

Do paradoxo do sacrifício à partilha do ser-em-comum: notas biopolíticas acerca de uma comunidade impossível

From the Paradox of Sacrifice to the Sharing of Being-in-Common: Biopolitical Notes on an Impossible Community

Emanuel Diogo Lima dos Santos*

Fecha de Recepción: 26/05/2026

Fecha de Aceptación: 06/06/2026

Resumo: Buscamos investigar como o conceito de vida é mobilizado no pensamento contemporâneo tendo como fio de Ariadne a crítica biopolítica ao pensamento de Georges Bataille. Temos como ponto de partida o debate de 1983 sobre a crise e dissolução da comunidade e a temática da partilha do ser-em-comum e do comunismo literário, impulsionado pelos textos “La Comunale désœuvrée” e “La Communauté Inavouable” de Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot a partir da obra de Bataille. Investigaremos o contexto do debate e sua ramificação em textos de autores italianos e franceses, como Giorgio Agamben, Roberto Esposito e outros. Como veremos, o conceito de comunidade e de vida estão profundamente implicados, visto que o termo latino *communitas* é definido etimologicamente como um conjunto de pessoas unidas pelo débito, o *munus* como um dom-a-ser-dado; em contraste, *immunitas*, isto é, o que é imune, é o oposto do comum, neutralizando o *munus*. Bataille conecta o sagrado ao sacrifício, despojando-o da esfera do útil, porém, permanecendo em seu horizonte na tentativa de estabelecer uma verdade do sacrifício como prova da finitude.

Palavras chave: Biopolítica – Comunidade – Désœuvrement – Sacrifício – Vida

Abstract: We seek to investigate how the concept of life is employed in contemporary thought, using the biopolitical critique of Georges Bataille’s thought as our guiding thread. Our starting point is the 1983 debate on the crisis and dissolution of the community and the theme of

* Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR), na linha arte memória e narrativa (AMENA), pesquisando acerca das noções de forma-de-vida e biopolítica a partir da obra *A parte maldita* de Georges Bataille, orientado pelo prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko. Bolsista CAPES-PROEX (Número do Processo: 88887.283296/2026-00). ORCID: 0000-0002-4651-8775. E-mail: emanuelson616@gmail.com

*the sharing of the common and of literary communism, driven by the texts “La Communauté désœuvrée” and “La Communauté Inavouable” by Jean-Luc Nancy and Maurice Blanchot, based on the work of Bataille. We will examine the context of the debate and its ramifications in the works of Italian and French authors, such as Giorgio Agamben, Roberto Esposito, and others. As we shall see, the concepts of community and life are deeply intertwined, given that the Latin term *communitas* is etymologically defined as a group of people united by debt, the *munus* as a gift-to-be-given; in contrast, *immunitas*, that is, that which is immune, is the opposite of the common, neutralizing the *munus*. Bataille links the sacred to sacrifice, stripping it of its utilitarian dimension, yet keeping it within his framework in an attempt to establish a truth of sacrifice as proof of finitude.*

Keywords: Biopolitics – Community – Désœuvrement – Sacrifice – Life

Introdução

Na aula final de *Em defesa da sociedade*, célebre curso ministrado no *Collège de France* em 1975-1976, Michel Foucault definiu a noção de uma nova forma de tecnologia de poder diferente, porém complementar ao poder disciplinar e ao poder soberano. Estamos falando do biopoder, cuja gênese se dá na segunda metade do século XVIII, com transformações maciças no direito político do século XIX: “A soberania fazia morrer e deixava de viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver em deixar morrer” (1999, p. 294).

Outro ponto abordado por Foucault é o nascimento do racismo de Estado, na qual a emergência do biopoder resultou na inserção do racismo nos mecanismos de Estado. A morte do outro, da raça ruim, inferior ou anormal como aquilo que purifica a vida, “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 1999, p. 306). O racismo é parente da colonização, processos que correm lado a lado a partir do genocídio¹ colonial, encontrando na guerra

¹ Não abordaremos o conceito de genocídio a fundo neste ensaio, porém, podemos sintetizar as críticas do autores ao fascínio de Bataille pelo sacrifício a partir desse conceito. Não há sacrifício humano

- no advento do racismo de guerra no final do século XIX - não somente a maneira de destruir o outro, mas regenerar a própria raça. Em outras palavras, o racismo como condição de exercício do poder soberano de um Estado, sendo o nazismo o exemplo paradigmático do desenvolvimento desses mecanismos de poder.

A destruição das outras raças é uma das faces do projeto, sendo a outra face expor sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte. O risco de morrer, a exposição à destruição total, é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista, e entre os objetivos essenciais da política. É preciso que se chegue a um ponto tal que a população inteira seja exposta à morte. Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constituí-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiveram sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas. (Foucault, 1999, p. 310).

Tais formulações em torno do aniquilamento ou suicídio absoluto da raça ganha novos contornos teóricos, uma em particular nos interessa por articular a noção de biopolítica foucaultiana com a obra de Georges Bataille, sobretudo o papel da morte e do sacrifício em seu pensamento. Estamos falando do ensaio *Necropolítica* (2011) do filósofo camaronês Achille Mbembe. Enquanto Foucault analisa os crimes do nazismo como exemplo paradigmático, o filósofo camaronês parte das topografias da plantation e da colônia, o paradigma contemporâneo torna-se o apartheid e genocídio cometidos pelo

ritualístico depois de Auschwitz, pois as mortes incessantes dos campos de concentração são despojadas de uma esfera sagrada, dizem mais respeito a tecnologias de poder moderna sobre a vida, é a vida nua do homo sacer. Os genocídio modernos são definidos pela tentativa deliberada de alterar a identidade dos sobreviventes modificando sua relação com a sociedade. Que o genocídio seja uma "aniquilação sistemática de um grupo populacional como tal" é relativamente fácil de compreender, porém, não devemos parar por aí, há pelo menos três pontos a serem levados em conta: a intenção, a natureza dos grupos nas definições e a importância de uma aniquilação física. Como demonstra Daniel Feierstein (2016, pp. 247-265), a prática genocida deve ser analisada como uma tecnologia de poder, produtora de identidade além de um controle sobre os corpos, biopolítica. O conceito de genocídio deve ter em que um aspecto básico: a implementação de um plano massivo e sistemático com a intenção de destruir todas as partes de um grupo humano. Ver: Feierstein (2016), Jones (2012, 2017).

Estado israelense na Palestina. Gaza se tornou o paradigma de nossa contemporaneidade, não por sua excepcionalidade, mas precisamente por ter se tornado comum, tornando norma.

Se, como vimos, o biopoder é o domínio da vida sobre o qual incide o poder, a necropolítica é sua outra face, isto é, as formas de subjugação da vida ao poder da morte. Aqui entra Bataille e sua articulação entre morte, soberania e sexualidade, a morte como um princípio antieconômico que caminha entre luxo, excesso e a autodestruição do sacrifício. Para compreendermos melhor essas questões, nossa investigação tem como ponto de partida o debate iniciado por Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot em 1983 nas obras "*A Comunidade Inoperada*" (1983) e "*A Comunidade Inconfessável*" (1983). Ambos os textos partem de uma noção de crise e dissolução da comunidade, tendo como referência a discussão de Bataille sobre uma comunidade formada em torno de um pressuposto comum (Nancy, 2016, p. 91). Observaremos também as ramificações biopolíticas desse debate em obras como "*Communitas: origem e destino da comunidade*" (1998) de Roberto Esposito e "*A comunidade que vem*" (1990) de Giorgio Agamben. Um extenso debate iniciado nos anos 1980, principalmente entre intelectuais italianos e franceses. Assim, investigaremos como a aporia do sacrifício surge na obra de Bataille e como as críticas dos autores mencionados podem nos ajudar a interpretar a obra de Bataille por um viés histórico-biopolítico.

A história do debate sobre a comunidade é extensa, passando pelas discussões de nação, *Gemeinschaft*, comunidade negativa, *Blut und Boden* e várias outras questões. Roberto Esposito, filósofo italiano muito ligado às discussões da tradição francesa como Jean-Luc Nancy, nos dá uma dica de como esse debate pode ser mobilizado. Segundo o autor, o termo latino *communitas* é definido etimologicamente como um conjunto de pessoas unidas pelo débito, o *munus* como um dom-a-ser-dado; em contraste, *immunitas*, o que é imune, é o oposto do comum, o que neutraliza o *munus* (Esposito, 2022, pp. 13-22). Desse modo, Esposito (2022, pp. 157-159) define Bataille como o mais radical anti-Hobbes. Enquanto Hobbes defende a imunização (uma noção de sacrifício, não no sentido de dom, mas de neutralização) que garante a sobrevivência do indivíduo e a constituição do Estado, destruindo a ideia de comunidade, Bataille,

contramão da imunização, evidencia a insuficiência do ser e a ausência de identidade como o pressuposto comum da comunidade porvir, não mais um Leviatã, a cabeça deve ser cortada dando lugar à acefalidade.

É tendo em mente o destino dos termos vida e comunidade no debate moderno e contemporâneo que deslocamos nossa investigação para a aporia presente no pensamento de Georges Bataille: o sacrifício. Como veremos, Bataille faz da vida nua² (ou vida sacra) figura soberana inscrita no sagrado, trocando o “corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente insacriçável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão” (Agamben, 2007, pp. 119-120). Ao conectar o sagrado ao sacrifício, este foi despojado da esfera do útil (seu fim dialético), porém, permanece em seu horizonte, na tentativa de estabelecer uma verdade do sacrifício como prova da finitude (Nancy, 2003, como citado em Esposito, 2022, p. 162).

A partilha do ser-em-comum - o imanentismo e a imunização

O artigo que dá origem a esse debate, "*La communauté désœuvrée*" tem sua primeira versão de lançada 1983 a partir de um artigo escrito a pedido de Jean-Christophe Bailly para o número da Revista Alea dedicado ao tema "Comunidade, número". Logo em seguida surge a resposta de Blanchot ("*A comunidade inconfessável*") publicada pela editora Minuit em 1983), dividida em duas sessões: "A comunidade negativa" que disserta sobre as experiências comunitárias de Georges Bataille nas décadas de 1920 e 1930; "A comunidade dos amantes", tendo como ponto de partida as críticas de Nancy e o romance "*L'Amant*" (1984) de Marguerite Duras. Em 1986 Nancy publicou "A comunidade inoperada" e depois dois outros livros "*Communauté effrontée*" (2001) e "*La communauté désavouée*" (2014). Além do ensaio original foram acrescentados dois

² A vida nua é a vida matável e insacriçável do *homo sacer*, figura do direito romano arcaico no qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão, sua absoluta matabilidade. Ver: Agamben (2007).

ensaios: "Do ser-em-comum", nas seções II e III havia sido escrito como "*A quoi pensent les philosophes?*" para a revista *Autrement* (n. 102, novembro de 1988. Edição de Jacques Message, Joel Roman e Etienne Tassin; A seção I foi acrescentada para o colóquio da Universidade de Miami, Oxford, Ohio, como *Community at loose ends* em setembro de 1988. Já o texto "A história finita" foi escrito para o Grupo em Teoria Crítica da Universidade da Califórnia, Irvine (Edição David Carrol) e publicado no livro *The States of Theory* (1989) e em francês na edição *Penser la communauté* da *Revue de Sciences Humaines* (n. 21, 1989. Edição de Pierre Philippe Jandin e Alain David).

Por que Georges Bataille? Nancy conta que, quando recebeu o convite para o artigo original, havia acabado de ministrar um curso anual sobre os aspectos da comunidade na obra do autor de *O Erotismo*. Ao mesmo tempo, Bataille é justamente aquele que fez de maneira mais incisiva a experiência moderna da comunidade: "nem obra a ser produzida, nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora, do fora de si" (Nancy, 2016, p. 48). Nancy, através de Bataille, chama atenção para o destino da comunidade na história ocidental sempre foi pensado como uma comunhão e uma comunidade perdidas, ou seja, o espectro da comunidade. A comunidade é justamente o contrário de tudo isso, é resistência à imanência. Mas afinal, o que é imanência? Na contramão de muitos filósofos - entre eles Deleuze e o próprio Bataille -, a imanência é elaborada por Nancy como uma forma de totalitarismo: o homem como ser imanente por excelência, produtor de sua essência e, por sua vez, a sociedade sendo produzida por essa essência, ou seja, a imanência do homem para o homem (humanismo) e da comunidade para comunidade (comunismo). A imanência absoluta têm como verdade a verdade da morte, a imunização prevista pelo nazismo. Humanismo, comunismo e nazismo, como veremos, esses são os três pontos que mobilizam a obra de Bataille e o debate à respeito da comunidade.

Como observamos, Georges Bataille é quem melhor reconhece que a ausência de toda comunidade é a possibilidade de toda comunidade, contra toda forma de imunização, seja o Estado moderno, seja do nazismo, a comunidade não é obra. O nazismo, como sabemos com Benjamin, é uma estetização da política, tendo como apelo o mito como forma de produzir um sentido e ordenar o ser-em-comum.

Entendemos esse mito como uma potência de uma identidade, “o mito designa a identidade como diferença própria e a sua afirmação”, sua potência “é propriamente a do sonho, a projeção de uma imagem com a qual nos identificamos” (Philippe et al., 2002, pp. 49-50). O nazismo opera por meio da vontade de imanência, cuja verdade, ao fim e ao cabo, é a verdade da morte, do suicídio da comunidade (uma forma de imunização). Esta imunização tem como objetivo não apenas a exterminação do outro, mas uma lógica de sacrifício daqueles que não satisfazem o critério da imanência pura, ou seja, aqueles que não se encaixam na “comunidade ariana” (Nancy, 2016, p. 40). O pensamento de Bataille é precisamente a consciência de que no sacrifício há algo insacrificável. A comunidade não tem lugar onde há obra da morte, seu horizonte, seu porvir está nisso que não pode ser sacrificado, a finitude. Podemos aproximar a leitura de Nancy sobre o nazismo como obra da morte ao conceito de necropolítica de Achille Mbembe. Analisado no início do artigo, Mbembe produz uma leitura da noção foucaultiana de biopolítica tendo em vista o espaço ocupado pela moderna nas formas de subjugação da modernidade, da soberania enquanto controle sobre a mortalidade, de definir a vida e exercer o direito de matar. O necropoder é uma forma de compreender não apenas como o campo de concentração opera como o paradigma moderno do estado de exceção do qual vivemos, como também a colônia e seus dispositivos, como a escravidão e a *plantation*. Logo, nossos olhares devem ser voltados para além Auschwitz, para o genocídio ocorrendo em Gaza.

A década de 1980 - momento do debate - é marcada por um reordenamento geopolítico definido pela queda das experiências comunistas soviéticas, o momento de libertação e descolonização de muitos países africanos e asiáticos e a ascensão do neoliberalismo, além de um debate sobre Holocausto que mobilizou autores como Ginzburg, Lyotard e Hayden White.³ Esse momento pode ser analisado a partir das duas

³ Marc Nichanian adentra o debate a respeito do testemunho (sobretudo a discussão sobre os negacionismos do Holocausto) tendo como objetivo dar importância ao genocídio Armênio ocorrido no começo do século XX. Nichanian perpassa por diversos autores, desde Hayden White, com o artigo “The Politics of Historical Interpretation”, de 1982, e por *Le Différend*, de Jean-François Lyotard, de 1983, que utiliza das referências de White. Nichanian também cita Shoshana Felman, traduzido por Claude Lanzmann, que passou por publicações na França e mais tarde nos Estados Unidos “Na era do testemunho: *Shoah* de Claude Lanzmann”, de 1989, e menciona Giorgio Agamben, e sua obra de 1998,

formas políticas que marcaram o século XX: o Estado-nação e o partido revolucionário. Susan Buck-Morss demonstra como Walter Benjamin no *Passagen-Werk* parte da Modernidade como mundo de sonho, conceito analítico que aponta para um reencantamento do mundo social a partir das novas tecnologias industriais. Nas palavras da autora: [...] a industrialização teria trazido um re-encantamento do mundo social [...], e através dele, uma “reativação dos poderes místicos”. [...] Sob a superfície de uma racionalização sistêmica crescente, em um nível “onírico” inconsciente, o novo mundo urbano-industrial foi plenamente re-encantado (Buck-Morss, 2002, p. 303).

Nessa perspectiva, a utopia de massas funciona como um motor ideológico da modernização industrial no século XX, tanto no mundo capitalista quanto no socialista. Em suma, o sonho como fenômeno coletivo, no qual o mundo social é imaginado em conexão com a felicidade pessoal - tendo em vista o reconhecimento da transitoriedade da vida moderna - uma transformação material que supera a escassez do mundo material, a superação das formas sociais existentes (Buck-Morss, 2018, pp. 15-16). Buck-Morss centra sua análise no momento final desse imaginário a partir do momento de seu colapso com o final da Guerra Fria, isto é, a perda do mito da democracia de massas, um aniquilamento da concepção de mundo nos dois espectros socialista e capitalista.

Portanto, qual a compatibilidade da democracia com o conceito de soberania, enquanto fundamentado na violência perpetrada pelo partido único em defesa da vontade geral, ou das massas em torno do Estado-nação? A soberania (em seu sentido schmittiano), nessa perspectiva, não parte de uma legitimidade propriamente legal, antes há uma forma supralegal ou pré-legal, em resumo, uma zona selvagem de poder arbitrário e violento que está no próprio âmago de tais soberania.⁴ Essa zona selvagem

Ce qui reste d'Auschwitz, no original do italiano, mas que também foi publicado em francês e inglês. Segundo o autor, apesar de todas essas referências, ainda não há uma compreensão direta sobre a “escrita do desastre”, assunto que ele próprio só passou a questionar após ter escrito sobre a “literatura armênia da catástrofe e o testemunho armênio no século XX”. Ver: Nichanian, M. (2009). *The historiographic perversion*. (Gil Anidjar, Trad.). Columbia University Press e Nichanian, M. (2012). A morte da testemunha: Para uma poética do “resto”. In M. Seligmann-Silva et al. (Orgs.), *Escritas da violência volume I: O testemunho* (pp. 13-49). 7 Letras.

⁴ Veremos isso mais para frente, “o soberano é aquele que decide sobre a exceção” (Schmitt, 2005, p. 5). O soberano pertence ao ordenamento jurídico, tendo como poder a suspensão da lei, mas essa suspensão

do poder se define como uma zona de guerra. A autora então renova a afirmação de Carl Schmitt: “o ato de identificar o inimigo é o ato de soberania, de fato, um ato político por excelência”, argumentando que “definir o inimigo é definir simultaneamente o coletivo, de fato: definir o inimigo é o que dá vida ao coletivo” (Buck-Morss, 2018, pp. 18-30).

No caso de uma soberania que se define democrática, é o coletivo que age, logo, o agente soberano reflete os interesses do povo, exercendo um poder absoluto. No entanto, como define Buck-Morss, “o coletivo do ‘povo’ que supostamente constitui a soberania democrática não existe até que aquela soberania esteja constituída” O coletivo só passa a existir no ato de nomear o inimigo comum, permitindo por sua vez a reivindicação do monopólio da violência por parte do soberano. Forma-se, assim, segundo a filósofa, um paradoxo, no qual o exercício não democrático do poder violento pode ser reivindicado pela soberania democrática como legítimo.

Dado o truque lógico na construção da soberania popular, o exercício da violência, incluindo o terror, contra o “inimigo” (que, definido pela vontade soberana, pode ser interno ou externo), torna-se paradoxalmente a única prova da legitimidade democrática dessa vontade, isto é, de sua reivindicação de *ser* o povo, pois somente “o povo” teria o direito de usar a violência no Estado democrático. (Buck-Morss, 2018, pp. 30-31).

o leva para fora do âmbito jurídico. Por sua vez, o paradoxo da soberania é definido como um êxtase-pertencimento, um limite duplo entre fim e princípio do ordenamento jurídico, a concepção de que o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento. Essa é a estrutura da exceção demonstrada por Carl Schmitt, uma exclusão que aplica a norma no seu retirar-se, “o estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da suspensão” (Agamben, 2007, p. 25), uma espécie de inclusão pela exclusão, pelo abandono (o *bando* como denomina a Agamben a partir de Jean-Luc Nancy), a soberania se encontra no limiar da relação-limite entre o que está dentro e fora. No primeiro volume da série de livros *Homo Sacer*, Agamben enfatiza que sua pesquisa concerne sobre o ponto de intersecção entre modelo jurídico-institucional e modelo biopolítico do poder, colocando, assim, o corpo biopolítico é situado lado a lado do estado de exceção, um vínculo entre a produção do corpo biopolítico e o poder soberano a partir da figura da vida nua. A exceção enquanto estrutura da soberania revela, por conseguinte, que a soberania “[...] é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (Agamben, 2007, p. 25). Dessa forma, a soberania não é somente um conceito político, mas diz respeito a diversas esferas da vida, como a própria linguagem, portanto, um conceito biopolítico. Ver: Agamben, G. (2007) e Schmitt, C. (2005).

A soberania se constitui a partir da zona selvagem do poder e da construção de um inimigo absoluto, porém, é essa mesma zona selvagem - do qual os sujeitos não exercem soberania - funciona como prerrogativa sobre os sujeitos na medida em que se coloca como legitimadora do coletivo. Isso nos leva a concluir que o século XX tem como saldo o esgotamento do pensar a História, o comunismo e a comunidade. A história do século XX e seu horizonte é definida pelo termo proposto por Jean-Luc Nancy que analisamos anteriormente: o imanentismo. Tal termo que, como acabamos de ver, não pode ser reduzido a regimes totalitários, englobando também as democracias, todo o horizonte geral de nosso tempo. No próximo tópico veremos como o pensamento de Bataille se encaixa nessa história.

A comunidade em Georges Bataille (1897-1962)

As duas Guerras Mundiais são definidas pela Era da Catástrofe, momento de crise do humanismo ocidental, com forte implicações político-estéticas, palavras como fragmentar e decompor tornaram-se parte do vocabulário do “espírito moderno” (Moraes, 2010, p. 56). Podemos aprofundar a noção de Era da Catástrofe vinculando esta relação entre crise e catástrofe com uma discussão sobre temporalidade, pensar na catástrofe como parte do espaço de experiência e do horizonte de expectativa da primeira metade do século XX, em outras palavras, crise e catástrofe como uma experiência com o tempo.⁵ Henry Rousso estabelece como hipótese central de sua obra, *A última catástrofe: a história do presente o contemporâneo* (2016, pp. 26-100), que toda história contemporânea começa com a última catástrofe em data, uma definição

⁵ Para Reinhart Koselleck, “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” são características formais, categorias históricas equivalentes às de espaço e tempo, entrelaçando passado e futuro, dirigindo as ações concretas no movimento sócio-político. Semelhante às análises de Walter Benjamin, o historiador afirma que a modernidade enquanto um tempo novo denota um distanciamento das expectativas em relação às experiências feitas até então. O conceito de progresso criado no final do século XVIII adquire uma qualidade genuinamente por meio da aceleração, demarcando o encurtamento do conteúdo da experiência e aumentando a expectativa. Para mais informações ver: Koselleck, R. (1999, 2006).

estrutural que implica na própria definição de contemporaneidade. O que é o contemporâneo? O contemporâneo é o intempestivo, o inatual. Ser contemporâneo é tomar uma postura que envolve deslocamento e anacronismo, ou seja, aderir ao seu próprio tempo e ao mesmo tempo dele tomar distâncias. O contemporâneo mantém a relação com uma atualidade como um presente vivido em comum. O caráter intempestivo do contemporâneo decorre do incômodo, da inquietação. O contemporâneo se coloca diante de um mundo fragmentado, assumindo como seu problema aquilo que é oscilante, que se apresenta como impossível, em outras palavras, o instante, o agora como diferença da história (Agamben, 2008, p. 128). Bataille é precisamente um autor contemporâneo, um sujeito inquieto que mantém um olhar fixo para o escuro existente na luz da época, um olhar intempestivo. O historiador tem como foco o surgimento da palavra catástrofe na *Shoah* e no contexto pós-nazismo, mas poderíamos falar de vários momentos a partir dessa noção, seja o *Nakba* palestino, as experiências de ditadura na América do Sul. Nesse sentido, ao conectarmos o contemporâneo à catástrofe, poderemos pensar em ramificações histórico-literárias desse último em termos de um regime de historicidade, como forma de experienciar o tempo.

Nosso percurso perpassa o choque, a catástrofe e a representação. Como representar algo que vai além da nossa capacidade de imaginar e representar? Márcio Seligmann-Silva (2000) aponta para uma relação entre o agora e o irrepresentável, o que nos leva para a temática do testemunho, pois o testemunho se relaciona com um evento e mobiliza categorias como escrita e evento limite. A morte de Deus como espaço de experiência moderna altera o regime de representação, como escreve Michel Foucault em texto feito em homenagem a Georges Bataille, o “*Préface à la transgression*” (1963, p. 32): “Morte que não é absolutamente necessário entender como o fim do seu reinado histórico, nem constatação enfim liberada de sua inexistência, mas como espaço a partir de então constante em nossa experiência”. Com efeito, a linguagem deixa de ser regida pela representação, o ser da linguagem aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito, torna-se pensamento do exterior (*la*

pensée du dehors), como consequência, a ficção consiste em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível (Foucault, 2009, pp. 222-225).

Tendo isso em mente podemos compreender a importância de Georges Bataille para o debate sobre comunidade, visto que sua obra é expressa por um mundo constituído por três “ismos”: surrealismo, comunismo e fascismo. Este pode ser considerado como um intelectual da primeira metade do século XX, marcado pela reflexão em torno da revolução, a ascensão do fascismo e as duas guerras mundiais, assim como as discussões estéticas em torno do surrealismo. Passa de um católico para se tornar um bibliotecário devasso, interessado por temas relativos ao sagrado, abjeto e erótico, um leitor de Marquês de Sade e Nietzsche, frequentador das aulas sobre Hegel de Alexandre Kojève. Sua obra é expressa pela preocupação em pensar como estabelecer o sagrado em um mundo definido pela morte de Deus e o império da Lei. Diversos autores tecem um diagnóstico decadente da Europa (Antonin Artaud, por exemplo), a solução encontra-se fora do Velho Continente, no “primitivo”, Bataille é um deles.

Podemos pensar em dois momentos na obra de Georges Bataille, as décadas de 1920-1930 e o período da Segunda Guerra Mundial, como Roland Barthes afirma, Bataille esteve a escrever sempre o mesmo texto - uma exigência soberana - o que demonstra certa dificuldade em selecionar obras específicas para serem analisadas (Barthes, 1963, como citado por Scheibe, 2004, p. 14). Sua produção nas décadas de 1920-1930 é marcada por um dualismo de oposições binárias, como alto e baixo materialismo, heterogêneo e homogêneo, criando - em contraponto ao movimento surrealista - e contando com a presença de figuras dissidentes e etnógrafos o periódico *Documents* (1929-1930). Dennis Hollier demonstra que Bataille restitui a noção de fetichismo - contraponto ao idealismo surrealista - enquanto um realismo absoluto, contra a mercadoria, uma forma de colocar em jogo desejos reais a partir de objetos reais (Hollier, 2018, p. 31). Já Georges Didi-Huberman em *Semelhança informe ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille* (2015, pp. 53-54), analisa as noções de informe e dilaceramento em Bataille, uma heurística das relações visuais. Nesse sentido, a transgressão enquanto ultrapassagem de limites também é uma forma de

torná-los móveis, formas de decompor o antropomorfismo. Logo, o informe é uma colocação em movimento das formas e das semelhanças, os quais ocorrem a partir do excesso. Como o historiador da arte argumenta, “O ‘documento’, no sentido batailleano, seria então uma maneira para a imagem e a relação imaginária, de atingir seus próprios limites”

Sua obra tardia, como ressalta Fernando Scheibe, é marcada pela aproximação com Maurice Blanchot e por escritos inacabados, como *O Soberano* (1953-1954), texto que deveria compor a terceira parte do Ensaio de economia geral da obra *A parte maldita* (1949). Nesse texto Bataille define o que entende por soberania, isto é, “*La souveraineté n’est RIEN*”, uma exposição soberana a um excesso. Scheibe em sua tese aborda a genealogia da noção de soberania em Bataille, considerando as décadas de 1920 e 1930, momento cuja noção de soberania se distingue de literatura, porém, como o autor defende, Bataille passa a equivaler soberania à literatura no período da Segunda Guerra Mundial, “A escritura torna-se o próprio desastre, o Dizer se confunde com o viver” Em *Hegel, a morte e o sacrifício* (1955) - ensaio que iremos analisar mais para frente -, ele escreve: “no sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte, assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício, mas é um comédia!” (Bataille, 2024, p. 204). Este é o ponto em que o autor de *O Erotismo* se distancia de Hegel em sua leitura sobre a morte. A morte não é apenas negativa, na realidade está além de qualquer negativo, adentrando ao luxo do gasto improdutivo, uma espécie de “antieconomia”.

Há um viés histórico presente nessa noção de “antieconomia”. A obra *La part maudite* (1949) é a tentativa de uma exposição sistemática de suas ideias, sobretudo a proposta de uma filosofia da história expressa pelo gasto improdutivo. Para Bataille “é necessário reservar o nome de *dispêndio* para essas formas improdutivas, com exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção” (Bataille, 2016, p. 21). Seus exemplos são diversos: riso, luxo, festa, efusões eróticas, orgia e a poesia. Esta definição foi estabelecida em um texto escrito quase vinte anos antes para a revista “*La critique sociale*” (n. 7, em janeiro de 1933), o artigo “*La notion de dépense*” (1933),

um esboço dessa filosofia da história que é o livro *A parte maldita*. Tendo como inspiração a sociologia de Durkheim, principalmente “*Essai sur le don*” (1925) de Marcel Mauss, este texto tem como objetivo defender o gasto sem reservas como parte constituinte da manutenção das sociedades.

Tais noções retornam na obra de 1949 como uma elaboração histórico-antropológica. Se nos atentarmos ao índice da obra, podemos perceber sua proposta crítica da obra. Nele observamos um desenvolvimento argumentativo que inicia no sacrifício asteca, passando pelo início da reforma protestante e terminando no mundo do pós-guerra. Por meio de dados históricos criticar a economia restrita baseada na conservação das obras e da primazia do útil em direção a economia geral, centrada no excesso, no sacrifício e na dilapidação das obras. A economia geral diz respeito a uma noção cosmológica, o fluxo de matéria, o sol como grande astro que libera energia sem levar nada em troca. Dessa forma, a economia geral aponta para um excedente de energia que não pode ser utilizado (digamos, tornado útil ou conservado), é uma parte maldita que deve ser perdida.

Retomando as palavras de Nancy (2016, p. 48) a respeito de Bataille, compreendemos como a comunidade “nem obra a ser produzida, nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora, do fora de si.” A comunidade surge aqui destinada não a proteger ou curar, pelo contrário, a comunidade é maneira de se expor a essa solidão, a comunidade dos que não tem comunidade (Blanchot, 2013, p. 41). Georges Bataille e Maurice Blanchot encontram-se no fim de 1940, a história de uma amizade, “uma amizade aliada a uma paixão da morte, como ao seu elemento e sua condição. Amizade pela morte.” (Derrida, 2015, p. 79). Como veremos ao final deste artigo, a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L’écriture du désastre* (1980), visto que a A escrita responde à necessidade de expor ao limite, no qual a comunicação tem lugar, uma partilha, uma comunicação constituída a partir dessa inoperância (*désoeuvrée*), a inoperância que partilha o ser em comum, é por isso que há literatura. Em outras palavras, a comunidade é a inoperância, desobrambramento (*désoeuvrement*), movimento da escrita.

Do fascínio ao paradoxo do sacrifício

Como o sacrifício se expressa como o grande fascínio do pensamento de Georges Bataille? Como pensadores contemporâneos, como Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy, elaboram uma crítica biopolítica, a partir do conceito de vida? Como essas críticas podem nos ajudar a compreender a geração intelectual do entreguerras francês? Giorgio Agamben ressalta que o pensamento de Bataille é circunscrito em torno da dissolução da noção da comunidade e da impossibilidade da experiência comunitária. O filósofo italiano relaciona a obra de Bataille com o paradoxo da soberania, expresso por Carl Schmitt, o paradoxo da soberania parte da concepção de que o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento (um êxtase-pertencimento). Em síntese, o pensamento de Georges Bataille é definido como circunscrito em torno da dissolução da noção de comunidade e da impossibilidade da experiência comunitária. O autor de *O Erotismo* ao pensar no êxtase do sujeito pensa somente o limite interno do paradoxo e não sua superação. A exclusão da cabeça, o acéfalo, expressa uma auto exclusão dos membros da comunidade, a comunidade negativa a decapitação da própria paixão e uma experiência de êxtase, isto é, um absoluto estar-fora-de-si do sujeito, algo manifesto na *Experiência Interior* (1953): “a experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não saber, como objeto, o desconhecido” Bataille faz da vida nua (ou vida sacra) figura soberana inscrita no sagrado, trocando o “corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente insacrificável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão” (Agamben, 2007, pp. 119-120). É justamente por ter permanecido na lógica do sacrifício (na vida nua) que Benjamin teria julgado o *Collège de Sociologie* e a *Acéphale* com o comentário “vous travaillez pour le fascisme”.

Como acabamos de observar Agamben crítica Bataille, pois ao pensar o êxtase do sujeito, este pensa somente o limite interno do paradoxo e não sua superação. O autor de “*Homo Sacer*” situa a discussão a partir de duas obras que dialogam entre si e

com Bataille: Jean-Luc Nancy em *A Comunidade Inoperada* (1983) e Maurice Blanchot em *A Comunidade Inconfessável* (1983). Ambas as obras partem, como vimos, da crise e dissolução da comunidade, tendo como referência a discussão de Bataille sobre uma comunidade formada em torno de um pressuposto comum. Nancy, assim como Agamben, também critica Bataille por permanecer em uma noção de “soberania de um sujeito” e, destacando a reflexão sobre o sacrifício no pensamento de Bataille, indica que o horizonte do sacrifício é uma forma de pensar a história do pensamento ocidental, desde de Sócrates e Jesus, até a antropologia francesa (de figuras como Marcel Mauss). A obra de Bataille permanece contemporânea, uma vez que demarca o limite do sacrifício, tanto do fascínio quanto da consciência de sua impossibilidade.

No entanto, argumentamos que, mesmo inconscientemente, Bataille reconhecia o insacrificiável (ou a singularidade, para falarmos nos termos de Nancy) presente na impossibilidade do sacrifício ao afirmá-lo como comédia, ou um simulacro. Em *Hegel, a morte e o sacrifício* (1955) ele escreve: “no sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte, assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício, mas é um comédia!” (Bataille, 2024, p. 204). Este é o ponto em que Bataille se distancia de Hegel em sua leitura sobre a morte. Para o autor da *Fenomenologia do Espírito* a morte é uma forma de violência negativa que separa o ser verdadeiramente humano do animal, tornando-o sujeito. Para o autor de *O Erotismo*, a morte não é apenas negativa, na realidade está além de qualquer negativo, adentrando ao luxo do gasto improdutivo, uma espécie de “antieconomia” (Mbembe, 2018, pp. 7-12). A morte como antieconomia vai na contramão não só da concepção hegeliana, mas também da psicanalítica (Bataille radicaliza a noção pulsão de morte), pois conjuga sexo e morte no momento da continuidade em oposição a descontinuidade das economias individuais, logo, Eros não está conectado a uma falta, e sim ao excesso (Baudrillard, 1996, pp. 209-214). Dessa forma, a soberania demanda o risco de morte e, por sua vez, a política “não é o avanço de um movimento dialético da razão, a política só pode ser traçada como uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia do limite” (Mbembe, 2018, p. 16).

Concordamos com a censura Agamben e Nancy a Bataille quando este não reconhece o caráter biopolítico do vínculo entre vida nua e soberania. Contudo, a crítica dos autores deixa de lado o grande papel que a recusa possui pensamento na obra batailleana, algo que podemos perceber na afirmação “a soberania de que falo tem pouca coisa a ver com aquela dos Estados, que o direito internacional define, falo em geral de um aspecto oposto, na vida humana, ao aspecto servil ou subordinado” (Bataille, 1953-4, como citado por Scheibe, 2004, p. 5). Tenhamos em mente que o pensamento de Bataille é marcado pela recusa, pois a soberania não é nada: “*La souveraineté n’est RIEN*”. E aqui é importante nos atentarmos ao alerta que Fernando Scheibe faz sobre suas escolhas de tradução da palavra “Nada” em francês. Há duas opções na língua, entre *néant* e *rien*, vejamos como ele traduz esse trecho de *La Souveraineté*:

Inútil dizer que esse RIEN tem pouca coisa a ver com o *néant*. A metafísica lida com o *néant*. O RIEN de que falo é dado de experiência o implica. Decerto, o metafísico pode dizer que esse RIEN é o que ele visa quando fala do *néant*. Mas todo o movimento de meu pensamento se opõe a sua pretensão e a reduz a RIEN. Esse mesmo movimento exige, que, no instante em que esse RIEN se torna seu objeto, ele pare, cessa de ser, deixando lugar ao incognoscível do instante. Claro, confesso que esse RIEN, eu o valorizo, mas, valorizando-o, não faço RIEN dele. É verdade que lhe confiro, com uma inegável solenidade (mas tão profundamente cômica), a prerrogativa *soberana*. Mas *soberano* seria aquilo que a massa imagina? *Soberano*? você e eu somos. Com uma condição: esquecer, tudo esquecer... Falar de RIEN não é no fundo senão negar a subordinação, reduzi-la ao que ela é (ela é útil), não é, em definitivo, mais que negar o valor não prático do pensamento, reduzi-lo, para além do útil, à insignificância, à honesta simplicidade do que falha, do que morre e desfalece. (Bataille, 2020, pp. 16-17).

Néant é um substantivo masculino, relativo ao não-ser (*non-être*), como em *L’être et le*

néant de Sartre. Já *rien* é normalmente um pronome indefinido do inanimado capaz de assumir as funções do substantivo na oração, com orientação negativa, é coisa alguma. Dessa forma, poderíamos afirmar que Bataille faz um jogo entre essas palavras, na qual RIEN funciona como paródia (simulacro), transgressão de *néant*. Esse jogo revela o aspecto fugidio presente na experiência, algo relativo ao instante (*en un rien de temps*), ao momento em que o discurso e a fala deslizam dando lugar ao silêncio, àquilo que não é, a não-ação, a pura passividade. O não-saber (*non-savoir*) é caracterizado justamente por ser paródia do saber absoluto hegeliano, pois “o pensamento resolvido é aquele que revela a subserviência de todo pensamento: essa operação pela qual, esgotado, o pensamento é ele próprio o aniquilamento do pensamento” Na página seguinte Bataille continua:

Imagino o céu sem mim, sem Deus, sem coisa alguma (*rien*) de geral nem de particular - não é o nada (*néant*). A meu ver, o nada (*néant*) é outra coisa. É a negação - de mim mesmo ou de de Deus -, uma vez que Deus e eu mesmo jamais foram, coisa alguma (*rien*) jamais foi (se não, o nada é somente uma facilidade do jogo filosófico). Falo, ao contrário, de um deslizamento de meu espírito para o qual proponho a possibilidade de um total desaparecimento do que é geral ou particular (o geral não sendo mais do que um aspecto comum das coisas particulares): resta, não o que o existencialismo chama de pano de fundo sobre o qual se destacam..., mas a rigor, o que apareceria à formiga caso ela deixasse a si mesma, o que ela não pode fazer, mas minha imaginação pode representar. No esquecimento ilimitado, que, através da minha frase, em mim mesmo, é o instante na transparência, não há nada que possa, de fato, dar um *sentido* à minha frase, mas minha indiferença (meu ser indiferente) repousa numa espécie de resolução do ser, que é não-saber, não questão, mesmo que no plano do discurso, seja, essencialmente questão (no sentido de que isso é perfeitamente ininteligível), mas, por aí mesmo, essencialmente remissão, aniquilamento da questão. Tudo o que sobrevém é indiferente - não somos, pelo retorno da complexidade, mais do que um pretexto para a feliz, a onanista angústia de que

falei, a angústia que é ironia, que é um jogo. Mas no fundo, se nada sobrevém, não há sequer jogo. Não há mais do que negação de sentido, tão realizada quanto o torna possível a persistência - por hábito - do interesse que têm em mim mesmo todos os objetos de meu pensamento. (Bataille, 2024, pp. 160-161).

Diante da experiência soberana as diferenças entre sujeito e objeto são suprimidas, dando lugar a uma abertura para o não-saber; o êxtase, que por definição é um estar fora do sujeito, e a experiência que é a própria autoridade (que se expia no instante), o “‘si mesmo’ não é o sujeito que se isola do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto”. Na contramão das críticas de Jean-Luc Nancy e Agamben, Scheibe defende que se há um sujeito na obra de Bataille e que sua posição não é de identidade, mas, sim, de oposição à coisa. Portanto, o êxtase enquanto fora, exposição, não possui sujeito, o que nos leva a obra de Marquês de Sade. Bataille argumenta sobre uma vontade de destruição de si (uma pulsão de morte), na qual “a essência de seus livros é destruir: não apenas os objetos, as vítimas, postos em cena (que estão ali tão somente para responder à fúria de negar), mas o próprio autor e suas obra” (Bataille, 2022, p. 104). Essa supressão entre sujeito e objeto é uma forma de pulsão de morte, expondo ao gozo (*jouissance*). Nesse sentido, Julia Kristeva (1995, pp. 249-252) ressalta que a transposição da operação soberana à linguagem demanda uma literatura, um tipo de ficção escrita por um sujeito que não pode ser localizado, sendo constantemente dividido em múltiplas fissuras, atravessando Édipo e colocando este em confronto com Orestes, o desejo como trajetória ao consumo expõe o gozo (*jouissance*). Esse trans-Édipo (Orestes), oposto a um anti-Édipo, assume uma posição para se envolver em uma revolta. Bataille transpõe o sacrifício para a escritura. Uma revolta infantil, a escritura soberana faz o sentido deslizar, interrompendo a cumplicidade entre fala e sentido, uma colocação em jogo que excede a senhoria e abre o espaço da escritura.

Entre Bartleby e Rimbaud - A passividade radical

“*Bartleby, the Scrivener: a story of Wall-Street*” (1858) de Herman Melville relata a trágica história de Bartleby sob o ponto de vista de um advogado que o contrata como copista para seu escritório. Em determinado momento Bartleby deixa de fazer suas funções, respondendo apenas com “*I would prefer not to*”. Sem revelarmos os detalhes finais do conto para o leitor, gostaríamos de nos atentar às palavras repetidas por Bartleby ao longo da história: “*I would prefer not to*”. Giorgio Agamben utiliza dessas palavras para criticar a obra de Georges Bataille no primeiro livro da série “*Homo Sacer*”. Colocando Bataille como pensador da soberania, na negatividade sem emprego e no *désouvement*, Agamben afirma que sua obra refletiu sobre uma dimensão limite da “potência do não”, diferentemente do personagem de Melville, o escrivão Bartleby que com seu “*I would prefer not to*” quebra com toda decisão, levando o paradoxo da soberania ao seu limite. Contudo, Bataille está mais próximo de Bartleby do que Agamben imagina, uma vez que a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L’écriture du désastre* (1980) de Maurice Blanchot. A palavra (*passivité*) composta pela partícula *pas*, abarca tanto o substantivo passo quanto o advérbio de negação, o movimento do neutro para fora de si. Menos o soberano de Carl Schmitt revelado em Teologia Política (1921) e mais Bartleby, “*I would prefer not to*” é a fórmula agramatical de Bartleby é sem passado ou futuro, pura passividade paciente, é instantânea, neutra. (Deleuze, 1997, p. 83.) “*I would prefer not to*” não é uma fórmula negativa, é impotência de negar, inoperante/des-obra, assim como “*le pas au-delà*” de Blanchot (na esteira de Bataille), é a suspensão do tempo no instante da revolta infantil.

Tendo isso tudo em mente, a inoperância não deve ser compreendida como uma simples ausência de obra e nem como um negativo sem emprego, e sim à maneira de Bartleby, enquanto um modo de existência genérica da potência, como define Raúl Antelo, uma “potencialidade diferencial de um homem em relação à humanidade, uma capacidade de não fazê-la, meramente autônoma ou indiferente à obra em questão” (Antelo, 2022, pp. 11-12). Assim, para finalizar este artigo gostaríamos de investigar o manejo do termo inoperosidade (*désœuvrement*) e sua conexão com as noções de comunidade, exceção e corpo a partir da obra dos filósofos contemporâneos da

comunidade aqui comentados, como Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito e, principalmente, Georges Bataille, Maurice Blanchot. *Désœuvrement, inoperosità*, des-obra e inoperância. O que se compreende como inoperância? Em que medida se distanciam e se aproximam as noções sobre corpo, vida e comum apresentadas pelos autores? As respostas dos filósofos caminham entre o negativo sem emprego, a ausência de obra e a existência genérica de uma potência.

A escrita surge nesse debate como a interrupção do mito, ela inscreve o ser-em-comum, o ser para outrem e pelo outrem. A morte não como obra, mas como partilha, uma comunhão, uma comunicação constituída a partir dessa inoperância, a inoperância que partilha o ser em comum, é por isso que há literatura. A escrita responde à necessidade de expor ao limite, no qual a comunicação tem lugar. Na medida em que é a interrupção do mito, exposição ao limite essa noção de comunidade sem comunidade é um por vir, pois ela nunca cessa, leva ao limite da comparação, uma inoperância (Nancy, 2016, pp. 110-117). Nancy fundamenta uma “ontologia do com” como uma “ontologia dos corpos”, um corpo como abertura ao mundo e abertura de um mundo. “O corpo é o ser-exposto do ser”. Cada corpo é exposto, um singular plural que irrompe a imanência identitária. “O corpo expõe a efracção de sentido que a existência constitui, absolutamente e simplesmente.” (Nancy, 2000, p. 25). Portanto, o corpo não é nem “significante”, nem “significado”, enquanto expositor/exposto é arqui-tectónica do sentido. A escrita, como vimos, é uma exposição a um fora, o traço escrito e o tocar a superfície da pele, uma “*excrição*”.

Já o autor de *Homo Sacer* reflete sobre uma ontologia que possibilite a quebra da lei e a redução dos corpos a vida nua, uma ontologia modal, da forma-de-vida e do ser qualquer, como aparece em *A comunidade que vem* (1996) e *O uso dos corpos* (2014). Podemos ver como o termo inoperância possui um vínculo político-literário, algo acentuado por Giorgio Agamben em um pequeno ensaio publicado em 1966, *O poço de Babel*. Neste ensaio, Agamben reflete sobre a ambiguidade essencial da obra por meio da fábula-destino da queda no poço da linguagem. A literatura é a parábola de um sentido. Entre inversões, ambivalências e bipolaridades, seu destino trágico caminha entre terror e pornografia. Ao fim do texto ele escreve:

Quando o *ergon* se desprende do *parergon*, ele instaura o terror e revela, portanto que seu conteúdo não era outro senão a morte: então, a obra devora a obra e o mundo se torna um cemitério de formas que o Absoluto evoca e imediatamente abole na tentativa impossível de fundar o próprio reino; quando o *parergon* se desprende do *ergon*, então é a era da pornografia e da eterna repetição, porque a pornografia é justamente o ato de linguagem que sempre cria novos corpos para um espírito que foi abolido, o sacrifício a um Deus morto de corpos natimortos. (Agamben, 2022, p. 47).

Vemos nesse trecho ideias presentes em toda discussão biopolítica de Agamben, de seu primeiro livro, *O homem sem conteúdo* (1970) à tetralogia *Homo Sacer*, sobretudo a obra de 2015, *O Uso dos Corpos* (*Homo Sacer IV*, 2). Essas discussões ressoam e dialogam com a obra de pensadores contemporâneos, como a noção de farmacopornografia proposta por Paul Preciado e a de necropolítica por Mbembe. Em *O homem sem conteúdo*, livro escrito diante de maio de 1968, das neo-vanguardas e do situacionismo, a vanguarda aparece como movimento autocrítico da arte, da forma como esta se desenvolveu na sociedade burguesa como esteticismo, separada da práxis vital (Bürger, 2012, pp. 46-48). Esse paradigma estético tem como consequência a produção da figura do “homem de gosto”, um sujeito capaz de julgar, porém, incapaz de produzir arte, uma contradição entre a atividade do artista e a apreensão sensível do espectador” (Agamben, 2012, p. 26). A obra de vanguarda centra-se na negação do sentido, produzindo o choque “como estímulo para uma alteração de comportamento, é o meio indicado para acabar com a imanência estética e iniciar uma transformação da práxis vital dos receptores” (Bürger, 2012, p. 131), uma forma des-obra, inoperância.

Como parte da política que vem, a forma-de-vida é um ser em potência (*dynamis*), vida política e inoperante, já o ser que vem é o ser qualquer, ser-tal, singularidade. Por ser inoperante é capaz de desativar sem simplesmente destruir, libertando suas potencialidades e exibindo o vazio incessante que a máquina da cultura Ocidental conserva em seu centro. A inoperosidade é destituição, o ser-tal de um qual é

o limiar em relação ao limite, ser-dentro de um fora, pura exposição (Agamben, 2013, pp. 72-73). “Uma forma-de-vida é, nesse sentido, aquele que permanentemente depõe as condições sociais em que se encontra vivendo, sem negar, mas simplesmente as usando” (Agamben, 2014, pp. 298-306).

Aqui devemos retomar a definição de soberania de Carl Schmitt: “o soberano é aquele que decide sobre a exceção”. O soberano pertence ao ordenamento jurídico, tendo como poder a suspensão da lei, mas essa suspensão o leva para fora do âmbito jurídico. A experiência soberana de Bataille faz desse paradoxo paródia, uma forma de objeção por meio de uma operação de sujeitar intransitivo que suspende as diferenças entre sujeito e objeto, colocando a experiência como a própria autoridade que se expia diante do gozo (*jouissance*) no instante do êxtase. Em suma, um negativo sem emprego, o dispêndio sem reservas. Nesse sentido, Bataille se aproxima e muito da revolta do escrivo Bartleby, personagem do conto de Herman Melville, referido por Agamben como a objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania com o seu “preferiria não” que resiste à possibilidade da potência de decisão, diferente de Bataille (que para Agamben) estaria preso na decisão, na “potência de não” (Agamben, 2007, pp. 55-56). Como constatamos, o pensamento batailleano é definido pelo negativo sem emprego, por uma espécie de consumo sem reservas, contrário ao primado do útil. Ao aproximarmos Bataille de Bartleby, argumentamos que a recusa é soberana, não o sujeito, este é dilacerado, situado apenas como aquele que consome, ou seja, pura passividade, uma passividade além de toda passividade, o que poderíamos definir como uma política do impossível.

Nesse ponto, a obra de Bataille se aproxima (a ponto até de se confundir) com a obra de Maurice Blanchot. Fernando Scheibe demonstra que a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L'écriture du désastre* (1980) e quando Agamben fala de *désœuvrement* fala mais de Blanchot do que Bataille. Jacques Derrida já na década de 1960 já havia percebido as afinidades entre Bataille e Blanchot: “Para além das oposições clássicas, a escritura de soberania é branca ou é neutra? Seria o caso de pensar nisso, visto que ela não pode nada enunciar senão na forma do *nem isto nem aquilo*. Não é essa uma das afinidades entre o pensamento de Bataille e o de Blanchot? E

Bataille não nos propõe um conhecimento neutro?” (Derrida, 2011, p. 401). Sobre o neutro, Derrida na conferência de 1995 “*Demorar: Maurice Blanchot*”, conectando testemunho e literatura na obra “*Instante da minha morte*” de Maurice Blanchot”. Tendo em vista essa relação, o filósofo aponta o neutro como “experiência ou a paixão de um pensamento que não pode parar em nenhuma oposição, sem, portanto, sobrepujar a oposição - nem felicidade nem infelicidade” A estrutura de uma experiência inexperenciada se demora na narrativa, excedendo as oposições entre o real e o irreal, a fratura desestruturante que torna indecível as fronteiras entre a literatura e o outro.

O sacrifício transposto para a literatura/escritura se torna o desastre. Este é precisamente o momento em que a obra de Bataille se aproxima com a obra de Maurice Blanchot, a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L’écriture du désastre* (1980), pois a palavra (*passivité*) composta pela partícula *pas* abarca tanto o substantivo passo quanto o advérbio de negação, o movimento do neutro para fora de si (Pimentel, 2018, 61). Menos o soberano de Carl Schmitt e mais Bartleby, o escrivão de Melville. “*I would prefer not to*”, a fórmula agramatical de Bartleby é sem passado ou futuro, pura passividade paciente, é instantânea, neutra (Deleuze, 1997, p. 83). “*I would prefer not to*” é um negativismo para além de toda negação, suspensão do tempo pelo instante da revolta infantil.

São nos ensaios de *A literatura e o mal* (1957) que o vínculo entre revolta infantil (na forma de birra) e literatura é melhor expresso. Mencionamos Sade mas poderíamos observar a birra presente na revolta nos textos sobre Baudelaire e Kafka. Acima tudo, devemos nos atentar a constelação aqui constituída entre mito, revolta infantil e literatura, assim poderemos concluir que a literatura enquanto excesso, parte maldita, definida pela negação, vai na contramão do progresso na história, coloca em causa o tempo histórico na medida em que não projeta um futuro, não pertence ao passado e não responde à urgência do presente. Aproximando Bataille de Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas, o ser é expresso por sua incompletude, colocado em causa pela morte, a morte de outrem. Há morte, logo há a escritura, uma exposição ao limite no qual a comunicação tem lugar, a comunidade como um por vir.

O instante é o tempo anacrônico da impossibilidade de narrar o outro em sua

extensão desconhecida, a demora (morada) no instante, movendo-se entre possibilidade e impossibilidade. Um movimento narrativo similar ao balançar do barco ébrio do poema de Arthur Rimbaud. *Le Bateau Ivre* (1871) é o instante dos dois momentos da vida de Rimbaud: sua atividade poética, um momento de revolta e sua atividade como viajante na África, um momento de revolução. A revolta, semelhante à festa, distingue-se da revolução ao suspender o tempo e o espaço histórico e instaurar “repentinamente um tempo em que tudo isso que se realiza vale por si só, independente de suas consequências e de suas relações com o complexo de transitoriedade ou de perenidade no qual consiste a história.” (Jesi, 2018, p. 63). O poema é escrito como mercadoria, para ser visto. Na frase “*Je est un autre*”, isto é, “Eu é um outro”, algo que Rimbaud escreve em uma carta de 1871, demonstra que o outro se constitui enquanto parte inerente da forma como o ser conjuga a si, tendo em vista seu contrário. O abandono da Europa representa o abandono da infância, o segundo momento de sua vida é uma mercadoria, Rimbaud torna-se adulto.

Essa alegria soberana empreendida por Rimbaud, quando observada à luz de Bataille e Blanchot, manifesta um “eu” reificado que, ao ser posto em jogo no frenesi da revolta, é destruído numa espécie de êxtase que suprime as diferenças entre sujeito e objeto, suspendendo o tempo e o espaço-histórico e uma abertura para tempo do eterno presente, ou a instância do instante, a passagem do “eu” ao “ele”. Escrever é passar do “eu” ao “ele”, terceira pessoa que não é uma terceira pessoa, nem tampouco o simples revestimento da impessoalidade, caminhando entre excesso e vazio é uma fragmentação móvel. É a intrusão do outro, outro que só pode ser narrado em sua impossibilidade de narrar e de ser narrado, nem isto nem aquilo, a voz narrativa do neutro que diz a obra a partir desse lugar sem lugar onde a obra se cala (Blanchot, 2024, pp. 171-179).

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de exceção*. (Iraci D. Poleti, Trad.). Boitempo.
Agamben, Giorgio (2005). O paradoxo da soberania. (Selvino José Assmann, Trad.).
Outra Travessia, (5), pp. 91–94.

- Agamben, Giorgio (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2ª reimpressão). (Henrique Burigo, Trad.). Editora UFMG.
- Agamben, Giorgio (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. (Selvino José Assmann, Trad.). Boitempo.
- Agamben, Giorgio (2012). *O homem sem conteúdo* (2ª ed.). (Cláudio Oliveira, Trad.). Autêntica.
- Agamben, Giorgio (2013). *A comunidade que vem*. (Cláudio Oliveira, Trad.). Autêntica.
- Agamben, Giorgio (2017). *O uso dos corpos*. (Selvino José Assmann, Trad.). Boitempo.
- Agamben, Giorgio (2022). *O poço de Babel* (Davi Pessoa, Trad.). Cultura e Barbárie.
- Bataille, Georges (2013). *Acéphale* (5 volumes) (1ª ed.). (Fernando Scheibe, Trad.). Cultura e Barbárie.
- Bataille, Georges (2016). *A parte maldita: Precedida de “A noção de dispêndio”* (2ª ed.). (Júlio Castañon Guimarães, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2020a). *A experiência interior: seguida de Meditação e Postcrisptum 1953* (1ª ed.). (Fernando Scheibe, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2020b). *O erotismo* (2ª ed.). (Fernando Scheibe, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2022). *Literatura e o mal*. (Fernando Scheibe, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2024). Hegel, a morte e o sacrifício. In G. Bataille, *A pura felicidade: Ensaio sobre o impossível* (pp. 193–204). (Marcelo Jacques de Moraes, Trad.). Autêntica.
- Baudrillard, Jean (1996). *A troca simbólica e a morte*. (Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral, Trans.). Edições Loyola.
- Blanchot, Maurice (2013). *A comunidade inconfessável* (1ª ed.). (Éclair Antonio Almeida Filho, Trad.). Editora Universidade de Brasília.
- Blanchot, Maurice (2024). A literatura e o direito à morte. In M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*. (Davi Andrade Pimentel, Trad.). Cultura e Barbárie.
- Boldt-Irons, Leslie Anne (1995). *On Bataille*. State University of N.Y. Press.
- Buck-Morss, Susan (2018). *Mundo de sonho e catástrofe: O desaparecimento da utopia de massas na União Soviética e nos Estados Unidos* (A. L. Andrade, R. L. de Barros, & A. C. Cernicchiaro, Trans.). Edufsc.
- Bürger, Peter (2012). *Teoria da vanguarda*. (José Pedro Antunes, Trad.). Cosac Naify.
- Deleuze, Gilles (1997). *Crítica e clínica*. (Peter Pál Pelbart, Trad.). Editora 34.
- Derrida, Jacques (2011). *A escritura e a diferença*. (Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes, Pérola de Carvalho, Trans.). Perspectiva.
- Derrida, Jacques (2015). *Demorar: Maurice Blanchot* (F. Trocoli & C. Rodrigues, Trans.). Editora UFSC.
- Didi-Huberman, George (2015). *A semelhança informe: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*. (Caio Meira, Fernando Scheibe, Marcelo Jacques de Moraes, Trans.). Contraponto.
- Esposito, Roberto (2022). *Communitas: Origem e destino da comunidade*. (Henrique Burigo, Trad.). Editora UFMG.
- Feierstein, Daniel (2016). El concepto de genocidio y la “destrucción parcial de los grupos nacionales”. Algunas reflexiones sobre las consecuencias del derecho penal en la política internacional y en los procesos de memoria. *Revista*

- Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228), 247-265.
- Foucault, Michel (2005). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)* (M. Galvão, Trad.). Martins Fontes
- Foucault, Michel (2009a). O pensamento do exterior. In M. Foucault, *Ditos e escritos vol. III*. (Inês Autran Dourado Barbosa, Trad.). Forense Universitária.
- Foucault, Michel (2009b). Prefácio à transgressão. In M. Foucault, *Ditos e escritos vol. III*. (Inês Autran Dourado Barbosa, Trad.). Forense Universitária.
- Hobsbawm, Eric (1994). *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. (Marcos Santarrita, Trad.). Paz & Terra.
- Hollier, Denis (Org.). (1988). *The College of Sociology (1937-1939): Theory and history of literature*, 41 (Betsy Wing, Trad.). University of Minnesota Press.
- Honesko, Vinicius Nicastro (2018). Será que podemos destruir nosso destino? *Cadernos Walter Benjamin*, 20, pp. 188–212.
- Jesi, Furio (2014). A festa e a máquina mitológica (V. N. Honesko, Trad.). *Boletim do Nelic*, 14 (22), pp. 26-58.
- Jesi, Furio (2015). Leitura do Bateau ivre de Rimbaud (F. Scheibe & V. N. Honesko, Trans.). *Outra Travessia*, (19), pp. 61-76.
- Jesi, Furio (2018). *Spartakus: Simbologia da revolta* (V. Honesko, Trad.). N-1 Edições.
- Jones, Adam (2017). *Genocide: A comprehensive introduction* (3ª ed.). Routledge.
- Jones, Adam (Ed.) (2012). *New directions in genocide research*. Routledge.
- Koselleck, R. (1999). *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. (Luciana Villas-Bôas Diniz, Trad.). EDUERJ; Contraponto.
- Koselleck, Reinhart (2006). *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. (Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, Trans.). Contraponto; Ed. PUC-Rio.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe & Nancy, Jean Luc (2002). *O mito nazista*. (Márcio Seligmann-Silva, Trad.). Iluminuras.
- Mauss, Marcel (2017). Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In M. Mauss, *Sociologia e Antropologia* (pp. 189–330). (Paulo Neves, Trad.). Ubu.
- Mbembe, Achille (2018). *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. (Renata Santini, Trad.). N-1 edições.
- Melville, Hermann (1986). Bartleby, the Scrivener. In *Bartleby, the Scrivener: A story of Wall Street, and other tales* (pp. 3–65). Penguin Books.
- Moraes, Eliane Robert (2010). *O corpo impossível*. Iluminuras.
- Nancy, Jean Luc (2001). *Corpus* (M. C. Schuback, Trad.). 7 Letras.
- Nancy, Jean Luc (2003). *A finite thinking*. (Simon Sparks, Org.). Stanford University Press.
- Nancy, Jean Luc (2016). *A comunidade inoperada* (1ª ed.). (Osvaldo Fontes Filho, Trad.). 7 Letras.
- Nichanian, Marc (2009). *The historiographic perversion*. (Gil Anidjar, Trad.). Columbia University Press.
- Nichanian, Marc (2012). A morte da testemunha: Para uma poética do “resto”. In M. Seligmann-Silva et al. (Orgs.), *Escritas da violência volume I: O testemunho*

- (pp. 13–49). 7 Letras.
- Paz, Caio (2023). Considerações sobre o comunismo como o comum e a exceção: um debate ontológico-político entre Nancy e Agamben. *Revista Terceira Margem*, 27 (53), pp. 49–69.
- Pimentel, Davi Andrade (2018). Para além da morte: L’instant de ma mort, de Maurice Blanchot. *Alea*, 20 (3), pp. 55–73.
- Rimbaud, Arthur (2011). *Um tempo no inferno & Iluminações*. (Júlio Castañon Guimarães, Trad.). Todavia.
- Rousseau, Henry (2016). *A última catástrofe: a história, o presente e o contemporâneo*. (Fernando Coelho e Fabrício Coelho, Trans.). Editora FGV.
- Scheibe, Fernando (2004). *Coisa nenhuma: ensaio sobre literatura e soberania (na obra de Georges Bataille)* (Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina).
- Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. (George Schwab, Trad.). University of Chicago Press.
- Seligmann-Silva, Márcio (2000). A história como trauma. In A. Nesterovski & M. Seligmann-Silva (Orgs.), *Catástrofe e representação* (pp. 73–98). Escuta.