

artigo

O lastro nietzscheano da filosofia dionisíaca de Georges Bataille

The Nietzschean Grounding of Georges Bataille's Dionysian Philosophy

MARCELO HANSER SARAIVA¹

resumo

Este ensaio apresenta, em dois tempos, o modo pelo qual a filosofia dionisíaca de Friedrich Nietzsche é retomada e reatualizada na obra filosófica de Georges Bataille, contribuindo de modo fundamental para a gênese desta última. Após uma contextualização biográfica e teórica geral das distintas leituras de Nietzsche por Bataille, o texto se concentra, primeiramente, na defesa batailliana da obra de Nietzsche frente à falsificação nazista, mediante, precisamente, a mobilização de elementos nietzscheano-dionisíacos no âmbito de um confrontamento “mítico-político” do fascismo; num segundo momento, o texto perscruta como, em diferentes fases da filosofia do “excesso” batailliana, estão presentes aspectos inconfundivelmente nietzscheano-dionisíacos, tendo aqui *O nascimento da tragédia* (1872) como importante ponto de referência e comparação.

palavras-chave

Nietzsche, Bataille, fascismo, dionisíaco, excesso

abstract

*This essay presents, in a twofold way, the manner in which Friedrich Nietzsche's Dionysian philosophy is revisited by Georges Bataille and renewed within his philosophical work, contributing in a fundamental manner to the genesis of the latter. After a general biographical and theoretical contextualization of Bataille's different readings of Nietzsche, the text concentrates on Bataille's defense of Nietzsche's oeuvre against the Nazi misappropriation – more precisely, on how Bataille uses Nietzschean-Dionysian elements in a “mythical-political” confrontation of fascism. Subsequently, the text expound upon the presence of distinctly Nietzschean-Dionysian aspects in various phases of Bataille's philosophy of “excess”, with a particular emphasis on *The Birth of Tragedy* (1872) as a pivotal point of reference and comparison.*

keywords

Nietzsche, Bataille, fascism, Dionysian, excess

¹ Doutorando em filosofia pela Universität Stuttgart, Alemanha, e bolsista do programa CAPES/DAAD para doutorado pleno no exterior (Processo nº 88881.199755/2018-01). E-mail para contato: marhansaraiva@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Não é segredo que o pensamento de Nietzsche teria uma importância não fortuita, mas fundamental para a concepção da obra de Georges Bataille. Nesta, são inúmeras as menções ao alemão, cuja filosofia comparece em *todos* os principais momentos teóricos do autor francês, isto é, não apenas naqueles em que ela é tomada como objeto explícito de análise ou comentário, senão também em seus constructos filosóficos mais originais, tais quais os conceitos de *experiência interior*, *erotismo*, *continuum*, *comunidade*, *transgressão* ou *soberania*: “Salvo poucas exceções, minha *companhia* na terra é a de Nietzsche...”², disse uma vez Bataille, num livro carregado de um tom um tanto quanto pessoal.

Embora esta impregnação nietzscheana seja indiscutível, encontramos em língua portuguesa poucos estudos que se debrucem em detalhe sobre o modo como Nietzsche “acompanhou” a produção filosófica e literária de Bataille. A carência em questão deve-se a um conjunto de razões: primeiramente, a tardia tradução ao português – na verdade, deveras recente – de muitas de suas principais obras, fato elementar que confinou o filão majoritário da ainda bastante dispersa pesquisa brasileira sobre Bataille a um conjunto restrito de textos traduzidos³; a segunda razão consiste no caráter difuso da presença nietzscheana em Bataille, tornando qualquer tentativa de fornecer um retrato menos esfacelado uma tarefa complexa. Por fim, soma-se a estas duas razões a impressão, vertida em palavras já por um contemporâneo de Bataille, Albert Camus, segundo a qual seu “nietzscheanismo [...] não [...] me parece [a ele, Camus] muito ortodoxo. Bataille tem personalidade demais para não tomar de Nietzsche o que lhe convém, e isso tão somente”⁴ – percepção esta que talvez explique o relativo silêncio da Pesquisa-Nietzsche no que concerne à recepção de Nietzsche por Bataille⁵.

² BATAILLE, G. *Sobre Nietzsche: vontade de chance*. Seguido de *Memorandum; A risada de Nietzsche; A discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo*: Suma ateológica, volume III. Tradução: Fernando Scheibe, 1ª edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, versão E-book. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 30 ago. 2023, p. 10. Doravante, será utilizada a sigla “SN”, seguida da paginação – uma vez que a paginação do e-book difere daquela do livro físico, indicarei, outrossim, a paginação na edição francesa de referência. A publicação brasileira é baseada no volume VI das *Œvres Complètes* de Bataille (Éditions Gallimard, 1988). A fim de abreviatura, as referências à edição francesa das obras completas se darão por meio da sigla “OC”, seguida do nº do volume correspondente, em algarismo romano, e da paginação. Todas as traduções das obras completas são minhas, à exceção de indicação contrária (como no caso de SN).

³ A fenomenologia contemporânea a Bataille, bem como a geração dos pós-estruturalistas, receberam bem mais atenção por parte da pesquisa brasileira.

⁴ A pergunta que precede este trecho é pertinente ao recorte temático do presente ensaio: “Georges Bataille reprocha à sua atitude por falta de vitalidade e agressividade, e por fazer um recuo estoíco. O nietzscheanismo de Bataille é mais *dionisíaco* que apolíneo: para o senhor é o contrário. Até que ponto?”, OC VII, 614 (trata-se de “Portrait d’Albert Camus” pela jornalista Claudine Chonez, onde trechos de entrevista com Camus são reproduzidos, no qual este responde às críticas de Bataille ao livro *La Peste*; Bataille preservara consigo o recorte deste perfil jornalístico publicado na revista). Sobre o experimentalismo hermenêutico por parte de Bataille, cf. HOLLIER, D., “From Beyond Hegel to Nietzsche’s Absence” in: Boldt-Irons, L. A. (ed.), *On Bataille: A Critical Reader*, Albany: SUNY Press, 1995, p. 61-78; e WARIN, F. *Nietzsche et Bataille: La parodie a' l'infini*, Paris: PUF, 1994), p. 31-32 e 37.

⁵ Por exemplo, Bataille está praticamente ausente das publicações dos *Nietzsche-Studien* (doravante, “NS”, seguido do nº da edição correspondente, paginação e ano), sendo citado apenas de passagem em um ou outro estudo sobre recepção, cf. NS 32, 542-547 (2003); NS 37, 243-248 (2008). Uma importante exceção é: BERLANTINI, G. “Texte et Contexte. Georges Bataille Lecteur de Nietzsche dans la Revue Acéphale” in: NS 49, p. 197-215 (2020).

Que a apropriação batailliana de Nietzsche contenha, é certo, dose considerável de experimentalismo hermenêutico, não elimina o fato de que Nietzsche figura como referência central no texto de Bataille – o que confere validade a uma investigação filologicamente orientada acerca desta ressonância, para a compreensão da gênese da obra de Bataille. Enquanto a esmagadora maioria dos estudos sobre o tema, inclusive em âmbito internacional, se concentra na desnazificação de Nietzsche por intermédio de Bataille (ao lado de Karl Jaspers e Karl Löwith, Pierre Klossowski e, mais tarde, de Walter Kaufmann⁶), tais estudos pouco têm a dizer, ou ao menos pouco têm dito, sobre aspectos outros do nietzscheanismo de Bataille. O presente texto pretende trazer a lume o modo pelo qual elementos do livro *O nascimento da tragédia* (1872), de Nietzsche, e em especial a *filosofia dionisíaca*, que daquele último deriva, ressoam no corpo de problemas e na composição conceitual de diferentes momentos da obra filosófica de Bataille (não tomarei como objeto aqui sua obra ficcional).

Num primeiro momento, apresentarei de modo sumário a recepção da obra de Nietzsche por Bataille, a partir de marcadores biográficos externos e consoante um quadro geral de preocupações políticas, teóricas e existenciais que guiaram suas distintas leituras ao longo de sua produção filosófica – dando especial atenção ao volume da revista *ACÉPHALE* dedicado à figura mítica e nietzscheana de Dionisos, e ressaltando, neste sobreovo sobre a obra batailliana, como o componente *dionisíaco* é recuperado da obra do filósofo alemão, facultando-lhe desenredar Nietzsche da falsificação nazista, *pari passu* mobilizando aquele componente dionisíaco *contra* o fascismo.

Num segundo momento, procuro demonstrar como o componente nietzscheano-dionisíaco não apenas desempenha um papel determinante na economia do texto batailliano, mas faz *da própria filosofia* de Bataille uma filosofia eminentemente dionisíaca, uma herdeira singular do dionisismo nietzscheano. Aqui, a análise se afunila para problemáticas específicas, que articulam ambas as obras, adentrando a densidade interna do texto filosófico de Nietzsche e Bataille⁷.

⁶ Sobre os abusos nazistas da obra de Nietzsche, cf. MONTINARI, M. “Interpretações nazistas” in: *cadernos Nietzsche* 7, p. 55-77, 1999 (originalmente em: *Su Nietzsche*, Roma, Riuniti, 1981); também KUENZLY, Rudolf e SOKEL, Walter em NS 12, 428-442 (1983); especificamente sobre o contributo batailliano neste processo, cf. SAPIN, H. “Die ‘Entnazifizierung’ von Nietzsche bei Georges Bataille und Thomas Mann: Anmerkungen zu ‘Wiedergutmachung an Nietzsche’ (‘Réparation à Nietzsche’) und ‘Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung’” in: *Nietzsche, das ‘Barbarische’ und die ‘Rasse’* (Nietzsche-Lektüren, Band 6), Sebastian Kaufmann e Markus Winkler (ed.). Berlin / Boston: De Gruyter, 2022, p. 221-234.

⁷ Como veremos, a herança em questão se mostraria, a partir da articulação da noção dionisíaca de *excesso*, em Bataille. Os únicos estudos que efetuam recorte temático e problemático parecido a este, que aqui proponho, são: SEQUERI, P. “La misura dell’eccesso. Bataille vs. Nietzsche” in.: TOTARO, F. *Nietzsche tra eccesso e misura: la volontà di potenza a confronto*, Roma: Carocci, 2002; e CHIORE, V., *La logica dell’eccesso di Bataille. Il confronto con Hegel e Nietzsche*, Napoli : Giannini Editore, 1986.

1. RECEPÇÃO DE NIETZSCHE POR BATAILLE NA FRANÇA ENTREGUERRAS: NIETZSCHE-DIONISOS VERSUS FASCISMO

É possível distinguir três levas da recepção francesa de Nietzsche⁸: a primeira delas, protagonizada, sobretudo, por literatos que escreveram entre o final do séc. XIX e primeiras décadas do séc. XX; a segunda, por um grupo de intelectuais do período entreguerras (em especial, os membros do *Collège de Sociologie*); e a terceira, quando finalmente Nietzsche se consagra na filosofia acadêmica, entre os assim chamados pós-estruturalistas, ativos entre as déc. de 1960 e 1980⁹. Acompanhado de Pierre Klossowski e Maurice Blanchot – de resto, também seus amigos –, Bataille seria talvez o principal nome deste segundo momento¹⁰, que contou ainda com Antonin Artaud.

A obra de Bataille, por sua vez, se divide externa e esquematicamente – na dimensão diacrônica ou genética – também em três feixes cronológicos, no que concerne à recepção de Nietzsche¹¹:

1) os anos de *ACÉPHALE* (1936–9), esta sociedade secreta empenhada na publicação de revista homônima, fundada e dirigida por Bataille, Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, e Patrick Waldberg (com a colaboração de outros como Roger Caillois, André Masson, Jules Monnerot, Jean Rollin e Jean Wahl), tendo por objetivo e vocação uma “guerra religiosa”¹², de inspiração essencialmente nietzscheana,

⁸ DESCOMBES, V. “Le moment français de Nietzsche”. In: Boyer, A.; Comte-Sponville, A.; Descombes, V. et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1991, p. 99-128. Cf. também: FLEISCHER, M. “Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende” in: NS 20, 1-47 (1991); SERRA, M. “Goethe, Nietzsche et le sentiment national en France dans l'entre-deux-guerres” in: NS 14, 337-356 (1985); BOUDOT, P. *Nietzsche et l'au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Paris: Aubier-Montaigne, 1970; PINTO, L. *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris: Seuil, 1995; e, para uma excelente revisão de toda a bibliografia escrita no séc. XX, sobre tal recepção, cf. VERBAERE, L. “L'histoire de la réception de Nietzsche en France - Bilan critique” in: *Revue de Littérature Comparée* (2003/2 [nº 306]), p. 225-233. O esquema de Descombes também é adotado bastante enriquecido por Jacques Le Rider, que continua sendo o responsável pelo panorama mais completo até hoje acerca da recepção francesa de Nietzsche: LE RIDER, J. *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris: PUF, 1999 (cf., sobre Bataille, em especial, o capítulo oitavo sobre a “crise francesa do esclarecimento”).

⁹ Evidentemente, essas diferentes fases estão articuladas entre si e Bataille figura como elo importante entre a segunda e a primeira leva – basta lembrar que diversos membros do grupo intelectual associado à célebre revista literária neovanguardista *Tel Quel* (cujo título tem como inspiração, diga-se de passagem, um trecho do §56 de *Além do bem e do mal*), grupo associado ao estruturalismo e pós-estruturalismo, organizaram edições especiais sobre Bataille nas revistas *Critique* (nº 195-196, 1963) e *L'Arc* (nº 32, 1967; nº 44, 1971). Foucault confessa, até mesmo, ter sido levado a ler Nietzsche “à cause de” Bataille: cf. FOUCAULT, M. “Structuralisme et post-structuralisme” in: *Dits et écrits* (tomo IV, nº 281), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 437; cf. também FOUCAULT, M. “Préface à la transgression” in: *Critique* nº 195-196. *Hommage à Georges Bataille*. Août-Septembre 1963, p. 751-769; além disso, um importante elo de transição foi o colóquio de Royaumont dedicado a Nietzsche, em julho de 1964, que contou com a participação de Klossowski.

¹⁰ Cabe lembrar que Descombes não menciona importantes contribuições dos pais-fundadores da germanística na França, Henri Lichtenberger (*La philosophie de Nietzsche*, de 1898), e Charles Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, publicado em 6 volumes, entre 1920 e 1931), textos com os quais Bataille certamente teve contato. Estas publicações não alcançaram Nietzsche, todavia, a uma posição filosófico-acadêmica de destaque na França do período entreguerras, ainda dominada por matrizes de pensamento majoritariamente neokantianas, bem como fenomenológicas e bergsonianas (LE RIDER, ibid., p. 87). Tanto Lichtenberger quanto Andler (este último a despeito de sua formação filosófica) foram professores universitários de língua e literatura alemãs – Bataille mesmo, bibliotecário, não ocupava posição acadêmica alguma (a despeito de sua ligação com a intelectualidade acadêmica e de seu papel como fundador do *Collège de Sociologie*). Decerto, este ofuscamento do Nietzsche-filósofo não dura tanto tempo com a intervenção dos três intelectuais mencionados e seu efeito sobre a geração seguinte.

¹¹ Sigo, aqui, a periodização de: ZHUO, Y. “Bataille's Nietzsche” (cap. 3) in: Woodward, A (ed.). *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*. London: Continuum, 2011, p. 35.

¹² Cf. BATAILLE, G. “A conjuração sagrada” in: *ACÉPHALE*. n. 1 – *A conjuração sagrada* (jun. 1936). Tradução: Fernando Scheibe, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013, p. 1.

contra a política de seu tempo; trata-se do feixe de publicações mais estudado pela pesquisa acerca da relação Nietzsche-Bataille¹³.

2) o período abarcando os anos de elaboração do conceito de “EXPERIÊNCIA INTERIOR” (*l'expérience intérieure*), que culminam na publicação de *Sobre Nietzsche – vontade de chance* (*Sur Nietzsche: volonté de chance*), em 1945;

3) o terceiro período correspondente aos primeiros anos de 1950, quando no âmbito de uma reflexão sobre o conceito de SOBERANIA e sobre o comunismo stalinista, Bataille escreveu alguns artigos sobre Nietzsche, publicados postumamente no livro *La Souveraineté*, praticamente ignorados pela pesquisa.

Ao adotar, porém, uma perspectiva mais voltada ao plano sincrônico ou transversal do pensamento de Bataille, pode-se também dizer em termos bastante gerais e simplificados que Nietzsche representou o antídoto contra a também fundamental influência sobre Bataille do hegelianismo de estirpe kojéviana¹⁴, de modo que, à tendência sistemática hegeliana em torno da coerência e identidade no pensamento e na história, Bataille pôde opor um pensamento repleto de traços nietzscheanos, engendrando assim uma versão um tanto peculiar de pensamento dialético¹⁵: a irreduzibilidade do não-saber e do inapreensível frente às pretensões do saber absoluto, ou do silêncio e da vivência, frente ao discurso lógico; a ênfase na diferença como insígnia de toda ontologia possível; desterritorialização da filosofia de seu velho lugar de saber teórico, e do sujeito, da velha e árida subjetividade enquanto consciência cognoscente, em direção a um “colocar-se em jogo” dessubjetivante próprio à experiência filosófica¹⁶; uma abordagem antiteleológica de noções como sujeito, economia e história; a atenção rendida a fenômenos de disruptão do processo histórico, de ruptura com a experiência normatizada do

¹³ Cf.p.ex., BISCHOF, R. *Tragisches Lachen: Die Geschichte von “Acéphale”*, Berlin: Matthes & Seitz, 2010; MARROQUIN, C. “Georges Bataille und die Gruppe Acéphale”, in: Reichert, A.; de Salas, J.; Schneider, U. J. (org.). *Nietzsche und die Postmoderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2012, p. 141-147; BERLANTINI, G., op. cit.

¹⁴ Ainda antes da primeira tradução francesa completa da *Fenomenologia do Espírito* ter aparecido (1939), o pensador russo radicado em Paris, Alexandre Kojève, já proferia, entre 1933-1939, na École Pratique des Hautes Études, preleções centradas neste texto seminal da obra hegeliana, fornecendo ao público, ademais, traduções de próprio punho. Sobre a enorme ressonância destas preleções, cf. DESCOMBES, V. (1979). Capítulo 1: “L’Humanisation du néant (KOJÈVE)” in: *Le même et l’autre - quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Cambridge University Press e Les Editions de Minuit, p. 21-63. Entre os ouvintes mais ou menos regulares, estavam Georges Bataille, Raymond Queneau, Jean-Paul Sartre, Pierre Klossowski, André Breton, Raymond Aron, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Eric Weil, entre outros; as preleções tratavam, precipuamente, da filosofia da religião de Hegel (sobretudo, na *Fenomenologia do Espírito*) e da figura da dialética do senhor e do escravo como uma espécie de “antropologia da liberdade”.

¹⁵ Tão importante na reapropriação batailliana da dialética hegeliana quanto estas leituras contrastantes de Nietzsche, foi a recepção da sociologia de Durkheim e da antropologia francesa nascente, nas figuras de Mauss, Levi-Bruhl e Caillois (sobretudo, o célebre ensaio maussiano sobre a dâdiva), bem como, mais tarde, também da antropologia estrutural de Lévi-Strauss (sobretudo, sua teoria sobre a interdição do incesto); outros autores como Freud, Sade e Proust figuram, outrossim, como referências capitais.

¹⁶ Em SN, “mise en jeu” devém em termo técnico, uma espécie de “princípio”, cf. p. ex., OC VI, 139, 60, 85-86, 135, 146, 167, 317-319, 392-393; 432-439, 453, 474; “cette mise en jeu de nous-mêmes”, 391; para a relação nominal do princípio do “mise em jeu” com Hegel e Nietzsche, cf. OC VI, 426. Sobre essa ideia de filosofia como “experiência-limite”, cf. FOUCAULT, M. “Présentation”, prefácio ao tomo I das *Œvres Complètes* de Bataille in: OC I, 6; bem como JAY, M. “Limites de l’expérience-limite: Bataille et Foucault” in: Hollier, D. (org.). *Bataille après tout*, Paris: Editions Belin, 1995. Sobre este contraste com a práxis tradicional e, desde Hegel, academicamente consolidada, do filosofar por meio da história da filosofia, cf. também FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault”; entrevistado por D. Trombadori (Paris, fim de 1978) in: *Dits et écrits*, tomo IV (nº 281), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 48. Isso tudo certamente ecoa nas discussões mais tardias (1981-1982) de Foucault sobre a “hermenêutica do sujeito”, onde uma tradição da filosofia como “espiritualidade” contrapõe-se à da filosofia concebida enquanto “conhecimento teórico” (cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 19-21).

cotidiano social, ecoando o motivo heraclitiano-nietzscheano da força desestabilizadora e destrutiva do tempo; de modo geral, comparecimento de temas ligados à esfera da violência e da transgressão, do dispêndio e do excesso, da risada e do jogo, da tragédia e da máscara, da morte e do sacrifício, do mal e do erotismo. O dionisismo nietzscheano de Bataille perpassa todos estes aspectos, embora a tensão e síntese entre o estímulo intelectual nietzscheano e o hegeliano não sejam o recorte deste estudo¹⁷.

*

O primeiro encontro de Bataille com a obra de Nietzsche se dera, até onde se pode saber, a partir da leitura de excertos do *Zarathustra*, incluídos numa apostila para o baccalaureat em filosofia, em 1917. O que, na verdade, poderia melhor ser descrito como um *não-encontro*, viria a ser, alguns anos mais tarde, o mais dionisiacamente “inebriante” dos encontros:

Li Nietzsche pela primeira vez (trechos de Zarathustra) quando era crédulo¹⁸ – estava arrebatado [frappé] e resisti. Mas quando li *Além do Bem e do Mal*¹⁹, em 1922, eu havia mudado tanto que acreditava estar lendo aquilo que eu mesmo teria podido dizer – se ao menos... Eu não tinha muita vaidade: pensava simplesmente que não tinha mais razão para escrever. Aquilo que havia pensado (à minha maneira, certamente bem vaga), estava dito – e era inebriante [grisant].²⁰

Com efeito, no referido ano de 1922 – isto é, aos seus 25 anos de idade –, Bataille redescobre a obra de Nietzsche. Como na ocasião de seu primeiro contato em 1917, Bataille ainda era crédulo em 1922, mas algo tornara o filósofo alemão, desta vez, conforme o testemunho acima, bem mais atraente e acessível a Bataille, suscitando na verdade uma forte identificação; alguns meses depois, Bataille recebe renovado e decisivo

¹⁷ Sobre isso, cf. HOLLIER, D. “Le Dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille”, *L'Arc* nº 38, 1969, p. 35-47. Noto, de passagem, que a preocupação filosófica subjacente a esta síntese entre Hegel e Nietzsche não era exclusiva ao gênio de Bataille. Pelo contrário, é possível identificar uma série crescente de iniciativas teóricas análogas, no eixo franco-germânico da filosofia europeia de meados do séc. XX. Me refiro ao acerto de contas de tantos autores com a filosofia hegeliana – grosso modo, buscando extirpar da mesma o poder constringente e unificador conferido ao Absoluto, mediante a preservação de uma diferença ontológica irredutível às funções sintéticas configuradoras próprias à lógica dialética. Essa tendência manifestou-se em projetos filosóficos diversos, como a ontologia heideggeriana, a dialética negativa adorniana e o pós-estruturalismo, mais tarde. No contexto francês, a geração de Bataille foi, indubitavelmente, precursora – apenas para obstar de qualquer eventual conotação de excepcionalidade de Bataille, cf., p. ex., um texto do quilate de *Lógica e Existência* (1953), de autoria de um hegeliano como Jean Hyppolite, onde a noção de “diferença” ganha terreno em detrimento da noção de “contradição”.

¹⁸ O lar em que o jovem Bataille cresceu não era particularmente fervoroso – pelo contrário, sua família era bastante indiferente a assuntos religiosos; Bataille só se aproxima do catolicismo por volta dos seus 17 anos, mediante a influência de um amigo escolar, num contexto de extrema conturbação familiar e eclosão da Primeira Grande Guerra; o acontecimento decisivo fora, ao que parece, a morte de seu progenitor em 1915, o qual já há dois anos sofria de excruciente deterioração física e mental, por força da sífilis que o acometia, cf. KENDALL, S. *Georges Bataille*. London: Reaktion Books, 2007, p. 13; 18-22.

¹⁹ Texto que Bataille emprestara da Biblioteca Nacional, junto de um exemplar das *Considerações extemporâneas*, cf. Ibid., p. 39.

²⁰ Nesta mesma passagem, um pouco antes: “Desde há muito tempo, me parecia que meu pensamento não tinha senão um sentido: o de prolongar aquele de Nietzsche”, OC VIII, 640 (trata-se de um esboço de réplica a Camus, que o tinha respondido sobre sua crítica a *A Peste* – cf. nota 3 acima). Alhures, teria Bataille dito, simplesmente, que o encontro com Nietzsche fora “decisivo” (OC VII, 459); e, mais uma vez, que: “ele me deu a impressão de não haver mais nada mais por dizer” (OC VII, 615).

estímulo nesta direção, a partir do florescimento de amizade com o filósofo radicado na França, Lev Shestov (1866-1938). Uma geração mais velho que a de Bataille, Shestov tornou-se logo uma espécie de mentor intelectual para o jovem bibliotecário francês; este, por sua vez, logo se viu em colaboração, junto à filha do autor russo, na tradução de *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche* (1925). De modo que não se deve subestimar, absolutamente, o peso das obras de Shestov – então, recém-traduzidas ou em vias de tradução –, como *Les révélations de la mort* (1923), *La philosophie de la tragédie. Dostoïewsky et Nietzsche* (1926) e *Apothéose du déracinement. Essai de pensée adogmatique* (1927), na gênese do pensamento do ainda jovem Bataille, em especial, na mediação que desempenhou em relação tópicos que lhe eram sensíveis, como *Nietzsche, a tradição mística, a teologia negativa* ou o lugar da literatura²¹.

A despeito de certo interregno de militância comunista, de participação em publicações como *Documents* e *La Critique Social* e enérgico envolvimento com o círculo dos surrealistas entre a segunda metade da déc. de 1920 e a primeira da déc. de 1930 (com destaque, para a criação do grupo *Contre-Attaque*, ativo entre 1935 e 1936) – interregno no qual a presença de Nietzsche é pouco rastreável²² –, Nietzsche permaneceria nesta fase de amadurecimento intelectual e criativo um ponto nevrálgico, em torno do qual orbitariam a obra e existência mesma de Bataille²³; os primeiros rebentos deste intenso encontro em 1922/23 demorariam, porém, alguns anos para vir à luz²⁴. Ademais, o único escrito, no qual Nietzsche aparece, durante este interregno de ausência, consiste num póstumo, denominado “La ‘vieille taupe’ et le préfixe sur dans

²¹ As datas mencionadas referem-se às publicações das traduções francesas e não dos originais russos. Sobre a indelével influência de Shestov, cf. SABBOT, P. “Extase et transgression chez Georges Bataille” in: *Savoirs et clinique* 2007/1 (nº 8). 2007/1, p. 87-93; SURYA, M. “L’arbitraire après tout. De la ‘philosophie’ de Léon Chestov à la ‘philosophie’ de Georges Bataille” in: Hollier, D. (org.), *Georges Bataille après tout*, Paris: Belin (coll. “L’extrême contemporain”), 1995, p. 213-231.

²² Pouco rastreável, fiando-se no registro de empréstimos de Bataille na *Bibliothèque Nationale* (OC 12, 551-621), o qual permite supor este distanciamento, uma vez que, no período de 1924 a 1933, Bataille retirou apenas um livro sobre Nietzsche do acervo, ao passo que, em 1936 apenas, 16 títulos de ou sobre Nietzsche foram emprestados, o que evidencia o início de uma ocupação intensiva com o pensamento de Nietzsche, refletida também doravante no conteúdo de suas publicações.

²³ Num de seus livros póstumos, embasado num escrito tardio, Bataille chega ao paroxismo de dizer: “Eu sou o único a me conceder [a identidade entre a doutrina de Nietzsche e aquela de ‘La part maudite’], não como um glossador de Nietzsche, mas como *sendo o mesmo que ele*” (“Je suis le seul à me donner, non comme un glossateur de Nietzsche, mais comme étant le même que lui”, BATAILLE, G. “Nietzsche et le communisme” [*La Souveraineté*] in: OC VIII, 401, destaque meu). Em todo caso, a verve paternalista com a qual Bataille afirma sua filiação a Nietzsche não deve ser sobreestimada: como em todo trabalho científico imbuído na pesquisa genealógica de recepção, trata-se de investigar o tecido concreto de intertextualidade que une obras distintas, observando aí o resultado efetivo, materializado no texto, de um confronto filosófico (no âmbito dos problemas, elaborações conceituais e escolhas estilísticas). O que procuro ressaltar, ao reproduzir esse tipo de citação, é o lugar onde Bataille instalava o sentido da filosofia de Nietzsche, a saber, na ordem íntima do vivido, como algo de anterior à escrita e como sua condicionante.

²⁴ Não deixo de notar, em todo caso, que exatamente na continuação do trecho acima citado, Bataille apresenta em retrospecto estes deslocamentos de sua prática e pensamento como um movimento, cujo retorno à sua vocação mais própria, coincide com o reencontro da *risada* mais nietzscheana: “Esqueci Nietzsche, ou pelo menos parei de pensar nele. Tentei não me dar conta disso. [...] Não sem uma sinceridade tocante, tentei me tornar um comunista. É preciso dizer que hoje meu pensamento talvez não seja menos imprudente... mas não da mesma forma. Essa imprudência me aborreceria, pois me parece tão triste, tão séria... De um extremo a outro, estou *para além* da seriedade que funda o comunismo [...]. Não consigo pensar em nada mais estranho (nada de mais contrário, mais estrangeiro) aos movimentos sempre rápidos de minhas paixões e meus pensamentos. Sem esforço, sem preocupação, por um longo tempo, tenho vivido e escrito nesse grande tumulto, onde nunca mais compreendi nada que pudesse me opor ao que Nietzsche deve ter *sido*.” (OC VIII, 640-641, destaque meus). Em coro a este motivo precioso para o nietzscheanismo de esquerda, Foucault diz algo semelhante, no prefácio que escreveu à tradução norte-americana de *Anti-Édipo*, de Deleuze: “- Não imagine que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo que a coisa que se combata seja abominável [tradução minha]” (FOUCAULT, M. “Préface” in: *Dits et écrits*, tomo III (nº 189), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 135).

les mots surhomme et surréaliste” (OC II, 93-109), no qual é curiosamente bem ao filósofo alemão e sua modalidade de crítica cultural que se recorre para fazer frente ao que lhe soava insistentemente “idealista” (em sentido nietzscheano) na prosa de ficção de André Breton, ainda que ambos, tanto Bataille quanto Breton, reivindicassem certo materialismo de base. Me parece, como se sugere nos próximos parágrafos, que Bataille recorre a Nietzsche em grande medida como forma de se diferenciar desta atmosfera cultural com a qual a partir de certo momento não se sente mais à vontade.

A intensificação da leitura de Nietzsche em 1936 está sem dúvida vinculada à dissolução do grupo *Contre-Attaque* e criação da comunidade secreta ACÉPHALE, no mesmo ano²⁵ (curiosamente, de modo concomitante ao início das *Vorlesungen* de Heidegger sobre Nietzsche, em Freiburg); com certeza, a dramática conjuntura política, bem como o contato com a versão nazista falsificada de Nietzsche, incitaram Bataille a esta guinada em direção a Nietzsche, dado que os quatro volumes da revista (sobretudo, porém, seu segundo volume) reivindicam uma “reparação” ao autor alemão, sendo também uma grande diatribe contra os abusos hermenêuticos realizados por Elisabeth Förster-Nietzsche, Richard Oehler, Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg e Mussolini²⁶ (e do lado comunista, por György Lukács). Stuart Kendall, em prefácio à sua tradução ao inglês de *Sobre Nietzsche: vontade de chance*, lembra de carta a Pierre Kaan, escrita em fevereiro de 1934, durante ainda os estágios de planejamento de *Contre-Attaque*, mas já indicando o *leitmotiv* do período, na qual Bataille diz explicitamente: “eu não tenho dúvida sobre a que nível devemos situar: ele só pode ser aquele do fascismo ele mesmo, quer dizer, ao nível mitológico.”²⁷ E, se o filósofo alemão foi um dos tótens da mitificação fascista, caberia a Bataille “limpar Nietzsche da nódoa [souillure] nazista” (SN, p. 52 / OC VI, 188), reconduzindo-o à natureza mais própria de seu pensamento, que não era burguesa, nacionalista ou anti-semita.

²⁵ Só após o fim de *Contre-Attaque* e as polêmicas com alguns surrealistas, tomaria forma a figura sem cabeça de ACÉPHALE, inicialmente, num desenho de Andre Masson, subvertendo o modelo do célebre homem vitruviano (ou da beleza clássica, apolínea, poder-se-ia acrescentar), bem como num ensaio de Bataille, “La Conjuration Sacrée” (publicado no primeiro volume da revista), até que mais tarde no verão de 1936, se tornaria emblema máximo da revista que levava como subtítulo “Religião, Sociologia, Filosofia”, denotando igualmente sua pretensão transdisciplinar. Sobre o motivo do *acephalos*, diretamente associado, no vol. 2 da revista, à figura nietzscheana da “morte de Deus”, cf. GONDEK, Hans-Dieter. “Azephaleische Subjektivität. Gabe, Gesetz und Überschreitung bei Bataille und Lacan” in: Hetzel, Andreas/Wiechens, Peter (ed.): *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999, p. 157-184; e HOLLIER, D. “A l'en-tête d'acéphale” prefácio a *Le Collège de Sociologie* (1937-1939), coletânea de textos editados por D. Hollier (Paris: Éditions Gallimard, 1978).

²⁶ Desde antes, o pensamento de Bataille já medrava por via crítica ao fascismo, na ocasião do engajamento comunista, quando, p. ex., em 1933, Bataille publicara nas páginas de *La Critique Social*, a revista do *Cercle Communiste Démocratique*, um texto sobre a “estrutura psicológica do fascismo”; e, em seguida ao colapso do Círculo, quando reuniu ex-membros do Círculo, muitos deles também surrealistas, em torno de um novo projeto, *Contre-Attaque*, de vida curta (com a publicação de um único *Cahier*), cuja carta-convite apelava àqueles “radicalmente opostos à agressão fascista, sem reservas hostis à dominação burguesa e não mais capazes de ter confiança no comunismo” (BATAILLE, G. *L'apprenti Sorcier*, ed. por Marina Galletti, Paris: Editions de la Difference, 1997, p. 125). Nesse contexto, é possível que também certa desilusão com a militância e projeto comunistas, por volta de 1934-35, tenha desempenhado um papel nesse retorno batailliano a Nietzsche; não é improvável que a busca por certa singularização no cenário intelectual da época através de Nietzsche tenha sido em parte uma reação à acusação, por parte de alguns surrealistas, de que o grupo *Conttre-Attaque* confinaria em suas ideias com o fascismo (cf. OC I, 673). Sobre a deriva das reflexões de Bataille sobre Nietzsche, na passagem de ACÉPHALE para os escritos posteriores, cf. STOEKL, A. “The death of Acephale and the will to chance: Nietzsche in the text of Bataille” in: *Glyph 6, Textual Studies*, ed. by Rodolphe Gasche, Carol Jacobs and Henry Sussmann, Baltimore / London, 1979.

²⁷ BATAILLE, G. *L'apprenti Sorcier*, ed. Marina Galletti, Paris: Editions de la Difference, 1997, p. 112.

Em grande medida, o segundo momento assinalado da recepção batailliana, a saber, o texto *Sobre Nietzsche: vontade de chance* (1945)²⁸, carrega uma palpável continuidade com o primeiro momento acefálico²⁹, pois aqui também é tônica a “incompatibilidade radical” (SN, p. 52 / OC VI, 186), enunciada sem rodeios, com o reacionarismo fascista e a interpretação nazista de Nietzsche, ao demonstrar no autor alemão a insistência de uma posição resolutamente anti-pangermanista, avessa a toda forma de transcendentalismo nacionalista. O que se mostraria de maneira lapidar no insistente endereçamento nietzscheano à figura do “espírito livre” – cuja posição viceja inapropriável, *inepta*, em última instância, a ser empregada politicamente, seja pela direita ou pela esquerda, ao preço de uma necessária mutilação de seu pensamento³⁰. Em todo caso, tanto quanto o próprio ACÉPHALE, o material contido em *Sobre Nietzsche* se estende para muito além da mencionada diatribe, extensão esta que a maior parte dos comentários não aprofunda, contentando-se tão somente em salientar o gesto batailliano de desnazificação de Nietzsche³¹.

Nesta seção (1), (a) introduzi a leitura de Bataille a partir de uma série de marcadores *externos* da presença nietzscheana na obra do autor francês, mas não só: (b) gostaria agora de me deter em pormenores de um dos argumentos lançados pelo autor para a desarticulação entre Nietzsche e fascismo, atinente bem à inconciliabilidade entre o *dionisíaco* nietzscheano e a ideologia nazista, no plano *mítico-político*.

²⁸ A publicação de *Sobre Nietzsche*, cuja redação se iniciara no começo de 1944, teve como motivação um duplo oportunismo de Bataille: por um lado, o centenário do nascimento de Nietzsche, ainda que a publicação só tenha vindo a lume em 1945; por outro, a iminente vitória das forças aliadas sobre a Alemanha, cuja certeza já era patente a esta altura. Na reedição de *A experiência interior*, em 1954, Bataille anunciou *Sobre Nietzsche*, bem como uma coletânea de citações do filósofo alemão, *Memorandum*, também publicada em 1945, como partes do terceiro tomo da “Suma ateológica”, antecedido por *A experiência interior*, *Método de Meditação* e *Post-Scriptum 1953* (tomo I), e *O culpado*, seguido de *A aleluia* (tomo II). Cabe notar como a escolha do nome “Suma ateológica” não apenas faz alusão paródica à *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, como também evoca, desde o título, o tema nietzscheano da “morte de Deus”, de resto, reiteradamente tratado nesses textos. Mesmo todos eles pertencendo à mesma série, o diminuto interesse despertado no público por *Sobre Nietzsche*, no entanto, impediu que o mesmo fosse reeditado durante a vida de Bataille, a despeito de suas intenções, o que não foi o caso para os demais integrantes da “Suma”. Baseada no tomo VI das *Œvres Complètes* de Bataille, a tradução brasileira conta com *Sobre Nietzsche* e *Memorandum* em um único volume, além das respectivas notas e esboços – diga-se de passagem muito volumosos e prenhes de formulações originais não transpostas aos textos finais; nos Anexos, constam ainda textos publicados originalmente de forma avulsa em diferentes revistas (“A risada de Nietzsche” [1942]; “Discussão sobre o pecado” [1945], em que Bataille discute com a nata do pensamento filosófico francês da época sobre a conferência que serviu de base para um dos capítulos de *Sobre Nietzsche* “[Le Sommet et le Déclin” – “O ápice e o declínio”]; e “Zaratustra e o encantamento do jogo” [1959]. Excluídos da edição brasileira foram os seguintes textos dos *Annexes* de OC VI – “Vie de Laure”; “Collège socratique.”; “Lamitié”; “Plans pour la somme athéologique”).

²⁹ A coletânea de citações de Nietzsche, *Memorandum* (1945), também foi concebida anteriormente, nas atividades do grupo ACÉPHALE (especialmente, por Bataille junto a Henri Dussat), que costumava ruminar, dentre outras, passagens textuais da obra do filósofo alemão, gerando daí uma série de meditações filosóficas. Cf. BATAILLE, G. *L'apprenti Sorcier*, ed. Marina Galletti, Paris: Editions de la Difference, 1997, p. 441. Algumas destas meditações se condensaram, p. ex., no texto “La pratique de la joie devant la mort” (OC I, 552-558), como indica Ibid., p. 414, 428. Devo estas indicações a KENDALL, S. “Translator's Introduction” in: BATAILLE, G. *On Nietzsche*, State University of New York: 2015, p. xxiii.

³⁰ Bataille recorre aqui ao aforisma 172 de *Gaia Ciência*; cf., sobretudo, SN, “Prefácio”, § 4 (OC VI, 14).

³¹ Em SN, a vindicação de Nietzsche contra o fascismo se encontra articulada em um texto do apêndice, curto, mas eloquente: “Nietzsche e o nacional-socialismo”; se *Sobre Nietzsche* de fato tratasse apenas da defesa de Nietzsche, bastaria lermos estas três páginas. Cf. também o texto datado de alguns meses antes de SN: “Nietzche est-il fasciste?” (OC XI, 9-11), originalmente publicado em *Combat* nº 113 (20 de outubro de 1944), sob as rubricas “Les Lettres et les arts” e “A propos d'un centenaire.” O conteúdo de ambos os textos, em todo caso, repousa em quase sua totalidade no volume 2 de ACÉPHALE, dedicado a “Nietzsche et les fascistes”.

Quando enfocamos o volume da revista dedicado à figura do deus grego Dionisos, ou, então, passagens análogas presentes em *Sobre Nietzsche*, encontramos afirmações como:

[...] se é preciso definir o nietzscheanismo, não convém demorar-se nessa parte da doutrina que dá à *vida* seus direitos contra o *idealismo*. A recusa da moral clássica é comum ao marxismo, ao nietzscheanismo e ao nacional-socialismo. Só é essencial o valor em nome do qual a vida afirma seus direitos maiores. Uma vez esse princípio de julgamento estabelecido, os valores nietzscheanos se situam, no conjunto, em oposição aos valores racistas [...]:

– Um dos traços mais significativos da obra de Nietzsche é a exaltação dos valores dionisíacos, ou seja, da embriaguez e do entusiasmo infinitos. Não é por acaso que Rosenberg, em seu *Mito do século XX*, denuncia o culto de Dionísio como não ariano!... Apesar de tendências logo recaladas, o racismo não admite mais do que os valores soldadoscos: ‘A juventude precisa de estádios, e não de bosques sagrados’, afirma Hitler.³²

O que impedia de perceber de saída na figuração nietzscheana dos valores o que a opõe ao eterno recomeço da monarquia militar – recomeço que se produz com uma regularidade vazia sem trazer nada de novo – é o cuidado que Nietzsche teve de acusar as diferenças mais profundas – menos entre o dionisismo e o nacional-socialismo bismarckiano, que com todo o direito ele via como negligenciável, do que entre o dionisismo e o cristianismo. E a possibilidade de erro é tanto maior já que a crítica das falsificações cristãs levou Nietzsche a vituperar toda renúncia à potência, introduzindo assim uma confusão entre o plano da solidificação, da ossificação militar e aquele da liberdade trágica. Tanto maior na medida em que não pode se tratar de renunciar a uma virilidade humana dolorosamente conquistada: o desprezo pelas operações privadas de sentido humano do cesarismo não conduzirá mais à aceitação dos limites que essas operações pretendem impor à vida; um movimento religioso que se desenvolver no mundo atual não deverá se assemelhar mais ao cristianismo ou ao budismo do que o cristianismo e o budismo se assemelharam ao politeísmo. É em razão dessa dessemelhança necessária que Nietzsche conscientemente descartava a própria palavra *religião*, que se presta por si mesma a uma confusão tão nefasta quanto aquela que se introduziu entre o dionisismo nietzscheano e o fascismo – e que não pode ser empregada no mundo atual senão por provocação.³³

Quando Nietzsche fez de DIONISOS, ou seja, da exuberância destruidora da vida, o símbolo da vontade de potência, ele exprimia uma resolução de recusar ao romantismo veleidoso e debilitante de uma força que deve ser tida por sagrada. Exigia daqueles que detém os valores dilacerantes da tragédia que se tornassem dominadores: não que se submetessem à dominação de um céu carregado da necessidade de punir.³⁴

No texto citado acima, “Crônica nietzscheana” (1937), o dionisíaco não apenas é assinalado como inconciliável com a ideologia fascista, a despeito de similitudes aparentes, fiduciárias somente da má-fé de alguns leitores, como também ele é convocado ao *front*

³² SN, p. 52 / OC VI, 187.

³³ BATAILE, G. “Crônica nietzsiana” in: ACÉPHALE, n. 3/4 – *Dionisos* (jul. 1937). Tradução: Fernando Scheibe, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p. 19.

³⁴ Ibid., p. 19-20.

do enfrentamento ao fascismo. Vemos aqui em ação a supramencionada mobilização estratégica da força mítica *contra* o próprio mito, no interior de um tempo histórico que não é, senão, uma “fase crítica de decomposição da civilização”. Este diagnóstico de tempo evoca tanto a representação cílica – e, nesse sentido, trágica – da existência histórica das civilizações em geral, quanto a referência imediata à ascensão do fascismo na Europa contemporânea como *uma* das reações possíveis – desprovida do *ethos* trágico dionisíaco – à decomposição conjunturalmente dada.

A esta altura do argumento, Bataille enfatiza o dote *trágico* da força mítica dionisíaca, o qual “mantém a existência dos homens sob a dura lei de Heráclito”, isto é, familiarmente sob o império impessoal e nulificante da morte e finitude de todas as coisas. A assunção trágica da quintessência dionisíaca da existência, uma vez situada no fatídico momento histórico em questão, coincide, pois, com a composição fraterna de forças para as quais “a grandeza pertence às noites propícias, à paixão ávida, ao sonho obscuro e livre: a potência é dada ao movimento”. Essa potência trágica não poderia ser, deste ponto de vista, mais *estranha* ao “laço de sangue”, à “aversão do pecado”, à “glória e a repressão militar”, à “rigidez imprescritível do passado”, à “reconstituição de elementos religiosos da soberania civil e militar, que encadeia a existência do passado”, à união na figura cesárea de um “chefe” – todas estas representações e afetos míticos mobilizados pelo fascismo. Aos mitos do fascismo se contrapõe, igualmente, o “nascimento de figuras sagradas e de mitos, livres e libertadores, que renovam a vida e fazem dela ‘aquilo que se joga no porvir’”; nascimento daquilo “que tende a demolir o edifício da proibição moral da velha soberania”, até que “executar o chefe” se tornaria “exigência da tragédia”, da “comunidade humana SEM CABEÇA” (*ibid.*, p. 18-23).

A narrativa dessa luta mítico-política é também dramatizada na polaridade *Terra x Céu (telúrico x celeste)*, a qual, por sua vez, transcreve as oposições *dionisismo trágico x fascismo e imanência x transcendência*, como se lê na última das citações acima e nesta que se segue:

DIONISOS [...] o deus [que] nasceu de um ventre fulminado.

À imagem daquele que era ávido de *ser* até em sua loucura, Nietzsche nasce da Terra dilacerada pelo fogo do Céu³⁵, nasce fulminado e por tanto carregado desse fogo da dominação que devém o FOGO DA TERRA.

AO MESMO TEMPO EM QUE A FIGURA SAGRADA – NIETZSCHIANA – DE DIONISOS TRÁGICO LIBERA A VIDA DA SERVIDÃO, OU SEJA, DA PUNIÇÃO DO PASSADO, ELA A LIVRA DA HUMILDADE RELIGIOSA, DAS CONFUSÕES E DO TORPOR DO ROMANTISMO. ELA EXIGE QUE UMA VONTADE EXPLOSIVA DEVOLVA A TERRA À DIVINA EXATIDÃO DO SONHO.³⁶

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche oferece algumas pistas de sua compreensão de mito, encarado sob o prisma não de sua pretensão cognitiva, mas segundo sua função política e cultural. Colocando em questão o hipertrofiado senso histórico de seus contemporâneos, Nietzsche interroga se estes ainda são capazes “de compreender o mito, a imagem concentrada do mundo, que, como abreviatura do fenômeno, não pode

³⁵ Trata-se, certamente, de uma referência à guerra franco-prussiana.

³⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

prescindir do milagre.”³⁷ (NT, nº 23, p. 123 / KSA 1: 145). Ainda que lacônico, Nietzsche é explícito e preciso quanto à função deste conceito:

sem mito [...] toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: apenas um horizonte demarcado por mitos encerra e unifica todo um movimento de cultura [...]; e mesmo o estado não conhece leis não escritas mais poderosas do que o fundamento mítico que avaliza seu laço com a religião, seu crescimento a partir de representações míticas³⁸.

Na medida em que *O nascimento da tragédia* historiciza esta abordagem política e cultural, Nietzsche reconhece, por outro lado, que o estado atual da cultura padece de uma “perda do mito” (*Verlust des Mythus*), e para isso o autor alemão tece uma explicação: este “presente [sem mito] [...] [é] resultado do socratismo voltado para a destruição do mito” (NT, p. 123-124 / KSA 1: 146). A constituição socrática das bases da cultura científica responsável, segundo o filósofo alemão, pelo declínio da tragédia grega, mais do que simples antagonista do mito, efetua uma *elevação* do princípio apolíneo³⁹. E este, por sua vez, não é senão um condensador de representações imagéticas, logo, um operador essencial dos constructos míticos (cf. NT nº 14 / KSA 1: 94; KSA 7: 77, 133s., 154 e 157s).

A tese sobre a “perda do mito” deve ser, de modo condizente, nuancada: o mito não consiste, como se poderia supor, em mera “antítese do Esclarecimento”⁴⁰; uma vez que a *Aufklärung* nada mais seria que o prolongamento do espírito socrático projetado sobre a história do racionalismo ocidental, também o Esclarecimento seria, antes, uma forma de *autossuperação* (*Selbstaufhebung*) do mito mediante tendência absolutizante, excrescente de uma de suas molas *internas*, a saber, o princípio apolíneo⁴¹. Assim, se para alguns Bataille seria, pois, o representante francês de uma suposta “crise do esclarecimento”⁴², este enunciado só adquire sentido ao se considerar as ambiguidades desta “guerra religiosa” ao fascismo, proclamada em *ACÉPHALE*, quando este se propõe combater o mito *em seu próprio nível* – ou seja, a um nível mítico que é coextensivo tanto ao fascismo e ao dionisismo nietzscheano, quanto ao próprio Esclarecimento (seria o caso de investigar a relação da música de Wagner com o renascimento do mito na modernidade, bem como a relação deste renascimento em Wagner com o fascismo das décadas ulteriores).

A natureza *agonística* que Nietzsche atribuía à cultura trágica grega retorna, agora, replicada sobre si mesma, a partir de um gesto igualmente agonístico de Bataille

³⁷ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia, ou, os gregos e o pessimismo*. Tradução e notas: Paulo César de Souza; posfácio: André L. M. Itaparica, 1ª ed., São Paulo: Companhia de Bolso, 2020. Doravante, referido como “NT”, seguido do número do capítulo e da paginação. As remissões às obras na língua original baseiam-se na edição organizada por Colli e Montinari, na versão *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches* em 15 volumes (2ª ed. revisada, Berlin / München / New York: Walter de Gruyter / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999), e se darão, como de praxe, a partir da sigla “KSA”, seguida do número do volume e da paginação – as respectivas traduções são minhas, salvo indicação contrária.

³⁸ NT, p. 123 / KSA 1: 145.

³⁹ No início da seção 2 deste texto, aprofundo a abordagem de *O nascimento da tragédia* e do respectivo binômio dionisíaco-apolíneo.

⁴⁰ OTTMANN, H. “Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung” in: Simon, J. (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition* (tomo 2), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, p. 31.

⁴¹ ZITTEL, C. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, p. 25-37.

⁴² Cf. a referência a Le Rider na nota 7 acima – no capítulo em questão, Le Rider procura dar uma resposta à crítica habermasiana a Bataille.

contra o fascismo, em prol do legado nietzscheano – o combate para que a ressurgência e herança da sabedoria trágica, na figura de Nietzsche, o *Dionysos philosophos*⁴³, não seja surrupiada e neutralizada por forças reativas da história. Se o fascismo não passa, segundo o autor francês, de uma tentativa de reviver o “Deus morto” – ou de uma retroflexão ingênua ao mito, em face da agonia atravessada pelo esclarecimento e a democracia burguesa liberal – retorno este, cabe ainda lembrar, tão romântico quanto sedento de dominação –, o anseio de Bataille é por um diametralmente oposto retorno ao mito nietzscheano, isto é, pela liberação renovada da força *dionisíaca* junto do *ethos* trágico que dela brota, necessário para a saúde de uma cultura em frangalhos, à beira da destruição desencadeada por um “céu carregado da necessidade de punir”.

Não é preciso dizer que esta interpretação agonística do pensamento de Nietzsche, associada à proclamação de “guerra” por parte de ACÉPHALE, em nada se assemelha a uma apologia da Grande Guerra que *de facto* eclodiu, pouco tempo depois: o “fogo do Céu”, agora tangível, na forma dos aviões bombardeiros da *Blitzkrieg*. Diante deste desenlace de coisas, não foi sem desdém o olhar lançado retrospectivamente por Bataille à empreitada de ACÉPHALE:

Eu havia passado os anos anteriores com uma preocupação insustentável: estava decidido, senão a fundar uma religião⁴⁴, ao menos a me dirigir nesse sentido [...]. Gostaria apenas de precisar que o início da guerra [2ª Guerra Mundial] torna decididamente sensível a *insignificância* [*l'insignifiance*] da tentativa em questão.⁴⁵

*

Como se entrevê, a importância do motivo nietzscheano-dionisíaco é nítida, mesmo num sobreovo superficial sobre a obra de Bataille. Mais do que isso, já numa de suas primeiras publicações diretamente voltadas ao filósofo alemão, Bataille mobiliza com vigor o elemento especificamente dionisíaco de sua obra, no âmbito de uma “luta mítico-política” contra o fascismo em ascensão e a violência simbólica que este articula. No que se segue, buscarei mostrar como também elementos internos do

⁴³ Tal como Bataille, por vezes, se reportava a Nietzsche – cf., BATAILLE, G. *A experiência interior: Seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica*, vol. I, tradução, apresentação e organização de Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 60. Doravante, “EI”.

⁴⁴ Pierre Klossowski testifica com os mesmos termos esta afirmação acerca de ACÉPHALE, acrescentando um complemento pertinente: “fundar uma religião *sem Deus*”, cf.: KLOSSOWSKI, P., “Cette drôle de société secrète” in: Lévy, Bernard-Henri, *Les Aventures de la liberté*. Paris: Grasset, 1991, p. 170. De fato, umas das linhas de força mais robustas da obra batailliana é a sua reapropriação *ateísta* e *ateológica* da tradição religiosa e mística. Em ACÉPHALE, ela está ligada, como dito, ao enfrentamento do fascismo no plano mítico e religioso, em que ele se coloca; mas, de modo mais amplo, é preciso ter em mente que “*a religião* de que [eu, Bataille] falo não é, como o cristianismo, *uma religião*. É *a religião*, sem dúvida, mas se define justamente pelo fato de que, desde o princípio, não se trata de uma religião particular. Não falo nem de ritos, nem de dogmas, nem de uma comunidade determinados, mas somente do problema que toda religião se colocou [...]” (BATAILLE, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2014, p. 56). Nas páginas que se seguem, pretendo sugerir algumas pistas sobre a natureza do problema a que o religioso se endereça, segundo Bataille: a transgressão dos limites do sujeito, derivados do processo de hominização, socialização e individuação, e o restabelecimento de uma continuidade perdida por intermédio da experiência – nesse sentido, sagrada – de um *excesso dionisíaco*.

⁴⁵ OC VI, 369-370, destaque meu. Citação retirada de um esboço de prefácio, escrito por volta de 1959-1960, para nova edição do livro *O culpado* (1944), e que remanesceu excluído na edição final.

pensamento de Bataille exibem um lastro eminentemente nietzscheano-dionisíaco, notavelmente condensados na noção de *excesso*.

2. A FILOSOFIA DIONISÍACA DE BATAILLE A PARTIR DA NOÇÃO DE EXCESSO

É possível, sempre foi possível, propor uma explicação sistemática da existência humana em todos os seus graus em função dos estados dionisíacos; da busca de semelhantes estados, da variável desigualdade diante deles, da comunhão dos homens neles.⁴⁶

Não seria exagerado dizer que tais palavras de Bataille acenam para o cerne da empreitada de pensamento a que ele, na esteira de Nietzsche⁴⁷, se lançou. A noção de *dionisíaco* aparece em Nietzsche logo em seu livro inaugural, *O nascimento da tragédia*, publicado em 1872⁴⁸, e ao longo de sua obra reaparece de modo significativo a partir de 1883, com a figura de Zarathustra e doravante em diversas ocasiões. Ainda que não mais empregada segundo seu contexto original, ela continua a figurar como uma noção central para Nietzsche interpretar o conjunto de sua filosofia, assim autodenominada “filosofia dionisíaca”⁴⁹.

No contexto de *O nascimento da tragédia*, é impossível caracterizar o *dionisíaco* sem o antagonismo conceitual com o *apolíneo* – termos estes tomados de empréstimo do mundo dos deuses e cultos religiosos gregos, todavia não com vistas a uma finalidade meramente mitográfica, uma teoria da religião grega clássica ou uma história de seus cultos. Ainda que tal dimensão empiricamente delimitada sirva, vez ou outra, como material de análise, sobretudo ao estabelecer analogias entre âmbitos mais gerais da cultura e o domínio *artístico*⁵⁰, trata-se bem mais para Nietzsche de alçar tais elementos à

⁴⁶ BATAILLE, G. “Crônica nietzschiana” in: ACÉPHALE, n. 3/4 – *Dionisos* (jul. 1937). Tradução: Fernando Scheibe, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p. 12.

⁴⁷ Analogamente, em *O nascimento da tragédia*, p. ex.: “[...] seria possível demonstrar historicamente que todo período bastante rico em canções populares foi fortemente agitado por correntes dionisíacas, as quais sempre devemos considerar o fundamento e pressuposto da canção popular” (NT, nº 6, p. 41).

⁴⁸ Sabe-se que, para a redação de NT, Nietzsche não tirou esta noção de dionisíaco da cartola – sobre as fontes específicas, primárias e secundárias, conhecidas pelo filólogo, cf. SCHMIDT, J. *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Band 1/1. Berlin / Boston: de Gruyter, 2012, p. 42-44. Doravante, “JS, Kommentar”, seguido da paginação; para uma genealogia mais abrangente e sintética acerca das teorias do trágico na Alemanha oitocentista, cf., MACHADO, R. (2006); para o trágico em Nietzsche, especificamente, HÜHN, L. e SCHWAB, P. (ed.), *Die Philosophie des Tragischen Schopenhauer - Schelling - Nietzsche*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2011, seções 4 e 5 (p. 317-651).

⁴⁹ Segundo o *Nietzsche-Handbuch*, duas acepções tardias do dionisíaco são apontadas por Friedrich KAULBACH (cf. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien, 1980, p. 296): de um lado, retrocederia a ideia de dissolução (*Auflösung*) de limites, transmutada na ideia de contínua *transgressão* (*Überschreitung*) dos mesmos – com efeito, filosofia dionisíaca torna-se sinônimo de *filosofia experimental*, descortinadora de novos e mais amplos horizontes e pontos de vistas para a razão filosófica; de outro lado, o dionisíaco funcionaria como protótipo do eterno retorno e do *amor fati* (p. ex., *Nachlass KSA* 13: 492). Ambas as acepções reposariam, segundo o autor, sobre um fundo de unificação entre o filosófico e o artístico numa única figura, a “razão dionisíaca”. Cf. SCHÜLE, C. “Apollinisch-Dionysisch” in: OTTMANN, H. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2011 (2000), p. 188. Sobre a noção de dionisíaco em NT e as subsequentes transformações semânticas e conceituais que sofre, cf., na lista bibliográfica arrolada ao final do texto, SILK, M. S. e STERN, J. P. (1983); REIBNITZ, B. v. (1992); MECA, D. S. (2013); WINTELER, R. (2014), e, em língua portuguesa, remeto à tese: SILVA, M. R. (2018).

⁵⁰ Cf. p.ex. NT, § 2.

condição de *símbolos* – os quais, na forma adjetivada que assumem, podem subtrair-se à sua estrita pertença ao universo mitológico –, servindo, mais precisamente, ao propósito heurístico de investigação, caracterização e elucidação tanto dos princípios *estéticos* – apolíneos e/ou dionisíacos – operantes na produção artística em geral, quanto dos “impulsos” ou “forças” – apolíneas ou dionisíacas – fundamentais da *natureza*, forças estas, elas mesmas, por assim dizer, artísticas⁵¹; forças também cuja manifestação fisiopsicológica no ente humano se dá primariamente na forma do *sonho* (*Traum*) e da *embriaguez* (*Rausch*), respectivamente. Mesmo que a este nível de generalidade filosófica se oponha a especificidade dos gêneros e obras artísticas tomadas em consideração – no caso, sobretudo, a tragédia ática clássica e a música romântica de Wagner –, tais fenômenos não deixam de ser compreendidos por Nietzsche apenas enquanto absortos nesta *metafísica estética*.

Introduzo a caracterização do binômio, que o tema impõe tratar, a partir da reprodução de trechos de Oswaldo Giacoia Junior e de Christian Schüle, devido à conveniência exegética destas sínteses:

Apolo representa o lado luminoso da existência, o impulso para gerar as formas puras, a majestade dos traços, a precisão das linhas e limites, a nobreza das figuras. Ele é o deus do princípio de individuação, da sobriedade, da temperança, da justa medida, o deus do sonho das belas visões. Dionisos, por sua vez, simboliza o fundo tenebroso e informe, a desmedida, a destruição de toda figura determinada e a transgressão de todos os limites, o êxtase da embriaguez. Apolo é o patrono das artes figurativas, Dionisos é o deus da música.⁵²

I. O par conceitual **Apolíneo-Dionisíaco** é o fundamento da metafísica de artista de Nietzsche e de sua teoria inicial da tragédia. Nomeados em homenagem aos deuses gregos Apolo e Dionisos, apolíneo e dionisíaco representam dois impulsos artísticos dominantes na natureza, e se manifestam também nas obras de arte. Na diferenciação destas duas potências artísticas, compreendidas metafisicamente, repete-se a metafísica schopenhaueriana do ‘mundo das aparências’ [*Erscheinungswelt*] e da ‘coisa em si’ (*vontade* [*Wille*]) – reconduzida ao mundo mitológico dos gregos antigos. Seus equivalentes, em Nietzsche, são “**aparência**” [*Schein*] e “**embriaguez**”. Ao apolíneo e dionisíaco correspondem certas formas estéticas de expressão; para além disso, porém, ambas as forças se expressam enquanto **embriaguez** e **comunidade** [*Gemeinsamkeit*] (**dionisíaco**), de um lado, e como **distanciamento** e **individuação** (**apolíneo**), de outro.

II. O apolíneo é o olímpicamente claro, a disciplina formal, a simplicidade – o clássico no sentido de Goethe. Apolo é ‘o deus da medida e da circunspeção, da cura e da expiação, o deus do oráculo em Delfos [...] o deus da fundação de cidades e do estado, o líder das musas e o senhor das ciências’ (Ottmann 1999, 58). O apolíneo é o instinto artístico provocador das visões que tomam forma nas artes plásticas, nas artes visuais e na poesia. Apolíneo está para: separador, tectônico, pensante, sóbrio, determinado, claro, delimitado (Hildebrandt 1911, 115). Do ponto de vista do próprio Nietzsche, o termo apolíneo está associado ao impulso em direção a um ser-para-si mais perfeito, à individualidade, a tudo que

⁵¹ É nesse sentido que Nietzsche pode afirmar que Apolo dá origem ao panteão grego, ainda que em termos mitológicos, tal divindade faça parte da prole de Zeus (cf. NT, p. 29).

⁵² GIACOIA JÚNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 34.

simplifica, eleva, torna forte, claro, inequívoco, típico. O apolíneo como sonho, que expressão encontra principalmente na epopeia e na pintura, é a produção espontânea de imagens, para Nietzsche a faculdade humana primordial, o que há de primitivamente artístico no homem. Entretanto, somente isso não é suficiente para um arco de tensão como Nietzsche pretende. Ele contrasta com o dionisíaco o classicismo apolíneo de Schiller, Goethe e Humboldt, que para ele é, em última análise, demasiadamente suave e harmoniosamente macio. O dionisíaco, por sua vez, é um símbolo da vida exuberante, que transborda, e da ausência de forma. Dioniso representa a vontade na «eterna plenitude do seu prazer [*Lust*]»: como um símbolo de alegria de viver indestrutível, apesar de todo o sofrimento da existência, como um símbolo do “verdadeiro”, da renovação eterna. Dionisíaco quer dizer: contínuo, fluido, senciente, inebriante, indeterminado, escuro, infinito (Hildebrandt 1911, 115). O puramente dionisíaco é a força criativa extravasante, a criatividade pura, um caos sem forma, sem uma estrutura de ordem, forma e harmonia. Ele encontra sua expressão na música, gerando o orgiástico. Na embriaguez de sua experiência, ela prova ser a própria dissolução da individualização, a superação [*Aufhebung*] daquele momento que constitui o apolíneo como tal. Somente dessa forma é recuperado aquele “sentimento místico de unidade” que caracteriza o “ser um [*Einsein*] como gênio da espécie” (Grau 1984, 341).⁵³

O par apolíneo-dionisíaco sobrepõe, desta forma, uma série de múltiplas dimensões: estética; metafísica e cosmológica; mitológica e religiosa-cultural; antropológica (fisiopsicológica) – ainda que a primazia filosófica esteja, em *O nascimento da tragédia*, do lado das duas primeiras acepções, combinadas. Diferenciação esta, porém, meramente analítica e formal, porque na prática elas se comportam numa estrita correspondência: de um lado, as formas artísticas enquanto superfície de inscrição da dinâmica entre forças mais originárias que o gênio artístico, lugar pois de luta e eventual conciliação entre tais princípios (por exemplo: na forma da tragédia⁵⁴) – de um lado, portanto, o palco *sensível* onde todo um conflito *metafísico* se reencena; de outro lado, o ser humano mesmo, na forma paradigmática do sonho e da embriaguez, enquanto expressão destas forças supremas – “obra de arte da natureza” (NT, p. 25).

Apesar desse texto de Nietzsche ter como alvo a evolução da cultura grega clássica e, em especial, a gênese da tragédia no interior deste desenvolvimento, bem como o problema da renovação da cultura alemã de sua época, na figura de Wagner, estes objetivos científica e cultural-politicamente circunscritos não esgotam a riqueza das reflexões sobre o dionisíaco e o apolíneo, em suas múltiplas dimensões, e são menos importantes do ponto de vista daquilo que é transmitido para ou incorporado pela obra de Bataille.

Não é como um estudioso da antiguidade clássica que Bataille absorve a dimensão, desvelada por Nietzsche, deste “fundamento de toda existência”, o “substrato dionisíaco do mundo” (NT, nº 25, p. 131) – seu itinerário dionisíaco está distante do ofício de um comentador que investiga o conceito na obra de Nietzsche direta e

⁵³ SCHÜLE, C., op. cit., p. 187-188, destaque meus.

⁵⁴ “O essencial da tragédia consiste, segundo Nietzsche, em que nela se realiza a supressão desta contradição [entre o universo apolíneo da aparência consciente de si e o caos dionisíaco da vontade abissal e desmedida] pela instauração de uma nova unidade superior à generalidade imediata inicial, uma unidade mediatizada que integra em si os princípios contrários e na qual o avalanche telúrico do inefável dionisíaco encontra enfim sua expressão como *sabedoria trágica* graças à mediação do mundo cênico regido por Apolo.” GIACOIA JUNIOR, O. “Filosofia da cultura e escrita da história: Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche” in: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 3-34, jan./jun. 2014, p. 8.

exaustivamente; tampouco a metafísica de artista de *O nascimento da tragédia*, em seu sentido estrito, é adotada por Bataille, que parte antes do Nietzsche resolutamente anti-metafísico. A presença de elementos dionisíacos nos objetos investigados por Bataille – e mais que isso, o caráter essencialmente dionisíaco do próprio filosofar de Bataille –, salta primeiramente aos olhos quando se tem em mente aqueles fenômenos privilegiados em sua obra: *o êxtase religioso; a embriaguez; a festa; o espetáculo; o riso; a efusão erótica; o sacrifício; o jogo; a morte; e a poesia*. É permeando estas manifestações humanas universais que ele constitui um pensamento inconfundivelmente dionisíaco, na medida em que recobre aquela região da experiência cujos atributos foram bem definidos por Nietzsche. Dessa forma, pretendo nas páginas que se seguem realizar com mais especificidade algumas aproximações e deslocamentos, apresentando uma rede intertextual e conceitual que liga, sob o signo do dionisíaco, as obras de Bataille e de Nietzsche, a partir da noção de *excesso*, suas variantes e desenvolvimentos.

*

O regato de onde aflora o veio dionisíaco da obra de Bataille – ou, ao menos, o texto que vem a calhar como primeiro ponto de referência – é um escrito insuspeito, uma reflexão econômico-sociológica publicada em *La Critique Sociale* (nº 7), em janeiro de 1933: “A noção de dispêndio”. O valor inestimável deste texto para a compreensão de Bataille deriva de seu valor sorrateiramente programático: ele delimita algo como um canteiro de obras para pesquisas vindouras, a partir do qual uma paleta ampla de fenômenos humanos é decifrada segundo a oposição entre uma força de conservação e uma força disruptiva, numa clara analogia às oposições de *O nascimento da tragédia*: dionisíaco e apolíneo | *principium individuationis* e Vontade.

Partindo da tríade clássica entre consumo (ou uso), produção e aquisição (ou circulação), Bataille problematiza a compreensão liberal clássica de economia ao colocar em primeiro plano o que chama de “consumação” (*consumation*) ou “dispêndio improdutivo” (*dépense improductive*), definido como um gasto *incondicionado* de energia e recursos, cuja prodigalidade chega mesmo a atingir a apoteose da pura destruição. Este *excesso* (*l'excès*) não submetido a nenhum fim descerra um campo de experiência irredutível à lógica utilitarista, técnico-prática e liberal-capitalista de adequação entre meios e fins para conservação, acumulação e maximização dos ganhos. Pelo contrário, como ele afirma em *A parte maldita* (1949)⁵⁵, texto que amplia enormemente o horizonte de “A noção de dispêndio”: “é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despenderê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico” (PM, p. 45). A “perda [perte] suntuária dos objetos” (ND, p. 6) adquire, aqui, o *status* de princípio positivo – de dilapidação e dissipação, e não de acumulação.

⁵⁵ BATAILLE, G. *A parte maldita*, precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução: Júlio Castaño Guimarães. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013 – doravante, citados como “PM” e “ND” (seguidos de paginação), conforme se tratar de um ou outro desses textos que juntos integram a edição brasileira. Em *A parte maldita*, livro que aparece 16 anos após ND, as reflexões econômico-sociológicas iniciadas neste último atingem sua plenitude; nele, se verifica todo um esforço do autor em coletar dados científicos que sustentam uma teoria do excesso aplicada à natureza terrestre (“O sol dá sem nunca receber”, ibid., p. 50) e a economia humana como um todo – não à toa, foi lembrado por Bataille, segundo o testemunho de amigos, como o livro mais importante de sua obra e que mais tempo de pesquisa lhe custaria.

O fato de que o dispêndio improdutivo ou gasto excessivo, possa ser *tanto* “glorioso” quanto “catastrófico”, mostra que não se trata, como se poderia supor, de uma simples superioridade moral destas modalidades de gastos em relação aos dispêndios empenhados na recuperação e autoconservação da vida, mas a descrição de uma tendência que é, em si mesma, moralmente ambivalente⁵⁶. Por exemplo, o mais catastrófico modo de dilapidação de energia e recursos excedentes é, para Bataille, a guerra (PM, p. 46-47). E a própria figura de Dionisos, cujo tirso também era arma, é revelada na mitografia como também portadora de uma faceta macabra, animalesca e até mesmo omofágica (comedora de carne crua), vide as seguidoras de Dionisos, as Mênades, cujos rituais dionisíacos as transportavam para estados de furor enlouquecido, *enthousiasmos* em que eram revestidas de força descomunal, destroçavam animais selvagens do porte de um touro e os devoravam como as “mais selvagens bestas da natureza” (NT, p. 27); ou então o caso de Orfeu, despedaçado pelas Mênades por ordem de Dionisos; ou ainda o terremoto desencadeado por Dionisos em Tebas sob o palácio de Penteu, que recusava a reconhecer e adorar Dionísio, e acabou dilacerado pela própria mãe, acometida de um frenesi desvairado conjurado por Dionisos. Aliás, o tema da “dilaceração” – *sparagmós* em grego – é recorrente nos mitos a ele associados.

Assim como Nietzsche extrai o princípio dionisíaco de uma cultura antiga – logo, contrastante com a sua própria –, também Bataille apoia-se na teorização antropológica de Marcel Mauss (1872-1950) sobre a dádiva (*le don*), articulada a partir da instituição “primitiva” *potlach*, enquanto “fato social total” e paradigma da “forma arcaica da troca”⁵⁷, bem como em observações psicanalíticas e fenômenos suntuários da cultura como “o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) [...] atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim.” (ND, p. 18) Os princípios expostos de maneira mais genérica adquirem assim uma densidade empírica e especificação através de exemplos.

Em *O nascimento da tragédia*, bastaria lembrarmos que uma das principais e mais genéricas determinações do dionisíaco é a *superabundância* ou *excesso*

⁵⁶ Nesse sentido, nada mais distante do empreendimento filosófico batailliano do que a caricatura pintada por Clemens Pörschlegel, de acordo com a qual a filosofia orgiástica de Bataille ressoaria, na cultura do presente, como mera sombra dos “correntes clichês, próprios às estratégias de *marketing* da indústria cultural”, cf. PÖRSCHLEGEL, C. “Gottes Sehnsucht: Nietzsche und Bataille” in: Pörschlegel, C. e Stingelin, M. (ed.), *Nietzsche und Frankreich*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 224. Além do aspecto evocado, atinente à ambivalência valorativa da ponderação batailliana sobre o dispêndio improdutivo, que, a um só tempo, reúne em si intensidade gloriosas e catastróficas, poder-se-ia acrescentar, sem me alongar nesta nota crítica, o fato de que, desde ND, Bataille alia esta sua reflexão a uma crítica marxista da sociedade de classes e às formas de “homogeneização” da vida nas sociedades modernas.

⁵⁷ Texto publicado originalmente no *L'Année Sociologique* de 1925, com o qual Bataille tomou contato provavelmente ao final dos anos 20, em virtude de seu amigo Alfred Métraux. Observo de passagem que já o próprio Mauss ensaiara uma generalização do princípio da dádiva, fazendo-o extravasar o estrito circuito das sociedades ditas “primitivas”. Cf., introdutoriamente, SERTÁ, Ana Luísa & ALMEIDA, Sabrina. (2016). “Ensaio sobre a dádiva” in: *Encyclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.ffch.usp.br/obra/ensaio-sobre-dadiva> - consultado em 25/08/2023).

(*Ueberfülle*), a desmesura (*Übermaß* ou *Maßlosigkeit*)⁵⁸ bem como o êxtase (*Ekstase / Ekstatisch / Entzückung*) e o arrebatamento (*Verzückung*) nos quais a individualidade é dissolvida, promovendo um “sentimento místico de unidade” (NT, p. 25-26) e o esquecimento de si mesmo (*Selbstvergessenheit*). Além disso, ainda que a chave econômica de abordagem empregada por Bataille não apareça expressamente, o que Nietzsche tem em mira na cultura grega antiga é, ao fim e ao cabo, a ressurgência do dionisíaco na mesma, e isto primeiramente na forma pródiga de novas “festas, divertimentos, novos cultos [*Festen, Lustbarkeiten, neuen Culten*]” (NT, p. 12), festas cujo conhecimento “chejava aos gregos por todos os caminhos da terra e do mar”, uma vez que “de Roma até a Babilônia, é possível demonstrar a existência de festas dionisíacas” (NT, p. 26-27).

Por sua vez, embora Bataille não conte com uma metafísica estética, ele também concebe um pano de fundo cosmológico, como em Nietzsche, para a sua teoria do excesso, pois o elemento material explosivo, contínuo e imanente, exibido no gasto excessivo, espelha uma pulsão mais ampla da natureza: “a luxuriosa dilapidação de energia! A história da vida sobre a terra é principalmente o efeito de uma louca exuberância [*une folle exubérance*]: o acontecimento dominante é o desenvolvimento do luxo, a produção de formas de vida cada vez mais onerosas” (PM, p. 55). Curioso paralelo com o despontar da primavera em NT, estação dionisíaca por exceléncia: “também a natureza alienada, hostil ou subjugada celebra novamente a festa de reconciliação com seu filho perdido, o ser humano” (NT, p. 24). Aliás, o próprio mito já associava a figura de Dionisos com a exuberância da natureza.

A figura do ser humano dispêndioso que emerge daquele texto de Bataille é posteriormente desenvolvida. À primeira vista, *Sobre Nietzsche: vontade de chance* (1945) concentra-se numa miríade de tópicos alheios àquela reflexão sociológica anterior⁵⁹, numa linguagem também contrastante, bem menos expositivo-analítica. Contudo, observados em detalhe, alguns excertos demonstram uma intimidade total entre diferentes veios do pensamento de Bataille. Primeiramente, aquela mesma crítica ao utilitarismo – agora formulada em termos ainda mais radicais porque dirigida contra toda e qualquer teleologia moral – reaparece aqui numa das principais “teses” do livro,

⁵⁸ O dionisíaco como transgressão do limite: “Em um mundo construído desta maneira e artificialmente protegido penetrou então o som extático da celebração de Dionisos, no qual a inteira *desmedida* [*Übermaß*] da natureza se revelava ao mesmo tempo em prazer, em sofrimento e em conhecimento. Tudo o que até agora valia como limite [*Grenze*], como determinação de medida, mostrou-se aqui como uma aparência artificial: a ‘desmedida’ desvelava-se como verdade.” (DW KSA 1: 565; NIETZSCHE, *A visão dionisíaca de mundo e outros textos de juventude*, Tradução: Maria C. dos Santos de Sousa e Marcos S. P. Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 55). Cf. também KSA 1: 12, 521, 593-594; KSA 7: 73,149, 234, 323, incluindo aqui também os póstumos diretamente vinculados à confecção de NT, nos quais há ocorrência dos termos *Übermaß* e de sua variante menos incidente, *Maßlosigkeit*.

⁵⁹ O livro tem por objeto: “aquilo que uma sabedoria lógica não pode resolver” e, por essa razão, “[eu, Bataille] só podia escrever *com a minha vida* esse livro projetado sobre Nietzsche” (SN, p. 8 / OC VI, 17). Essa devoção digna de um discípulo é mais a de alguém que deseja compartilhar uma experiência com Nietzsche: „Ma vie, en compagnie de Nietzsche, est une communauté, mon livre est cette communauté” (OC VI, 33 / SN, “Sr. Nietzsche”, p. 12). Dentre os principais temas alinhavados neste texto, estão: o acaso (ou *chance*); o problema da *liberdade* interpretado nietzscheanamente a partir de noções como “mal” e “transgressão” (sobretudo, em “O ápice e o declínio” – cf. p. ex. a leitura da vontade de poder em Nietzsche como “*amor pelo mal*” [SN, p. 50 / OC VI, 166], “vontade de gastar, de jogar” [SN, p. 50 / OC VI, 169] e “poder de dar”, em oposição a uma leitura teleológica do conceito); o tema da “eterna ausência” de Deus e de um misticismo a-teológico; do vazio (o *non-sens* e o *non-savoir* do livro anterior, *L'Expérience interieure*), da solidão e da angústia; as figuras de *Zarathustra*, do superhomem e da vontade de poder (substituída aqui pela *vontade de chance*, de querer a possibilidade de perder, isto é, de querer jogar), entre outros.

concernente à noção de “homem inteiro” (*l'homme entier*)⁶⁰. Oposto à fragmentação do sujeito subserviente a quaisquer que sejam os fins, Bataille articula, sem alusão direta, aquela determinação maussiana da dâdiva, segundo a qual este homem “inteiro” se mostraria num *puro dar-se* sem finalidade do sujeito (SN, p. 8 / OC VI, 18). Mais à frente, surge uma definição lapidar do homem inteiro – decerto, uma definição dionisíaca: “[...] o homem cuja vida é uma festa ‘imotivada’, e festa em todos os sentidos da palavra, um riso, uma dança, uma orgia que não se subordinam jamais, um sacrifício que zomba dos fins, materiais e morais” (SN, p. 8 / OC VI, 22).

O “puro dar-se a si mesmo” do homem inteiro coincide, sem resíduos, com o extático “perder-se-sim-só”, como qual Bataille, desde “Anoção de dispêndio”, caracteriza o dispêndio improdutivo. E esta perda de si aponta, pois, para a raiz de *negatividade* operante no excesso. Assim, se o discurso sobre o “homem inteiro” só se articula, sob a pressuposição de um conceito “parcial”, insuficiente – demasiadamente apolíneo – de humanidade, tanto para Nietzsche quanto para Bataille a tarefa parece ser a de reintegrar a instância dionisíaca à noção corrente de humanidade – o que implica, afinal, um acerto de contas filosófico com a categoria hegeliana de negatividade, presente tanto nas formulações nietzscheanas sobre a tragédia, em NT, quanto na teoria do excesso de Bataille.

A instância dionisíaca da desmesura é associada por Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, ao desvelamento de um âmbito mais primordial da experiência humana, através da *corrosão* das formas representativas – aquele véu de aparência e ilusão –, que constituem sujeito e objeto, em sua recíproca delimitação, no mundo espaço-temporal dos fenômenos. Pode-se dizer que Bataille acompanha, ao menos parcialmente, este raciocínio schopenhaueriano de Nietzsche, quando diz que a circunscrição espaço-temporal dos entes delineia seus limites: “O *nada* [néant] é para mim o limite de um ser. Para além dos limites definidos – no tempo, no espaço – um ser não é mais. Esse não-ser é para nós cheio de sentido: sei que pode me *aniquilar* [m'anéantir]”⁶¹. Por um lado, o rompimento de limites vivenciado na experiência com a negatividade dionisíaca é caracterizado por Nietzsche como recaída na ausência de sentido e finalidade; por outro, a operação dialética – a negação da negatividade – própria à tragédia, enquanto forma artística, seria precisamente a de desvelamento, absorção e conservação desta mesma negatividade dionisíaca – a dolorosa, aniquiladora pertença humana ao autocontraditório Uno primordial – *numa unidade superior*⁶², mediatizada pelo mundo imagético do palco regido por Apolo e materializada na narrativa cênica do herói. O “consolo metafísico” (NT, § 7), enquanto efeito curativo proporcionado pela tragédia, estaria radicado nesta operação de síntese dialética entre a embriaguez dionisíaca aniquiladora e a proteção das palavras e imagens apolíneas; daí também a ambivalência afetiva implicada no efeito da tragédia sobre o expectador, que vivencia, ao mesmo

⁶⁰ Cf. a “Introdução” de SN. Lembremos que também no prefácio de *O nascimento da tragédia* à nova edição de 1886, Nietzsche vocifera contra o utilitarismo, “síntoma da força declinante, da velhice iminente, do cansaço fisiológico” (NT, p. 13), o qual também para Bataille representa um entrave ao desvelamento da dimensão dionisíaca da existência humana.

⁶¹ Cf. “V. Nada, transcendência, imanência”, texto do apêndice de *Sobre Nietzsche* (OC VI, 203). “Apenas parcialmente” acompanha Nietzsche, pois a distinção kantiana-schopenhaueriana entre coisa em si e fenômeno não está presente em Bataille.

⁶² Cf. acima, nota 54.

tempo, prazer e dor⁶³. Mais tarde, no prefácio de 1886, por exemplo, Nietzsche renuncia expressamente ao “consolo metafísico”, essa mancha de resignacionismo schopenhaueriano em seu escrito de juventude, mesmo considerando todas as diferenças para com o seu mestre, já em 1872⁶⁴. Essa renúncia, porém, só reforça a convergência entre as posições de Nietzsche e Bataille, pois também neste último não há nada próximo a uma função quietiva-ascética da experiência dionisíaca.

Em *A experiência interior*, Bataille dedica-se com especial afinco à negatividade dionisíaca, esta experiência abissal e dilaceradora – “noite do não-saber” (“*nuit du non-savoir*” - EI, p. 43, 58, 164 / OC V, 24, 38, 144⁶⁵), não mensurável pelas categorias de que a razão dispõe. O excesso é retematizado, não mais no âmbito de uma reflexão sociológica, mas a partir da noção de experiência e subjetividade. A dimensão negativa da “perda”, aqui enfatizada, reaparece agora na experiência *extática* de dissolução do sujeito – espécie de consumação de si no decurso de eventos, como o erotismo, a loucura, a criação artística, o sacrifício, o riso, entre outros. Nesse gesto, Bataille efetua a sua própria inversão da dialética hegeliana: se, de um lado, tal “experiência atinge, para terminar, a fusão do sujeito e do objeto” (como no espírito absoluto hegeliano), é somente na condição de um sujeito, que se tornou “não-saber”, e de um objeto, que se tornou “o desconhecido” (EI, p. 39). É por isso que a experiência de êxtase e arrebatamento, aqui em questão, só se deixa descrever também a partir de uma ambivalência afetiva, isto é, ao mesmo tempo, como horror e fascinação, repulsa e atração, angústia e plenitude, dor e prazer. De fato, esta “coincidência de opostos” não corresponde a um esquema de reabsorção dos termos antagônicos em uma unidade superior, de acordo com o movimento de uma “superação” dialética; não marca, pois, a resolução positiva das contradições na forma de uma identidade espiritual superior. Ao contrário, ela qualifica uma experiência instantânea,

⁶³ Segundo Mathieu Kessler, o NT imprime desta forma uma “estética negativa”, na qual o prazer artístico não é derivado da contemplação do belo, mas do desvelamento da verdade terrível do ser, transfigurada num espetáculo afeitivo que, por sua vez, é suscetível de fazer o espectador sofrer, cf. KESSLER, Mathieu. *L'esthétique de Nietzsche*, Paris: PUF, 1998, p. 21.

⁶⁴ Como afirma Claudemir Araldi: “O valor da arte, para Schopenhauer, consiste em ser um calmante (*Quietiv*) para o querer. Através do gênio, sujeito puro do conhecimento, a vontade toma consciência de suas cisões e contradições imanentes, de onde se abre a possibilidade da negação do querer viver, através da contemplação estética e, num nível mais profundo, da ascese. [Cf. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, livro IV, §68.] Nietzsche, ao contrário, afirma que a arte é o triunfo contínuo do prazer da aparência e da ilusão sobre a verdade dionisíaca terrível.” ARALDI, C. “As criações do gênio: Ambivalências da ‘metafísica da arte’ nietzschiana”. Revista KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 123-124.

⁶⁵ Lembrando que *motto* epigrafando *A experiência interior* é: “A noite também é um sol”, extraído de *Assim falou Zaratustra*, Quarta Parte, “O canto ébrio”.

“perfeitamente fulgurante”⁶⁶, que articula rigorosamente a saída de si mesmo (o “êxtase”) e o acesso à continuidade do ser (a “comunicação” na morte). Nesta valorização do instante e do não-saber, Bataille mostra igualmente sua diferença em relação a Hegel: “[...] no espírito de Hegel, o que é imediato é mau, e Hegel certamente teria remetido o que chamo de experiência ao imediato”⁶⁷ – ao passo que, para Bataille, não se trata de modo algum de algo imediato, cujo acesso é dado de antemão à consciência. Pelo contrário, em *O Erotismo*, a dinâmica desta experiência é formalizada a partir de uma estrutura eminentemente dialética⁶⁸.

A experiência interior é, em Bataille, um conceito deveras distante da ideia de “cultivo de si” ou de alguma ordem de solipsismo psicológico: em suma, o que está em jogo é a experiência negativa de desnudamento do sujeito e transcendência de si mesmo – não enquanto acesso metafísico a um além da finitude mundana, mas, segundo a inversão materialista batailliana, na forma de uma transcendência que *excede* o “eu” da consciência, em sua dimensão de projeto e discurso, em direção à própria imanência, à experiência do *continuum*⁶⁹.

Mais sistemática e maturada é, em *O Erotismo* (1957), a reflexão batailliana sobre o excesso. Bataille retoma a oposição traçada no campo econômico-cultural do texto de 1933 entre força conservadora e força disruptiva, também chamadas de homogeneidade e heterogeneidade, agora porém no âmbito de uma reflexão com alcance antropológico mais profundo, incorporando a noção de sujeito ou “experiência interior” – noção esta bem mais opaca ou diluída no ensaio anterior, que operava antes com noções de classe social. Importante notar, igualmente, que *O Erotismo* funde a perspectiva religiosa e a erótica, prosseguindo uma tendência que se manifesta na obra

⁶⁶ Tal como “uma incandescência geométrica (coincidência, entre outras, da vida e da morte, do ser e do nada) e perfeitamente fulgurante” (BATAILLE, G. *A história do olho* (tradução: Eliane Robert Moraes). São Paulo: Cosac Naify, 2003 (1928), p. 46-47). Sabbot reconduz a lógica batalliana do êxtase à doutrina da *coincidentia oppositorum*, elaborada por Nicolau de Cusa. “Ao adotar esse esquema especulativo da ‘coincidentia oppositorum’ em *Histoire de l’œil*, Bataille parece ter procurado explorar de forma excêntrica certos temas da teologia negativa, deliberadamente trivializados e ‘invertidos’ na perspectiva de uma narrativa erótica na qual todos os valores ligados à elevação a Deus (ou ao sol) são reduzidos à categoria de abjeção e horror, onde o êxtase religioso é revertido em êxtase obsceno. De fato, essa inversão do próprio significado de êxtase não impede, de forma alguma, um retorno à orientação geral de uma abordagem que visa, acima de tudo, identificar o divino sem referência a qualquer determinação positiva de seu ser. De certa forma, no dispositivo ficcional de Bataille, o inconsciente e a ‘sexualidade profunda’ que formam o *locus* eletivo da ‘coincidentia de opostos’ (horror/atração; dor/prazer) e o êxtase que ela gera, tomam o lugar desse Absoluto, de acordo com a inversão imposta pelo ‘baixo materialismo’. [...] Bataille retoma a ideia de que a reconciliação dos opostos é impossível, uma vez que, fundamentalmente, a identidade do ser nunca se dobra completamente sobre si mesma, mas ameaça constantemente se abrir para o vazio do ser que o desejo humano nunca consegue preencher, mas que constitui seu próprio limite, o Outro de sua satisfação” (Sabbot, op. cit., p. 91, traduções minhas).

⁶⁷ BATAILLE, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2014, p. 281.

⁶⁸ Cf. Ibid., p. 59, nota sobre a dialética hegeliana.

⁶⁹ Numa investigação dos lastros nietzscheanos da filosofia de Bataille, seria ainda o caso, de analisar o papel que o “drama” ou “dramatização” adquire nesta teoria extática da experiência interior: “Em outras palavras, só se atinge estados de êxtase e arrebatamento *dramatizando* a existência em geral” (EI, p.41); “A experiência restaria inacessível se não soubéssemos dramatizar” (EI, p. 156). Trata-se de uma possível impregnação propriamente *estética* da filosofia trágica nietzscheana em Bataille.

de Bataille, desde seu texto de estreia, *História do Olho* (1928), quando já buscava por uma espécie de mística ateísta⁷⁰.

À força de conservação atuante na homogeneidade, corresponde o mundo das individualidades solitárias, descontínuas entre si (isto é, separadas umas das outras), o mundo da racionalidade técnico- e moral-prática, das instituições sociais normativas e, sobretudo, do trabalho e da linguagem em seu uso corriqueiro. Em uma palavra, trata-se do território da existência regulado pelo mecanismo do interdito, cujos principais objetos são a morte e o sexo, insignias de uma continuidade ontológica perdida pelo ente em seu *devir-homem*. Por outro lado, este território cerrado pelas normas não se encerra em uma totalidade fechada – estes mundos distintos encontram-se sobrepostos, entrecruzados: à força disruptiva, latente e heterogênea, corresponde o mundo da transgressão, em que o abismo, tão aterrorizante quanto fascinante, separando os seres, ousa ser transposto e a norma, rompida⁷¹, reintroduzindo o homem no *continuum* originário – eis aí o mundo de violência e excesso que é a própria natureza, incluindo aí, é claro, a natureza do próprio homem⁷². A existência constitui-se, pois, como um campo de tensões polares, atravessado por uma tendência que visa a subjetivação ordenadora e por outra, que visa a dessubjetivação dionisíaca.

Se vemos nos interditos essenciais a recusa que opõe o ser à natureza encarada como um excesso de energia viva e como uma orgia da destruição, não podemos mais diferenciar a morte da sexualidade. A sexualidade e a morte são apenas os momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é próprio de cada ser.⁷³

O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas. Repito-o: dessas formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos (...) Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade que esse mundo é capaz (...) A própria paixão feliz acarreta uma desordem tão violenta que a felicidade

⁷⁰ Devido às limitações do presente artigo, não poderei aprofundar o sentido desta expressão (Cf. também, acima, nota 44). É certo, porém, que todo o diálogo de Bataille com a tradição religiosa e mística se dá sob a pressuposição nietzscheana da “morte de Deus”, de modo que o sagrado se reapresenta em forma imantizada (não à toa, Michel Leiris se referia a Bataille como um “místico da devassidão”). Nota-se, ainda, que a incorporação de certo misticismo por Bataille, procede mediante uma recuperação da teologia negativa (p. ex., Pseudo-Dionísio e Meister Eckart, em *A experiência interior*) e uma releitura ateo-lógica da noção de experiência mística em João da Cruz, Inácio de Loyola, Ângela de Foligno e Teresa D’Ávila (cf., sobretudo, Estudo V, na Segunda Parte de *O Erotismo*, referências estas já presentes em *A experiência interior*). Aqui, o que conta não é o fundamento ontoteológico destas ideias, mas, sim, a natureza negativa do intervalo de mediação entre homem e Deus, ou seja, a palavra na sua inefabilidade. Esta é apenas uma das acepções do místico reincorporadas pela filosofia de Bataille (vide, ainda, suas numerosas considerações acerca do sacrifício, a transcendência ou o êxtase).

⁷¹ No texto nietzscheano: “[...] o âmago dessas festas [dionisíacas] era uma transbordante licenciosidade sexual, cujas ondas varriam todo o mundo da família e suas normas veneráveis” (NT, p. 27).

⁷² Ainda que de passagem, cabe mencionar que, em *O Erotismo*, os dois elementos conceituais formadores da homogeneidade – o interdito e o trabalho – decorrem da leitura que Bataille faz da teoria da formação dos vínculos de parentesco, de Lévi-Strauss, das reflexões freudianas sobre o tabu, e da teoria social do trabalho e da alienação, de Marx (junto do sempre presente Hegel de Kojève, para cuja leitura a dialética do senhor e do escravo é fulcral). No caso da heterogeneidade, creio que as referências fundamentais, além de Nietzsche, são Marquês de Sade, as reflexões sobre o riso, sacrifício, o êxtase e a festa (a partir de diferentes autores), bem como, de forma geral, a teoria do excesso, cuja genealogia foi aqui apresentada.

⁷³ BATAILLE, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2014, p. 86.

de que se trata, antes de ser uma felicidade de que seja possível gozar, é tão grande que se compara a seu contrário, ao sofrimento⁷⁴.

A mim não interessa aprofundar minuciosamente outros aspectos desta teoria, como a implicação antropogênica, a estrutura dialética das relações entre interdito e transgressão ou a multiplicidade de fenômenos que esta teoria tenciona descrever e explicar. Gostaria apenas de salientar como, novamente, o elemento excessivo dionisíaco é a quintessência do fenômeno humano e como, nessa dinâmica entre subjetivação e dessubjetivação, pode-se entrever um parentesco significativo das distinções bataillianas com a metafísica de artista nietzscheana e seu fundo schopenhaueriano.

Nesta última, o mundo da representação, no qual os objetos aparecem espaço-temporalmente ordenados em sua individualidade e mútua delimitação, ou a aparência sensível apresentam-se como produto de um *principium individuationis*; aliado ao princípio da causalidade, trata-se do mundo em que a realidade dos fenômenos aparece à consciência como inteligível, funcionando conforme a regularidade de leis – o princípio apolíneo da justa medida e diferenciação é outro nome para o que Bataille chama de interdito (que não se confunde pois com uma simples proibição). Por outro lado, enquanto manifestação de uma Vontade abissal e desmedida, anterior às diferenciações na aparência sensível da consciência, o princípio dionisíaco se identifica a uma unidade primordial, infra- ou supra-subjetiva – o *continuum* vital da totalidade; esta continuidade não cessa de insinuar-se no homem a partir de uma série de vivências, que introduzem dor e contradição naquele mundo da representação, dilacerando as individualidades descontínuas, remetendo-as novamente a uma continuidade ininteligível, mas experienciável. Uma vez rompida a crisálida e despertas as intensidades extremas dionisíacas, a frágil identidade particular é abolida e o homem, extasiado, experimenta o rompimento das barreiras entre ele e os demais homens ou seres, onde todas as formas são reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental. Neste ponto, creio que dionisíaco nietzscheano poderia receber a mesma definição que Bataille confere ao erotismo: “A aprovação da vida até na morte”⁷⁵.

3. BALANÇO DOS RESULTADOS PARCIAIS

Haveria, ainda, muito a ser explorado no que concerne a esta pesquisa filosófico-genealógica sobre a relação entre Nietzsche e Bataille, sob o prisma do dionisíaco. Investigou-se tal tema seguindo um duplo lineamento: a desnazificação de Nietzsche e a luta mítico-política de ACÉPHALE contra o fascismo, com particular ênfase no volume da revista dedicado a Dionisio; e as reflexões bataillianas sobre o excesso, conceito eminentemente dionisíaco, transversal a todos os pontos nodais da obra teórica do autor francês. A partir deste lastro, foi articulada uma série de outros problemas e conceitos bataillianos co-implicados, conferindo-lhes alicerces nietzscheano-dionisíacos e contribuindo para a clarificação da gênese de sua obra.

⁷⁴ Ibid., p. 42-43.

⁷⁵ Ibid., p. 35. Seria o caso de, numa outra oportunidade, submeter à prova as teses apresentadas por Lionel Abel (1995) e Jeremy Biles (2007), de que a grande diferença introduzida por Bataille nesta “repetição” de Nietzsche seria a reversão de uma afirmação da vida para uma contemplação da morte. Até que ponto esta diferenciação é válida?

Ao longo do texto, ora no corpo principal, ora nas notas de rodapé, pude apontar algumas das principais lacunas deste resultado parcial. Gostaria, por fim, de destacar ainda um último caminho entreaberto, a ser percorrido. Me parece profundamente prolífica uma pesquisa que perscrute as implicações *estéticas* das hipóteses aqui esposadas, tendo como centro não somente os escritos estético-filosóficos, mas a própria *prosa de ficção* de Bataille. Vislumbro a posição do seguinte problema: seria possível falar de uma *estética do excesso*, em Bataille⁷⁶? E, já de antemão, indico que o mesmo paradoxo nietzscheano sobre a inadequação – ou ao menos a problematicidade inherente – de um discurso *teórico* sobre o dionisíaco⁷⁷ aplica-se à obra dionisíaca de Bataille. Afinal, qual conceito de *forma* materializa-se em uma literatura dionisíaca, aparentemente disforme sob o ponto de vista de um classicismo estético? O que é, afinal, uma literatura dionisíaca? De que maneira esta se diferencia de ou articula outros registros discursivos da obra batailliana – o místico-religioso, o filosófico, o sociológico, o político etc. Uma vereda de investigação que permitiria uma reconsideração renovada dos problemas teóricos aqui investigados e que seria a mais consequente atitude diante do dionisismo nietzscheano-batailliano, em sua necessária implosão das balizas analíticas do discurso filosófico.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABEL, Lionel, “Georges Bataille and the Repetition of Nietzsche,” in: Boldt-Irons, Leslie A., (ed.), *On Bataille: Critical Essays*, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 51-60;

BATAILLE, G. *Œvres Complètes*, 12 vol. Paris: Éditions Gallimard, 1970-1988;

_____. *A experiência interior: Seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica*, vol. I, tradução, apresentação e organização de Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016;

_____. *Sobre Nietzsche: vontade de chance*. Seguido de *Memorandum; A risada de Nietzsche; A discussão sobre o pecado; Zarathustra e o encantamento do jogo: Suma ateológica*, volume III. Tradução: Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1ª edição (2017), versão *E-book*. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 30 ago. 2023;

_____. *O erotismo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2014;

_____. “A conjuração sagrada” in: ACÉPHALE. n. 1 – *A conjuração sagrada* (jun. 1936). Tradução: Fernando Scheibe, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013;

⁷⁶ Algo importante já foi feito, nesse sentido, em WEISS, A. *The Aesthetics of Excess*. Albany: SUNY Press, 1989. Porém, ainda bastante insuficiente, quanto a Bataille e, em particular, à obra ficcional de Bataille.

⁷⁷ O fato de que o fenômeno dionisíaco permaneça numa opacidade insanável diante da *forma* analítica do discurso científico que procura dele se acercar: “ela deveria ter cantado, essa ‘nova alma’ [Nietzsche, o autor de NT] — e não falado! É pena que eu não tenha ousado dizer como poeta o que tinha então a dizer: talvez tivesse conseguido!” Problema derivado, é certo, da sobreposição, em um mesmo texto, de registros tão diferentes como a metafísica schopenhaueriana, a música wagneriana, a filologia clássica e até mesmo a mistagogia (o discurso místico, o discurso de um iniciado nos mistérios).

_____. *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*. Tradução: Júlio Castaño Guimarães. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013;

_____. “Crônica nietzschiana” in: *ACÉPHALE, n. 3/4 – Dionisos* (jul. 1937). Tradução: Fernando Scheibe, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014;

_____. *L'apprenti Sorcier*, ed. por Marina Galletti, Paris: Editions de la Difference, 1997;

BERLANTINI, G. “Texte et Contexte. Georges Bataille Lecteur de Nietzsche dans la Revue Acéphale” in : *Nietzsche-Studien* 49, 2020, p. 197-215;

BILES, J. *Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form*. New York : Fordham University Press, 2007;

BISCHOF, R. *Tragisches Lachen: Die Geschichte von „Acéphale“*, Berlin: Matthes & Seitz, 2010;

BOUDOT, P. *Nietzsche et l’au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Paris: Aubier-Montaigne, 1970;

CHIORE, V., *La logica dell'eccesso di Bataille. Il confronto con Hegel e Nietzsche*, Napoli: Giannini Editore, 1986;

DESCOMBES, V. “L’Humanisation du néant (KOJÈVE)” (Capítulo 1), in: *Le même et l’autre - quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Cambridge University Press e Les Editions de Minuit, 1979, p. 21-63;

_____. “Le moment français de Nietzsche”. In: Boyer, A.; Comte-Sponville, A.; Descombes, V. et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1991, p. 99-128;

FLEISCHER, M. “Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende”, in: *Nietzsche-Sudien* 20, p. 1-47;

FOUCAULT, M. “Structuralisme et post-structuralisme”, in: *Dits et écrits*, tome IV (nº 281), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 431-457 (originalmente publicado em: *Telos*, vol. XVI, nº 55, printemps 1983, p. 195-211);

_____. “Préface à la transgression”, in: *Dits et écrits*, tomo I (nº 13), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 233-250 (originalmente publicado em: *Critique* nº 195-196. *Hommage à Georges Bataille*. Août-Septembre 1963, p. 751-769);

_____. “Présentation” (prefácio ao tomo I das *Œvres Complètes* de Georges Bataille), in: *Dits et écrits*, tomo II (nº 74), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 25-26 (originalmente publicado em : BATAILLE, G. *Œvres Complètes*, tomo I. Paris: Éditions Gallimard, 1970-1988, p. 5-6);

- _____. “Préface” in: *Dits et écrits*, tomo III (nº 189), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 133-136 (originalmente publicado em: Deleuze, G. e Guattari, F., *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, p. xi-xiv);
- _____. “Entretien avec Michel Foucault”, entrevistado por D. Trombadori em Paris, fim de 1978, in: *Dits et écrits*, tomo IV (nº 281), Paris: Éditions Gallimard, 1994-2001, p. 41-95 (publicado originalmente em: *Il Contributo*, 4e année, nº 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84);
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes, 2006;
- GIACOIA JUNIOR, O. “Filosofia da cultura e escrita da história: Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche” in: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 3-34, jan./jun. 2014;
- _____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 34;
- GONDEK, Hans-Dieter. “Azephalische Subjektivität. Gabe, Gesetz und Überschreitung bei Bataille und Lacan”. In: Hetzel, Andreas/Wiechens, Peter (ed.): *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999, p. 157-184;
- HEZTEL, A. “Nietzsches politische Philosophie im Lichte Georges Batailles” in: *Nietzsche-Studien* 32, 2003, p. 542-547;
- HOLLIER, D. “From Beyond Hegel to Nietzsche’s Absence” in: Boldt-Irons, L. A. (ed.), *On Bataille: A Critical Reader*, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 61-78;
- _____. “Le Dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille”, *L’Arc* nº 38, (1969), p. 35-47;
- _____. “A l’en-tête d’acéphale,” prefácio a *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, coletânea de textos editados por D. Hollier, Paris: Éditions Gallimard, 1978;
- HÜHN, L. e SCHWAB, P. (ed.), *Die Philosophie des Tragischen Schopenhauer - Schelling – Nietzsche*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2011;
- JAY, M. “Limites de l’expérience-limite: Bataille et Foucault”, in: Hollier, D (org.). *Bataille après tout*, Paris: Editions Belin: 1995;
- KENDALL, S. *Georges Bataille*. London: Reaktion Books, 2007;
- _____. “Translator’s Introduction” in: BATAILLE, G. *On Nietzsche*, Albany: State University of New York, 2015;
- KESSLER, Mathieu. *L’esthétique de Nietzsche*, Paris: PUF, 1998

- KLOSSOWSKI, P. "Cette drôle de société secrète", in: Lévy, Bernard-Henri, *Les Aventures de la liberté*. Paris: Grasset, 1991;
- LAND, N., *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*. London: Routledge, 1992;
- LE RIDER, J. *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris: PUF, 1999;
- MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MARIANO LEIRO, D. "Bataille und die Überwindung der französischen Deutung von Nietzsche nach Gianni Vattimo" in: *Nietzsche-Studien* 37, 2008, p. 243-248;
- MARROQUIN, C. "Georges Bataille und die Gruppe Acéphale", in: Reichert, A; de Salas, J.; Schneider, U. J. (org.). *Nietzsche und die Postmoderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2012, p. 141-147;
- MECA, D. S. *Nietzsche, la experiencia dionisíaca del mundo*. Madrid: Tecnos, 2013.
- MONTINARI, M. "Interpretações nazistas", in: *cadernos Nietzsche* 7, p. 55-77, 1999 (originalmente em: *Su Nietzsche*, Roma: Riuniti, 1981);
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (ed.), 2ª ed. revisada, Berlin / München / New York: Walter de Gruyter / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999;
- _____. *A visão dionisíaca de mundo e outros textos de juventude*, Tradução: Maria C. dos Santos de Sousa e Marcos S. P. Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 2005;
- _____. *O nascimento da tragédia, ou, os gregos e o pessimismo*. Tradução e notas: Paulo César de Souza; posfácio: André L. M. Itaparica, 1ª ed., São Paulo: Companhia de Bolso, 2020;
- OTTMANN, H. "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung", in: Simon, J. (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition* (tomo 2), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985;
- PINTO, L. *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris: Seuil, 1995;
- PORNSCHLEGEL, C. "Gottes Sehnsucht: Nietzsche und Bataille", in: Pornschlegel, C. e Stingelin, M. (hrsg.), *Nietzsche und Frankreich*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 223-239.
- REIBNITZ, Barbara von, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"* (Kap. 1 – 12), Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1992.
- SABBOT, P. "Extase et transgression chez Georges Bataille" in: *Savoirs et clinique* 2007/1 (nº 8). 2007/1, p. 87-93;

- SAPIN, H. "Die 'Entnazifizierung' von Nietzsche bei Georges Bataille und Thomas Mann: Anmerkungen zu 'Wiedergutmachung an Nietzsche' ('Réparation à Nietzsche') und 'Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung'" in: *Nietzsche, das 'Barbarische' und die 'Rasse'* (Nietzsche-Lektüren, Band 6), Sebastian Kaufmann e Markus Winkler (ed.). Berlin / Boston: De Gruyter, 2022, p. 221-234;
- SCHMIDT, J. *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Band 1/1. Berlin / Boston: De Gruyter, 2012;
- SCHÜLE, C. "Apollinisch-Dionysisch" in: Ottmann, H (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2011 (1^a ed.: 2000), p. 187-190;
- SEQUERI, P. "La misura dell'eccesso. Bataille vs. Nietzsche" in: TOTARO, F. *Nietzsche tra eccesso e misura: la volontà di potenza a confronto*, Roma: Carocci, 2002;
- SERRA, M. "Goethe, Nietzsche et le sentiment national en France dans l'entre-deux-guerres" in: *Nietzsche-Studien* 14, p. 337-356;
- SERTÃ, Ana Luísa & ALMEIDA, Sabrina. (2016). "Ensaio sobre a dádiva" in: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.flch.usp.br/obra/ensaio-sobre-dadiva> - consultado em 25/08/2023);
- SICHERE, B. "Le 'Nietzsche' de Georges Bataille," in: *Stanford French Review* 12, nº 1 (Spring 1988), p. 13–30;
- SILK, M. S. e STERN, J. P. *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press (1983 [1981]);
- SILVA, M. R. *As mutações de Dioniso: da Visão dionisíaca de mundo ao “gênio do coração”*. Rio de Janeiro, 2018. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro;
- SMITH, D., *Transvaluations: Nietzsche in France, 1872–1972*. Oxford: Clarendon Press, 1996;
- STOEKL, A. "The death of *Acephale* and the will to chance: Nietzsche in the text of Bataille", in: *Glyph* 6, Textual studies, ed. by Rodolphe Gasche, Carol Jacobs and Henry Sussmann, Baltimore / London, 1979;
- SURYA, M. "L'arbitraire après tout. De la 'philosophie' de Léon Chestov à la 'philosophie' de Georges Bataille", in: Hollier, D. (org.), *Georges Bataille après tout*, Paris : Belin (coll. "L'extrême contemporain"), 1995, p. 213-231.
- VERBAERE, L. "L'histoire de la réception de Nietzsche en France - Bilan critique" in: *Revue de Littérature Comparée* (2003/2 [nº 306]), 225-233;
- WARIN, F. *Nietzsche et Bataille: la parodie a l'infini*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994;
- WEISS, A. *The Aesthetics of Excess*. Albany: SUNY Press, 1989;

WINTELER, R., *Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph. Eine Entdeckung.* (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, hg. v. Andreas Urs Sommer, Bd.17), Basel: Schwabe, 2014;

ZHUO, Y. “Bataille’s Nietzsche” (cap. 3) in: Woodward, A (ed.). *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence.* London: Continuum, 2011;

ZITTEL, C. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

Artigo recebido no segundo semestre de 2023