

O Nietzsche de Georges Bataille e o problema (“paradoxo”) da *soberania*

Victor de Oliveira Pinto Coelho*
(PUC-Rio)

Resumo: O artigo visa a uma análise da obra de Georges Bataille, em especial sua apropriação de Nietzsche que tem por destaque o livro *Sur Nietzsche* (Sobre Nietzsche), de 1945. Além de abordar outras obras, artigos e referências teóricas do autor, nosso objetivo central é abordar a problemática noção de *soberania*. Noção ligada a outras tais como *sem-sentido*, *heterogêneo* e *sacrifício*, ela revela impasses simultaneamente teóricos e políticos, que podem ser melhor clareados com uma contextualização que destaque, no horizonte intelectual do pós-Primeira Guerra Mundial, a ruptura com a herança iluminista.

Palavras-chave: Georges Bataille, Nietzsche, soberania, político, sagrado.

Abstract: The article aims to analyze the work of Georges Bataille, particularly his appropriation of Nietzsche - which has the book *Sur Nietzsche (On Nietzsche)*, 1945, as a main reference. In addition to addressing other works, theoretical articles and references of the author, our main goal is to address the problematic notion of sovereignty. Linked to other concepts such as nonsense, heterogeneous and sacrifice, it reveals both a theoretical and a political impasse, which can best be explained with a background that highlights the rupture with the Enlightenment legacy, in the intellectual horizon of a moment post-First World War.

Keywords: Georges Bataille, Nietzsche, sovereignty, politics, sacred.

1. Introdução

Georges Bataille (1897-1962) foi um escritor e ensaísta francês cuja obra, que se abre para vários campos como o da literatura, da arte, da filosofia, e da antropologia, estende-se da época do entreguerras até próximo de sua morte. Sua trajetória intelectual é marcada inicialmente pela aproximação com o filósofo Henri Bergson e pela descoberta das obras de Freud e Nietzsche, no início da década de 1920, quando travará também um debate com o surrealismo, participando da revista *Documents* (1929-1930). No início da década seguinte, Bataille entra no “Círculo comunista democrático” de Boris Souvarine e sua revista *La critique sociale*, onde publicaria o artigo “La notion de dépense” (“A noção de despesa”), em 1933. Em 1935 participará do grupo *Contre-*

* Bacharel pela UFMG; mestre em História e Culturas Políticas pela UFMG; doutorando em História Social da Cultura, linha de pesquisa Teoria e Historiografia na PUC-Rio. Rio de Janeiro, Brasil.
e-mail: victor.opcoelho@ymail.com
Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4131296T1>

attaque (que se opõe ao escritor, poeta e teórico do surrealismo André Breton). Dará combate aos fascistas e ao stalinismo, participando da vida política francesa e das batalhas intelectuais, onde será um dos que lutarão para distinguir o legado de Nietzsche da política fascista. Será um dos fundadores tanto da revista *Acéphale* (1936-1939) como do grupo do “Collège de Sociologie” (1937-1939) – do qual participariam também, entre outros, Michel Leiris e Roger Caillois. Recusava a vulgata marxista e defendia tomar a psicanálise “como ‘implicitamente revolucionária’, expondo-a à crítica de ter erigido ‘o indivíduo e a sociedade como entidades irreduzivelmente opostas’” (LE RIDER, 1999, p. 164). A partir de 1940, terá uma relação próxima com o escritor, ensaísta e crítico literário Maurice Blanchot, que terá papel proeminente na cena literária de seu país após a Segunda Guerra e será, como o próprio Bataille, uma importante referência para Jacques Derrida. Segundo Jacques Le Rider, a irrupção de Nietzsche nos textos de Bataille se dá nos anos da revista *Acéphale*: “depois da ‘revolução surrealista’, depois da revolução marxista e freudiana, Bataille explora uma forma mais radical ainda de ‘reversão de todos os modos de representação’: a revolução nietzschiana” (idem, p. 165). No primeiro número da revista, intitulada “La conjuration sacrée”, redigida por Bataille, Pierre Klossowski e André Masson, há a valorização do mito, que, diferente da arte, da ciência ou da política, seria capaz de, no contexto do vazio decorrente da sociedade em decomposição, reestabelecer a comunidade humana. O mito seria “solidário à existência *total* da qual é a expressão sensível” (idem, p. 166).

Em nossa análise da obra ensaística de Bataille, começaremos por *Sur Nietzsche. Vonlonté de chance* (*Sobre Nietzsche. Vontade de sorte* – obra ainda sem tradução para o português), publicado em 1945, destacando sua leitura do filósofo para em seguida apontar outras influências intelectuais, que se imbricam em sua leitura de Nietzsche. Nosso objetivo será destacar a problemática noção de *soberania*. Ligada a outros temas como *sem-sentido*, *heterogêneo* e *sacrifício*, ela revela impasses simultaneamente teóricos e políticos, que pretendemos articular com o horizonte intelectual do pós-Primeira Guerra Mundial, tendo em vista a ruptura com a herança iluminista.

2. O homem total que põe-se em jogo: a busca do heterogêneo e do fora de medida

Sur Nietzsche foi escrito ao longo de 1944, em plena guerra. Seu prefácio começa com a confissão de Bataille de que o que o obriga a escrever é “o medo de tornar-se louco”. “Sofro uma aspiração ardente, dolorosa, que perdura em mim como

um desejo insatisfeito” (BATAILLE, 1986, p. 11-12). Diante de “grandes e necessárias” ações nas quais poderia se engajar, nenhuma “corresponde a sua febre”, uma “inquietação moral” de buscar “um objeto cujo valor faça-o primar sobre os outros!” (idem, p. 12). Bataille aponta então uma discrepância entre o fim moral limitado pelo imperativo do “bem de todos os seres” e o “excesso do que é ocasião”, os “estados de glória, os momentos sagrados, que descobrem o incomensurável, que excedem os resultados buscados” (idem, ib.). É assim que Bataille destaca a originalidade de Nietzsche, quem pela primeira vez teria expressado a “aspiração extrema do homem” independente de um fim moral e de Deus. Para Bataille, Nietzsche não teria tido consciência da dificuldade de sua jornada até constatar que havia falado no deserto: “Ao suprimir a obrigação, o bem, ao denunciar o vazio e a mentira da moral”, o filósofo “demolia o valor eficaz da linguagem. A celebridade tardou e, depois, quando chegou, foi-lhe preciso retirar a escala. Ninguém respondia a sua espera” (idem, ib.). Embora reconheça a dimensão de angústia, Bataille ainda preferiria viver como um “inválido” ou “morrer” que cair novamente na servidão a entidades morais tão grandes como Deus. “Há na essência do homem um movimento violento, que quer a autonomia, a liberdade do ser” (idem, ib.). Nietzsche, longe de ser o filósofo da vontade de poder à maneira nazista, seria antes de tudo o filósofo do *mal*, “o mal como objeto de uma refinada busca moral. E o mal como o contrário da coerção – a qual, em princípio, se exerce com vistas a um bem”. Um mal como “uma *liberdade* concreta, a turva ruptura de um tabu” (idem, p. 17).

Vemos, nessas linhas, os temas nietzchianos da crítica aos valores cristãos e a toda “moral gregária”. Mas o “problema essencial”, segundo Bataille, “é que Nietzsche viveu o que sua obra tentou resolver: o do homem total” (idem, p. 19). Conforme destaca numa passagem que tirou da *Vontade de Poder*, Nietzsche fala de uma fragmentação do homem que, como bem interpreta Bataille, decorre da necessidade “de *atuar* que especializa e limita ao horizonte de uma atividade dada” (idem, ib.). Mesmo que fosse do interesse geral (o que não vem a ser o caso, segundo o autor),

a atividade, ao subordinar cada um de nossos instantes a certo resultado preciso, apaga o caráter total do ser. Quem atua substitui essa razão de ser que é o mesmo como totalidade para um tal fim particular, nos casos menos especiais, a grandeza de um Estado, o triunfo de um partido. Toda ação especializa, dado que toda ação é limitada. (idem, ib.)

Assim, aos valores norteadores da sociedade que limitam a liberdade humana, Bataille soma aquilo que a princípio poderíamos chamar, usando o conceito marxista, de reificação do homem na sociedade moderna. Mas, no obra de Bataille, tal conceito se mostra inadequado devido à amplitude de foco da passagem d’*A Vontade de Poder* por ele destacada, em que Nietzsche fala de “épocas inteiras, povos inteiros” que “têm algo de fragmentário”, no sentido de possuírem uma “imagem fragmentária e exclusiva do homem”. Mas o que Bataille destaca é de fato a expansão do domínio da especialização que, “por todas as partes, se acentua até fazer-se alarmante” (idem, p. 21). Bataille, então, opõe o “homem total” ao “homem fragmentário”, alvo de sua crítica, definido pela noção de *ação* visando a um *objet(iv)o*:

Não posso existir totalmente mais que superando o estado da ação de algum modo. Se não, serei soldado, revolucionário profissional, sábio, mas não “o homem completo”. O estado fragmentário do homem é, no fundo, o mesmo que a eleição de um objeto. Desde o ponto em que o homem limita seus desejos, por exemplo, à posse do poder no Estado, atua, sabe o que deve fazer. Pouco importa que fracasse: desde o começo insere proveitosamente seu ser no tempo. Cada um de seus movimentos se faz *útil* (idem, p. 20).

A inclusão, na crítica, da ação política revolucionária marca de fato uma contraposição ao pensamento de esquerda em geral e o existencialismo engajado de Sartre, sem precisar de explicitá-la. Mas o decisivo é a novidade do argumento de Bataille: “É o exercício positivo da liberdade, não a luta negativa contra uma opressão em particular, o que me levará por cima da existência mutilada. Cada um de nós aprende amargamente que *lutar por sua liberdade é, em primeiro lugar, alienar-se*” (idem, p. 20-21, grifo nosso). Assim, Bataille opõe o “exercício positivo da liberdade” à “luta negativa contra a opressão e pela liberdade”. O exercício da liberdade, por sua vez, liga-se a uma “aspiração vazia” e a uma postura de “imanência frívola”, a um estado de embriaguez dionisíaca. “A totalidade é em mim esta exuberância: não é mais que uma aspiração vazia, um desejo infeliz de consumir-se sem outra razão que o desejo mesmo – *que a constitui por inteiro* – de arder” (idem, p. 20-21).

Bataille se afasta do hegelianismo engajado e teleológico ao definir que “a existência completa se situa mais além de um sentido, é a presença consciente do homem no mundo enquanto um *sem-sentido*, ao que não lhe cabe mais remédio que ser o que é, não podendo superar-se, nem dar-se algum sentido por meio da ação” (idem, p. 23). Esse *sem-sentido*, que contrasta tanto com o engajamento de Sartre quanto com o de Heidegger, esclarece-nos melhor o caráter positivo da liberdade defendida pelo autor,

que não só não se importa com a acusação de loucura – e não poderia se importar, já que tal acusação é feita do ponto de vista do imperativo da razão e da finalidade, que o autor recusa –, como assume mesmo uma noção de loucura como elemento fundamental para o homem completo. Sem querer dar importância aos que apontam a insanidade que levou ao fim trágico de Nietzsche (uma “enfermidade” “ao que parece de origem somática”), Bataille defende que “é preciso dizer que um primeiro movimento até o homem completo é equivalente à loucura. Abandono o bem e abandono a razão (o sentido), abro por baixo de meus pés o abismo do qual a atividade e os juízos que ela amarrou me separavam” (idem, p. 23-24). O homem completo é “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 nunca, um sacrifício que se burla dos fins, sejam materiais ou morais” (idem, p. 25) – e que burla a limitação da própria *individuação* burguesa, racionalista e pragmática.

Assim, Bataille estabelece uma dualidade entre, de um lado, “o mundo dos motivos, no qual cada coisa é sensata (racional)”, e, de outro, “o mundo do sem-sentido (livre de todo sentido)”, e cada um de nós “pertence em parte a um e em parte ao outro”, e entre tais domínios “não há mais que uma relação admissível: a ação deve estar limitada *racionalmente* por um princípio de liberdade” (idem, p. 27). Já vimos que o mergulho no sem-sentido está longe de ser uma experiência apaziguadora, e mais adiante, na obra, Bataille dá uma pista de sua inspiração na escolha pelo termo (francês) *chance* em vez de poder (*pouvoir*): “*Chance* tem a mesma origem (*cadentia*) que incidência. *Chance* é o que incide, o que cai (em sua origem, boa ou má sorte). É [...] a *caída* de um dado” (idem, p. 93), diz, fazendo uma referência mallarmeniana. (A palavra francesa ‘*chance*’ tem múltiplos significados e Bataille a emprega com quase todos: “sorte”, “oportunidade”, “ocasião”, “ocorrência”, “incidência”, “fortuna favorável” etc.). Ao propor um “hipercristianismo”, Bataille explica que não se trata de pensar que é o homem que cai e se separa de Deus, “senão Deus mesmo (ou se se quer, a totalidade)” (idem, ib.). É nisso que consiste, pois, o “por-se em jogo”.

A “existência total” de que fala Bataille não se confunde com homogeneidade, pelo contrário. No segundo número da revista *Acéphale* (janeiro de 1937), num artigo chamado “Propositions”, Bataille estabelece uma oposição entre as sociedades “monocéfalas”, de tendência unitária, e as sociedades livres que são “bi” ou

“policéfalas”. Já noutro texto no número seguinte da revista (julho de 1937), “Chronique nietzschéenne”, Bataille opõe o mundo da organização material e “a autoridade dos indivíduos que, ‘ao mesmo tempo que tornam-se autônomos, descobrem ao seu redor um mundo falso e vazio”, a sociedade em decomposição (LE RIDER, 1999, p. 169).

A conclusão do texto nos mergulha nos “mistérios dionisíacos” os quais leva o projeto revolucionário de Bataille: “À *unidade cesariana que funda um chefe se opõe a comunidade sem chefe unida pela imagem obsessiva de uma tragédia*. A vida exige homens em comunidade [*assemblés*], e os homens juntam-se senão por um chefe ou por uma tragédia. Buscar a comunidade humana *sem cabeça* é buscar a tragédia: a morte/matança do chefe, ela mesma, é tragédia; ela permanece exigência de tragédia. Uma verdade que mudará o aspecto das coisas humanas começa aqui: *o elemento emocional que dá um valor obsessivo à existência comum é a morte*”.

Aqui, a tragédia no sentido nietzschiano do *Nascimento da tragédia*, liturgia estética que solda a comunidade ética e política, sobrepõe-se à tragédia no sentido hegeliano (na Fenomenologia do espírito) de oposição do Particular e do Universal (Estado). – Segue um tributo à Dadá (“o riso que entrega – uma revelação que transfigura ser humano”). E finalmente a ambivalência de Nietzsche se acha reafirmada sob a forma de um verdadeiro par intelectual (“tudo ou nada”) (idem, p. 170).

A crítica à dicotomia indivíduo-sociedade nos leva à influência que a antropologia de Marcel Mauss exerceu sobre Bataille, que tomou conhecimento da obra do antropólogo por intermédio de seu amigo e aluno de Mauss, Alfred Métraux (MARCEL, 1999, P. 5-6). Tal influência ajuda-nos a iluminar a noção de “homem total” que se faz presente em *Sobre Nietzsche*, mas que já havia inspirado o artigo “La notion de dépense”. Pela influência da obra de Mauss, a crítica ao individualismo burguês, já consolidada na tradição intelectual de vanguarda e na obra nietzschiana, não se configura na ênfase excessiva do coletivo. Mas o “dar-receber-retribuir” de Mauss ajudará Bataille a opor-se à articulação entre indivíduo e posse. A dádiva é bastante diferente da troca mercantil, a circulação do objeto faz circular mais que o objeto e se constitui num fato social total. “No fundo, são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (MAUSS, 1974, p. 71).

Para Bataille, assim como para os outros membros do Collège de Sociologie, foram marcantes os seminários sobre Hegel ministrados por Alexandre Kojève, entre 1933 e 1939, na *École pratique des hautes études* (cf. LE RIDER, 1999 e HOLLIER, 1995). Bataille impressionou-se pelo tema da força e do trabalho da negatividade na

história e a leitura de Hegel feita por Kojève também parece ter influenciado a escrita de *Sobre Nietzsche*, em especial na ênfase que Bataille dará sobre o “pôr-se em jogo” e sua ligação com a efetiva comunicação entre os homens, entre homens livres, e na crítica ao “homem fragmentário”. Alternativamente ao “Eu-coisa”, um “Eu apenas vivo, um Eu animal”, Kojève destaca a consciência-de-si que depende de um desejo que ultrapasse a realidade dada, natural (cf. KOJÈVE, 2002, p. 12).

Para Bataille, a comunicação entre os homens “está assegurada pelo mal”, pois sem ele, o ser humano acharia-se voltado para si mesmo, “encerrado em sua esfera independente” (BATAILLE, 1986, p. 49). Além disso – e tenhamos em vista aquilo já exposto sobre as limitações decorrentes do imperativo do bem –, a comunicação “não pode realizar-se de um ser pleno e intacto a outro: necessita seres que tenham o ser neles mesmos *posto em jogo*, situado no limite da morte, do nada” (idem, p. 50). Antes, quando expunha seu pensamento sobre o *mal*, Bataille recorreu à história bíblica para apontar que, se os homens não houvessem pecado, “Deus, por um lado, e os homens por outro teriam perseverado e em seu isolamento. Uma noite de morte”, segue o autor, “na qual o Criador e as criaturas juntamente sangraram, desgarraram-se mutuamente e se puseram em contradição de todas as maneiras – até o limite extremo da vergonha – resultou ser necessária para sua comunicação” (idem, p. 49). As reflexões de Bataille de certa forma também antecipam algo do pensamento de Jacques Lacan – que de fato acompanhou a produção da *Acéphale*, além de também ter sido ouvinte dos seminários de Kojève. “Não comunico mais que fora de mim, deixando-me ou atirando-me fora. Mas fora de mim, eu não sou”, escreve Bataille em *Sur Nietzsche*, antecipando a fórmula lacaniana (idem, p. 53).

Essa noção de soberania, como vem exposta acima, liga-se a uma reflexão sobre linguagem a que se liga tanto a desconstrução derridiana quanto, antes dele, o espaço literário blanchoniano – e, no mais, toda a reflexão francesa que gira em torno da noção de *écriture*. Mas, nosso foco aqui é a articulação da noção de *souveraineté* como o horizonte político e histórico, e para isso temos que destacar a noção batailliana de sagrado e as importantes discussões sobre o tema, e com isso pretendemos dar nossa pequena contribuição.

3. O sagrado batailliano: sacrifício e soberania

No artigo “La notion de dépense”, de 1933, Bataille alia especialmente economia e antropologia para contrapor a produtividade autorreferente da sociedade burguesa-capitalista (em que a riqueza produzida deve se voltar para o incremento da produção e em que o homem se torna servo da forma-mercadoria) às formas de dispêndio improdutivo das sociedades primitivas, fazendo referência direta ao trabalho de Marcel Mauss, que discutimos acima. Mais amplamente, Bataille retira a noção de *heterogêneo* das teorias antropológicas sobre o sagrado – quer dizer: a dinâmica entre profano e sagrado, cabendo ao último o lugar reservado à esfera do que escapa ao cálculo (submetido ao imperativo da necessidade de sobrevivência). Segundo ele, o sistema de dispêndio (o “dar-receber-retribuir” maussiano), enquanto inserido na esfera dos ritos e cultos, exige “uma doação de sangue [*gaspillage sanglant*] de homens e animais de *sacrifício*. O sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que a produção de coisas sagradas” (cf. BATAILLE, 1970a, p. 306). Ou seja, como víamos no ensaio de 1944 sobre Nietzsche, Bataille já estabelece aqui uma oposição entre o imperativo da razão e o *sem-sentido*, entre o interdido e a *embriaguez*. Num mundo cada vez mais desencantado e regido pela razão, Bataille deseja resgatar a dualidade típica do sagrado. Contra o domínio da técnica e da economia abstrata, homogeneizadoras, Bataille põe foco naquilo que não se enquadra, como supérfluo ou como desmedido: o sexo, o delírio, o perigo, a violência... domínios nos quais o próprio indivíduo não só põe-se em jogo como se *deslimita*, o que abre a possibilidade da comunidade de indivíduos cuja condição é do *desœuvrement* (palavra sem tradução direta que indica um estado de ociosidade ou inoperância).

Ao falar sobre a soberania n’*A experiência interior*, Bataille a liga ao “eu-que-morre”, que abandona o “acordo” como o mundo dado, com a realidade comum: “ele, verdadeiramente, percebe o que o rodeia como um vazio e assim mesmo como um desafio a esse vazio; o eu-que-vive se limita a pressentir a vertigem em que tudo acabará (muito mais tarde)”. O certo é que o eu-que-morre, “se não chegou ao estado de ‘soberania moral’, nos braços mesmo da morte mantém com as coisas uma espécie de acordo em ruínas (em que se compadece a estupidez com a cegueira). Desafia o mundo”, diz Bataille, “mas brandamente”, furtando-se a “seu próprio desafio”, pois para o eu-que-morre são necessárias “sedução, potência, *soberania* [...] é preciso ser um deus para morrer” (BATAILLE, 1973, p. 79). Na sessão “Nietzsche – Sobre um sacrifício no

qual tudo é vítima” (idem, p. 139-143), Bataille recorre à figura de Deus para fundamentar o próprio trabalho de negação. A morte de Deus, segundo Bataille, não se liga à imolação de Jesus e o consequente retorno do reino dos céus, nem a redução ao *cogito* (Descartes), mas sim tem um “significado profundo” que difere tanto da noção cristã quanto da que se liga a um “conhecimento claro e seguro do que é útil para a vida”, ambas versões de servilismo. Bataille termina a sessão afirmando que “o supremo abuso exige um último sacrifício: a razão, a inteligibilidade, o solo mesmo sobre o qual se assenta devem ser rejeitados pelo homem”, devendo Deus “morrer nele” (idem, p. 143). Como observa Jean-Christophe Marcel, as lições que Bataille tira da teoria do sacrifício ultrapassam a dimensão da compreensão das sociedades primitivas observadas pelos antropólogos – “o ato transgressivo tem, para Bataille, um escopo heurístico que ultrapassa o fenômeno religioso” (MARCEL, 1999, p. 11). Neste ponto, cabe bem a reflexão de Habermas: tendo em vista que Bataille apresenta simultaneamente uma história do domínio da razão e a perspectiva de uma reconciliação da igualdade social com o que chama de soberania do indivíduo, surge um impasse teórico:

a explicação antropológica que dá Bataille ao heterogêneo como a parte excluída e maldita rompe com todas as figuras dialéticas de pensamento. Daí surge a questão sobre como Bataille explica a mudança revolucionária da sociedade congelada, da sociedade totalmente coisificada, para a renovação da soberania. O projeto de uma economia geral, de uma economia que inclua também a economia energética da natureza em seu conjunto, pode entender-se como resposta a essa questão. Mas esta empresa se vê presa nos paradoxos de uma crítica autorreferencial da razão. Assim, Bataille acaba oscilando entre uma inconsequente retomada do projeto hegeliano de uma dialética da ilustração, por um lado, e por outro uma justaposição, sem mediação nenhuma, de análise científica e mística linguística (HABERMAS, p. 260).

Assim, conclui Habermas seu artigo apontando essa contradição entre a busca de uma crítica radical à razão e ao representável que não pode, contudo, deixar de falar através da linguagem filosófica e teórica. Essa espécie de “mal-entendido” também ocorre na apropriação que Bataille fez de Mauss. Como aponta J.-C. Marcel, um dos pontos que separam a obra de Mauss da reflexão de Bataille deve-se a que, ao tratar da dinâmica da dádiva, Mauss não desconsidera que o rito, enquanto elo social, legitima-se nessa remissão a deus e/ou aos espíritos ancestrais – por isso o antropólogo nunca endossará as teses sobre o sagrado de Bataille, Caillois e cia., relacionando tal “irracionalismo” ao impacto sofrido pela intelectualidade pelo contexto do entreguerras.

No “diálogo de surdos” entre Bataille e Mauss, na obra deste último “a coerência do grupo social” não é “jamais pensando como uma mística de grupo, mas é sempre o objeto de um estudo positivo” (cf. MARCEL, 1999, p. 19). Mesmo Caillois, como recorda Jean-Michel Besnier, nos últimos momentos do Collège de Sociologie, “se mostra irritado ‘com a ênfase dada por Bataille ao misticismo, ao drama, ao dispêndio, à festa e à morte’. É preciso, disse ele, permanecer ‘intelectuais’ e por isso romper com toda desordem existencial” (cf. BESNIER, 2005, p. 204).

Essa contradição, ligada a uma leitura antropológica problemática, por sua vez se ligará, no pensamento de Bataille, a um problema de ordem não só teórica como também política.

Numa passagem d’*A experiência interior*, em que fala da supressão mútua de sujeito e objeto, Bataille se refere a uma conversa com Blanchot: “Digo-lhe: a experiência interior não tem nem fim nem autoridade que a justifiquem. Se faço saltar, estalar, a preocupação com um fim e uma autoridade, no mínimo subsiste um vazio. Blanchot me recorda que fim e autoridade são exigências do pensamento discursivo”, e em seguida completa “que a experiência mesmo é a autoridade” e esta “deve ser expiada” (BATAILLE, 1986, 62). Em *Sobre Nietzsche*, além da sentença “lacanaiana” já citada (“Não comunico mais que fora de mim, deixando-me ou atirando-me fora. Mas fora de mim, eu não sou”), Bataille também afirma que “o homem completo” é o “*que não está subordinado a nada*” (BATAILLE, 1986, p. 224). Ora, essa noção de uma vontade soberana que se coloca ao mesmo tempo *dentro* (da linguagem, da comunidade, da normatividade) e *fora* (comando, domínio) é o ponto em que a concepção de soberania de G. Bataille coincide nada menos com a de Carl Schmitt, como já foi apontado por Giorgio Agamben e Martin Jay.

Começemos com Agamben. Em um artigo anterior a seu conhecido livro *Homo sacer*, “Bataille e o paradoxo da soberania”, Agamben fala de uma “anedota” que lhe havia sido contada por Pierre Klossowski, quando o primeiro lhe indagara sobre suas conversas com Walter Benjamin.

Naquele instante, entre imagens que ele tinha ainda bem vivas na memória, havia também aquela de Benjamin com as mãos levantadas em um gesto de advertência (Klossowski naquele momento ficou de pé para imitá-lo) que, a propósito da atividade do grupo *Acéphale* e, em particular, das ideias expostas por Bataille no ensaio sobre a *Notion de dépense* (que havia saído três anos antes na *Critique sociale*), repetia “Vous travaillez pour le fascisme!” (AGAMBEN, 2005, p. 91).

O ponto central é a analogia entre a definição de soberania feita por Bataille n' *A experiência interior* – “a operação soberana, que tem nela mesma sua autoridade, expia ao mesmo tempo essa autoridade” – com a definição de Carl Schmitt.

Qual é, na realidade, o paradoxo da soberania? Se o soberano é, segundo a definição de Carl Schmitt, aquele que tem o poder legítimo de proclamar o estado de exceção e de suspender, de tal modo, a validade do ordenamento jurídico, o paradoxo do soberano se pode então enunciar desta forma: “o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento”. A precisão “ao mesmo tempo” não é supérflua: “o soberano, na verdade, tendo o poder *legítimo* de suspender a validade da lei, *se coloca legitimamente fora dela* [...]”. Este paradoxo é muito antigo e, se se observa atentamente, está explícito no mesmo oxímoro em que se encontra a expressão: o sujeito soberano. O *sujeito* (isto é, aquilo que etimologicamente está sob) é *soberano* (é, por isso, aquilo que está sobre) (idem, p. 92).

Em *Homo sacer*, Agamben destaca a teoria da ambigüidade do sagrado que penetra na teoria da linguagem e na sociologia no início do século XX. Destacando os “intercâmbios entre antropologia, linguística e sociologia em torno da questão do sacro”, à qual se liga a teoria da ambigüidade de Durkheim, Agamben aponta uma significativa passagem de *L'homme et le sacré* (1939), de Caillois, homóloga ao “paradoxo da soberania”, em que ele pode “exordiar partindo diretamente de um dado lexical já acertado: *A Rome, on sait assez que le mot sacer désigne, suivant la définition d'Ernout-Meillet, celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller*” [“Em Roma, é bem sabido que a palavra sacer designa, seguindo a definição de Ernout-Meillet, quem ou o que não pode ser tocado sem ser sujado ou sem sujar”] (AGAMBEN, 2007, p. 87). Agamben conduz o destaque de tal teoria do sagrado para uma discussão que visa a iluminar o que ela encobre: “a dimensão jurídico-política originária que se expõe no *homo sacer*” (idem: 88), que por sua vez se liga à problemática questão da soberania.

Como recorda o autor, em *Os dois corpos do rei*, Ernst Kantorowicz descreveu a dualidade presente na figura do rei, que é análoga à do corpo de um devoto sobrevivente de um sacrifício, na medida em que há uma “íntima simbiose com a morte, sem”, porém que pertença “ainda ao mundo dos defuntos”. Segundo Agamben, “é na figura desta ‘vida sacra’ que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental”, mas o decisivo é que “esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exhiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano” (idem, p. 107). Transcendendo a figura do imperador cristão, o *homo sacer* é a figura

que está no limiar: como o lobisomen, no limiar entre cidade e floresta, entre humano e animal, sua morte não é homicídio e nem está sujeito ao sacrifício. Para Agamben, a vida nua estaria ligada à soberania desde a figura do *bando*:

O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado. [...] Esta zona de indiferença, na qual a vida de exilado ou de *acqua et igni intedictus* confina com aquela do *homo sacer*, matável e insacrificável, indica a relação política originária, mais original que a oposição schmittiana entre amigo e inimigo, entre concidadão e estrangeiro (idem, p. 116).

Como na reflexão schmittiana sobre o soberano, a norma vive da exceção, sendo uma o espelho negativo da outra, estando ambas sob o império (expansivo) da soberania. Como o soberano schmittiano, o *homo sacer* está simultaneamente dentro e fora da Lei. Assim, defende o autor, as esferas da soberania e do sagrado poderiam iluminar-se reciprocamente. “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (idem, p. 91). Para o autor, é a “estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos”. Como biopolítica, ela teria sido desde sempre “o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização” (idem, p. 117). Tomá-la, pois, “por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania” (idem, p. 92-93).

No caso de Bataille, ele teria deixado de refletir mais seriamente no “nexo essencial” que sua ênfase numa soberania ligada à experiência limite da morte, no erotismo, no sagrado etc. tinha com esse poder soberano. Sua tentativa foi, para Agamben, exemplar no sentido de buscar a vida nua fora do *bando*, valorizando a noção de ambivalência do sagrado tanto no momento do sacrifício ritual como na experiência do excesso individual. Em ambos os casos, “a vida soberana se define para ele através da transgressão instantânea da interdição de matar”, trocando assim “imediatamente o corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente sacrificável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão”. Tendo trazido à luz, “ainda que inconscientemente”, tal nexos entre vida nua e soberania, para ele a vida “permanece inteiramente enfeitada no círculo ambíguo do sacro”, o que esclarece por sua vez a

sentença dita por Benjamin a Klossowski. “Não que Bataille não perceba a insuficiência do sacrifício e o fato de ser, em última análise, uma ‘comédia’ [...]; mas o que ele não consegue decifrar é, precisamente [...], a vida nua do *homo sacer*, que a aparelhagem conceitual do sacrifício e do erotismo não consegue exaurir” (idem, p. 119-120).

Embora bem conduzida e em si válida, a nosso ver a reflexão de Agamben tem dois problemas, que se conjugam: (i) o caráter trans-histórico, que deixa de lado as especificidades do impacto da primeira Grande Guerra no que diz respeito à dissolução da *ordem do método*, isto é, da ordem do conceito e do sujeito cartesiano, que é paralela à crise do liberalismo e suas instituições, e (ii) a proposta, de Agamben, de solução para esse impasse decorrente da estrutura do bando, que acaba por remeter à indecidibilidade derridiana. Começemos pelo ponto (ii), que nos levará diretamente para o primeiro e para o artigo de Martin Jay.

Destacando a ambiguidade constitutiva da teoria aristotélica da *dýnamis-énérgεια* (potência), diz Agamben que só escaparíamos das “aporias” da soberania se remetêssemos a teoria política a “uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger)” que substitua “a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência” (AGAMBEN, 2007, p. 51-52). Seria preciso, “preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato – nem ao menos na forma extrema do bando e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência, nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser”. Como reconhece o autor, isso implicaria “nada menos que pensar na ontologia e na política além de toda figura da relação” (idem, p. 54-55). O autor destaca as tentativas feitas por Schelling (*Filosofia da revelação*) – que pensa “um absolutamente existente que não pressupõe potência alguma e não existe jamais *per transitum de potentia ad actum*” –, pelo último Nietzsche, do eterno retorno e do *Amor fati* – com a “impossibilidade de distinguir entre potência e ato” e a “impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade” –, Heidegger – “no abandono e na *Ereignis*, parece que o próprio ser é dispensado e deposto de toda soberania” –, Bataille – e sua apologia do prazer e ociosidade (*desoeuvrement*) – e Melville – e seu personagem Bartleby, o escriturário, com seu “preferia não”. Mas, para Agamben, embora eles tenham empurrado “até o limite a aporia da soberania”, não conseguiram porém “libertar-se

totalmente de seu *bando*”, pois mostraram que “o desatamento do *bando*, como aquele nó górdio, não se assemelha tanto à solução de um problema lógico ou matemático quanto à de um enigma. A aporia metafísica”, conclui, “mostra aqui a sua natureza política” (idem, p. 55-56). Em sua conclusão de *Homo Sacer II, Estado de Exceção* – cujo tema é semelhante ao texto *Force de Loi* de Derrida, o diálogo entre Schmitt e Benjamin –, Agamben mantém essa esperança por uma potência que não se realiza em ato. Se entre “violência e direito, entre vida e a norma, não existe nenhuma articulação substancial”, mostrar “o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política’”. Após um “eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida”, teremos então, “diante de nós, um direito ‘puro’, no sentido em que Benjamin fala de uma língua ‘pura’ e de uma ‘pura’ violência”, uma “palavra não coercitiva, que não comanda nem proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo” (AGAMBEN, 2004, p. 132-133).

Essa condução da discussão feita por G. Agamben, além de ajudar-nos a iluminar a teoria antropológica de Bataille e seus dilemas, acaba também por revelar que o próprio autor compartilha com Bataille a noção de *sem-sentido*, que expusemos acima: a noção de liberdade que se contrapõe a todo *fim* e a qualquer horizonte moral. Mais precisamente, o problema reside em se aproximar da noção de *indecidibilidade* presente na obra de Derrida, no sentido da afirmação de que toda decisão (transposta a ato) ou cria formas de domínio ou está ela mesma sujeita a um domínio normativo. David Bates destaca que o termo “indecidibilidade”, embora menos conhecido que outros presentes na obra de Jacques Derrida como *différance*, *jeu*, *grammatologie*, tem papel importante para a desconstrução: “a prática que demonstra, indefinidamente, o fato de que as decisões poderiam ser tomadas de outra maneira e que não haveria nenhum significado particular ao qual se poderia dar um status privilegiado” (BATES, 2005, p. 4). “Em outras palavras”, diz Bates, “sem a condição da indecidibilidade, as decisões humanas não seriam mais que ‘programadas’, predeterminadas por alguma regra ou princípio”, anulando mesmo o caráter de genuína *decisão*, tendo em vista um horizonte de justiça (idem, p. 6-7). Contudo, esse raciocínio diz respeito à “virada política” de Derrida que se deu tardiamente, na fase final de sua trajetória intelectual (só

interrompida com seu falecimento), justamente na palestra de 1989 intitulada *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité*. Essa virada foi motivada pela escalada de críticas sobre a ênfase desconstrucionista na inderteminação, instabilidade e polissemia, que seriam problemáticos do ponto de vista ético e político por constituírem, em tal horizonte, uma espécie de instância amoral ou apolítica – e os ataques cresceram especialmente nos anos 1980 tendo em vista as polêmicas suscitadas pela relação pessoal com o nazismo que tiveram Martin Heidegger e Paul de Man (idem, p. 2). Bates aponta que tanto Derrida como seus discípulos intelectuais, no entanto, não se preocuparam com o estudo da própria desconstrução enquanto parte da história intelectual do século passado. O autor se dedica, então, a clarear o horizonte intelectual pós-primeira guerra mundial, chamando a atenção para o fato de que Derrida “baseou sua carreira numa crítica a um conceito de razão que, ao menos em certos círculos avançados de pensamento, já estava morto nos anos 1930” (idem, p. 23). Além dos adeptos da *desconstrução* não contextualizarem o próprio marco teórico, ignoram a imbricação entre política e teologia que emerge da crise de entre-guerras (idem, p. 22), elemento essencial para se entender a noção de soberania (JAY, 1993, p. 57).

Assim, voltamos ao ponto (i) exposto acima. Segundo Martin Jay, em artigo que traça algumas comparações entre o pensamento batailliano e o de Carl Schmitt apesar da diferença entre a proposição, respectivamente, de uma ordem política conservadora ou uma comunidade anárquica e heterogênea, Schmitt e Bataille se aproximam a) na crítica à ordem burguesa onde a política é reduzida a um epifenômeno do contratualismo mercantil – onde se reduz o único ao fungível, o qualitativamente diferente ao quantitativamente igual; ambos “invocam a soberania como um antídoto contra a infundável circulação de mercadorias e ideias que constitui, para eles, a essência do mundo moderno” – b) ao recorrerem à religião como forma de superar essa ordem igualitária vista como estéril e reificada. Mas, aqui reside uma diferença entre os dois na medida em que esse “recuo” para o religioso em Schmitt tem seu limite, pois não pretende romper a ordem política e recorra ao exemplo da Igreja, enquanto que em Bataille a “morte de Deus” significa “muito mais que a fantasia ateísta de transcender a superstição, significa o sacrifício da soberana integridade individual a fim de que a comunidade viva” (JAY, 1993, p. 54-55). Essa comunidade *désœuvrée* é oposta ao imperativo schmittiano da Ordem e a discussão batailliana sobre a soberania é muito

menos jurídica e constitucional que antropológica e literária. Mas, apesar das diferenças significativas, as reflexões de Bataille e Schmitt são complementares em sua revalorização do conceito de soberania, e Jay destaca bem sua articulação com o contexto em que tanto Bataille quanto Schmitt “experimentaram o trauma da primeira guerra mundial e a persistência da crise no período entre-guerras com especial intensidade” (idem, p. 50), crise que é, recorda o autor, da crença iluminista do progresso e da emergência do tema da secularização. (Sobre a questão da secularização, cf. WALLACE, 1981 e FÖESSEL, 2007).

Concentremo-nos no elemento da *decisão*. Carl Schmitt, na medida em que tomava o Estado “enquanto estrutura mediadora entre o direito e a efectividade” (FRANCO DE SÁ, 2006, p. 89), ou seja, o Estado como mediação entre o mundo fático e o campo do *dever ser* (o da normatividade), procede a uma analogia com a Igreja: “do mesmo modo que o Estado, a Igreja surge como a instância mediadora de um mundo invisível que, longe de ser directa ou imediatamente visível, apenas adquire visibilidade mediante o processo de mediação” (idem, p. 91). Em *Teologia Política*, de 1922, Schmitt procedia a uma analogia entre a exceção e o milagre: a primeira quebra a naturalidade do sistema normativo assim como o milagre abala a regularidade da vida cotidiana. Mas, sendo o soberano aquele que decide *no* estado de exceção (e não como entidade externa), nota David Bates que, assim como “o organismo que produz novas normas *de dentro* em meio à crise, uma entidade política schmittiana refunda a ordem normativa em tempo de crise produzindo *de dentro* novas normas adequadas à nova situação” (BATES, 2005, p. 19). No caso de Bataille, em longo ensaio de 1956 sobre a soberania (“La Souveraineté”), os elementos presentes nos ensaios de 1933 (“La notion de dépense” e “La structure psychologique du fascisme”), assim como das duas obras da época da Segunda Guerra aqui analisadas (*Sur Nietzsche* e *L’Expérience Intérieure*), se fazem novamente presentes, e o elemento que ele chamava *heterogêneo* aparece sob o termo *miraculoso* (BATAILLE, 1970-88, p. 248-251). Se isso é apenas coincidência ou se vai além, não sabemos – cabe apontar que em 1937, em um artigo que procurava afastar o legado nietzschiano do fascismo, Bataille apenas faz uma breve referência ao “jurista Carl Schmidt (sic)” para apontar sua descendência intelectual mais próxima de um Charles Maurras (ideólogo francês de direita, católico, nacionalista e antisemita) e bem estranha a Nietzsche (BATAILLE, 1970d, p. 458). A impressionante semelhança,

como já apontamos, não se anula simplesmente pela difença política – que incide também na direção que toma a ênfase, em suas premissas antropológicas (cf. JAY, 1993, p. 58-59), para a ordem (Schmitt) ou para a transgressão (Bataille).

Neste sentido, cabe por fim apontar outra proximidade – neste. No mesmo ano em que publicara “La notion de dépense” (1933), Bataille também publicou o ensaio “A estrutura psicológica do fascismo”, no qual surgem os mesmo elementos do primeiro, assim como dos outros ensaios (bem posteriores) que analisamos, mais especificamente a ênfase no *heterogêneo*, o qual se define por outras noções-temas como o sagrado e o tabu; a atração/repulsão afetiva; a violência, o desmedido, o delírio, a loucura; o inconsciente. “Resumindo, a existência *heterogênea* pode ser representada em relação à vida cotidiana como o *outro* [*tout autre*], como *incomensurável*, dando essas palavras o valor positivo que elas têm na experiência afetiva” (BATAILLE, 1970b, p. 348). O que é curioso, com a leitura do ensaio, é pensar mesmo o quanto Bataille esteve próximo – para mencionar as palavras de Agamben – de decifrar “a vida nua do *homo sacer*”. Tão perto, podemos dizer, que torna-se mais evidente uma espécie de cegueira.

Para Bataille, assim como o nascente Islã, para quem o Estado ainda não existia, “o fascismo representa a constituição de um poder heterogêneo total que encontra sua origem manifesta na efervescência atual” (idem, p. 362). Uma característica do fascismo é que seu fundamento é simultaneamente religioso e militar, “sem que tais elementos habitualmente distintos possam ser separados um do outro” (idem, ib), sendo que é o elemento militar que predomina. O fascismo aparece antes de tudo “como concentração e por assim dizer como condensação de poder”, que “não deixa inativa nenhuma fração social” e que, em “oposição fundamental ao socialismo”, caracteriza-se “como reunião de classes” (idem, p. 363). O decisivo é apontar que, antes, Bataille destacara – e esse destaque tem sinal positivo, pelo que se seguirá – o imperativo da *ação*.¹

Bataille observa que é pela ação que a massa de homens, que passa a constituir as forças militares, pode passar do estado amorfo para uma “ordem geométrica purificada”, para uma “rigidez agressiva” (idem, p. 358). Se a *sociedade homogênea* contemporânea (isto é, o Estado democrático) inibe o elemento propriamente

¹ Ver também opúsculo *Appel à l'action* (1936, *Contre-Attaque*): “[...] Nós afirmamos que não é apenas para um só, mas para TODOS, que é tempo de agir como COMANDANTES. De indivíduos impotentes, as massas não têm nada a esperar. Somente a REVOLUÇÃO que se aproxima terá o poder de COMANDAR os eventos, de impor a paz, de ordenar a produção e a abundância” (BATAILLE, 1976c, p. 396).

heterogêneo da soberania – neste texto, *definida como domínio/opressão* (idem, p. 351) –, ela acaba por desviar a “paixão destrutiva (o sadismo) da instância imperativa” para dirigi-la “seja contra sociedades estrangeiras, seja contra as classes miseráveis, contra o conjunto dos elementos externos ou internos hostis à *homogeneidade*” (353). O facismo, por sua vez, é uma “reunião estabelecida de elementos *heterogêneos* com os elementos *homogêneos*, da soberania propriamente dita com o Estado”. O Estado, por sua vez, existe apenas como enquadramento para a “união orgânica”, sendo isso, segundo Bataille, “que permite a Mussolini escrever que ‘tudo está no Estado’, que nada de humano nem de espiritual não existe e *a fortiori* não valor fora do Estado”, sendo que isso “não implica necessariamente a confusão entre o Estado e a força imperativa que domina a sociedade em seu conjunto”. Tal força imperativa, no entanto, é mais explicitada pelo nacional-socialismo alemão pelo princípio da raça (idem, p. 364-365). “O exemplo alemão demonstra assim que a confusão estabelecida por Mussolini entre o Estado e a forma soberana do valor não é necessária a uma teoria do fascismo” (idem, 365-366).

Bataille então aponta que, dado que os fascistas não consideram a “homogeneidade espontânea” que decorre da produção/circulação capitalista, “parece então que a unidade do fascismo se acha em sua estrutura psicológica própria e não nas condições econômicas que lhe servem de base” (idem, p. 367). Lembremos que, para Bataille, o problema não é tão só o domínio do Estado ou a luta de classes Bataille, ou seja, a “luta negativa contra a opressão e pela liberdade”, sim o “exercício positivo da liberdade” (*Sur Nietzsche*), e para isso faz-se importante, por outro lado, a crítica à especialização crescente decorrente do capitalismo. Naquela altura, em meio à crise econômica mundial e convulsão política em larga escala, Bataille acreditava que

em uma sociedade democrática (ao menos quando tal sociedade não é galvanizada por uma necessidade de fazer a guerra) a instância imperativa *heterogênea* (nação, nas formas republicanas, rei, nas monarquias constitucionais) é reduzida a uma existência atrofiada e toda mudança possível não aparece mais necessariamente ligada à sua destruição (idem, p. 369)

Portanto, como coloca Martin Jay na conclusão de seu artigo, a soberania batailliana, que implica a conjunção de despersonalização e desprezo pela mundanidade, parece conviver com a sombra do soberano schmittiano que é aquele “que decide sob o estado de exceção”. A reflexão de David Bates sobre o que chama de cegueira

derridiana sobre o horizonte político-intelectual que se herda do trauma das duas Grandes Guerras parece, a nosso ver, reforçar esse argumento.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. 2005. “Bataille e o paradoxo da soberania”. (trad.: Nilcéia Valdati). Em *A Exceção e o excesso*. Agamben & Bataille. *Outra Travessia*. Revista de Literatura, no 5. Curso de Pós-Graduação em Literatura da UFSC. Ilha de Santa Catarina, segundo semestre de 2005, p.91-93. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/viewFile/12583/11750>
- _____. 2004. *Estado de exceção*. Homo sacer II. (trad. Iraci D. Poleti). São Paulo: Boitempo.
- _____. 2007. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. (trad. Henrique Burigo). 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BATAILLE, Georges. 1970a [1933]. La notion de dépense. In: *Œuvres complètes*. V. 1. Paris: Gallimard, p. 302-320.
- _____. 1970b [1933]. La structure psychologique du fascisme. In: *Œuvres complètes*. V. 1. Paris: Gallimard, p. 339-371.
- _____. 1970c [1936]. Appel à l’action. In: *Œuvres complètes*. V. 1. Paris: Gallimard, p. 395-397.
- _____. 1970d [1937]. Nietzsche et les fascistes. In: *Œuvres complètes*. V. 1. Paris: Gallimard, p. 447-465.
- _____. 1986 [1943]. *La experiencia interior*; seguida de Metodo de Meditacion y de Post-Scriptum 1953. (trad.: Fernando Savater). Madrid: Taurus.
- _____. 1986 [1945]. *Sobre Nietzsche*. Voluntad de suerte. (trad. Fernando Savater). Madrid: Taurus.
- _____. 1970-88 [1956]. La Souveraineté. *Œuvres complètes*. V. 8. Paris: Gallimard, p.243-456.
- BATES, David. 2005. Crisis between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability. *Representations*, No. 90 (Spring, 2005), pp. 1-27
- BESNIER, Jean-Michel. 2005. Georges Bataille et la modernité: “La politique de l’impossible. (Conférence donnée devant l’association “Politique autrement”). Disponível em: <http://www.politique-autrement.asso.fr/>
- FÆSSEL, Michaël. 2007. Le modèle de la sécularisation: quel concept de monde? In: FÆSSEL, M; KERVEGAN, J-F; d’ALLONNES, M. R (direc.). *Modernité e sécularisation*. Paris: CNRS Editions.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre G. B. de M. 2006. O poder pelo poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. Dissertação de Doutorado em Filosofia. Coimbra: Faculdade de Letras da Faculdade de Coimbra

- HABERMAS, Jürgen. 1993. Entre erotismo e economia general: Bataille. In: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, p. 255-284.
- HOLLIER, Denis. 1995. *Le Collège de Sociologie: 1937-1939*. Paris: Gallimard.
- JAY, Martin. 1993. The Reassertion of Sovereignty in a Time of Crisis: Carl Schmitt and Georges Bataille. In: *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique*. New York: Routledge.
- KOJÈVE, Alexandre. 2002. *Introdução à leitura de Hegel*. (trad.: Estela dos Santos Abreu). Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ.
- LE RIDER, Jaques. 1999. *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*. Paris: PUF.
- MARCEL, Jean-Christophe. 1999. Bataille et Mauss: un dialogue de sourds? In: *Temps modernes*, n^o 602, déc. 1998 - jan-fév. 1999, p. 92-108. Paris: Gallimard. Disp. em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/marcel_jean_christophe/bataille_et_mauss/bataille_et_mauss.pdf
- MAUSS, Marcel. 1974. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*, Vol. II. (trad. Mauro W. B. de Almeida). São Paulo: EPU, p. 37-184.
- SCHMITT, Carl. 1988. *Théologie Politique*. 1922, 1969. (trad. Jean-Louis Schlegel). Paris: Gallimard.
- WALLACE, Robert M. 1981. Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate. *New German Critique*, N^o 22, Special Issue on Modernism. (Winter, 1981), p. 63-79.