assemelha, em um sentido, a uma louca vontade de rir [...]
Não posso duvidar: esse delírio acusa em mim o caráter humano. Mas, é preciso dizer: ele conduz ao desequilíbrio e me priva penosamente de repouso. Queimo e me desoriento e fico vazio no final (BATAILLE, OC VI, p. 11)²

Se não podemos afirmar que devemos a Bataille a recepção francesa do pensamento nietzschiano, é graças a ele que a associação entre Nietzsche e o nazismo começa a ser desfeita. Em vários textos de Bataille encontramos a ratificação do pensamento de Nietzsche, mas é, especialmente, na revista *Acéphale*, de 1937, intitulada “Nietzsche e os fascista”, que Bataille, junto com Klossowski e Jean Wahl, combate de maneira incisiva a ideia de Nietzsche ser o precursor da ideologia nazista. A revista

¹ Doutor em filosofia e professor da UEM. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3536-1864>. E-Mail: renanpavini@gmail.com

² Tradução nossa. O mesmo se aplica as outras citações cujos originais se encontram em língua estrangeira.

começa a restituir o pensamento de Nietzsche no exato momento em que demonstra as “falsificações antisemitas de Sra. Förster, irmã, e do Sr. Richard Oehler, primo de Nietzsche”. E, de maneira categórica, opondo-se à análise empreendida por Lukács na revista *Littérature internationale*, lemos: “Fascismo e nietzschianismo se excluem, se excluem mesmo com violência, a partir do momento em que são considerados em sua totalidade: de um lado a vida se encadeia e se estabiliza numa servidão sem fim, do outro sopra não somente o ar livre mas um vento de borrasca; de um lado o encanto da cultura humana é quebrado para dar lugar à força vulgar, do outro a força e a violência são votadas tragicamente a esse encanto” (BATAILLE, 2013, p. 6).

Todavia, Bataille não quer apenas destituir do pensamento nietzschiano a enviesada leitura que fizeram dele, mas quer utilizar-se de Nietzsche para seu próprio pensamento. Um dos temas centrais que atravessam Bataille é o tema da morte de Deus, da ausência deixada por seu desaparecimento. Neste sentido, pretendemos pensar como o filósofo maldito pensa, principalmente a partir de sua inspiração nietzschiana, a questão do nada, da morte, da transgressão a partir da ausência de Deus.

O Nada

Nietzsche sempre foi, para Bataille, o filósofo da abertura, da potência de um pensamento póstumo que mais radicalmente colocou em xeque a filosofia Ocidental. Em *Sur Nietzsche*³ isso já se encontra subtendido no próprio título, fazendo um joguete com o *surhomme* [Übermensch] nietzschiano. Assim, Bataille encontra em Nietzsche um super-Nietzsche, alguém que elevou a filosofia para além da própria filosofia através do gesto contra a humanidade pensada a partir da figura moral divina ou, ainda, nas palavras de Didi-Huberman (107-108): “a humanidade *demasiadamente humana* que, na esteira de Nietzsche, Bataille já reivindicava devia, portanto, cessar de uma vez por todas de se definir segundo a hierarquia de uma modelo divino,⁴ e tentar a partir de então experimentar a si mesma num jogo de confrontações violentas”. Certamente, é difícil esgotar a influência de Nietzsche no pensamento batailliano, embora o próprio autor de

³ Em *Sur Nietzsche*, partindo das considerações sobre o niilismo, Bataille dá seguimento a sua *Suma ateológica*. Como é de se notar, o prefixo “a” denota, no teológica, o luto de Deus, mas também marca, como escreve Scheibe (2017, p. 8), “a entrada de Bataille na escrita, a passagem da ação à inoperância, da comunidade positiva à negativa, da comunhão à comunicação”.

⁴ Este modelo divino pode ser caracterizado como aquele estabelecido na *Suma teológica* de Santo Tomas.

L'expérience intérieure ressalte que a característica marcante do pensamento de Nietzsche é a vida pensada em seu extremo, como experiência: “se é verdade que ele, filósofo, teve como finalidade não o conhecimento, mas, sem separar as operações, a vida, seu extremo, em uma palavra: a própria experiência” (BATAILLE, OC V, p. 39).

Bataille retoma, reiteradamente, em *Sur Nietzsche*, o tema da morte de Deus e o vazio deixado pela sua ausência. Como alerta Susanna Mati (2010, p. 83), é, sobretudo, Deus, e seu falecimento, que Bataille (com) partilha com Nietzsche:

A palavra Deus, essa enormidade insensata que queima num vórtice todas as outras enormidades, que no passado quis, de tal modo, significar muito para tornar a palavra pavorosamente ridícula – Bataille sabe bem que a palavra impronunciável, que oculta um ser impossível, constitui a verdadeira ligação entre ele e Nietzsche, entre os seus assim chamados ateísmos.

É necessário, mais do que Deus, atentar-se, para além da afirmação sartreana,⁵ de que o que importa para Bataille é o sagrado. Por isso, não podemos dissociar a questão do não-saber com a morte de Deus e a experiência do excesso que dela resulta. A dimensão do sagrado liga-se, para Bataille, à dimensão da morte e do erótico. Em seu livro *L'erotisme*, o autor defende uma vida elevada a intensidade através do gasto inútil de energia e, neste sentido, a vida não se distingue da morte. É isto que já está implícito já nas primeiras linhas da introdução deste livro: “Do erotismo é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte” (BATAILLE, OC X, p. 17). Esta afirmação nos abre para a dimensão humana, em que Bataille (OC X, p. 21) define o ser humano como um ser descontínuo a partir do seguinte paradoxo:

Na base, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos morrendo isoladamente em uma aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos prende à individualidade do acaso, à individualidade precívél que somos. Ao mesmo tempo, desejamos angustiados a duração desse precívél, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa, geralmente, ao ser.

Bataille coloca que se nós temos medo da morte (queremos conservar nossa descontinuidade), ao mesmo tempo, temos a obsessão de uma continuidade primeira, isto

⁵ Sartre (1947, p. 171), em *Situations I*, escreve que Bataille, a partir do “não-saber, selvagem e livre, [...] às vezes dá e às vezes recusa o nome de Deus” e que este procedimento seria o “nada hipostático que nada mais faz do que substancializar o nada na busca fictícia de um novo misticismo.

é, desejamos a morte. A partir deste desejo, abre-se, para o autor, as três dimensões do erotismo: dos corpos, do coração e do sagrado.⁶ O que há em comum entre estas formas de erotismo é que todas buscam, através da violência, da violação, o desejo de uma continuidade para os seres descontínuos que somos⁷. Neste sentido, por mais que Bataille distinga o erotismo sagrado dos dois anteriores, dos corpos e do coração, todos já trazem em si a noção de sagrado, já que é um violar a descontinuidade ao buscar a continuidade que, no limite, é a morte: “o erotismo não é nada senão confronto da morte, aspiração extrema e gasto perigoso do sujeito” que “está ligado ao sagrado, à intimidade do ser no sacrifício e no gasto luxurioso” (ARNAUD; EXCOFFON-LAFARGE, 1978, p. 131).

A experiência do erotismo viola a solidão do ser descontínuo ao colocá-lo em comunicação com outros seres. Em razão disso, essa experiência pode ser caracterizada como experiência de abertura que exhibe, embora não se esgote, na nudez: “toda execução erótica tem, por princípio, uma destruição da estrutura do ser fechado que é, no estado normal, um parceiro em jogo. A ação decisiva é o colocar a nu. A nudez se opõe ao estado fechado, a saber, ao estado de existência descontínua” (BATAILLE, OC X, p. 23).⁸ Por isso, a nudez é comunicação na medida em que expõe os corpos nus que se unem num desejo próximo da morte, inacessível, embora presente.

Neste sentido, o sagrado é entendido como um entregar-se ao desejo e, ao mesmo tempo, algo distante de um ritual institucional religioso. Aqui o que está em voga é o não-saber, um abandonar-se à tentação, de mergulhar e se perder. Mas não nos enganemos, Bataille não busca a transcendência do ser, mas uma experiência em que o que importa é a intensidade, um *mourir-ici-dans-ce-mourir*, o instante imediato que coloca o ser entre a morte e a continuidade. Eis a importância da violência, da transgressão para Bataille,

⁶ Toda operação erótica, pra Bataille, visa a violência contra o ser descontínuo, visa destruir a estrutura fechada que o ser se encontra. Neste sentido, o erotismo dos corpos é aquele em que se viola, no ato sexual, o corpo do outro. Já no erotismo do coração, não se restringe ao corpo do amante, mas introduz aqui um sentimento de desordem e perturbação quando, por exemplo, a paixão feliz acarreta uma desordem tão grande que gera sofrimento. O desejo de posse pelo outro é o sentimento de descontinuidade do meu ser descontínuo. E, por fim, o sagrado, que engloba os dois anteriores, está na ambiguidade com a morte, no desejo de continuidade. Bataille encontra esse sentimento muito presente no sacrifício religioso: quando se imola uma vítima, seus espectadores participam de um elemento que sua morte revela: o sagrado. Este sagrado nada mais é do que a continuidade do ser manifestada pela morte de um ser descontínuo.

⁷ Arnaud e Excoffon-Lafarge (1978, p. 131) chama a atenção para a distinção entre hedonismo e erotismo, uma vez que, este último, traz a violência como seu traço elementar, diferentemente do hedonismo que não transcende nada.

⁸ Bataille liga a nudez ao ato sacrificador, pois, se a nudez é abertura, o ato de imolar também traz a abertura para a comunicação com o sagrado.

pois ela não significa um retorno à animalidade, mas uma abertura para um excesso inútil.⁹

Transgressão: um salto à abertura vazia

No artigo dedicado a Georges Bataille, “Préface à la transgression”, Foucault afirma que Bataille quis levar o mais longe possível a experiência moderna dos limites e da ultrapassagem. Foucault entende que Sade ocupa um lugar decisivo na cultura moderna, já que foi ele que conduziu a sexualidade e a sua linguagem a “uma profanação em um mundo que não reconhece mais sentido positivo no sagrado” (FOUCAULT, 2001, p. 262), isto é, a linguagem da sexualidade sadiana nos levou a uma experiência em um mundo em que Deus está ausente, e esta ausência desvela a finitude do ser e seu extravasamento, sua transgressão: “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desata na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride” (FOUCAULT, 2001, p. 264). Aqui estamos diante de uma das principais teses desenvolvidas no “Préface à la transgression”: que entre a transgressão e o limite estabelece-se um jogo que os coloca sempre como provisórios, uma vez que a transgressão, ao ultrapassar a linha do limite, imediatamente se fecha num novo limite que irá novamente ultrapassar. Em outras palavras, as fronteiras, ao serem ultrapassadas, violam seus limites ao incorporá-los.

A transgressão é um gesto que concerne ao limite; é aí, nessa fina espessura da linha, que se manifesta a luz de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomençar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento da tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos; ele os situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embaraça por querer aprendê-las (FOUCAULT, 2001, pp. 264-265).

Transgressão é uma profanação sem objeto, é negatividade sem emprego em um mundo em que Deus não está mais colocado como o limite absoluto. Assim, a transgressão, como gesto relativo ao limite, não é simplesmente a transgressão do mundo

⁹ “Sem a transgressão, só é um retorno à natureza (à animalidade), queda. Pois o homem total é aquele que recusa os dados da natureza (sua limitação, a reprodução) para se arriscar na nudez” (ARNAUD; EXCOFFON-LAFARGE, 1978, p. 131).

ético, mas a abertura ao nada, à distância que ela toma do limite para novamente recolocá-lo. Por isso, “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride” (FOUCAULT, 2001, p. 265). Nota-se que o ilimitado não é mais nomeável pela palavra Deus que estabelecia aos homens seus limites, mas sua morte traz a impossibilidade do nome soberano, sua ausência abre-se ao vazio e leva ao excesso.

Transgressão vazia, imagem do momento de toda transgressão que não precede nenhuma proibição, e que não mais coloca o limite pela passagem do intransitável. Nem antes, nem durante e nem depois. É como em uma outra região, toda outra região. (...) A transgressão não aparece nem no dia e nem na noite. Jamais ela encontra a lei que, no entanto, está em todo lugar. Transgressão: a realização inevitável do que é *impossível* de concluir – e isso seria o próprio morrer (BLANCHOT, 1973, p. 147).

Portanto, a transgressão não nega valores, não se coloca como problema ético, mas se apresenta como risco assumido com a morte e o excesso, como vontade de chance. Por isso a transgressão pode ser considerada como “simples afirmação do instante”, em que não se afirma nada de preciso, “a transgressão é a dança e o jogo nietzschiano e não a positividade ética de Hegel”. Por isso, o espaço da transgressão, que se coloca como exterior ao sujeito e exterior a própria história, é aquele da experiência, do excesso das forças, do gasto inútil, a subversão do mundo do trabalho e da lei para abrir o espaço do sagrado, à continuidade dos seres.

É nesse sentido que Bataille (OC, X, p. 36) é categórico ao afirmar que o cristianismo se opôs ao erotismo e, em razão disso, “condenou grande parte das religiões. Em certo sentido, a religião cristã é talvez a menos religiosa”. Vejamos agora como o bibliotecário maldito irá desenvolver isso.

Deus e o Nada

Certamente a posição de Bataille em relação ao cristianismo é atravessada pela perspectiva nietzschiana. Nietzsche (2007, p. 32), em *O anticristo*, se pergunta em que consiste a “ordem moral do mundo?”, para em seguida responder:

Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser *dominante*, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência. [...] – A

desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “Lei”, recebe então o nome de “pecado”; os meios de “reconciliar-se com Deus” são, como é de esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote “redime”.

É conhecida a oposição que Nietzsche traça entre a moral do senhor e do escravo, em que esta última, por ressentimento, inverte os valores nobres que fortaleciam a vida. Nietzsche, em *Genealogia da moral*, coloca em evidência os valores que norteiam a conduta do homem Ocidental e que ele toma como *a priori*: “precisamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocada em questão” (NIETZSCHE, 1998, p. 12). O filósofo alemão questiona, então, o valor dos valores que, em nossa cultura, tornaram-se, historicamente, intocáveis, porque foram até então tomados como transcendentais. Desde Platão, as ideias de “bem”, “belo” e “verdadeiro” sempre tiveram sua morada no mundo transcendental e, em razão disso, eram inquestionáveis. Opondo-se a esta tradição, Nietzsche argumenta que os valores, sendo humanos, demasiadamente humanos, foram criados em determinado momento e em algum lugar e, em vista disso, pode sim ser questionados.

Ao longo dos séculos, sempre se compreendeu o valor “bem” como um valor superior em relação ao “mau”. Para subverter esta compreensão, Nietzsche se utiliza do método genealógico e busca relacionar os valores ao momento em que foram criados e, ao mesmo tempo, às perspectivas que lhe atribuem valor. No momento em que os valores “bem” e “mau” são vistos por um olhar histórico, Nietzsche apresenta, em suas origens, duas perspectivas avaliadoras diferentes: a do nobre e a do ressentido ou, ainda, a dos fortes e a dos fracos.

A moral nobre é compreendida como espontânea, criadora de valores. Os nobres, olhando para si, designam-se como “bons”, “belos”, “felizes” e, apenas posteriormente, como “uma imagem de contraste, pálida”, escreve Nietzsche (1998, p. 29), esta aristocracia guerreira dos tempos homéricos inventam o valor de “baixo”, “comum”, “ruim”, que atribuem aos fracos, aos desprezíveis e aos que tem medo de lutar. Os ressentidos, por sua vez, agem por reação e, para inventar o “mau”, inverteram e designaram o “bom” nobre pelo seu “mau” e, o seu contrário, designaram-se como “bem” os fracos da moral guerreira. O valor “bom” da moral dos nobres, que surge por um movimento de autoafirmação, distancia-se do valor de “bem” da moral dos ressentidos, já que este surge em um movimento de negação. Por isso, o “mau” da moral escrava nada

mais é que o “bom” da moral guerreira. Nietzsche define a moral dos escravos como reativa, que nasceu da inversão dos valores aristocráticos. Foi por um ato de reação, de dizer não ao nobre e, conseqüentemente, à vida, que a casta sacerdotal sobrepujou a aristocracia guerreira da Grécia arcaica, convertendo em preeminência espiritual e o que preeminência política. A partir daí, torna religioso o limite do homem e a pequenez, a obediente, o conformismo e a fraqueza passam a serem entendidos como virtude: “o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa...” e, em razão disso, “a visão do homem agora cansa – e o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos *cansados* do homem...” (NIETZSCHE, 1998, p. 35).

Aqui a originalidade de Nietzsche, para Bataille, está justamente em ter expressado, pela primeira vez que a aspiração extrema do homem não está filiada a um fim moral e a Deus, já que é possível subverter estes valores inquestionáveis até então.

Bataille (OC VI, p. 41), na segunda parte de *Sur Nietzsche*, abre afirmando que o “bem está ligado ao desprezo do interesse dos seres por si mesmo” e o “mal seria a existência dos seres – na medida em que esta implica sua separação”. Neste contexto, Bataille parte do pensamento nietzschiano sobre o niilismo e, ao mesmo tempo, junta às categorias de moral as noções de seres descontínuos e contínuo expostas em *L'érotisme*.

Opõe à noção de declínio o “ápice moral”, este que não está ligado à ideia de bem, ao contrário, está filiado à ideia de mal. Isso porque o ápice corresponde justamente com a intensidade trágica: o excesso, a exuberância, o gasto inútil de energia, a violação dos seres. É em razão disso que esta intensidade trágica se faz transgressiva e, conseqüentemente, está mais próxima do mal do que do bem. Já o declínio filia-se às imposições morais, bem como pensou Nietzsche nos termos do niilismo. A tese que Bataille defende é que a crucificação, que é o ápice, é uma expressão equívoca do mal,¹⁰ e se os cristãos consideram este pecado como um mal, antes, ele traz um caráter ilimitado: os carrascos de Pilatos que crucificaram Jesus não são mais culpados do que todos os outros homens. A execução de Cristo se deu em sacrifício, uma vez que todos os homens, desde Adão, cometeram o crime do pecado que culminou em sua morte.

¹⁰ Como escreve Klossowski (2000, p. 233) em *Nietzsche e o círculo vicioso*: “ao falar da crucificação, Nietzsche exprime o espanto dos discípulos, assim como ele os imaginava, incompreensivos, em relação às palavras e aos gestos de Jesus. Que significava isto? E ele mesmo respondia, no *Anticristo*, quanto ao que veio depois: a maior ironia da história universal”.

Mas se a crucificação atesta o que há de hediondo nos seres humanos, paradoxalmente, é por ela que também se abre o diálogo com Deus: “as coisas acontecem como se as criaturas só pudessem se comunicar com seu Criador por uma ferida que dilacerasse sua integridade. A ferida é pretendida, desejada por Deus” (BATAILLE, OC VI, p. 43). Assim, a unidade entre homens e Deus só pode se dar neste paradoxo: a criatura, culposa, que fere Deus e Deus que deseja ser ferido por suas criaturas ou, ainda, se os homens não tivessem cometido o crime, se não tivessem dilacerado Deus, a comunicação não seria aberta e ambos, Deus e os homens, encontrar-se-iam isolados um do outro: “Uma noite de morte, onde o Criador e as criaturas sangraram juntas, entredilaceraram-se e se colocaram em causa sob todos os aspectos – no extremo limite da vergonha –, foi necessária à sua comunhão” (BATAILLE, OC VI, p. 42).

Disse decorre outra tese para Bataille: para se ter a comunicação entre os seres, eles não podem se manter intactos, é preciso ferir e conspurcar os seres, é preciso que eles se coloquem em jogo, situado no limite da morte e do Nada. Assim, o ápice moral, para Bataille, não se restringe à crucificação, e sim ao que ela representa: “o ápice moral é um momento de colocação em jogo, de suspensão do ser para além de si mesmo, no limite do Nada” (BATAILLE, OC VI, p. 44).

Do Nada à experiência nietzschiana

Sob essa perspectiva, o Nada se encontra no centro da reflexão batailliana. Em “Néant, transcendance, immanence”, Bataille (OC VI, p. 203) irá se aprofundar e caracterizar melhor esta noção: “o *Nada* é para mim o limite de um ser. Para além dos limites definidos – no tempo, no espaço – um ser não é mais. Esse não-ser é para nós pleno de sentido: sei que podem me aniquilar”. Para Bataille, o ser limitado nada mais é do que o ser particular, limite, o ser do trabalho, enquanto o Nada abre para a transcendência, para o sagrado, a desordem, a transgressão e, portanto, abre-se para a totalidade do ser entendida como uma soma dos seres.

Ora, é evidente que esta definição se inspira no caráter trágico já presente em *O nascimento da tragédia*, quando Nietzsche mostra que a ruptura do *principium individuationis* se encontra na essência do dionisíaco e na celebração “do evangelho da harmonia universal”:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-Primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares (NIETZSCHE, 1992, p. 31).

O caráter trágico, neste sentido, liga-se ao caráter sagrado, à transcendência em que o ser, perdendo seu limite, se arrisca no Nada. Todavia, Bataille chama a atenção que é também através desse Nada que o ser – irreal ou não –, que se toma como transcendente, pode vir a definir, num conjunto de seres, seus limites. Assim, existe uma distinção entre a moral (a moral que se funda no Nada e acusa para si todo o caráter transcendente que irá limitar o homem) e uma moral do ápice. Na primeira, Bataille, certamente, se refere à moral metafísica que Nietzsche acusa de niilista, aquela moral que apela a ideia de bem dos seres fundada sobre o Nada do nosso (nesse sentido, quando temos as ideias, dadas por sagradas, como Deus ou o Estado); na segunda, o ápice moral exige, justamente, seu contrário, que, ao invés do ser se subordinar ao Nada e se limitar ou se guiar por este mesmo Nada, que se ria desse Nada, não em nome de uma superioridade, mas em nome do próprio Nada. Esta seria a moral da imanência: “uma moral da imanência exigiria, se fosse possível, que morresse sem razão; mas em nome do que exigir isso? Em nome de nada, de que devo rir! Mas rio: não há mais exigência! Se devêssemos morrer de rir, esta moral seria o movimento de uma irresistível risada” (BATAILLE, OC VI, p. 204).

Aqui, certamente, a tese de Bataille se mescla com a tese nietzschiana de uma moral que apequena o homem e o coloca subordinado a uma negação da imanência em favor de valores superiores que, no limite, são Nada. No livro *Assim falou Zaratustra*, mais especificamente no terceiro livro, na parte “Da visão e do enigma”, recordemos a história narrada por Zaratustra aos marinheiros, quando, andando, encontra um jovem pastor contorcendo-se e sendo sufocado por uma negra e pesada serpente que lhe saia da boca. A primeira reação de Zaratustra foi tentar puxar a serpente para fora da garganta do pastor e, vendo que sua tentativa foi em vão, gritou: “Morde! Morde! Corta a cabeça! Morde! – assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com um grito de dentro de mim” (NIETZSCHE, 2001, p. 152). Ao passo que Nietzsche (2001, p. 152) acrescenta:

Quem é o pastor em cuja a garganta a serpente entrou? Que é o homem em cuja a garganta entrará de tudo de mais pesado, de mais negro? – mas o pastor mordeu, tal como lhe disse meu grito; mordeu com boa mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente –: e levantou-se de um salto. – Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que ria! Jamais na terra um homem riu como ele ria!

Nesta alegoria, Nietzsche está, justamente, propondo, através dessa sua visão enigmática, a superação do Nihilismo. Certamente, quando ele se pergunta “quem é o pastor” e “quem é a serpente”, devemos compreender a serpente como o próprio nihilismo, enquanto o pastor sendo o próprio Zarathustra. Neste sentido, a superação do nihilismo, operada pelo próprio Zarathustra que se vê em premonição, passa por deixar de se guiar a vida por valores que a sufocam e a apequenam, tornando-a decadente, e sair dançando e sorrindo pelos ares. Todavia, nesta transformação, que valores o homem se impõe?

Se nos voltarmos aos argumentos de Bataille, veremos que é pela experiência de Nietzsche que Bataille irá colocar a ausência de Deus. Em *Le rire de Nietzsche*, Bataille (OC VI, p. 307) é categórico ao afirmar que “a qualificação moral do mal indica um acordo profundo do homem com o possível. [...] É isso o que significa, por si só, a palavra *Deus*, implica a existência de uma perfeição soberana regendo todas as coisas deste mundo”. É em razão disso que, com a ideia de Deus, não há impossível ou, se há, ele se mantém como ilusório, já que estamos sob o reino do possível. Isso se agrava pela ideia de salvação, uma vez que, no momento em que ela ocupa na vida espiritual o lugar central, a vontade de salvação nada mais significa a resolução de eludir o impossível: “a salvação só é, no fundo, o princípio da ação introduzido na ordem espiritual. É preciso vê-la como uma intrusa. [...] O que deu importância à salvação não foi tanto a meta em si mesma quanto a princípio de uma meta introduzida na vida espiritual” (BATAILLE, OC VI, p. 310). Assim, Bataille define a salvação como o possível, necessário ao espírito, que afronta o impossível, já que é almejando a salvação que os corpos se colocam no regime do possível.

Entretanto, Bataille escreve que a experiência de Nietzsche é aquela que coloca a aspiração ao impossível novamente sob o crivo do espiritual, sentido apagado pelo cristianismo, em que o espiritual se restringe ao espírito que se caracteriza pelo domínio do possível. O autor de *Assim falou Zarathustra* é aquele que recolocou o espiritual na aspiração ao impossível pela tragédia e pelo riso. “cada impossível é aquilo através do

que um possível deixa de sê-lo” e “no extremo limite de seu poder, cada possível aspira ao impossível” (BATAILLE, OC VI, p. 311) escreve Bataille sobre a experiência de Nietzsche. Em outras palavras, Nietzsche seria aquele que, pelo riso, despertou o divino justamente na proclamação da ausência de Deus. E se Bataille pode compreender Nietzsche como divino, como um *Sur Nietzsche*, é porque o filósofo alemão colocou o divino na altura do impossível, renunciando a toda e qualquer garantia ao possível. Se a filosofia nietzschiana diagnosticou a morte de Deus, a experiência de Nietzsche nos conduziu à sua ausência, recolocando, assim, o lugar do impossível.

É neste sentido que podemos entender o eterno retorno para Bataille. Se antes, diante da noção do tempo, o impossível só se dava nos extremos da eternidade anterior ou futura, com a noção de eterno retorno, “o próprio instante é em um só impossível movimento projetado a esses dois extremos” (BATAILLE, OC VI, p. 12). Neste sentido, o eterno retorno, como pensamento abissal, não busca abarcar o tempo, mas destruí-lo pela violência e, por isso, Bataille o caracteriza por hipertrofia do impossível: “ao considerar o tempo, a altivez do homem só pode se posicionar na vertigem, sem a qual percebemos apenas a plenitude. Dar vertigem, colocar à altura de uma queda no impossível, isto é, de uma revelação extática do impossível” (BATAILLE, OC VI, p. 312). Portanto, a hipertrofia do impossível, isto é, o pensamento abissal do eterno retorno, é a projeção de cada instante no infinito, e intima o possível a existir sem esperar e, por isso, viver à altura do impossível: torna o impossível, possível.

Conclusão

O Nada, para Bataille, não é uma configuração histórica, mas pertence a uma estrutura ontológica do ser. No momento em que ele define os seres como eróticos, ele lança-os em direção ao campo do sagrado, da busca, da abertura, da comunicação através do desejo, em minha descontinuidade, por uma continuidade, do Nada. Esta busca vem a colocar em jogos os seres através da violência ao romperem com o mundo da lei e do trabalho, das regras morais, e de se lançarem ao impossível. Nietzsche é o filósofo que conseguiu não só diagnosticar a morte de Deus, mas superá-la, pois, a experiência do filósofo alemão, para Bataille, ensejou formas de vida como a tragédia e o riso, para colocar a vida na altura do impossível, e não se limitar a ele. Através do eterno retorno, Nietzsche trouxe a hipertrofia do impossível, rompendo que a noção de tempo niilista que negava o momento presente a partir de um Nada transcendental, o filósofo abriu-se para

o abismo através do eterno retorno, em que o seres, para afirmarem sua vida na ausência de Deus, são intimados a saltar neste abismo, já que “o abismo é e permanece sendo o impossível, mas um salto introduz no impossível o possível que ele é, fadado desde sempre, sem a menor reserva, ao impossível” (BATAILLE, OC VI, p. 313).

Referências Bibliográficas

- ARNAUD, Alain; EXCOFFON-LAFARGE, G. **Bataille**. Paris: Seuil, 1978.
- BATAILLE, G. **Acéphalie: Nietzsche e os fascistas**. Tradução de Fernando Scheibe. N. 2. Desterro, 2013.
- _____. **Œuvres complètes, V. T. I**. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. **Œuvres complètes, VI. T. II**. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. **Œuvres complètes, X**. Paris: Gallimard, 1987.
- BLANCHOT, M. **Le Pas au-delà**. Paris: Gallimard, 1973.
- DIDI-HUBERMAN, G. **A semelhança informe ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille**. Tradução de Caio Meira e Fernando Scheibe. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- LE RIDER, J. **Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent**. Paris, PUF, 1999.
- MATI, S.; RELLA, F. **Georges Bataille, o filósofo**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis, Ed. da UFSC, 2010.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- _____. **O anticristo: maldição ao cristianismo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- _____. **O nascimento da tragédia ou do helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- PRADEAU, J.-F. **Bataille: la experiencia extática**. In: CRAGNOLINI, M.; KAMINSKI, G. (compiladores) **Nietzsche actual e inactual. Vol. II**. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del C.B.C. 1996. Disponível em: <http://www.nietzscheana.com.ar/pradeau.htm>. Acessado em 20/08/2006.
- SARTRE, J.-P. **Situations, I**. Paris: Gallimard, 1947.
- SCHEIBE, F. **Por trás do universo não há nada**. In: BATAILLE, G. **Sobre Nietzsche: vontade de chance**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, 7-12.