

O SACRIFÍCIO EM HEGEL E BATAILLE

[SACRIFICE IN HEGEL AND BATAILLE]

*Pedro Antônio Gregorio de Araujo**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO: O presente artigo visa contrapor e expor a noção de sacrifício nas filosofias da religião dos pensadores Georges Bataille (1897-1962) e Hegel (1770-1831) e suas relações, comentando como a leitura do hegelianismo feita por Alexandre Kojève (1902-1968) moldou a interpretação da filosofia de Hegel por Bataille. Bataille constrói um pensamento acerca do sacrifício que se constitui como uma resposta ao Hegel de Kojève, mais precisamente, uma forma de resistir ao trabalho da negatividade. Na leitura kojéviana de Hegel, o homem é caracterizado como uma morte que vive uma vida humana, tendo como seu guia a negatividade. O sacrifício seria a resposta a este dilaceramento, pois é nela que há o movimento pleno da morte: a sacralização de algo profano, a identificação do sacrificador com o sacrificado e o espetáculo. Entretanto, a concepção de morte em Bataille é antitética a de Hegel: este considera a morte como a detentora de sentido, ao passo que aquele a considera como a destruidora de sentido. O sacrifício em Bataille possibilitaria, assim, uma operação soberana que fugiria da sistematização, pois ele revelaria que a morte nada revela. Portanto, iremos expor a noção de sacrifício em Hegel para expor a crítica que Bataille faz ao seu sistema usando o mesmo conceito.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Bataille. Sacrifício.

ABSTRACT: This article aims to oppose and expose the notion of sacrifice in the philosophies of religion of the thinkers Georges Bataille (1897-1962) and Hegel (1770-1831) and their relationships, commenting on how the reading of Hegelianism made by Alexandre Kojève (1902-1968) shaped Bataille's interpretation of Hegel's philosophy. Bataille builds a thought about sacrifice that constitutes a response to Kojève's Hegel, more precisely, a way of resisting the work of negativity. In the Kojevian reading of Hegel, man is characterized as a death that lives a human life, having negativity as its guide. Sacrifice would be the answer to this tearing, because it is in it that there is the full movement of death: the sacralization of something profane, the identification of the sacrificer with the sacrificed and the spectacle. However, Bataille's conception of death is antithetical to Hegel's: the latter considers death as the holder of meaning, while the former considers it as the destroyer of meaning. Sacrifice in Bataille would thus make possible a sovereign operation that would escape systematization, as it would reveal that death reveals nothing. Therefore, we will expose Hegel's notion of sacrifice to expose Bataille's criticism of his system using the same concept.

KEYWORDS: Hegel; Bataille; Sacrifice

1 INTRODUÇÃO

É possível dizer que o sacrifício é um dos assuntos mais tratados acerca em campos como a antropologia cultural e a teologia, devido a sua presença em diversas religiões ao redor do mundo. Há um mistério que ronda o sacrifício: por que

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. E-mail: pedro.araujo@edu.pucrs.br

destruir ou matar algo faria parte de uma religião? Vemos isso nos povos astecas, mas também podemos constatar o sacrifício no próprio cristianismo, dado o martírio de Jesus. Há diversas fundamentações para o ato, e gostaríamos agora de expor a visão de Bataille do sacrifício como uma imolação do sujeito.

O fenômeno do sacrifício fora uma temática que fascinou Bataille, tanto em sua vida pessoal quanto na sua vida intelectual. O autor conceitualiza o sacrifício da seguinte forma em sua obra *Teoria da Religião* (escrito em 1948 porém publicado postumamente), segundo ele, o sacrifício é outra expressão do dispêndio improdutivo de energia, indo contra o produtivismo da sociedade pautada pelo trabalho e pelas proibições, porém no campo religioso.

Bataille, em um texto que versa acerca de Hegel e a interpretação de Kojève acerca do filósofo alemão e sua conceitualização de sacrifício e de morte, nos afirma o seguinte acerca da relação entre sacrificado e sacrificante durante este ato religioso. Segundo o filósofo francês, o ser que presencia o sacrifício, ao ver o animal sendo sacrificado, também morreria por dentro, portanto se identificando com a vítima do espetáculo do sacrifício.

Portanto, podemos dizer que para Bataille o sacrifício é o modelo que todos os atos dispendiosos seguem: a destruição da característica de coisa de determinado objeto. Além disso, o sacrifício também tem a função de permitir a existência da comunidade, pois neste ato haveria a experiência de intimidade entre os espectadores; estes, ao verem um ser sendo sacrificado ritualisticamente, se identificariam com a vítima e com a imanência outrora predominante. Vamos começar falando sobre a noção de sacrifício em Hegel e sua importância para o culto religioso e depois partiremos para a forma que Bataille teoriza o sacrifício em relação a Hegel.

2 O ESPAÇO DO SACRIFÍCIO EM HEGEL

Hegel, em suas aulas sobre o conceito de religião de 1827, ao falar do culto, realiza uma definição sobre três tipos de culto: a devoção, o sacrifício externo, e o sacrifício interiorizado, conforme afirma o comentador Paolo Diego Bubbio: “[...] É útil nos voltarmos para a seção das Aulas de Hegel de 1827 dedicadas ao Culto. Aqui, Hegel distingue três formas de Culto”: devoção (*Andacht*), sacrifício externo (*Opfer*) e sacrifício interiorizado” (BUBBIO, 2014, p. 76, tradução nossa).¹ Para Hegel, o culto é necessário para haver a dimensão prática da relação com Deus. Nesta forma prática de religiosidade, o sujeito se relaciona com Deus conhecendo a si mesmo dentro Dele e Ele dentro de si mesmo. É a sensação, para Hegel, de dar para si a alegria absoluta:

No domínio teórico eles [os seres humanos] se incluem com esse objeto; é assim que podemos expressar a consciência teórica de acordo com seu resultado ou sua conclusão. No culto, ao contrário, Deus está de um lado, eu do outro, e a determinação é a *inclusão, dentro de mim, de mim mesmo com Deus, o conhecimento de mim mesmo em Deus e de Deus em mim*. O culto envolve dar a si mesmo esse prazer supremo e absoluto (HEGEL, 1984a, p. 443, tradução nossa, grifos do autor).²

O primeiro tipo de culto, a devoção, não é, na definição de Hegel, a fé em Deus, mas sim o ato de rezar e estar imerso em sua oração. O movimento interior que o sujeito se ocupa aqui é a devoção para o autor:

A primeira forma de culto é o que se chama de devoção em geral. A devoção não é a mera fé que Deus existe, mas está presente quando a fé se

torna vívida, quando o sujeito ora e se ocupa com este conteúdo não apenas de maneira objetiva, mas fica imerso nele; o essencial aqui é o fogo e o calor da devoção (HEGEL, 1984a, p. 445, tradução nossa).³

Em segundo lugar estaria o culto em que o sentimento de reconciliação com Deus é manifestado de forma externa e sensível, que Hegel nomeará de sacrifício:

Ao culto pertence, em segundo lugar, as formas externas através das quais o sentimento de reconciliação é gerado de maneira externa e sensível, | como, por exemplo, o fato de que nos *sacramentos* a reconciliação é trazida ao sentimento, ao aqui e agora da consciência presente e sensível; e [além] todas as ações múltiplas abrangidas sob o título de *sacrifício* (HEGEL, 1984a, p. 445, tradução nossa, grifos do autor).⁴

É necessário que nos foquemos aqui. De acordo com Hegel, o sacrifício religioso tem, assim como a devoção, um caráter de negação. Com uma ressalva, contudo: o sacrifício expressa uma negação do externo; é uma negação de algo externo que está em relação com o indivíduo. Sacrifício entendido como a destruição de algo – ou até mesmo a morte de um animal ou ser humano – e ao mesmo tempo, a partir desta negação, o indivíduo sente-se em união com Deus. A apreciação sensível está relacionada à consciência da relação com Deus:

A negação existe dentro da devoção e até mantém uma configuração externa por meio do sacrifício. O sujeito renuncia a algo ou nega algo em relação a si mesmo. Possui posses e se desfaz delas para demonstrar que é sério. Por um lado, essa negação é realizada de maneira mais intensa apenas por meio do sacrifício ou da queima de algo – mesmo por meio do sacrifício humano; por outro lado, o gozo sensível [do sacrifício], por exemplo comer e beber, é em si a negação das coisas externas. Assim, desta negação ou do sacrifício, avança-se para o gozo, para a consciência de ter se posto em unidade com Deus por meio dele. O prazer sensível está diretamente ligado ao que é superior, à consciência da ligação com Deus (HEGEL, 1984a, p. 446, tradução nossa, grifos do autor).⁵

Entretanto, há uma forma de sacrifício superior a esta: o sacrifício interiorizado. Tal forma de sacrifício é caracterizada por realizar, assim como o tipo descrito acima, uma destruição externa, como também uma destruição internada. Ou seja: neste formato de sacrifício interiorizado se destrói o externo e a subjetividade interna é abandonada. O sacrifício interiorizado é a terceira e maior forma de culto: entrega-se as posses e o coração do homem para Deus, e acontece o sentimento de remorso e de redenção. É uma experiência do nada, em que o coração se purifica e se ergue para o campo puramente espiritual; experiência esta que possibilita a vida ética:

A terceira e mais elevada forma dentro do culto é quando alguém deixa de lado sua própria subjetividade – não apenas pratica a renúncia em coisas externas, como posses, mas oferece o seu coração ou seu eu interior a Deus e sente remorso e arrependimento neste eu interior; então, a pessoa está consciente de seu próprio estado natural imediato (que subsiste nas paixões e intenções da particularidade), de modo que rejeita essas coisas, purifica o coração e, por meio dessa purificação do coração, eleva-se ao reino do puramente espiritual. Esta experiência do nada pode ser uma condição simples ou experiência única, ou pode ser completamente elaborada [na vida de alguém]. Se o coração e a vontade são séria e completamente cultivados para o universal e o verdadeiro, então está presente o que parece ser vida ética. Nessa medida, a vida ética é o culto

mais genuíno. Mas a consciência da verdade, do divino, de Deus, deve estar diretamente ligada a ele (HEGEL, 1984a, p. 446, tradução nossa).⁶

As diferenças desse tipo de sacrifício em relação ao tipo anterior são flagrantes, conforme Bubbio. O sacrifício externo tem uma relação mais imediatizada com o divino. O sujeito se importa com seu triunfo: seja a satisfação de necessidades, a benevolência dos deuses, a excessividade que ele conseguiu sacrificar, etc... ao passo que o sujeito no sacrifício interiorizado desiste de sua própria subjetividade para ter noção de sua finitude, e assim perde suas paixões e segundas intenções com o ato. Assim como também é possibilitada a vida ética. O sacrifício torna-se sacrifício de si:

No estado anterior, não havia distinção entre subjetividade e objetividade: no sacrifício externo, a relação com o divino é imediata, e o sujeito está preocupado apenas com sua suposta realização (satisfação das necessidades, benevolência dos deuses, etc.). Uma vez que o sujeito tenha abandonado sua própria subjetividade, ele se torna consciente de sua finitude (seu “nada” em relação ao divino) e descarta suas paixões e intenções. Se esta não é uma experiência única, mas um hábito recorrente e cultivado, então se torna a condição para o surgimento de uma vida ética adequada, e o fundamento do conhecimento metafísico (“consciência do verdadeiro, do divino, de Deus”) (BUBBIO, 2014, p. 78, tradução nossa).

7

Ainda de acordo com Bubbio, a distinção principal seria que o sacrifício externo suprime, enquanto que o sacrifício interiorizado é kenótico: “Portanto, a principal distinção entre o sacrifício externo e o sacrifício interiorizado consiste nisto: o sacrifício externo é supressivo (‘o abstratamente negativo’); inversamente, o sacrifício interiorizado é kenótico” (BUBBIO, 2014, p. 78, tradução nossa)⁸. O sacrifício kenótico seria condição necessária para haver a existência da autoconsciência, Bubbio afirma, pois é nele que o sujeito renuncia sua própria absolutez: sua subjetividade é renunciada, bem como sua exterioridade. Também é o sacrifício kenótico que possibilita o reconhecimento do outro:

Somente se o sujeito se retira e “abre espaço”, por assim dizer, para o ponto de vista do outro (reconhecendo-se assim como relativo, ou seja, como localizado historicamente, geograficamente, etc.), é o processo de reconhecimento de fato possível. Por ser o sacrifício kenótico a representação do ato que efetivamente estabelece o processo de reconhecimento, é também a condição para a existência da autoconsciência (BUBBIO, 2014, p. 79, tradução nossa).⁹

E, para Hegel, o maior exemplo de tal forma de sacrifício é o martírio de Jesus Cristo na cruz. Este evento comprovaria a natureza triúna de Deus. A morte de seu filho na cruz é a prova que Deus retirou sua absolutez e aceitou a natureza humana inteiramente, até a morte. Nas palavras de Hegel: “‘Sacrificar’ significa suprassumir o natural, suprassumir a alteridade. Diz-se: ‘Cristo morreu por todos’. Este não é um ato único, mas a história divina eterna: é um momento na natureza do próprio Deus; aconteceu no próprio Deus.” (HEGEL, 1984b, p. 327-328, tradução nossa)¹⁰

3 O SACRIFÍCIO REVELADOR DO NADA EM BATAILLE¹¹

O corpo (tanto o animal quanto o humano) se tornou cada vez mais uma coisa, sendo oposto aos seres de espírito puro, como é o caso dos deuses. Se o corpo é plenamente coisa, então, Bataille argumenta, o cadáver é afirmação do espírito, pois estaria aí uma demonstração de como o morto está ausente¹². Saber este fato é importante para entendermos o movimento do sacrifício na filosofia de Bataille, e principalmente a sua noção de morte. Segundo Jean Baudrillard, Bataille vê a morte paradoxalmente como uma superabundância excessiva. A morte seria a prova que a vida não existe quando a morte é removida dela. Ou seja, a ideia de morte em Bataille é a ideia de uma troca desejada pela própria vida, e que aí estaria o erro das economias restritas: elas buscam abolir a experiência da morte. Nas palavras de Baudrillard:

A ideia de que a morte não é de modo algum uma falha da vida, que ela é desejada pela vida e que o fantasma delirante de aboli-la (o da economia) equivale a instalá-la no âmago da própria vida – dessa vez, porém, como nada morno e sem fim (BAUDRILLARD, 1996, p. 210).

De acordo com o filósofo camaronês Achille Mbembe, a visão de Bataille da morte como o luxo supremo vai de encontro ao conceito de morte hegeliano, que dita que a morte é detentora de sentido. No pensamento de Bataille, a morte é apenas um luxo improdutivo, inútil, sem sentido, conforme vemos Mbembe apontando:

[A morte] é a forma mais luxuosa da vida, ou seja, de efusão e exuberância: um poder de proliferação. Ainda mais radicalmente, Bataille retira a morte do horizonte da significação. Isso está em contraste com Hegel, para quem nada se encontra definitivamente perdido na morte; de fato, a morte é vista como detentora de grande significação, como um meio para a verdade (MBEMBE, 2018, p. 13-14).

Hegel afirma que aceitar a morte é parte da vida do espírito, e para o espírito encontrar sua verdade ele precisa se encontrar no ponto do dilaceramento absoluto, a saber, a morte. O espírito precisa encarar sua própria morte:

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele (HEGEL, 2013, p. 41).

Na interpretação de Kojève (que é a leitura de Hegel que Bataille tem ciência), essa aceitação total da morte e da finitude, bem como a possibilitação de desvelamento de uma verdade última significam que a filosofia de Hegel é uma filosofia da morte. Tal tese leva Kojève a afirmar que o homem é a morte que vive uma vida humana¹³. Conforme o autor argumenta, a morte está no início e no fim do sistema hegeliano:

A aceitação sem reservas da morte, ou da finitude humana consciente de si, é a fonte última de todo o pensamento hegeliano, que extrai todas as

consequências, mesmo as mais longínquas, da existência desse fato. Segundo esse pensamento, é ao aceitar voluntariamente o risco de morte numa luta por puro prestígio que o homem aparece pela primeira vez no mundo natural; e é ao resignar-se à morte, ao revelá-la pelo discurso, que o homem chega finalmente ao Saber absoluto ou à sabedoria, concluindo assim a história (KOJEVE, 2014, p. 504).

Bataille comenta as preocupações hegelianas sobre a morte no texto *Hegel, a Morte e o Sacrifício* (1955). Para o francês, o único ato que responde à altura do problema do dilaceramento absoluto citado por Hegel é o sacrifício, pois seria nesse movimento de sacrificar que a morte alcança o corpo e a morte vive a vida humana, simultaneamente:

Na verdade, o problema de Hegel é dado na ação do sacrifício. No sacrifício, a morte, de um lado, atinge essencialmente o ser corporal; e é, por outro lado, no sacrifício que exatamente ‘a morte vive uma vida humana’. Seria até mesmo preciso dizer que o sacrifício é precisamente a resposta à exigência de Hegel (BATAILLE, 2013, p. 403, grifos do autor).

Além do mais: para o autor de *A História do Olho*, a universalidade do sacrifício representa o fato que Hegel estava certo ao afirmar que a Negatividade é o que possibilita a ação humana, pois foi a aceitação da morte que possibilitou um papel-chave nas instituições humanas:

Se levarmos em conta o fato de que a instituição do sacrifício é praticamente universal, é claro que a Negatividade, encarnada na morte do homem, não somente não é uma construção arbitrária de Hegel, mas desempenhou um papel no espírito dos homens mais simples, sem acordos análogos àqueles que as cerimônias de uma Igreja regulam desde sempre – no entanto de uma maneira unívoca. É impressionante ver que uma *Negatividade* comum manteve através da terra um paralelismo estreito com o desenvolvimento de instituições bastante estáveis, tendo a mesma forma e os mesmos efeitos (BATAILLE, 2013, p. 403, grifos do autor).

No entanto, existem diferenças marcantes entre a concepção de morte em Hegel e em Bataille. Para o romancista francês, a morte apenas revela a mentira da vida humana: ela mostra como a ordem real coisifica nós e nosso mundo é frágil. A morte é a vida íntima do sujeito que é trocada pela coisa na sociedade utilitária do trabalho, e ela mostra que a vida em tal sociedade é uma vida vazia, uma vida sem cores e intimidade. Segundo Bataille, acerca de como o mundo coisificado nega a vida íntima que é caracterizada pelos movimentos excessivos:

A ordem real deve anular – neutralizar – essa vida íntima e substituí-la pela coisa que o indivíduo é na sociedade do trabalho. Mas ela não pode evitar que o desaparecimento da vida na morte revele o brilho *invisível* da vida que não é uma *coisa*. A potência da morte significa que esse mundo real não pode ter da vida mais que uma imagem neutra, que a intimidade só revela nele sua consumação cegante no momento em que se esvai. (BATAILLE, 2016c, p. 41, grifos do autor.)

Esse poder da morte, de mostrar que existiu uma vida mais plena e variada antes da coisificação do mundo, é semelhante ao poder da instituição do sacrifício religioso. Segundo Bataille, o sacrifício é semelhante à morte no sentido de ambos serem fenômenos que resgatam um valor através de seu próprio abandono. Entretanto, é importante que apontemos algo que será essencial para o desenvolvimento do nosso artigo: Bataille não vê o sacrifício como sinônimo de matar, e sim de abandonar e dar.

De fato, Bataille afirma que o sacrifício não precisa sequer ter uma morte sangrenta, e isso é o essencial para seu pensamento da linhagem do sacrifício que flui para o erótico e a literatura. Conforme ele afirma:

A potência que a morte tem em geral esclarece o sentido do sacrifício, que opera como a morte na medida em que restitui um valor perdido por meio de um abandono desse valor. Mas a morte não está necessariamente ligada a ele e o sacrifício mais solene pode não ser sangrento. Sacrificar não é matar, mas abandonar e dar. A execução não é mais que a exposição de um sentido profundo. (BATAILLE, 2016c, p. 42)

Para Bataille, o dar e abandonar do sacrifício está subscrito numa lógica improdutiva, pois seu efeito não está visando um fim, mas sim um aqui e agora, uma imediatez, o consumo instantâneo:

O sacrifício é a antítese da produção, feita com vistas ao futuro, é o consumo que só tem interesse para o próprio instante. [...] Sacrificar é dar como se dá o carvão à fornalha. Mas a fornalha costuma ter uma inegável utilidade, a que o carvão está subordinado, ao passo que, no sacrifício, a oferenda é furtada a qualquer utilidade (BATAILLE, 2016c, p. 42-43).

Segundo Bataille, só pode ser objeto do sacrifício aquilo que é coisa, ou seja, que serve para algo. Logo, objetos luxuosos não se encaixariam em tal definição, pois para Bataille tais objetos já se encontram privados de utilidade: “Tanto é esse o sentido preciso do sacrifício, que se sacrifica *aquilo que serve*, não se sacrificam objetos luxuosos.” (BATAILLE, 2016c, p. 43, grifos do autor.) Então, qual o critério de escolha para ser sacrificado? Podemos sacrificar qualquer coisa, contanto que não seja luxuosa? A resposta de Bataille é negativa, pois segundo ele também não se pode sacrificar aquilo que nunca foi imanente. Isto explica o porquê sacrifícios costumam ser animais ou plantas: ambas as categorias eram seres imanentes, que eram tidos por espíritos, porém agora são tidas como coisas: “O sacrifício se faz de objetos que poderiam ter sido espíritos, como animais, substâncias vegetais, mas que se tornaram coisas e que é preciso devolver à imanência de que provêm, à esfera vaga da intimidade perdida.” (BATAILLE, 2016c, p. 43.)

Podemos contrastar a perspectiva de Bataille do sacrifício com a leitura realizada por René Girard. Para este, o sacrifício serviria, sobretudo, como um mecanismo para a sociedade se proteger da sua própria violência jogando toda ela contra um indivíduo escolhido arbitrariamente (o bode expiatório). Na visão mimética de Girard, o sacrifício é um purificador da violência de determinada sociedade para que resguarde sua existência em conjunto: “É a comunidade inteira que o sacrifício protege de *sua* própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores” (GIRARD, 1990, p. 19, grifos do autor). À primeira vista as colocações de Girard e de Bataille possuem uma certa consonância. Porém, ao aprofundarmos no assunto, vemos que o movimento da violência no pensamento de ambos é diferente: Girard vê o sacrifício como um purificador de violência, pois ela estaria sendo direcionada para um alvo inocente, ao passo que para Bataille o sacrifício (e a religião) não é purificador, pelo contrário, Bataille considera que o sagrado é contagioso¹⁴, e que a violência exibida no rito sacrificial se espalha internamente pela sociedade. De fato, Bataille não considera o sacrifício um exemplo de violência exterior (que seria o caso da guerra), e sim interior: “Precisamente a violência exterior se opõe em princípio ao sacrifício ou à festa cuja violência exerce internamente suas devastações. Só a religião garante um consumo que destrói a própria substância

daqueles que ela anima. A ação armada destrói os outros ou a riqueza dos outros.” (BATAILLE, 2016c, p. 47)

Bataille afirma que o sacrifício tem como função restaurar para o mundo sagrado aquilo que foi profanado pelo uso servil. O pensamento de produtividade tornou aquilo que era da mesma natureza do sujeito – os animais e as plantas – em uma coisa para ser utilizada para determinado fim. O sacrifício busca destruir estes enquanto coisas para poder negar o elo de utilidade entre o ser humano e o sacrificado. Se destrói porque, segundo Bataille, destruir é a melhor maneira de negar este elo:

O sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano. O uso servil fez uma coisa (um objeto) daquilo que, profundamente, é da mesma natureza que o sujeito, daquilo que se encontra em relação de participação íntima com o sujeito. Não é necessário que o sacrifício destrua de fato o animal ou a planta de que o homem deveria fazer uma coisa para seu uso. É preciso pelo menos destruí-los enquanto coisas, *enquanto se tornaram coisas*. A destruição é o melhor meio de negar uma relação utilitária entre o homem e o animal ou a planta (BATAILLE, 2016b, p. 71, grifos do autor).

Isso explica o sacrifício de animais e de colheitas. Porém, uma modalidade de sacrifício fica em aberto: o sacrifício humano. Bataille considera que quando um sistema religioso chega ao ponto de praticar o sacrifício humano esta religião está em decadência, e não no seu auge. A hegemonia do sacrifício de escravos simboliza que o sistema só consegue se manter por meio de excessos demasiadamente graves. Sacrificar humanos é, para Bataille, o sintoma de uma sociedade que está com um mal-estar absurdamente pesado. Seria o exemplo da sociedade asteca, que vimos anteriormente: “Um movimento de consumo tão intenso responde a um sentimento de mal-estar criando um mal-estar ainda maior. Não é o apogeu de um sistema religioso, é antes o momento em que ele se condena: no momento em que as formas antigas perderam uma parte de sua virtude, ele só pode se manter por excessos, por inovações onerosas demais” (BATAILLE, 2016c, p. 50).

No entanto, a coisificação do homem não esperou pelo fato da escravidão para acontecer, Bataille ressalta. Tal coisificação começa muito antes, com a introdução do trabalho. É nesse instante em que o desencadeamento livre do desejo imediato é trocado pelo encadeamento racional que visa o futuro e seus resultados. E é esta substituição que provoca a busca da intimidade perdida, presenciada em todos os mitos do ser humano:

A introdução do *trabalho* no mundo substituiu, de imediato, a intimidade, a profundidade do desejo e seus livres desencadeamentos, pelo encadeamento racional onde a verdade do instante presente não mais importa, mas sim o resultado posterior das *operações*. O primeiro trabalho fundou o mundo das *coisas*, ao qual corresponde geralmente o mundo profano dos antigos. A partir da posição do mundo das coisas, o próprio homem se tornou uma das coisas desse mundo, pelo menos no tempo em que trabalhava. É dessa degradação que o homem de todos os tempos se esforçou para escapar. Em seus mitos estranhos, em seus ritos cruéis, o homem está antes de tudo *em busca de uma intimidade perdida* (BATAILLE, 2016b, p. 71, grifos do autor).

Intimidade esta, Bataille nota, que não é a intimidade pacífica que estamos acostumados a escutar, e sim uma intimidade violenta, que destrói a noção de indivíduo separado e absoluto tão defendida em modelos de sociedade que visam a utilidade total de seus cidadãos. E esta intimidade é resgatada pela religião, mas sobretudo pelo sacrifício, que impossibilita um espectador de ser isento de reações. Um sacrifício é

sempre algo que fará o indivíduo se identificar com a vítima: “A intimidade é violência, e é a destruição, porque não é compatível com a posição do indivíduo separado. Se descrevemos o indivíduo na operação do sacrifício, ele se define pela angústia. Mas se o sacrifício é angustiante, é porque o indivíduo toma parte nele” (BATAILLE, 2016c, p. 43-44). E não apenas o sujeito-espectador se identifica com a vítima, como também o próprio sacrificador se identifica com ela: “Esse sacrifício *que nós consumamos* se distingue dos outros nisto: o próprio sacrificador é atingido pelo golpe que desferiu, sucumbe e se perde com a vítima” (BATAILLE, 2016a, p. 196-197, grifos do autor).

Conforme Bataille, para que o homem revele a si mesmo a sua verdade é necessário que ele morra. Porém, essa morte tem que ser feita em vida, e o único ato que pode concretizar este dilaceramento absoluto é o sacrifício. É preciso que no sacrifício haja identificação entre o espectador e a vítima. Bataille aponta um certo absurdo nisso, uma espécie de piada da existência: “No sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte. Assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício. Mas é uma comédia!” (BATAILLE, 2013, p. 404). Mbembe, para ilustrar melhor a não-revelação propiciada pelo sacrifício, compara o conceito de Bataille com o ser para a morte heideggeriano. Ao passo que para este o ser para a morte é a condição principal da liberdade humana, para aquele a morte não revela nada, apenas o lado animal do homem:

Enquanto Heidegger dá um estatuto existencial ao ‘ser para a morte’ e o considera uma manifestação de liberdade, Bataille sugere que ‘o sacrifício na realidade não revela nada’. Não é simplesmente a manifestação absoluta da negatividade. Também é uma comédia. Para Bataille, a morte revela o lado animal do ser humano, ao qual ele ainda se refere como o ‘ser natural’ do sujeito (MBEMBE, 2018, p. 66).

Bataille realiza uma crítica a Hegel. O francês faz um contraponto entre o sistema do absoluto saber hegeliano e o “homem do sacrifício” soberano. O primeiro tem com características um pensamento discursivo totalizante, uma consciência sagaz, ao passo que o segundo é ingênuo, e apenas possui um conhecimento sensível. Porém, essa paixão pela totalidade de Hegel fez ele cometer um erro de não perceber que é no sacrifício que temos todo o movimento da morte: temos a morte alcançando um corpo e vivendo a vida humana. Ademais, o pensador alemão também erra por associar a morte exclusivamente à tristeza, sendo que o sacrifício, para Bataille, não tem uma emoção predominante, e sim um turbilhão de sensações, sobretudo uma “alegria angustiada”:

Com efeito, se a atitude de Hegel opõe à ingenuidade do sacrifício a consciência sábia, e a ordenação sem fim de um pensamento discursivo, essa consciência, essa ordenação, têm ainda um ponto obscuro: não se poderia dizer que Hegel desconhecesse o ‘momento’ do sacrifício: esse ‘momento’ está incluído, implicado, em todo o movimento da *Fenomenologia* – onde é a Negatividade da morte, na medida em que o homem a assume, que faz um homem do animal humano. Mas não tendo visto que o sacrifício por si só dava testemunho de *todo* o movimento da morte, a experiência final – e própria ao Sábio – descrita no Prefácio da *Fenomenologia* foi antes de mais nada *inicial* e *universal* – ele não soube a que ponto tinha razão – com que exatidão descreveu o movimento íntimo da Negatividade – ele não separou claramente a morte do sentimento de tristeza a que a experiência ingênua opõe uma espécie de plataforma giratória de emoções (BATAILLE, 2013, p. 406-407, grifos do autor).

Segundo Derrida, essa alegria diante da morte que Bataille nos fala é uma alegria que está para além da dialética de Hegel, para além da economia da vida.¹⁵ Para defender a visão que o sacrifício não é necessariamente triste, Bataille cita dois exemplos culturais: a tradição galesa e irlandesa do *wake*¹⁶ e o *Día de los Muertos* mexicano¹⁷. A alegria perante a morte apenas acentuaria ainda mais a angústia, para Bataille. É aí que está o verdadeiro dilaceramento absoluto:

finalmente, a angústia alegre, a alegria angustiada me proporcionam, num quente-frio, o ‘absoluto dilaceramento’, onde é a minha alegria que acaba de me dilacerar, mas onde o abatimento acompanharia a alegria se eu não estivesse dilacerado até o fim, sem medida (BATAILLE, 2013, p. 410).

Para Derrida, esta é uma operação soberana que transgride os limites do discurso, neste caso o sacrifício propicia uma comunicação do *continuum*. Comunicação não entendida no sentido tradicionalmente usado do termos, mas sim como uma forma que o sujeito se desestabiliza. Isso também é presente no erotismo, no riso, no dispêndio, na literatura e assim por diante: “O *continuum* é a experiência privilegiada de uma operação soberana que transgride o limite da diferença discursiva” (DERRIDA, 2014, p. 385).

Essa violência flui, de maneira que abre a possibilidade de comunicação. De acordo com Bataille essa comunicação que ele nos fala não é possível com seres plenos, apenas com aqueles que se encontram de frente para a morte, ou seja, no limite absoluto: “A ‘comunicação’ não pode ocorrer de um ser pleno e intacto a outro; ela requer seres que tenham o ser em si mesmos *posto em jogo*, situado no limite da morte, do Nada” (BATAILLE, 2017, p. 59).

Maurice Blanchot ao comentar a questão da comunidade no pensamento de Bataille afirma que a morte permite com que o eu individualista saia de sua zona de conforto, e que assim consiga relacionar-se em comunidade. Para Blanchot, precisamos compreender a morte de outrem como a única morte que interessa naquele momento para, assim, abrir-se à comunidade:

Manter-me presente na proximidade de outrem que se distancia definitivamente morrendo, tomar sobre mim a morte de outrem como a única morte que me concerne, eis o que me põe para fora de mim e é a única separação que pode me abrir, em sua impossibilidade, ao Aberto de uma comunidade (BLANCHOT, 2013, p. 21).

De acordo com Paul Hegarty, esta comunicação que Bataille nos fala consistiria de fenômenos como o erotismo, a embriaguez, a risada, e o sacrifício, pois em todos estes consistem de atos em que o ser se despe diante dos outros: “Essa comunicação consiste em erotismo, além de sacrifício, riso, embriaguez e assim por diante – e também inclui a noção de se desnudar diante do outro (nem sempre literalmente erótico)” (HEGARTY, 2000, p. 98, tradução nossa).¹⁸ Para Bataille, a comunicação não é uma escolha, e sim uma necessidade do ser humano, pois a vida não se sustenta apenas para o indivíduo interiormente. Isto é, a vida, para Bataille, é algo direcionado para o exterior, e que precisa ser de tal maneira encarada:

Mais profundamente, tua vida não se limita a esse inapreensível fluxo interior; ela flui também para fora e se abre incessantemente ao que escorre ou jorra para ela. O turbilhão duradouro que te compõe se choca contra turbilhões semelhantes com os quais forma uma vasta figura

animada por uma agitação ritmada (BATAILLE, 2016a, p. 131).

4 CONCLUSÃO

Podemos dizer que esse essa força que a morte tem para com o sujeito na filosofia de Bataille seria a herança do pensamento da Negatividade em Hegel. Porém, como demonstramos anteriormente, enquanto que para Hegel a morte é a fonte do sentido último da vida, para Bataille ela nada revela, A morte apenas nos mostra como a nossa noção de indivíduo é fraca, e nos abre à comunicação e à comunidade, sendo aqui a parte da sua filosofia que é mais crítica de Hegel e seus seguidores, segundo Benjamin Noys, pois Bataille não reduz a comunidade a um “trabalho do Negativo”: “Bataille não reduz a comunidade a um trabalho a ser produzido, e ele resistiu à ideia do ‘trabalho do Negativo’ que está em funcionamento em Hegel, Marx e Kojève” (NOYS, 2000, p. 55, tradução nossa).¹⁹ Nas palavras do pensador francês Jean-Luc Nancy, uma coisa é aquilo que está sem comunicação ou comunidade, e para resgatar esta experiência comunitária é necessário que se chegue ao limite do possível da consciência, ao ponto de quebrar com a filosofia hegeliana:

A coisa, para Bataille, poderia ser definida como o ser sem comunicação, sem comunidade. A clara consciência da *noite* comunal – essa consciência no extremo da consciência, que é também a suspensão do desejo hegeliano (do desejo de reconhecimento da consciência), a interrupção finita do desejo infinito e a síncope infinita do desejo finito (a própria soberania: desejo fora do desejo e domínio fora de si) –, essa ‘clara’ consciência somente pode se dar dentro da comunidade, ou melhor, ela só pode se dar como a comunicação da comunidade: ao mesmo tempo como o que comunica na comunidade e como o que a comunidade comunica (NANCY, 2016, p. 48).

Ressaltamos aqui, no entanto, que nosso tema neste trabalho não é sobre a comunidade na filosofia de Bataille (isto deve ser objeto de um estudo futuro). Porém, podemos finalizar deixando uma questão em aberto: até que medida Bataille não teria sido hegeliano? Pois, como Derrida intitula seu texto sobre o autor (“Um hegelianismo sem reservas”), tentar mostra a inutilidade do sacrifício em palavras é paradoxal. Também podemos citar o fato de que, tanto para Hegel quanto para Bataille, o sacrifício está no centro da comunidade. Como afirma Sinnerbrink,

Não há nenhuma maneira de se envolver em tal gesto de escrita desconstrutiva, ou operação soberana, sem recorrer à economia do sentido articulada na filosofia. Isso significa que Bataille, paradoxalmente, permanece completamente hegeliano, embora, ao mesmo tempo, mostrando como o hegelianismo pode ser subvertido ou deslocado (SINNERBRINK, 2017, p. 278).

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Pedro Antônio Gregorio de. *A Revolta contra a Utilidade: A Improdutividade em suas Diversas Facetas na Obra de Georges Bataille*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.
- BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016a.

- BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita, precedida de "A Noção de Dispêndio"*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. 2 ed. rev., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016c.
- BATAILLE, Georges. Hegel, a Morte e o Sacrifício. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013.
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance, seguido de Memorandum; A Risada de Nietzsche; Discussão sobre o Pecado; Zaratustra e o Encantamento do Jogo: Suma Ateológica, vol. III*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1996.
- BLANCHOT, Maurice. *A Comunidade Inconfessável*. Trad. Eclair Antonio Almeida Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013.
- BUBBIO, Paolo Diego. *Sacrifice in the post-Kantian tradition: perspectivism, intersubjectivity, and recognition*. Nova Iorque: SUNY Press, 2014.
- DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4 ed. 2 reimp. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.
- HEGARTY, Paul. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. Londres: SAGE, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984a, v. 1.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984b, v. 3.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. 1 ed. 1 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- NANCY, Jean-Luc. *A Comunidade Inoperada*. Trad. Soraya Guimaraes Hoepfner. 1 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.
- NOYS, Benjamin. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Londres; Sterling, VA: Pluto Press, 2000.
- SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

NOTAS

- 1 "it is useful to turn to the section of Hegel's 1827 Lectures devoted to the Cultus. Here, Hegel distinguishes three forms of the Cultus: devotion (Andacht), external sacrifice (Opfer), and interiorized sacrifice."
- 2 "In the theoretical domain they include themselves with this object; that is how we can express theoretical consciousness according to its result or its conclusion. In the cultus, on the contrary, God is on one side, I am on the other, and the determination is the including, within my own self, of myself with God, the knowing of myself within God and of God within me. The cultus involves giving oneself this supreme, absolute enjoyment."
- 3 "The first form of the cultus is what is called devotion in general. Devotion is not the mere faith that God is, but is present when the faith becomes vivid, when the subject prays and is occupied with this content not merely in objective fashion but becomes immersed therein; the essential thing here is the fire and heat of devotion."
- 4 "To the cultus belong, in the second place, the external forms through which the feeling of reconciliation is brought forth in an external and sensible manner, | as for instance the fact that in the sacraments reconciliation is brought into feeling, into the here and now of present and sensible consciousness; and [further] all the manifold actions embraced under the heading of sacrifice."

5 “Negation exists within devotion and even maintains an outward configuration by means of sacrifice. The subject renounces something or negates something in relation to itself. It has possessions and divests itself of them in order to demonstrate that it is in earnest. On the one hand this negation is accomplished in a more intensive fashion only through the sacrificing or burning of something — even through human sacrifice; on the other hand the sensible enjoyment [of the sacrifice], for instance the eating and drinking, is itself the negation of external things. Thus from

this negation or from the sacrifice one advances to enjoyment, to consciousness of having posited oneself in unity with God by means of it. The sensible enjoyment is linked directly with what is higher, with consciousness of the linkage with God.”

6 “The third and highest form within the cultus is when one lays aside one’s own subjectivity—not only practices renunciation in external things such as possessions, but offers one’s heart or inmost self to God and senses remorse and repentance in this inmost self; then one is conscious of one’s own immediate natural state (which subsists in the passions and intentions of particularity), so that one dismisses these things, purifies one’s heart, and through this purification of one’s heart raises oneself up to the realm of the purely spiritual. This experience of nothingness can be a bare condition or single experience, or it can be thoroughly elaborated [in one’s life]. If heart and will are earnestly and thoroughly cultivated for the universal and the true, then there is present what appears as ethical life. To that extent ethical life is the most genuine cultus. But consciousness of the true, of the divine, of God, must be directly bound up with it.”

7 “In the previous state, there was no distinction between subjectivity and objectivity: in the external sacrifice, the relation with the divine is immediate, and the subject is concerned only with his purported achievement (satisfaction of needs, gods’ benevolence, etc.). Once the subject has given up her own subjectivity, she becomes conscious of her finitude (her “nothingness” in relation to the divine) and dismisses her passions and intentions. If this is not a one-time experience, but a recurring and cultivated habit, then it becomes the condition for the emergence of a proper ethical life, and the foundation of metaphysical knowledge (‘consciousness of the true, of the divine, of God’).”

8 “Therefore, the main distinction between external sacrifice and interiorized sacrifice consists in this: external sacrifice is suppressive (“the abstractly negative”); conversely, interiorized sacrifice is kenotic.”

9 “Only if the subject withdraws and “makes room,” as it were, for the other’s point of view (thus recognizing itself as relative, i.e., as located historically, geographically, etc.), is the process of recognition indeed possible. Because the kenotic sacrifice is the representation of the act that effectively establishes the process of recognition, it is also the condition for the existence of self-consciousness.”

10 “‘To sacrifice’ means to sublimate the natural, to sublimate otherness. It is said: ‘Christ has died for all.’ This is not a single act but the eternal divine history: it is a moment in the nature of God himself; it has taken place in God himself.”

11 Cf. ARAUJO, 2021.

12 “Em certo sentido, o cadáver é a mais perfeita afirmação do espírito. É a própria essência do espírito que a impotência definitiva e a ausência do morto revelam, assim como o grito daquele que alguém mata é a afirmação suprema da vida.” (BATAILLE, 2016c, p. 37.)

13 “Logo, equivale a dizer que o Ser humano é essa ação; ele é a morte que vive uma vida humana.” (KOJEVE, 2014, p. 513.)

14 “O mundo divino é contagioso, e seu contágio é perigoso.” (BATAILLE, 2016c, p. 45.)

- 15 “Essa alegria não pertence à economia da vida, não responde ‘ao desejo de negar a existência da morte’, embora esteja ela tão próxima quanto possível.” (DERRIDA, 2014, p. 378.)
- 16 “No país de Gales, dispunha-se o caixão aberto, em pé, no lugar de honra da casa. O morto era vestido com suas mais belas roupas, coberto com a cartola. Sua família convidava todos os amigos, que tanto mais honravam àquele que os havia deixado quanto mais tempo dançassem e bebessem desbragadamente à sua saúde. Trata-se da morte de um outro, mas em tais casos, a morte do outro é sempre a imagem de sua própria morte. Ninguém poderia se regozijar assim a não ser com uma condição; o morto, que é um outro, estando supostamente de acordo, o morto que o beerrão será na sua hora não terá um sentido diferente do primeiro.” (BATAILLE, 2013, p. 409-410, grifos do autor.)
- 17 “No México, em nossos dias, é comum encarar a morte no mesmo plano que o divertimento: vê-se nela, nas festas, fantoches-esqueletos, açucareiros-esqueletos, carrosséis de cavalos-esqueletos, mas a esse costume se liga um culto intenso dos mortos, uma obsessão visível com a morte” (BATAILLE, 2013, p. 410.)
- 18 “This communication consists of eroticism, as well as sacrifice, laughter, drunkenness, and so on - and also includes the notion of laying bare oneself before another (so not always literally erotic).”
- 19 “Bataille does not reduce community to a work to be produced, and he resisted the idea of the ‘labour of the negative’ which is at work in Hegel, Marx and Kojève.”