

A soberania das experiências místico-eróticas: uma introdução ao pensamento de Georges Bataille*

*Cleide Maria de Oliveira***

Resumo

O artigo é uma introdução ao pensamento de Georges Bataille, pensador francês que ocupa posição de relevância na filosofia do século XX, sendo uma voz contundente na contemporânea crítica ao primado da racionalidade e do sujeito na cultura ocidental. Examina-se aquilo que Bataille denomina experiência interior ou erótica, em especial suas considerações sobre a mística naquilo que ela possui de transgressivo e desagregador.

Palavras-chaves: Georges Bataille; Mística; Soberania.

The sovereignty of mystical erotic experiences: an introduction to the thought of Georges Bataille

Abstract

The article is an introduction to the thought of Georges Bataille, french philosopher who occupies a position of relevance in the twentieth-century philosophy, producing a damning critique of the primacy of rationality and the self in Western culture. It examines what Bataille called inner experience or erotic, specially his remarks on the mystic what it has to transgressive and disruptive.

Keywords: Georges Bataille; Mystical; Sovereignty.

* O texto é parte de minha dissertação de mestrado de título *Do corpo à Palavra, da palavra ao corpo: algumas reflexões sobre o complexo erotismo-mística-poesia*, defendida na PUC-Rio em março de 2005.

** Doutora em Estudos de Literatura pela PUC-Rio com a tese *Por um Deus que seja noite, abismo e deserto: considerações sobre a linguagem apofática* (2010). Atualmente é professora de Literatura Brasileira da UFRJ. E-mail: cleideoliva@yahoo.com.br .

La soberanía de las experiencias místico-eróticas: una introducción al pensamiento de Georges Bataille

Resumen

El artículo es una introducción al pensamiento de Georges Bataille, filósofo francés que ocupa una posición de relevancia en la filosofía del siglo XX, y una voz contundente en la crítica contemporánea de la primacía de la racionalidad y el yo en la cultura occidental. Examina lo que Bataille llama la experiencia interior o erótico, especialmente sus comentarios sobre lo que la mística tiene de transgresora y perturbadora.

Palabras claves: Georges Bataille; Mística; Soberanía.

É possível pensar a experiência do sagrado fora dos átrios do institucional e confessional, ou, mesmo, dos riscos e compromissos da fé? Essa é, a meu ver, uma questão que perpassa os escritos de Bataille, autor que se debruça sobre experiências nas quais parece haver uma tentativa de ultrapassar os limites do humano – limites que se relacionam intrinsecamente aos interditos que fundam o mundo do trabalho/racionalidade¹ – e contatar uma esfera desagregadora e violenta que pertence ao âmbito do sagrado. Assim, na guerra sangrenta², nos sacrifícios religiosos de humanos ou de animais, nas orgias sagradas, nos rituais de sadismo, nas experiências de tortura e suplício de prisioneiros, e, de forma mais branda, no erotismo dos corpos e dos corações e na mística, o humano antevê uma possibilidade de romper com o interdito maior que funda o corpo social – o interdito em relação à destruição de seu corpo e singularidade, ou, em palavras de Bataille, da descontinuidade que é – e acessar algo que é de tal modo oposto ao mundo da racionalidade em que habita, que só pode ser caracterizado como *totalmente outro*, segundo terminologia de Rudolf Otto (1980).

À experiência desse algo estamos denominando, de forma bastante genérica, mística, o que requer algumas explicações que evitem confusões conceituais, pois estaremos usando o termo em acepção bastante distinta da usada pela teologia cristã. Para compreender a perspectiva cristã, são interessantes as considerações feitas por Maria Clara Bingemer (1976) e Henrique de Lima

¹ Bataille entende que o humano se constituiu antropologicamente a partir de três “eventos”: a progressiva consciência da própria morte, a sexualidade envergonhada (da qual os interditos relacionados ao incesto são um poderoso indicativo), e o trabalho, esse último entendido em sua acepção de transformação do mundo-natureza e criação de cultura. (BATAILLE, 1987a, 1992).

² É preciso lembrar que a guerra que Bataille analisa é aquela feita nos moldes antigos, homem a homem, onde o indivíduo olhava nos olhos daquele que morria por suas mãos ou que destruía a sua vida. A guerra contemporânea não pode ser entendida como experiência “sagrada” porque nela a tecnologia, e não o humano, ocupa o lugar central no embate.

Vaz (1976) acerca da distinção entre experiência religiosa (ou experiência do sagrado), experiência de Deus e experiência cristã de Deus. Segundo ressaltam os autores, a experiência religiosa não é intrinsecamente uma experiência de Deus, e da mesma forma a experiência de Deus não é estruturalmente religiosa, pois a primeira é uma experiência do sagrado – e assim “Todas as zonas de interrogação e espanto (o *thauma* dos gregos) do homem e do mundo são matéria de experiências religiosas ou sacralizantes” (Vaz, 1976, p. 83) – e a segunda uma experiência de sentido, que no cristianismo assume a característica de ser uma experiência de sentido radical, posto que nos fala do escândalo da cruz, lugar onde o divino se faz carne e história:

[...] a característica essencial da experiência religiosa como experiência do Sagrado, que é a transgressão do histórico e a passagem a um espaço e a um tempo mitogênicos (onde o mito nasce necessariamente como discurso sobre o sagrado), desaparece aqui (no cristianismo) como afirmação irredutível da historicidade da existência do Revelador e da letra da Revelação (Vaz, 1976, p. 86).

Assim, Vaz (1976) distingue três tipos de experiências religiosas: a experiência do sagrado, que é fruto da “função simbolizante do homem nesse terreno que se estende entre o fascínio e o temor do que é incompreensível ou misterioso” (p. 83); a experiência de Deus, que é a experiência de um sentido radical dado pela revelação de uma Presença onipresente e, ao mesmo tempo, transcendente, cabendo destacar que essa “experiência de Deus” não se resume ao Deus cristão, ainda que a ênfase na produção de *logos* pareça indicar isso; finalmente, a experiência cristã de Deus, que tem como especificidade ser uma vivência de fé em um Deus encarnado que busca a inteligibilidade, ou seja, uma fé que é “rigorosamente, teo-logizar” (p. 88).

Bingemer (1976), a partir de uma leitura de Dominguez Morano, relaciona a experiência religiosa àquelas vivências do indivíduo anteriores à formação de sua personalidade, quando ele ainda não dispunha de um ego estruturado, e vivia em estado simbiótico com a Mãe, fusão que se desfará progressivamente na medida em que o Eu vai se firmando em distinção ao outro que lhe serve de espelho. A autora compara o religioso como aquele “que não terminou de aceitar a distância que existe com respeito à totalidade primeira do mundo materno”, distinguindo-o do místico, que seria aquele “que aceita essa alternância de presença e ausência em relação à totalidade do sagrado” (BINGEMER, 1976, p. 5). Assim, para Bingemer, a mística representaria uma espécie de evolução do pensamento religioso, ou pelo menos, da vivência religiosa.

Na mesma linha de Henrique de Lima Vaz, Bingemer (1976, p. 6) valoriza a experiência de Deus, ou experiência cristã de Deus, por ser produtora

de sentido, e “fonte mobilizadora de um compromisso ético, de um projeto e de um ideal de transformação na história”. Ambos os autores praticam uma hermenêutica cristã do termo mística, definindo-a como *cognitio Dei experimentalis* – conhecimento de Deus por experiência – um conhecimento em que se supõe a alteridade e a diferença do outro, sem se reduzir “a uma simbiose ou desejo de fusão mal resolvido” (BINGEMER, 1976, p. 8). Muito embora a mística, segundo o entendimento dos autores citados, não implique na tentativa teo-logizante mencionada por Vaz, ela busca uma inteligibilidade que enfoca a interação entre o indivíduo e o *outro* que ele experiencia, no intuito de descobrir o rosto do divino refletido nos olhos do humano.

Essa perspectiva é bastante diversa da de Bataille, que irá enfatizar nos estados místicos uma espécie de transbordamento e esquecimento de si, que ele compara ao erotismo sensual e ao amor-paixão, nos quais o desejo de fusão vem em resposta a um desequilíbrio entre os interditos de conservação da própria vida e o desejo transgressivo de se perder no outro. Em ensaio que aborda as semelhanças entre a mística e a sensualidade, diz-nos Bataille (1987, p. 229-230):

Esses tranSES, arrebatamentos e estados teopáticos que foram descritos a porfia por místicos de todos os credos (hindus, budistas, muçulmanos ou cristãos — sem falar dos que, mais raros, não pertencem a uma religião) têm o mesmo sentido: trata-se sempre de um desaparego em relação à conservação da vida, da indiferença a tudo o que tende a assegurá-la, da angústia sentida nessas condições até o instante em que as forças do ser naufragam, da abertura enfim para esse movimento imediato da vida que é habitualmente comprimido e que se libera de repente no transbordamento de uma alegria infinita de ser.

Para Bataille (1987, p. 231), a experiência mística é uma operação soberana³ que não obedece aos princípios do mundo da racionalidade, do bom senso e do sentido:

³ A operação soberana caracteriza-se pela “ausência de duração”, “destruição de si mesma”, e “transcendência se destruindo”; Martins (1990, p. 430) assim analisa o conceito batailliano: “Logo se entende o que o autor distingue como conduta soberana nas imagens citadas: do operário bebendo um copo de vinho, do fumante, do olhar surpresa para a rua alterada com a luz. Sempre se trata da eleição do momento vivido como melhor, do instante de suspensão das determinações e das finalidades acertadas, do lapso deliberado em relação ao todo. As cenas pretendem demonstrar a dissolução da vida mental dos imperativos, fins nulos e princípios inoperantes, representam gestos ao léu a fim de que reservas ilesas de energia, não servilizadas pelas necessidades, não empregadas para labuta, possam despende-se sem objetivo algum como fumo ao ar. O fumar é privilegiado pelo autor como demonstração, na atualidade, da persistência de soberanias e desperdícios, comparáveis aos sacrifícios das culturas antigas, nos ritos, de parte imensa de seus bens”.

Para avaliar o interesse da experiência dos místicos, quero insistir num fato: em relação a toda condição material, ela opera com total desprendimento. Ela responde dessa maneira à preocupação que tem geralmente a vida humana de não depender de um dado que ela não escolheu, que lhe é, ao contrário, imposto. *Trata-se de um estado que possa ser chamado soberano* (grifo nosso).

Bataille enfatiza o caráter soberano da mística, essa recusa em adequar-se aos interditos sociais que regulamentam todas as vivências humanas, incluindo as religiosas. Nesse sentido, a definição de mística como *cognito Dei experimentalis* fica comprometida, pois o êxtase, momento supremo de união mística com o divino, é exatamente um estado de abandono e autoesquecimento do sujeito cognoscente. Em consonância com a argumentação que desenvolvemos, baseada nas concepções bataillianas de sagrado destaque na mística essa busca por um Contínuo e Indiferenciado que não se submete à lógica dicotômica dos interditos que fundam o mundo humano.

A mística, em suas diferentes manifestações religiosas, tem sido compreendida como uma experiência radical através da qual se tenta recuperar a realidade como um todo orgânico e coeso, sem fissuras conceituais, ou, em outras palavras, como uma tentativa de sair do mundo do “isto e aquilo” e alcançar a unidade/inteireza da realidade (realidade que se confunde, no pensamento mítico-religioso — conforme atesta Mircea Eliade — com o sagrado). Essa Unidade pode ser representada positivamente como Deus ou o divino, ou simplesmente como o Uno, conforme definição de Leonardo Boff (1983, p. 16): “Toda mística, cristã ou pagã, vive de uma experiência radical: aquela da unidade do mundo com o supremo princípio ou do homem com Deus. Trata-se de uma experiência imediata de Deus ou do Uno”.

A etimologia da palavra mística atesta esse caráter de revelação característico dessa experiência. O termo grego *mystikós* tem em sua raiz o verbo *myo*, que significa “fechar” e, em particular, “fechar os olhos”. Em certo sentido, a mística pressupõe o mistério e a possibilidade de seu desvelamento: por trás do mundo das aparências resta um conhecimento e uma verdade não passível de apreensão cognoscível/sensível, realidade a qual apenas é possível enxergar quando se “fecha os olhos” da razão e se salta para essa alteridade absoluta do completamente Outro. A esse respeito, é esclarecedora a “Parábola do elefante”, contada por Rûmi, um dos maiores representantes da mística islâmica (sufi) no século XIII:

Alguns hindus estavam exibindo um elefante num quarto escuro, e muita gente se reuniu para vê-lo. Mas como o quarto estava escuro demais para que eles pudessem ver o elefante, todos procuravam senti-lo com as mãos, para ter uma

idéia de como ele era. Um apalpou sua trompa e declarou que o animal parecia um cano d'água; outro apalpou sua orelha e disse que devia ser um leque enorme; outro sua perna, e pensou que fosse uma coluna; outro apalpou seu dorso e declarou que o animal devia ser como um grande touro. De acordo com a parte que apalpava, cada um deu uma descrição diferente do animal. Um, por assim dizer, chamou-o de Dal e outro de Alif (TEIXEIRA, 2003).

A lição da parábola é clara: a aparente pluralidade da realidade é ilusória, e para além dessa fragmentação caótica resta uma realidade realíssima onde impera a unidade de todas as coisas, reconciliadas nesse Um que permanece “inteiro sem fragmento”. Para enxergar o elefante é necessário buscar a iluminação que vem de quando se abandonam as falácias do mundo sensível e se busca um conhecimento do qual nós não podemos ser sujeitos, pois é no entregar-se à escuridão (ao mistério), no fechar os olhos para os saberes e certeza que a razão nos assegura e no morrer para nossos próprios desejos que a repentina e fulgurante luz se faz, uma luz tão forte que cega, entretanto a ela não se pode resistir.

La sed de absoluto, la ruptura de todo apego al yo contingente y la vocación a la interioridad s 4una dimensión común a todas las corrientes místicas. El misticismo empieza con el desapego del mundo exterior y con la victoria sobre las pasiones, prosigue en la meditación y en la contemplación y tiene como fin y conclusión la unión completa con el Absoluto (ANCILLI, 1983, p. 658).

A palavra mística, no sentido de comunicação divina começa a ser usada a partir do século XV nos escritos de Dionísio, o Aeropagita (também chamado Pseudo-Dionísio), e desde então a tradição mística ocidental (cristã) está marcada de forma indelevelmente pela teologia mística (MIETH, 1990) desse filósofo-místico. De acordo com o Pseudo-Dionísio, são dois os pressupostos que fundamentam a revelação mística: a) a existência de uma relação originária entre Deus e o homem que foi rompida e a impossibilidade do homem chegar até Deus a partir de esforços próprios e b) possibilidade de se retomar essa união originária mediante a experiência extática (*ekstasis*) que caracteriza um *estar fora de si*. O êxtase é definido por várias correntes religiosas da filosofia alexandrina, e especialmente pelos neoplatônicos, como um estágio supra-intelectual da experiência religiosa, onde a inteligibilidade cede lugar a um forte sentimento (*pathos*) de presença divina. Esse é um momento supremo, no qual as dicotomias que regem o mundo sensível e cognoscível se rompem e tem-se uma experiência de apreensão da totalidade e integridade do cosmos, por isso, “Para todos os místicos, acima de todos os

degraus está o êxtase, *excessus mentis*, definido às vezes como *douta ignorância*⁴ e, em todos os casos, considerado como *deificação do homem, ou seja, sua união com Deus*” (ABBAGNANO, 1998, p. 420). *Nesse estado de douta ignorância*, característico do êxtase, há uma supressão da alteridade e da distinção sujeito/objeto: o olho que vê se funde com o Aquele que é contemplado em visão extática. O neoplatônico Plotino define o êxtase como a supressão da alteridade e identificação total e entusiástica da alma com Deus, “não é mais uma visão, mas um modo diferente de se ver. Êxtase é ampliação, doação de si mesmo, desejo de contato, repouso e compreensão de conjunção” (ABBAGNANO, 1998, p. 420). O esquecimento de si, que se manifesta por um fechar os olhos para o mundo sensível e cognoscível, parece ser o motor da experiência mística, por isso o Pseudo-Dionísio admoestará:

E tu Timóteo, nas contemplações místicas exercita-te intensamente em abandonar as sensações e operações intelectuais e todos os objetos sensíveis e inteligíveis, e despoja-te de quanto é e de quanto não é, para que possas elevar-te, na medida do possível, à união na ignorância com aquele que transcende todo ser e toda ciência. É pela livre e absoluta renúncia de ti mesmo e de todas as coisas, tendo abandonado tudo estando de tudo despojado, que serás elevado num puro êxtase a este raio sobrenatural da treva divina (DE BONI, 2000, p. 70).

A crença em uma unidade e integridade que transcende os limites do sensível e do cognoscível é marca não apenas de inúmeras tradições místicas, como também, conforme ressaltou Russell (1957), do pensamento metafísico que herda de Parmênides e Platão a convicção de um realíssimo onde repousa o Ser – indiviso, inteiro, esférico e sem termo no primeiro; identificado com o mundo das Ideias onde habita o supremo Bem, a Beleza e a Verdade, no segundo. Em lugar do conhecimento analítico-discursivo garantido pelos métodos “científicos”, a mística – e os metafísicos *doublés* de místicos de que Russell (1957, p. 17) nos fala – aposta “num modo de saber repentino, penetrante, coercivo...” que culmina em uma “sabedoria oculta que de repente se torna certa, sem possibilidade de dúvida”.

Deus é Um, proclama Mestre Eckhart, Nele não há divisões ou distinções, logo, não há diferença, pois que Ele é um “negar do negar”, um abismo mesmo aonde o sentido – que sempre se apoia nos princípios de identidade e

⁴ Por *douta ignorância*, o que parece querer-se demonstrar é esse esgotamento da razão diante de um originário do qual ela própria se deslocou, por isso, para acessar essa luz/trevas, é preciso deixar de lado, como recomenda o Pseudo-Dionísio, “todas as luzes e palavras e razões celestiais”, buscando na treva mística do não saber um conhecimento que não se submete aos ditames da razão, sendo mesmo superior a ela (DE BONI, 2000, p. 71).

não contradição – naufraga. Deus é identificado com esse Contínuo ao qual não há predicação possível – pois predicar implica distinguir e fragmentar –, pois o simples ato de atribuir predicados pressupõe um “fora” daquilo a que se predica, a diferença mesma como forma de adjetivação. Mas, como algo pode estar fora do Ser, exceto o não-ser? Na visão mística/metafísica, sagrado e realidade tornam-se uma única e mesma verdade, opondo-se ao mundo sensível/cognoscível da mesma forma que o brilho fulgurante (e ofuscante) do sol se opõe às sombras indistintas provocadas pelo reflexo do sol nas paredes da caverna de Platão.

Em relação direta com a crença em um conhecimento intuitivo e revelado que se opõe à realidade percebida pelos sentidos e pela razão, há a concepção de

[...] uma Realidade atrás do mundo da aparência, e dela completamente diferente. Esta Realidade é considerada com uma admiração que às vezes linda às raias da adoração; sentem-na sempre ao alcance, em toda parte, debilmente velada pelas impressões do sentido, pronta a fulgir na sua glória, para a mente receptiva, em meio à aparente loucura e perversidade do Homem. O poeta, o artista e o amante buscam essa glória: a beleza inatingível que perseguem é um débil reflexo do seu sol. Mas o místico vive à plena luz da visão: o que os outros buscam obscuramente, ele sabe, com um conhecimento ao lado do qual todos os outros são ignorância. (RUSSEL, 1957, p. 18).

Para além das dualidades presentes na linguagem do inteligível – que carrega em si o seu duplo e sua sombra – encontra-se um Absoluto do qual não se deve falar⁵, exceto pela palavra paradoxal – o mito e o poema – que reconcilia os opostos sem anulá-los. O Absoluto, o Uno, o Indiferenciado e o Contínuo são alguns dos nomes que recebe esse “algo” provocador dessa experiência apofática de suspensão das dicotomias (que de resto possibilitam todo o discurso civilizatório e cultural) entre sujeito e objeto, homem/natureza/cosmos. A esse respeito, a mística oriental, da qual o livro *Tao-Te-Ching* com seus 2.500 anos é um exemplo perfeito, ajuda a compreensão desse vazio ininteligível que é mesmo condição de possibilidade para o Pleno, parecendo também indicar a necessidade de um Princípio incriado e criador do qual se originam todas as coisas

⁵ A mística é assim, conforme assertiva de Wittgenstein (a citação é quase um senso comum, e foi feita de “ouvido”, não é necessário a referência, é algo como citar o mundo das idéias de Platão), o lugar onde a linguagem (da mesma forma que a lógica) pára: “Daquilo que não se pode falar, deve-se calar”, aconselha o filósofo da linguagem.

Quem quer ver a Divindade
não a verá,
porque ela é invisível.
Quem quer ouvir a Divindade
não a ouvirá,
porque ela é inaudível.
Quem quer tanger a Divindade
não a tangerá,
porque ela não tem forma.
Nenhum caminho parcial
Conduz à meta total.
Só na visão do todo se encontra a Divindade.
E então a superfície parece tenebrosa escuridão,
enquanto a profundidade parece luminosa superfície.
Nunca a Divindade é inteligível,
ela permeia o universo sem fim
e gira pelo todo como se fosse o Nada.
A Divindade é uma forma sem forma.
A Divindade é o ser sem existir.
É o mais insondável de todos os insondáveis.
Quem encara a Divindade não lhe vê a face.
quem segue o infinito o verá apenas fugitivo,
só quem sintoniza com o infinito esse o conhece realmente,
como os antigos o conheciam.
Eles, que sabiam que todos os visíveis
nascem do invisível.

“Na mística se busca a união mais além do limite que fixa a identidade para perder-se na continuidade impessoal e transcendente com o Outro” (ROSADO, 2001)⁶, de modo que não é exatamente uma novidade postular analogias entre esse sentimento de unidade próprio da mística e a experiência erótico-amorosa. Se no segundo a fusão entre fragmento e todo se dá de forma objetiva e pontual, na mística, a busca pela reconciliação com o divino/sagrado permanecerá como ideal a ser incansavelmente perseguido. Outra interessante aproximação entre essas experiências é relativa à linguagem apropriada para ambos os relatos: em muitos testemunhos pessoais de místicos, os símbolos e metáforas usados para caracterizar a união mística entre Criador e criatura assumem uma conotação claramente sexual, como por exemplo nos escritos de Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz. Explorando as proximidades entre o erótico e a mística, Rosado falará de uma

⁶ No original: “En la mística se busca la unión más allá del límite de fija la identidad para perderse en una continuidad impersonal y trascendente con lo Otro” (ROSADO, 2001).

espécie de esquecimento de si ou dissolução impessoal, que permeia grande parte dos relatos místicos e, também, o êxtase orgástico:

É que a união no orgasmo é acompanhada por um desprendimento que desintegra a mente e absorve o corpo até fulminá-lo na continuidade da impessoalidade e esquecimento de si. O prazer nos precipita a esse esquecimento da razão para nos introduzir na desordem, no irracional. Se a memória estabelece uma continuidade do eu, o orgasmo como esquecimento do eu é a desintegração da identidade, perdida na continuidade com o Absoluto, com o Outro (ROSADO, 2001, p. 2-5)⁷.

Ainda a esse respeito, cabe lembrar a escrita de São João da Cruz, místico e poeta quinhentista, cujos relatos são permeados pelo “discurso da paixão, da passividade possuída pelo amor” (BINGEMER, 2004, p.461) nos quais o sujeito lírico (a alma) assume uma discursividade feminina na qual se destaca a disponibilidade para o acolhimento do Outro, do Amado (Deus). A expressão joanina “já não tenho outro ofício e amar é meu exercício” aponta para a relação erótico-amorosa, na qual a assimetria entre Amante e Amado impõe ao primeiro uma entrega amorosa Àquele que toma posse de seu corpo, vontade, inteligência e devir. Conforme destaca Bingemer (2004, p. 462), parece ser uma especificidade da mística cristã certa passividade que encontra nas metáforas amorosas seu referencial simbólico⁸:

⁷ No original: Y es que la unión en el orgasmo es acompañada por un desprendimiento que desintegra la mente y absorbe el cuerpo hasta fulminarlo en la continuidad de la impersonalidad y olvido de si. El placer nos precipita a ese olvido de la razón para hacernos entrar en la desorden, en lo irracional. Si la memoria establece una continuidad del yo, el orgasmo como olvido de yo es desintegración de la identidad, perdida en la continuidad con lo Absoluto, con lo Otro (ROSADO, 2001).

⁸ Lembro aqui que o Cântico dos cânticos, ou Cantares de Salomão, é um dos livros bíblicos que mais trabalho deu aos exegetas cristãos, pois nele se narra os encontros e desencontros amorosos entre o personagem-narrador, que se autointitula o rei hebreu Salomão, e sua amada, a Sunamita. A interpretação alegórica tenta pacificar o estranhamento causado pela inclusão dessa narrativa no texto sagrado dos cristãos; segundo essa interpretação, a narrativa é uma alegoria do relacionamento entre Deus e sua Igreja. Entretanto, versos como “Beije-me ele com os beijos de sua boca, porque melhor é o seu amor do que o vinho”, ainda impressionam pelo realismo sensual. Não que isto chegue a ser uma novidade, o professor Faustino Teixeira, por exemplo, destacará no místico sufista Rûmi (século XIII, Oriente Médio) a mesma metáfora de Deus como o Amado a quem a alma (a Amante) busca reconciliar-se, em uma fusão onde o Eu se perde no Uno: “O amoroso busca ardentemente o bem amado: quando o bem amado vem, o amoroso se vai (M III, 4620). A presença do amado é como a chama do amor que, quando se eleva, consome tudo o que não é o Bem Amado (M V, 588). Nada resta senão Deus. O destino do amante é morrer para si mesmo: dele só permanece o nome (M V, 2023).” (TEIXEIRA, 2003, p. 20-41).

Com efeito, há uma mística cristã que se situa, firmemente, na esfera da passividade (do *pathos*). Isso é um traço distintivo de realçada importância, já que nem toda mística tem essa marca passiva. Nas religiões afro-brasileiras, por exemplo, o místico sabe como provocar o êxtase; igualmente, no Oriente (pensemos sobretudo na Índia) ele é igualmente ativo no processo, detendo o conhecimento de certas técnicas capazes de levar à experiência daquilo que está por detrás do mundo como se manifesta. Ou seja: há uma ciência mística, há uma técnica mística. O êxtase pode ser provocado, por tratar-se de um movimento que vai de baixo para o alto. Na tradição cristã, o percurso é inverso: pois principia do alto para baixo. O místico é acometido por um agente, Deus ou o demônio. Esse, pois, é um conceito básico: *a experiência mística é uma experiência de posse* (grifo nosso).

Para Georges Bataille, tais semelhanças se explicam porque tanto o erotismo quanto a mística são movimentos que nascem de uma crise do indivíduo frente a algo que ultrapassa suas capacidades cognoscentes e representativas: isto é, do encontro do indivíduo com aquilo que se pode denominar de sagrado. Cabe, entretanto, compreender que o conceito batailliano de sagrado está diretamente relacionado (de forma simétrica) aos termos mundo do trabalho/interdito, transgressão e soberania. O sagrado se localiza além do humano, além da lógica econômica (não excessiva) que preserva o indivíduo e a complexa arquitetura de nosso mundo social; negativo ou reverso do humano, o sagrado é um aquém dos imperativos que regulam a vida coletiva e as práticas sociais, estando intrinsecamente relacionado à transgressão desses mesmos imperativos. Não obstante, o contato com o sagrado será buscado como forma de escapar de uma economia mesquinha que regula as ações humanas, pois há sempre uma *parte maldita* que escapa para nos lembrar que, paralelamente à razão e à ética, operam forças festivas e excessivas da transgressão. Muito embora as eficientes forças de controle social que impõem poderosos interditos em relação à preservação da ordem e da racionalidade, existem movimentos contrários, soberanos, que impelem o humano em busca do fim da descontinuidade que é e em direção à continuidade (ou, à inteireza, ao absoluto, ao descontínuo, ao não-humano, ou qualquer outro nome que se queira chamar Esse ao qual uma sede excessiva que nos impele)⁹.

⁹ Cabe recordar aqui como o desejo de absorção do místico em uma unidade absoluta é freqüente em diversas místicas, sendo uma das mais importantes característica da mística apontada por William James em seu clássico estudo, como se vê na citação seguinte: “Essa superação de todas as barreiras usuais entre o indivíduo e o Absoluto é a grande consecução mística. Nos estados místicos nos tornamos um com o Absoluto e nos tornamos conscientes dessa unidade. Essa é a perene e triunfante tradição mística, escassamente alterada por diferenças de clima ou credo. No Hinduísmo, no Neoplatonismo, no Sufismo,

A busca pela fusão, em que o Eu seja suprimido pela união com o sagrado, será o mote repetido por inúmeros místicos que, em desobediência aos interditos maiores de preservação da descontinuidade (individualidade) e da coesão social – que é, segundo Bataille, marca fundamental do humano – abandonam-se a um êxtase (*excessus mentis* ou *douta ignorância*) que é uma espécie de morte gozosa, ou seja, uma vida que se distende aos limites do insuportável, da morte: pungente e dolorosa como um orgasmo (*petite mort*). A esse respeito, é de particular interesse o seguinte trecho de um dos escritos líricos de Teresa de Ávila, o poema *Vivo sin vivir en mí*,

Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero,
Aquesta divina unión
del amor con que yo vivo,
hace a Dios ser mi cautivo
y libre mi corazón:
mas causa en mí tal pasión
ver a Dios mi prisionero,
que muero porque no muero.
¡Ay! ¡Qué larga es esta vida,
qué duros estos destierros,
esta cárcel y estos hierros,
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida
me causa un dolor tan fiero,
que muero porque no muero.
¡Ay! ¡Qué vida tan amarga
do no se goza al Señor!
Y si es dulce el amor,
no lo es la esperanza larga:
quíteme Dios esta carga,
más pesada que el acero,
que muero porque no muero.
Sólo con la confianza
vivo de que he de morir;

no misticismo cristão, no Whitmanismo, encontramos sempre a mesma nota, de modo que existe a respeito dos pronunciamentos místicos uma eterna unanimidade que deve fazer o crítico deter-se e pensar, e que faz com que os clássicos místicos não tenham, como já se disse, nem dia aniversário nem terra natal. Falando perpetuamente da unidade do homem com Deus, o discurso deles precede as línguas e eles não envelhecem”. (James, 1995, p. 261, grifo nosso).

porque muriendo, el vivir
 me asegura mi esperanza:
 muerte do el vivir se alcanza,
 no te tardes, que te espero,
 que muero porque no muero.
 Mira que el amor es fuerte:
 vida, no me seas molesta;
 mira que sólo te resta,
 para ganarte, perderte;
 venga ya la dulce muerte,
 venga el morir muy ligero,
 que muero porque no muero.

O paradoxo da vida que se quer morte é expresso por Teresa de Ávila no pedido “quiteme Dios esta carga,/ mas pesada que el acero, que muero porque no muero”, versos que surpreendem por explicitar um desejo de morte que é não menos um desejo de vida, pois o que se busca é uma vida que se ganha quando se perde os lastros dessa vida sensatamente organizada, fragmentada e controlada pela economia do lucro e da autoconservação. Põe-se a perder todo o sólido edifício dos interditos que regulam a sobrevivência do corpo social. Nega-se a lógica da preservação da descontinuidade (do sujeito) ao desejar-se *al morir muy ligero*, tal desejo fundamenta-se no entendimento de que o Eu se interpõe para a fusão total com o Todo. Para Bataille, em cada indivíduo pulsa um desejo de morte que não é exatamente autodestruição e sim o impulso de viver nos limites da vida, sendo esse um momento em que as amarras sociais se esgarçam e o homem pode experimentar uma linguagem zero, que retorna ao silêncio originário da Palavra. Essa é a mística.

Fica patente que o conceito de mística adotado por Bataille se distingue singularmente da perspectiva cristã de uma *experiência de Deus*, ilustrada exemplarmente por Bingemer e Vaz. A mística em Bataille aparece antes como a possibilidade de uma experiência religiosa do vazio e da ausência; entretanto, há aqui um paradoxo na medida em que religioso diz-se *religare*, de modo que melhor seria compreender que Bataille aponta um esgotamento da produção de sentido e visualiza a possibilidade de uma experiência na qual o encontro entre o divino e o sagrado seja encenado sem que a presença de ambos os atores manifeste-se imprescindível: o homem pode se voltar para o vazio e adorá-lo. Ao fazê-lo, ele experiencia a alteridade absoluta do sagrado como uma vertigem em que não há possibilidades de “fazer sentido” (= construção de estabilidades cognitivas ou éticas), o que levanta a questão sobre a possibilidade de uma mística imanente, que não se fundamenta na

doação de um sentido radical e de todas as prerrogativas envolvidas nesse movimento de significação.

Na perspectiva de Bataille, o êxtase proporcionado pela mística seria uma experiência de soberania na qual o místico experimenta um desapego à conservação da vida, e uma indiferença a tudo que tende a assegurar sua própria conservação e, ao mesmo tempo, uma extraordinária alegria que advém desse abandono de si enquanto subjetividade privilegiada e projeto discursivo. Para Bataille, o êxtase místico¹⁰ seria índice de que os domínios da discursividade e do saber não são tão absolutos quanto o homem razoável gostaria de crer. Há o êxtase místico, o erotismo, a poesia, vivências íntimas de uma experiência interior que nos conduz “a um lugar de extravio, de contra-senso” (BATAILLE, 1992) onde as palavras deixam de obedecer ao projeto do saber para se tornarem fruição gozosa do Desconhecido. Essa é a experiência interior, ou, em sintonia com as reflexões que Bataille faz em *O erotismo*, esse é o erótico, na medida em que o erótico inclui o erotismo dos corpos, dos corações, do sagrado (mística) e também das palavras¹¹. E a principal característica da experiência interior, presente em todas suas manifestações, é a insubmissão ao projeto e ao discurso: “A experiência só seria um logro se ela não fosse revolta, em primeiro lugar, contra o apego do espírito à ação (ao projeto, ao discurso — contra a servidão verbal do ser razoável, do doméstico), em segundo lugar contra o apaziguamento, as suavidades que introduz a própria experiência” (BATAILLE, 1992, p. 123).

Abarcando a mística entendida *stricto sensu*, sem se limitar a ela, a experiência interior não pressupõe nenhuma exterioridade positiva em relação à qual o sujeito se posicione sedento de transcendência. Pelo contrário, Bataille parece entender que não seja tanto uma alteridade absoluta que defina a experiência interior de um sujeito, e sim esse apelo que move o místico, e às vezes o homem comum, a situações de exceção que configuram o encontro com o sagrado. Daí que ele pôde falar em transcendência negativa para caracterizar a tentativa de passagem da descontinuidade que somos enquanto indivíduos

¹⁰ Na verdade não é apenas no êxtase místico que essa “parte maldita” do humano se revela: exceder aos limites representa, no pensamento batailliano, perder-se enquanto continuidade (individualidade) discursiva, ou seja, abandonar a pretensão de perdurar enquanto sujeito da razão e fundir-se ao Desconhecido/Indiferenciado/Contínuo. Esse movimento, Bataille identifica no desejo que move o místico ao êxtase, na transgressão sem limites das personagens de Sade, nos sacrifícios religiosos, no amor-paixão, nas festas orgíacas, nas guerras antigas e na poesia (ou pelo menos em certo tipo de poesia).

¹¹ Em minha dissertação de mestrado eu desenvolvo a relação entre poesia e erotismo, no pensamento de G. Bataille e também de Octávio Paz. Defendo que a poesia seja uma outra forma de erotismo, das palavras, e que à mesma possam ser estendidas às potencialidades do erotismo conforme o mesmo é entendido por Bataille. Ver Oliveira (2005).

à continuidade, que é tanto Deus quanto o reverso de toda racionalidade sensata sobre a qual se apoia o nosso mundo do trabalho. Deste modo, a experiência interior parece ser um termo geral para caracterizar aquelas experiências eróticas na qual o “ser se põe em questão”¹². O erotismo é pensado por Bataille como uma experiência limite na qual tudo está posto em jogo mediante a tentativa (sempre destinada ao fracasso, por certo) de o homem anular o equilíbrio delicado de sua humanidade/descontinuidade e retornar a um estado de unidade/continuidade arcaico no qual a aposta na Razão ainda não havia sido feita. Tal experiência de limite não é dada objetivamente ao homem, antes, é uma experiência interior, a qual não é possível ser falada “fora de si mesma”; ela não pode ser matéria do discurso, mas apenas vivenciada como um esgotamento da voz, reduzida a rouco murmúrio fracassado. Na experiência interior, erótica, somam-se operações distintas – o intelecto, a estética, a moral... – e apenas “sobra” o discurso: “é somente a partir do dentro, vivida até o transe, que ela (a experiência interior) aparece unindo o que o pensamento discursivo deve separar” (BATAILLE, 1992, p. 16). Mas, para unir aquilo que o discurso só pode aceder pela fragmentação, a experiência interior sacrifica o sujeito do discurso, essa unidade necessária para o conhecimento ocidental: “a experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, *não-saber*, como objeto, *o desconhecido*” (BATAILLE, 1992, p. 17). Daí que o pensamento batailliano parece se articular como um “apelo ao desconhecido”: “O conhecimento é o acesso ao desconhecido. O contra-senso é o resultado de cada sentido possível” (BATAILLE, 1992, p. 109). E, do desconhecido, o Deus dos místicos é o paradigma que Bataille toma para falar desse não-saber que é contestação do Saber. Veja-se trecho de uma mística, Santa Ângela de Foligno, citado por Bataille (1992, p. 112):

¹² Para evitar confusões, atente-se às definições do autor para o termo erotismo: “O erotismo, eu o disse, é aos meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se põe conscientemente em questão”, e também “Eu queria, para terminar, ajudá-los a sentir plenamente que o lugar para onde eu quis lhes conduzir, por menos familiar que lhes possa ter parecido, é o lugar do cruzamento de violências fundamentais”. O conceito de erotismo parece se confundir com o de experiência interior, em especial na obra *O erotismo*, na qual Bataille explora diversas vivências dessa violência fundamental que está posta em questão no erótico, como por exemplo, o sacrifício religioso, a guerra antiga, a orgia, o êxtase místico, o amor-paixão. É tarefa hercúlea buscar unidade em um autor tão fragmentado, mas ainda assim creio que não há erro conceitual em identificar experiência interior e erotismo, caso entendamos o erótico para além da sexualidade, conforme Bataille o faz em *O erotismo* (1987, p. 27 e 23).

Certa vez, a minha alma foi elevada e eu via Deus numa claridade e numa plenitude que eu nunca tinha conhecido a tal ponto, de uma maneira tão plena. Não via ali nenhum amor. Perdi então esse amor que trazia em mim: tornei-me não amor. E em seguida, depois disso, vi-o nas trevas, pois ele é um bem tão grande que não pode ser pensado ou compreendido. E nada do que pode ser pensado ou compreendido o atinge ou o aproxima (*Livro da experiência*, I, 105).

E, logo abaixo, Bataille (1992, p. 112) faz seus comentários sobre essa narrativa tão surpreendente em uma santa católica:

É difícil dizer em que medida a crença é, para a experiência, um obstáculo, e em que medida a intensidade da experiência derruba este obstáculo. A santa agonizante deu um grito estranho: “Ò nada desconhecido!” (*o nihil incognitum!*), que ela teria repetido várias vezes. Não sei se erro vendo nisto uma escapada da febre além dos limites divinos. A narração da morte associa-lhe o conhecimento que temos do nosso próprio nada.... Mas a doente, explicitando seu pensamento, deu a única explicação, profunda deste grito: “Mais ainda do que na vaidade deste mundo, existe uma ilusão na vaidade das coisas espirituais” (*Livro da experiência*, IIIa parte, VIII). Ela exprimiu-se assim, e depois repetiu o seu grito duas vezes consecutivas: “Ò nada desconhecido!” Eu tendo a acreditar que a vaidade do que não é o “desconhecido”, abrindo-se diante do êxtase, aparecia à moribunda, que só pôde traduzir o que ela sentiu através de gritos [...].

A experiência desse nada que é tudo (*A alma vê um nada e vê todas as coisas*), e desse saber que é um não saber é a experiência do limite, experiência de um Deus (um real e uma linguagem) não objetivável, e é a isso que Bataille chama experiência interior. A importância da experiência interior está em que nela o ser se dispõe à experiência do limite, o que significa assumir o risco de estar em trevas profundas, sem Discurso ou Saber, pois as pressupostas condições de possibilidade para o pensamento discursivo – referencialidade, identidade e diferença, linearidade, teleologia, etc. – são anulados diante de uma profunda ignorância de si: o sujeito do conhecimento funde-se a seu objeto, não há espaço ou distanciamento entre ambos, fissura tão necessária para a perspectiva. Aliás, perspectiva é tudo o que místico deseja abandonar, desde que a noção perspectiva seja dada mediante o truque de construir um ponto fixo, neutro, a partir do qual nos posicionamos. O místico desiste do sentido em prol dos sentidos: Deus (o real) não é inteligível, e sim sensível, isto é, passível de experiência e fruição. Refletindo sobre o Deus de outro místico, *Meister Eckhart*, Bataille (1992, p. 111) complementa:

Deus não encontra repouso em nada e não se sacia com nada. Cada existência está ameaçada. Já está no nada da Sua insaciabilidade. E assim, como Ele não pode se acalmar, Deus não pode *saber* (o saber é repouso). Ele ignora o quanto Ele tem sede. E como Ele *ignora*, Ele ignora a Si mesmo. Se Ele se revelasse a Si mesmo ser-lhe-ia preciso reconhecer-Se enquanto Deus, mas Ele não pode concedê-lo, nem mesmo um instante. Ele só conhece o Seu nada, e por isso Ele é, profundamente, ateu: Ele cessaria tão logo de ser Deus (só haveria, no lugar de Sua horrível ausência, uma presença imbecil, abobalhada, se Ele se visse como tal) (grifo do autor).

Para Bataille, há na personalização do sagrado, operada pelo cristianismo e também por outras religiões monoteístas, um empobrecimento, posto que essa operação insere o sagrado na descontinuidade, descontinuidade que Bataille identifica com a cultura (com aquilo que ele chama de mundo do trabalho) e o projeto da razoabilidade. Assim, a crítica a esse Ser Supremo, que não apenas sabe tudo de si, como também sabe tudo de tudo e todos, é contundente, na medida em que Bataille (1987a) aproxima o projeto da racionalidade com o desejo de conhecimento e domínio tornado possível pela diferenciação entre Ser Supremo e mundo:

De tal modo que a posição, no interior do mundo, de um “Ser Supremo”, distinto e limitado como uma coisa, é de início um empobrecimento. Há, sem dúvida, na invenção de um “Ser Supremo”, vontade de definir um valor maior que qualquer outro. Mas esse desejo de acrescentar tem como conseqüência uma diminuição. A personalidade objetiva do “Ser Supremo” o situa no mundo ao lado de outros seres pessoais da mesma natureza – como ele próprio é, simultaneamente, sujeito e objeto, dos quais é, contudo, claramente distinto. Os homens, os animais, as plantas, os astros, os meteoros... se são ao mesmo tempo coisas e seres íntimos, podem ser vistos ao lado de um “Ser Supremo” desse gênero que, como os outros, está no mundo e, como os outros, é descontinuo (BATAILLE, 1987a, p.31, grifo do autor).

O Deus que importa a Bataille notar em Eckhart e em outros místicos é Não-Saber e Desassossego. Ele lateja fora de Si mesmo, sempre ausente, sempre indeterminado, imerso em Seu próprio escuro. Derruba-se assim o mais seguro baluarte do sujeito cartesiano: se Deus não é transparente a Si mesmo, não há como responsabilizá-lo pela consciência de si do sujeito humano, nem pela legitimidade e estabilidade do saber produzido pelo mesmo sujeito. Para Bataille, é preciso que Deus exceda aos limites da razão, pela constatação óbvia de que, se há algo que exceda a Deus (o irracional, por exemplo), esse

algo estaria fora Dele e, de certa forma, O ultrapassaria. Em outro trecho de *O erotismo* fica mais clara a aproximação batailliana entre o Deus cristão e o desejo de saber, em contraponto ao apelo dos místicos por um Deus Desconhecido, que aparece como o próprio limite de nosso saber:

Há na natureza e sempre subsiste no homem um movimento que sempre *excede* os limites e que nunca pode ser reduzido senão parcialmente. Em geral não podemos prestar contas desse movimento. Ele é mesmo por definição aquilo que nada justificará jamais, mas vivemos sensivelmente sob seu poder: o universo onde vivemos não responde a nenhum fim que a razão limita, e se tentamos fazê-lo responder a Deus, não fazemos senão associar *insensatamente* o excesso infinito, em cuja presença está a nossa razão, a essa mesma razão. Mas pelo excesso que nele existe, esse Deus, cujo sentido gostaríamos de apreender, não pára, ao exceder esse sentido, de exceder os limites da razão (BATAILLE, 1987a, p. 37-38).

Bataille não confunde o campo de ação do sagrado a qualquer positividade, afastando-se de uma concepção de sagrado dentro das religiões monoteístas, em especial do cristianismo, no qual os seus aspectos violentos e nefastos são negados a tal ponto que sagrado passou a significar “separado, puro, santo”. Ao contrário dessa concepção, Bataille entende que o sagrado só pode ser compreendido a partir da relação dialógica entre interdito e transgressão, sendo que, para acessar esse mundo, faz-se necessário uma experiência interior na qual se nega o mundo do trabalho e seus fundamentos profanos baseados na descontinuidade, fundamentos que asseguram o bom andamento da sociedade humanizada, ainda que às vezes essa humanização manifeste-se como verdadeira antítese de todos os valores que nos são mais caros.

É, portanto, por um Deus que seja excesso infinito, noite, abismo e deserto que a experiência interior (ou mística) buscará, sendo tal experiência marcada pelo princípio da soberania, no sentido em que não há nela nenhum ganho (cognitivo, cultural, social, etc.), como afirma Bataille (1992, p. 6): “O que caracteriza tal experiência, que não procede de uma revelação, onde nada tampouco se revela, a não ser o desconhecido, é o fato de ela nunca trazer nada de apaziguante”. Inútil e dispendiosa, a experiência interior atesta no homem um princípio de soberania que subsiste a seu projeto de racionalidade tranqüila.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
ANCILLI, Ermano. **Dicionário de espiritualidad**. Barcelona: Herder, 1983, v. II.

- BATAILLE, George. **A experiência interior**. São Paulo: Ática, 1992.
- _____. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987a.
- _____. **Teoria da religião**. Porto Alegre: Lp&M, 1987b.
- BINGEMER, Maria Clara. **A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. A mística cristã em reciprocidade e diálogo (a mística católica e o desafio inter-religioso). **Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2-3, 449-473 p. 2004.
- BOFF, Leonardo. **Mestre Eckhardt: a mística de Ser e de não ter**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia medieval: textos**. Porto Alegre: EDPUCRS, 2000.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos teológicos**. Barcelona: Herder, 1990.
- LAO-TSÉ. **Tao Te Ching: o livro que revela Deus**. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2004.
- MARTINS, Luiz Renato. Do erotismo à parte maldita. In: NOVAES, Aduino (Org.). **O desejo**. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 415-438.
- OLIVEIRA, Cleide Maria de. **Do corpo à Palavra, da palavra ao corpo: algumas reflexões sobre o complexo erotismo-mística e poesia**. 2005. 253 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- OTTO, Rudolf. **Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios**. Madrid: Alianza, 1980.
- ROSADO, Juan Antonio. **Erotismo, misticismo e arte**. 2001. Disponível em: <<http://www.Unomassuno.com.mx/versuple.asp?id=50346>>. Acesso em: 15 mar. 2005.
- RUSSEL, Bertrand. **Misticismo e lógica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- TEIXEIRA, Faustino. Rûmî: a paixão pela unidade. **Rever (PUC/SP)**, São Paulo, v. 3, n. 4, 2003, pp. 20-41.
- TERESA DE ÁVILA, Santa. **Escritos de Santa Teresa de Ávila**. São Paulo: Carmelitas/Loyola, 2001.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1976.