

A experiência imémora

Contador Borges¹

Resumo: O presente texto examina à luz de Nietzsche e Bataille os temas da memória e do esquecimento, com algumas correlações com a psicanálise. É assim que, em Nietzsche, o esquecimento é visto como uma possibilidade de renovação da memória com base na revelação do eterno retorno, e em Bataille a partir da noção de experiência definida sob um princípio de perda e vontade de consumação que em contraposição a um mundo regulado pela razão normativa emerge no ser humano como exigência imémora.

Palavras-chave: memória, esquecimento, eterno retorno e experiência.

Abstract: This text analyses the themes of memory and forgetfulness in the perspective of Nietzsche and Bataille, with some correlations with psychoanalyses. Thus, in Nietzsche, forgetfulness is seen as a possibility of renewing memory based on the revelation of the eternal return, and in Bataille from the notion of experience defined under a principle of loss and desire for consummation that in opposition to a regulated world for normative reason it emerges in the human being as an immemorial demand.

Keywords: memory, forgetfulness, eternal return and experience.

¹ Escritor e psicanalista, é mestre e doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e pós-doutor em teoria literária pela Université Paris Diderot (Paris VII). Seus livros mais recentes são *O fim da beleza; Lautréamont anacrônico*, e *Sobre o êxtase: Bataille o sacrifício e a mística* (no prelo), pela Lumme Editor. E-mail: borgesmenor@yahoo.com.br .

Em seu conhecido relato: “Funes, o memorioso”, Borges nos conta que tal personagem, ao recobrar os sentidos após uma queda, passa a ter uma percepção do presente imensamente rica e nítida, tendo adquirido uma memória absurda: “mais lembranças tenho eu do que todos os homens tiveram desde que o mundo é mundo”.² Bom que Borges pudesse contar com a potência hiperbólica da ficção a fim de estender seus limites, que são os limites da linguagem mesma. Desse modo, Funes era capaz de saber “as formas das nuvens austrais do amanhecer de trinta de abril de mil oitocentos e oitenta e dois”,³ assim como podia reconstruir duas ou três vezes um dia inteiro, ou decorar na íntegra um tomo da *Naturalis historia* de Plínio, no original em latim, apesar de não conhecer esta língua. Mas por que alguém haveria de querer lembrar tanto? Por mais que estejamos acostumados a resgatar no presente um caudal de lembranças, esta resolução extrema nos parece alarmante. Tal poder mnemônico, para dizer o mínimo, não tornaria em contrapartida o presente “quase intolerável”? E, no extremo, não faria desse estado de lucidez perpétuo um inferno? Borges, no entanto, conserva nas entrelinhas uma nota alentadora, que não deixa de ser irônica: “o certo é que vivemos postergando todo o postergável; talvez saibamos todos profundamente que somos imortais e que, mais cedo ou mais tarde, todo homem fará todas as coisas e saberá tudo”.⁴ Assim dotado, os saberes a seu dispor, ao menos resolveria esta impossibilidade inerente à sua espécie, e que Bataille reputa como uma das únicas certezas da existência, ou seja, a de que o homem não pode tudo; a outra é de que vai morrer. Com todo o conhecimento do mundo garantido pela memória, nessa utopia, talvez então soubéssemos o que fazer com a morte, já que ela é, definitivamente, aquilo de que jamais se esquece.

Mas isso é o que nos diz a ficção, sob a própria tutela, inquestionável, garantida pela instituição desse gênero de discurso acostumado a nos atirar em todas as direções (por vezes à parte alguma) e que, não sem motivos, nos leva ao assombro, como também ao riso, efeitos conhecidos da imaginação,

² BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, S.A., 1974, p. 488.

³ *Idem, ibidem*.

⁴ *Idem*, p. 489.

dando a nossa sensibilidade a chance do sublime. Algo seja dito em favor da ficção e seu poder encantatório: ela explora o real às últimas consequências sem levantar suspeitas, e o real na via do simbólico, o que em psicanálise (ao menos a lacaniana) seria contraditório, já que nesta o real é não-simbolizável por definição. A ficção, por sua vez, configurada no universo simbólico, detém a vara de condão da verossimilhança, sendo sua magia tão grande, tão fascinante, que mesmo atormentando o verossímil ao máximo não deixa de produzir prodígios e, incrivelmente, de fazer sentido onde o sentido já não existe, ou foi excedido além dos limites da sapiência e da boa vontade do espírito. O conto de Borges, com isso, tão pródigo, atesta não somente essa legibilidade, como também seu caráter legítimo. Regra básica da ficção é a crença em uma determinada realidade por mais incrível que pareça aos nossos olhos aquilo que se quer sustentar. E quem não quiser crer, basta virar a página (ou abandonar o livro). É assim que a fábula borgiana faz da memória a matriz do impossível, franqueando à consciência o conhecimento ilimitado, uma espécie de ápeiron mnemônico, regurgitando a experiência humana em meio aos seres e coisas, sem deixar nada de fora, ou seja, desguarnecendo a fronteira que separa a memória do esquecimento. Frente a uma memória tão poderosa, para não dizer absoluta, o esquecimento não teria vez. Houve época em que esse ideal se tornava palavra de ordem na literatura e na arte, como no surrealismo, já que a exemplo da loucura (considerada por seus expoentes uma força propulsora e libertária da razão), as produções artísticas nasceriam da comunicação direta com o inconsciente. Toda fronteira, todo limite ao manancial desse “lado oculto” da mente seria então obra de um arbítrio condenável da cultura. No entanto, e à revelia da própria arte, o inconsciente tem se mantido soberano em seu território, preferindo comparecer de surpresa por seus próprios meios e recursos através das pulsões, como que precipitadas por disposições latentes no esquecimento.

*

Todo esse preâmbulo ficcional talvez sirva para definir um tipo de experiência contrastante com as do cotidiano que se servem da memória como operador das ações do corpo e da mente e, em um domínio de consequências mais amplas, o da produção do conhecimento. O itinerário, aqui, é mesmo

aquele definido por Hegel, que parte do conhecido para chegar ao desconhecido (em Bataille, como se sabe, este método se inverte, colocando-se sob o primado do não-saber). Mas não será preciso ir tão longe. Se há uma pedra no meio do caminho, como no poema de Drummond, só há que contorná-la com cuidado, ou chutá-la para longe ainda que doa, conforme a percepção desse objeto no presente em perspectiva de utilidade, para não dizer que uma pedra, em tese, não serve para nada. Tanto a pedra quanto o caminho e a configuração do obstáculo remontam aos primeiros passos da mais antiga aprendizagem que implica as mais básicas noções. Ou seja: sempre haverá lugar para a experiência comum dos sentidos, própria da relação com os seres e coisas no cotidiano, desde que seja feita à luz de uma consciência desperta. Não há surpresas no campo de nossa experiência cotidiana, sendo nele fácil distinguir a função primária da memória em uma consciência voltada para ação, finalidade esta que para Bergson é a lei fundamental da vida psíquica.⁵ A razão positiva disso é que memória, duração e liberdade se identificam nesse processo. Em sua interpretação de Bergson, Deleuze destaca na duração a importância da memória, afirmando que “ela é consciência e liberdade, porque é memória em primeiro lugar”.⁶ Ressalte-se esse sentido de clarividência da memória, guardiã da casa do espírito, sempre à frente quanto à decisão de abrir ou não a porta. Desse modo, na percepção presente de um corpo, a memória passa a gerar o próprio tempo (seu vendaval inclusive), dilatando-se em direção ao passado e, complementarmente, contraindo-se em direção ao futuro. Graças a sua operacionalidade no dia a dia, o próprio tempo se articula voltado para a ação, consagrando-se às demandas e exigências do trabalho produtivo, dos mais básicos aos de natureza crítica e especulativa da esfera intelectual. Em sua liberdade, a memória se mostra seletiva e intencional, sendo um dispositivo de recorrência. O passado retorna ao presente em continuidade perdida, e às vezes por sua própria conta e risco (sem ser chamado). Afinal a lembrança, como diz Blanchot, é a liberdade do passado. Curiosa liberdade esta, pois parece mancomunada com o esquecimento. Quanto a este, refratário à memória,

⁵ BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953, p. 200.

⁶ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 39.

certamente funciona por disposições secretas, em seu não-lugar ou campo de latência, hiância, estado semelhante ao sono, reservando-se o direito da ausência, como se guardasse algo (um resto? ranço? ônus?) que a memória por alguma razão não quis conservar. Ainda assim nunca se sabe ao certo o que o esquecimento preserva ou consoma para sempre, pois tem suas próprias “ideias”, sem deixar de ser, a seu modo, recorrente (irreverente), quando não se mostra definitivo, como na morte. Por vezes tem-se a impressão de que se pode tirar algo dele, forçando a memória para isso, mas a condição que nos impõe é quase sempre a de um resguardo sigiloso, ou de uma espera, ou em uma disposição mais obstinada, a de uma permanência velada, sem nenhuma fresta pela qual se possa desarmá-lo ao sol da memória. O esquecimento parece desafiar o bom senso e rir da filosofia, até mais do que a “verdadeira”, segundo Pascal, deve rir de si mesma. Mas o esquecimento é guardião do próprio riso. Nem mesmo isso ele quer alardear. Do lado sombrio do esquecimento, encurvado como uma fita de Moebius, algo permanece intocável e mudo, sem compromisso com o fora (ou será que o fora é a linha mestra do esquecimento?), guardando algum segredo, ou recalque, como entende a psicanálise. Mas será sempre assim?

Esquecimento é não-saber? Memória, saber? A oposição, no entanto, pode ser retomada em outros termos. Ambos são recorrentes e parecem precaver-se mutuamente, atuando às vezes em cumplicidade, outras nem tanto, como que a serviço de senhores poderosos, em missões tão distintas e qualificadas quanto integradas mentalmente, como a memória para o superego, e o esquecimento para o inconsciente; a memória para a paranoia, e o esquecimento para Deus; ou para a miséria, que insiste em parecer obscena. Quanto ao que se passa na “outra cena”, tão afeita às disposições do oblívio, não é à toa que o sujeito desde Freud seja considerado, não um caso perdido, mas marcado por uma divisão latente, às vezes ao lado da memória, às vezes do esquecimento.

Com isso, continuamos a explorar os caminhos traçados pelo relato de Borges. Apesar da importância da memória, sem o que não haveria pensamento, caso não se pudesse esquecer e satisfazer demandas de outra ordem, a vida humana perderia algo de essencial. E isso, adverte Nietzsche,

pelo fato de o esquecimento configurar-se em um princípio restaurador da memória, dos valores humanos, em suma, da própria vida, sem o que não haveria como “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência”.⁷ O advérbio aqui é relevante, no sentido de regular o próprio esquecimento, sem anular completamente a memória, mas submetendo-a a um tratamento revolucionário, que implicaria uma nova relação com a vida. Felizmente esquecemos. E esquecemos de maneira diferente, destacando aqui certa qualidade ao esquecimento, já que não se trata de qualquer um, tão comum na existência, mas de uma força especial imanente que em nome de um devir soberano legaria à própria vida um sentido suplementar, cuja ideia ecoa e se dissemina na obra do filósofo do martelo.

Sabe-se o quanto em Nietzsche importa a recorrência do eterno retorno, sendo preciso extrair de seu movimento um sentido novo para o homem e para a cultura, e que acontece por meio desse despertar que faz do retorno não uma recorrência do Mesmo, mas de uma diferença através de uma vontade criadora. E se o sujeito perde sua identidade nisso, é porque apanhado por essa força súbita que traz na revelação o sentido de um divisor de águas que se renovam, ele passa por uma experiência restauradora nesse “brusco despertar”, como diz Klossowski, graças a certa “tonalidade da alma”, “ao sabor de uma **Stimmung**”.⁸ Mas despertar exatamente em relação a quê? Seria melhor reformular a pergunta, explicitando esse despertar como certa ruptura com o passado, ou melhor, com a vida a que ele se refere, sob o jugo da moral. É preciso então passar por essa crise provocada pelo esquecimento e seu não-saber, já que ele, esquecimento, é a condição do eterno retorno, para que subitamente o sentido primordial de uma nova vida seja revelado, despertar esse que só pode ocorrer por intermédio do esquecimento. É nesse sentido que interpreta Klossowski, ao dizer que “o esquecimento esconde o eterno devir e a absorção de todas as identidades no ser”.⁹ E como, tendo em si todas as identidades, o eu poderia despertar em algum momento como sendo um outro, vivenciando uma experiência diferente, sempre outra, irreduzível ao mesmo, com uma memória renascida com o frescor da aurora? É que os atos de

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das letras, 2005, p. 47.

⁸ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p.76.

⁹ *Idem*, p. 77.

viver e recomeçar dependem da revelação do eterno retorno advinda não da memória integrada da vida humana, memória ruminante à luz de uma consciência mancomunada com a razão normativa, mas do esquecimento enquanto operador imanente do devir, e que finalmente se revela ao sujeito (por essa tonalidade especial da alma) na experiência primordial do despertar. Pois no exato instante em que esse alarme soa durante a vida, uma nova seria revelada na soleira do devir.

O que se ignora (ou se esquece) pode estar interdito. Estaríamos então presos em um círculo vicioso no qual tendemos a esquecer o que nos foi revelado, mas que parece assombrar a razão e as instituições que estruturam as nossas vidas. Mas neste esquecimento, ou melhor, nesta recuperação milagrosa do essencial que se perdeu (temporalidade ideal em que não havia mediação entre o ser e a vida), mas que permanece de algum modo imémora, está a intuição de Nietzsche, a qual, de acordo com Klossowski, implica no tocante ao esquecimento a condição seguinte: “e se eu não esquecer o que já fui nesta vida, esqueci, no entanto, que fui lançado fora de mim, numa outra vida – em nada diferente desta!”¹⁰ Há, assim, uma dupla disposição do enigmático dispositivo do oblívio: uma que o toma em condição moderada, ou ainda, como possibilidade relativa. Passo uma vida inteira sem saber ao certo se ela, vivida, valeria a pena ser lembrada. E no resto da frase, ergue-se a função categórica, segundo a qual esquecer é imperativo quanto ao fato de que “fui lançado fora de mim, numa outra vida – em nada diferente desta!”. A declaração não poderia ser mais decisiva quanto ao posicionamento do sujeito, o qual, em certa circunstância se vê atirado para fora de si mesmo, mas ao encontro de um não-saber que revela o sentido de uma nova existência no plano da vida mesma. Mas por que razão ele viveria uma experiência imémora? E se ela tem de ser esquecida, o que efetivamente a fez tornar-se insustentável à memória? O que quer que tenha sido, nos coloca diante de um sentido lacunar, ou em estado de suspensão, com o agravante de que no domínio do oblívio os signos se encontram em repouso ou em sigilo (por estarem velados, interditados). Atente-se ao fato de linguagem que enuncia o seguinte: a vida referida foi “outra”, embora “em nada diferente desta”. Trata-

¹⁰ *Idem*, p. 79.

se, em suma, da realidade única de uma vida, apenas uma em toda a sua extensão, mas que na experiência imémora vivenciada conheceu uma dimensão diferente, e, o que é mais sintomático, revelou-se um acontecimento especial. Assim, e de repente, o sujeito teria sua “outra vida” anunciada na experiência. Mas pode ser também que tal revelação durasse apenas um instante, o suficiente para que se pudesse reconhecer seu sentido no ápice e gozar da experiência durante esse tempo, ou seja, o tempo inoperante e soberano de sua consumação, para dizer nos termos de Bataille. Nesse caso, a experiência não teria outro sentido e, efetivamente, outras consequências? Mas em Nietzsche espera-se muito mais da experiência de revelação do retorno, sendo essa a razão pela qual esquecer é tão importante.

Para que a memória deixe de ser uma força reativa, é preciso ativar a potência do esquecimento, agente indispensável na produção de novos sentidos para o homem (“tresvaloração dos valores” é a expressão própria desse proceder no idioleto do filósofo), fazendo com que o pensamento do retorno e o retorno do pensamento se realizem como diferença, e não mais como repetição do Mesmo que caracteriza, na consciência, o uso reativo da memória. Decerto que essa posição extrema do sujeito no ideal de superação do eu em Nietzsche parece deixá-lo na vizinhança da loucura, aliada até de uma vontade criadora: “só louco! Só poeta!”, tal o aforismo nietzschiano. Mas se a força mobilizada no corpo e na subjetividade para tanto é similar, a força que excede a razão, a memória que no sujeito é condição da loucura, só toma o eterno retorno como recorrência do Mesmo e de sua repetição, tal uma fechadura travada, sem dar chance ao sujeito de girar a chave para encontrar saída e se comunicar com outro. Toda possibilidade de comunicação, assim, configuraria um eclipse. É como se na loucura toda revelação do novo se perdesse em meio aos valores de sempre, indiferenciada daquilo que pudesse trazer à consciência a própria libertação do eu. E se a lucidez tira sua força da loucura (de sua chance), ela deve com isso potencializar a razão indo além da razão, a fim de ampliar não somente os limites do pensamento, mas da vida mesma. Uma nova memória, reformulada a partir da revelação do retorno teria que sair das dependências do eu, implicando uma tresvaloração da própria cultura, ou seja, revolucionando a vida coletiva. Caso contrário, mesmo

absorvido pelo sistema de produção (ou provavelmente excluído), o soberano de si continuaria sendo um louco, falando com as paredes ou clamando no deserto.

“Zelador da ordem psíquica”,¹¹ o esquecimento em Nietzsche é sempre a recorrência vigorosa, positiva, sem a qual o demasiado humano permanece cativo de projetos irrealizáveis, relegando o presente imediato (seu devir) a um segundo plano, para embarcar no ideal de um futuro desenhado às maravilhas nas dependências de um imaginário conservador do que é pior para o homem e sua cultura. Pois são as resoluções da consciência reativa e sua memória servidora que trazem um enorme problema para a moral, impedindo o devir do homem soberano. Preso no caudal contínuo das lembranças, o sujeito não consegue se livrar do atoleiro do ressentimento, da culpa, da má consciência, de todo esse entulho da vida mental que o diminui, encasula, condiciona em um regime de repetição do Mesmo do qual não pode sair.

Reitera-se com isso um compromisso racional mesmerizado que, com efeito, serve-se de uma memória instrumentalizada para esse fim. Fazer promessas é mais fácil do que esquecer? Porque quem promete não pode se dar a esse luxo. Tem de preservar o que foi prometido em nome da razão por essa memória ruminante cujas funções parecem reproduzir algo dos processos digestivos. Para que esse sistema normativo se mantenha salvaguardado em sua moral de rebanho, Nietzsche ataca todo hábito ilusório reproduzido pela memória no espírito reativo dos projetos que confinam o homem na “camisa-de-força social” das crenças, enfim, de tudo aquilo que na moral dos costumes persevera por meio de valores comezinhos na manutenção de uma ordem social estagnada. Prometer algo a si próprio e aos outros implica comprometer as possibilidades de realização e de expansão da vida imediata, fazendo do tempo presente uma sucursal das ilusões do futuro, perdidas, aliás, desde o instante de sua concepção, concedendo à sorte um sentido de realidade que ela em nenhum aspecto possui. Com tal apego a essa dinâmica de reiteração sistemática da vida humana arraigada aos valores de sempre, e nos limites de uma consciência reprodutora do Mesmo, o homem cativo jamais será um

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich, *op. cit.*, p. 47.

soberano em conformidade com a máxima que o convida a “tornar-se aquilo que é”.

Nietzsche, portanto, não admite uma razão inercial ao esquecimento, uma *vis inertiae*, concebendo-o, ao contrário, como “uma força inibidora ativa”,¹² um fator vital para a saúde do corpo e da mente, espírito e letra, aliás, que não passaram despercebidos a Freud em sua formulação do conceito de inibição e de sua teoria do recalque. É assim que nas últimas décadas do século XIX, um Nietzsche entusiasmado preconiza o dever de esquecer como um imperativo categórico às avessas (já que essa expressão em Kant, sua exigência moral, fazia o júbilo de seu riso). Estaríamos, assim, diante de uma vontade universal do esquecimento entendida como máxima moral visando à tresvaloração dos valores humanos? Esquecer então é preciso para que o homem reverta as forças reativas da memória em proveito do pensamento e da vida enquanto faz “tabula rasa da consciência” e toca com a ignorância (o não-saber) no limiar do futuro. O esquecimento e sua tonalidade muda, sua reclusão em uma linha de exterioridade, em um período de latência incalculável na mais escura das regiões da mente (para usar uma imagem da época), onde a luz da consciência não penetra. Fosse um túnel cavado na desesperança, não daria chance ao espírito, nem a memória renasceria das trevas com o frescor da mais pura inocência, em sinonímia com a “*tabula rasa* da consciência”, já que é na criança que se pode encontrar as disposições da aurora, nessa configuração auspiciosa do devir. A criança, que ao se tornar adulto em atualização infeliz, perdeu a vontade de potência. No pensamento de Nietzsche, a memória renascida do silêncio fecundante de novos valores é como a aurora de um novo tempo que acaba de lançar o homem além de si mesmo para enfim encontrar a criança de um sonho que nunca se realizou de fato, a criança perdida na noite exausta do adulto no qual ela veio a se tornar. E isso não deve ser esquecido para se seguir adiante. O retorno da diferença se faz pela percepção no esquecimento daquilo que não pode permanecer imémora e que ressurge à luz de uma vontade criadora. Uma nova ideia de memória então se mostra em Nietzsche reconfigurada pelo esquecimento em uma experiência-relâmpago dos sentidos, à maneira de uma epifania, no

¹² *Idem, ibidem.*

sentido que este termo tem de manifestação divina. Sim, mas se conserve apenas a imagem de um momento culminante. Ou, como diz Klossowski: “a existência, uma eterna divinização e perda da divinização”.¹³ Em suma: o tempo que Nietzsche preconiza é o da eternidade reconciliada com a vida, com o tempo da imediaticidade, o tempo presente que apodera da ausência de Deus e renega toda metafísica. Há um tempo de recusa marcado por uma descoberta primordial revelada em uma nova percepção do retorno, que mudando toda a perspectiva do homem reinventa para ele a memória. Tarde demais? Não para o ser, para o qual sempre haverá tempo, já que os deuses se foram. Mesmo porque “somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto”.¹⁴ E isso não se pode ignorar. Que se tire proveito do sentido dessa dor, como a saúde aprende com a doença, e a riqueza com a miséria. A soberania, aqui, não se mostra como indiferença, nem como soberba, mas ao contrário: antecipa o sentimento de uma nova comunidade humana integrada por uma axiologia de afirmação da vida. Para Nietzsche esta revelação implica um renascimento do homem e da cultura, em que a lucidez restaurada pela inocência toca com sensibilidade o futuro, requalificando e potencializando a própria ignorância (o não-saber) que finalmente encontra um novo sentido para a vida, um sentido forte e inseparável do *amor fati*. Nesse ponto, algo rejubila no vazio de Deus. E isso tem de ser revelado a todos. Zaratustra pede coragem aos homens. É preciso não temer o abismo, sua vertigem, a perspectiva de uma realidade desconhecida que está apenas começando. Há que temer menos ainda “o cão infernal”, guardião da memória do retorno do Mesmo. Desse modo, o homem soberano nasceria como uma reinvenção da criança e da aurora. Só louco. Só poeta. E por que não? Assim falou Zaratustra.

Com isso, a memória, reformulada, tira sua potência do esquecimento tornando-se uma força ativa, a memória, como uma página arrancada, uma folha de rosto que acaba de revelar outra imagem possível, conceitual que seja (e poética), para a existência humana, que por força revolucionária de novas estruturas obriga a uma reinvenção da própria vida em todos os domínios. O

¹³ KLOSSOWSKI, Pierre, *op. cit.*, p. 128.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000, p. 334.

homem que nasce nos meandros desse silêncio fecundo não olha mais para trás, passando a zelar doravante por um novo tempo cuja revalorização do presente, ganho do futuro como oferenda, legaria ao passado uma outra memória. Um tempo jamais o mesmo, mas configurado na diferença, na imediaticidade e na plenitude de um presente desperto para a comunicação dos corpos, corações e mentes. Ao imaginar assim o além-do-homem, Nietzsche arrasta para o tempo presente o que a temporalidade de todos os tempos parece perder de vista no abismo do esquecimento.

*

Não seria fora de propósito encontrar nessa recorrência a Nietzsche um modo de introduzir o sentido da experiência em outro autor, Georges Bataille, a quem a leitura de Nietzsche causara a impressão de que nada mais restava a ser escrito. Justamente este autor alemão que não se considerava alemão (ou ao menos não pensava como tal), em quem Bataille se inspira para escrever *Sur Nietzsche*, não por acaso um livro aforístico em que nas primeiras linhas adverte o leitor de que o fizera por medo de ficar louco.¹⁵ Decerto, isso não deve ser lido apenas como uma frase de efeito, pois em se tratando de Bataille a artimanha do texto é colocar logo de início o leitor em uma relação com o excesso, referendando uma força que a patologia do medo contém e que anuncia uma crise do sujeito na qual o colapso da razão (a loucura) se mostra uma experiência sem volta. Escrever seria a solução porque toma desse *pathos* uma força excessiva em favor da escrita (como o erotismo tira seu quinhão da morte), investindo-a com a potência da loucura, mas retirando à mesma sua qualidade ilusória, delirante e danosa, ou seja, tomando-a apenas como forma benigna. A lucidez, em alta voltagem, se potencializa com a loucura sem deixar de ser lúcida, mas permitindo que se ative no pensamento outros fios de sentido e intensidade em meio (e contrários até) à teia da razão. Com efeito, aqui importa nos colocar na perspectiva de um pensamento do extremo, da superação de limites e de recusa da razão normativa, que norteia e dá o tom de toda a obra de Bataille.

Nessa perspectiva invertida, o sentido é pensado na linha em que ele mesmo se rompe, indo além do sentido, para dar conta, talvez, do que falta ao

¹⁵ BATAILLE, Georges. "Sur Nietzsche". In: O.C., VI. Paris: Gallimard, 1973, p. 11.

homem, ser descontínuo em Bataille, que vive sob um princípio de insuficiência, sendo por essa razão que ele encontra na experiência um modo de superar o sentimento da angústia. Experiência, sem dúvida, mas não qualquer uma, ainda que entre essas estejam aquelas qualificadas e referendadas em nome do conhecimento. Das comuns nem se fala, já que em Bataille se contam as relações em que ocorre a “comunicação forte”, nas quais o sujeito se coloca no extremo do possível, como no erotismo, ao comungar de feridas recíprocas emanadas nas trocas simbólicas dos corpos, justamente quando “só acessamos pelo dilaceramento do nada ao mais além do ser particular que somos”.¹⁶ A experiência erótica singulariza-se como um trânsito na imanência, cuja senha de passagem ao encontro do ápice não deixa de ter um gosto de ruína. Bataille assim se coloca na contramão dos processos conscientes da razão normativa em que a memória é *modus operandi*, conferindo à experiência um caráter extraordinário. No âmbito heterodoxo de seu pensamento as noções giram em outra órbita (pode-se dizer que extraviam), referindo-se preferencialmente a fenômenos da *consummatio* como o erotismo, o êxtase, o riso. Com isso, em Bataille o termo “experiência” não diz respeito a uma relação entre um sujeito e um objeto visando determinado saber, não tendo a ver, portanto, com sentidos correntes da tradição filosófica, como os de *Erlebnis*, e de *Erfahrung*, sendo o primeiro ligado ao sentido de imediaticidade pré-reflexiva dos encontros do eu e do mundo, e o segundo voltado à acumulação de conhecimento ao longo do tempo.¹⁷ Bataille insiste: os projetos que partem de algum saber instituído possuem pressupostos dogmáticos que limitam o próprio âmbito da experiência, já que “quem sabe não pode ir além de um horizonte conhecido”. Seu empenho (obsessão teórica até, potencializada por questões de vivência pessoal) se faz na sondagem de um terreno ou não-lugar não muito frequentado por pensadores tradicionais.

Pode-se dizer que a razão em Bataille é crítica, sem deixar de ser trágica, e soltar sua verve contra si mesma, inscrevendo-se nesse espaço próprio da modernidade marcado pela sexualidade e pela morte de Deus, no

¹⁶ Citado por Robert Sasso. Ver SASSO, Robert. *Georges Bataille: le système du non-savoir*. Paris: Les éditions de minuit, 1978, p. 147.

¹⁷ A esse respeito, remeto o leitor ao artigo de Martin Jay, “limites da experiência-limite: Bataille e Foucault”, in *Georges Bataille après tout*. Org. Denis Hollier. Paris: Belin, p. 38.

qual, segundo Foucault, o pensamento se defronta com “o mutismo profundo de uma linguagem filosófica”.¹⁸ Bataille se volta para esse silêncio que o saber não interroga, pois em o fazendo a filosofia é obrigada a colocar em questão não apenas este saber, mas o próprio pensamento e sua linguagem. É preciso então sondar esse silêncio (e seu esquecimento), que em geral a memória como operadora da razão e com toda a sua liberdade, em posição ativa e estratégica não registra nem contempla. Um silêncio que apesar disso não se pode calar. Em consequência, talvez se possa dizer que em Bataille este silêncio responde ao esquecimento, ao não-saber e ao inconsciente em uma caixa de ressonâncias imanente em que as três instâncias, embora não se identifiquem exatamente umas com as outras, se comunicam, se interagem, e se assimilam entre si. Das três, o não-saber parece a mais neutra, mais distante ou independente do sujeito, embora se comunique com o inconsciente e com o esquecimento.

É assim que em Bataille experiências de excesso dispendioso, como a do erotismo, do sacrifício (ou das mortes violentas que o atualizam) e a do êxtase, para ficar com as mais recorrentes em seu pensamento, respondem a demandas pulsionais, mas mergulham o sujeito numa noite sem Deus nem esperança: “a única verdade do homem é de ser uma súplica sem resposta”.¹⁹ Uma novidade introduzida por seu pensamento é que a morte e a sexualidade se identificam na consumação, sendo ambas ocasiões em que o sujeito realiza uma experiência-limite. Com isso, e bem de acordo com a argumentação de Foucault aludida, Bataille encontra na exigência de consumação (que sempre existiu no homem, na natureza e na cultura, apesar dos limites impostos por esta), uma saída para se pensar o reposicionamento do ser no vácuo deixado pela morte de Deus. É que ao definir o ser em uma ontologia negativa, Bataille o situa em parte alguma, já que, descontínuo em relação à vida, ele está sempre em falta e existe sob um princípio de insuficiência. Em contrapartida, surgem essas ocasiões extraordinárias em que o corpo e a subjetividade se consomem na experiência, enfatizando-se que em Bataille a consumação jamais perde o referencial do sacrifício. Afinal, o ser humano quer ganhar para

¹⁸ FOUCAULT, Michel. “Prefácio sobre a transgressão”. In: *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Col. Ditos & Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 37.

¹⁹ BATAILLE, Georges. “L’expérience intérieure”. In: O.C., V. Paris: Gallimard, 1973, p. 25.

voltar a perder, pois o sentimento da perda é categórico quando se trata de reconhecer que só ganha quem no ápice se afirmar na perda de suas forças, as melhores forças de sua vida. O ser, em Bataille, só é pleno quando se esvazia, ao atingir o ápice, sendo o sentimento de vazio (causador da angústia) a condição do pleno, ou seja, da própria experiência. Esta é essencialmente perda. Mas perda feliz, ativada na exuberância, por excesso. Nesse sentido Bataille observa que nas sociedades arcaicas “a produção permanecia subordinada à despesa improdutivo”.²⁰ Mas não apenas nelas. Tal princípio também pode ser observado na função do *potlatch* na estrutura social de certos povos, como no Alasca, na Polinésia e na Malásia conforme as análises de Mauss.²¹ Com efeito, soberano é aquele que mais dilapida seus bens, verificando-se nisso que a potência da perda é a mesma da morte; mas na medida (ou desmedida) em que toda demonstração de excesso dispendioso daquilo que se possui reforça o poder de uma sociedade que emula a potência da morte, a mais soberana das atividades consumatórias. A consequência simbólica desses ritos de consumação, como o da instituição do *potlatch*, de caráter econômico, religioso e de direito, é que através dele a coletividade alcança um sentimento de continuidade, análogo ao que é obtido nos sacrifícios.

É assim que no plano ontológico do ser-em-falta de Bataille há o que se poderia figurar como um grande gozo. O exemplo cósmico está na analogia do sol que “doa sem receber”.²² Mais do que doa: esbanja; e esbanja porque é superabundante, o que torna o astro a fonte da própria vida, garantida pela potência de consumação solar. No homem, em que a vontade de perda é recorrente, mas com motivação inconsciente ou imémora, a atividade onerosa reproduz simbolicamente na imanência da consumação um sentimento de superação da morte. No fundo, isso acontece porque no sujeito o gozo nas experiências de excesso dispendioso efetua-se em concorrência com o da potência de consumação da morte. Fica assim demonstrado que o ser humano, em Bataille, só supera a falta nessas ocasiões em que simula

²⁰ BATAILLE, Georges. “La part maudite”. In: O.C., VII. Paris: Gallimard, 1976, p. 337.

²¹ Ver MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

²² BATAILLE, Georges. “La part maudite”, *op. cit.*, p.10.

inconscientemente a potência consumat6ria da morte, obtendo atrav6s desse gozo jubiloso uma suspens6o tempor6ria do recalque. Assim sendo, a suposi76o antropol6gica 6 que a raz6o normativa que estrutura o mundo da produ76o n6o tem mem6ria disso, mas reproduz esse esquema de maneira imémora em experi6ncias de excesso dispendioso como a do sacrif6cio, do erotismo e do 6xtase.

Desse modo, a exig6ncia de consuma76o e demandas por excesso dispendioso passam necessariamente pelo entendimento de que a sexualidade e a morte impulsionam as for7as heterog6neas a serem consumadas na experi6ncia, para que o homem, nesse tempo inoperante, supere a ang6stia no extremo do poss6vel. E se ele a supera 6 porque de algum modo o inconsciente apostou na intensidade verificada no esbanjamento, subsumindo em sua fonte a for7a do erotismo. Contudo, se toda a economia libidinal pensada nesses termos 6 recorrente na vida humana dada a sua imperiosa necessidade de gasto, ela se manifesta como experi6ncia imémora. E o que diz Bataille da experi6ncia?

Chamo experi6ncia uma viagem ao fim do poss6vel do homem. Cada um pode n6o fazer essa viagem, mas, se a faz, isso sup6e negar as autoridades, os valores existentes, que limitam o poss6vel. Por ser nega76o de outros valores, de outras autoridades, a experi6ncia tendo uma exist6ncia positiva, torna-se positivamente o valor e a autoridade.²³

Ora, a “viagem” em Bataille implica um desvio do sujeito ao extremo, em que algum limite 6 excedido, impulsionado por for7as heterog6neas desviadas do sistema de produ76o que se consumam na experi6ncia, autorizadas por esta, e em confronto com a raz6o normativa que estabelece esses limites e seus poss6veis. Valendo-se da pr6pria autoridade, que afirma o car6ter soberano da consuma76o (e do excesso dispendioso que acomete o corpo e a subjetividade), a experi6ncia excede os limites do poss6vel enquanto dura sua autoridade na consuma76o. O poss6vel 6 tudo aquilo que direciona o homem nas atividades corriqueiras, reguladas pelo mundo homog6neo, em que a mem6ria 6 operador fundamental. Nesse esquema, o homem 6 confinado nos

²³ BATAILLE, Georges. “L’exp6rience int6rieure”, *op. cit.*, p. 19.

limites da experiência comum, só podendo consumir o corpo e a subjetividade no tempo inoperante previsto e regulado pelo sistema, o chamado “tempo livre”, lembrando que em Bataille a experiência é o contrário de uma ação. Mas o tempo inoperante da experiência, a serviço das forças heterogêneas (as desviadas da produção), excede o limite daquele disponibilizado pelo sistema produtivo. Ou seja: é a própria experiência que dá ao tempo inoperante um caráter heterogêneo e soberano. Se o tempo inoperante do mundo produtivo é assegurado em sua estrutura pela razão normativa e sua memória, sendo por isso que ele é aguardado e jamais esquecido (como o tempo do sono, e o “direito” da atividade onírica, malgrado o pesadelo), o tempo inoperante singularizado pela experiência adquire um caráter indisciplinar, pois é imposto pela autoridade da própria experiência como um tempo suplementar, único, irrecuperável pela produção, e que ao favorecer o gozo da consumação se esgota em si mesmo. Todo esse percurso libidinal intrínseco à duração da experiência não está previsto e, portanto, não pode ser nem cooptado pelo sistema de produção (ao menos no entendimento de Bataille), nem estar sujeito ao cálculo, ao projeto, ou a qualquer dispositivo de controle institucional. E se a memória não pode o manipular, o regular na lógica produtiva é porque ele se manifesta como vontade de potência do esquecimento, ou até por vocação inconsciente, emerso dos subterrâneos da cultura, na imanência, em que permanece inativo à maneira de uma memória imémora. E quando a exigência de consumação se manifesta é porque o sujeito já reúne em si as condições psíquicas e libidinais que principiam a experiência. O que em Freud diz respeito à dinâmica das pulsões, em Bataille se resolve nos termos da economia geral em que as forças desviantes da produção se consomem na experiência, a qual não ocorre por uma decisão consciente, regulada pela memória, mas em nome de uma demanda inconsciente, favorecida pela vontade de chance e pelo não-saber, na hiância do oblívio. A “economia geral” em Bataille explica uma tendência recorrente na cultura, mas no sentido oposto ao dominante da “economia restrita”, a qual, em sua concepção clássica, visa ao controle de gastos em função da produção de bens e crescimento do capital. A ideia de Bataille, inspirada nas análises de Mauss sobre o *potlatch*, em seu ensaio sobre a dádiva, reconfigura a dinâmica das relações

econômicas, submetendo-as ao primado do gasto excessivo, sob o princípio de despesa.

Haveria assim uma necessidade imperiosa no homem (que também se encontra na natureza e no universo) que o impele à consumação de forças, sendo essa a razão pela qual ele recusa o sistema de produção que tenta reduzi-lo ao estado de uma coisa. A experiência em Bataille é essa ocasião especial em que, por meio das forças heterogêneas desviadas do trabalho, o sujeito consegue escapar a essa lógica de produção, consumando-se de maneira inútil e inoperante. Goza melhor o sujeito que é dono de seu tempo, sobretudo se é roubado de um sistema produtivo que não lhe convém (e que na maior parte das vezes o ignora ou exclui). É nesse sentido que em Bataille a experiência é o acontecimento principal da heterogeneidade (sua condição desviante), sendo por isso mesmo que tais forças são consideradas soberanas, já que determinam a consumação do corpo e da subjetividade. E há sem dúvida uma sem-razão fundante: a angústia, que envolve todo o sujeito em uma névoa imanente que enquanto dura impede o poder de afirmação dos sentidos e, no limite, a vontade de ser: “minha angústia, finalmente, é soberana absoluta”.²⁴ Quando o sentimento da angústia decorrente da condição ontológica de ser faltante, descontínuo, insuficiente, manifesta-se de maneira intolerável, o sujeito se projeta no extremo do possível consumando as forças que inconscientemente mobiliza para superá-lo, nem que para isto tenha de se colocar em risco, sendo este mesmo o sentido etimológico da experiência: *experiri*, expor-se ao perigo; pois, no limite, a experiência coloca o corpo e a subjetividade em uma via de excesso dispendioso (muitas vezes em reservas). Quanto mais energia mobilizar para isso, maior será o dispêndio, a *dépense* em Bataille, e o excesso dispendido na experiência. Em todo caso, a consumação é antes de tudo uma experiência de perda.

Na medida em que perdem (é uma questão quantitativa— de força), os homens buscam as maiores perdas e os maiores perigos. Acreditamos facilmente no contrário, porque eles têm o mais das vezes pouca força. Se lhes calha a força, querem imediatamente despender e se expor ao perigo. Quem tem a força

²⁴ BATAILLE, Georges. “Madame Edwarda”. In: O.C., III. Paris: Gallimard, 1971, p. 18.

para tanto se entrega a despesas e se expõe incessantemente ao perigo.²⁵

*

A modalidade experiencial em que Bataille mais discute a questão do sujeito é o êxtase, não à toa denominada de “experiência interior”, embora esta designação topológica apenas assinale a instância subjetiva como o espaço em que ocorre “a projeção de uma perda dramática de si”,²⁶ e que Bataille diz ser inicialmente o sentido do objeto na experiência.

Pode-se dizer que a experiência interior ocorre em uma dobra do tempo inoperante que é a da duração do gasto na experiência, mas também e, principalmente, a do ápice. Se é possível conceber o esquecimento como a instância na qual as forças heterogêneas ocorrem à experiência exigindo a consumação, ele só pode ser entendido como um aliado da sorte (chance) e do não-saber que à revelia da razão normativa e da intervenção da memória preparam o sujeito para o desfecho consumatório. Mas como se referir depois a isto? Como reportar (memorizar) o imémora, ou mesmo, uma experiência de consumação que só faz sentido em seu ápice, quando a consciência deixa de ser vigilante e a memória já não mais atua? A memória sempre desperta; caso contrário falha, tropeça, induzindo o pensamento à confusão e a fala à gagueira, ao branco apagão da mente que desarma a consciência. Ora, se a memória é sempre atenta, o êxtase pede distração (apanha o sujeito de surpresa). O ser extático de Bataille é antes de tudo um sujeito distraído. Ele tem de estar do lado do esquecimento para que a coisa funcione. Não é outra a razão pela qual em Bataille o não-saber comunica o êxtase. Por outro lado, se há uma memória do êxtase, ela se limita referencialmente a um sentimento de gozo jubiloso que só pode ser lembrado como uma perda, já que sua substância se esvaiu com a própria experiência. É assim que não se memoriza o que vige no ápice e se esvai na consumação. Por isso, o ápice não fecunda lembrança, não gera passado, extinguindo no tempo presente sua capacidade de retorno. A ocasião da experiência é em si mesma extraordinária porque excede a memória, não se reportando ao saber em uma relação entre sujeito e

²⁵ BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica. Trad. Fernando Scheibe, 2013, p. 110.

²⁶ BATAILLE, Georges. “L’expérience intérieure”, *op. cit.*, p. 137.

objeto, mas em uma fusão de ambos (que simultaneamente coloca em questão tanto o sujeito quanto o objeto²⁷). O resto vem a ser o gozo de uma conspiração jubilosa de forças contrárias à razão. A conspiração nasce de um encontro intempestivo entre o não-saber e a sorte (chance), que nos termos de Bataille resulta da contestação, do método e da autoridade da experiência, a qual, ao término desta, se expia.

A noção de experiência, Bataille toma de empréstimo aos místicos, mas em outro sentido. Na mística a experiência extática é vista como uma via transcendente de contemplação a Deus (ou de fusão com a substância divina), mas em Bataille ela é um mergulho imanente no corpóreo, contrário, portanto, a qualquer escopo metafísico. No entanto, se o êxtase, na perspectiva evanescente do sujeito que o experimenta no extremo do possível, é uma espécie de efeito colateral da angústia, ele “não faz sentido”.²⁸ E não faz sentido porque é inapreensível à razão, não se conservando como imagem-lembrança, já que se esvai na consumação. O essencial do êxtase permanece imémora. Vimos que a angústia principia o êxtase, na medida em que o desconhecido (o esquecimento) a manifesta. Faz então sentido Bataille dizer que “a angústia é o medo de perder, expressão do desejo de perder”²⁹, já que não há posse por parte do esquecimento, apenas da memória. Mas perder o quê? Sem dúvida aquilo que não se tem, e que jamais pode ser possuído como um ser ou uma coisa. Nesse ponto a angústia assinala a posição faltante do ser em Bataille, um ser descontínuo, que através da experiência alcança um sentimento de continuidade (de plenitude) que o não-saber comunica ao projetá-lo no extremo de si mesmo. Com efeito, ele precisa desse expediente extraordinário de consumação de forças para dramatizar a perda de si no instante em que atinge o ápice, seu gozo expiatório na miragem do impossível.

É assim que o pensamento de Bataille se volta ao que parece sem razão de ser, e que o tempo inoperante do esquecimento resgata por um momento, como que para apanhar no ar um sentido inapreensível e com ele criar a chance de uma ultrapassagem, de uma ocasião de plenitude para quem vive

²⁷ *Apud.* Martin, Jay, “Limites de l’expérience-limite: Bataille et Foucault. In: *Georges Bataille après tout*. Paris: Éditions Belin, 1995, p. 55.

²⁸ BATAILLE, Georges. “L’expérience intérieure”, *op. cit.*, p. 74.

²⁹ *Idem*, p. 169.

sob um “princípio de insuficiência”. Se o não-saber comunica o êxtase, a experiência comunica algo incomunicável ao consumir o sujeito na perspectiva do impossível.

Desse modo, invertendo a direção e o método do saber tradicional que em Hegel parte do conhecido ao desconhecido, Bataille procura entender o fenômeno da experiência indo do desconhecido (não-saber) ao conhecido, reconhecendo nesse processo um fator imprevisível, incontrollável, e por isso mesmo, irreduzível aos dispositivos da memória e do saber: a sorte (chance). Ao projeto do saber totalizante, de Hegel, o saber absoluto, Bataille opta o saber do extremo, partindo das experiências de consumação de si, nas quais o não-saber é fundante. O êxtase não faz sentido porque é inapreensível, não só porque é um fenômeno de consumação subjetiva, mas principalmente porque o que nele é inapreensível é a qualidade do sentimento de ápice que proporciona. Eis a sem razão pela qual o essencial da experiência excede qualquer enunciado sobre ela, de modo que após sua ocorrência a memória só possa recordar aquilo que dispõe à linguagem como um efeito consumado, destituído de sua essencialidade experiencial. Não custa repetir: tudo o que a experiência propicia ao corpo e à subjetividade se esgota no presente, no tempo inoperante da consumação. Por isso mesmo, tal efeito de *sensibilia* é irreduzível ao discurso, à consciência e à própria razão. Mas como sempre, em Bataille, há o recurso literário, ou melhor ainda: poético, já que a poesia, embora possua um caráter produtivo, é também considerada uma atividade inoperante, conservando um aspecto simbólico da efusão sacrificial: o do sacrifício das palavras. E se o enunciado tem assim uma chance, assimilado à enunciação poética, é para transmitir o significado da experiência em uma alegoria: “o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento”.³⁰ O vento, decerto, é a experiência, sua autoridade e método, não importando a sua direção. Afinal, nunca se sabe de onde ele vem, nem tampouco interessa adivinhar sua causa, mas não se pode ignorá-lo. O vento se vale do impulso de sua sem razão de ser, deixando na folhagem um recado incompreensível (com sonoridade, ritmo e timbre, como uma música para surdos), para em seguida consumir-se no próprio movimento.

³⁰*Idem*, p. 25.

A exigência de consumação se mostra, assim, uma verdade essencial do homem, podendo ser verificada em todo universo. A ideia é que a experiência, sendo uma forma de contestação expiatória, coloca sujeito no extremo de si mesmo, preenchendo com isso o vácuo da ausência de Deus e comunicando o incomunicável. Como em Nietzsche e seu porta-voz Zaratustra, o homem é o verdadeiro herdeiro da potência divina, devendo transmitir esse legado a todos os outros. Mas no pensamento de Bataille, a experiência não é algo que possa ser transmitido como um conhecimento, nem ao menos como um novo saber, mas tão somente constatado enquanto experiência-limite em um mundo estruturado por uma razão normativa e voltado para as atividades de produção. Como se viu, a experiência é limitada ao tempo de sua duração, ao mesmo tempo em que sua autoridade se esgota (se expia, para dizer nos termos de Bataille), ainda que esta duração limitada manifeste no sujeito, em seu ápice, um sentimento de superação da angústia, graças ao deslocamento do eu no extremo do possível, e que não ocorre sem a superação de algum limite. E se esse transporte se faz em meio à consumação de forças é porque a experiência de consumação, assimilando a potência da sexualidade e da morte, afirma (contesta) sem preencher o “vazio nauseante” da morte de Deus: em última instância este vácuo liga o não-saber ao impossível. Entenda-se: o impossível que, no limite, excede a autoridade divina. Afinal, diz Bataille, “Deus não é nada se não for superação de Deus em todos os sentidos; no sentido do ser vulgar, naquele do horror e da impureza; enfim, no sentido de nada”.³¹ Ora, se a perspectiva aberta pelo gozo do êxtase parece intolerável por mais tempo, embora mergulhe o sujeito em sensação jubilosa, é intolerável também o sentimento do impossível que manifesta a ausência de Deus, pois implica a superação deste em todos os sentidos. E se este sentimento é intolerável, represando na imanência a potência da angústia, é porque o sujeito se projeta dramaticamente no além-limite da superação de Deus. Sem Deus viabilizando no imaginário a materialização do impossível, o sujeito se defronta com um abismo, sem barragem metafísica, e que em sua verticalidade sem fundo passa a responder pela ideia de impossível mesma. A consequência imediata disso é que a perspectiva do impossível em fundo abissal exige do sujeito uma

³¹ BATAILLE, Georges. “L’erotisme”. In: O.C., X. Paris: Gallimard, 1987, pp. 262-263.

consumação de si maior ainda, já que deve despender o equivalente subjetivo deste imensurável vazio tomado como falta na mesma proporção. E como a experiência, por definição, implica assumir todos os riscos, fica difícil a possibilidade de recuo em uma via de excesso dispendioso sem reservas.

Com isto, voltamos a enfatizar que a singularidade no tempo inoperante da experiência é ser a duração o próprio ápice, nada além deste enquanto dura. No limite, a experiência é o *ápice*. Como memorizar a duração de um ápice, se este, na experiência, não se distingue da consumação? E há algo mais: é o ápice que qualifica a consumação como experiência de intensidade, de excesso e superação de limites. Por isso mesmo, não sendo um dado, nem uma coisa, mas uma experiência em que sujeito e objeto se fundem, como diz Bataille,³² seu sentido é inapreensível à razão (e ao conhecimento), sendo por isso mesmo que na perspectiva invertida do sujeito o êxtase “não faz sentido”.³³

Há essa passagem de Proust, a que Bataille se reporta a fim de ilustrar um acontecimento imémora da experiência, muito próximo do êxtase: é quando o narrador se defronta com uma sensação estranha diante de uma fileira de três árvores “que deviam servir de entrada a uma alameda coberta”, em Balbec, lugar “onde ele nunca estivera a não ser em imaginação”. A sensação se aparenta a uma lembrança, e parece comportar o sentido do *unheimlich*, de Freud, do estranhamente familiar, mas que deixa o narrador confuso, desconfiando da própria memória. Afinal, como poderia ser uma lembrança se ele jamais estivera nesse local a não ser em imaginação? Mas então o que seria essa experiência encantadora e mesmo epifânica que o inebriava. É assim que o narrador em Proust se posiciona diante do enigma: “eu olhava as três árvores, via-as bem, mas meu espírito sentia que elas ocultavam algo que não podia apreender”.³⁴ De novo, como apreender o inapreensível para além de sua própria experiência? Mas da parte da memória há no relato uma confirmação: a de que ele jamais estivera nesse lugar. Logo, ele não poderia

³² BATAILLE, Georges. “L’expérience intérieure”, *op. cit.*, p. 21.

³³ *Idem*, p. 74.

³⁴ *Idem*, p. 166.

estar diante da percepção de uma lembrança do passado, mas presenciando outro tipo de realidade. É por isso que Bataille diz, a respeito do êxtase, que ele implica uma perda de si dramática. Talvez então se possa dizer que o assim vivido como arrebatamento na experiência interior, emanando na exterioridade da consciência, é o real inominável do não-saber. O narrador continua: “vi as árvores se distanciarem agitando os seus braços desesperados, parecendo dizer-me: o que não apreendes hoje de nós nunca o saberás”.³⁵ Ora, se o inapreensível não se transforma em lembrança, sendo desta uma simulação dramática no sujeito, ele só teria realidade em si mesmo, unicamente no instante de seu ápice, que é a própria experiência. Com isso, não há como garantir para ele uma memória, ou melhor: uma memória que o garanta, assegurando-lhe um sentido, ou mesmo um saber. A experiência a que o narrador se refere é a do inapreensível mesmo, consumado na experiência; e se não se apreende seu sentido na experiência (a não ser como fenômeno inapreensível), permanece imémora. O princípio de perda, tão fundante no pensamento de Bataille, ressurge assim de modo incontornável: “eu estava tão triste como se acabasse de perder um amigo, de morrer eu mesmo, de renegar um morto ou desconhecer um Deus”.³⁶ É nisso que o esquecimento parece resguardar algo que a memória não apreende, e que só vêm à tona por força própria e inoperante na experiência. Esta, é de um ápice sem resposta, sem sentido, mas que, anulando momentaneamente sua consciência, coloca o sujeito sob um efeito de suspensão, que é este fenômeno que se manifesta no gozo, tal a *epoché* dos gregos. O sujeito preenche o vazio com seu pleno, ao mesmo tempo em que se esvazia de si mesmo e do sentido que o elevou ao auge, para além do sentido, afirmando-se na simulação da potência divina, quando o gozo da consumação encontra sua duração na consumação da morte, ambos efeitos resultantes de forças heterogêneas inoperantes. E tudo muito rápido, nesse tempo tão concentrado e único que parece eterno. No entanto, o dado inapreensível consumido na experiência é devolvido com a mesma intensidade ao esquecimento, sem dar chance à memória, magra como nunca. No âmbito da psicanálise, Lacan talvez assentisse a isso, dizendo que

³⁵ *Idem*, p. 167.

³⁶ *Idem*, p. 168.

“Deus é inconsciente”. Em Bataille, tudo se passa como se o não-saber o recebesse de volta em um eterno regresso (que é uma espécie de trânsito entre o esquecimento e a experiência), antes que a memória possa registrá-lo e convertê-lo em passado ou em imagem-lembrança, e o saber aplique sobre ele a chancela assertiva do sentido.

Com isso, pode-se aproximar o termo experiência de Bataille com o sentido de revelação que em Nietzsche retorna eternamente a partir do esquecimento. O traço dessa união oportuna advém justamente da recorrência ao esquecimento como forma de revelação de um devir que proporciona ao sujeito uma ocasião extraordinária, através da qual ele se coloca no extremo de si mesmo para viver uma experiência única, cujo sentido, no âmbito do mundo institucional do trabalho e da razão normativa se mantém, paradoxalmente, imémora.

*

Contudo, seria preciso assinalar em Nietzsche e em Bataille, no tocante a ambas as experiências de esquecimento, sua diferença. Tanto em um quanto em outro, o esquecimento pode ser visto como um operador de experiências extraordinárias, experiências, que, no dizer de Foucault, são essencialmente transformadoras. Mas até que ponto? Em Nietzsche, como se viu, o esquecimento é a condição do retorno, tal o mar e as ondas, trazendo à consciência uma revelação que funciona como um despertar para uma outra vida. Em Bataille, o esquecimento é outro nome para o não-saber que mancomunado com a sorte (a chance), ou em cruzamento com ela, assimila o desconhecido à circunstância do sujeito angustiado, que assim encontra uma ocasião para a superação momentânea desse mal estar em uma via de excesso dispendioso, ou seja, em uma experiência inoperante cuja soberania se mostra no caráter desviante de suas forças destinadas originalmente à produção, as forças heterogêneas, cuja concentração no corpo e na subjetividade demandam consumação. É que na economia libidinal de Bataille, essas experiências do corpo e da subjetividade nada produzem. Certamente não pertencem à categoria daquelas que se vinculariam de algum modo à produção, como as que se verificam nas atividades artísticas ou intelectuais, conforme o destino sublimatório das pulsões em Freud, ou ainda na

interpretação de Deleuze e Guattari, com objetivos bem diferentes, na ação das máquinas desejantes no mundo capitalista. Mas mesmo aqui há o reconhecimento de que as máquinas desejantes, que são um outro nome para as pulsões, no fundo referenciam “o lugar de um recalçamento originário”.³⁷ Nesse caso, o mesmo mundo que exige a produção, e no qual o desejo encontra seus meios de produção, também zela por um esquecimento voraz, confirmando que certas coisas devem permanecer onde estão.

Em Nietzsche, há uma ideia do eu, ou um ideal de superação do eu no devir do homem soberano que implica a superação do homem. Já em Bataille não se tem um devir anunciando novos valores, de modo a engendrar uma outra memória que assimilasse esses valores tornando-os recorrentes, mas apenas uma tendência compensatória em relação às resoluções da cultura e do mundo da razão normativa. A experiência os contesta enquanto o sujeito se consoma superando momentaneamente a angústia. Na razão trágica de Bataille não há saída para o homem, a não ser reproduzir ocasionalmente este esquema de consumação de forças em experiências-limite colocando o sujeito no extremo do possível. Mais ele não pode. Seu limite é o impossível.

O ideal de soberania, ligado ao devir do além-do-homem em Nietzsche, parece anunciar uma conquista para a humanidade enfim potencializada ao máximo e reencontrada com o destino. Há a ideia de um novo eu para o homem transformado pela revelação do devir, e que renova o vivido por submetê-lo a uma vontade criadora restaurada em seu “querer de novo o que passou e não se quis em vida”, como diz Klossowski.³⁸ Em Bataille, a experiência não depende de uma vontade criadora, nem sequer se coloca na perspectiva de uma vontade, menos ainda na de um poder radical de transubstanciação da vida. Ela resulta de uma mancha cega, esta figura do não-saber. A experiência não cria nada: ela consoma, sem produzir uma transformação radical no ser. Mesmo porque não produz, sendo contrária à ação, desativando com isso a memória (a consciência), para precipitar na imanência o furor das pulsões: as forças heterogêneas que o não-saber e a sorte fomentam no esquecimento.

³⁷ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 50.

³⁸ KLOSSOWSKI, Pierre, *op. cit.*, p. 89.

Há esse ideal poderoso em Nietzsche, uma ontologia configurada no devir. Zaratustra que o alcançou no retorno está imbuído da missão dos sábios, e sua dificuldade é que os homens (em outra volta da espiral do retorno) não assimilam seu saber revolucionário. Ele tem, na imagem da montanha onde reside e na caverna que o abriga, o consolo da solidão em que pode gozar do esplendor dos novos valores. Mas há uma necessidade maior que o lança na divulgação de seu saber. O que alcançou o coloca no extremo do possível, onde pode clamar: “ó céu sobre mim, céu puro, céu alto! É esta a tua pureza, agora, para mim: que não existe nenhuma aranha nem teia de aranha da razão”.³⁹ Também Bataille, em seu louvor à experiência, entende que tomado pelo desconhecido, ou pela “revelação-relâmpago” do não-saber, o homem se mostra soberano ao desemaranhar-se da teia de aranha (esta operária!) da razão enquanto excede seus limites. Mas apesar disso, como se viu, esse mesmo excesso dispendioso que o favorece no gozo da consumação de si o limita pelo devir da ruína e da morte, como no erotismo, abismando-o na imanência do corpóreo. A morte, em Bataille, impõe ao sentido sua maior derrota para o não-saber, já que não há poder consumatório maior do que o dela. E ainda que o erotismo seja uma “aprovação da vida até na morte”,⁴⁰ no final a morte sempre acaba excedendo a vida. Eis uma lei inscrita desde o início na estrutura mental do sujeito. Em uma passagem de *O impossível*, há esta meditação em solilóquio: “como é grande o silêncio da morte na lembrança da devassidão, quando a devassidão, ela própria, é a liberdade da morte!”; completando logo depois: “e naturalmente, a nudez é a morte”.⁴¹ A primeira frase diz tudo sobre a memória da efusão erótica, assim como resume, até aqui, o que se afirmou sobre Bataille: a devassidão, liberdade da morte, é a potência da consumação. Ela é tão imensa que não deixa lembrança, a não ser o vazio de uma grande perda. A segunda traz esse princípio figural de identidade tão recorrente em Bataille: nudez=morte. É que, no erotismo, a nudez é a imagem que abre o processo consumatório na dinâmica dos corpos. Nudez e morte: como um reflexo num espelho evanescente. Mais não é possível. Em Bataille, a consumação é a verdade do ser.

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, op. cit., p. 202.

⁴⁰ BATAILLE, Georges. “L’erotisme”, op. cit., p.17.

⁴¹ BATAILLE, Georges. “L’impossible”. In: O.C., III. Paris: Gallimard, 1971, p. 136.

Se quiséssemos propor uma figura para o movimento do retorno em Nietzsche e sua aposta na revelação, ela seria a de uma espiral, sempre ascendente, de modo a se alcançar em uma determinada volta o sentido da superação de si. Já em Bataille, se poderia pensar em um redemoinho (também em espiral, mas direcionada para baixo, como na forma líquida e absorvente deste fenômeno), em que o sujeito, colocando-se em risco, na via do excesso dispendioso, se dissipa no ápice da consumação de si. O ser humano em Bataille não se salva pelo saber, nem pelo não-saber. Mas experimenta na consumação o sentido do ápice. Se não há glória nisso, também não há culpa. E estamos quites.

*

Finalmente, que se retome o relato de Funes, o memorioso, em um ponto bem preciso, o de que por mais que sua memória fosse capaz de reproduzir num piscar de olhos todas as lembranças do mundo, seriam sempre relativas à experiência de um outro, como simulacros apenas, de um passado artificial. E por mais que Mnemosine continue gerando seus prodígios, haverá sempre alguma vez em que o sujeito, estando distraído (angustiado?) sente algo indefinível que o arrebatava em júbilo e se dissipa, permanecendo imémora.

Referências bibliográficas

- BATAILLE, Georges. L'expérience intérieure. In: **O.C., V.** Paris: Gallimard, 1973.
- _____. Sur Nietzsche. In: **O.C., VI.** Paris: Gallimard, 1973.
- _____. La part maudite. In: **O.C., VII.** Paris: Gallimard, 1976.
- _____. L'impossible. In: **O.C., III.** Paris: Gallimard, 1971.
- _____. Madame Edwarda. In: **O.C., III.** Paris: Gallimard, 1971.
- _____. L'érotisme. In: **O.C., X.** Paris: Gallimard, 1987.
- _____. **O erotismo.** Belo Horizonte: Autêntica. Trad. Fernando Scheibe, 2013.

- BERGSON, Henri. **Matière et mémoire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. Buenos Aires: Emecé Editores, S.A., 1974.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Trad. Luiz B.L.Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. Trad. Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio sobre a transgressão. In: **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Col. Ditos & Escritos III. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- MARTIN, Jay, Limites de l'expérience-limite: Bataille et Foucault. In: **Georges Bataille après tout**. Paris: Éditions Belin, 1995.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização. Trad. Mário da Silva. Brasileira, 2000.
- _____. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- SASSO, Robert. **Georges Bataille: le système du non-savoir**. Paris: Les éditions de minuit, 1978.

Recebido em: 10/11/2020.

Aceito para publicação em: 15/12/2020.

© Contador Borges. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).