

GEORGES BATAILLE: NOTAS IMPERTINENTES SOBRE DEMÊNCIAS E MONSTRUOSIDADES NA FORMA CLÁSSICA

GEORGES BATAILLE: IMPERTINENT NOTES ABOUT INSANITIES AND MONSTROSITIES IN CLASSIC FORM

OSVALDO FONTES FILHO*

Resumo: Bataille é autor de uma filosofia “agressivamente anti-idealista”, envolvida com o trabalho de deslocamento das noções. Na convicção de que a transgressão está ao alcance de uma selvageria da forma, sob fundo de cosmogonia paródica, o pensamento batailliano atua em favor do que de fato deveria desvelar a existência humana: o gasto sem compensação, a prodigalidade sem medida. Este estudo percorrerá alguns textos iniciais de Bataille, nos quais uma análise iconográfica inusual localiza aquela selvageria e este gasto pródigo em formas agressivamente anti-clássicas da Antiguidade tardia.

Palavras-chave: forma; matéria; idealismo; gnose.

Abstract: Bataille is an author of an “aggressively anti-idealistic” philosophy involved with the work of notion displacement. With the conviction that the transgression is within reach of the savagery of the form, with a backdrop of parodic cosmogony, the Bataillian thought acts in favour of the fact that should unveil the human existence: spending with no compensation, the limitless prodigality. This study deals with some initial texts by Bataille, where an uncommon iconographic analysis locates the aforementioned savagery and prodigality in aggressively anti-classic forms of Late Antiquity.

Key-words: Form; Matter; Idealism; *Gnosis*.

A transgressão traduz-se em formas prodigiosas.
Reportar-se ao que se nega é exatamente rir, é
desmanchar-se, dissolver-se.

Georges Bataille

Que falsa seja considerada por nós toda verdade
que nenhuma gargalhada acolheu.

Friedrich Nietzsche

* Osvaldo Fontes Filho é professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: osvaldofontes@itelefonica.com.br

I. Contrariando a canônica filosófica, inflexível em sua multissecular suspeita das formas, um fato de natureza plástica pode se apresentar como “a expressão ou o sintoma de um estado de coisas essencial”. Quem assim afirma é um autor dos mais suspeitos, Georges Bataille, em ensaio de 1929 intitulado *O cavalo acadêmico*, primeira incursão num projeto de demolição (não sem derrisão) das regras de correção filosófica¹. Ali, sob pretexto de um estudo iconográfico e numismático, mais intuitivo que propriamente dedutivo, evidenciam-se os sintomas do que Bataille diz ser “metamorfoses desconcertantes”. Isto porque tudo o que a resignação acadêmica mantém como o caráter elevado e sublime do clássico e da cultura aparece pontualmente desacreditado no reverso de uma moeda gaulesa do século IV, cópia rudimentar do *statér* de ouro macedônio (figuras 1 e 2).



Figura 1. *Statér* macedônio apresentando o carro celeste de Niké

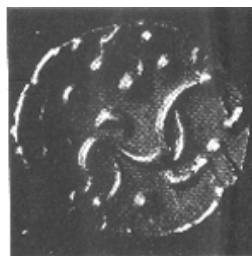


Figura 2. Moeda da região da Artois, cópia alterada do cavalo clássico

Cópia e modelo são contrapostos não para demonstrar que as deformações bárbaras da “forma nobre e corretamente calculada” do cavalo clássico devem-se a uma natural inabilidade do gravador. O que ocorre aqui é algo diverso de

¹ As referências ao ensaio *O cavalo acadêmico*, bem como aos demais textos de Bataille aqui utilizados, serão feitas a partir das *Oeuvres complètes* I. Paris : Gallimard, 1970 (título doravante referido pela sigla *OC*). Para o aparato iconográfico que acompanha os textos bataillianos, em parte reproduzido aqui, utilizou-se a edição fac-similada da revista *Documents* (Paris: Jean-Michel Place, 1991). Publicação escandalosa, dirigida por Bataille de 1929 à 1930, *Documents* tornou-se expressão mítica das subversões formais e intelectuais da vanguarda de então. Vale antecipar aqui para reter o seguinte: nos ensaios de Bataille para a *Documents*, textos de juventude, uma natureza não idealizada é o lugar de todas as diferenças e desvios, da produção do dessemelhante, de monstruosidades “literalmente perturbadoras”, voraz sucedâneo da idéia de natureza humana e sua “rede sórdida de todas as integridades”. Ali, Bataille faz vacilarem as palavras e as noções: de início, desorganizando os corpos, montando a cenografia anti-clássica de um corpo aberrante, “obra de uma discórdia violenta dos órgãos”. Modo de contradizer os substancialismos do conhecimento, em favor da dinâmica do desproporcionado. Assim, um “materialismo baixo” procura desmentir o ideal da “Figura humana”, bem como toda impostação do discurso filosófico como forma de organicidade dos demais discursos. Por fim, na degradingolada da Forma, Bataille desperta para uma “baixa sedução”, que atinge o “limite do horror”, onde a conveniência do gosto (estético) cede à violência do desejo (estésico), e recorre à imagem virulenta como recusa no saber de toda “significação transfigurada”, abstrata. É sobretudo dessa recusa que aqui se discorrerá.

um defeito técnico, algo de maior ressonância crítica, algo da ordem do que Bataille diz ser uma “demência” e, mesmo, uma “extravagância positiva” das formas (OC I, p. 160). O estudo comparativo de Bataille contradiz a avareza contumaz dos numismatas: se estes põem em reserva, para fins estéticos, o valor de troca de moedas fora de circulação, Bataille interessa-se pelo que nelas permanece como indício de um gasto sem reserva e sem retorno. Importa, pois, mostrar que para uma “mentalidade monstruosa”, aquela dos povos primitivos, esse gasto é insensato e, sobretudo, que ele não confere autoridade. Por detrás do fato plástico, sugere Bataille, corre uma “decisão obscura” onde reside o princípio a que pertencem as diversas civilizações e, por vezes, “as determinações contraditórias que derrubam periodicamente as condições de existência dos homens” (OC I, p. 159).

De fato, o que nos bárbaros se depende com extravagância, e que o reverso de suas moedas atesta, é de natureza etno-morfológica. Mesmo porque no equilíbrio de suas formas, sustenta um tanto apressadamente Bataille, o cavalo “é uma das mais arrematadas expressões da *idéia*” (OC I, p. 160), similar pois à filosofia platônica ou à arquitetura da Acrópole. De modo que a representação do animal na época clássica é denotativa do gênio helênico em seu pendor para a elevação e a apropriação:

De fato, as coisas passam-se como se as formas do corpo, tal como as formas sociais ou do pensamento, tendessem para uma espécie de perfeição ideal de onde nos chegassem todos os valores; como se a organização progressiva destas formas pouco a pouco procurasse satisfazer às imutáveis harmonia e hierarquia que, exteriormente a fatos concretos, a filosofia grega tendia a dar, como propriedade particular, às *idéias* (OC I, p. 161).

De maneira que a alteração das formas refere-se a uma metamorfose no modo de ser, ou melhor, ao princípio a que pertencem os seres. Subjugados a “nobres e irrevogáveis idéias” (OC I, p. 161), princípio a um tempo de organização e de arrogância, os Gregos detêm *pour cause* a consciência da autoridade humana. Os primitivos, ao contrário, “incapazes de discernir claramente o valor mágico das formas regulares figuradas nas moedas que lhes tinham caído em mãos”, deixam-se levar por uma irreduzível “agitação burlesca e incoerente” (p. 161). Gregos e Gauleses distinguir-se-iam, pois, segundo uma antítese seminal que transparece nas alterações das formas plásticas. Se “uma correção e uma inteligibilidade perfeitas” sucumbem a “uma sucessão de imagens violentas e horríveis”, é porque a obsessão por regularidade representada pelo cavalo acadêmico de algum modo não pudera ser expressão conveniente de um espírito que aspirava ao horrível e ao burlesco:

HYPNOS

Tratava-se, de fato, de tudo quanto tinha necessariamente paralisado a concepção idealista dos Gregos, fealdade agressiva, arroubos ligados à vista do sangue ou do horror, urros desmesurados; quer dizer, o que não tem sentido algum, utilidade alguma, o que não introduz esperança nem estabilidade, o que não confere autoridade alguma: a deformação em vários graus do cavalo clássico, que por último chegou ao frenesi das formas, transgrediu a regra e conseguiu consumir a expressão exata da monstruosa mentalidade destes povos que vivem à mercê das sugestões. Assim, os ignóbeis macacos e gorilas eqüídeos dos Gauleses, animais com indizíveis hábitos e auge de fealdade, aparições grandiosas de todo modo, prodígios acachapantes, representaram uma definitiva resposta da burlesca e horrível noite humana às platitudes e às arrogâncias dos idealistas (*OC I*, p. 161-162).

Está evidente que Bataille assume, aqui, uma clara posição contrária às formas canônicas de elevação do espírito. A sustentá-la, uma audaciosa perspectiva, se não cabalmente científica ao menos perspicaz: haveria uma “medida comum” entre as diferenças no reino animal e na história humana. A oposição entre o clássico e o bárbaro, pertinente no plano das culturas – afinal, o estilo acadêmico opõe-se naturalmente “a tudo o que é barroco, demente ou bárbaro” (*OC I*, p. 159-160)² –, não o seria menos no reino animal: as formas animais podem igualmente ser divididas em formas acadêmicas e formas dementes, de maneira que não é arriscada a analogia entre as “divergências das formas” e as “determinações contraditórias” da história humana. Nesse sentido, um bestiário monstruoso como o dos Gauleses, “insulto à correção dos animais acadêmicos”, é capaz de dizer, contrariamente ao veredicto de uma teoria clássica da mimese, o que se insiste em calar quando as formas são isoladas no domínio estético: se não já o reverso horrível do mundo metafísico – pois que isto também insinuará Bataille –, ao menos “a indizível [e necessária] resposta a tudo o que é harmonioso e regrado na terra, a tudo o que tenta fazer autoridade com um aspecto correto” (p. 162).

As formas têm o poder da deriva, até ao informe. Em seu trabalho de alteração, de deslocamento, de deformação, elas são capazes sobretudo de subverter toda consignação de identidade. Eis porque extravasa os limites de uma história dos estilos o interesse em acompanhar a “demência” do estilo gaulês em

² Em ensaio posterior, Bataille criticará tais dualidades canônicas, “maniqueístas” no sentido trivial, que envolvem a noção de estilo nas histórias da arte. “Uma divisão das formas de arte em duas categorias fundamentais opostas uma à outra [primitiva ou infantil, clássica ou adulta] arrisca a parecer tanto mais arbitrária” porque as formas em geral nada têm de “substancialidade” que permita opô-las absolutamente e fora do tempo (“L’art primitif”. In: *OC I*, p. 247). Aliás, no mesmo ensaio, Bataille releva a grafomania agressiva das crianças abissínicas nos muros das igrejas de Godjam como evidência advinda da etnologia de uma negação soberana, de uma destruição ou de um desmentido próprio às formas primitivamente alteradas (p. 252).

sua decomposição dos morfismos greco-latinos. Eis porque Bataille nem mesmo vacila em conduzir a deriva das formas até ao infecto. Modo de interceptá-las em seu trabalho de derivação da norma, até uma “forma baixa”. O leitor de Bataille terá compreendido: dos magníficos espécimes eqüinos que puxam o carro de *Niké* aos disformes cavalos-monstros gauleses –“extravagância positiva” de uma animalidade em progressiva perda de organicidade até ao “ilegítimo” monstruoso (figs. 3 e 4) –, o que se evidencia é um gasto desmesurado da forma. “Como se um horror infecto fosse a constante e inevitável ‘contrapartida’ das elevadas formas da vida animal”(p. 162, grifo nosso).



Figura 3. Moeda da região de Verdun. Cavalos retorcido.



Figura 4. Moeda do Gers. Cavalo assemelhado à aranha.

Há aqui, como se disse, algo mais que uma circulação de similitude entre civilizações colonizadora e colonizada. Há, antes, essa “extravagância positiva” que Bataille introduz como o princípio de uma “deformação” decisiva, de um “profundo tumulto” das formas que permite romper com as genealogias oficiais e representar a Natureza “em permanente revolta perante si própria” (p. 162). Com o que repensar as relações de derivação e de semelhança. Está claro que no exemplo numismático de Bataille, a relação hierárquica entre modelo e cópia é subvertida para se tornar a de uma dessemelhança voluntária ou, mais exatamente, de uma decisão, ainda que obscura, de transferir as semelhanças para o registro “tumultuoso” do informe, talvez mesmo do infecto. O que forçosamente remete as genealogias ao registro inquietante de um inútil dispêndio de formas. Consequentemente, o impulso ao “horror do que é informe e indeciso” não pode deixar de evocar todo um universo de “fantasmas incapazes de reduzir uma agitação burlesca e incoerente, uma sucessão de imagens violentas e horríveis” (p. 161). Essa agitação, entende-se, não apenas ridiculariza as “grandes idéias diretrizes” que dão aos povos clássicos sua consciência da autoridade humana. Ela igualmente demonstra, de modo cabal, que a eficácia das formas está ligada ao que Bataille nomeará sem embaraços “decomposição”, a começar dos fios que nos ligam aos nossos congêneres numa relação de semelhança. Não seria um traço corriqueiro de filogênese que “nobres e delicadas figuras [surjam] à saída de um nauseabundo esgoto” (p. 162)?

II. Ao procurar na “mentalidade monstruosa” dos bárbaros a justa “contrapartida” do clássico e da cultura, Bataille desperta para o que chama as “determinações contraditórias” ou as “divergências da forma” (p. 159). Ao compararem numa leitura das metamorfoses históricas inseridas no registro tumultuoso de uma “revolta alternada”, de uma “oscilação rigorosa”, assemelhadas a “movimentos de cólera” (p. 163), as formas são investidas de uma conotação claramente anti-substancialista. Na dinâmica das contradições, algo subverte a canônica relação cópia-modelo: uma “conseqüência decisiva” que indiciaria aquilo pelo qual as alterações das formas figuram como “o principal ‘sintoma’ das grandes perturbações” (p. 163).

Contudo, cumpre perguntar se essa interpretação anti-substancialista das formas preserva Bataille de se fazer uma idéia maniqueísta da contradição. A princípio, o termo “maniqueísta” parece justificado. Tudo, de fato, opõe-se pontualmente no texto de Bataille. Sob pretexto de analisar a transição entre a figura acadêmica do cavalo grego e aquela “barroca” de seu similar gaulês, o que parece se impor é a radical antítese entre dois mundos: o elevado e o decaído, o regular e o informe, o modelar e o monstruoso. Contudo, se é possível mencionar um dualismo em Bataille, cumpre assinalar que esse dualismo nunca opõe exatamente o Bem e o Mal. Ele abre, antes, todas as “determinações contraditórias” às extravagâncias de suas derivas e derivações. Ainda que Bataille suponha dois mundos, explica Denis Hollier, “não [são] este mundo e depois aquele outro, mas o mundo da identidade e sua alteração, o mundo do pensamento e seu dispêndio, o mundo da medida e sua desmedida”.³ Um pouco antes, Hollier considerara “extravagante” tal dualismo imanentista, na medida em que ele se traduz numa “crispação da vontade” contra toda natural tendência do pensamento à conciliação, à redução. Afinal, todo dualismo espera “aperfeiçoar” seu antagonismo no jogo regrado dos contrários e dos simétricos, por onde ele não tarda a se tornar sistema.⁴

Eis porque Bataille pende em favor da extravagância bárbara. Afinal, ele observa ali como os antagonismos e as transformações ilimitadas das formas não mais obedecem a uma lógica da semelhança submetida; eles se abrem agora para os excessos não-totalizantes de uma dessemelhança voluntária. Em outras palavras, de uma alteridade sem autoridade. A mesma obsessão por alteridade insubmissa das formas reaparece em Bataille num ensaio posterior intitulado “O baixo materialismo e a gnose”.⁵ Ali, entalhes de uma Antigüidade tardia, afeita

³ HOLLIER, D. “Le matérialisme dualiste de Georges Bataille”. In: *Tel Quel*, 1966, no.25, p. 49.

⁴ Id., *ibid.*, p. 44.

⁵ OC I, pp. 220-226.

aos sincretismos mais desabusados, confirmam a fecundidade do motivo, particularmente perturbador nos deuses compósitos e multiformes do panteão gnóstico (figs. 5 e 6).⁶ Mesmo porque toda uma figuração do mundo assentada sobre “monstruosas cosmogônias dualistas” e “desordens filosóficas” é ali evidência de uma “subversão bizarra, [...] e mortal, da ordem e do ideal expressos hoje pelas palavras de ‘antiguidade clássica’” (OC I, p. 221-222).



Figura 5. IAO multiforme. Entalhe gnóstico



Figura 6. Deus alectorocéfalo. Entalhe gnóstico

A gnose, com efeito, antes como após a predicação cristã, e de um modo quase bestial, quaisquer que tenham sido seus desenvolvimentos metafísicos, introduzia na ideologia greco-romana os fermentos mais impuros, emprestava indiscriminadamente da tradição egípcia, do dualismo persa, da heterodoxia judeu-oriental, os elementos mais conformes à ordem intelectual estabelecida; ela lhes acrescentava seus próprios sonhos, exprimindo desrespeitosamente algumas obsessões monstruosas; na prática religiosa, ela não repugnava às formas

⁶ Sobre a gnose antiga, retenham-se os breves esclarecimentos de Bataille: “[...] forma intelectual, fortemente helenizada, do cristianismo primitivo, demasiado popular e pouco dada aos desenvolvimentos metafísicos: uma espécie de cristianismo superior elaborado por filósofos apartados das especulações helenísticas e rejeitados pelas massas cristãs incultas. Assim, os principais protagonistas da gnose: Basíledes, Valentim, Bardesane, Marcião fariam figura de grandes humanistas religiosos e, do ponto de vista protestante tradicional, de grandes cristãos. A má fama, o caráter mais ou menos suspeito de suas teorias explicar-se-iam pelo fato de eles serem conhecidos apenas pela polêmica dos Pais da Igreja, seus inimigos violentos e caluniadores obrigatórios. Os escritos dos teólogos gnósticos foram sistematicamente destruídos pelos cristãos ortodoxos (quase nada resta hoje de uma literatura considerável). Somente as pedras sobre as quais eles gravaram em baixo-relevo as figuras de um Panteão provocante e particularmente imundo permitem epilogar sobre outra coisa que diatribes: mas elas confirmam precisamente a má opinião dos heresiólogos. A exegese moderna mais consistente admite, aliás, que as formas abstratas das entidades gnósticas evoluíram a partir de mitos grosseiros, correspondendo à rudeza das imagens figuradas sobre as pedras” (OC I, pp. 222-223).

mais baixas (desde então inquietantes) da magia e da astrologia gregas ou caudeo-assírias; ao mesmo tempo, ela utilizava, talvez mais exatamente comprometia, a teologia cristã nascente e a metafísica helenista (OC I, p. 222).

Não surpreende que dessa agitação comprometedora, feita de desabusadas apropriações, Bataille retenha uma figuração das mais impertinentes: num entalhe do século III, personagens eretos com cabeça de pato – portanto, sob a espécie figurativa de um antropomorfismo ridicularizado, derivado da animalidade mais risível –, são o demonstrativo formal da decisão por uma baixa irreduzível (fig. 7).



Figura 7. Arcontes com cabeça de pato. Entalhe gnóstico⁷

Se, aqui, arcontes obscenos expressam com manifesto desrespeito obsessões monstruosas, é bem verdade que estas se explicam. Nada no pensamento gnóstico corresponde a um esforço de síntese de contrários. O que fascina Bataille é, antes, a evidência de uma “agitação repugnante” como efeito da resoluta decisão de ir ao encontro dos monstros, ou seja, da Natureza como uma prática de desvios. A monstruosidade não é tanto o que se opõe a uma regularidade ideal, como um desvio accidental. No “pessimismo desmoralizante” (p. 223) dos gnósticos, o que se desvia é o irremediavelmente, o irreduzivelmente desproporcionado. Se a imagem compósita fornecia uma realidade “praxiteliana” à idéia platônica, necessariamente bela como a medida comum de seus componentes, fato é que – sustenta Bataille num ensaio sobre os desvios da Natureza –

⁷ “Arconte” (*arkhôn*): título dos principais magistrados das repúblicas gregas e, particularmente, de Atenas. Bataille esclarece que as pedras publicadas em seu artigo “são conhecidas sob o nome tradicional de pedras gnósticas, ou pedras basilidianas ou *Abraxas*”, nome encontrado nas lendas e na mitologia do filósofo gnóstico Basilides. Sem pertencerem necessariamente a seitas gnósticas, prossegue Bataille, essas pedras “poderiam ser igualmente encontradas nas práticas da magia grega ou egípcia [...] Apresentam em todo caso as maiores dificuldades de interpretação, em razão do sincretismo das figurações divinas, bem como da ininteligibilidade freqüente de suas lendas”.

HYPNOS

“cada forma individual escapa dessa medida comum e é, num grau qualquer, um monstro”.⁸ Dir-se-ia que os “elementos baixos” da gnose correspondem a uma salutar contestação do servilismo e dos constrangimentos inerentes à linguagem. Estes elementos ainda perduram na metafísica, esclarece Bataille, embora de um modo “reduzido” e “emasculado”. Eles continuam a desempenhar o papel de destruição e de negação nos sistemas do saber, ainda que limitados a um papel construtivo, submetidos ao espírito (de algum modo em elevação). Razão porque Bataille se interessa pela gnose como “subversão bizarra” do pensamento, sobretudo do discurso filosófico linear e homogêneo. Ao contrário deste, ela trabalha no registro do heterogêneo: empresta e reúne tudo o que é impuro, e o introduz como desvio na ideologia greco-romana.

Com esse gesto, ela destrói a exigência do discurso filosófico de ser a forma de organização e de domínio de todos os demais discursos. E subverte as figuras de pensamento elevadas ao compô-las com as formas mais baixas e risíveis, sem medida ou conveniência. No mundo da representação, assim como na representação do mundo, a gnose legítima perturbadoras “desordens filosóficas” e infames fantasmagorias. Valeria aqui reter o seguinte diagnóstico, tipicamente batailliano:

A filosofia foi até aqui, assim como a ciência, uma expressão da subordinação humana. De modo que, quando o homem procura se representar, não mais como um momento de um processo homogêneo – de um processo necessitado e lastimável –, mas como um dilaceramento novo no interior de uma natureza dilacerada, não é a fraseologia niveladora que lhe vem do entendimento que pode ajudá-lo: ele não pode mais se reconhecer nas cadeias degradantes da lógica; ele se reconhece, ao contrário – não somente com ira, mas num tormento extático – na virulência de seus fantasmas (OC II, p. 22).

O “desmentido” gnóstico da filosofia acadêmica, lugar dos mais vergonhosos comprometimentos segundo Bataille, evidencia-se na escolha plástica de “imagens grosseiras figuradas sobre as pedras” (OC I, p. 223). Eis o que sustenta um autor que procura nas formas pelo “desmentido violento” dos modos correntes de elevação do espírito. Talvez os leitores mais filosoficamente puristas do presente ensaio não terão se convencido do valor teórico desse desmentido. Exaspera-lhes, quiçá, as janelas imagéticas que se ousou abrir numa circumspecta revista acadê-

⁸ “Les écarts de la nature”. In: OC I, p. 230. “O que poderia significar tal posição, explica Didi-Huberman, senão o fato que, para Bataille, a forma incessantemente vive e morre de seus próprios acidentes, de seus próprios sintomas deformantes; que a forma jamais pode ‘envelhecer honestamente’ no céu da universalidade; e, finalmente, que a forma não é pensável senão como o acidente perpétuo da forma?” (Didi-Huberman, G., *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*. Paris: Macula, 1995, p. 191).

mica. Provavelmente reagirão mal ao fato de o próprio Bataille se encarregar de lhes retirar a legitimidade da leitura mais imediata do que propõe. Isso porque, sustenta ele, as díades alto/baixo, claro/escuro são apenas categorias da “razão servil”, que as engendra a fim de poder estabelecer acima delas algo que possibilite “falar como funcionário autorizado” (p. 225). Nesse sentido, as imagens vêm reforçar a convicção de que a baixaza das formas subtrai-se inteiramente a essas noções, que “a matéria baixa é exterior e estranha às aspirações ideais humanas e recusa deixar-se reduzir às grandes máquinas ontológicas resultantes dessas aspirações” (p. 225). Em face disso, importa alertar o leitor, o jogo não revira a favor do “funcionário” zeloso de reducionismos quando ele aciona uma canônica história da mitologia. De nada serve, de fato, convocar à cena as duas grandes interpretações da Grécia: de um lado, aquela que, de Winckelmann a Voss passando pelos clássicos alemães, insiste em falar de heróis da luz e do céu; de outro lado, aquela dos românticos, que se nutrem de contra-deuses ctônicos em flerte com o intuitivo, o informe, o demoníaco, o extático e, no fim das contas, com o deus da irracionalidade: Dioniso.

A “matéria baixa” de que trata Bataille “recusa a se deixar reduzir” pelas funcionalidades de escola, que sempre terminam por impor suas falsas querelas em favor de uma sempiterna hierarquia. É porque se está aqui às voltas com “fatos tão ‘concretos’ quanto às formas visíveis”, que sua determinação, assegura Bataille, seria “perturbadora”, sobretudo porque as formas são capazes de demonstrar a miséria dos “princípios superiores” e de toda evocação pacificadora de um transcendente.

A concretude das formas e da matéria como contrafação das abstrações produzidas pela “máquinas ontológicas” clássicas: eis o dualismo veraz proposto pelo texto batailliano. No dilema mais célebre de toda a história filosófica, dilema onde a separação da forma e da matéria imposta-se como absoluta, tanto uma como a outra são tornadas abstratas: por exemplo, ao se tomar Deus por uma forma universal, e opô-la a uma “matéria abstrata” em geral, que Bataille igualmente recusa, pois que ali vê um modo de submeter a matéria das coisas a uma idéia: De fato,

formam-se assim duas entidades verbais, que se explicam unicamente por seu valor construtivo na ordem social, Deus abstrato (ou simplesmente idéia) e matéria abstrata, o guardião-chefe e os muros da prisão. As variantes desse andaime metafísico não têm interesse maior que os diferentes estilos de arquitetura. Agitamo-nos para saber se a prisão procedia do guardião ou o guardião da prisão: embora essa agitação tenha tido historicamente uma importância primordial, ela arrisca hoje a provocar um espanto tardio, ainda que unicamente em razão da desproporção entre as conseqüências do debate e sua insignificância radical (OC I, p. 220).

HYPNOS

Em face de tal insignificância, não basta recusar Deus, a religião; é preciso fustigar como “matéria morta” toda “forma ‘ideal’ da matéria”.⁹ A gnose é, nesse tocante, instrumento eficaz. Ela permite observar uma concepção da matéria como “princípio ‘ativo’” (p. 223). Quando a matéria, contrariamente à filosofia tradicional – monista, onde detém o papel passivo (“muros da prisão”)¹⁰ –, é definida como ativa, ela passa a gozar de um estatuto até então reservado à idéia. Contudo, ressalva Bataille, somente o materialismo clássico contentou-se com esse movimento de simples inversão:

A maioria dos materialistas, embora tenha desejado eliminar toda entidade espiritual, chegou a descrever uma ordem de coisas que relações hierárquicas caracterizam como especificamente idealista. Esses materialistas situaram a matéria morta no cume de uma hierarquia convencional dos fatos de ordem diversa, sem se dar conta de que cediam assim à obsessão de uma forma ‘ideal’ da matéria, de uma forma que se aproximaria mais que qualquer outra do que a matéria ‘deveria ser’. Com efeito, a matéria morta, a idéia pura e Deus respondem da mesma maneira, isto é, perfeitamente, tão grosseiramente quanto o aluno dócil em classe, a uma questão que não pode ser proposta senão por filósofos idealistas, a questão da essência das coisas, exatamente da ‘idéia’ pela qual as coisas se tornariam inteligíveis (OC I, p. 179).

A gnose, ao contrário, não se restringe à simples permuta das entidades no interior de uma hierarquia ontológica. A “existência eterna” da matéria é aquela das trevas, do mal. Contudo, Bataille obriga-se a retificar: as trevas não são ausência de luz, assim como o mal não é ausência do bem. O mal é “ação criadora”; as trevas, os “arcontes monstruosos” que ela revela. Portanto, esses arcontes, ou a matéria (a indistinção é aqui de peso), não são o contrário da luz ou do bem, mesmo que Bataille fale de “forças maléficas e fora da lei” (p. 224). Sua existência está ancorada numa falta, precisamente a falta de luz e de bem. Mas enquan-

⁹ Lê-se, ainda, em nota manuscrita: “o materialismo absolutamente não significa que a matéria é a essência, o que seria simplesmente uma das formas da filosofia idealista através da identificação da matéria com a idéia; não significa que o homem submete-se unicamente a algo de mais baixo que ele próprio, de mais baixo que sua razão — a matéria que é a base de sua razão, ela a trai por sua natureza mesma, que é irredutível a essa razão a partir do momento em que não mais encontra acima dela autoridade que a confirme como Deus ou a idéia” (OC I, p. 650).

¹⁰ A imagem é recorrente em Bataille, e sinaliza para as coerções filosóficas da materialidade. Ela comparece em seu *Dicionário Crítico* (verbetes “Espaço”), quando Bataille fustiga, com a habitual insolência, as conveniências restritas da “forma” filosófica: “Não surpreende que basta a palavra *espaço* ser pronunciada para que se intrometa o protocolo filosófico. Os filósofos, por serem os mestres de cerimônia do universo abstrato, indicaram como o espaço deve, em todas as circunstâncias, comportar-se. Infelizmente, o espaço continuou vadio e é difícil enumerar aquilo a que ele dá origem. Ele é descontínuo como se é vigarista, para grande desespero de seu filósofo-papá [...] Claro está que o espaço bem melhor faria ‘cumprindo o seu dever’ e fabricando nos apartamentos de professores a idéia filosófica! Como é evidente, não passaria pela cabeça de ninguém meter na prisão os professores ‘para lhes ensinar o que é o espaço’ [...]” (OC I, p. 225).

to a luz e o bem são, para o monismo clássico, o ser e a existência por excelência, a existência dos arcontes ou da matéria deve ser pensada, não como a ausência dessa plenitude que lhe seria apenas o contrário, mas em termos outros que não os de uma oposição presença/ausência. Os arcontes são legisladores num “Panteão provocador e particularmente imundo” (p. 223). A sua é a lei de um “dualismo profundo”, sempre viril por não se adaptar às necessidades sociais, por jamais assumir o papel de religião de Estado. É nesse sentido que os arcontes introduzem a uma “divindade nefasta e odiosa”, que não permite esperança alguma ao se mostrar irreduzível a qualquer transcendência “digna da confiança absoluta do espírito humano”. Bataille arremata:

Essa concepção era perfeitamente incompatível com o princípio mesmo do espírito helênico, profundamente monista e cuja tendência dominante considerava a matéria e o mal como degradações de princípios superiores. Atribuir a criação da terra, onde se dá nossa agitação repugnante e derrisória, a um princípio horrível e “perfeitamente ilegítimo”, evidentemente implicava, do ponto de vista da construção intelectual grega, um pessimismo desmoralizante, inadmissível, exatamente o contrário do que era necessário a todo custo estabelecer e tornar universalmente manifesto (OCI, p. 223).

Com seu “gosto monstruoso pelos arcontes obscenos e fora da lei” (p. 224), a gnose demonstra a vontade “irrecusável” de livrar as coisas (e a vida) da submissão a uma autoridade superior, autoridade que os multiformes legisladores confundem com sua “eterna bestialidade” (p. 224). Na verdade, eles “não são” legisladores, como a denominação poderia dar a entender. Eles “não são” instâncias de submissão. Sem existência própria, porque são as trevas para além de toda dialética entre presença e ausência, eles subvertem o princípio da autoridade. Na verdade, dever-se-ia simplesmente dizer que os arcontes “não são”, assim como a matéria não é nada que, ao possuir estatuto de ser, pudesse vir a ser apenas... cópia da idéia. Em todo caso, ela não é uma autoridade a qual se referir por um jogo de transfiguração qualquer da linguagem ou do pensamento. Pois o materialismo consiste precisamente na subversão de tal possibilidade: referir-se ao que é “o mais baixo” e que não possui por conseguinte existência alguma, é ir ter com o que em nenhum caso pode servir para figurar ou “arremedar” uma autoridade qualquer (p. 225), menos ainda aquela empossada pela razão.

Como figurar então uma materialidade insubmissa? A dificuldade é semelhante àquela de pensar o que no fundo não é, o que não tem fundo, o que não tem contrário algum ou o que se concebe apenas como desproporcionalidade em relação a si próprio. Nesse tocante, materialismo e gnose se confundem: tratar-se-ia em ambos de “confundir o espírito humano e o idealismo diante de algo de baixo” (p. 225), à força de reconhecer que os princípios superiores nada podem contra a deriva das formas. Na verdade, as oposições clássicas nunca fo-

ram verdadeiras oposições, totais e radicais: nelas, um lado tende a ser sempre o “caso” de outro, seu contrário decaído, conceito complementar num processo onde tudo se aparenta secretamente a tudo.¹¹ Quanto a Bataille, ele propõe pensar a oposição absoluta, a desproporção e a incongruência radicais: um Outro absoluto. Ou, como ele diz, o “totalmente outro”, isto é, o que “se opõe a qualquer representação homogênea do mundo, isto é, a qualquer sistema filosófico” (OC II, p. 62). Na análise iconográfica de “O baixo materialismo e a gnose”, as formas supõem evidenciar como a “metafísica rebaixada” torna-se um instrumento de subversão, de destruição do discurso tradicional. A começar do modo como é reformulada a relação forma-matéria. Implícitas no processo, as perguntas: que figuração seria integralmente materialista? que figuração introduziria suficiente desordem e incongruência no pensamento? Para respondê-las, será preciso insistir no estatuto representacional dos arcontes das figurações gnósticas.

Qual forma mais se aproximaria do que a matéria “deveria ser”? Os materialismos clássicos se permitiram a pergunta que Bataille evita. A sua procura não é por se fazer da matéria uma idéia. Ele aspira, antes, ao que nomeia as “formas concretas”, sempre singulares, da matéria, contra aquela “forma ideal” que recusa com veemência como crença religiosa, “necessidade de autoridade” ou “verdadeira eternidade divina” daqueles que sonham com um princípio definitivo “pelo qual as coisas se tornariam inteligíveis” (p. 179). Matéria e forma estão destinadas a uma dinâmica comum: entendem assim aqueles que se apercebem que

as reações específicas da gnose concluíam pela figuração de formas em contradição radical com o acadêmico antigo: pela figuração de formas nas quais é possível ver a imagem dessa matéria baixa, a única, por sua incongruência e por uma falta de consideração perturbadora, que permite à inteligência escapar ao constrangimento do idealismo (OC I, p. 225).

Ora, essa imagem da matéria baixa não é uma imagem de algo que estaria para além das figuras, que as precederia e que elas apenas designariam. Ao contrário, essas imagens são “a própria baixeza” e “a própria matéria”. Sua eficácia

¹¹ No empenho em apreender o mundo em sua totalidade, a metafísica clássica é levada a engendrar um sistema que autorize tanto a unidade quanto as divisões. Platão é exemplar a respeito, tendo mesmo enunciado as primeiras diretrizes dessa sistematização. Por exemplo, antecipar-se à longa composição dos *lógoi* e traçar partições simétricas de modo a evitar todo desequilíbrio da argumentação. Assim, serão de antemão postos em oposição os Gregos e o conjunto dos demais povos (*Político* 262 b,c). E assim por diante, em partições maximamente dicotômicas: os números pares e ímpares, o gênero e a parte, o singular e o coletivo, etc. Atenta-se apenas para que as divisões sejam o mais probabilisticamente (perdoe-se o termo inapropriado) corretas possível. Não surpreende, pois, que Platão advirta contra os “determináveis negativos”: eles não podem suportar as diferenciações ulteriores, bloqueando assim o jogo dos sucessivos cortes.

não consiste na evocação de um transcendente, de uma matéria para além das figuras: o que elas designam é de mesma ordem que a matéria, se o termo “designação” tem ainda sentido neste contexto. Figuras desproporcionadas, despropositadas, os arcontes *são* a matéria, sua “expressão concreta, imediatamente sensível” (p. 225).

Há algo mais para ser entendido nessa concretude. É pela figuração que a gnose antiga reencontra o materialismo atual, pelo valor subversivo de suas formas, onde o espírito confrontado com sua própria inoperância vê-se confundido e instado à insubmissão mais corrosiva. Audácia final: a baixeza irreduzível, que no panteão gnóstico derruba o “andaime metafísico” imposto pela razão à matéria, Bataille a compara às figurações plásticas da modernidade, onde um “materialismo intransigente compromete os poderes estabelecidos em matéria de forma, ridicularizando as entidades tradicionais, rivalizando ingenuamente com espantalhos, causando grande estupor” (p. 225). No início de seu ensaio, Bataille mencionara a dificuldade de hoje se permanecer indiferente às negações propostas por uma cultura que, à semelhança da moderna, vê-se obrigada a se pôr em causa, a se revirar “para reencontrar motivos de força e de agitação violenta” (p. 221). Força e agitação que ele localiza na “pintura podre” de Picasso (pois que ali se decompõem violentamente os antropomorfismos),¹² mas igualmente, e nietzschianamente, no caráter “acéfalo” da existência. O motivo é central em Bataille, ele que entende que “...cabeça, autoridade consciente ou Deus, representa aquela das “funções servis” que se dá e se toma ela própria como um fim, em conseqüência aquela que deve ser o objeto da aversão mais viva (OC I, p. 470).

E, em outro momento:

A vida humana está esgotada de servir de cabeça e de razão para o universo. Na medida em que se torna essa cabeça e essa razão, na medida em que se torna necessária para o universo, ela aceita uma servidão [...] O homem escapou de sua cabeça como o condenado de sua prisão. Ele encontrou para além de si mesmo não Deus, que é a proibição do crime, mas um ser que ignora a proibição [...] um ser que me faz rir porque é sem cabeça, que me enche de angústia porque é feito de inocência e de crime [...] (OC I, p. 445).¹³

¹² Lê-se no ensaio “L’art primitif”: “as artes figuradas [...] apresentaram bastante bruscamente um processo de decomposição e de destruição que não foi menos penoso para muitos do que seria a visão da decomposição e da destruição dos cadáveres [...] Essa pintura apodrecida altera os objetos com uma violência até então nunca atingida [...]” (OC I, p. 253).

¹³ Lê-se ainda em outro documento: “A única sociedade plena de vida e de força, a única sociedade livre é a sociedade *bi* ou *policéfala*, que dá aos antagonismos fundamentais da vida uma saída explosiva constante mas limitada às formas mais ricas. A dualidade ou a multiplicidade das cabeças tende a realizar num mesmo movimento o caráter acéfalo da existência, pois o princípio mesmo da cabeça é a redução à unidade, ‘redução’ do mundo a Deus [...]” (OC I, p. 469).

Esse ser de violenta e paradoxal derrisão, André Masson o idealizou em 1936 como o “monstro” moderno por excelência em 1936 (fig.8), ilustração de um trabalho comum com Bataille, a revista *Acéphale*, que falaria aos tempos presentes a partir da loucura nietzschiana. Monstro que de algum modo já se insinuava no entalhe gnóstico que figura em “O baixo materialismo e a gnose” (fig. 9).



Figura 8. O homem acéfalo de André Masson



Figura 9. Deus acéfalo encimado de duas cabeças animais

Sobre a acefalidade, argumenta Bataille:

[...] a adoração de um Deus com cabeça de asno (sendo o asno o animal mais ridiculamente cômico, mas ao mesmo tempo o mais humanamente viril) parece-me susceptível hoje de assumir um valor bastante capital; [...] a cabeça de asno cortada da personificação acéfala do sol representa, talvez, por mais imperfeita que ela seja, uma das mais virulentas manifestações do materialismo (OC I, p. 221).

Por que essa figuração de acefalidade seria tão manifestamente materialista? Porque a cabeça (ou o espírito) é substituída por uma figura extremamente ambivalente, por uma cabeça de asno arrancada de seu corpo, e posta no lugar do que há de mais espiritual, a cabeça do sol.¹⁴ O movimento de transferência

¹⁴ É evidente a intenção de se opor ao exemplo por excelência de forma canonicamente pensada em termos de substância e de eternidade. Lê-se, a propósito, no ensaio “Soleil pourri”: “humanamente falando (quer dizer, na medida em que ele se confunde com a noção de meio-dia), o sol é a ‘mais elevada’ concepção. Também é a coisa ‘mais abstrata’, pois a essa hora não podemos olhá-lo fixamente. Para acabar de descrever a noção de sol no espírito daquele que deve forçosamente castrá-lo como consequência da incapacidade dos olhos, terá de dizer-se que este sol tem, na acepção poética, o sentido da ‘serenidade matemática e da elevação do espírito’. Se, pelo contrário e apesar de tudo, o fixarmos com suficiente obstinação, isto supõe uma certa loucura e a noção “altera” o seu sentido, porque na luz deixa de aparecer a produção mas o resíduo, ou seja, a combustão [...] Tal como o sol precedente (aquele que não olhamos) é de ‘beleza perfeita’, o que olhamos pode ser considerado de ‘horrível fealdade’” (OC I, p. 231, grifos nossos). A matéria que carrega a concepção “mais elevada”, “mais abstrata”, impõe que se evite olhá-la. Ao contrário,

de uma cabeça baixa sobre a figura acéfala de uma entidade superior parece ser a precisa inversão do movimento de metaforização clássica: a transferência efetua-se de baixo para o alto, e não mais do alto para baixo. Movimento de afirmação da supremacia da matéria sobre o espírito? Na subversão de hierarquia, o transporte de baixo para cima não conduz a uma nova adoração, a uma glorificação do baixo: este não é nova cabeça, sentido renovado, ainda que invertido, daquele tradicional. A figura produzida pela transferência de baixo para o alto permanece uma figura acéfala: “a personificação acéfala do sol”, malgrado ou, de fato, por causa da cabeça de asno. Nessa forma de metaforização produz-se um vazio, um branco no que teria aparecido como identidade plena.¹⁵ Razão porque a imagem produzida é mortalmente concreta: ela implode o ideal e a ordem do pensamento clássico ao subverter o movimento canônico da espiritualização. Não se trata de uma simples inversão, pois que ela impossibilita um sentido novo, ainda que aquele do feio ou do ridículo. Trata-se, antes, da introdução de uma “desordem” no pensamento, no discurso. E, com essa desordem, da capacidade de renunciar, soberanamente e prodigamente, a “fazer sentido”. Se a transferência clássica é sempre transfiguração, trânsito entre figuras capazes de outorgar representatividade (e estatuto de ser), o movimento de sua desorganização acaba por suspender existências “oficiais”.

Nem por isso as figuras, os arcontes que se expõem, permanecem na negação total e verdadeira do ser. Em seu caráter irredutivelmente baixo, elas se “organizam” no espaço do desorganizado; evoluem num espaço de figuração insensato, constituído de formas que não mais enviam para além delas, que nada representam, que, no máximo, dizem a alteração/circulação irrefreável de um irrepresentável.

Os arcontes dizem o “totalmente outro”, registro antitético de qualquer representação homogênea do mundo. Dizem o incomensurável que escapa à “toda medida comum possível” (OC II, p. 63). Estranhos “banqueiros”, esses arcontes gnósticos, que apregoam um “valor” (e o põem em circulação) ao incomensuravelmente outro, ou baixo. Vale lembrar, em contrapartida, como a “medida comum grega” é ciosa do que arremata. De fato, no *Parmênides*, ao ser interrogado sobre a possibilidade de uma “idéia separada” para cada um dos “objetos sem importância ou valor” (ou forma definida), Sócrates confessa-se atormentado pela possibi-

a presença “concreta” do sol loucamente fitado de face faz despertar para o que ali é processo de perda, de gasto: não a produção, mas o resíduo; não a forma, mas a decomposição das formas (e a alteração de sentidos). *Alteração* é isto: ato de liberar elementos heterogêneos e romper a homogeneidade habitual, familiar. Traduzir as matérias concretas em idéias é retirar-lhes todo perigo!

¹⁵ Cf. Gasché, R. “L’avorton de la pensée”. In: *L’Arc*, 1971, p. 24.

lidade e instado a dela se furtar, para “não me perder, afirma ele, e me afogar em algum abismo de ninharias” (130 d). Retenha-se aqui o comentário de um autor que se autodenomina “materiólogo”, François Dagognet: “Grave exclusão: o idealismo hierárquico reconhecia assim sua derrota ou ao menos seus limites, pois que não pode assumir o conjunto do mundo. Dele elimina os ‘detritos’ ou os dejetos”.¹⁶ Em seguida, Dagognet generaliza (como censurá-lo?):

A filosofia afasta, por certos lados, do ‘real real’: quando ela o considera, não retém o ‘destruído’ (os detritos), nem o ‘sujo’ (a que ela repugna como o que mancha e avilta, o que marca de modo indelével e por isso mesmo ‘traí’), nem o inconsistente [...]. A filosofia prefere o claro, o límpido, o desenhado: terá ela alguma vez glorificado o confuso (o ‘vasoso’) ou o impuro? Ela tende a negligenciar o que foi de tal modo esmagado que perdeu definitivamente suas arestas e até sua forma: aliás, este é então menos relegado que considerado sem valor algum e esquecido.¹⁷

Razão porque, lembrava Bataille em *O cavalo acadêmico*, “os corpos horríveis ou cômicos da aranha ou do hipopótamo” não responderiam tanto quanto o cavalo à necessidade de emblematização do espírito elevado exigido pelos povos ávidos em “ver idéias nobres e irrevogáveis regular e dirigir o curso das coisas” (*OC I*, p. 161).

III. Em *Hypnos*, uma cabeça de deus grego chancela as diversas falas filosóficas, dá-lhes a acolhida de sua privilegiada escuta. Que ordem de pensamentos ela supõe representar? Da filosofia e de seus deuses falava Rachel Gazolla, em 1996, no primeiro número deste periódico. Na ocasião, ela salientara quão estranho deveria soar aos ouvidos acadêmicos o nome *Hypnos*. Mostrava-se, quicá, esperançosa que um deus da noturna inspiração se instituisse como patrono de um trabalho de matiz do atual afã “de arredondar as multiplicidades diferenciadoras para melhor organizar os fatos”.¹⁸ Na contraposição deste elã pseudo-iluminista, Rachel Gazolla desejava que *Hypnos* circulasse por aqueles elementos – “mito, religião, saberes exteriores ao padrão científico-tecnológico” – que fogem ao modo geral de representação de nossa civilização.¹⁹ Maneira sua de aspirar ao sentido indagativo da filosofia a partir do espanto e do inesperado. Cumpriria, porém, questionar: *Hypnos* seria competente o bastante para emblematizar a Filosofia em sua natural (é Heidegger que o diz) “intempestividade”?

¹⁶ *Corps réfléchis*. Paris : Odile Jacob, 1990, p. 97.

¹⁷ *Ibid.* p. 104.

¹⁸ *Hypnos*, no.1, 1996, p. 8.

¹⁹ Reivindicação que Bataille entenderia: “[...] fazendo a regressão ao mundo antigo, este mundo [que destruições racionais nivelaram e deprimiram], à medida que suas riquezas aumentam e que nele tudo se decompõe, aspira na sua profundidade às entregas trágicas da ingenuidade grega primitiva” (*OC I*, p. 509).

Seja como for, aquiesça-se, esse não deixa de ser nome de batismo *sui generis*. Um deus “brumoso” às portas da Academia? Um paraninfo da dormência, do aniquilamento? Um símbolo a se empunhar quando dos “estados fantasmagóricos”, por ocasião da “impossibilidade de subterfúgios”?²⁰ Estes, reconhece Rachel Gazolla, são insidiosos, a proporem com a ajuda de *Métis* os “caminhos tortuosos” e os “estratagemas sutis” da técnica. Mas se esta é capaz de reverter os gestos em maquinismo, ao menos se presta (temerosidade por excelência, diria Bataille) a “direcionar a destrutividade”.²¹ Com felicidade, Rachel Gazolla apressa-se a conjurar o excessivo poderio de *Métis* nos tempos presentes; mas parece escapar-lhe que as longas cadeias simbólicas ao alcance do filósofo não são arma contra o “pensamento ardiloso por si só”: são, antes, apanágio deste. Por fim, ela persevera no espírito acadêmico ao garantir para o ato filosófico sua duplicidade ancestral: dicotômica, entre a vida e a morte, o sono e a vigília, a astúcia e o entorpecimento, a filosofia oscilaria em salutar ambigüidade entre os dois hemisférios.

Contudo, vista nesse balouçar, ela não arriscaria a se legitimar unicamente como “trabalho professoral” de declinação de símbolos? A expressão é empregada por Bataille em sua revolta contra as mistificações (e mitologizações) do pensamento consciente. Revolta prefigurada por Nietzsche em sua crítica do *intelligere* spinozano. “Não rir, não lamentar, nem detestar”, diz Spinoza, ao que retruca Nietzsche, sustentando que é somente através do armistício entre impulsos diferentes e contraditórios que se estabelece a pretensa serenidade do intelecto. Em contrapartida, afiança ele, deve-se procurar romper o armistício entre impulsos contraditórios dentro de si (ou da cultura) a fim de escapar da mística conciliatória do pensar consciente – “a espécie menos vigorosa de pensamento”, diz Nietzsche –, ainda que com o risco de se calar no esgotamento.

Fazer falar, por conseguinte, a autoridade silenciosa do *páthos* sem fim nem sentido.²² Ou então, estratégia similar proposta por Bataille, procurar pelos “sintomas” (algo bastante diverso de “símbolos”) de um tumulto das formas susceptível de produzir tumulto semelhante no pensamento. E, em conseqüência, rir das inoperâncias da Lei e da Gravidade... do acadêmico. Uma cabeça de asno ao lado daquela de *Hypnos*: que instância acadêmica sustentaria, salutarmente zombeteira, tal impertinência?

[recebido em abril 2004]

²⁰ Ibid., p. 10.

²¹ Ibid., p. 10.

²² Cf. *Gaia ciência* IV, af.333.