

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Ruinologia: Economia geral do espaço arruinado

José Carlos Serpa Bernardino

Tese orientada pelo Prof. Doutor Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

2021

Ruinologia

Economia geral do espaço arruinado

A única forma de compensar a ofensa da escrita é a aniquilação daquilo que é escrito. Mas isso não pode ser feito por outro que não seja o autor; uma destruição que deixe o essencial intacto permite-me, porém, ligar de forma tão íntima a negação à afirmação que a pena desfigura na mesma medida em que avança. Isso afecta, numa palavra, aquilo que é geralmente afectado pelo 'tempo', – que, das suas múltiplas edificações, não deixa que nada subsista senão os vestígios da morte. Acredito que o segredo da literatura reside aqui, e que um livro não é belo a menos que esteja competentemente ornamentado pela indiferença das ruínas.

Georges Bataille (*L'Abbé C*)

Que paraíso aceitável podemos extrair de tantas ruínas, Hervé, sem cair nelas?

Guy Debord (*Le Marquis de Sade a des yeux de fille*)

Não

Nada

Nunca

Índice

Introdução: a ruína da totalidade	6
1. Intersticialismo	11
1.1. Alicerces emergentes	11
1.2. Edificação dialéctica	24
1.3. Espaço lacunar	37
2. Verticalismo	49
2.1. Desvio materialista	49
2.2. Produtividade pulsional	66
2.3. O labirinto humano	81
3. Fragmentalismo	96
Conclusão: a totalidade da ruína	118
Bibliografia	122

Sumário: Este trabalho pretende analisar o modo de existência estrutural percorrido e determinado pelos seus limites lacunares e ruinosos. Utilizando primariamente uma análise transversal da obra de Georges Bataille e a sua forma de qualificar valor e desperdício, rastreamos as suas influências mais directas, de autores como G. W. F. Hegel e Alexandre Kojève, de forma a aplicar os seus conceitos a condições produtivas modernas, em especial na caracterização do capitalismo moderno e contemporâneo, aferindo as suas contradições essenciais numa perspectiva de economia geral.

Palavras-chave: ruína; dialéctica; materialismo; arquitectura; heterologia

Abstract: This work intends to analyze the structural mode of existence covered and determined by its lacunar and ruinous limits. Using primarily a cross-sectional analysis of the works by Georges Bataille and his way of qualifying value and waste, we will track his most direct influences, from authors such as G.W.F. Hegel and Alexandre Kojève, in order to apply his concepts to modern production conditions, in particular in the characterization of modern and contemporary capitalism, assessing its essential contradictions from a perspective of general economy.

Keywords: ruin; dialectic; materialism; architecture; heterology

Introdução: a ruína da totalidade

Um céu azul prata gelado

desaparece em cinza

R. Palmer-James

Em Maio de 1929, no segundo número da revista *Documents*, Georges Bataille (1897-1962) publica um curto texto de natureza dicionarial intitulado “Architecture”¹. Neste artigo, Bataille identifica a arquitectura como a alma das sociedades, do mesmo modo que a fisionomia humana é a expressão da alma dos indivíduos. Através desta afirmação, estabelece primariamente uma identidade entre a materialidade de um espaço e a sua humanização, antes de delimitar esta metáfora arquitectónica² a uma perspectiva restrita do fenómeno humano, quando diz que a arquitectura apenas se refere à alma ideal da sociedade, manifestada pelo seu carácter institucional e oficial. A arquitectura é assim denunciada como cúmplice de hierarquias de poder que comandam uma autoridade para proibir e dirigir. O edifício corporiza uma lógica majestática vincada numa ideia de função, tendo como principal consequência afastar ou reduzir a presença de quaisquer elementos perturbadores. Considerando as noções clássicas da teoria da arquitectura, esta encontra-se, qualquer que seja a sua forma, comprometida com ideias de perenidade, solidez e função, significando que qualquer factor de disrupção é imediatamente reprimido e, em última circunstância, reduzido a uma condição de abjecção e interdito através de uma proibição.

Ao considerarmos fenómenos naturais de decadência, desgaste ou desastre natural, que determinam a eventual condição ruínosa de um edifício, ou mesmo eventos extremos de guerra, obsolescência económica ou tecnológica, podemos detectar a medida da expressão destas interdições e a forma como as sociedades

¹ Georges Bataille, “Architecture”, *Documents*, n.º 2, Maio de 1929, republicado em Georges Bataille et. al., *Encyclopaedia Acephalica*, Londres, Atlas Press, 1995, pp. 35-36.

² De acordo com a formulação de Denis Hollier, segundo a qual é impossível descrever um sistema sem recorrer ao vocabulário da arquitectura, cf. *Against Architecture: the writings of Georges Bataille*, Cambridge, Mass. [u.a.] The MIT Press, 1992, p. 33.

reagem perante elas. Em todo o caso, na expressão desta alma ideal e da autoridade que ela comanda, vemos uma tendência edificativa e verticalista que interpreta a lacuna gerada pela ruína como uma disrupção a ser colmatada, superada ou consertada, no caminho da permanência e da estabilidade que pretendem ser alcançadas por qualquer estrutura hierárquica. As brechas que se revelam na parede de uma catedral ou de uma fábrica são assim interpretadas como acidentes a serem superados através de uma actividade permanente de construção, significando, em última medida, que estão ao serviço de um superego social. Ao invés disso, é o nosso objectivo interpretar a presença lacunar como uma expressão não restrita, ou geral, do fenómeno humano e da sua economia, considerando a ruína e os seus fragmentos por si próprios e não meramente ao serviço da sua eventual superação.

Ao sugerir que o corpo arquitectónico funciona eventualmente como um guarda prisional da sociedade, Bataille refere que são os próprios edifícios, ao veicularem a sua natureza institucional de autoridade, religiosa ou laica, que falam para as multidões, impondo-lhes mesmo um silêncio, inspirando prudência ou terror. Oferece como exemplo a tomada da Bastilha, onde a turba revolucionária condenou o próprio edifício, que considerava o seu verdadeiro mestre. Se o edifício é o produto de um conjunto de valores sociais e da hierarquia que lhe está implícita, quando este se encontra finalizado torna-se, só por si, na fonte desta mesma ordem social, que se encarrega de impor³. Neste trabalho, abordaremos com maior detalhe a forma de construção dialéctica deste edifício e os seus limites na sua linha de completude, bem como a acção que exerce sobre a sua periferia. Ao identificar o modelo ideal de sociedade numa configuração edificativa, podemos ver de igual modo em que medida esta conspira contra aquilo que considera desperdício, reforçando os valores da comunidade que representa numa noção de sacrifício desse mesmo desperdício. Procuraremos assim observar o modo de funcionamento deste sacrifício e de que forma a estrutura social ou edificada tem capacidade de o internalizar ou afastar. Na análise de modelos económicos produtivos, procuraremos também aferir de que forma é que, para Bataille, a incompletude é uma condição essencial de uma humanidade que

³ Denis Hollier, *Against Architecture*, trad. Betsy Wing, Londres, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 47.

procura a todo o custo reprimi-la da sua vida consciente, notando que a forma imaculada do edifício consubstancia, no fundo, um véu que oculta uma incompletude também perene, que se manifesta precisamente por falta de uma forma definida, que verte através das brechas abertas de uma ruína.

Neste mesmo artigo, Bataille procede à extensão da pretensão edificativa a todas as áreas do pensamento discursivo humano, identificando qualquer brecha nesta autoridade como um ponto de passagem para a expressão ou exaltação dos processos psicológicos incompatíveis com a estabilidade social, justificando desta forma as restrições que são colocadas sobre elementos discordantes que possam apontar para esta instabilidade, vista como perigosa e subversiva. Ao identificar a incompatibilidade destes processos com qualquer ideia de estabilidade, tanto pessoal, social ou material, Bataille refere-se à acção de processos não equivalentes e insubmissos de uma heterologia aplicada, que abre portas para uma crítica específica do materialismo, em que a matéria se insurge como uma instabilidade indomável ou incompreensível mas que revela uma condição essencial na experiência humana. Se, nas suas palavras, a edificação se tem limitado a “ocultar um esqueleto arquitectónico”⁴, é a sua ruína, como ponto de acesso a uma disformidade irreduzível, que equivale ao desvelamento desse mesmo esqueleto, através da sua destruição. É a nossa intenção analisar os contornos desta forma de materialismo e o seu papel essencial no contexto das mencionadas formas produtivas, na sua evolução desde o início da modernidade, abordando de que forma a fábrica surge na continuidade edificativa da igreja e quais as necessidades que ambas visam suprir.

A metáfora arquitectónica é reforçada no terceiro parágrafo do artigo “Architecture”, onde Bataille aponta que a fisionomia humana já dispõe, só por si, de todos os elementos da arquitectura, desde a passagem do símio até ao homem⁵, e que em termos morfológicos, o homem é apenas um estado intermédio entre esses mesmos símios e os grandes edifícios, bem como o domínio expansivo que estes representam. Os edifícios, os verdadeiros mestres do mundo, cobrem com a sua sombra uma multidão servil, exigindo admiração e respeito. Colocar estes

⁴ Georges Bataille, “Architecture”, in *Encyclopaedia Acephalica*, p. 35.

⁵ Cf. Georges Bataille, *O Nascimento da Arte*, Lisboa, Sistema Solar, 2015, p. 23 ss.

edifícios em causa, seja por que processo, equivale ao questionamento do próprio homem e da sua função. Como veremos, não existe forma mais absoluta de colocar em causa uma edificação ou uma humanização de espaço do que perspectivá-la através dos seus escombros. Veremos igualmente de que forma Bataille explora estes temas, da relação entre centro e periferia, perenidade e volatilidade, sustentabilidade e decadência, entre o edificado e o informe e as formas distintas de encarar estes fenómenos.

Mesmo antes desta contribuição para a revista *Documents*, Bataille tinha já encetado um confronto com um edifício específico. O curto panfleto intitulado *Notre-Dame de Rheims*⁶ é considerado o seu primeiro texto publicado, provavelmente em 1918. Trata-se de uma meditação sobre as ruínas da catedral gótica de Rheims, um edifício destruído pela investida militar alemã de 19 de Setembro de 1914, num massacre ocorrido nos primeiros meses da Primeira Guerra Mundial. A catedral em si surge com um elo de continuidade conduzido pela luz, reunindo em si a história e geografia de um país ameaçado pela guerra, simbolizando na sua derrocada um colapso mais absoluto. Será desta forma desconcertante a ponderação das implicações da ruína de um edifício desta natureza, propiciando uma análise dos processos que levaram à construção de Notre-Dame de Rheims, entre 1211 e 1275, sobre as ruínas de anteriores edifícios religiosos, bem como os processos que levaram à sua destruição. Serve esta ruína ilustrativa dos processos descritos no artigo “Architecture” para começar a explorar de forma faseada o espaço arruinado de forma transversal na obra de Bataille. Como sustenta Denis Hollier⁷, o seu trabalho subsequente será uma desconstrução deste primeiro texto, na medida em que aborda e analisa o sistema ideológico simbolizado e mantido pela arquitectura, referindo que de forma a deixar para trás a estrutura que é hierárquica e que ao mesmo tempo gera hierarquia, Bataille introduz o gesto da escrita enquanto um gesto profundamente anti-arquitectural que, pelo contrário, corrói quaisquer pretensões edificantes.

Na primeira parte deste trabalho, Intersticialismo, encetaremos uma análise prévia da forma como Georges Bataille se aproximou do pensamento de Hegel, por

⁶ Georges Bataille, *Notre-Dame de Rheims*, apud Denis Hollier, *Against Architecture*, pp. 15-19.

⁷ *Ibid.*, p. 91.

intermédio de autores como Alexandre Kojève e posteriormente de forma mais directa. Fazendo um retrato dos traços principais do pensamento dialéctico e as suas aplicações à história e especialmente à arquitectura, poderemos ver como Bataille formula uma resposta crítica a qualquer noção de completude.

Na segunda parte, Verticalismo, veremos de que forma se posiciona o corpo edificado num contexto produtivo social e económico, especialmente no modo de produção capitalista. Recorrendo a uma análise pulsional, procuraremos apurar um critério de valor e o seu reverso de inutilidade e desperdício, relacionando-o com a crítica que Georges Bataille dirige ao materialismo para o desenvolvimento de uma ciência heterológica, considerando a sua relevância para a análise do espaço arruinado.

Na terceira parte, Fragmentalismo, analisaremos com mais detalhe as formas de ruína produzidas ou implicadas por um sistema de produção capitalista nos seus desenvolvimentos contemporâneos, tendo em conta a sua formulação hierárquica, as suas consequências sociais e arquitectónicas, bem como a sua eventual contestação e destruição.

1. Intersticialismo

1.1. Alicerces emergentes

*Os sonhos acabam sempre
não se erguem, apenas colapsam*

Ian Kevin C.

Em 1929, na revista *Documents*, no artigo “Le gros orteil”¹, Georges Bataille identifica uma ideia primeva de alicerce com o dedo grande do pé, que considera o elemento fundador da própria humanidade. Caracteriza-o como a parte mais humana do corpo, uma vez que nenhuma outra é tão diferente do corpo do macaco antropóide. Trata-se de uma explicação para a posição erecta do homem, uma pedra fundacional na sua evolução, através da qual lhe é possível encarar a elevação, na mesma medida em que reprime ou ignora o pé que se enterra na lama. Neste mesmo texto, Bataille observa que a vida humana é erroneamente vista como uma elevação, por oposição a uma aversão que é dirigida à base, o pé, que representa um terror secreto da humanidade. É erroneamente vista *apenas* como elevação, tendo em conta a repressão que é dirigida a uma parte que possibilita a sua humanidade. Se a mão é o instrumento técnico privilegiado, os dedos do pé são encarados como algo animal, de que se pretende uma distância.

Este alicerce é eventualmente reencontrado através de processos destrutivos, ora naturais ou acidentais, através de uma progressiva curvatura do corpo do homem pela velhice ou incapacidade de auto-sustento ou, como sugere Bataille, através de uma ligação que este objecto de repressão tem com repressão sexual e a sedução que simboliza. O mesmo é válido para a estrutura edificada pelo homem, através de um *verticalismo* que segue o exemplo da sua posição erecta e das suas tendências de elevação, que procuram um equilíbrio. O dedo grande do pé, servindo de alicerce, emerge como uma analogia psicológica da queda do homem face ao seu desejo de elevação e corresponde a um alicerce fundacional igualmente

¹ Georges Bataille, “Le gros orteil”, *Documents* n.º 6, Novembro 1929, pp. 297-302, *Oeuvres complètes*, Vol. 1, p. 200 ss., republicado em Allan Stoekl (ed.), *Visions of Excess*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, pp. 20-23.

escondido e reprimido dentro de um edifício, uma vez que a sua revelação apenas ocorre quando a estrutura que sustenta é integralmente colocada em causa. Tal pode ocorrer pela sua derrocada ou, se não podemos falar directamente de repressão sexual quando nos referimos a um edifício, tal pode depender da forma de interpretar a sua existência lacunar, num edifício ainda maioritariamente íntegro, situações que apontam para um campo crítico de natureza semelhante ao da existência humana, uma vez que a codificam integralmente.

É assim possível, neste curto texto, detectar traços que nos ocuparão neste trabalho e que desenvolvermos na sua oportunidade, entre os quais o materialismo de base, a sua condição heterogénea, bem como a sua ligação com qualquer propósito ou processo edificativo. Ocupa-nos essencialmente a relação que esta tendência edificativa, rastreável na tanto na evolução do corpo humano como na sua correspondente consolidação social, arquitectónica e histórica, tem com a ideia de desperdício que surge como corolário, frequentemente ignorada e tendencialmente afastada para longe da linha de visão, mas que surge como fundadora de qualquer conceito de valor e por oposição a este. Como veremos, a ligação e afastamento mútuo entre estes conceitos de valor e desperdício atravessam diferentes fases de concordância e pertinência. Embora abordemos estas fases de forma genérica, elas concretizam-se de forma exemplar em processos edificativos e no seu conseqüente desmoronamento.

É também na revista *Documents*, neste período, que Bataille começa a abordar de forma indirecta ora sistemática uma das influências mais fundamentais no seu percurso de identificação de um ponto cego na racionalidade e a medida da condição de desperdício. Bataille encontra em G. W. F. Hegel um desafio considerável neste campo e confronta-se com o seu pensamento de forma complexa apesar de mediada. A influência de Hegel permeia toda a sua obra, mesmo quando este não é explicitamente mencionado² e é através deste confronto que podemos extrair de forma mais eficaz a sua crítica a um sistema edificativo e as suas conseqüências para a produção de um pensamento próprio baseado numa estrutura ruínosa, heterológica. É por esse motivo que será

² Cf. Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, Califórnia, Stanford University Press, 2012, p. 238.

necessário apreciar de forma preliminar a forma da recepção que Bataille faz do sistema hegeliano, que considera iminentemente redutivo³, de forma a detalhar o edifício que se ocuparia a desconstruir sistematicamente, de acordo com Denis Hollier⁴. Bataille entra em contacto com Hegel sensivelmente a partir de 1923, inicialmente de forma indirecta⁵. Depois do contacto com as ideias de Alexandre Koyré, é posteriormente Alexandre Kojève quem marca decisivamente a apropriação que Bataille faria de Hegel. As lições de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, na École Pratique des Hautes Études, seguidas por Bataille entre 1934 e 1939, seriam mais tarde coligidas e publicadas por Raymond Queneau⁶, em 1947. Estas consubstanciam, porém, como refere Christopher Gemberchak⁷, uma apropriação específica de Hegel que quase poderia apresentar-se como um pensamento novo, vincadamente caracterizado pela dialéctica marxista e pela relação mestre-servo nos termos da luta de classes e pela atitude face ao risco da morte, lendo Hegel através de uma abordagem antropológica⁸.

Neste campo, a estrutura dialéctica de mestre-servo, como surge no capítulo 4 da *Fenomenologia do Espírito*⁹, como o tronco do sistema hegeliano, é analisada na diferença entre desejo animal e desejo humano, uma vez que este último é dirigido a outros desejos humanos, no sentido de alcance de reconhecimento na medida em que a vida é colocada em risco, com esse reconhecimento a tomar a primazia da acção. Este desejo significa a emergência de uma autoconsciência humana e não meramente natural, justificando a realidade humana como intrinsecamente social, na interrelação de desejos. É na resposta a este confronto que emergem os posicionamentos do mestre e do servo, na medida em que o primeiro se colocou

³ Georges Bataille, *Visions of Excess*, p. 52 n1, referente ao artigo “Le bas matérialisme et la gnose”, originalmente publicado em *Documents* ano 2, n.º 1, 1930.

⁴ Denis Hollier, *Against Architecture*, p. 4.

⁵ Cf. Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, p. 238: Bataille conhece Hegel através de um artigo de André Breton, mais tarde directamente através da *Filosofia da História* de Hegel e de dois livros de autores franceses que reintroduzem Hegel na cultura francesa contemporânea: *Explanation in the sciences* (1922), de Emile Meyerson, e *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* (1929), de Jean Wahl.

⁶ Alexandre Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, org. Raymond Queneau, Paris, Galimard, 1947.

⁷ Christopher M. Gemberchak, *The Sunday of the Negative*, Albany, State University of New York Press, 2003, pp. 13-14.

⁸ Stuart Kendall, *Georges Bataille*, Londres, Reaktion Books, 2007, p. 91.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg, Würzburg Goebhardt, 1807, republicado como *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford University Press, 1979, p. 105 ss.

em risco e o segundo preferiu preservar a sua vida. Este desejo humano de outros desejos terá de superar desejos animais, como a preservação da sua vida: para ser humano, o desejo terá de subordinar a preservação da sua vida animal, colocando-a em risco, ao desejar o reconhecimento do valor daquele desejo como o valor desejado por outro. Mas embora o mestre tenha ganho o reconhecimento de outro ser humano, este apenas o reconhece dentro na condição da sua subordinação. O mestre apropria-se e consome o produto do trabalho do servo, que por sua vez ganha condições para transformar a natureza através do trabalho e ampliar incrementalmente a sua condição de servidão na medida em que ganha controle directo sobre a natureza que trabalha, trabalhando a sua própria condição, de onde se constrói uma historicidade.

Pelo trabalho transformativo, o servo deixa de se identificar com a natureza, deixando para trás a animalidade do apego à sobrevivência, passando a controlar o mundo técnico que construiu. Desta forma, o medo da morte é a origem do processo histórico, mas é o trabalho do servo que realiza a história. Este processo dirige-se a um ponto em que o servo transcende dialecticamente a sua condição e a do mestre, tornando-se num agente sublativo de ambos os posicionamentos. É através do trabalho e deste processo que o servo acede a um significado de *valor*, algo central no processo dialéctico, que se encontra direccionado na sua expansão¹⁰. Esta ideia de valor é cultivada através da satisfação tanto do mestre como do servo, no sentido em que Kojève refere que a história humana é a história dos desejos desejados¹¹, que fazem emergir a construção de significado humano e a sua expressão material.

O Espírito reside no contexto social onde o confronto entre mestre e servo toma lugar, através de actos constitutivos de reconhecimento entre dois indivíduos. Esta relação de poder está assente, para além do reconhecimento, no conteúdo funcional de cada actividade subordinada bem como os conceitos por ela gerados, que encontram na linguagem um campo de estabelecimento e reforço dessa mesma linha de comando. Kojève refere que na realidade social humana, onde a

¹⁰ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, org. Raymond Queneau, Cornell University Press, 1980, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 6.

consciência é formada e exercida, existe sempre um elemento de mestria e servidão, de existências autónomas e existências dependentes. É nos termos desta relação social que progride a realização desta condição, com o decurso dialéctico da história, que interpretamos no contexto da metáfora arquitectónica, onde o conceito desenvolvido de valor encontra expressão material e ideológica. Kojève aponta para a necessidade de existir um fim para este processo, a ocorrer quando o desejo humano é efectivamente satisfeito na ultrapassagem das categorias de mestre e servo. Este final é o que define como o fim da história, que Koyré e depois Kojève consideram como uma condição essencial para a completude do sistema hegeliano, embora Hegel nunca o tenha expressado nestes termos¹². Como veremos, esta noção de completude seria também colocada de causa por Bataille, identificando o risco da vida, no seu extremo, como uma ultrapassagem de qualquer noção conservadora ou edificativa activa no sistema dialéctico, sendo autodestrutiva no seu limite.

Outra das principais características da leitura que Kojève faz de Hegel é a rejeição da filosofia da natureza, baseando-se na impossibilidade de uma estrutura dialéctica da natureza num campo ontológico, uma vez que apenas a acção humana, e portanto a dialéctica em si, é capaz de revelar o Espírito¹³. Bataille comentaria esta mesma abordagem no artigo “La critique des fondements de la dialectique hégélienne”¹⁴, baseando-se na noção de Nicolai Hartmann da dialéctica, que funda essencialmente na *experiência* humana e não apenas aquela que tem uma existência meramente verbal¹⁵, onde enquadra a filosofia da natureza. Esta última, que por não ser um fenómeno histórico e humano, não tem pertinência na estrutura triádica da dialéctica, de tese, antítese e síntese¹⁶, a não ser como uma expressão verbal do próprio conhecimento construído a partir da observação da natureza. A implicação directa é que é a própria análise humana que impõe uma dialéctica à natureza¹⁷, noção que se compatibiliza com a

¹² Christopher M. Gemberchak, *The Sunday of the Negative*, pp. 16-17.

¹³ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, p. 217.

¹⁴ Texto escrito em conjunto com Raymond Queneau, publicado em *La Critique sociale*, n.º 5, Março de 1932, pp. 209-214, e republicado em *Visions of Excess*, pp. 105-115.

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, Parte I, republicado como *Hegel's Logic*, trad. William Wallace, Oxford University Press, 1975.

¹⁷ *Visions of Excess*, p. 108 e p. 111.

interpretação que o homem faz da sua própria natureza animal e os seus alicerces que possibilitaram a construção dessa mesma análise, do mesmo modo que Bataille expõe em “Le gros orteil”.

Bataille e Queneau subscrevem a perspectiva de Hartmann, considerando que nas ciências naturais a dialéctica surge como um corpo estranho e que deve aplicar-se apenas a fenómenos localizados, como à relação mestre-servo e à luta de classes na sua realidade histórica, tendo como objecto a sociedade. Bataille apoia-se numa observação feita por Hegel¹⁸, onde refere que a impotência da natureza em aderir a uma noção de Conceito representa um limite à filosofia em si, para dizer que “a natureza é a *queda* da ideia; é uma negação, ao mesmo tempo uma revolta e uma *absurdidade*”¹⁹. Bataille, tal como Hartmann e Kojève, perfilha a ideia de uma dialéctica relacionada com a experiência vivida por cada indivíduo humano, com os termos do desenvolvimento dialéctico tornando-se elementos da real existência²⁰. A dialéctica, longe de ser um facto total natural, é apenas aplicável a um facto total humano, ou da natureza enquanto realidade humana. Bataille refere que a natureza não é deixada para trás e substituída por um domínio independente, uma vez que a capacidade de gerar método é um produto dessa mesma natureza e uma especificidade dos produtos mais complexos da natureza. Esta qualificação é relevante para compreender a linha de continuidade do processo da emergência da consciência humana da sua base animal, tema que Bataille desenvolveria posteriormente ao considerar a sucessão de graus de imanência, onde o ser humano surge como uma especificidade na sua forma descontínua, sendo assim o único ser capaz de pensar reflexivamente na sua própria animalidade²¹.

Esta perspectiva preliminar será essencial na nossa análise da arquitectura e na metáfora arquitectónica em dois aspectos centrais: em primeiro lugar, a qualificação da arquitectura como um fenómeno dialéctico, seguindo na sua

¹⁸ Ibid., p. 107, referindo-se a G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, Parte II, republicado como *Philosophy of Nature*, trad. A. V. Miller, Oxford, The Clarendon Press, 1970.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 113.

²¹ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, 1973, republicado como *Theory of Religion*, Nova Iorque, Zone Books, 2002, pp. 17-20.

elevação os mesmos termos da oposição mestre-servo; em segundo lugar, pelo posicionamento da arquitectura em si como oposição a um meio inorgânico onde a ideia de edificação encontra a sua queda e pode, por sua vez, interpretar de forma sistemática esse próprio processo de queda, no sentido de o prevenir ou estimular. Este meio inorgânico, quando posicionado na base do edifício sistemático, tem a mesma função do dedo grande do pé, o alicerce animal do homem que é a sua pedra fundacional e ao mesmo tempo o seu limite dialéctico, representando em si o ponto de queda da ideia, ou da estrutura sistemática cuja produção ele possibilitou.

Para além da especificidade relativa à filosofia da natureza, são relevantes as considerações que Kojève faz no sentido de qualificar o pensamento de Hegel como uma filosofia de morte. Na análise que Christopher Gemberchak faz da recepção de Hegel em Kojève²², a rejeição do Deus transcendente e a noção de que o Espírito se fundamenta numa existência humana finita como o campo de desenvolvimento do Absoluto leva a que o transcendente dê lugar a uma imanência na experiência humana, onde a acção negativa é tornada absoluta. Uma leitura mais cuidada de Hegel, porém, leva a concluir que a existência finita do homem encontra a sua realização na finitude, ao sintetizar-se com o Absoluto.

Neste contexto, é importante analisar mais concretamente o capítulo “A Ideia de Morte na Filosofia de Hegel”²³, bem como a resposta que provocaria de Bataille, que levaria esta noção ainda mais longe. Kojève desconsidera qualquer tipo de transcendência para permitir a qualificação da liberdade humana na medida da sua acção histórica, porque apenas o risco da morte e o seu confronto está subjacente na formação da relação mestre-servo. O entendimento discursivo consciente de si surge a partir da necessidade da finitude humana, na forma como lida com a sua perspectiva de aniquilação, onde a ideia desaba definitivamente. Qualquer esforço construtivo está assente neste horizonte, realizando-se através de uma humanização do mundo natural e da sua eventual assimilação num mapa de significado necessariamente hierárquico, onde encontramos de forma decisiva

²² Christopher M. Gemberchak, *The Sunday of the Negative*, pp. 14-15.

²³ Alexandre Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Eduerj, 2002, pp. 495-536. Kojève baseia-se em Heidegger para chegar a uma ideia de primado de futuro, tendo em consideração o seu posicionamento face ao tempo e à morte, cf. *Ibid.* p. 504.

e primeva o esforço arquitectural, como uma *arche*. Kojève fecha precisamente o sistema numa totalidade discursiva²⁴ que inclui toda a actividade do entendimento: seria a realização discursiva gradual que revelaria os elementos constitutivos da realidade, fazendo confrontar a identidade com a sua acção negativa, na sua fórmula dialéctica. A totalidade do real é criada através de uma interrelação entre objectos e expressões temporais. Kojève chama à separação de objectos “um milagre”²⁵, algo que poderemos encontrar de forma análoga em Bataille, através da ideia de descontinuidade²⁶ ligada às suas mencionadas considerações sobre níveis de imanência²⁷, que consideraremos em momento oportuno ao longo deste trabalho. Kojève fala da abstracção de conceito, que gera a ciência em si, mas esse conceito localiza-se dentro de uma discursividade determinada e sempre inserida dentro de uma espacialidade e temporalidade. Assim, a negatividade teve um início e deverá ter um fim²⁸: se a morte é a primeira e última causa²⁹, o processo histórico implica uma actualização da morte pelas guerras e revoluções. Ou seja, pela criação de uma degeneração que pode ou não ser reapropriada, respectivamente, um negativo concreto ou abstracto.

Bataille aborda esta interpretação de Hegel através do texto “Hegel, la mort et le sacrifice”³⁰, onde a filosofia de morte é encarada como uma forma de evasão da natureza como condição para elevar a consciência e a criação de um mundo de coisas, a origem de um grau de imanência subsequente que caracteriza a condição humana de procura de autoconsciência no reconhecimento tornado possível através da dialéctica e nos termos implicados também em “Le gros orteil”. Bataille aborda a condição essencial do sacrifício como um acto que torna possível a humanidade, fazendo a transição de uma existência subordinada a uma realidade discursiva para uma existência soberana³¹, na medida em que coloca em causa o mundo de coisas que é trazido à existência pelo desenvolvimento dialéctico e o

²⁴ Ibid., p. 506.

²⁵ Ibid.

²⁶ Georges Bataille, *O Erotismo*, trad. João Bénard da Costa, Lisboa, Moraes Editores, 1968, p. 15.

²⁷ Por referência a Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 41.

²⁸ Alexandre Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 511.

²⁹ Ibid., pp. 521-522.

³⁰ Georges Bataille, “Hegel, la mort et le sacrifice”, *Deucalion*, n.º 5, 1955, republicado em *The Bataille Reader*, ed. Fred Botting e Scott Wilson, Oxford, Blackwell Publishing, Malden, 1997, pp. 279-295.

³¹ Ibid., p. 14.

coloca em contacto com uma unidade pré-discursiva. Essa pré-discursividade corresponde à matéria de base da animalidade que vimos atrás ser representada pelo seu alicerce, ou dedo grande do pé, que está directamente associado à morte. Nesse sentido, Bataille reforça a noção de que se o homem é “uma morte a viver a vida humana”³², é por corporizar a acção negativa que nega a natureza, embora faça parte dela, no sentido em que embora o homem seja o seu próprio alicerce, também é algo que se situa fora dele, num grau subsequente de imanência.

Ao caracterizar o sistema hegeliano como uma forma de descrever a totalidade através de uma linguagem que exprime e revela a aparência³³, se a morte não limitasse a componente animal do homem e não fosse a sua fonte de angústia, não existiria qualquer critério de risco que possibilitaria a existência de história, liberdade ou a identidade do indivíduo, sendo na medida em que existe esse risco que existe também um desejo humanizante, que por definição extrapola a conservação da própria vida. É nesse espaço negativo, de liberdade, que o entendimento humano, através da linguagem discursiva, separa os elementos constitutivos da totalidade, quando eles são inseparáveis do todo³⁴, como Kojève também sustenta. A consequência imediata deste processo é a subordinação da natureza a uma necessidade e à criação do objecto técnico, bem como a sua linguagem, que tem como expressão privilegiada a arquitectura.

Bataille confronta esta análise da morte em Hegel com a ideia de sacrifício, através do qual o homem revela a verdade ao destruir a sua componente objectiva. Bataille cita o prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, onde se refere que o Espírito alcança a sua verdade no desmembramento absoluto³⁵. Um homem não pode referir-se ao evento da sua própria morte como acção negativa, mas a morte de outrem, ou a uma destruição similar, de forma a poder derivar desse fenómeno de destruição um significado e conhecimento. Se o homem vive humanamente no momento em que compreende o risco da sua própria morte, é participando na morte alheia que ele pode reter esse conhecimento e continuar a viver. Bataille

³² Alexandre Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 531, citado por Georges Bataille, “Hegel, la mort et le sacrifice”, in *The Bataille Reader*, p. 280.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 283.

³⁵ *Ibid.*, p. 286.

refere a possibilidade de alocar esta observação da morte alheia a uma encenação ou representação (ou festival, como refere na obra *Théorie de la religion*³⁶), onde a imaginação faz com que o homem participe desta ideia de sacrifício, caso a encenação³⁷ seja autêntica ou soberana, ou seja, se refira a um momento de suspensão desse mesmo significado. Como veremos, pelo carácter privilegiado que a arquitectura tem não apenas no campo das artes mas pela sua presença e domínio no tecido social e simbólico, a observação de uma edificação arruinada é um campo também privilegiado para a meditação desta ideia de morte, operacionalizando este conceito de sacrifício que também pode abarcar a acção do festival num contexto revolucionário.

Apesar de considerar a possibilidade de participação nessa componente soberana de forma indirecta, Bataille diferencia, de forma fundamental, o sistema hegeliano do sacrifício como descrito. Dentro do sistema hegeliano, existe uma constante consciência da representação do negativo e o seu desenvolvimento através da dialéctica. Por outro lado, o sacrifício não implica esta consciência, age de impulso e opera para fora do sistema discursivo. Esta é a principal diferença entre sacrifício enquanto soberania e a mestria da relação mestre-servo; soberania é ausência de conhecimento, enquanto a mestria permite a sua concretização³⁸. O impulso emotivo do sacrifício traduz-se num terror sagrado, ao qual Hegel se fecha e repudia, uma vez que o que é sacrificado é a própria estrutura dialéctica. Bataille refere que se Hegel tinha consciência do momento do sacrifício incluído no movimento da *Fenomenologia*, não considerava, porém, de que forma o sacrifício transportava consigo todo o movimento da morte e que portanto não compreendia até que ponto estava correcto ao afirmar que o Espírito alcança a verdade no desmembramento absoluto³⁹, ideia que seria elaborada por Kojève para caracterizar o pensamento de Hegel como uma filosofia de morte. Bataille refere que o desmembramento absoluto e a satisfação se harmonizam no prazer,

³⁶ Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 52.

³⁷ Ou obra literária, que dá como exemplo, cf. *The Bataille Reader*, p. 287.

³⁸ Cf. Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Reserve", in *Writing and Difference*, Londres, Routledge, 2001, pp. 317-350.

³⁹ *The Bataille Reader*, p. 288.

traduzido no sacrifício, que apenas é possível pela transgressão, possibilitada pelo afastamento da regularidade estrutural.

Embora exista uma retracção de terror perante a morte, esse confronto é inevitável, mesmo inconscientemente, de forma a revelar à humanidade a sua verdade. Bataille menciona que Hegel necessitava de tornar consciente esse conhecimento, essa negatividade, capturando esse terror dominando-o, do mesmo modo que a edificação tenta lidar com a sua própria finitude para se perpetuar no tempo e no espaço. Apesar disso, existe algo inapropriável no terror da morte, que não é redutível ao conhecimento: se o edifício dialéctico, bem como o seu correspondente arquitectural, se constrói através de uma constante reapropriação de lacunas no sentido em que uma construção tende para a completude de forma a salvaguardar a sua integridade e perenidade, ele é uma forma de ocultar a morte que espreita por entre as suas falhas, evitando o confronto com um terror sagrado fundacional, que se entrevê nos seus alicerces. Bataille refere que a atitude de Hegel, valorizando a consciência deste conhecimento, é porém mais incompleto que a humanidade mais ingénua, que procede ao sacrifício sem ter consciência dele⁴⁰.

Na medida em que necessita de satisfazer as suas necessidades animais, o homem desenvolve actos subordinados. Porém, se o seu pensamento discursivo foi desenvolvido como uma função do seu trabalho servil, existe a possibilidade de aceder a um plano soberano onde estes actos subordinados se desfazem ou dissolvem e não contribuem para formulação de significado. O sacrifício assume assim uma função soberana na medida em que não está sujeito a um significado discursivo, ou seja, não assimilável pelo movimento dialéctico⁴¹. Desta maneira, o sacrifício da forma perante um destroço permite a suspensão de uma materialidade funcional e simultaneamente de um pensamento encadeado, manifestando um silêncio sagrado e soberano, onde se situa, no limite, o desejo humano de sacrifício da sua própria base animal. Bataille aponta para a inevitabilidade da recondução da prática soberana do sacrifício ao mundo profano, o mundo útil das coisas, referindo que o pensamento de Hegel pratica a

⁴⁰ Ibid., p. 291, e ver Georges Bataille, *Guilty*, Nova Iorque, SUNY Press, 2011, p. 95.

⁴¹ *The Bataille Reader*, p. 292.

recondução desse silêncio lacunar para a produção de novo significado que mantém a integridade do edifício dialéctico. Bataille considera que se Hegel não encontrou uma soberania autêntica, chegou o mais perto que conseguiu⁴², que é o que separa a soberania da mestria. O desmembramento absoluto referido por Hegel seria uma ruptura do discurso em si, mas como é imediatamente reconduzido a uma mera fase na ascensão do discurso, perde a condição soberana. Para Bataille, esse é o ponto de fracasso do sistema hegeliano, na medida em que o homem procura sempre uma soberania autêntica: qualquer forma de a perseguir conscientemente, através de uma revelação discursiva, não terá qualquer êxito.

A lacuna não deve assim ser perspectivada como um espaço que se abre numa continuidade superficial e dependente da sua integridade, mas o inverso: absolutivizada, a lacuna abre em si um abismo que absorve toda a integridade topográfica que a envolve, operando a queda da ideia. Aproximando a abordagem posterior de Bataille, temos uma enunciação de um não-conhecimento, colocado de reserva e tratado como a relação fundamental do seu próprio alicerce, eventualmente desvelado de entre uma estrutura sistemática edificada. No artigo “Espace – Questions de convenances”⁴³, Bataille aborda o espaço como uma questão de propriedade, onde a sua existência é subsumida a uma ideia produtiva de comportamento ou função, nas suas infinitas divisões e complexidades, embora saliente a sua essencial descontinuidade, que escapa à percepção daqueles que desejam fixá-lo na sua utilidade. Este artigo encontra o seu complemento no texto “Informe”⁴⁴, onde Bataille reconduz esta ideia de função ao seu término, à excreção da própria noção ordeira de espaço, onde o seu intersticialismo lacunar corrói a completude e o abismo é considerado nos seus próprios termos. Denis Hollier refere que é através desta consideração da falta de forma que “a linguagem de Bataille se abre para um universo de incompletude com o qual comunica através desta ferida”⁴⁵.

⁴² Ibid.

⁴³ Georges Bataille, “Espace – Questions de convenances”, *Documents*, ano 2, n.º 1, Paris, 1930, e republicado em *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 75-77.

⁴⁴ Georges Bataille, “Informe”, *Documents*, ano 1, n.º 1, Paris, 1929, e republicado em *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 51-52.

⁴⁵ Denis Hollier, *Against Architecture*, p. 31. Citação modificada.

É com base nestes pressupostos que desenvolveremos a nossa análise, assente numa dupla consideração fundamental: primeira, que uma edificação nunca poderá estar totalmente completa ou íntegra, uma vez que a mesma existe sob o pressuposto de lidar com a sua própria morte e apenas atinge a sua expressão na oposição que faz com essa mesma aniquilação, tal como o ser humano jamais estará completo na racionalização que faz da sua condição, e que qualquer tentativa extrema de suficiência apenas desmascara o seu fracasso; e segunda, que a edificação, como parte do mundo das coisas e que traduz a componente profana e idealizada do homem, está sujeita a processos sacrificiais que revelam o seu alicerce, sendo a sua derrocada um processo semelhante ao desvelamento que o homem faz da sua própria base animal, uma vez que o desejo humano implica a colocação em causa dessa mesma condição profana.

Nos dois subcapítulos seguintes procuraremos abordar esta dupla consideração, primeiro considerando com mais detalhe a crítica de Bataille ao pensamento sistemático de Hegel aplicado especificamente ao campo arquitectural e ao princípio da insuficiência, considerando depois as suas implicações relativas ao sacrifício.

1.2. Edificação dialéctica

*Se eu acordar de sonhos acordarei a
escuridão e incendiarei a Terra*

D. Pearce

O carácter central da arquitectura na presente análise segue de elementos passíveis de serem detectados tanto em Hegel como em Georges Bataille e explicitados por Denis Hollier, naquilo que chama de metáfora arquitectónica⁴⁶. Este carácter central da arquitectura encontra-se formulado desde Vitruvius, figura essencial da arquitectura da antiguidade clássica e que marcou o pensamento sobre a matéria entre o Renascimento e o século XIX, ao caracterizá-la como uma disciplina onde desagua uma diversidade de saberes tão grande que a tornam capaz de julgar todas as outras artes⁴⁷. A centralidade da arquitectura como a base do trabalho sistemático de humanização do mundo encontra expressão em Hegel, na sua *Estética*, mas também em Bataille, considerando textos como “Architecture” no contexto da sua obra. Será legítimo, assim, assumir que a desestruturação de uma obra edificada condensa em si um campo crítico suficientemente amplo para atender às várias expressões dessa humanização.

Tal como a edificação em si, a ruína é acima de tudo um fenómeno humano, tratando-se de um processo crítico imanente à actividade humana, que vota ao abandono ou à decadência aquilo que se torna um corpo de resíduo informe e permite a sua reclamação por parte da natureza, invocando, pela sua contemplação ou produção, formas variáveis de terror sagrado. Longe de invocar uma mera tranquilidade, como sugere uma abordagem estética da ruína para Georg Simmel⁴⁸, a ruína representa a instabilidade de um tumulto no centro da humanização do mundo, nesse sentido aproximando-se mais da tensão inesgotável que o mesmo autor encontra numa abordagem moral destes

⁴⁶ Denis Hollier, *Against Architecture*, p. 14.

⁴⁷ Vitruvius, *The Ten Books of Architecture*, trad. Morris Morgan, Cambridge, Harvard University Press, 1914, p. 5.

⁴⁸ Georg Simmel, “A Ruína. Um Ensaio Estético”, in Georg Simmel, *Filosofia da Aventura e Outros Textos*, Lisboa, Relógio d’Água, 2019, p. 41 ss.

espaços⁴⁹. Nesse sentido, Garrett Dash Nelson aponta que “por vezes, a ruína não é um confronto entre o homem e a natureza, mas entre o homem e o homem, um conflito de espírito contra espírito, e um ponto onde se encena a competição pelo domínio material e semiótico de um meio. Devido a isto, é possível falar não apenas das características estéticas de uma ruína mas também da sua epistemologia e política”⁵⁰.

As noções de arquitectura clássica, para além de a configurarem como um diálogo primevo entre técnica e arte, firmando o seu lugar central na dignidade das artes e das instituições, apoiam-se em conceitos específicos baseados em durabilidade, utilidade e beleza, as consagradas *firmitas, utilitas e venustas*, onde a alma das sociedades se concentra e encontra a sua principal expressão. São essas as características essenciais da arquitectura elencadas por Vitruvius, que se encontra manifestamente adstrito às suas noções homológicas. Define o terceiro critério, a beleza das formas, como uma síntese de “bom gosto, agradabilidade e, especialmente, proporção de acordo com os princípios da simetria”⁵¹. Esta simetria seria uma reconciliação apropriada das partes do edifício num todo, naquilo que poderia ser considerado um padrão rítmico determinado por uma unidade métrica, do mesmo modo em que está presente na harmonia das formas do corpo humano⁵². Na arquitectura clássica, seria essa proporcionalidade o critério de beleza, onde a ornamentação era um critério complementar, na perfeição de princípios aplicados. Vitruvius chega a descrever as proporções correctas de colunas e outros componentes baseando-se nestes critérios de beleza e equivalência, uma beleza que deveria estar subjacente à expressão da função da estrutura através da ornamentação, que não deveria adquirir um carácter supérfluo. Considerava o equilíbrio harmonioso algo essencial para a beleza, correspondendo à alma pacificada e ordeira para Platão.

O pensamento estético de Hegel procede da mesma centralidade da arquitectura, podendo ser analisado nos termos da referida metáfora

⁴⁹ Ibid., p. 46.

⁵⁰ Garrett Dash Nelson, “Pruitt-Igoe: Facts and Memories of an American Ruin”, 2009, disponível em <http://people.matinic.us/garrett/papers/pruitt-igoe.pdf> [acedido em Novembro de 2020].

⁵¹ Vitruvius, *The Ten Books of Architecture*, p. 17.

⁵² Ibid., p. 14.

arquitectónica, uma vez que a sua evolução é feita através da mesma base do desenvolvimento histórico e do seu sistema lógico, sendo acima de tudo caracterizado pela forma de expressão do Espírito ao longo da sua forma e estrutura, assumindo contornos decididamente materiais. Nas suas lições de *Estética*⁵³, Hegel situa as questões filosóficas da arte na interseção da estética, religião e princípios éticos, bem como estilos históricos, referindo-se especialmente à natureza da arquitectura clássica em razão da beleza, reforçando-a como o princípio gerador da sua teoria estética, como observa Brian K. Etter⁵⁴. Hegel afirma que “a sua beleza consiste na sua própria finalidade que liberta de todo a associação directa com o orgânico, o espiritual, o simbólico, [e] permanece, ainda que exista em vista a qualquer coisa que não ela, uma totalidade fechada fazendo transparecer o seu fim, a sua função através de todas as suas formas e transformando em beleza, pela música das suas relações, o que elas têm de puramente utilitário”⁵⁵. Nestes termos, é fundamental a conciliação entre a Ideia enquanto realidade individual e a sua manifestação na realidade sensível, no sentido de esta realidade ser capaz de revelar a verdade⁵⁶. Hegel ultrapassa assim a definição de beleza para Vitruvius e outros pensadores clássicos, providenciando uma justificação para a sua necessidade filosófica, uma vez que a beleza seria a combinação da universalidade metafísica com a especificidade da particularidade⁵⁷. Embora nunca seja realmente possível reduzir o conceito de beleza à simples forma sensitiva, reforça a relevância da regularidade, simetria e subordinação a um corpo normativo⁵⁸.

Ao caracterizar a arquitectura, Hegel enuncia que, de todas as artes, é a que merece ser estudada em primeiro lugar, uma vez que precede todas as outras na sua ordem da existência, sendo a sua presença uma expressão natural e lógica

⁵³ Entre 1820 e 1829, G. W. F. Hegel leccionou, em Berlim e Heidelberg, as aulas de estética que seriam postumamente reunidas sob o título *Vorlesungen uber die Asthetik*, em 1835.

⁵⁴ Neste sentido, cf. Brian K. Etter, *Between Transcendence and Historicism: The Ethical Nature of the Arts in Hegelian Aesthetics*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 150.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Estética*, trad. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Editores, 1993, p. 370.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁷ Brian K. Etter, *Between Transcendence and Historicism*, p. 158.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 48, por referência a *Estética*, p. 83 ss. Para o avanço que Hegel faz sobre a ligação entre significado e configuração na arquitectura, cf. *Hegel and Aesthetics: An Anthology of Experience*, ed. William Maker, Albany, SUNY Press, 2000, p. 109, n4.

acabada de um desenvolvimento mais longo; uma concretização material de um sistema racional complexo⁵⁹. Aponta as origens da arquitectura para uma caverna, a base de um recinto fechado, na medida em que se traduz na revelação de um conceito por contraste a um panorama inorgânico⁶⁰, para revelar a liberdade do Espírito como contraste à matéria crua, que é trabalhada, noção que se aproxima dos termos do alicerce expostos na parte precedente deste trabalho. A arquitectura confere simetria, regularidade e harmonia a esta matéria inorgânica, tornando-a numa forma de conter em si a expressão directa da liberdade do Espírito, na escultura. A arquitectura é assim a criação de espaços de liberdade, onde esta é exercida, sendo possível extrair daqui uma noção de funcionalidade e equilíbrio. Desse modo, a razão e lógica é apenas metade do processo que envolve a matéria, uma matéria que passa a observar princípios racionais. A vida humana é ainda mais racional que a matéria porque se torna consciente e autoconsciente, com a emergência do Espírito, como vimos anteriormente.

É a manipulação de matéria inorgânica externa através da Ideia que se projecta como uma exterioridade artística, como reforça o comentário de John Whiteman⁶¹. Hegel identifica a arquitectura como uma forma de arte primeva, que precedeu a escultura, a pintura e a música. O que caracteriza de forma essencial a casa, ou habitação edificada, o templo e outras construções, é o facto de serem simples meios com vista a uma exteriorização, o que salvaguarda a essencialidade da sua função que nasce de uma necessidade, neste nível exterior à arte. A funcionalidade da arquitectura, para além da sua beleza, é igualmente relevante num nível institucional, revelando a expressão da alma das sociedades. Ao fazer ligar a ascensão do Espírito ao corpo edificado, estamos primariamente a estabelecer a essencialidade da presença de um *animus* numa estrutura que representa a negação de um dado inorgânico, o que será de supor que, se esse *animus* for de algum modo retirado, o edifício inicia o seu processo de colapso seguindo leis naturais mecânicas, com a remoção da sua simetria imposta.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Estética*, p. 352.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 353.

⁶¹ John Whiteman, "On Hegel's Definition of Architecture", *Assemblage* n.º 2, Fevereiro de 1987, pp. 6-17.

Só transformando a natureza de forma deliberada é possível o autoconhecimento, ou o avanço do Espírito. Esse conhecimento forma-se num determinado espaço, que assume uma dimensão arquitectónica, desde logo enformado por esse *animus*. A edificação pode assim conter e dar forma às ideias mais altas ao facilitar, através da sua espacialidade, o acesso a uma realidade supra-sensível, um mundo de ideias contido na sua expressão sensual⁶². A arte surge subordinada a esta ideia, como um processo dialéctico através do qual a mente regressa a si própria e encontra a sua autoconsciência, fazendo-o através da edificação de simetrias que se elevam da matéria inorgânica. Através destas origens, podemos começar a antever uma génese conceptual, consequentemente material, de uma edificação que tem o seu início nas entranhas da terra e se propulsiona espacialmente de forma vertical, que parece incrementalmente retirar a edificação de uma postura defensiva contra os elementos, de uma escuridão para a manifestação de conquista, aberta a uma presença solar, ao qual alia a ascensão do Espírito⁶³.

Na sua análise da arquitectura, embora se centre em edifícios sagrados, uma vez que estes definem, pela sua importância, a essência da arte da arquitectura, como esclarece Brian K. Etter⁶⁴, Hegel identifica três fases essenciais: a simbólica, a clássica e a romântica. Este esquema tripartido segue o mesmo apresentado na sua *Filosofia da História*⁶⁵, onde é exposta a tríade de história original, história reflexiva e história filosófica, como observa Darell Wayne Fields⁶⁶: estas tríades acompanham a expressão da Ideia através da forma, caracterizando as instituições necessárias para garantir a liberdade e autodeterminação do Espírito, relacionadas com o direito, a sociedade, a família, e o Estado. Estes conceitos necessitam de uma corporização e expressão material, sendo a edificação o seu campo privilegiado.

A primeira categoria, a arquitectura simbólica, apresenta um misto de

⁶² Ibid.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Estética*, p. 363.

⁶⁴ Brian K. Etter, *Between Transcendence and Historicism*, p. 165.

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlim, 1837, traduzido como G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Kitchener, Batoche Books, 2001.

⁶⁶ Darell Wayne Fields, *Architecture in Black: Theory, Space and Appearance*, Londres, Bloomsbury Academic, 2016, p. 28, por referência a *The Philosophy of History*, p. 14.

arquitectura e escultura, extravasando a unidade funcional do edifício. Do mesmo modo, a história original é caracterizada pela falta de habilidade de conceptualizar um ideal presente, com uma multitude de histórias incapazes de traduzir a história verdadeira, postulando agentes arbitrários e insuficientes⁶⁷.

Na segunda categoria, de arquitectura clássica⁶⁸, o carácter simbólico é definido negativamente, através do processo dialéctico, com a oposição a ser feita face à escultura, que é a concretização material do Ideal, mas não é a arte ideal, porque não consegue exemplificar a perfeita subjectividade não inibida por uma forma externa. O edifício arquitectónico especializa-se em partes que providenciam uma função específica em torno do acolhimento da liberdade, na escultura que é acolhida, não existindo conflito entre as funções especializadas, que devem estar em harmonia. Esta fase corresponde à fase da história reflexiva⁶⁹, onde o modo de representação não se encontra confinado aos limites do tempo a que se reporta, sendo uma forma retrospectiva globalizante da narrativa histórica mas tem os seus limites na forma de discurso utilizada no momento em que é escrita, abrindo uma multitude de discursos historiográficos críticos e propiciando uma perspectiva fragmentada.

Por fim, na terceira categoria, a arquitectura romântica⁷⁰ é a que expressa a verdadeira subjectividade, o Ideal. Os arcos da catedral gótica⁷¹, o exemplo paradigmático deste movimento, representam a ascensão do Espírito na estrutura arquitectónica⁷², assentando numa base cada vez mais larga e numa extremidade cada vez mais pontiaguda, como uma aproximação ao Sol, seguindo uma estrutura quase piramidal. Esta estrutura sugere uma erecção infinita, ao mesmo tempo que permite a entrada da luz no interior da igreja, igualmente uma metáfora para a ascensão ao divino. Esta forma erecta corporiza igualmente a ascensão do discurso, do mesmo modo como a catedral de Notre-Dame de Rheims representava, para Bataille, uma unidade totalizante e monumental.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Estética*, p. 49, e G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 15.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Estética*, p. 50.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 17-21.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Estética*, p. 51.

⁷¹ Brian K. Etter, *Between Transcendence and Historicism*, pp. 165-166.

⁷² G. W. F. Hegel, *Estética*, pp. 384-385.

O discurso ascenso nunca é meramente espacial, está também ligado ao símbolo: a arquitectura nunca é a explícita manifestação ou corporização do Espírito livre em si própria, só na medida em que o acolhe em si e permite a sua expressão. Mas, como vimos anteriormente, o próprio edifício torna-se por si próprio num mecanismo reprodutor de significado. Por sua vez, a beleza está na adequação mútua entre a verdade absoluta e a configuração sensível. A história filosófica⁷³ encontra-se associada a esta fase de autoconhecimento⁷⁴ do próprio Espírito na forma histórica objectiva, levando-o a uma total actualização da sua liberdade de movimento de forma edificante, que Hegel eventualmente caracteriza, na sua forma histórica, como o Estado⁷⁵. Nesta forma de expressão, o interior do ser deve encontrar o devido reconhecimento ao transcender cada concretização sensível particular. Assim é ultrapassada a arquitectura clássica no sentido em que o edifício já não é uma mera forma utilizada para conter a escultura que condensa a espiritualidade. Em vez disso, o edifício em si próprio serve de continuidade para essa expressão. Desta forma, podemos antever no contorno material das formas e da dimensão sensual do edifício a construção e distribuição do peso de cada processo dialéctico que ajudou a conquistar em altura e em luz a estrutura do edifício⁷⁶, condensando igualmente nas suas paredes e na expressão da sua beleza os seus processos históricos subjacentes.

Hegel encara a arquitectura romântica como uma síntese, a escultura e elementos comunais dominam sobre a inovação arquitectónica e técnica, estando do lado do simbólico, como observa Daniel Purdy⁷⁷. Como aponta John Whiteman, a arquitectura encontra um equilíbrio entre os dois limites que Hegel identifica para o seu posicionamento, um inferior e um superior⁷⁸: o inferior diz respeito à presença do simbolismo na estrutura para a construção de significado e o superior refere-se ao ponto em que a arquitectura se torna escultura. Na arquitectura romântica, estamos perante um modelo de totalização, onde a *summa* do edifício condensa a sua própria permeabilidade pela luz da aproximação ao Sol, uma

⁷³ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 21.

⁷⁴ Hegel and *Aesthetics: An Anthology of Experience*, p. 106.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 31.

⁷⁶ Brian K. Etter, *Between Transcendence and Historicism*, p. 168.

⁷⁷ Daniel Purdy, *On the Ruins of Babel: Architectural Metaphor in German Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 2011, p. 237.

⁷⁸ John Whiteman, "On Hegel's Definition of Architecture", p. 9.

perfeição incandescente do Espírito que sublima a matéria sensual de cada contorno do edifício na sua erecção sistémica no contexto de uma nervura urbana.

No contexto da apropriação que Alexandre Kojève faz do sistema hegeliano e tendo em conta o anteriormente exposto acerca das suas reservas face à filosofia da natureza, podemos extrair algumas noções do papel transformativo da arquitectura enquanto técnica. Ao fazer a distinção entre uma ciência vulgar e uma ciência transformativa e dialéctica⁷⁹, afirma que a primeira apenas descreve, mantendo uma distância entre o sujeito e o objecto, mantendo-se meramente abstracta. A segunda encara a ciência como um desejo de transformação do mundo em relação ao próprio homem, tendo por fim a aplicação técnica desse conhecimento, com um propósito emancipador. Desta forma, o conhecimento nunca é totalmente passivo, contemplativo ou descritivo. O processo técnico arquitectónico é uma forma de realização do homem e transporta consigo os seus próprios processos cognitivos. Tudo se fundamenta numa noção de dialéctica não como método para chegar à verdade, mas a um substrato fenomenológico, ontológico e metafísico da própria realidade⁸⁰, uma verdade por si própria. Sendo a realidade humana dialéctica, trata-se ela própria de uma edificação construída através da história. Em vez de aplicar o método a uma realidade externa, o homem deve voltar esse processo à sua própria análise e através deste efeito de espelho pode contemplar a estrutura da sua própria humanidade na sua acção produtiva e no seu corpo edificado, detectando os processos humanos na própria arquitectura, a sua postura, localização e função⁸¹.

Não devemos encarar assim a arquitectura, na sua génese, como algo exterior ao homem, mas a concretização dos seus processos, tanto como actos de negatividade que conferem à natureza uma forma humanizada, como também uma réplica integral da sua estrutura como ser desejante, onde reside uma ideia de verdade baseada na experiência⁸², condensando uma noção histórica em termos análogos entre as formas de construção e corolários relacionados com a realidade material do edifício, como a sua preservação, altura e função, que se

⁷⁹ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, pp. 176-177.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 213-214, 216.

⁸¹ *Ibid.*, p. 176.

⁸² *Ibid.*, p. 178.

corporizam no tecido social e histórico humano. Podemos assim ver em cada trave e contrapeso o desenho de uma base de sustentação dialéctica para a acção de uma totalidade. Tal como na relação mestre-servo, o desenvolvimento da capacidade de sustento de peso das bases do edifício, as suas servidões, permite uma maior capacidade de estruturação em altura. A trave mestra é erguida de forma a não esmagar os pilares com o seu peso, sendo em vez disso sustentada por uma maior distribuição da sua massa, cada pilar ou parede fortalecido de forma individual na medida em que contribui para o desenvolvimento da estrutura como um todo, que cresce em complexidade e em redistribuição da sua forma de sustento, permanecendo sempre em tensão de forças. A correspondência desta estruturação com a dinâmica do conhecimento é abordada explicitamente por Hegel, ao descrever-se como “um mestre escola que tem de ensinar filosofia e é talvez por isso que acredita que a filosofia deve ser susceptível de se tornar um edifício tão regular e acessível como a geometria”⁸³.

De forma não menos significativa, Hegel identifica o projecto da Torre de Babel como um símbolo de unidade dos povos⁸⁴, observando que este tipo de criações arquitecturais provocam, no seu estado arruinado, um pacto duradouro desse mesmo símbolo⁸⁵, de onde se poderia medir através dos tempos a estatura nacional e as conquistas do seu trabalho coordenado, uma forma não linguística de comunicação através das eras⁸⁶ num corpo de significado simbólico que existe para além da sua forma, mas devido a ela, que revela a passagem do Espírito⁸⁷. Depois do eventual silenciamento das vozes que ergueram estas estruturas, o peso desta voz de pedra sofreria modulações através do seu estado de conservação e da sua eventual delapidação⁸⁸. Como refere Hannah Lammin⁸⁹ na sua análise

⁸³ Carta de Hegel a von Sinclair, de Outubro de 1810: “Isaak von Sinclair and the Refusal of Self-Surrender”, in *Hegel: The Letters*, trad. Clark Butler, Indiana University Press, Bloomington, 1984, p. 288. Esta referência surge igualmente na crítica que Georges Bataille faz ao ensaio “Hegel et Kierkegaard”, de Jean Wahl, republicada nas suas *Oeuvres Complètes*, Vol. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 300.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Estética*, p. 358.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 357.

⁸⁶ Daniel Purdy, *On the Ruins of Babel*, p. 242.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 245.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁸⁹ Hannah Lammin, “A paradoxical architecture: Babel, and the founding of community through the confounding of tongues”, *Zetesis*, Vol. 1 n.º 1, *The Cruelty of the Classical Canon*, 2013, pp. 79–87.

sobre o símbolo arquitectónico em Hegel e a sua relação com a formação de comunidade, a Torre de Babel é um exemplo peculiar no movimento do Espírito, na medida em que ela nunca foi concluída, e também porque o seu término coincidiu precisamente com o confronto com uma abertura lacunar que condenou o edifício à ruína, que embora não exista materialmente num sentido arqueológico, continua a ser transportada como uma ruína traumática pelas culturas dos povos. Desta forma, o corpo simbólico legado através das gerações é dificilmente uma forma exclusiva de ver unidade de esforço na edificação, em vez disso apontando para uma perenidade dos escombros considerados exclusivamente no seu estado fragmentário. Por sua vez, em *A Filosofia da História*⁹⁰, encontramos uma meditação que Hegel dedica à contemplação da decadência em ruínas históricas como as de Cartago ou Palmira, onde considera inevitável a ponderação da transitividade dos esforços edificativos humanos, apenas para se apressar a encontrar nesses escombros uma Fénix pronta a renascer, ponderando as construções futuras que crescerão desse terreno fértil, não considerando a ruína por si e para si. De forma semelhante, Hegel vê nas ruínas romanas e egípcias não a futilidade da construção, mas a sobrevivência de uma grandeza.

Como veremos, o espaço lacunar aberto pela edificação dialéctica corresponde a uma exterioridade heterogénea onde os princípios euclidianos encontram o seu término e semeiam a incerteza sobre a estabilidade do edifício. Hannah Lammin define este espaço lacunar com o termo *anarquitectura*, referindo que o próprio edifício hegeliano se assemelha à Torre de Babel, para sempre incapaz de ser concluído nos seus próprios termos⁹¹. Do mesmo modo, aqui podemos ler as condições de inconclusão da própria Catedral de Rheims. Acerca do texto *Notre-Dame de Rheims*, Denis Hollier⁹² não apenas observa o início arquitectónico na obra de Bataille como reforça a sua estrutura dialéctica, identificando nele uma tese, que seria a catedral em si, uma antítese, a acção negativa da guerra, e uma síntese, com o reforço do Espírito, ou do discurso, que unificaria toda a história de

⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, p. 89 e p. 235.

⁹¹ Hannah Lammin refere-se ao termo “anarquitectura” como uma construção anárquica, no sentido político e estrutural relativo à falta de uma hierarquia.

⁹² Denis Hollier, *Against Architecture*, p. 20.

França, com propósitos claramente reconstrutivos. Este edifício, tal como o texto em si, é um alicerce da sua escrita, mas também um ponto de aversão no contexto da sua obra, do mesmo modo que o dedo grande do pé em “Le gros orteil”. Como menciona Hollier, Bataille passaria o resto da sua vida a tentar destruir esta catedral e a necessidade ideológica que enforma este texto fundacional. Se ele simboliza, como Hollier parece implicar, uma postura construtivista dentro de um sistema com o qual Bataille passaria grande parte dos seus escritos em conflito, tal é igualmente corporizado pelo próprio edifício arquitectónico que ele contém.

Denis Hollier delinea uma correspondência entre texto e edifício, uma vez que ambos seguem os mesmos processos, especificando que o texto em si foi produzido pelo sistema simbólico da arquitectura da catedral, que corporiza hierarquia e a mantém, conduzindo a lógica hegeliana através da semântica da pedra. A arquitectura é a unidade de uma presença funcional, assentando na exclusão de uma alteridade ou exterioridade, que é empurrada para fora do seu modo de existência. A arquitectura surge como um sistema monódico, ou homológico, como uma voz que se impõe e se torna exclusiva, que para se sustentar teve de incorporar as suas contradições, silenciando as que não conseguiu resolver⁹³. Através da metáfora arquitectónica, a arquitectura é central na descrição de qualquer sistema, mesmo para Hegel, que é incapaz de prescindir do seu vocabulário espacial e construtivo ⁹⁴. Como vimos, a metáfora arquitectónica encontra o seu extremo na medida em que a edificação corporiza um processo mimético do próprio corpo humano, na sua proporção e organização, não esquecendo aqui a interpretação técnica que o ser humano faz do seu próprio corpo enquanto ferramenta. A arquitectura é assim um acto humano na sua base.

A base desta mimese é auto-gerativa, uma vez que surge a partir do momento zero de interacção técnica com o mundo, uma definição arquitectónica que acompanha a perspectiva hegeliana presente na *Estética*. É através da replicação deste modelo e na sua especialização que ocorre o desenvolvimento técnico, acompanhando o desenvolvimento arquitectónico, algo que surge em sintonia

⁹³ Ibid., p. 33.

⁹⁴ Nesse sentido, cf. Jacques Derrida, “Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel” in *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 2013.

com a ciência transformativa descrita por Alexandre Kojève. “A natureza apenas é o arquétipo da arquitectura apenas na medida em que a arquitectura é o arquétipo da natureza”⁹⁵: a arquitectura surge, no seu ponto primevo, como uma possibilidade de leitura humanizante do mundo, da natureza em si, e do homem enquanto parte da natureza. Ontologicamente, trata-se de uma acção negativa dirigida a essa natureza, afastando para longe tudo o que não pode ser absorvido nesse tipo de leitura humanizante, o que leva a uma crescente qualificação de tudo o que não é absorvível como desperdício. A mecânica do próprio pensamento dialéctico, que humaniza na lógica através de uma sublação continuada, é em si um processo arquitectónico.

O edifício arquitectónico é assim um mecanismo de replicação ideológica, algo de que Bataille se vai tornar consciente ao longo da sua obra, abordando diversos mecanismos anti-construtivos no sentido de colocar em causa quaisquer pretensões edificantes, especialmente através da escrita. Bataille pratica uma escrita ruínosa, que produz heterogeneidade e desvio em conflito com a harmonia de formas, onde detecta a redutibilidade do sistema dialéctico. Tal como a Torre de Babel, porém, a elevação do edifício termina com uma ausência, um buraco⁹⁶. Aí estamos perante um limite de presença da redutibilidade e da concretização da Ideia em pedra, que, se por um lado corresponde à reintegração da lacuna num sistema de significado, também coincide, como vimos, com a perigosa aproximação ao Sol. No texto “Soleil pourri”⁹⁷, Bataille compara a fixação do Sol com o degolar do touro, na lenda de Mithra, associada ao zoroastrismo, ou o consumo do fígado de Prometeu, na tradição grega, e mesmo à decapitação humana, confundindo a ascensão total com uma queda que corresponde ao desencadeamento de uma violência sem precedentes. Este buraco no topo corresponde ao ponto cego da construção, simultaneamente ao seu destino e ao seu início, um olho pineal⁹⁸ que representa não apenas uma ausência mas também o ponto zero da construção, um princípio e um fim do processo dialéctico

⁹⁵ Denis Hollier, *Against Architecture*, p. 35.

⁹⁶ Denis Hollier dá o exemplo do buraco na cúpula do templo de Cristo em Jerusalém, *Against Architecture*, p. 23.

⁹⁷ Georges Bataille, “Soleil pourri”, *Documents*, n.º 3, 1930, e reeditado em *Visions of Excess*, pp. 57-58.

⁹⁸ Denis Hollier, *Against Architecture*, pp. 23-34, por referência a Georges Bataille, “L’oeil pinéal”, in *Visions of Excess*, pp. 79-90.

imane à edificação, o lugar reservado para uma componente inassimilável pelo significado e intraduzível pela completude do edifício. Corresponde a uma fractura que acompanha a edificação desde a sua génese no alicerce e a acolhe na violência do seu fim, que contém em si desde a sua origem.

A figura acéfala desenhada por André Masson⁹⁹ corresponde à decapitação do próprio edifício e à corrosão das suas formas num movimento de inversão da sua função, que traduz no desperdício de escombros. Se, como vimos a respeito da argumentação tecida por Bataille no artigo “Hegel, la mort et le sacrifice”, existe sempre uma reserva negativa inassimilável pelo significado edificado, sempre acessível em qualquer fase da sua complexidade, tal como qualquer edifício está receptivo a ser devorado pelas suas lacunas, essa lacuna final aguarda o mais complexo dos edifícios na sua ascensão, pelo toque irracional que faz a uma luminosidade incendiária. Se o sistema hegeliano opta por uma perspectiva construtivista, a ruína abre-se ao seu edifício na medida da sua verticalidade. Veremos de seguida de que forma esta incompletude é uma componente essencial do edifício.

⁹⁹ Georges Bataille, “La Conjuración Sacrada”, in *Visions of Excess*, 1985, pp. 178-181.

1.3. Espaço lacunar

*Esquecemos que o espaço entre as pessoas e as coisas
está vazio, e não reparamos na perda*

J. Balance

Vimos anteriormente que qualquer recondução discursiva a uma completude é, para Georges Bataille, algo condenado ao fracasso, uma vez que o sujeito nunca é totalmente redutível ao conhecimento, o que torna o conhecimento absoluto e o fecho do sistema como algo impossível, abrindo caminho para uma negatividade insusceptível de reapropriação pelo movimento dialéctico¹⁰⁰. Um dos exemplos mais directos da contestação da formulação do fim da história de Alexandre Kojève surge na “Lettre a X., Change d’Un Cours Sur Hegel”¹⁰¹, redigida por Bataille a 6 de Dezembro de 1937 e objecto de uma segunda formulação em 1944. Kojève formulara a necessidade de um fecho sistemático para o processo histórico nas suas lições na École Pratique des Hautes Études, mas também numa sessão que apresentara no Colégio de Sociologia a 4 de Dezembro de 1937, provocando uma necessidade de resposta por Bataille. Kojève considera a ocorrência do fim da história quando o processo histórico encontra condições de proporcionar um mútuo reconhecimento de liberdade entre sujeitos, que Hegel teria visto na Revolução Francesa, na sua condição de eliminação de mestres e servos numa sociedade de cidadãos¹⁰² em liberdade universal. Os dados históricos seguintes seriam meras actualizações deste mesmo potencial de liberdade total.

Do mesmo modo, Kojève considera o fim da história como o fim da qualidade discursiva humana, uma vez que extravasa a relação de oposição que condicionava o conflito de classes que propulsionava a história e propiciaria o regresso a uma animalidade, onde não existira qualquer oposição transformativa face à natureza, no meio da qual o homem viveria de forma não alienada e sem encontrar

¹⁰⁰ Christopher M. Gemberchak, *The Sunday of the Negative*, p. 40, e Denis Hollier, *Against Architecture*, p. 157.

¹⁰¹ Georges Bataille, *Guilty*, p. 111.

¹⁰² Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, p. 160.

resistência¹⁰³. Kojève acrescentaria, porém, na nota à segunda edição das suas lições, que não se trataria de uma aniquilação do homem numa época pós-histórica, como qualifica a sociedade americana do pós-guerra, rejeitando a ideia de contradições internas do capital, que considera poder possibilitar uma redistribuição da riqueza produzida. Isto porque embora neste período pós-histórico exista um homem em harmonia com a natureza, terá de continuar a existir oposição entre sujeito e objecto, utilizando uma negatividade que já não tem como objectivo transformar, mas opor-se a si próprio como uma forma pura¹⁰⁴, continuando a negar a natureza. Para Hegel, a chegada ao conhecimento absoluto representa a coincidência entre a consciência humana e a razão, entre o pensamento e ser, mas não identifica explicitamente um momento final para a história, que é um horizonte dinâmico¹⁰⁵.

A resposta de Bataille para o destino da negatividade no fim da história assenta na própria definição do homem enquanto negatividade, ultrapassando Kojève na análise das suas consequências. Considerada a completude do sistema no conhecimento, existe uma parte do ser irreduzível a esse conhecimento e à caracterização do homem enquanto negatividade. Esse reduto de negatividade tonar-se-ia numa “negatividade desempregada”, que é o que caracteriza o homem neste período pós-histórico. Se Kojève enfrentava a possibilidade de regresso a uma animalidade, Bataille considera esta condição irreversível, uma vez que a negatividade desempregada poderá ter como efeito a criação de obras de arte ou religião, como formas de excesso, embora pondere que mesmo esta aplicação de negatividade está sujeita a um reconhecimento e, por conseguinte, uma assimilação num sistema que pretenderia ultrapassar.

É nesse momento que a negatividade desempregada é apenas ponderada como uma acção sem utilidade, sem conteúdo, vista como um movimento transgressivo dirigido à ordem de significado, assim ultrapassando, em si própria, o domínio de uma economia restrita que se reproduz e desenvolve dialecticamente, abrindo caminho para um domínio de soberania, onde o homem é um reduto de pura

¹⁰³ Ibid., p. 159, n6.

¹⁰⁴ Ibid., p. 162, n6.

¹⁰⁵ Cf. Howard Williams, “The end of history in Hegel and Marx”, *The European Legacy* n.º 2 (3), 1997, pp. 557-566.

negatividade sem produção de significado interno¹⁰⁶. Parece aqui emergir um conceito de desperdício onde radica a derradeira identidade do homem que não se reduz a conhecimento, ou objecto, saindo do mecanismo de valor onde o reconhecimento é transaccionado. Ao sair desta lógica homológica de valor, a acção encontra-se fechada atrás de uma proibição. Mesmo Kojève referia a necessidade de irreducibilidade do homem e a necessária separação de forma e conteúdo, sendo neste espaço que a crítica de Bataille introduz os efeitos desta acção negativa. Tratando-se de uma negatividade sem conteúdo, estamos perante uma noção de desejo pelo nada, ou seja, por uma perda, ou sacrifício¹⁰⁷.

Para Bataille, um *princípio da insuficiência* está presente em cada estrutura¹⁰⁸, tratando-se de uma incompletude que corresponde ao desejo irreducível em si próprio, um excesso desejante. Christopher Gemerchak identifica três noções específicas do princípio da insuficiência: primeira, a existência humana apenas é humana quando se coloca em risco, significando o confronto entre aqueles que viriam a assumir o papel de mestre e servo, na transição para uma consciência humana¹⁰⁹; segunda, que o desejo autoconsciente procede sempre em direcção em relação a um outro ser humano, num esquema de infinita alteridade; e terceira, que o domínio em que a insuficiência se revela é sempre finito, significando que aquilo que poderá saciar o desejo que completa a autoconsciência é algo que não é sujeito ao conhecimento, como a morte, ou experiência sagrada, que revela tanto o seu primado como a sua irreducibilidade. Assim, a consciência e a produção de significado é apenas possível através do repúdio daquilo que não pode ser redutível a conhecimento, o que faz com que nunca seja possível afirmar a chegada a um estado total ou absoluto de autoconsciência¹¹⁰, o que representa um afastamento decisivo de qualquer perspectiva hegeliana de completude, algo também reflectido no progresso histórico, ou na consideração de um edifício que sonha com o desejo das lacunas que o percorrem.

¹⁰⁶ Georges Bataille, *Guilty*, pp. 112-113.

¹⁰⁷ Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative*, p. 41.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 4.

A crítica que Bataille dirige à completude do sistema hegeliano surge de forma evidente em *L'expérience intérieure*¹¹¹, obra de 1943. Refere que é na crítica à redução da completude do conhecimento que enuncia o seu projecto de desfazer a *Fenomenologia do Espírito*, uma vez que se trata de um sistema baseado em trabalho e projecto através do qual o próprio homem é edificado. Bataille, por outro lado, considera que o homem é irreduzível ao projecto, na medida em que ele se define pela existência não discursiva e numa erupção de êxtase que nega essencialmente o projecto ao qual se dedica, e que a sua própria humanidade se encontra na arruição desse mesmo projecto. Se o conhecimento e a ciência se reconduzem a uma inércia de normalização, Bataille reconduz a existência a um “tumulto exuberante”¹¹², algo que, na sua perspectiva, Hegel rejeitou no seu sistema ou tratou meramente como uma condição abstracta, ou normalizada. Ao fazer corresponder o trabalho, ou projecto, à totalidade da existência humana, Hegel estaria a reduzir essa mesma existência a uma realidade profana e a negar os aspectos gerais e exuberantes da sua natureza.

No subcapítulo intitulado “Hegel”¹¹³, Bataille sublinha o carácter insuficiente do mero conhecimento, que é ultrapassado por um não-conhecimento que surge como um elemento heterogéneo, um espaço de ausência que coexiste com a presença desse mesmo conhecimento e se alimenta dele. O desejo e o seu tumulto introduzem o ponto cego deste conhecimento, devorando qualquer edifício de conhecimento entretanto construído. Significativamente, Bataille caracteriza esta noite devoradora, esta ausência, ou lacuna, como um ponto inquieto, cruel e instável. Pelo contrário, Hegel apenas conseguia ver o conhecimento como um fim em si próprio e como condição para uma completude inerte¹¹⁴, e a sua fadiga estaria ligada ao terror por esta ausência nocturna¹¹⁵. Na conferência “Attraction et répulsion”, dada por Bataille a 5 de Fevereiro de 1938 no Colégio de Sociologia, enuncia que “a fenomenologia hegeliana representa a mente como algo essencialmente homogéneo. [...] a heterogeneidade estabelecida entre o sagrado

¹¹¹ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943. Traduzido como *Inner Experience*, Nova Iorque, SUNY Press, 2014.

¹¹² Georges Bataille, *Inner Experience*, p. 84.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 110-113.

¹¹⁴ Antecipando a análise da pulsão de morte no capítulo seguinte.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 112-113.

e o profano pela sociologia francesa, ou entre o inconsciente e o consciente pela psicanálise, é uma noção totalmente estranha a Hegel”¹¹⁶.

Bataille elabora sobre o princípio da insuficiência como elemento fundamental e caracterizador da experiência humana no artigo “Le labyrinthe”¹¹⁷, publicado em 1935. Neste artigo, Bataille discute a existência humana enquanto negatividade, que exerce sob a forma de actividade no mundo na prossecução de um desejo de ultrapassar um impulso de mera conservação, antecipando de forma implícita uma dicotomia pulsional freudiana que analisaremos posteriormente face a estes critérios. Bataille contextualiza esta negatividade na conquista gradual do servo face ao mestre, o espaço de crescimento e especialização do conhecimento enquanto uma função que não representa a totalidade do ser. Nesse aspecto, considera que o homem que se reduz a essa função, ao conhecimento que ela possibilita, está a mutilar-se e a reduzir-se. Liminarmente, está a objectificar-se, tornando a sua condição ainda mais limitada de acordo com a crescente especialização do conhecimento¹¹⁸.

Uma vez que o ser é irredutível à funcionalidade, qualquer satisfação derivada ultimamente do objecto conduz a um empobrecimento do ser. Esta é a base do princípio da insuficiência tal como surge neste artigo, uma noite universal que subjaz a qualquer ideia de suficiência e de ser, que é eternamente contestada. É nesta noite que se dissolve o ser e o significado, onde estes encontram a sua ausência, observando, num movimento contrário, a necessidade de uma suficiência que é projectada pelo espaço, mesmo de forma divina, como se fosse uma doença servil do ser. Do mesmo modo, podemos ler a insistência do espaço arquitectural em manter a sua própria forma, que tende a interpretar-se como algo que persiste no tempo, com a sua durabilidade, e no espaço, através da sua postura verticalista.

Através deste critério, podemos avançar para uma abordagem mais completa da caracterização do espaço arruinado. Bataille considera que apenas uma

¹¹⁶ Georges Bataille, “Attraction et répulsion”, 5 de Fevereiro de 1938, republicada em Denis Hollier (ed.), *The College of Sociology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 117.

¹¹⁷ Georges Bataille, “Le labyrinthe”, *Recherches philosophiques* n.º 5, 1935-1936, pp. 364-372, republicado em *Visions of Excess*, pp. 171-177.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 172.

estrutura ou organismo relativamente complexo consegue gerar ipseidade, ou localidade, colocando o ser humano num grau específico de complexidade¹¹⁹ e, como vimos, isto é válido também para o edifício. Se o homem atribui uma suficiência divina a uma completude, esta é, de forma apropriada, atribuída ao topo de uma pirâmide¹²⁰, que ilustra a subida da complexidade, nos mesmos termos de uma arquitectura hegeliana, tendo na sua base uma imensidade da matéria mais simples. Como detalharemos no capítulo seguinte, esta matéria é em si própria irreduzível a uma total apropriação, sendo altamente instável, mas é passível, de forma prévia, de ser descrita como um oceano de destroços, onde qualquer expectativa de ipseidade se perde num abismo, sendo até mesmo indetectável a sua real extensão, onde o labirinto se perde do campo de visão.

Situando-se na base, estamos de volta ao domínio do alicerce, com o qual partilha as suas características; a pirâmide, descrita como o atribuído posicionamento da ipseidade, corresponde às características do corpo humano capaz de a gerar, e este alicerce, longe de ser um mero ponto facilmente detectável, equivale ao labirinto descrito por Bataille, quando considerado nos seus próprios termos. O próprio corpo edificado, seja o corpo humano, unido pela função de células, seja o corpo social, unido pela função de linguagem, seja o corpo arquitectural, unido pela função de traves e tijolos, não é mais do que um agregado labiríntico cuja forma vertical é veiculada por uma noção de completude.

Exemplificando, Bataille refere-se ao conhecimento como um modo de conexão biológica, instável mas tão real como as conexões entre as células num tecido vivo¹²¹. Isto significa que um edifício é sempre um conjunto de fragmentos agregados por uma ipseidade, ou *animus*, como referimos atrás, mesmo que os seus componentes sejam alterados ou substituídos, algo que permite a ocorrência de reparações, correcções ou reforços, o que não perturba a sua identidade, e permite mesmo a sua caracterização como uma unidade na sua universalidade fragmentária.

¹¹⁹ Cf. Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 27.

¹²⁰ *Visions of Excess*, p. 173.

¹²¹ *Ibid.*, p. 174.

Bataille considera que entidade complexa é em si instável, sempre assente numa base precária, e que é essa própria instabilidade que permite introduzir, mesmo que de forma ilusória, a identidade reflexiva de uma parte deste todo, como um indivíduo sentir-se parte de um Estado¹²². O homem considera assim a sua própria ipseidade como algo concreto existente, embora o seu fundamento se encontre na ausência, já que, como vimos também, o reconhecimento que procura se encontra dependente de uma infinita alteridade. O mesmo movimento é válido para a nossa contínua análise de estruturas. Num edifício, cada componente não tem uma existência por si própria, mas apenas na função que ocupa na estrutura como um todo. Qualquer identidade própria desse componente assenta num nada que é lentamente desvelado com o colapso da estrutura. Bataille enuncia esta noção de ipseidade e a sua essencial instabilidade em dois princípios sucessivos: primeiro, que cada elemento isolado do universo surge sempre como uma partícula que pode entrar em composição com um todo que a transcende, e segundo, que o ser (ipse) só é encontrado como um todo composto por estas partículas cuja relativa autonomia é mantida.

O movimento da ipseidade é descrito, nesta sequência, como algo que surge por acaso numa universalidade e transportado pela vertigem pelo movimento que a compõe, sendo a sua própria existência um desafio à imensidão difusa que escapa à sua violência precária. A mera existência de uma edificação é assim um desafio temporário a uma violência de matéria fragmentada e dispersa, de natureza voraz e nocturna¹²³. A estabilidade desta estrutura não pode deixar de ser meramente temporária, tanto no homem como no edifício, uma vez que é eventualmente acometida por uma abdicação ou fadiga, dependendo do tipo de excesso a que está sujeito, uma vez que é incapaz de persistir na imobilidade ou desejada perenidade através do espaço e do tempo e acaba por desabar na “noite total do mundo”. Transposto um determinado ponto de inflexão, tem início uma queda até essa noite de escombros, ou, como Bataille também a apelida, um labirinto adensado em nevoeiro, onde a insuficiência fundamental tem a sua residência.

¹²² Ibid..

¹²³ Ibid..

No limite superior da estrutura edificada, como no sistema hegeliano de redutibilidade ao conhecimento que, como vimos, obtém na arquitetura uma expressão material e social, temos um nada, que coincide com o nada onde a sua base está assente. Não importa a altura o edifício, para onde se dirige o voo sublimado de Ícaro¹²⁴, o ponto superior da estrutura é a sua derrocada¹²⁵. O caminho vertical do edifício acaba por levar ao mesmo nada onde ele se sustenta, e se a negatividade desempregada leva a tal, podemos supor um sacrifício que faz o edifício desabar quando esse nada elevativo coincide com a sua base labiríntica, o que faz do alicerce do edifício uma entidade emergente que suplanta tudo o que foi construído em cima de si próprio: na derrocada do edifício, a ruína é caracterizada pela emergência do seu alicerce, que se revela por entre paredes, colunas e tectos colapsados, mas mantém a sua condição de horizontalidade.

Cada curva do labirinto, ou cada contorno de um ângulo de um edifício, é um elemento emergente apenas possibilitado através da existência de elementos prévios que sustentam a sua origem, que representam a sua primeira ilusão de suficiência, nascida de forma iminentemente dialéctica. Prosseguindo o seu caminho através da funcionalidade estabelecida e reforçada pelo corpo edificado, cada parte delega ao todo a função de gerar uma totalidade do ser. Bataille identifica esta totalidade no centro do grupo de partículas, que varia em escala e em dimensionalidade. Já o identificamos como um corpo humano, um corpo social e um corpo arquitectónico, mas Bataille avança um outro exemplo, o da cidade, ou corpo urbano.

A cidade, enquanto acumulação de edifícios que até aqui temos explorado de forma individual, para além de ter a sua origem numa determinada configuração produtiva social que será relevante para a nossa análise, assume neste contexto uma centralidade geradora do ipse, ou *animus*, que, tal como qualquer centro, é de uma natureza mais estável do que qualquer periferia e serve de padrão de

¹²⁴ Em “Soleil pourri”, Bataille associa o ponto mais elevado com o Sol, que é dividido em dois no mito de Ícaro: o Sol que brilhava no momento da sua elevação, e o outro Sol que lhe derreteu as asas, cf. *Visions of Excess*, p. 58.

¹²⁵ Denis Hollier, *Against Architecture*, pp. 72-73.

referência para a construção de uma identidade estável num determinado plano de análise.

Bataille identifica a cidade, nas suas origens, como representando um papel duplo de soberania e divindade devido às suas condições produtivas, associando por sua vez cada cidade, como partículas em si, a uma outra cidade que assume uma maior centralidade, que poderá possuir através de um papel económico ou cultural de relevo, como a configuração da capital de um império¹²⁶. Em consonância com esta análise, no artigo “L’obélisque”¹²⁷, Bataille refere ainda este outro exemplo edificativo, o obelisco, como uma imposição monumental num centro urbano, um “raio de sol petrificado” que expressa imobilidade, perenidade e autoridade, sinal de como estas expressões edificativas conduzem o corpo urbano como um espaço social¹²⁸. Situando-se fora da avarice do tempo, o monumento observa a morte de cada homem, de cada outro edifício, ou cada outra cidade, reforçando a centralidade e o campo estrutural de significado, e define, pelo seu reforço, uma ideia de centralidade que reduz toda a sua envolvimento em meras sombras periféricas.

O obelisco não é mais do que um exemplo acabado da elevação da cabeça aos céus possibilitada pelo dedo grande do pé. Se a sua aparente inutilidade parece configurar um mero acto de excesso sagrado que Hegel consideraria um exemplo de arquitectura simbólica, a sua reapropriação útil pela periferia servil é manifesta, degradando a sua forma soberana nessa reapropriação, enquanto ele continua a concentrar por si um vazio. Semelhantemente, no artigo “Cheminée d’usine”¹²⁹, encontramos uma configuração moderna deste mesmo obelisco, a forma fálica da chaminé de fábrica que corporiza tanto a inutilidade reverencial desse raio de sol petrificado como o volume massivo de excreção que possibilita e canaliza, antecipando os temas de síntese de sagrado e profano na economia geral que exploraremos no capítulo seguinte¹³⁰.

¹²⁶ *Visions of Excess*, p. 175.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 213 ss.

¹²⁸ Cf. Daniel Purdy, *On the Ruins of Babel*, p. 241.

¹²⁹ Georges Bataille, “Cheminée d’usine”, *Documents*, n.º 6, 1929, pp. 329-332, republicado em *Encyclopaedia Acephalica*, p. 51.

¹³⁰ Michel Leiris é o autor da entrada “Gratte-ciel”, que complementa de forma adequada as entradas da autoria de Bataille, ao aproximar a forma do arranha-céus urbano com a Torre de

Em “Le labyrinthe”, Bataille refere a possibilidade de este movimento dirigido a uma maior complexidade poder subsumir-se à universalidade do mundo humano, baseando-se num centro que acaba por degradar as suas periferias e reduzi-las assim a uma servidão cada vez mais especializada. Tal como uma cidade periférica é abandonada a favor de outra mais central, ou como as divisões devolutas de um edifício entram em degradação para o reforço de um centro, ele chama este movimento de *composição*, onde o centro compósito sai sempre reforçado, reduzindo a periferia a um estado de “sombras esvaziadas”, de uma servidão radicalizada. Bataille caracteriza o movimento do Espírito no sistema hegeliano como uma forma *centrípetas*, que segue este movimento composicional¹³¹.

Mas o topo desta construção nunca pode deixar de ser o vazio lacunar que caracteriza a passagem da mestria à soberania, ou da passagem de uma economia restrita a uma economia geral¹³², a passagem para um nada que fundamenta esta estrutura do mesmo modo que a sua base, tal como o sistema hegeliano é fundamentado como uma filosofia de morte. Bataille refere que no topo da construção, o deus universal destrói em vez de suportar os agregados funcionais que permitiram a sua ascensão: que esta universalidade, ou, como podemos entender, a completude, causa a eventual decomposição violenta de toda a existência, condenando-a ao ridículo. Bataille entende esta universalidade ascensa, onde podemos ler a completude histórica ou edificada, para onde a periferia aloca a sua ipseidade, como um “cadáver coberto de feridas”, ou seja, um enorme edifício violentado por lacunas, fissuras iluminadas pela voracidade da luz solar, incapaz de impedir que a sua fugidia ipseidade verta através das mesmas, este nada que o fundamenta e que apenas poderá existir para além do significado homogeneizado da sua mestria, o Sol apodrecido que condenou Ícaro à sua queda, uma Torre de Babel a desmoronar-se eternamente pela memória dos povos, ou a

Babel e à forma de castração a que a sua forma erecta é sujeita, implicando o princípio da insuficiência e ao desejo pela sua eventual destruição. Publicada em *Documents* n.º 7, 1930, pp. 434-5, e republicada em *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 69-72.

¹³¹ *Visions of Excess*, p. 219.

¹³² Cf. Jacques Derrida, “From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Reserve”, in *Writing and Difference*, Routledge, 2001, pp. 317-350. Ver também Georges Bataille, *La Souveraineté*, Paris, Lignes, 2012 [1953-1954], republicado como *The Accursed Share, Volumes 2 & 3*, Nova Iorque, Zone Books, 1993, p. 302.

Catedral de Notre-Dame de Rheims a ser despedaçada numa situação de conflito armado.

A lacuna é assim gerada nos vértices de significado, e dentro dela se situa uma perda que contempla esse mesmo significado, pronto a ser sacrificado, nos termos anteriormente expostos acerca da negatividade desempregada, tendo em conta a condição essencialmente lacunar do próprio homem. A insuficiência central, como refere Bataille¹³³, pode ser ritualmente revelada, onde o absurdo da estrutura hierárquica do edifício é desvelado. Utilizando o exemplo do obelisco, a pedra monumental que trazia uma tranquilidade do fim do movimento do tempo e que limitava o desencadear de tempestades torna-se num marcador de uma catástrofe desmedida, tornando-se claro que se trata de uma elevação edificada apenas com o estrito propósito de desabar¹³⁴. Bataille dá o exemplo dos festivais de Saturnália, que revelam a insuficiência estrutural de uma hierarquia social e a fazem desaparecer no vazio, seja por riso ou por terror, experiências-limite do discurso ou do significado, revelando aos edifícios o seu princípio de insuficiência.

Mas não é só do centro, ou do topo, que parte a necessidade de sacrifício da estrutura, mas também da periferia. Numa das críticas que Bataille faz ao sistema hegeliano, como já referimos acerca do texto “Hegel, la mort et le sacrifice”, o sacrifício ocorre mesmo na ignorância, emergindo nas periferias nos momentos oportunos em que a autoridade do centro se encontra mais fragilizada.

Se a derrocada de uma parede externa pode não afectar directamente o centro ou a função principal, mesmo institucional, do edifício, essa lacuna revelada pode proceder a um movimento de contaminação que faz a totalidade projectar-se num abismo. Nestes casos, que permitem aos edifícios experimentar a sua própria Saturnália, “a necessidade dominante manifesta-se, e a profunda natureza do ser é revelada; o ser pode completar-se e alcançar a grandeza de uma imperatividade totalizante, mas esta conquista apenas serve para o projectar com maior violência na noite vazia”¹³⁵. Esse vazio percorre toda a estrutura da verticalidade,

¹³³ *Visions of Excess*, p. 176.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 218.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 176, citação modificada.

precipitando o seu colapso, num movimento de *decomposição*¹³⁶, que é correspondente a um movimento *centrífugo* da acção do tempo, que desfaz a perenidade e devolve o fragmento à sua existência autónoma. Ultimamente, o movimento dialéctico caracteriza-se como um híbrido entre esta acção do tempo e o seu oposto, a permanência e a intemporalidade, a acção do tempo que desfaz o edifício e aquele que reforça a sua permanência, numa contradição que percorre todo o sistema¹³⁷. O obelisco, que neste contexto partilha a mesma natureza de um arranha-céus produzido por um agregado produtivo, é a cabeça colocada à entrada do labirinto, ocultando um espaço vazio que é a queda vertiginosa do tempo¹³⁸, que abre caminho para uma nova construção de significados, nascidos de forma criativa nos escombros¹³⁹.

Ao longo do capítulo seguinte observaremos o funcionamento dos mecanismos produtivos que levam a estas agregações centrais e que propiciam diferentes tipos de derrocada e a sua despesa associada.

¹³⁶ Ibid., p. 177.

¹³⁷ Ibid., p. 219.

¹³⁸ Ibid., p. 222.

¹³⁹ Daniel Purdy, *On the Ruins of Babel*, p. 241.

2. Verticalismo

2.1. Desvio materialista

Rastejando através da alvorada vazia

S. Jones

A noção mais basilar de *verticalismo* que encontramos na obra de Georges Bataille pode ser extraída mesmo antes dos desenvolvimentos de “Le gross orteil”. No artigo “L’anus solaire”¹, e depois em “L’oeil pinéal”², ambos de 1927, identifica dois eixos essenciais: um eixo vertical, do Sol até à Terra e vice-versa, onde inclui o crescimento das plantas na direcção da luz ou a já mencionada ascensão do idealismo ou a condição erecta do homem, e um eixo horizontal, causado pelo movimento rotacional da Terra, que induz um desabamento e uma ascensão incompleta. O movimento humano seria um cruzamento dramático destes dois eixos, uma vez que a sua contemplação dos céus é condicionada pelos seus iguais, sendo atirado para uma materialidade que se insurge na superfície da Terra, na sua base. A vida na superfície da Terra, um entrelaçamento entre entidades que partilham o seu reconhecimento, está assim mediada entre dois tipos de anulação, um superior, onde a fixação ocular na direcção do Sol é sinal de loucura³, e um inferior, uma materialidade que no seu limite desfaz qualquer possibilidade de conhecimento ou coerência. Estamos perante a dupla qualificação de lacuna visitada no capítulo precedente.

A abordagem materialista é fundamental tanto para Hegel como posteriormente para Bataille. Alexandre Kojève⁴ refere-se primariamente à relação entre sujeito e objecto, entre uma consciência humana e o mundo, de forma circular. Especifica que apesar de ser constantemente acusado de idealismo

¹ Escrito em 1927, publicado em 1931 pela Galerie Simon, com ilustrações de André Masson, sendo assim o seu primeiro texto publicado pelo próprio nome. Republicado em *Visions of Excess*, pp. 5-9.

² Provavelmente datado de 1927, publicado postumamente em *Oeuvres Completes* Vol. 2, pp. 21-35, republicado em *Visions of Excess*, pp. 79-90. Cf. pp. 82-83.

³ Georges Bataille, “Soleil pourri”, in *Visions of Excess*, p. 57.

⁴ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, p. 150.

radicalizado, o sistema hegeliano apenas pode ser realista, uma vez que lida com uma interferência com o mundo natural e faz a sua ponte com o mundo humano, entre uma fenomenologia e uma lógica, sublinhando a necessidade que ambos, sujeito e objecto, têm em existir, de forma a possibilitar a própria formação da consciência⁵. Ambos assumem o papel central no desenvolvimento dialéctico, condensando igualmente a relação mestre-servo. Esta dualidade primária revela uma necessidade estrita de uma metafísica realista, e é na síntese que o Espírito se manifesta como ser revelado: o conhecimento (sujeito) pressupõe um não-conhecimento (objecto, realidade natural material). Podemos ver neste preceito o mecanismo edificante que transforma a materialidade natural numa dimensão de espaço humano, iminentemente arquitectural, onde perdura numa realidade estritamente humana, o tempo⁶. É nesse espaço humano edificado e na dimensão da sua permanência que podemos ver a progressiva realização do Espírito, como Hegel especificaria na sua *Estética*, e podemos assim ver também de que forma essa edificação se insere na intersecção dos eixos preconizados por Bataille em “L'anus solaire”, na sua direcção vertical enquanto molda e dá forma à matéria.

No artigo “Matérialisme”⁷, publicado em 1929 na revista *Documents*, Bataille aborda a questão do materialismo ao tecer uma crítica à forma como os materialistas mais convictos, embora tentem afastar qualquer componente idealista, acabam por conferir à matéria uma ordem com específicas relações hierárquicas, mesmo que implícitas, e que ao dotar essa matéria de relevância predominante estão no fundo a colocá-la numa posição ideal. Trata-se de uma referência à impossibilidade humana de considerar a matéria apenas por si própria sem que seja previamente tecida uma crítica dedicada às condições que possibilitam a própria separação do homem da matéria de forma autoconsciente. Esta organização da matéria permitiu a emergência de uma consistência científica e de leis que a ordenam, garantindo uma estabilidade que acaba por ignorar a origem da ciência como um fenómeno essencialmente humano e não uma propriedade inata da matéria, que é em si informe. Bataille compara a relação de

⁵ Ibid., p. 151, por referência à diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, desenvolvido no capítulo 8 da *Fenomenologia do Espírito*.

⁶ Ibid., p. 154.

⁷ Georges Bataille, “Matérialisme”, *Documents*, n.º 3, Junho de 1929, republicado em *Visions of Excess*, pp. 15-16.

dependência que a matéria tem da ordem da ciência com outros tipos de dependência, como factores divinos que igualmente a ordenavam. Sendo a organização da matéria um elemento humano, Bataille dá prevalência a uma análise psicológica e social da matéria, que denunciaria uma tentativa de remoção do homem do mecanismo materialista, na intersecção dos seus dois eixos. Ao fazê-lo, Bataille abre as portas para a abordagem de um conceito de materialismo terminalmente horizontal, que transporta consigo uma matéria indomável por qualquer tipo implícito de idealismo verticalista e do seu horizonte dialéctico, algo que representa alguma novidade nas abordagens materialistas pós-marxistas⁸ e que passaremos a analisar na medida da sua relevância para o nosso tema.

Refere-se ao conceito de materialismo de base, que é expandido no artigo “Le bas matérialisme et la gnose”⁹, publicado em 1930, onde Bataille faz uma correspondência explícita entre o variável aparato ideal, que acomoda e estrutura da matéria, e estilos arquitectónicos, como forma de conter a matéria e proporcionar-lhe um campo estrutural ordenado. Bataille inclui nesta qualificação de ordenação de matéria o próprio materialismo dialéctico, e ao refazer a influência gnóstica no pensamento de Hegel, explora as suas origens no zoroastrianismo, conferindo às concepções gnósticas do materialismo¹⁰ uma definição particularmente relevante no que se refere ao espaço lacunar, que descrevemos anteriormente: refere-se à matéria como um princípio activo com uma existência autónoma, uma escuridão com um papel criativo, irreduzível a um mero antagonismo e ausência relativa de luz ou uma degradação da mesma¹¹. A ausência de luz seria assim uma escuridão que existe nos seus próprios termos, uma ausência presente que corresponde ao modo de existência lacunar, de onde não haveria qualquer esperança de escapatória ou redenção, ao contrário de quaisquer tendências neoplatónicas ou cristãs.

⁸ De acordo com a crítica de Benjamin Noys, em “Georges Bataille’s Base Materialism”, *Cultural Values*, Vol. 2 n.º 4, 1998, pp. 499-517.

⁹ Georges Bataille, “Le bas matérialisme et la gnose”, *Documents* ano 2, n.º 1, 1930, republicado em *Visions of Excess*, pp. 45-52.

¹⁰ A relação de Hegel com o gnosticismo seria explorada por vários autores, como Gerald Hanratty, em “Hegel and the Gnostic Tradition I”, *Philosophical Studies*, n.º 30, 1984, pp. 23-48.

¹¹ *Visions of Excess*, p. 47.

Este mundo material urdido por um demiurgo é caracterizado pela bestialidade e excesso dominado por *arcontes*, ilustrado pelas suas raízes no mito de Mithra, onde o corpo do touro degolado age de acordo com o impulso gerado pela sua acefalia, um princípio activo sem qualquer conhecimento ordenador, que caracteriza um horizonte material fragmentário. Ao remeter a obra do demiurgo para um princípio ilegítimo, a realidade material estaria assim condenada a uma presença nauseante e condenada, uma perspectiva considerada excessivamente pessimista para poder sustentar-se impunemente sem o desencadear de uma violência contagiante e perigosa para o edifício social. Afastando as doutrinas da emanção de um deus superior ao demiurgo, Bataille situa a perspectiva gnóstica como uma concentração e fascínio pelo carácter monstruoso e obscuro da matéria e na sua revolta contra qualquer forma de idealismo e identificação com uma irredutibilidade na matéria, o que faz com que seja o equivalente a um materialismo que se submete à sua base, que está fora do campo da ideia e da razão que lhe presta a forma¹². É nesta concepção de materialismo de base gerado por uma horizontalidade hostil onde reside a escuridão de uma noite fragmentária, uma ruína enquanto matéria activa.

Bataille define matéria de base como algo externo às aspirações humanas restritas, ocupando um espaço diferenciado aos seus limites e impotências¹³. Corresponde a uma noção remota de intimidade que contradiz, no seu extremo, qualquer critério de utilidade ou sequer de forma da matéria. Se este gnosticismo apresenta formas transgressivas que revertem a ordem conferida por qualquer ideia superior, revela o campo de acção de um materialismo intransigente e ilustrando o seu princípio activo, do mesmo modo que a base de uma edificação se revolta contra a sua cúpula e conspira activamente para a sua derrocada, corroendo a sua integridade, ou como a matéria considerada por si própria corrói a sua forma, semeando uma instabilidade que reside em qualquer ponto vertical ou temporal. A monstruosidade desta matéria activa é analisada de forma literal no artigo “*Les écarts de la nature*”¹⁴, onde Bataille posiciona o ser anómalo fora

¹² Ibid., pp. 47-50.

¹³ Ibid., p. 51.

¹⁴ Georges Bataille, “*Les écarts de la nature*”, *Documents*, n.º 2, 1930, pp. 79-83. Republicado em *Visions of Excess*, pp. 53-56.

das opostos dialécticos de uma regularidade geométrica, ao mesmo tempo que diz ser precisamente essa anomalia que atrai e aprisiona a atenção do espírito humano.

Também no artigo “Figure humaine”¹⁵, Bataille critica abertamente o propósito de redutibilidade da natureza à razão e a percepção de falta de relação como uma forma de relação, colocando assim em causa a impermeabilidade dialéctica. A desproporcionalidade deixa de ser assimilável à proporcionalidade, e um facto accidental ou insignificante como uma mosca no nariz do orador numa fotografia antiga é impassível de ser reintegrado num todo metafísico, numa irreducibilidade do estritamente concreto, ou experiencial. Rodolphe Gasché¹⁶ aponta que na medida em que é abstracta, ou ideia, essa concretude é assimilada de forma dialéctica e homogeneizante, com todas as contradições eventualmente resolvidas, mas na medida da sua própria concretude, a ideia revê a sua queda na medida em que se abre para a sua lacuna, essa insignificância. Como veremos, a ruína é precisamente este concreto, só parcialmente reconciliável enquanto matéria prima em abstracto.

No artigo “La ‘vieille taupe’ et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*”¹⁷, datado de 1929-1930, o conceito de materialismo de base é definido como uma radicalização do materialismo a um ponto em que já não é susceptível de qualquer modelação ética, identificando-se como matéria vil e mesmo indestrutível enquanto tal. De forma análoga à descrição da oposição axial entre o dedo grande do pé e a cabeça, surge a oposição entre a águia e a toupeira. A águia simboliza o desenvolvimento do poder imperial, conquistador, e através da sua aliança com o Sol, no seu extremo, derrete as asas de Ícaro e degola o touro de Mithra, simbolizando uma ideia ainda não totalmente abstracta que canaliza a violência da matéria¹⁸. Neste artigo, Bataille identifica quaisquer ideais revolucionários apenas como investimentos numa águia que tenta voar ainda mais alto que as outras, e que por isso se medem nos mesmos termos de

¹⁵ Georges Bataille, “Figure humaine”, *Documents*, n.º 4, 1929, p. 196, republicado em *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 99-106.

¹⁶ Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, p. 241.

¹⁷ Escrito originalmente entre 1929-1930, durante o conflito com André Breton e publicado pela primeira vez em *Tel Quel* n.º 34, 1968. Republicado em *Visions of Excess*, pp. 32-44.

¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

abstracção e consequência, uma vez que o vazio que atingem nas alturas os condena ao fracasso, arrastando consigo uma violência ainda mais esmagadora através do fascismo em que eventualmente se transforma para garantir a pureza do ideal. Pelo contrário, a toupeira encontra-se descomprometida de uma revolução idealizada, própria de um movimento materialista subterrâneo da própria acção da massa operária, como seria caracterizada por Karl Marx, embora tenhamos de interpretar esta abordagem de Marx no devido limite do processo dialéctico revolucionário¹⁹. Embora Marx não se inscreva num pensamento utópico, seria excessivo situá-lo ao nível de um materialismo informe que diz respeito apenas aos pontos extremos da sociedade e comprometido com uma revolução proveniente do lumpen-proletariado, onde estaria situado o reduto do desperdício social. O materialismo de base teria assim sempre de ultrapassar o domínio do trabalho e a sua redução dialéctica. Marx seria apanhado pelo idealismo ao entrar na dialéctica de forma a ordenar a matéria, ultrapassando o movimento da toupeira.

Na sua crítica à tentativa de compatibilização de Marx com o materialismo de base, Benjamin Noys afirma que ao identificar o potencial revolucionário da matéria de base com o proletariado se está a incorrer no risco de gerar uma nova ordem de alto-baixo e comprometer a sua virulência informe, uma vez que ela é indomada por qualquer movimento político estruturado. Porém, a matéria de base é algo que percorre toda a estrutura construída no seu topo e surge de forma subterrânea em qualquer forma dicotómica de alto-baixo gerada após qualquer ocorrência de infirmitade revolucionária: no campo social, como veremos com maior detalhe, tanto a burguesia como a base social têm a sua própria forma de *despesa*, e o mesmo ocorre na configuração social como um todo, nomeadamente a sua forma de organização política e económica. Essa forma de organização encontra formas de canalizar a *despesa improdutiva*, ou seja, a forma de sacrifício de utilidade que vimos no capítulo anterior.

¹⁹ Benjamin Noys aponta para o perigo de considerar Marx um materialista de base, tendo em conta os seus compromissos dialécticos, mas aponta que as intenções de Bataille ao fazer esta leitura seriam uma forma de contrariar a dialéctica operante marxista centrada na prevalência do trabalho, para se concentrar na relevância do festival, o desperdício operante que enforma a matéria de base. Cf. Benjamin Noys, "Georges Bataille's Base Materialism", pp. 504-505.

Ainda em “La ‘vieille taupe’ et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*”, Bataille não se limita à análise social e expande a sua consideração acerca do papel da matéria de base na própria filosofia, abordando a tendência que esta tem de reduzir matéria a ideias, declinando interagir com esta forma baixa de existência, preterindo-a na sua subsunção e emasculação em categorias numa pirâmide da abstracção. Apesar dessa tentativa, esta dicotomia é replicada mesmo dentro das ideias, sob a forma de antinomias, onde o materialismo de base ganha o seu simulacro²⁰. Para o discurso filosófico, a abstracção dessas antinomias é normalmente preferível a ter de encarar uma natureza material insensível a qualquer tipo de categorização, que, no entanto, contamina qualquer tipo de pensamento elevado e ideal²¹, e que provoca, na medida da sua ascensão, uma necessidade de purificação proporcional de um elemento impuro e contaminador, correspondente a uma negatividade inassimilável. Para ilustrar esta relação antagónica, Bataille dá o exemplo de ratos a corroerem livros, tal como a dispersão fragmentária de um edifício corrói a categorização material da sua forma, a sua expressão reduzida a um carácter accidental num processo construtivo.

Se esta matéria de base possibilita a erecção e a criação desta dualidade entre alto e baixo, ela contamina e percorre toda a construção desta dualidade, resgatando o alto novamente para o baixo, condenando a estrutura não apenas a uma ruína, mas à existência de uma condição de ruína que assombra perenemente a estrutura. O estado informe da estrutura e a sua possibilidade atormenta constantemente a condição de integridade do edifício, uma matéria de base que se encontra num estado de terciarização contingente face à condição de antinomia a que deu origem, pelo dedo grande do pé ou pelo alicerce, e que não surge por via de uma síntese dialéctica²², algo que remete para uma acção transgressiva e não para um reforço dialéctico. Benjamin Noys²³ analisa a rejeição que Bataille faz tanto do materialismo mecânico, porque rejeita o privilégio que este dá à matéria, como do materialismo dialéctico, porque rejeita a totalização dialéctica da

²⁰ Bataille dá os exemplos das antinomias de Kant, presentes na *Crítica da Razão Pura*, ou, numa fase posterior, de Hegel e a *Fenomenologia do Espírito*.

²¹ Benjamin Noys, “Georges Bataille’s Base Materialism”, p. 500, que expande a analogia deste processo à obra de Melanie Klein.

²² *Ibid.*, pp. 501-502.

²³ *Ibid.*

matéria. Bataille não rejeita totalmente a dialéctica, ela é mantida até ao ponto em que é colocada em causa por um materialismo não dialéctico, mas diferencial.

No artigo “La notion de dépense”²⁴, de 1933, na parte relativa à insubordinação dos factos materiais, Bataille retoma a insubmissão desta materialidade e a irreduzibilidade a sistemas fechados, referindo mesmo que “a vida apenas começa no défice destes sistemas”²⁵, numa concepção freudiana que faz corresponder a uma ideia de valor apenas atingível no momento de insubordinação a uma estrutura, onde é rejeitada a utilidade e onde predomina a necessidade de perda, na geração de valores improdutivos. Daí a afirmação de que a matéria apenas pode ser definida como uma “*diferença não-lógica*”, na medida em que se relaciona com o mundo do valor útil de forma diferencial, e que gera um novo conceito de valor alicerçado no desperdício. Neste contexto, a atribuição de um valor relativo e estratificado no mundo material tem como objectivo último não garantir uma suficiência, mas sim permitir aceder a uma função insubordinada de despesa que coloca em causa a ordem dessa materialidade²⁶. Benjamin Noys refere-se a esta forma de perspectivar a matéria enquanto *diferença*²⁷ para demonstrar a sua incapacidade de redução à estabilidade de um processo lógico e a uma presença ontológica, sendo assim inscrita na amplitude de uma economia geral, onde a nossa análise está integrada na qualificação de ruína.

Bataille define preliminarmente *economia geral* em *La Part maudite* como a precedência da *despesa* ou *consumo* das riquezas sobre a sua produção²⁸, tendo como ponto de partida o destino que é dado ao excesso produzido por uma sociedade relativamente ao necessário para a sua própria subsistência, um excesso maldito (ou negatividade desempregada) onde o homem encontra a sua verdade por oposição ao meramente útil da *economia restrita*, nos termos anteriormente expostos acerca do sacrifício. Esta leitura económica daquilo que confere ao homem a sua humanidade permite a avaliação do destino deste

²⁴ Georges Bataille, “La notion de dépense”, *La Critique sociale*, n.º 7, pp. 7-15, 1933. Republicado em *Visions of Excess*, pp. 116-129.

²⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁶ *Ibid.*, p. 129.

²⁷ Benjamin Noys, “Georges Bataille’s Base Materialism”, p. 503.

²⁸ Georges Bataille, *La Part maudite*, Éditions de Minuit, 1949. Republicado em português como *A Parte Maldita precedida de A Noção de Despesa*, trad. Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro, Imago, 1975. Cf. p. 49.

excedente como “a causa da agitação, das mudanças de estrutura e de toda a história”²⁹.

Benjamin Noys aponta esta noção de diferença material como uma influência considerável no pensamento pós-estruturalista ³⁰, observando que mesmo reprimido e colocado fora da circulação de uma economia restrita de ideias, este género de materialismo se encontra presente de forma subterrânea no discurso político e económico imposto por essa mesma ordem restrita. Este materialismo diferencial baseado em desperdício pode mesmo tratar-se de um Id dos mecanismos restritos de produção e reprodução de significado, como exploraremos em breve relativamente ao modo de produção capitalista.

Benjamin Noys³¹ procede igualmente a uma elucidativa crítica da abordagem que outros autores fazem do materialismo de base, para notar que as suas qualificações já em si retiram ao conceito a sua instabilidade diferencial. Referimo-nos em especial à crítica da caracterização deste materialismo diferencial como um *vazio*, que surge como uma delimitação topográfica determinada e portanto estável da matéria. Se no primeiro capítulo deste trabalho nos referimos à lacuna enquanto *vazio*, esta surge como um critério de incompletude e assim apenas um elemento constitutivo da ruína em si. A noção de *vazio* encontra-se associada a um campo lacunar material, mas a ruína propriamente dita não corresponde estritamente a uma lacuna enquanto negatividade, não sendo possível distanciar-nos do facto positivo inverso do corpo que a mesma infesta para formular a sua caracterização.

Ao abordarmos a ruína como uma existência materialista de forma diferencial, recuperamos a análise anteriormente feita ao texto “Le bas matérialisme et la gnose” relativa ao modo de ausência presente. Se identificarmos o carácter instável da ruína enquanto *processo*, vemos de que forma a ausência estabelece pontos de contacto com modos de presença e se furta assim a qualquer

²⁹ Ibid., p 140.

³⁰ Benjamin Noys, “Georges Bataille’s Base Materialism”, p. 503, definindo o pensamento pós-estruturalista como um pensamento de diferença.

³¹ Ibid., p. 512. Refere-se especificamente às análises de Nick Land, que considera a matéria de base como *materialismo libidinal* (cf. *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*, Londres, Routledge, 1992) e de Scott Wilson, que considera a matéria de base como *vazio* (cf. *Cultural Materialism*, Oxford, Blackwell, 1995).

possibilidade de existência estável e delimitada, até porque este processo infesta todas as fases do edifício, e a ambição de completude do esforço arquitectural encontra-se em luta e tensão permanente contra a decadência que pode traduzir-se desde a inocência de um vidro partido até ao colapso integral do edifício.

A ruína é um campo privilegiado para testar a acção da diferença, uma vez que se trata de uma realidade composta de presenças e ausências, existindo no limiar de uma utilidade material colapsada como um espectro que a assombra. Se a ausência é relevante enquanto lacuna, a presença desenvolve-se na derivação infinita da desagregação da utilidade material, que segue o seu próprio processo com o excesso desordenado da sua multiplicação fragmentária. A quebra propiciada pela lacuna multiplica os modos de presença do objecto pela proliferação fragmentária, como uma parede colapsada perde a sua unidade e se multiplica em vários objectos parciais. Estes fragmentos emancipam-se da utilidade que outrora partilharam e passam a conhecer de forma inusitada outros fragmentos numa congregação fortuita que abre novas possibilidades de presença na ausência que o vazio lacunar inflige na estrutura.

Os destroços de um tecto colapsado passam a conhecer o pavimento do mesmo modo que é colocada em causa a dicotomia de alto e baixo, gerando assim uma realidade indecifrável que se expande ou restringe não apenas devido às alterações produzidas pela acção dos elementos naturais mas também à forma como o desperdício é encarado por qualquer tipo de agenciamento humano. Este desperdício pode ser perspectivado dentro de uma temporalidade, na medida em que é avaliado por oposição a um prédio que outrora existiu, ou, quando ultrapassa as margens da reconhecibilidade, é visto apenas como detrito. A ruína existe assim ao longo do tempo mas também fora dele, mantendo intacto o seu estatuto diferencial que conceitos meramente abstractos de *vazio* não conseguem preencher.

Identificar a materialidade enquanto diferença posiciona-a não apenas numa impossibilidade de categorização abstracta, mas igualmente indeterminável nessa mesma impossibilidade: dizer que é incapaz de ser qualificada ou sujeita a uma noção abstracta é por sua vez uma categorização onde esta matéria seria

igualmente indomável. Estamos assim perante uma ocorrência recursiva que determina uma alternância entre ausência e presença, que tentamos mapear mas que ultimamente acabará por escapar a qualquer tentativa de formalização, mantendo-se num modo de existência compósito que ultrapassa o seu campo de acção formal, já que o texto em si é uma reapropriação lógica e edificativa de uma realidade que por definição lhe escaparia. Um texto que aponta para as suas próprias lacunas está a retirar-lhes o estatuto de lacunas, mas pode implicar uma prática e teoria heterológica que o coloca integralmente em causa: o texto termina onde se insurge a experiência da decadência. Benjamin Noys sugere que Bataille aborda este conceito de diferença num campo materialista precisamente para abalar a noção de materialismo³², e o nosso objectivo nesta qualificação de ruína obedece, de forma semelhante, a uma operacionalização heterológica.

Com efeito, o conceito de materialismo de base partilha território com um outro conceito desenvolvido por Bataille neste período, o de *heterologia*. Descrita como “a ciência do absolutamente outro”³³, a heterologia não se restringe a uma abordagem materialista e possibilita uma análise do fenómeno social com os mesmos termos diferenciais. Descentrando a análise da dicotomia entre alto e baixo, aborda uma distinção entre homogeneidade e heterogeneidade do corpo social produtivo, permitindo a exploração dos processos subjacentes que condicionam a produção e desperdício. A heterologia está assim iminente relacionada com o princípio da insuficiência explorado em “Le labyrinthe”, como um ponto de resistência a uma apropriação estrutural estável, embora inspire essa mesma estrutura e porventura a fundamenta, como veremos.

No texto “La valeur d’usage de D.A.F. de Sade”³⁴, escrito entre 1929-1930, Bataille explora directamente a noção de heterologia. Mecanismos de produção de significado como a ciência, a filosofia e a economia são perspectivados como fases de homogeneidade na criação de valor opostas à excreção de desperdício heterogéneo. A heterogeneidade estaria submetida às mesmas condições de negatividade, e passível de atingir um ponto extremo onde a sua reapropriação

³² Ibid., p. 513.

³³ *Visions of Excess*, p. 102, n2.

³⁴ Carta aberta relacionada com a polémica com André Breton, publicada pela primeira vez postumamente, e republicada em *Visions of Excess*, pp. 91-102.

homogeneizante deixa de ser possível. Esta fase heterogénea situa-se fora do campo científico³⁵, incorporando tanto formas baixas de excreção, como lixo, excrementos fisiológicos, cadáveres e partes do corpo sujeitas a interdição, ou as ruínas propriamente ditas, mas também formas elevadas de excreção, como elementos sagrados e divinos, incluindo formas de luxo, como é o caso da ornamentação voluptuária da arquitectura, como analisámos no caso da arquitectura romântica, especialmente a catedral gótica. Stephen Cairns e Jane M. Jacobs³⁶ analisam o luxo no quadro de uma economia geral da arquitectura, considerando-a uma forma elevada de despesa, deixando porém de lado formas baixas de despesa que encontramos propriamente em ruínas. Essa análise acerca de ruínas seria devidamente feita por Tim Edensor³⁷, que considera que as ruínas são “matéria excessiva, contendo energia e significados supérfluos” ligadas à ideia de Bataille sobre a inutilidade superveniente à produção. Na estética de Hegel, no entanto, a beleza sumptuária não era considerada um excesso, sendo reintegrada no significado útil do edifício, consistente com a sua forma de reapropriação. Estas duas formas de heterogeneidade, baixa e alta, correspondem aos eixos horizontal e vertical, respectivamente, que analisámos anteriormente a respeito do texto “L’anus solaire”, e ambas adquirem uma identidade subjectiva comum enquanto elementos excluídos de uma homogeneização³⁸.

Numa perspectiva de economia geral, não limitada à utilidade e incorporando formas de despesa improdutivo, a produção de valor dentro da fase homogénea não surge como um fim em si mesmo, mas apenas como uma fase de excreção que é imediatamente seguida de reapropriação, ou consumo: a produção de objectos de consumo é um mero acto de desperdício antes que estes objectos sejam consumidos ou reapropriados num acto que lhes confere o valor³⁹, o que identifica a fase homogénea com o campo de acção da dialéctica. O desperdício puro é aquele que ultrapassa a capacidade de consumo e corresponde assim a elementos não sujeitos a serem reintegrados na cadeia de valor. Estes elementos consubstanciam

³⁵ Ibid., p. 97.

³⁶ Cf. Stephen Cairns e Jane M. Jacobs, *Buildings Must Die: A Perverse View of Architecture*, Londres, MIT Press, 2014, pp. 59-63.

³⁷ Tim Edensor, *Industrial Ruins: Space, Aesthetics and Materiality*, Nova Iorque, Oxford, Berg, 2005, p. 62.

³⁸ Georges Bataille, “La valeur d’usage de D.A.F. de Sade”, in *Visions of Excess*, p. 94.

³⁹ Ibid., p. 95.

a fase heterogénea, e é o destino do excedente produtivo que o qualificará eventualmente como uma excreção definitiva enquanto perda. Nesse sentido, podemos analisar a susceptibilidade de ruínas específicas a serem reintegradas na cadeia de valor através do consumo: se edifícios arruinados, originalmente produzidos enquanto riqueza ou mesmo excedente, são passíveis de ser reconvertidos em matéria prima para reconstrução ou qualificação patrimonial, como por exemplo a sua musealização, perdem o seu estatuto de desperdício e qualificação heterogénea⁴⁰. No caso específico da musealização, o edifício arruinado deixa de estar ferido por incompletude e passa a integrar as suas lacunas numa nova completude, que lhe confere valor. Por oposição, se estes edifícios arruinados ultrapassam a capacidade de serem devolvidos ao consumo ou apropriação, passam para um estado de puro desperdício, onde deixa de existir qualquer possibilidade de reconversão ou co-optação, e estas ruínas consubstanciam-se apenas em possibilidades *diferenciais* face à edificação. Passam a estar inseridas na fase não-dialéctica da economia geral, baseando-se no mesmo tipo de diferença não-lógica que caracteriza o materialismo de base.

A excreção que estes elementos inapropriáveis corporizam corresponde, na sua concretude, a uma falta de forma, e eles existem enquanto tal antes de se tornarem compreensíveis: a excreção é uma concretude, ou experiência, antes de ser conceito⁴¹. Ao não se situar apenas no campo conceptual, que a forçaria a reapropriar-se da excreção enquanto ideia e lhe retiraria a sua qualidade diferencial, a heterologia é uma abordagem que não nega o elemento excrementício, e em vez disso participa dele enquanto excreção. Daí Bataille apontar que a única forma de resistir a essa reapropriação é através da componente prática da heterologia. Desta forma, a heterologia é uma mistura de componentes irreconciliáveis de experiência e teoria, o que a torna numa presença ferida por uma ausência, no seu todo inquantificável, uma “ontologia de insuficiência”, como define Marcus Coelen⁴², por referência ao seu carácter diferencial. A heterologia mantém o seu estatuto como quase-conceito auto-

⁴⁰ Ibid., onde o exemplo da configuração urbana como homogeneidade social é explicitamente utilizado.

⁴¹ Mark Hewson e Marcus Coelen (ed.), *Georges Bataille: Key Concepts*, Nova Iorque, Londres, Routledge, 2016, p. 92.

⁴² Ibid., p. 89.

recursivo de destruição, ontologicamente insuficiente, ou arruinado, ao situar-se desconfortavelmente “na queda da ideia”. Assim sendo, a cientificidade do termo é colocada em causa pela instabilidade do seu objecto, tal como no materialismo de base. Na sua formulação teórica, o texto que pretende analisar ruínas de forma total dirige-se ao término superior do seu próprio discurso, parando precisamente onde as suas lacunas se insinuem e a ruína se revela enquanto realidade heterogénea. A operacionalidade da heterologia, assim, leva a falar de ruínas de forma arruinada. Neste sentido, Bataille afirma que “a objectividade dos elementos heterogéneos é apenas de mero interesse teórico, na medida em que apenas podemos acedê-los se perspectivarmos os produtos de desperdício na forma total de infinito obtido pela negação”, referindo-se à negatividade não dialéctica, e que “a heterogeneidade objectiva é limitada na medida em que apenas pode ser percebida na sua forma abstracta, enquanto a heterogeneidade subjectiva de elementos particulares é, na prática, apenas concreta”⁴³, algo que parece descrever o modo de existência da ruína.

Deste modo, podemos definir *ruinologia* como a veiculação do semi-conceito de heterologia não apenas numa consideração topográfica da ruinação de modelos arquitecturais, mas como um modo de leitura do fenómeno de excreção do aparelho produtivo social e económico através da metáfora arquitectónica. Esta excreção modulada pela permutação das formas de desejo e saciação do corpo homogéneo resulta no surgimento de elementos materiais lançados a uma existência fragmentária e degenerada, eventualmente reapropriados, revalorizados, ou sujeitos a uma abjecção terminal. Uma abordagem meramente teórica deste fenómeno é incapaz de compreender esta abjecção como um fim em si próprio, e não a situar num intervalo entre apropriações. A implicação não é somente a generalidade de uma estrutura de inutilidade e desperdício sobre a qual se situa uma economia mais restrita de acumulação que se define ao ignorar as condições de decadência sobre qual a mesma assenta, mas também que, de forma mais específica, todo o universo edificativo, a malha urbanizada e o desenho arquitectural de uma economia especializada se encontra situado em cima de uma massa de destroços com a qual tem uma relação diferencial de não equivalência.

⁴³ *Visions of Excess*, p. 98.

A ruinologia aborda essa massa de destroços como um conjunto de objectos insignificantes e fragmentários onde reside uma experiência subjectiva concreta⁴⁴, avaliando nos termos da economia geral, por exemplo, o acidental cortar dos dedos no desvio agudo de um objecto danificado, encarando o fio de sangue que escorre pelos seus contornos como uma perda consumada e como algo que passa a fazer parte integrante do modo de existência arruinado. A insignificância destas existências, na queda da ideia, é a mesma verificada nos elementos de não-linearidade (ou relação de diferença não-lógica) encontrados em sistemas complexos, com expressão matemática em equações não-lineares, onde existe uma dependência sensível de condições iniciais. James Gleick⁴⁵ define sistemas não-lineares como aqueles onde o seu elemento variável é determinante na produção de resultados. Estas variáveis não determináveis são tão excluídas da formulação matemática da regularidade e previsibilidade como a excreção num processo heterológico.

Se as pequenas e insignificantes não-linearidades, como a exemplificada no texto “Figure humaine”, são fáceis de ignorar em modelos que dependem da regularidade dos seus objectos na transação e produção de significado, elas passam a ter resultados dramáticos quando mudamos a escala de análise, da infraestrutura para a superestrutura, ou da realidade concreta de um microcosmo arruinado para todo um macrocosmo urbano em processo de decadência, sendo possível desenhar um processo de desenvolvimento fractal destas características diferenciais. Tal como a fractal, a arruição como espaço não-euclidiano pode ser detectável e até reapropriada em modelos, mas o seu conteúdo de falência ontológica representa uma infinita complexidade não linear cujas características são irrepetíveis⁴⁶. Por definição, a insurgência deste modelo, embora seja em si um quase-conceito destrutivo, representa a abertura de níveis radicais de liberdade “para além dos ditames de qualquer espaço ou discurso”⁴⁷, abrindo possibilidades criativas vitais, sujeitas a uma leitura freudiana. Do mesmo modo, Rodolphe Gasché⁴⁸ sublinha que Bataille se apoiou no conceito de

⁴⁴ Ibid., p. 99, e cf. análise de *Georges Bataille: Key Concepts*, p. 94.

⁴⁵ James Gleick, *Chaos*, Londres, Vintage, 1998, pp. 23-24.

⁴⁶ Ibid., p. 30 e p. 44.

⁴⁷ Benjamin Noys, “Georges Bataille’s Base Materialism”, p. 514, e cf. James Gleick, *Chaos*, p. 43.

⁴⁸ Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, p. 243.

improbabilidade desvelado pela ciência moderna, ela própria um edifício lacunar na sua cúpula, para contrapor ao sistema hegeliano uma improbabilidade e desproporcionalidade que marca a irreconciliação entre objectos.

Esta noção de *ruinologia* como uma iteração específica de heterologia opõe-se ao uso do mesmo termo por Giorgio Agamben em *Signatura rerum. Sul Metodo*⁴⁹, como uma “ciência de ruínas” aplicada à arqueologia filosófica de Kant. Na sua abordagem, Agamben pretende aferir uma completude de um dado fragmentário que é apenas provisoriamente incompleto, e mesmo que esse dado provisório se mantenha constante, ele é analisado sempre numa perspectiva reconstrutiva. Este conceito seria desenvolvido por Jason Perry, num ensaio precisamente intitulado “Ruinologia”⁵⁰, no sentido de expor um método de completude especulativo para preencher lacunas percebidas e com o objectivo de repor uma verdade perdida, aferida num tribunal histórico ou arquitectónico, de forma não substancialmente diferente aos mencionados propósitos de musealização. Na nossa presente análise, esta verdade extingue-se no labirinto gerado pelos fragmentos, e os seus sentidos concorrentes adquirem uma validade indiferenciada no processo informe da materialidade.

No artigo “Poussière”⁵¹, Bataille identifica a camada de pó que veste a topografia arquitectural na medida em que acompanha a infestação de obsessões e fantasmas, que se adensam nos abismos da decadência do corpo que habitam. Essa mesma poeira representa a insignificância não-linear que tende a ser afastada pela repulsa que provoca. Como veremos, essa poeira não é mais que a tendência infinitesimal da estrutura na sua decomposição fragmentária, que tanto infesta como é ela própria a sua ontologia. Como Bataille refere, a poeira ocupará eventualmente as imensas ruínas de edifícios abandonados, que conduzirão os seus terrores nocturnos e que mais não são do que a expressão de uma ausência opressiva. Esta fragmentarização fantasmática invasiva seria caracterizada por

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul Metodo*, Turim, Bollati Boringhieri, 2008, traduzido por Luca D’Isanto e Kevin Attell como *The Signature of all Things: On Method*, 2009 Nova Iorque, Zone Books, 2009. Cf. p. 82.

⁵⁰ Jason Perry, “Ruinology”, *Philosophy Today*, Vol. 64, n.º 4, 2019, pp. 1081-1091.

⁵¹ Georges Bataille, “Poussière”, *Documents* n.º 5, 1929, republicado em *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 42-43.

Rodolphe Gasché como uma *fantasmalogia*, a aplicação de princípios heterogéneos à fenomenologia⁵².

Nas próximas duas secções abordaremos, respectivamente, a contextualização de homogeneidade e heterogeneidade social num modelo pulsional freudiano, e a caracterização do modo de produção capitalista neste contexto.

⁵² Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmalogy*, pp. 285-286.

2.2. Produtividade pulsional

*Um murmúrio das ruínas ecoa suavemente quando as
raízes se desenlaçam e os ramos se formam*

Andrew S.

Georges Bataille escreve em 1948 *Théorie de la religion*⁵³, registo que ficaria inédito até depois da sua morte em 1962. A obra lida directamente com as suas preocupações sobre a dicotomia entre sagrado e profano, encontrando-se dividida em duas partes principais, descrevendo inicialmente as condições para o desenvolvimento arcaico da religião e em seguida a sua evolução até à sociedade industrial contemporânea. É da primeira parte que podemos extrair algumas noções basilares da origem do sagrado e a sua situação na antropogénese, baseando-se na perspectiva de Kojève sobre a emergência da autoconsciência. Bataille delinea o desenvolvimento da técnica e da ideia de sagrado como ideias interdependentes, baseadas numa esfera de *intimidade* perdida que é ilustrada em três níveis sucessivos de imanência. O nível mais profundo de imanência é a existência inorgânica: um átomo, uma molécula ou uma rocha dispõem de um grau de imanência total, uma vez que são totalmente auto-suficientes e não dependem de nenhum factor extrínseco para a sua própria manutenção, nem dos seus próprios semelhantes, não dispendo sequer de qualquer consciência diferenciadora nem qualquer tipo de desejo⁵⁴.

Por oposição, o segundo grau de imanência corresponde à existência orgânica, uma vez que esta depende do estabelecimento de relações que garantam a sua própria manutenção, como o animal ou a planta têm necessidade de alimentação e para isso desenvolvem estratégias adaptativas no ambiente em que se situam. Se cada elemento de vida orgânica se encontra fisicamente separado de outros, numa fórmula de descontinuidade, a relação que estes elementos estabelecem entre si serve para a sua respectiva manutenção enquanto elementos orgânicos,

⁵³ Obra publicada pela primeira vez em 1973 pela Gallimard e editada por Thadée Klossowski. Republicada em inglês como *Theory of Religion*, Nova Iorque, Zone Books, 1989.

⁵⁴ Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 19.

caso contrário regressariam a uma existência inorgânica, a do seu corpo morto. Bataille caracteriza este tipo de imanência como “o animal move-se no mundo como água dentro de água”⁵⁵. Nestes termos, o animal pode ter critérios de distinção entre si próprio e o mundo, separando-se deste, mas é limitado pelo facto de não se conseguir realizar-se a si próprio como um objecto, de onde decorre a distinção entre subjectividade animal e humana.

O terceiro grau de intimidade, ou imanência, surge com o homem e a sua saída da *bruma animal*⁵⁶, a sua fronteira situando-se na origem da ferramenta e no desenvolvimento da técnica. A bruma animal traduz um universo sem significado, algo impossível de conceber sem uma consciência humana que é em si produto mas também origem da antropotécnica. Apesar de afastado desse mundo sem significado, essa animalidade exerce um sentido de familiaridade e atracção, embora transmita aquilo que no homem é incompreensível. Significa que, embora a natureza do homem participe da animalidade, a sua consciência situa-se num grau ulterior de imanência, no sentido em que perspectiva o animal e o próprio homem como coisa, como algo que o transcende. A imanência animal e a sua continuidade com o mundo está fechada para o homem, e é apenas dentro dos limites do humano que a transcendência das coisas em relação à consciência se manifesta⁵⁷. É desta forma exterior que o homem observa a animalidade pré-discursiva, incluindo a sua própria, nos mesmos termos que analisámos no capítulo precedente relativamente aos textos “Le gros orteil” e “Hegel, la mort et le sacrifice”.

Através da técnica, o homem desenvolve um novo paradigma de relação com o mundo, não se tratando de uma mera vantagem adaptativa, uma vez que origina uma total mediação objectiva com o seu contexto, gerando pela primeira vez um modelo de efeito mediato através do qual é atingido um resultado ulterior. Este foi o primeiro passo para que o homem saísse do imediatismo que caracterizava a sua prévia imanência animal e introduzisse no seu mundo a ideia de transcendência. Nesse sentido, a situação do objecto está no uso humano da ferramenta, o meio

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 20.

⁵⁷ Ibid., pp. 23-24.

intermédio usado para atingir um fim, fazendo com que a consciência a considere enquanto objecto e como uma interrupção na continuidade indistinta. Bataille elucida que “a ferramenta desenvolvida é a forma nascente do não-eu.”⁵⁸ A ferramenta surge no mundo humano como um factor diferenciador: é a utilização de algo como ferramenta que lhe confere a característica de objecto, definido pela sua utilidade e subordinação. Na sua natureza mediadora, a “forma nascente do não-eu” está na origem da transcendência e desta forma a ferramenta confere exterioridade a um mundo onde anteriormente tudo se movia na imanência de vagas que se sobrepunham num oceano de continuidade.

A ferramenta é introduzida como uma posição de subordinação ao homem que a utiliza e não tem valor em si mesma, mas apenas em relação ao resultado antecipado que propicia. Esta é a génese do seu *valor*, determinado também pelo tempo e recursos despendidos na sua produção. O desenvolvimento contínuo da técnica é feito na medida em que esta mediação se aprofunda: a complexidade técnica surge com a concentração na produção de mediações subsequentes, afastando para cada vez mais longe o fim em si mesmo. Assim se gerou a contradição essencial na condição do homem, uma vez que o desenvolvimento da técnica e da sua utilidade o afastou da sua animalidade, mas o valor da técnica, do conhecimento e da sua acumulação continua a ser aferido subterraneamente através da procura de uma intimidade perdida, que continua a guiar o desenvolvimento técnico, na procura de um fim que vai paradoxalmente exigindo novas mediações⁵⁹.

Esta compulsão de regresso à imanência animal, a uma intimidade perdida, continuou a exercer sobre o homem um fascínio que adquiriu uma dimensão sagrada, por oposição à pobreza do mundo profano, gerado pela transcendência propiciada pelo objecto trazido pela ferramenta e a sua dimensão utilitária. A dimensão sagrada, porém, parece conter e provocar um terror impotente, na medida do seu valor incomparável e intraduzível nesse mundo profano, nos termos da relação de diferença não-lógica, o que deixa antever um perigo contagiante que pode levar potencialmente à sua destruição e vai assim

⁵⁸ Ibid., p. 27.

⁵⁹ Ibid., p. 57, e cf. Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 164.

condicionar diversos modos de controlo e repressão⁶⁰. O mundo profano é desenvolvido na condição e medida do desvio do campo do sagrado, que existe de forma imanente debaixo do horizonte objectivo e assim propicia uma dupla caracterização do homem e justifica o seu grau terciário de imanência.

O mundo profano conta entre os seus corolários dois movimentos contrários dirigidos ao objecto e ao homem. Primeiro, em relação ao objecto, o homem poderá atribuir-lhe características de um sujeito, fundamentando-se na faculdade criadora ligada ao seu emprego, estando este impulso na origem do processo de reificação. A percepção do objecto é por sua vez estendida ao mundo em geral onde o homem se insere, porque é através deste processo que o mundo adquire uma capacidade criativa e de individualidade isolada, embora continue a subsistir enquanto imanência. A identificação de um ser supremo com um valor superior passa a ter as características de uma coisa, porque aquele é inserido numa hierarquia de valor: a sua situação nesta hierarquia, mesmo como algo supremo, traduz o seu empobrecimento e a sua dimensão profana⁶¹.

Segundo, em relação ao homem, a utilização da ferramenta foi o ponto de partida para que se considerasse também ele próprio uma ferramenta e deixasse de ser considerado por si próprio, no mesmo movimento em que o animal passou a ser encarado como uma coisa útil e por isso mesmo profana: “a acção que produz coisas é o que nega aquilo que é um dado natural, e a coisa é a negação”⁶². O mundo das coisas é um mundo decaído, em que o homem é subjugado e tornado servil, na medida em que tem um propósito utilitário, independentemente de estar subordinado a outrem⁶³. Estes dois movimentos contrários dirigidos ao objecto e ao sujeito fundamentam o próprio campo de acção da metáfora arquitectónica.

Na segunda parte de *Théorie de la religion*⁶⁴ é explorada a transição da sociedade arcaica, em que a produção se encontrava intimamente subordinada à destruição improdutiva, para uma sociedade de acumulação com vista ao crescimento, que Bataille liga a uma ordem militar e eventualmente industrial, à

⁶⁰ Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 35.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁶² Georges Bataille, *The Accursed Share, Vol. 2 & 3*, pp. 213-214.

⁶³ Georges Bataille, *Theory of Religion*, pp. 41-42.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 90.

qual o desenvolvimento técnico e científico se encontra intrinsecamente ligado. Refere que o sacrifício humano, sendo a forma mais dispendiosa de festival e onde se verificava mais agudamente e de forma extrema a transgressão do mundo profano, foi eventualmente condenado e fechado atrás de uma rede de interdição. A ordem económica e religiosa que nasceu desta rejeição colocou freios à forma de despesa improdutiva e sublimou-a num regime de acumulação, condenando o desperdício e incentivando um contínuo reinvestimento na estrutura produtiva.

Por esse motivo, o sacrifício é rejeitado e a violência latente da comunidade política é dirigida para o seu exterior, com o objectivo de reforçar o poder interno. Este poder acumulado, por lhe estar negado uma despesa improdutiva consciente, apenas se pode manifestar em violência nesse exterior. A violência exercida, porém, não é encarada como um fim em si próprio, mas como um investimento, mesmo que relutantemente encarado como necessário, para atingir objectivos de acumulação. Tal concorre para a estruturação de uma máquina imperial que coloniza o seu exterior e lhe devolve escravos que apenas integram a força laboral. Este prototípico fenómeno imperial, que decorre da universalidade emergente de uma perspectiva reificada do mundo, absorve o exterior e gera nele cópias de si próprio, não admitindo qualquer rival, nem um outro império exterior a si: “cada presença externa é imediatamente subalternizada e relativizada a si num projecto de conquista”⁶⁵.

Este imperialismo tem uma natureza homológica no sentido em que serve a administração da razão e na medida em que estabelece o primado da ordem real, lidando apenas no mundo das coisas e replicando a sua servidão. É neste contexto que podemos ver o desenvolvimento complexo de uma sociedade que assenta numa base de acumulação expansionista, da qual a sua expressão material deve ser especialmente considerada. Está assente em origens de defesa e expansão militar, acompanhando o movimento de urbanização e a produção arquitectural relacionada na sua cadeia de valor. Do ponto de vista pulsional, esta homologia é uma tendência autoimune, que contamina todo o exterior, não apenas da sociedade, mas da própria percepção do indivíduo, revelando um profundo *vazio*

⁶⁵ Ibid., p. 66.

na universalidade que impõe⁶⁶ e na cúpula que tenta fechar, pelos mesmos motivos expostos previamente em relação ao princípio da insuficiência. Neste império de razão ocorre eventualmente uma sanitização do mundo sagrado, que é relegado para o domínio da moral e pureza, na medida em que são condenadas as formas de sacrifício e desperdício, algo especialmente visível a partir da era moderna⁶⁷ mas com especificidades que desenvolveremos oportunamente.

Significativamente, em *Théorie de la religion*, Bataille assinala que apesar de o princípio de realidade assente em produtividade e acumulação dominar de forma geral a consciência, a destruição improdutivo continua a ter um papel soberano⁶⁸. As implicações são vastas, apontando em primeiro lugar para um inconsciente que continua activo nas economias de superego baseadas em acumulação, cuja expressão na modernidade exploraremos na secção seguinte. A destruição e o sacrifício continuam assim a ter um papel preponderante de acesso à soberania, mas desaparecem de um horizonte consciente.

Na secção final de *Théorie de la religion*⁶⁹, Bataille considera as últimas consequências de um processo de reificação totalizante, sobre o limite que o homem tem em rever-se totalmente como coisa, algo que parece ter aceite pelo menos de forma consciente numa sociedade industrial: o desenvolvimento dos meios de produção apenas revela o seu significado enquanto consumo improdutivo dessa mesma produção, a realização da autoconsciência nos livres desencadeamentos da ordem íntima, coincidindo com o momento em que o mundo da produção já não sabe o que fazer com os seus produtos e se confronta com a sua insuficiência. A colonização do exterior nesta matriz imperialista chega a um limite que pode corresponder ao próprio limite espacial da Terra, sinal de uma eventual dobra do processo de crescimento sobre si próprio e assim um desenvolvimento interno que age como uma externalidade dentro de si na medida que se desenvolve numa complexa rede de estratos díspares no seio de uma sociedade. É um movimento que faz com que se alimente continuamente do seu

⁶⁶ Ibid., p. 67.

⁶⁷ Ibid., p. 90, sob condições exploradas em maior detalhe em Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 147 ss., quando se refere às origens do capitalismo e da Reforma.

⁶⁸ Georges Bataille, *Theory of Religion*, pp. 91-92.

⁶⁹ Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 94. Cf. também Georges Bataille, *The Accursed Share, Vol. 2 & 3*, pp. 301-302.

próprio desperdício, do qual se reapropria, algo que podemos fazer corresponder a ciclos económicos de produtividade e do desperdício ruinoso que acabam por produzir tal como se fosse um dos seus produtos. A vastidão de miséria e decadência produzida por um sistema homológico produtivo condena todo o perímetro da fronteira, seja ele perspectivado numa lógica de nação, de uma cidade fortificada, ou mesmo na fronteira de classes, a uma ruína que o próprio sistema consome e reapropria consoante a reorientação dessas mesmas fronteiras.

Em “L’Obelisque”, Bataille aponta para a tendência moderna para a destruição e que o desenvolvimento das sociedades industriais modernas, ao excluir qualquer ideia explícita de sacrifício interno, ou despesa improdutivo, não faz mais do que enterrar numa sociedade desigual essa mesma necessidade de forma mais profunda, onde reside o um desejo por uma libertação trágica⁷⁰. O desejo pela despesa improdutivo rivalizará com uma ordem racional que proporciona outro tipo de destruição, uma destruição racional. Temos assim dois tipos de destruição, alinhados com os eixos que descrevemos antes relativamente ao texto “L’anus solaire”: uma destruição racional, conquistadora, que segue o movimento que chamámos anteriormente de *verticalista*, e outra violência, que passa pela realização de despesa interna, que assume, por oposição, uma forma *horizontalista*. A natureza de uma ruína pode ser analisada face a estes tipos contrastantes mas complementares de violência, como teremos oportunidade de especificar.

A formulação utilizada por Bataille relativa à intimidade encontra na obra de Sigmund Freud, especificamente em *Para Além do Princípio do Prazer*⁷¹, um dos seus pontos de partida. Publicado em 1920, este ensaio baseia-se numa caracterização da compulsão para a repetição como o indício da existência de uma pulsão de morte na precedência de instintos vitais, para onde os comportamentos do indivíduo pendem especialmente em casos de trauma, facilitando a emergência

⁷⁰ Georges Bataille, “L’Obelisque”, in *Visions of Excess*, p. 219.

⁷¹ Sigmund Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, Lisboa, Relógio de Água Editores, 2009.

de uma tendência de exclusividade que assume uma expressão neurótica na vida mental do sujeito, mas também passível de ser aplicada a sociedades.

Preliminarmente, importa ver de que forma Bataille desenvolve a ideia de Freud acerca da evolução da vida na Terra desde a matéria inorgânica aos organismos pluricelulares e até à consciência, numa estrutura que corresponde aos referidos três níveis de imanência. Freud propõe que esta evolução se deu através da gestão da energia que o planeta recebe primordialmente do Sol e do desenvolvimento de mecanismos que permitem a sua eventual acumulação e circulação⁷². Bataille aborda esta condição em *La Part maudite*, ao referir que os organismos recebem mais energia do que necessitariam para a manutenção da vida e que a energia excedente pode ser utilizada para o crescimento do sistema vital, ou, quando isso não é possível, deve ser despendida⁷³. Peremptoriamente, Bataille aponta que para a matéria viva em geral a energia está sempre em excesso e que dessa forma a questão do seu desenvolvimento é sempre colocada em termos de luxo⁷⁴: funções como o crescimento vital ou a reprodução não seriam possíveis se o organismo não dispusesse de um excedente energético, passando assim o desenvolvimento da vida na Terra pela produção de formas de vida cada vez mais onerosas⁷⁵, como a vida animal é mais luxuosa ou exuberante que a vida vegetal ou unicelular, e a morte, tal como a sexualidade, representa uma forma cada vez mais luxuosa de despesa de energia em excesso e capacidade de geração de desperdício⁷⁶. O avanço desta complexidade decorre nos mesmos termos do movimento centrípeto de composição que analisámos no capítulo precedente a propósito do texto “Le labyrinthe”.

As formas de captação, canalização e circulação desta energia estão na base das teorias de pulsão para Freud e também da despesa produtiva e improdutiva para Bataille. Podemos ver, assim, o surgimento da vida orgânica na Terra como um luxo face à matéria inorgânica, e a própria origem da consciência humana como um luxo ulterior. O sistema citado por Freud sugere mesmo uma distinção entre a

⁷² Ibid., pp. 36-37.

⁷³ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, pp. 59-60, 65.

⁷⁴ Ibid., p. 61, e de acordo com Sigmund Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, p. 43.

⁷⁵ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 75.

⁷⁶ Ibid., pp. 72-73.

energia de investimento, os instintos internos, e a energia que pode ser livremente descarregada, os instintos externos, de onde decorre que a própria origem da consciência humana é um epifenómeno da incapacidade de absorção em investimento da energia excedente⁷⁷. A autoconsciência (mesmo no sentido hegeliano) introduziu uma função específica da técnica⁷⁸ como uma forma de garantir uma delapidação superior de energia, num quadro que sintetiza o surgimento e a sucessão dos três níveis de imanência e a sua respectiva intimidade. Como procuraremos demonstrar, o surgimento destes níveis de intimidade prende-se com as formas de circulação de energia que estão determinadas por instintos vitais ou de morte, fazendo a ponte entre o orgânico e o inorgânico. Por sua vez, este domínio pulsional encontra a sua expressão em formas de despesa produtiva e improdutiva.

Os instintos internos, essenciais na formação do ego, tendem para a conservação da energia já recebida e absorvida, de forma a assegurar que o organismo “seguirá o seu próprio caminho rumo à morte e a eliminar todas as possibilidades de regresso ao estado inorgânico, excepto aquelas que lhe são imanentes”, referindo o impulso do organismo para morte, mas nos seus termos⁷⁹, o que faz com que se caracterize como uma função de preservação e homeostasia. Assim, a energia recebida do exterior através de um impulso vital é reconduzida a uma pulsão de morte que tenta compensá-la, sendo o surgimento da vida orgânica o resultado desta tensão. Por seu lado, esta exterioridade, que implica a deslocação do ego para o objecto externo, está na base dos instintos vitais que Bataille caracteriza como despesa sumptuária e cujo eventual desequilíbrio pode resultar na neurose⁸⁰. Preliminarmente, por um lado, podemos fazer uma ligação entre a pulsão de morte, ou instintos de ego, e um servilismo típico da homologia. Por outro lado, observamos uma ligação entre os instintos vitais, ou sexuais, e o egocídio e a soberania⁸¹.

⁷⁷ Sigmund Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, p. 25.

⁷⁸ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, pp. 73-74.

⁷⁹ Sigmund Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, p. 37 e p. 51.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁸¹ *Ibid.*, p. 41. Cf. Stanton Marlan, *The Black Sun: the alchemy and art of darkness*, College Station, Texas A&M University Press, 2005, p. 73.

Posteriormente, assim como vimos que o fenómeno soberano ou improdutivo se encontra enterrado inconscientemente numa estrutura de acumulação, veremos também como existe uma sobreposição de pulsões aparentemente opostas na complexa rede de estratos acima mencionada.

Típica do processo interno da pulsão de morte, a compulsão para a repetição surge sob a forma de um permanente actualismo da acção recalçada⁸², o que significa que existe uma linhagem homológica de repetição, na persistência de uma semelhança, num eterno presente sustentado pela réplica e um eco que se expande de forma análoga aos processos de produção e acumulação. Nos termos desta repetição, Freud aponta que a resistência do ego está ao serviço do princípio do prazer mas na sustentação do recalçamento, porque a libertação do recalçado introduziria angústia. As formas de repetição servem assim para alcançar um tipo de prazer mais imediato, mais conservador, cuja perpetuação garante uma maior segurança, mas geram um divórcio cada vez mais pronunciado com o inconsciente, onde reside a pulsão recalçada, de forma semelhante à depuração que é feita do desperdício e da capacidade de realização de uma despesa improdutiva, que Bataille caracteriza como uma dimensão heterológica: a pulsão recalçada do sistema corresponderia à negatividade inapropriável, implicando a necessidade de um trauma originário na produção de autoconsciência.

Nesse sentido, Freud refere que a repetição pode até incidir sobre a repetição de experiências de desprazer, mas esta trata-se de “um desprazer que não contraria o princípio do prazer, que é sentido como desprazer por um sistema e ao mesmo tempo como prazer por outro”⁸³: trata-se da introdução de um prazer mórbido na experiência homológica, de natureza narcísica. Este processo autocentrado, porém, funciona como uma sucessão de iterações de um desejo frustrado e a acumulação de sofrimento na negação de uma saciação. De acordo com Bataille, essa saciação nunca poderia ser alcançada no campo da homologia, apenas no domínio da angústia soberana, fazendo com que a eventual recompensa

⁸² Sigmund Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, pp. 17-19.

⁸³ *Ibid.*, p. 19.

ou libertação se avolume fora do horizonte do ego e continue a ser afastada de um eventual alcance⁸⁴.

A pulsão de morte é primordialmente responsável pela manutenção homeostática da vida, gerindo os seus desvios com o propósito específico de evitar a morte a qualquer custo, daí a sua eventual recondução neurótica à tentativa de controlo, sob a condição da prossecução da morte nos seus termos. Tal ocorre na busca de uma perenidade que se aproxima da natureza estática da morte, que podemos ver em acção na monumentalidade edificada, nos mesmos termos da análise dos textos “Le labyrinthe” e “L’Obelisque”, onde o arranha-céus, tal como o obelisco, assume a forma de uma erecção excrescente que governa o perímetro como o centro de um ponteiro de um desproporcional relógio solar, que pontua e determina todas as existências envolventes.

Tal ocorre precisamente no momento em que o edifício dialéctico tenta completar-se e em vez disso depara com um ponto lacunar, que corresponde à activação de um fenómeno soberano latente, um vazio que se corporiza numa materialidade monumental que contraria qualquer possibilidade oposta da subalternização à qual condena tudo o que está abaixo de si, um perímetro que se expande na mesma medida do fenómeno imperial. Essa monumentalidade, que codifica a neurose do desequilíbrio da acção dos instintos numa estrutura de comando, está também para além dos limites que mesmo Hegel estabelece face a uma arquitectura que deixa de ser libertadora, ou um espaço de realização do Espírito, e se torna em opressão⁸⁵, ligada com a expressão de idealização da alma da sociedade que Bataille descreve no artigo “Architecture” e correspondendo à caracterização de um ser supremo como algo que é parte da cadeia de valor para todos os que respeitam ou confirmam a sua influência hierárquica. Tal resulta numa subordinação do divino ao real e às práticas conducentes à preservação, bem como à ligação entre a razão e a moralidade, racionalizando e moralizando o divino, de forma a sustentar a forma interna da sociedade, baseada na homologia

⁸⁴ Ibid., p. 20.

⁸⁵ Cf. John Whiteman, “On Hegel's Definition of Architecture”, p. 10.

e produção, dirigindo a violência para o seu exterior, colonizando-o à sua imagem⁸⁶.

Estão lançadas as sementes do avanço do império da técnica e a sua elevação a um fim em si mesmo, que empurra a produção de desperdício e violência para as margens, saneando-as para o consumo interno da comunidade, caracterizando de igual maneira as formas ofensivas e defensivas prevalentes da arquitectura. A boa moralidade implica uma exclusão de violência, mesmo apesar de “sem violência não poder ter lugar a destruição da ordem das coisas separadas [descontínuas], nem intimidade”⁸⁷, no sentido em que condena formas de violência com capacidade transformativa do tecido hierárquico interno, desencorajadas pela materialidade das estruturas. O monopólio da violência dirige-se para o exterior, gerando uma importante quebra de nexo entre o factor produtivo e as suas consequências.

Esta direcção para a exterioridade está presente quando se considera a guerra como a necessidade de empreendimento depois de negada a possibilidade de despesa dentro da comunidade. Assim, para além da sua expressão interna, de natureza masoquista, a pulsão de morte é também voltada para o exterior, assumindo uma natureza sádica. Neste ponto de inflexão encontra-se implícito o investimento libidinal no ego, que se traduz na sua aplicação em actividades utilitárias, estimulando o seu aperfeiçoamento permanente numa lógica de crescimento que não pode conhecer fim nem saciação nos seus próprios termos, reservando essa saciação final para uma transcendência, que é precisamente onde a lacuna se abre no topo da pirâmide.

Neste pressuposto moral de conquista, a violência malévola toma o papel exclusivo de acesso à violência divina como forma de reintroduzir a intimidade, que é passível de ser acedido nas formas baixas de falta de forma e na devastação ruínosa. A opressão operada por uma reificação dominadora funda-se no terror

⁸⁶ Ibid., p. 71. Trata-se de um primado da preservação, mas trata-se acima de tudo do primado de uma preservação homológica: Cf. Georges Bataille, *The Accursed Share, Vol. 2 & 3*, pp. 198-199. Paralelamente, a ciência trata um primado de futuro (*The Accursed Share, Vol. 2 & 3*, pp. 201-202). Denis Hollier reforça esta ideia: “A ciência preocupa-se com o futuro, desde que o futuro não seja algo diferente” (*Against Architecture*, p. 92). O futuro é estabelecido, mas apenas como uma actualização do presente, onde o desvio é corrigido, ou apropriado/recuperado.

⁸⁷ Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 80.

pelas implicações dos instintos vitais e estabelece uma forma servil de existência de todo o corpo homológico, afastando desse servilismo a angústia que seria reintroduzida por uma exterioridade heterológica, preterida por uma sobrevivência continuada, formando a base para uma concordância e aceitação sem restrições desse crescimento⁸⁸.

Neste desequilíbrio neurótico da pulsão de morte, que extravasa qualquer mera finalidade homeostática, o que ocorre é a introdução da morte, da inorganicidade do primeiro nível de imanência, na vida do corpo social e edificado, gerando uma vida morta, servil, com o objectivo de evitar uma morte definitiva eventual, situando-se também fora de qualquer capacidade dialéctica integrativa. De forma oposta, a introdução de instintos vitais contrariariam a tendência para o investimento narcisista no ego, neutralizando a pulsão de morte: seria necessária a reintrodução de despesa que caracteriza os impulsos vitais⁸⁹ para reconduzir a psique individual ou social de forma estável ao segundo nível de imanência através do sacrifício⁹⁰; se tal não for possível dentro da própria homologia, poderá seguir-se um processo mais extremo e revolucionário. Do mesmo modo se pode ler no corpo arquitectónico e urbanístico a codificação destas pulsões e a sua tensão libidinal, talhada em pedra.

De forma prévia ao eventual desequilíbrio pulsional, é porém necessário colocar em causa as fronteiras teóricas que delimitam demasiado claramente os dois tipos de instinto. Freud argumenta que o princípio do prazer e a sua evolução para o princípio da realidade só poderia ocorrer sem entraves depois de uma ligação bem-sucedida entre os instintos do processo primário e os estratos superiores do processo mental. Trata-se de um processo análogo à incorporação dialéctica, e quando isso não ocorre estamos na presença de uma neurose traumática. Daí ser possível considerar como neurótico, sob certas circunstâncias, o próprio desenvolvimento técnico ou a compulsão homológica em geral que transporta uma expansividade arquitectural e produtiva meramente replicante, porque determina um mero agigantamento de condições pré-existentes,

⁸⁸ Ibid., p. 93.

⁸⁹ Sigmund Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, p. 47.

⁹⁰ Ibid., p. 51.

afastando da superfície a reintrodução de *diferença*, mantendo-a mais profundamente enterrada na estrutura, como veremos, sob a forma da lacuna com que o processo de completude se depara na tentativa de fecho da cúpula.

Em “La notion de dépense”⁹¹, Bataille alinha o princípio do prazer com objectivos utilitários de acumulação e a negação da dor, enquanto a prossecução de soberania implica angústia e a colocação em causa do objecto de forma sacrificial. A soberania não se trata assim de um mero acesso ao prazer, mas da convulsão do desejo que nasce de uma prática transgressiva, sendo assim totalmente baseado na morte e na característica de continuidade, ou imanência total, do inorgânico, embora não se subsuma nele, apenas utiliza o seu modelo⁹². Bataille especifica dizendo que o sacrifício se trata de “introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que este mundo é susceptível”⁹³, refreando-se assim de provocar a própria morte do ser descontínuo.

Assim, o sacrifício lida directamente com a morte mas impede um regresso ao primeiro grau de imanência, afirmando nesse processo a vida de forma total⁹⁴. Desta forma, o sacrifício tem o papel de proporcionar “breves instantes de continuidade”⁹⁵, como refere Nadine Hartmann, acedidos através da transgressão, que implica a negação de uma negação original, ou um tabu, que serve para neutralizar e domesticar instintos destrutivos, o foco de contágio do sagrado, e garantir a homeostasia e estabilidade de uma sociedade. Está assim em causa a oscilação entre um investimento libidinal pulsional num verticalismo destrutivo, caracterizado pela pulsão de morte, e num horizontalismo caracterizado pelos instintos vitais, embora em ambos os casos a morte enquanto experiência seja central enquanto elemento soberano.

É nestes termos que podemos analisar a evolução da técnica e a relação que tanto o indivíduo como uma sociedade podem estabelecer com ela: se o objecto

⁹¹ Georges Bataille, “La notion de dépense”, in *Visions of Excess*, p. 116.

⁹² Georges Bataille, *O Erotismo*, Lisboa, Moraes Editores, 1968, p. 14.

⁹³ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁵ Nadine Hartmann, “Eroticism”, in *Georges Bataille Key Concepts* pp. 138 e 140, e Georges Bataille, *O Erotismo*, p. 89.

técnico se torna na única solução apresentada para a saciação, nos termos atrás referidos, seguir-se-á a sua produção e consumo exponencial, afastando cada vez mais a experiência sacrificial da despesa improdutiva, o que se transfere para uma autonomização cada vez mais acentuada de uma realidade material edificada com propósitos de reforço hierárquico.

É nesta pedra erguida e cimentada que se inscreve a alma ideal da sociedade, que é tendencialmente incontestada através dos tempos e até mesmo eventualmente reforçada no campo cultural, onde o património muitas vezes acede a uma consensual neutralidade ideológica e adquire uma validade autossuficiente, em especial quando entra no campo da mercadoria ou na musealização. No contexto de uma sociedade produtiva contemporânea, o papel do capital em si pode vir a representar a transcendência para a qual é remetida qualquer hipótese de saciação que é negada por qualquer acumulação e desenvolvimento profano da sociedade. Isto embora, como veremos, seja precisamente o capital que subordina de forma uniformemente homológica todos os meios produtivos ao mesmo tempo em que é em si próprio o vazio e o preciso ponto lacunar que o edifício dialéctico encontra na sua ascensão vertical. Tal como a fixação ocular na direcção do Sol é sinal de loucura, conforme vimos a respeito do texto "Soleil pourri", o capital ocupa o papel soberano remoto que continua a fundamentar qualquer desenvolvimento profano da sociedade, como ideal ascenso e como aquele que degola o touro de Mithra, derrete as asas de Ícaro, e enterra a existência nas profundezas da noite⁹⁶ da sua neurose.

Analisaremos em seguida com mais detalhe a emergência do modelo de produção capitalista nas suas implicações heterológicas e as consequências do materialismo de base para a consideração dos diferentes tipos de espaço arruinado que produz ou implica.

⁹⁶ Georges Bataille, "L'oleil pineal", in *Visions of Excess*, p. 84.

2.3. O labirinto humano

*Uma mancha encarnada num lírio branco,
a culpa tem uma raiz profunda*

C. Lorentson

Em *La Part maudite*⁹⁷, Georges Bataille considera a emergência do modo de produção capitalista seguindo a análise de Max Weber⁹⁸, segundo a qual existiria uma afinidade entre o desenvolvimento da sociedade industrial governada pela ética laboral e a extracção de mais-valia do trabalhador assalariado e a esfera de influência da Reforma protestante, em especial do calvinismo. Esta análise vai ao encontro da ideia de Bataille acerca da dependência essencial entre economia e religião, quando refere que “a religião é a aprovação que uma sociedade dá ao uso das riquezas excedentes: ao uso, ou melhor, à destruição, pelo menos do seu valor útil”⁹⁹, onde podemos identificar o carácter heterogéneo ou diferencial do mundo sagrado.

De acordo com Bataille, a economia medieval privilegiava um consumo improdutivo das riquezas excedentes, operado por “um exército de padres seculares e regulares [...], provocando os nobres e os comerciantes a delapidações rivais”¹⁰⁰. A extracção operada por via de indulgências e a proibição da usura eram mantidas por uma fórmula moral que sustentava formas de despesa improdutiva como o ócio clerical ou actividades religiosas. Bataille aponta que estas formas de despesa improdutiva, embora comecem por ser um sacrifício de excedentes que coloca em causa a utilidade do mundo profano e qualifica a actividade religiosa, adquirem posteriormente uma eficácia secundária útil, onde a gratuitidade do festival religioso assume propósitos considerados ordinários.

Bataille dá o exemplo de como é conferida ao festival a função secundária de produzir a fertilidade dos campos¹⁰¹, onde uma acção sacrificial caracterizada pela

⁹⁷ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 147 ss.

⁹⁸ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Penguin Classics, 2002.

⁹⁹ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 152.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰¹ Exemplo ilustrado em *A Parte Maldita*, p. 153.

gratuidade ganha uma função de transacção, como se o sacrifício estivesse a pagar um resultado que espera vir a dar-se, em vez de valer por si. Podemos observar aí uma relação fundamental e dinâmica entre o sagrado e o profano, onde a variação entre despesa produtiva e despesa improdutivo assume consequências relevantes para a constituição e manutenção de hierarquias sociais, algo que um sacrifício descomprometido teria a função de pôr em causa ou eliminar. Estamos perante um campo estratificado de intersecção entre o sagrado e o profano que analisaremos com mais detalhe.

Antes da Reforma, a sociedade medieval encontra-se estagnada em termos produtivos, dentro de uma totalização moral católica, na medida em que conseguiu reapropriar-se eficazmente de quaisquer dissidências ou contradições no seio da sua homogeneidade, embora, como vimos anteriormente, qualquer forma extrema de eficácia acaba por revelar uma contradição lacunar irrecuperável. Foi só no início da quebra desta totalização, através da ocorrência de factos diferenciais onde uma reapropriação não foi possível, que se possibilitou o desenvolvimento das forças produtivas e a alteração do campo da totalização. Estes factos diferenciais assumiram a sua expressão doutrinária no seio da totalização católica através da Reforma, começando pela crítica que Lutero faz ao desperdício improdutivo que o levou a uma negação de um consumo intenso de recursos, mas foi mais relevantemente veiculada por Calvino, que se dirigiu às aspirações comerciais de uma emergente classe média urbana.

Um dos factores essenciais na quebra da estrutura moral católica foi a permissão do juro em investimentos comerciais, assunto que mereceu a análise de Calvino¹⁰² e que permitiu um desenvolvimento das forças produtivas na sua subsequente recepção e interpretação,¹⁰³ algo considerado por Max Weber como uma condição essencial para a consolidação do capitalismo na relevância do

¹⁰² Calvino aborda esta questão em dois momentos essenciais: primeiro em 1540, numa carta dirigida a Claude de Sachins, e posteriormente em 1575, em *Praelectiones in Libris Prophetiarum Jeremiae, Epistolae et Responsa*, cf. Jean Calvin, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* (ed. Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, Eduard Wilhelm Eugen Reuss) vol. X, Brunsvigae, C.A. Schwetschke, 1863-1900, *apud* John H. Munro, "Usury, Calvinism, and Credit in Protestant England: from the Sixteenth Century to the Industrial Revolution", *Working Papers* tecipa-439, University of Toronto, Department of Economics, 2011.

¹⁰³ John H. Munro, *op. cit.*

crescimento económico, dando forma à sua componente doutrinária¹⁰⁴. Esta permissão surge ligada à ética laboral de Calvino, que passou por um investimento na actividade secular da ocupação profissional, que assumia uma significação religiosa não na salvação mas na glorificação de um Deus ausente da vida humana e hierarquicamente transcendente¹⁰⁵.

Esta posição mantém a austeridade de Lutero formando tabus maiores relativos à despesa improdutiva, como luxo e desperdício, dando predominância à utilidade, abrindo as portas para um continuado reinvestimento em factores produtivos. Deixa de estar em causa a compra de indulgências para garantir a salvação, como ocorria anteriormente na Igreja católica, retirando o sustento ao desperdício e ócio, preteridos pela utilidade¹⁰⁶, o que leva a uma dessacralização da vida terrena por inverso à glória de Deus. Isto provocou uma alteração na estrutura de valor da sociedade, repartindo a Europa em diferentes zonas de influência económica. Bataille considera que a diferença essencial na transição para uma modernidade produtiva surge na alteração da forma como os excedentes produtivos eram empregues, passando de um modelo de consumo imediato para um modelo de acumulação e reinvestimento no sentido do crescimento produtivo¹⁰⁷, visando assim a reconfiguração de uma hierarquia social que passa a estar centrada em investidores, para todos os efeitos revolucionária.

É possível ver porém esta inovação não tanto como uma escolha, mas como uma forma de viabilizar a libertação produtiva já em curso dos constrangimentos da moral vigente. Uma das explicações seria a viabilização da circulação de um excedente acumulado desde o início da era da expansão marítima e a abertura de novos territórios à exploração¹⁰⁸, que permitiu uma inédita acumulação primitiva de capital, de acordo com a análise de Karl Marx, ou a acumulação prévia sob a perspectiva de Adam Smith. Marx interpreta esta acumulação inicial como um

¹⁰⁴ Max Weber, *op. cit.*

¹⁰⁵ Cf. a análise de Susana Barbosa, *O Outro da Razão: a tradição romântica em Georges Bataille*, tese de mestrado para a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 16 ss.

¹⁰⁶ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 155.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰⁸ Historiadores como Eric Williams, em *Capitalism and Slavery*, Pretoria, Unisa Press, 2010, e também Ellen Meiksins Wood, em *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Londres, Verso, 2002.

roubo primitivo de território e pilhagem¹⁰⁹. Na sequência da análise feita na secção anterior, podemos ver como a estagnação hierárquica propiciada pela significação funcional ulterior do festival estagnou o consumo improdutivo de recursos na Europa medieval e propiciou formas de despesa que se exteriorizaram para a conquista territorial, através da ordem militar.

A guerra colonizadora exercida para o exterior não começa porém por ser um empreendimento: a pilhagem de outras sociedades não se funda nesta consideração secundária útil de valor, mas num valor primevo de domínio, uma orgia de violência de contornos soberanos e gratuitos, que vale por si mesma, mas que se consubstancia numa conquista que funda um direito originário de propriedade. Bataille define igualmente a transição da guerra enquanto festival sacrificial, um luxo transgressivo da proibição de assassinato dentro da comunidade para fora dela, para uma forma de guerra enquanto empreendimento¹¹⁰.

É essencial acompanhar cuidadosamente as condições que propiciam a transição de qualquer acto da sua esfera sagrada para a profana, e a passagem da guerra como desencadear de uma despesa catastrófica de êxtase religioso e sanguinário para um acto meramente comercial pertence a esta continuidade entre o plano sagrado e o profano, uma vez que essa transição ocorre por via dialéctica. Estas pilhagens ultramarinas, que começam por um excesso heterogéneo, trouxeram para a Europa um volume de riqueza inédito, uma acumulação primitiva de capital que, pela sua sucessiva privatização, seria canalizada e reintegrada na sociedade europeia através da reestruturação do tecido produtivo e da sua hierarquia. Desta forma, a inovação de Calvino trata-se de viabilizar moralmente esta mesma reestruturação com a reapropriação homogeneizada de uma nova condição de excesso.

A circulação deste excesso na Europa permitiu a sucessiva emergência de uma nova hierarquia produtiva baseada no reinvestimento útil desta riqueza, gerando técnicas que estão na origem do capitalismo na era moderna. Permitiu com efeito

¹⁰⁹ Karl Marx, *O Capital*, Vol. 1, Lisboa, Delfos, 1973, p. 441.

¹¹⁰ Georges Bataille, *O Erotismo*, pp. 67-69.

responder ou homogeneizar as insurgências revolucionárias de vassalos em curso no final do século XV que resultaram na abolição do feudalismo, considerado por Karl Marx o precursor do capitalismo moderno¹¹¹, e posteriormente da sua industrialização. As revoluções camponesas¹¹² conseguiram retirar à nobreza o seu estatuto proprietário, mas foram incapazes de dominar outras formas emergentes de extracção baseadas em propriedade privada e nas dinâmicas de poder da emergência do trabalho assalariado¹¹³, fenómeno particularmente visível através da prática de cercamento, ou a proletarização do trabalho agrícola, que atingiu maiores proporções a partir do século XVI¹¹⁴.

Marx define esta reestruturação do tecido produtivo da seguinte forma: “os diferentes métodos de acumulação primitiva que a era capitalista fez surgir, entram primeiro, por ordem mais ou menos cronológica, em Portugal, Espanha, Holanda, França e Inglaterra. Esta combina-os a todos, no último terço do século XVII, num conjunto sistemático, compreendendo ao mesmo tempo o regime colonial, o crédito público, a finança moderna e o sistema proteccionista. Alguns destes métodos baseiam-se no emprego da força bruta, mas todos, sem excepção, exploram o poder do Estado, a força concentrada e organizada da sociedade, para precipitar com violência a passagem da ordem económica feudal à ordem económica capitalista”¹¹⁵. Esta ordem capitalista é descrita como uma componente heterogénea específica, transformando a função do próprio Estado, que homogeneiza e regulariza o excesso que se inicia por pilhagem e escravatura e o transforma numa consideração útil de valor onde operaria o processo de acumulação e reinvestimento que se seguiria à Reforma e procederia pelas fases mercantilistas do capitalismo. Assim, aquilo que começa por ser uma forma de despesa sem reservas exteriorizada numa outra comunidade, acaba por adquirir,

¹¹¹ Cf. Claudio J. Katz, “Karl Marx on the Transition from Feudalism to Capitalism”, *Theory and Society* Vol. 22, n.º 3, Junho 1993, pp. 363-389. Ver Karl Marx, *O Capital*, Vol. 1, capítulo 7.

¹¹² Conflitos continuados com especial incidência na Europa entre o século XIV e XVI, cf. Michel Mollat e Philippe Wolff, *The popular revolutions of the late Middle Ages*, Londres, Allen & Unwin, 1973.

¹¹³ Claudio J. Katz, “Karl Marx on the Transition from Feudalism to Capitalism”, p. 381.

¹¹⁴ Roger A. Salerno, *Landscapes of Abandonment: Capitalism, Modernity, and Estrangement*, Albany, State University of New York Press, 2003, p. 18 ss.

¹¹⁵ Karl Marx, *O Capital*, Vol. 1, p. 470.

tal como o festival, uma forma exterior útil, onde se incluem a pilhagem e a guerra enquanto empreendimento e os citados instrumentos de crédito.

Marx aponta que eram a “constituição feudal dos campos e a organização corporativa das cidades [que] impediam o capital-dinheiro, formado pela dupla via da usura e do comércio”, e que a sucessiva queda das barreiras à produção de capital foi incentivada através de políticas expansionistas que abriram territórios, metais preciosos e mão de obra escrava, que precedeu as guerras mercantis europeias e a exploração colonial de continentes¹¹⁶. A influência ideológica protestante foi assim apenas uma resposta a um potencial de crescimento entretanto revelado por diversos factores, tendo no seu centro a descoberta do Novo Mundo, de onde passou a circular uma noção de excesso que necessitaria de uma forma mais onerosa de dissipação e de uma nova aceitação moral. Neste sentido, Gilles Deleuze e Félix Guattari observam que “de certo modo o capitalismo aparece em todas as formas de sociedade, mas como o seu pesadelo terrificante, como o medo pânico que elas têm dum fluxo que escaparia aos seus códigos”¹¹⁷, algo que podemos aproximar à natureza informe dos próprios *arcontes*.

Na perspectiva de Bataille, o advento do capitalismo fez com que a despesa fosse reservada para uma colocação em abismo do excedente, onde é afastado um consumo definitivo do excedente produzido, que é reinvestido de forma recursiva dentro do aparelho produtivo e no seu desenvolvimento de escala. É da estrutura produtiva e do seu equilíbrio que se determina o valor da riqueza e a natureza da economia, onde processos religiosos e económicos se influenciam mutuamente na sua ordem de consensualidade e estrutura de interdição moral, algo que forma a componente homogénea da sociedade¹¹⁸. Bataille aponta para uma superveniente utilidade da despesa improdutiva como componente estrutural da sociedade neste campo, algo essencial para aferir, de forma prévia, o funcionamento de sociedades caracterizadas pelo capitalismo avançado: o mundo profano produtivo, definido pela utilidade, necessita de um centro improdutivo e gratuito, que é por sua vez reapropriado pela utilidade para garantir a normalidade da

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004, p. 144.

¹¹⁸ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 154.

estrutura hierárquica social, semelhante à estrutura da pirâmide e do labirinto que analisámos acerca do artigo “Le labyrinthe”¹¹⁹. Esta reapropriação homogeneizante da despesa improdutiva resulta num empobrecimento profano do destino do desperdício. Bataille identifica a Inglaterra do século XVII como o momento e o local onde se procedeu à “abdição da soberania moral do mundo religioso no domínio da produção”¹²⁰, algo que procedeu do afastamento do antagonismo religioso face ao capitalismo.

Como procuraremos esclarecer, este antagonismo primário procede não tanto do carácter puramente profano do capitalismo, mas do seu inverso, da afirmação do capitalismo enquanto religião secularizada¹²¹, suprimindo as mesmas necessidades e angústias¹²², ultrapassando a consideração de Bataille sobre uma mera destruição do mundo sagrado e a entrega da terra à burguesia que valorizava apenas o reinvestimento e acumulação¹²³. Os desdobramentos do capitalismo permitiram, em vez disso, incorporar uma lógica de despesa improdutiva numa escala anteriormente inédita.

Têm sido desenvolvidos estudos sobre a forma como Hegel abordou o modelo de organização capitalista, especialmente em *A Filosofia do Direito*¹²⁴, assinalando também a cumplicidade do seu pensamento nesta modernidade emergente¹²⁵. É também possível adequar a ascensão do capitalismo moderno com o modelo redutor hegeliano da pirâmide, na medida em que se concentra apenas na produção da relatividade de valor, uma homologia coincidente com a capacidade dialéctica da produtividade social, onde a negatividade seria reabsorvida para fins produtivos, indo ao encontro da análise de Bataille sobre um capitalismo

¹¹⁹ Bataille também se refere aos modos de despesa na sociedade como um labirinto de contradições, *Ibid.*, p. 154.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 157.

¹²¹ A religião como definida por Bataille em “La valeur d’usage de D.A.F. de Sade”, in *Visions of Excess*, pp. 96-97, corresponde a um conjunto específico de proibições, obrigações e liberdade parcial que regularizam socialmente o acesso a uma projeção ilimitada, e não o conteúdo da alteridade em si, que é uma matéria especificamente heterológica. A caracterização do capitalismo como religião também foi objecto da dissertação de mestrado em Religião Comparada de Lucian Tarnowski, *Selling Religion - An analysis of capitalism as a religion*, University of Edinburgh, 2007.

¹²² Neste sentido, cf. Walter Benjamin, “Capitalism as Religion [Fragment 74]”, [1921], in E. Mendieta (ed.), *Religion as Critique: The Frankfurt School’s Critique of Religion*, Nova Iorque, Routledge, 2005, pp. 259-262.

¹²³ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 150.

¹²⁴ Andrew Buchwalter (coord.), *Hegel and Capitalism*, Nova Iorque, SUNY Press, 2015.

¹²⁵ Susana Barbosa, *O Outro da Razão: a tradição romântica em Georges Bataille*, p. 13.

essencialmente caracterizado por reinvestimento. Hegel também se situa no pensamento do Estado e na sua centralidade, que gerou meios indispensáveis para a evolução dos modos de produção capitalistas no seu investimento centralizado em infraestrutura, estado-nação e a circulação de bens.

O estatismo de Hegel parece, porém, incompatível com os modos de trabalho alienado que a economia de mercado exige, mas estabelece, em *A Filosofia do Direito*¹²⁶, o direito à satisfação subjectiva, em consonância com o postulado pelas características do Protestantismo, reforçando igualmente o papel normativo da divisão laboral do capitalismo, embora ressalve as disparidades produzidas por patologias do mercado. Qualquer solução para estas patologias derivaria do processo dialéctico da organização da sociedade civil, que resolveria os conflitos proporcionados pela acção do mercado por via de negação concreta, que possibilitem a realização integral da subjectividade autónoma¹²⁷. Esta capacidade de resolução dialéctica das contradições do capitalismo parece, porém, encontrar um limite operativo precisamente no ponto em que o capital se define como *diferença*, sendo desse modo irreconciliável com a homologia de valor e da racionalidade que Hegel atribuiu ao Estado¹²⁸.

Como vimos anteriormente, a relação de Alexandre Kojève com o capitalismo procede em termos diferentes tanto de Hegel como de Marx. Ao situar a possibilidade de fim da história na eventual resolução dos problemas extractivos do capitalismo, de uma forma que parece conciliar-se com a perspectiva de apuramento dialéctico hegeliano dentro do corpo da sociedade civil, onde as classes encontrariam pontos em comum, Kojève procede a uma análise do burguês como um servo sem mestre, uma vez que ao tornar-se num proprietário deixa de trabalhar para outro, nem para si mesmo. Em vez disso, porém, ele passa a trabalhar para o capital, considerado como o carácter produtivo monetário da propriedade, que subordina tanto o burguês com o trabalhador. Para Kojève, o capital é uma projecção do proprietário nesta ideia de propriedade privada, o

¹²⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, p. 186 ss.

¹²⁷ Cf. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, introdução, pp. xxxi-xxxii.

¹²⁸ Sobre a incompatibilidade do capitalismo e o Estado como formulado por Hegel, cf. Michael J. Thompson, "Hegel's anti-capitalist state", *Discusiones Filosóficas*, Vol. 14, n.º 22, Janeiro/Junho 2013.

factor produtivo, que embora seja propriedade do burguês, se torna independente dele e o subordina do mesmo modo como o mestre subordinou o servo. Significativamente, Kojève compara de forma directa o dualismo cristão com o dualismo formado entre o capital e aqueles que se subordinam a ele, perante o qual existe uma relação de sacrifício¹²⁹.

Bataille termina a sua análise do capitalismo em *La Part maudite* colocando-o ao nível de uma economia restrita, dentro da qual não haveria espaço para o exercício humano de recuperação da intimidade perdida apenas possível pelo sacrifício do útil, aquilo que define o acesso ao sagrado, que levaria ao reforço de um mundo profano de coisas, continuamente empobrecido. Ao incorporar essa necessidade de transcendência num mundo de coisas e da transacção de significado útil, por via de reificação, apenas é oferecida ao homem uma forma exterior e cada vez mais empobrecida de intimidade, como é o exemplo já referido do festival tornado útil e reintegrado dialecticamente na cadeia de valor, ou a celebração de uma alteridade transcendente capturada por um posicionamento hierarquicamente superior (o ser supremo, como analisámos na secção anterior), factos que comumente surgem unidos na esfera social.

Ao ressaltar porém a impossibilidade de totalização do domínio da coisa, remetendo para uma ideia de diferença exigida pelo princípio da insuficiência, nota que essa diferença, longe de estar erradicada num mundo útil, apenas surge dissimulada: “o pensamento não abandona de modo algum, no impulso industrial, o desejo fundamental do homem de se encontrar (de ter uma existência soberana), para além de uma acção útil que ele não pode evitar. Esse desejo apenas se tornou mais exigente”¹³⁰. Os contornos do princípio da insuficiência no capitalismo moderno, porém, fazem-nos recuperar a ideia de capital *enquanto diferença*, na medida em que se inscreve numa realidade de economia geral quando adquire um certo nível autónomo de abstracção face ao dinheiro usado para troca, numa noção simples de utilidade. Esta possibilidade de aplicar os princípios de economia geral ao capitalismo contemporâneo foi avançada por autores

¹²⁹ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, p. 65, e cf. Majid Yar, “Alexandre Kojève (1902-1968)”, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/kojeve/>, acessado em Abril de 2020.

¹³⁰ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 165.

posteriores como Benjamin Noys¹³¹, que descreve a economia geral como uma *economia de diferença*, que nunca se estabelece ou submete a uma estrutura estável de oposição¹³², e Jean-Joseph Goux, que coloca em causa o carácter meramente acumulativo do capitalismo¹³³.

De facto, a hegemonia ideológica do capitalismo tardio foi permitindo um sincretismo na medida da sua totalização, superando fracturações internas devido à sua capacidade de recuperação e reapropriação dialéctica no corpo homogéneo de valor, o que coloca a sua eventual transgressão, como Bataille refere, num limiar mais exigente. Mas será importante considerar, para além disto, o capital propriamente dito enquanto diferença através da interpretação da sua acção no corpo social homogéneo, que foi reestruturado em torno de si, utilizando outra análise feita por Bataille, no artigo “La structure psychologique du fascisme”¹³⁴, de 1933. Nele, a consideração do fascismo como elemento heterogéneo específico que captura e define o corpo homogéneo da sociedade como uma estrutura repressiva baseada numa relação não-lógica de valor pode adequar-se à análise das sociedades capitalistas modernas e à forma como produzem e lidam com desperdício, algo essencial para a sua análise ruinológica.

Em “La structure psychologique du fascisme”, Bataille analisa a homogeneidade social na crítica da superestrutura definindo-a como “a comensurabilidade de elementos e a consciência dessa mesma comensurabilidade”¹³⁵, radicada em regras baseadas em condições produtivas e de utilidade. Numa sociedade industrial, a homogeneidade estrutural existe na medida do valor produzido num campo inter-relacional de actividades úteis, onde o dinheiro funciona como uma forma de equivalência das diferentes unidades que a compõem, incluindo a função útil de cada trabalhador ou de um edifício. Todas as diferenças que não podem ser

¹³¹ Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press, 2000, p. 105 ss.

¹³² *Ibid.*, p. 117.

¹³³ Jean-Joseph Goux, “General Economics and Postmodern Capitalism”, *Yale French Studies*, n.º 78, Yale University Press, 1990, pp. 206-224. Viria a desenvolver posteriormente estas noções no capítulo “Georges Bataille and the Religion of Capitalism”, in Jeremy Biles e Kent L. Brintnall (ed.), *Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion*, Nova Iorque, Fordham University Press, 2015, pp. 106-122.

¹³⁴ Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme”, *La Critique sociale* n.º 10, pp. 159-1165, 1933. Republicado em *Visions of Excess*, pp. 137-160.

¹³⁵ *Visions of Excess*, p. 137.

absorvidas e reduzidas a condições de negação concreta são reprimidas e expelidas por um aparato de Estado, em si um corpo moldável na medida da sua eventual integração de diferença, mas repressivo na medida em que lida com elementos inapropriáveis, tendo sempre por objectivo a manutenção e estabilização da estrutura de valor. Bataille refere que, numa sociedade democrática, o Estado é composto de forma espontânea por estes processos de recomposição, onde o valor da vida de cada elemento é considerado como um fim em si próprio, distinto portanto de um mero valor transaccionável considerado pela homogeneidade¹³⁶, existindo assim um equilíbrio entre despesa produtiva e despesa improdutiva.

Os eventuais desequilíbrios nesta homogeneidade e a sua ordem de valor surgem de acordo com as movimentações na estrutura produtiva. Qualquer processo que afecte a sua hierarquia tem o potencial de gerar uma forma de heterogeneidade insubmissa a uma reapropriação dialéctica, que se consubstancia num campo crítico extremo das condições de utilidade homogéneas. As formas regulares de reapropriação têm a forma da assimilação da despesa improdutiva que é gerada no seio da parte homogénea da sociedade e é nesses termos que o seu equilíbrio é avaliado. Bataille refere que “as circunstâncias económicas agem de forma directa nos elementos homogéneos e promovem a sua desintegração.”¹³⁷

Podemos ver a história do capitalismo como um desequilíbrio causado pela introdução de um excesso resultante de uma acumulação primitiva, como vimos, que permitiu a ascensão de uma classe com acesso exclusivo a este excesso e à sua gestão, mas é importante avaliar a estruturação do capital enquanto elemento heterogéneo na sua relação com a componente homogénea da sociedade: se é possível avaliar a acção do capital na sociedade como formalização de uma pré-condição de domínio, o movimento inverso não é menos relevante e revela dados essenciais sobre os modos de despesa improdutiva operados pela sociedade, que se tornam mais ou menos envoltos em restrições ou proibições. A reestruturação do sistema produtivo operada pelo capital passa pela sucessiva extracção de mais-

¹³⁶ Ibid., p. 139.

¹³⁷ Ibid., p. 140.

valia com a tendência de evitar formas equivalentes de redistribuição nesse mesmo corpo social produtivo, o que acompanha a alteração da estrutura hierárquica dessa mesma sociedade pela sua capacidade de realizar ou não despesa improdutivo.

A formação do capital implica primeiramente a acumulação de recursos como um processo estrito de reinvestimento que utiliza o elemento homogêneo produtivo como forma de replicação de dinheiro enquanto determina alterações profundas na propriedade desses meios produtivos, o que implica a recomposição da sua hierarquia, com consequências na estrutura de classe e acesso a recursos. É nesse momento em que o dinheiro se torna capital que adquire uma ideia de valor que se vai autonomizando incrementalmente da relação que esse dinheiro tem dentro do um campo homogêneo da sociedade e da sua forma de equivalência, na medida em que se trata de dinheiro que gera directamente dinheiro, fenómeno especialmente verificável na fase financeira do capitalismo, tornando-se nesse processo num significante de si próprio¹³⁸. A convivência do capital com o dinheiro enquanto equivalência assume a condição de puro excesso do primeiro face ao segundo, onde deixa de ser necessário o seu real investimento na estrutura produtiva e basta a virtualidade da sua aplicação para provocar uma distorção substancial da cadeia de valor.

A componente homogênea social adquire uma condição de subserviência face a este capital enquanto excesso, que assume por si um *sentido positivo de heterogeneidade*¹³⁹. Ao passar a ter um valor por si próprio, e não meramente uma relação de equivalência com outras funções úteis, o capital adquire uma *relação não-lógica* com o corpo homogêneo e é qualificável como uma forma de soberania despersonalizada, que corresponde à ideia de vazio ou lacuna que existe no topo da pirâmide social ou arquitectural que vimos anteriormente a propósito do artigo “Le labyrinthe”. A forma homogênea da sociedade que é reconfigurada em função desta forma diferencial de valor, ou excesso, considerada capitalista, molda o aparelho de Estado como uma entidade repressiva que mantém a hierarquia

¹³⁸ Karl Marx analisa este fenómeno como a forma fetichista do capitalismo, onde o dinheiro gera dinheiro por si próprio, em *O Capital Vol. 3*, capítulo 24.

¹³⁹ *Visions of Excess*, p. 140.

entretanto formada em torno do acesso ao capital, ao qual é submissa, e o seu modo de despesa. Bataille¹⁴⁰ faz equivaler o modo da interacção entre o elemento homogéneo e o elemento heterogéneo à relação entre consciência e inconsciência¹⁴¹, tal como a relação entre o mundo profano e o sagrado, sujeito a idênticas formas de repressão.

Se podemos estabelecer geralmente uma relação entre a forma homogénea de sociedade e a pulsão de morte, como vimos na secção precedente, é a instrumentalização dessa componente homogénea por um elemento heterogéneo que determina uma forma autoritária, ou neurótica, dessa pulsão de morte que percorre o corpo social como se se tratasse de uma versão social de uma perturbação obsessivo-compulsiva, uma forma autoimune de reacção às contradições emergentes na sociedade. O elemento heterogéneo, quando considerado imperativo, é anterior a qualquer critério de utilidade, existindo e sendo valorizado *por si próprio*, de modo a subordinar qualquer existência individual do corpo social ao seu princípio transcendente “que não pode ser objecto de uma explicação exacta”¹⁴², o que determina a sua qualificação diferencial e a sua natureza inconsciente.

Esta heterogeneidade imperativa¹⁴³ aplicada no corpo social determina critérios de segregação no sentido de uma dejectão específica de elementos considerados baixos e indesejáveis, de forma a resolver as contradições que originalmente emergiram no seio da homogeneidade através da exclusão autoritária de qualquer tipo de subversão, o que determina a negação abstracta de qualquer reintegração dialéctica de elementos que são liminarmente banidos e afastados, que perdem o seu valor de equivalência. Tal é consistente com a repressão de organizações de trabalhadores e o não reconhecimento de direitos que colocam em causa uma cadeia de valor construída em torno de uma hierarquia que se torna imperativamente defensiva. Isto possibilita igualmente a consideração urbanística de desperdício e a caracterização de topografias de

¹⁴⁰ Ibid., pp. 141-145.

¹⁴¹ Semelhantemente, Walter Benjamin equipara o capital ao inconsciente reprimido, cf. Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 260. Bataille faz a mesma análise ao fazer equivaler o elemento heterogéneo ao inconsciente, que corresponde ao campo do sagrado, cf. *Visions of Excess*, p. 141.

¹⁴² *Visions of Excess*, p. 144.

¹⁴³ Ibid., p. 156.

abandono e decadência, com a desvalorização de direitos locais, uma vez que são componentes excluídas do corpo homogêneo e deixam de ter lugar legítimo no seu seio.

Bataille refere a história do capitalismo como uma homogeneidade espontânea emergente da produção baseada em concorrência que vê nas suas contradições fragilidades solucionáveis através do recurso a uma heterogeneidade fascista, representada por um *desejo vazio*¹⁴⁴, ou lacunar, algo que parece caracterizar a figura do capital por si própria, não obstante a sua associação pontual com indivíduos heterogêneos considerados como sagrados e a raiz de uma imperatividade independente de um suporte objectivo. Assim, longe de ser uma forma meramente profana de sociedade, o capitalismo funciona numa complexa intersecção com o sagrado, que é encontrado em vários estratos da vida social e material e obtém a cada passo cristalizações profanas nas suas práticas e processos.

A hierarquia social que é formada através da ascensão do capital caracteriza-se, como em todas as formas sociais, através da possibilidade de despesa improdutivo deste excesso e a forma respectiva que reveste. Qualquer hierarquia nunca é mais do que uma estrutura específica de despesa produtiva e despesa improdutivo que uma sociedade pode realizar através das suas classes ou grupos, em detrimento uns dos outros. A história do capitalismo, como vimos, inicia-se tanto através da possibilidade de restrição da despesa improdutivo e no reinvestimento de recursos no aparelho produtivo, como, por outro lado, em práticas de pilhagem e guerra, que só ulteriormente adquirem uma forma de empreendimento e são reconduzidas a um valor homogeneizado.

A concentração da propriedade dos meios de produção que possibilita a acumulação necessária para a formação de capital determina formas de exclusão social e urbanística, cuja realidade material merece a nossa especial atenção. Por outro lado, a relação que o capital abstracto como ideia de valor diferencial tem com a produção da mercadoria e a sua transacção passa primariamente por um critério de excesso na oferta, independentemente da eventual capacidade de

¹⁴⁴ Ibid., p. 157.

consumo e reapropriação de uma sociedade, onde a multiplicação de formas de expressão material do capital define condições de desperdício e delapidação de recursos numa escala inédita e que largamente ultrapassa condições restritas de eficiência. De forma semelhante, a despesa improdutiva interna da sociedade pode ser facilmente reapropriada numa forma de consumo, ajudando a manter a sua estrutura hierárquica, na medida em que esta se estagna num sistema degradado de privilégio, típico da concentração de riqueza, onde a despesa improdutiva é realizada de forma estanque dentro de redes de classe e incapaz de os desafiar, como é o exemplo do consumo do luxo das classes elevadas¹⁴⁵ e do festival reintegrado na cadeia de valor, para as classes mais baixas ou médias.

Como vimos na secção anterior, existe uma correspondência entre a violência desencadeada nas formas imperiais de conquista, de destruição e domínio, que se desenvolvem relativamente a comunidades exteriores, e os processos revolucionários internos, na sua eventual capacidade de expressão e alcance. A primeira, colonizadora, visa o reforço da estrutura hierárquica interna e os seus padrões de consumo, e a segunda, revolucionária, permite uma forma de despesa que desafia essa mesma hierarquia. A solidificação de um edifício hierárquico depende do estabelecimento de tabus que delineiam a forma de utilidade dentro da sociedade, adquirindo uma expressão edificada manifesta. Formas de despesa revolucionária provocadas por uma luta de classes revelam condições de destruição simbólica na medida destes mesmos tabus, o que leva à derrocada de campos restritos de significado.

Elencadas acima estão as quatro formas principais de produção de ruína implicadas por uma sociedade capitalista: ruínas causadas pelo desenvolvimento dos factores produtivos; ruínas causadas pela oferta gerada; ruínas causadas por processos de conquista; e, por fim, ruínas causadas por processos revolucionários. No próximo capítulo procuraremos analisar os pressupostos de cada uma destas formas de produção de ruína, tendo em consideração a sua inserção comum no campo da economia geral bem como o seu fluxo e intercomunicabilidade.

¹⁴⁵ Cf. Georges Bataille, “La notion de dépense”, in *Visions of Excess*, p. 124.

3. Fragmentalismo

*Ofereço-me às vossas contundências,
sem qualquer apego à vida*

D. Barrett

A primeira forma de produção de ruína refere-se ao desperdício gerado através da reconfiguração da hierarquia dos modos de produção e como esta afecta as formas internas de despesa e consumo. Num modo de produção capitalista, como vimos, esta reconfiguração processa-se de acordo com uma mudança do modo de interacção entre o elemento homogéneo e heterogéneo da sociedade, atingindo um ponto crítico quando este último assume uma forma imperativa dentro do primeiro e propicia uma consequente alteração do modo de despesa e consumo social favorecendo uma acumulação que é proporcional ao endurecimento de uma hierarquia que tendencialmente limita a porosidade entre classes e formas espontâneas de redistribuição de recursos.

Este movimento composicional encontra paralelos na verticalidade ideológica caracterizada anteriormente em relação ao voo da águia no texto “La ‘vieille taupe’ et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*”, propiciando o acesso ao vazio superior da edificação social e material e a uma crescente subordinação dos restantes elementos a um que tem um valor por si próprio. Se a componente homogénea da sociedade, ou da sua corporização edificada, se traduz na sua forma profana, Georges Bataille operacionaliza dois conceitos de heterogeneidade que decorrem da mesma em “La structure psychologique du fascisme” em ambos os seus extremos: um elevado e outro baixo, em consonância com os eixos vertical e horizontal que analisámos anteriormente e também, correspondentemente, a uma ideia de pureza e impureza.

As duas formas de heterogeneidade encontram uma identidade comum na medida em que ambas se caracterizam através de restrição e tabu, e nesse sentido Bataille procede a uma análise comparativa da riqueza sagrada e da pobreza sagrada para verificar uma “identidade de opostos entre a glória e a dejectação”¹. Esta

¹ Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme”, in *Visions of Excess*, pp. 144-145.

análise antecipa uma identificação entre a riqueza diferencial extraída das alterações hierárquicas da estrutura produtiva e os desperdícios que a mesma gera, de natureza igualmente diferencial, o que é o mesmo que dizer a identidade entre o volume de capital e a sua expressão material em fragmentos condenados à dejectão, onde a abstracção de valor do primeiro encontra a sua corporização material mais directa, ambas inassimiláveis por um significado concreto.

Se por um lado o elemento heterogéneo superior é considerado puro, apenas o é com o preço de garantir uma impureza absoluta e irreconciliável com uma impureza baixa, de profunda dejectão, para onde arrasta elementos homogéneos que são expelidos para zonas heterogéneas em nome dessa mesma pureza, antagonizando quaisquer processos de reconciliação dialéctica no seio da homogeneidade, assumindo assim o papel de negativo abstracto². A tendência de concentração do poder no topo heterogéneo vertical³, do qual dependem os processos de acumulação e a consequente estratificação hierárquica no seu acesso, implica necessariamente o desenvolvimento proporcional de uma heterogeneidade baixa, horizontal. A idealização da ordem imperativa é realizada através de uma actividade diferenciada de sadismo, que exclui de forma cada vez mais extremada os elementos considerados impuros, exacerbando as normais tendências do corpo homogéneo de expelir a diferença⁴.

Neste esquema, as extremidades heterogéneas horizontais irreduzíveis manifestam-se através dos elementos que deixam de estar sucessivamente integrados no corpo produtivo e incrementalmente incapazes tanto de realizar como de participar na despesa improdutivo no corpo social, adquirindo por si próprios uma natureza de excesso excrementício. Podemos ver assim como certos sectores sociais ou urbanísticos passam a uma condição de impureza e maldição, quando Bataille observa que “a pobreza material do homem tem consequências *excessivas*”⁵. Testemunhamos a acção deste processo na génese de ciclos resilientes de pobreza e destituição e na sua expressão em espaços de decadência

² Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press, 2000, p. 76. Ver também Will Stronge (ed.), *Georges Bataille and Contemporary Thought*, Londres, Bloomsbury Academic, 2017, p. 281.

³ *Visions of Excess*, p. 149.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

urbana, que passam a existir à margem da possibilidade da sua reintegração dialéctica quando são banidos do corpo homogéneo e abandonados. Esta condição de dejectão tem a mesma natureza lacunar dos elementos que são expelidos do corpo edificado, que podemos observar como a consequência estrutural de um modo de produção e consumo limitado pela rigidez de classe, com manifestações directas na organização do território e na desagregação da integridade urbanística.

A relação íntima entre processos de acumulação e a dejectão criada pode ser observada mais claramente quando o processo de dejectão tem consequências directas na estrutura da cadeia de valor. No campo laboral e social, tal é visível através do movimento de imiserção, e especialmente no caso de indivíduos excluídos do processo produtivo cuja alienação é recuperada enquanto activo, como é o exemplo das condições de desemprego estrutural ou subemprego⁶, onde a estabilização de uma taxa de desemprego permite regular a fixação do preço da mão de obra activa. A valorização homogeneizante desta baixa heterogeneidade é o que garante a sua imperatividade e irreconciliação dialéctica terminal, uma vez que é a existência da própria dejectão que fixa o critério de valor. O mesmo efeito é visível na configuração de valor de espaços urbanos, num processo análogo ao descrito anteriormente no movimento das periferias, na análise ao texto “Le labyrinthe”.

O reforço de um centro determina o abandono e decadência de um cemitério de edifícios como sombras esvaziadas, como no caso de deslocalização de factores de produção⁷ e em situações localizadas de desinvestimento no mercado imobiliário⁸, cujo critério se traduz apenas no reforço das garantias de hierarquia e concentração. A periferia destroçada pelo perpétuo movimento do capital traduz-se em regiões tornadas obsoletas e fantasmáticas que assombram o corpo produtivo, em relação ao qual assumem uma natureza excessiva e abjecta, partilhando da condição sagrada e instável do capital em si. Estas formas de

⁶ Karl Marx utiliza o termo “exército industrial de reserva” em *O Capital, Vol. 1*, p. 400 ss.

⁷ Tim Edensor, *Industrial Ruins: Space, Aesthetics and Materiality*, Nova Iorque, Oxford, Berg, 2005, p. 4.

⁸ Stephen Cairns e Jane M. Jacobs, *Buildings Must Die: A Perverse View of Architecture*, Londres, MIT Press, 2014, p. 104.

decadência urbana são proporcionadas por uma obsolescência da viabilidade comercial da manutenção de comunidades e o seu suporte arquitectónico infraestrutural, indexados a formas de depreciação de retorno, e substituídos por zonas e construções onde esse retorno está mais próximo do *animus*⁹. O carácter tendencialmente permanente e intemporal da arquitectura é colocado em causa em virtude deste nomadismo, que redefine o âmbito territorial do tecido produtivo, na procura de baixos preços de produção e mão de obra, que garantem simultaneamente as tendências de acumulação como de expansão, mas também na expressão das taxas de ocupação imobiliária e a capacidade de resiliência política contra-cíclica na resposta à acção de bolhas imobiliárias¹⁰. O sector imobiliário é um dos espelhos mais directos da volatilidade de investimento, tendo em conta o lugar privilegiado que ocupa nas opções de investimento na economia real.

Nos termos do materialismo de base, a decadência de edifícios “ocupa um estatuto de intermediação de significado”¹¹, evocando um terror sagrado na medida em que assumem a sua condição de excesso e desperdício, proporcional à frustração da sua perenidade. Bataille refere que “o espírito está tão ligado ao corpo enquanto coisa que o corpo nunca deixa de estar assombrado”, e que “se a morte reduz [o corpo] à condição de coisa, o espírito está mais presente que nunca, [e] de certa forma, o cadáver é a mais completa afirmação do espírito”¹². No que respeita à arquitectura, o cadáver do edifício, evidenciado na entrega que fez a um processo público de decadência e degeneração, evidencia a assombração de um *animus*, detectável na sua materialidade decadente.

A precariedade material mostra o seu avanço sempre sob formas de tensão continuada, uma vez que a heterogeneidade imperativa não pode deixar de ter condições para reprimir e esconder estas formas de dejectão¹³, sob pena de reconfiguração do sentido positivo de heterogeneidade em processos revolucionários que se espalham da periferia até ao centro, quando uma parte

⁹ Ibid., p. 114.

¹⁰ Ibid., p. 105.

¹¹ Ibid., pp. 110-111.

¹² Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 40.

¹³ *Visions of Excess*, p. 148.

substancial alienada deixa de ter interesse ou capacidade de suportar a unidade. Nesse caso, a ruína avança até ao *animus* central condenando-o à desagregação, fazendo desabar o corpo edificado enquanto intervalo entre o vazio no extremo de cada eixo. Para evitar esta ocorrência, a heterogeneidade imperativa procede ou ao extermínio de potenciais subversões ou à expansão da cadeia de valor no sentido de conciliar a abjecção sectorizada com a manutenção da hierarquia, formas de reapropriação de desperdício que eventualmente atingem o seu término pelo próprio sucesso da redutibilidade vertical, como analisámos a respeito de “Le labyrinthe”: no momento em que a imperatividade aniquila todas as oposições, voltar-se-á contra si mesma, porque é incapaz de sobreviver sem contradições essenciais, não obstante a despesa catastrófica que desencadeará.

A segunda forma de produção de ruína decorre igualmente das alterações da estrutura de produção, mas resulta da expressão do capital na multiplicação de objectos que são colocados à disposição para consumo, primariamente enquanto mercadoria, embora assumam uma realidade mais ampla. A natureza do valor desta mercadoria é analisada na continuidade da produção de desperdício exposta acima, uma vez que estamos perante o mesmo movimento de excreção que encontra posteriormente formas diferentes de apropriação. Se, como vimos antes, a dejectão ocorre como consequência da produção, embora considerada como uma externalidade, o resultado primário desta produção, a mercadoria, tem inicialmente a mesma natureza de excreção¹⁴. A plethora gerada pela produção traduz-se num fluxo de objectos introduzidos no corpo homogéneo que irá ou não absorvê-los, e podemos ver no destino destes objectos e o seu eventual desperdício inassimilável a influência diferencial do capital nos mesmos termos da identificação acima feita entre o alto e o baixo. Num sistema capitalista, a produção desta plethora e a sua circulação pela cadeia de valor corresponde à tentativa totalizante, ou imperativa, de fazer coincidir o mercado com a sociedade, mas podemos detectar, na sua génese, esta produção como uma excreção sacrificial, ou sagrada, que apenas considera o seu retorno estrito como uma condição superveniente.

¹⁴ Ibid., p. 95.

Embora seja restritamente perspectivada numa ideia de retorno de investimento, a produção em muito ultrapassa uma ideia de racionalidade ou a consideração de necessidades, na medida em que qualquer forma de desejo adquire uma função quantificável e transaccionável numa segmentação de mercado totalizante. Por um lado, a produção de mercadoria passa por uma maximização de possibilidades de retorno que implicam o fracasso da maioria de produtos que é tendencialmente compensada pela mais-valia que é trazida pelo consumo de apenas alguns deles, ou uma reduzida margem de lucro por unidade apenas viabilizada por uma produção em escala, que aumenta exponencialmente a massa da mercadoria em circulação.

Neste caso, a mercadoria é condenada liminarmente a uma condição de desperdício, também na medida em que o seu potencial consumo está restrito a um universo de consumidores por exclusão de outros. Por outro lado, o consumo é por sua vez segmentado em períodos de obsolescência cada vez mais limitados e de forma a corresponder a formas diferenciadas de desejo, que inclui também a novidade e uma ideia de inovação. Nesse sentido, a mercadoria é votada a um processo de consumo cada vez mais episódico que precede uma nova excreção, em virtude da sua validade, e a mercadoria adquire posteriormente uma nova vida enquanto desperdício, novamente susceptível a reapropriação, mesmo que seja na gestão do detrito e a sua presença. Na sua análise do capitalismo no contexto da economia geral, Jean-Joseph Goux aponta que “nunca outra sociedade tem ‘desperdiçado’ tanto como o capitalismo contemporâneo”¹⁵.

Seguindo a análise de *La Part maudite*, Jean-Joseph Goux desenvolve a interpretação de economia geral do capitalismo contemporâneo para o considerar não como um mero sistema de acumulação, mas como uma forma avançada de despesa improdutiva. Jean-Joseph Goux recupera a caracterização que Bataille faz do capitalismo como uma expansão do mundo profano para excluir formas de sacrifício ou perda, mas conforme vimos anteriormente, não se trata tanto de uma exclusão da despesa improdutiva mas de uma ocultação dessa mesma despesa, na irracionalidade lacunar onde assenta este edifício produtivo centrado na

¹⁵ Jean-Joseph Goux, “General Economics and Postmodern Capitalism”, *Yale French Studies*, n.º 78, Yale University Press, 1990, p. 210.

acumulação, nos mesmos termos que expusemos acima acerca do campo estratificado de intersecção entre o sagrado e o profano. Jean-Joseph Goux¹⁶ aponta a insuficiência da análise de *La Part maudite* para dar conta da complexidade da evolução deste fenómeno económico, que longe de excluir a presença ou o acesso ao sagrado, acabou por integrá-lo na medida da sua própria natureza heterológica. Bataille considera uma pretensa singularidade histórica do capitalismo, apenas centrado na acumulação¹⁷, mas a despesa improdutiva revela-se no surgimento desta pletora. Apontando para as transformações do capitalismo desde as suas origens na ética calvinista, de forma a integrar formas de consumo, desejo e prazer, deixa de ser possível fazer um corte tão absoluto entre o mundo profano e mundo sagrado. Confrontando-o com as suas próprias contradições, o capitalismo surge simultaneamente como modelo sumptuário e racional.

Na sua análise, Jean-Joseph Goux¹⁸ sugere uma compatibilidade entre a lei económica de Jean-Baptiste Say, segundo a qual “a oferta gera a procura”, mesmo em termos agregados, e uma prática moderna de *potlatch*. Deste modo, o desenvolvimento do capitalismo moderno basear-se-ia em formas cada vez mais elaboradas do mesmo *potlatch* teorizado por Marcel Mauss¹⁹ e que Bataille desenvolveria em *La Part maudite* como estando na base da crítica da utilidade. Na medida em que o desenvolvimento das formas de economia pelo lado da oferta apresenta prioritariamente formas de produção antes de considerar possibilidades de consumo, ou sequer de reapropriação ou o lucro, estaríamos perante uma forma de dádiva. Sob tal perspectiva, esta forma de produção caracterizar-se-ia como uma economia de excesso, tendo por referência não a necessidade, mas o desejo, e este desejo é do domínio da economia geral e da

¹⁶ Cf. também Jean-Joseph Goux, “Georges Bataille and the Religion of Capitalism”, *op. cit.*, p. 121-122.

¹⁷ Jean-Joseph Goux, “General Economics and Postmodern Capitalism”, *op. cit.*, p. 209.

¹⁸ Fazendo uma abordagem do pensamento de George Gilder, *Wealth and Poverty*, Nova Iorque, Bantam Books, 1981, que afirma, de forma significativa, querer atribuir uma teologia ao capitalismo (p. 7), uma vez que, na análise de Jean-Joseph Goux, chega a fazer uma apologia desta forma de produção assente na sua própria irracionalidade, escapando às mais comuns apologias de eficiência no funcionamento dos mercados. Pelo contrário, George Gilder aponta que as proposições comunistas são insuficientes na medida em que se regem por essa mesma racionalidade e se restringem à mera necessidade. Ao ultrapassar a forma fechada de história de Hegel e ao afirmar que “o futuro é para sempre incalculável” (*apud* Jean-Joseph Goux, *op. cit.*, p. 218), Gilder está a caracterizar o capital como algo essencialmente lacunar.

¹⁹ Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, Lisboa, Edições 70, 2008.

dissipação²⁰, colocando em causa a validade da determinação do valor através da intersecção das curvas de oferta e procura, situando-se estas já num ponto posterior de reapropriação de uma oferta considerada como excreção. As considerações racionalistas e de economia restrita de Max Weber para a origem do capitalismo são assim largamente ultrapassadas numa concepção de produção que tem no seu centro uma irracionalidade ligada ao divino e, como vimos, radica na nossa análise da diferença.

Apesar disso, como vimos antes relativamente à intersecção do sagrado e profano no modo de produção capitalista, que assume forma imperativa, esta ideia de plethora como uma ultrapassagem do útil acaba eventualmente por chegar a um ponto de reintegração na forma homogénea de produção de valor, onde a dádiva regressa ao modo profano e providencia o retorno: se o investimento e a oferta podem pertencer ao campo do desperdício, este age como um estrato subconsciente na sociedade que acaba por gerar um lucro, e isso restringe qualquer forma de distribuição de recursos ou riqueza que poderia ser considerada por qualquer prática pura de *potlatch*²¹. Este *potlatch*, que “deixa entrever um vínculo entre as condutas religiosas e a economia”²², mantém a titularidade do sistema produtivo para o reforço do capital, no sentido em que o processo de dádiva se transforma num processo de aquisição. Longe de se caracterizar como uma dádiva desinteressada, faz com que os produtos oferecidos sejam retribuídos com usura, o que faz com que a plethora seja um mecanismo de reforço de hierarquia e privilégio²³.

As formas contemporâneas de capitalismo, assim, estratificam-se em diversas camadas contendo um universo de contradições expansivas entre sagrado e profano. As formas de desejo que determinam o investimento apenas podem continuar a expandir-se de forma preponderante dentro da componente homogénea caso o desejo do consumidor seja imediatamente frustrado pelo seu consumo, o que determina a sua necessária expansão. O capitalismo tem uma

²⁰ Jean-Joseph Goux, “General Economics and Postmodern Capitalism”, p. 212, seguindo o raciocínio de George Gilder.

²¹ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 110.

²² *Ibid.*, p. 105.

²³ *Ibid.*, pp. 110-111.

dimensão que em muito ultrapassa a lógica de mero reinvestimento e, relativamente à mercadoria, o sacrifício que está na sua génese termina nas suas formas de reapropriação, quando no corpo homogéneo da sociedade essa reapropriação ocorre apenas na estrita medida das possibilidades proporcionadas pela hierarquia de rendimento, onde a abundância termina. Do mesmo modo, o sacrifício é igualmente feito em nome de classes desapropriadas para a produção de uma mercadoria que tem a sua génese na diferença, num desejo informe que corresponde a um *lucro* igualmente lacunar²⁴ e inserido na estrutura de desejo do próprio capital. Esta forma de produção em escala de desperdício é o reverso necessário da desapropriação de classes do primeiro tipo de produção de ruína. A riqueza na multiplicação de objectos em pletora é semelhante à condição de multiplicação fragmentária da ruína: ambos são processos de dejectão eventualmente inapropriáveis e fundados em princípios de heterogenia patentes na identidade de cada objecto produzido ou replicado industrialmente, uma vez que também eles são feridos lacunarmente por este desejo que os percorre. Trata-se da expressão do capital em objectos: quanto mais poderosa é a lacuna do capital, maior é a multiplicidade de objectos, e com a sua crescente incompletude mais envolto em névoa está o seu labirinto.

A análise desta pletora no campo da metáfora arquitectónica permite-nos também fazer corresponder a expansão do urbanismo com uma expansão demográfica sem precedentes na história humana, proporcionada pelo capitalismo industrial²⁵. A produção de infraestruturas urbanas eventualmente condenadas ao abandono corresponde à industrialização da própria natalidade, embora a produção de vida humana enquanto mercadoria concorra com a sua condição de fonte de desejo de reconhecimento; a vida humana é simultaneamente produto e consumidor, obrigando a uma replicação sucessivamente aprofundada de objectos de consumo de acordo com a sua exponencialidade, facto que se liga com as expansões de mercado e do seu crescimento. Em todo o caso, a pletora da multiplicação da mercadoria

²⁴ Nesse sentido, o lucro como objecto de desejo lacunar, na sua fluidez, pode ser lido como uma expressão do *objet petit a*, cf. Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*. Londres, Tavistock Publications, 1977, p. xvi, e Lewis A. Kirshner, "Rethinking Desire: The *Objet Petit a* In Lacanian Theory", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n.º 53(1), pp. 83-102, Fevereiro 2005.

²⁵ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, p. 63.

proporcionada pelo capitalismo corresponde, na medida da sua eventual incapacidade de reapropriação, na noite fragmentária da matéria activa que referimos acerca do artigo “Le bas matérialisme et la gnose”, e à forma fragmentária da ruína em geral. Esta mercadoria surge na componente homogénea da sociedade como uma oferenda pública, tal como no artigo “Musée”²⁶, correspondendo à própria configuração arquitectural do espaço onde essa pletora se disponibiliza e propicia a comunhão com esses objectos, embora exista por oposição ao matadouro analisado no texto “Abattoir”²⁷, do qual é o igualmente o rosto visível e anódino de um terror²⁸ ao desperdício que tenta ser afastado para longe de vista, tal como o detrito subjacente a qualquer peça exposta no “Musée” e que corporiza a violência em acção no inconsciente social e material dos edifícios.

A terceira forma de produção de ruína refere-se à materialidade da violência e destruição exercidas relativamente a um exterior. Este exterior é gerado na medida da necessidade da expansão que garante a preservação de um sistema de domínio implicado pela hierarquia previamente estabelecida num dado sistema produtivo. Se primariamente pensamos na relação entre comunidades que possuem uma autonomia prévia ou algum tipo de soberania, esta violência expansiva, quando dirigida para dentro da comunidade, ou seja, na direcção da estrutura produtiva que sustenta o empreendimento expansivo, assume a primeira forma de ruína, anteriormente identificada. Desta forma, a sua distinção é em muitos momentos ténue, especialmente quando não estão em causa formas explícitas de guerra e apenas uma forma aparentemente interdependente de organização económica entre comunidades, sendo nestes casos a graduação da sua inter-relação um critério qualificador decisivo.

Bataille sugere que as formas de sadismo viabilizadas pela heterogeneidade imperativa são em regra dirigidas ou para o interior da comunidade, para os seus estratos mais desfavorecidos, ou para o exterior da comunidade, com o objectivo

²⁶ Georges Bataille et. al., *Encyclopaedia Acephalica*, Londres Atlas Press, 1995, p. 64.

²⁷ Georges Bataille, “Abattoir”, *Documents*, n.º 6, Novembro 1929, pp. 327-329, republicado em *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 72-74.

²⁸ Denis Hollier, *Against Architecture*, pp. xii-xiii, e Neil Leach (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, Londres, Routledge, 2010, p. 19.

de destruir qualquer tipo de resistência à homogeneidade que comanda²⁹, em consonância com o que analisámos em relação à estrutura pulsional deste movimento, bem como as formas de despesa por ele possibilitadas.

Em *La Part maudite*, Bataille observa a coincidência do desenvolvimento da sociedade capitalista e a sua acumulação com a tendência para o desenvolvimento exponencial da guerra como despesa improdutiva como um problema de destino deste excesso³⁰. Como vimos anteriormente, a incapacidade de despesa interna propicia formas de despesa externa, sob a forma de guerra, sendo possível analisar orçamentos militares nacionais como formas de *potlatch*, não enquanto dádiva, mas na sua vertente destrutiva, justificando dessa forma a escolha de prioridades políticas do destino de recursos gerados pelos seus meios produtivos. Mesmo sem existir a necessidade de conflito directo, esta forma de *potlatch* procede a uma destruição ritual de riqueza excedente no sentido de aquisição de estatuto bélico internacional, algo que é escalado de acordo com os subsequentes sacrifícios de outras comunidades soberanas para o seu próprio armamento³¹. O mesmo movimento é identificável nas formas de auxílio externo, onde vastas quantidades de recursos são alocadas com objectivos de desenvolvimento que se traduzem em contrapartidas políticas e económicas³², e mesmo nas formas sinalagmáticas de troca comercial e a sua eventual evolução para mercados de dívida externa, onde formas primárias de sacrifício encontram uma adequação à consensualidade das comunidades políticas que lhes providenciam legitimidade.

Estas formas de despesa externa, presentes numa miríade de investimentos e graduadas em alcance e violência, adquirem à posteriori formas de recuperação e reapropriação integradas na produção homogeneizada de valor, como a consideração da guerra como investimento que fez decair o sacrifício do *potlatch*: “o carácter secundário da produção e da aquisição em relação à despesa aparece de modo mais claro nas instituições económicas primitivas, uma vez que a troca é

²⁹ Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme”, in *Vision of Excess*, p. 147.

³⁰ Georges Bataille, *A Parte Maldita*, pp. 61-64.

³¹ Nesse sentido, cf. John Feffer, “The Pentagon’s Twisted Potlatch”, *Foreign Policy in Focus*, 20 de Abril de 2016, website: <https://fpif.org/pentagons-twisted-potlatch/>, acedido em Maio de 2020. Cf. também *SIPRI Yearbook 2018*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

³² Cf. Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, p. 116, por referência a programas de assistência como o Plano Marshall, analisado por Bataille em *A Parte Maldita*, pp. 200-202.

ainda tratada como uma perda sumptuária dos objectos cedidos: apresenta-se assim, na sua *base*, como um processo de despesa sobre a qual se desenvolveu um processo de aquisição”³³, e “as consequências na ordem da aquisição são apenas o resultado não desejado [...] ‘O ideal’ – como indica Mauss, ‘seria dar um *potlatch* e que ele não fosse retribuído.’ Esse ideal é realizado por certas destruições para as quais o costume não conhece contrapartida possível.”³⁴ Tal como a *pletora*, relativa ao segundo tipo de produção de ruína, a guerra, por meios convencionais ou comerciais, tem o seu início como forma de despesa improdutiva antes de ser delimitada como empreendimento e conseqüentemente sujeita a uma higienização que condena a alteridade do inimigo a um elemento impuro.

A existência de diferença neste sistema de apostas cada vez mais elevadas faz com que as formas de investimento destrutivo sejam insusceptíveis de reapropriação directa e proporcional: o nivelamento de cidades e estruturas produtivas com o sentido de as substituir e transferir a sua propriedade como uma forma de acumulação primitiva de capital gera frequentemente campos extensos de ruínas numa disposição necropolítica, termo definido por Joseph-Achille Mbembé que surge na consideração que “a derradeira expressão de soberania reside no poder e capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer”³⁵ num determinado campo de influência, e que descreve as formas mais destrutivas de subjugação, entre a redução à escravatura, extermínio e pilhagem. Neste campo, as formas de luta e resistência adquirem uma relação de não-equivalência, ou não-lógica, baseando-se no carácter excessivo da própria morte onde se baseia este tipo de despesa improdutiva absoluta³⁶. No caso concreto de campos de batalha, onde se delimitam estados de excepção, edifícios e pessoas fragmentam-se tanto no tempo como no espaço, sob a forma de guerrilhas que pacientemente sacrificam gerações e qualquer integridade territorial para obrigar ao invasor

³³ Georges Bataille, “La notion de dépense”, in *Visions of Excess*, p. 121.

³⁴ *Ibid.*, p. 122.

³⁵ Joseph-Achille Mbembé, “Necropolitics”, *Public Culture*, Vol. 15, n.º 1, Duke University Press, 2003, pp. 11-40. O termo “necropolítica” surge por referência ao termo biopolítica, utilizado por Michel Foucault, ultrapassando o âmbito meramente disciplinar deste último. Joseph-Achille Mbembé situa o campo de acção deste controle da morte em zonas onde prevalece um estado de excepção, de acordo com Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign power and bare life*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

modos de despesa cada vez maiores e onde a única perpetuação possível é a de uma fragmentação cada vez pronunciada, algo passível de ser materialmente analisado no corpo físico de ruínas onde a sua presença ausente é cada vez mais premente, em formas de destruição infinitamente aprofundadas.

Quebrar o corpo físico do edifício em ruínas é uma actividade em si própria eternamente incompleta, uma vez que a sua atomização continua a deixar para trás formas de presença activa cada vez mais complexas, mesmo considerando a sua eventual reapropriação como forma de ocultação e vantagem táctica; o objecto continua a ser uma retribuição da destruição provocada. Tal corresponde ao que Reza Negarestani chama a “persistência infinitesimal do objecto em decadência”³⁷, onde a sucessiva quebra do objecto arruinado é oposta à sua absoluta extinção e o condena a um modo de existência de perpetuidade ou atemporalidade. Esta realidade material fragmentada pode ser igualmente subsumida naquilo que Joseph-Achille Mbembé chama o *corpo nocturno* da sociedade colonizadora³⁸, ao matadouro do artigo “Abattoir” e a consideração de seres humanos como desperdício³⁹, que se reconduz à condição activa da matéria de base, conforme analisada anteriormente.

Partindo do conceito de necropolítica, Subhabrata Banerjee⁴⁰ desenvolveria a especificidade do necrocapitalismo, definindo-o no âmbito de práticas coloniais onde o negócio da morte opera através de estados de excepção, as práticas de acumulação envolvem directamente uma subordinação da vida à morte, e onde a morte estabelece as próprias condições da vida. É no exterior colonizado que estes estados de excepção mais facilmente operam, onde o processo extractivo em circunstâncias de guerra perpétua acompanha o processo expansivo e auto-replicativo de uma heterogeneidade imperativa dirigida para um exterior que é criado na medida das necessidades de expansão. Para além do paradigmático exemplo colonial, Subhabrata Banerjee aponta a privatização da indústria militar como um exemplo de prática necrocapitalista, de como a oferta em pletora desta

³⁷ Reza Negarestani, “Undercover Softness”, *Collapse VI*, Urbanomic, 2010, p. 387.

³⁸ Joseph-Achille Mbembé, *Necropolitics*, North Carolina, Duke University Press, 2019, p. 15 ss.

³⁹ Joseph-Achille Mbembé, “Democracy as a Community of Life” in John de Gruchy (ed.), *The Humanist Imperative in South Africa*, African Sun Media, 2011, p. 187.

⁴⁰ Subhabrata Banerjee, “Live and Let Die: Colonial Sovereignities and the Death Worlds of Necrocapitalism”, *Borderlands* Vol. 5, n.º 1, 2006.

mercadoria provoca a sua procura, bem como o zonamento baseado em níveis de segurança em áreas de conflito acentuado, onde o avanço da ruína das infraestruturas é detectável nas mesmas linhas da diferença no valor das vidas humanas. Estes *mundos de morte* traduzem-se em espaços de ruína perpétua, uma gangrena humana e topográfica assim mantida em benefício dos processos extractivos em curso, que geram sucessivas de zonas de excepção e estas correspondem precisamente aos horizontes lacunares anteriormente enunciados e examinados, onde o critério de valor se valida a si próprio.

Mesmo fora de condições explícitas de guerra, as formas de dívida soberana procedem potencialmente do mesmo propósito, onde a troca baseada na produção de valor oculta formas de domínio e sacrifício. Tal é verificável em programas de auxílio externo e ajustamento estrutural, que revelam frequentemente situações de dádiva condicionada, como é o exemplo da prática de políticas austeritárias como formas de *potlatch*, usadas no sentido de uma salubridade moral internacional que ocultam formas de sadismo de dominação e punição de comportamentos desviantes considerados impuros⁴¹. Mesmo nestes casos, a necropolítica assume contornos recortados de classe, resultando na excreção de vidas supérfluas, definindo o seu valor e respectiva utilidade⁴², como acontece também em situações de corrida para o fundo. Isto ocorre especialmente quando o modo imperial recupera e reintegra em si tecidos produtivos previamente externos, onde o primeiro tipo de produção de ruína anteriormente exposto é intensificado. Trata-se do condicionamento a uma homogeneização onde a pulsão de morte cresce para a compulsão neurótica, na medida em que subordina as condições de viabilidade da vida ou instintos vitais, associados à despesa.

Estas formas diferenciais estão presentes em todas as fases da construção de valor, mas, como vimos, desmascaram-se em dois pontos axiais extremos: a guerra económica torna-se clara numa ascensão verticalista, e o seu lado explicitamente bélico evidencia-se na derrocada das formas de significado no extremo do eixo

⁴¹ Sobre as práticas do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial, ver David Graeber, *Debt*, Nova Iorque, Melville House, 2014, p. 369, e John McMurtry, *The Cancer Stage of Capitalism*, Londres, Pluto Press, 2013, p. 223.

⁴² Joseph-Achille Mbembé, "Necropolitics", p. 33.

axial horizontal, onde a capacidade bélica reduz os edifícios a essa mesma horizontalidade. Devidamente graduada, a geografia da ocupação passa pela criação de mundos de morte, gerando novas formas de existência social caracterizadas por condições de vida traduzidas em vidas mortas, algo relevante tanto para indivíduos como edifícios e o retrato de formas perenes de decadência: tal corresponde à introdução da morte na vida nos termos que analisámos no capítulo anterior. Joseph-Achille Mbembé refere que, nestes casos, “a distinção entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade, é muitas vezes esbatida”⁴³.

Por sua vez, Reza Negarestani desenvolve esta noção de decadência de forma semelhante ao materialismo de base, como uma realidade perpétua localizada fora do tempo e qualquer definição estável de espaço que coincide com esta vida morta que caracteriza os mundos de morte. Podemos usar esta noção para caracterizar a ruína como uma realidade que existe numa forma temporal e espacial indefinida que parece caracterizar a matéria de base e o seu princípio activo ⁴⁴. Nesse sentido, Reza Negarestani especifica que “o processo de decadência é progressivamente concreto e regressivamente abstracto, e este regresso entre o abstracto e o concreto é especialmente evidente em ruínas, onde o abstracto é inextrincável do concreto; privilegiar um sobre o outro é ou uma falácia necromântica ou uma política necrocrática”⁴⁵. Estes mundos de morte criam uma vida morta de uma natureza que recusa qualquer estabilidade, mesmo conceptual, o que corresponde ao domínio dos *arcontes* evocados por Bataille no texto “Le bas matérialisme et la gnose”⁴⁶.

A quarta forma de produção de ruína refere-se à destruição causada por processos revolucionários, estando implicada, mesmo implicitamente, em todas as outras formas precedentes. Ela pode ocorrer na medida da falta de integração dialéctica do conflito de classes gerado pela concentração do capital, que propicia a emergência de formas de luta política que se desviam das normas de consenso e

⁴³ Ibid., p. 40.

⁴⁴ “Os movimentos graduais da decadência criam campos de deformidade diferencial onde o corpo putrefacto de uma espécie ou categoria formal é interpolado entre todas as outras espécies conhecidas”, Reza Negarestani, “Undercover Softness”, p. 380.

⁴⁵ Ibid., p. 429.

⁴⁶ Georges Bataille, “Le bas matérialisme et la gnose”, in *Visions of Excess*, p. 48.

as transgridem, não obstante a possível e frequente posterior reintegração do processo revolucionário na fórmula dialéctica⁴⁷, não esquecendo que o próprio movimento de concentração de capital pode ser perspectivado em si como uma forma revolucionária de acumulação primitiva, como vimos anteriormente. Pode surgir igualmente como consequência da insurgência da pletera e da falta de capacidade das estruturas hierárquicas sociais de canalizar através dela as formas de despesa que de outro modo surgirão em processos revolucionários, onde o desejo que está na base da criação dessa pletera é incapaz de ser suprido pela sua existência. A revolução ocorre assim na medida em que o reconhecimento humano é inviabilizado pela persistência de redução do servo a um objecto profano. No caso de territórios ocupados ou em circunstâncias de guerra, os processos revolucionários podem coincidir com convulsões bélicas, de guerrilha, ou, no limite, com actos terroristas, correspondendo, respectivamente, a formas cada vez mais aprofundadas e intensas de fragmentação territorial e temporal do conflito.

Bataille analisa a condição básica da luta de classes em “La notion de dépense”, que se reconduz a uma tentativa de realização de despesa improdutivo de uma classe em detrimento de outra, de onde resulta a contradição e repressão⁴⁸. Nesse sentido, a revolução “carrega com ela promessas que respondem às exigências ilimitadas das massas”⁴⁹, na medida em que a sua exclusão e segregação é delimitada pela hierarquia, que, como vimos, é determinada pela restrição da realização de despesa improdutivo. No processo revolucionário, cada grupo confere uma condição excrementícia ao outro, consolidando o seu carácter sacrificial⁵⁰, e as classes dominadoras são entregues “ao medo, na *grande noite* em que as suas belas frases serão cobertas pelos gritos de morte das rebeliões”⁵¹. Como vimos anteriormente, a ruína produzida pelo aparelho produtivo

⁴⁷ Em “Front populaire dans la rue”, in *Visions of Excess*, p. 162, Bataille refere que “se as insurreições tivessem de esperar pela resolução de disputas entre comités e os gabinetes políticos de partidos, nunca existiriam insurreições”, sinal que decorrem espontaneamente de instabilidades políticas e se manifestam fora dos canais pré-estabelecidos pela homogeneidade social.

⁴⁸ Georges Bataille, “La notion de dépense”, in *Visions of Excess*, p. 128, onde refere que as formas de desenvolvimento da sociedade a coagem a “a utilizar a exclusão de classes umas pelas outras a fim de realizar um modo de despesa tão trágico e tão livre quanto possível”.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁰ Georges Bataille, “La valeur d’usage de D.A.F. de Sade”, in *Visions of Excess*, p. 100.

⁵¹ Georges Bataille, “La notion de dépense”, in *Visions of Excess*, p. 129.

representa em si algo intrinsecamente revolucionário, a semente da destruição implicada pelo movimento de concentração de poder. A própria existência da ruína em si já é necessariamente um modo de existência revolucionário, representado pela instabilidade e insubordinação da matéria de base⁵². Como vimos na análise do artigo “La ‘vieille taupe’ et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*”, a sua potencialidade revolucionária tem consequências radicalmente imprevisíveis, passando por um ponto zero de massa informe da própria materialidade da hierarquia, ao qual o idealismo revolucionário pode conferir uma forma específica.

Partindo da análise de “La structure psychologique du fascisme”, as classes mais baixas e oprimidas, para se tornarem revolucionárias, tal como as partes periféricas do edifício social, têm de condensar uma determinada massa crítica de cada elemento social transversal que foi banido para uma condição de baixa heterogeneidade, até à emergência de uma massa capaz de afectar a estrutura homogénea na resposta que dá a essa mesma massa rejeitada. Como vimos, a massa inconsciente da sociedade pode ser interpretada através do esquema bipartido de heterogeneidade, por um lado um elemento heterogéneo superior, correspondente à acção do capital e a sua expressão material e, por outro lado, um elemento heterogéneo inferior, representado pelas massas excluídas, que ultimamente são inscritos na mesma qualificação subjectiva: um movimento de concentração de capital implica o aumento de massas excluídas e o seu potencial revolucionário.

Se os processos revolucionários insurgem através de uma erupção desordenada que rejeita qualquer unidade ideológica ou material, sendo inicialmente considerada por uma inquietude que se revolta geralmente contra a forma⁵³, as situações psicológicas das colectividades democráticas ou de qualquer outro tipo de sociedade são voláteis, sendo necessária a concretização de um sistema de conhecimento que permite a antecipação das reacções sociais afectivas que percorrem a superestrutura, algo que se pode afigurar como uma ferramenta fundamental na oposição entre formas radicais imperativas e uma profunda

⁵² Ibid.

⁵³ Cf. Georges Bataille, “Front populaire dans la rue”, in *Visions of Excess*, p. 165.

subversão destas formas⁵⁴. Esta informidade revolucionária, que correspondente à instabilidade da matéria de base, é porém eventualmente reapropriada numa reconfiguração da estrutura homogénea da sociedade⁵⁵. Se tem a potencialidade de destruir a hierarquia precedente, pode igualmente assumir uma forma de heterogeneidade imperativa e facilitar o reforço da hierarquia e até mesmo exacerbá-la, nos termos anteriormente analisados relativos ao fascismo.

A ruína enquanto presença informe que condena na sua sombra formas de integridade arquitectónica, como se as provocasse apenas em virtude sua existência, corporiza em si a crítica radical à produtividade do sistema que a gerou e representa a sua instabilidade material, em si revolucionariamente virulenta. A sua eventual reconversão e apropriação dentro da homogeneidade da malha urbana ou social atesta à capacidade de reintegração e síntese de valor do objecto da sua crítica ⁵⁶, num movimento potencialmente contra-revolucionário. O potencial revolucionário da ruína é semelhante ao poder da rua no texto “Front populaire dans la rue” e das suas massas fragmentárias, partilhando da mesma natureza, uma forma de despesa improdutiva que obriga a colocar em causa a própria configuração hierárquica da sociedade.

De forma semelhante, podemos pensar o processo revolucionário como uma forma de festival que rompe as barreiras de uma apropriação utilitária e coloca em causa formas cada vez mais gravosas de restrição⁵⁷. A revolução é assim uma forma radicalizada de festival, onde a Saturnália não se encontra circunscrita a um pré-determinado espaço e tempo, mas acaba por ter implicações totais na sociedade em causa, rompendo com as formas de reapropriação profana do

⁵⁴ Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme”, in *Visions of Excess*, p. 159.

⁵⁵ Historicamente, a Front Populaire em França procedeu deste ímpeto revolucionário para falhar na transição para uma unidade estável de governo, nas eleições legislativas de Maio de 1936, quando a sua instabilidade de base cedeu perante a estrutura homogénea da sociedade, em 1937, antes da sua dissolução em 1938.

⁵⁶ A crítica de Bataille sobre o potencial revolucionário da instabilidade alinha-se numa continuidade do pensamento situacionista ao referir que “um mendigo cuja voz quebrada irrompe numa canção quase inaudível num beco parece por vezes ter perdido menos no jogo da vida do que a massa humana empacotada dentro de autocarros e comboios durante a hora de ponta”, *Visions of Excess*, p. 167, e também quando refere que “o ópio das massas no mundo actual não é tanto a religião como o tédio”, *ibid.*

⁵⁷ Cf. Gavin Grindon, “Alchemist of the Revolution: The Affective Materialism of Georges Bataille”, *Third Text*, Vol. 24, n.º 3, Maio de 2010, pp. 305–317, onde é feita uma genealogia da revolução enquanto festival desde Nietzsche e Karl Marx.

festival que fazem dele um reforço, válvula de escape ou forma de defesa da hierarquia onde se insere, como vimos a respeito da análise do festival feita no capítulo precedente⁵⁸. Esta possibilidade surge de forma mais clara quando Bataille analisa casos de *transgressão ilimitada*⁵⁹. Se normalmente o acto de transgressão está limitado à forma da própria proibição, a sua forma ilimitada surge quando a violência ultrapassa qualquer vínculo de proibição, surgindo quando o desencadeamento de forças, tendo por origem um motivo transgressivo de ordem inferior, ultrapassa a capacidade de recuperação ou reabsorção dos impulsos desordenados, assumindo dessa forma a natureza de negativo abstracto. Não são raros os exemplos históricos de revoluções propiciadas por circunstâncias em relação às quais têm um resultado desproporcionado e não-equivalente. Trata-se do afloramento de uma despesa que coloca em causa as condições estruturais da sua origem, implicando a destruição das próprias proibições ou tabus, que são incapazes de ser mantidos, bem como a ordem hierárquica que significam, nesta erupção revolucionária semelhante ao rebentamento de um dique.

Em *L'Érotisme*⁶⁰, Bataille dá o exemplo da morte de um ser soberano, que, como vimos, concentra em si o fundamento sacrificial de uma sociedade, de onde retira a sua legitimidade. Nesse caso, a súbita desconcentração do poder que ocorre na sua queda adquire contornos de êxtase sagrado e de sacrilégio social, que tem consequências potencialmente explosivas na sociedade⁶¹, mas podemos ver este tipo de festival como um *potlatch* exercido por classes. Bataille identifica o período de tempo em que o corpo do soberano se encontra em decomposição com a violência transgressiva da sociedade, o que faz corresponder à libertação hierárquica total e temporária, onde reencontra uma intimidade perdida⁶², e o

⁵⁸ Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 55.

⁵⁹ Georges Bataille, *O Erotismo*, p. 58 ss.

⁶⁰ Ibid., citando Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, 2.^a ed., Paris, Gallimard, 1950, cap. IV. É usado o exemplo da morte do rei nas Ilhas Sandwich, onde “a multidão, ao saber da morte do rei, comete todos os actos considerados normalmente criminosos”; e nas Ilhas Fiji, “a morte do chefe é o sinal da pilhagem e as tribos que lhe estavam submetidas invadem a capital cometendo toda a espécie de pilhagens e depredações” (Cf. *O Erotismo*, pp. 58-60).

⁶¹ Bataille descreve esta condição revolucionária em “Front populaire dans la rue”, in *Visions of Excess*, p. 162: “o que guia as multidões até à rua é a emoção directamente provocada por eventos impactantes na atmosfera de uma tempestade, é uma emoção contagiosa que, de casa a casa, de subúrbio a subúrbio, subitamente transforma um homem hesitante num ser em frenesim”.

⁶² Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 53.

corpo do soberano em correspondência ao corpo político, ideológico e material da sociedade. A revolução não é um epifenómeno terrorista ou uma mudança abrupta de actores no cenário institucional, é a consequência massiva deste tipo de eventos, propiciada apenas pela aplicação de forças de pressão na estrutura, nos seus pontos particularmente sensíveis.

É possível considerar que esta forma de transgressão ilimitada ⁶³, ou revolucionária, embora destrua a norma que de outra forma seria meramente reforçada pela transgressão, seja alvo, depois de assente a convulsão social e material, de um reforço normativo que impeça a sua recorrência, ao mesmo tempo que sublinha o seu carácter sagrado, que é situado num passado cada vez mais inacessível mas que é reforçado através da sua reintegração dialéctica; tal ocorre na celebração festiva de uma revolução passada, incapaz de recriar o seu potencial na medida em que permite a participação na sua ideia, ou na delimitação de uma zona arruinada como local maldito após uma derrocada, ou ainda a sua musealização, que consagra a configuração homogénea da despesa revolucionária para a qual remete. A erupção do sacrilégio revolucionário obriga assim a posteriores reforços de restrição, mesmo que o corpo homogéneo seja reconfigurado na sequência da intervenção revolucionária, uma vez que esta é sempre a manifestação de uma componente heterogénea.

A destruição de edifícios que representam a concentração de poder soberano correspondem igualmente a esta fase convulsiva da vida social, mantendo-se dessa forma até que existam condições para repor a ordem profana, onde decisões são feitas no sentido de reconstrução ou preservação de uma materialidade edificada na linha das prioridades da nova forma emergente de homogeneidade. Espaços urbanísticos institucionais e comerciais são mais facilmente reconstruídos do que espaços habitacionais, e estes últimos apenas na medida em que podem ser avaliados de forma institucional ou comercial, precisamente por representarem algo ideologicamente superior a uma mera vida humana.

⁶³ Gavin Grindon, "Alchemist of the Revolution: The Affective Materialism of Georges Bataille", p. 310.

A excepcionalidade do fenómeno revolucionário pode adquirir contornos de maior permanência tendo em conta a maior ou menor fragmentação territorial e temporal do conflito, porque quanto maior for mais assume a forma de guerra, coincidindo nesse caso com os termos mais extremos da terceira forma de produção de ruína. Neste caso, as práticas conduzem-se no sentido de criação de zonas de excepção permanente, extensos campos lacunares que ferem de morte qualquer tipo de estabilidade e que devolvem qualquer estrutura à horizontalidade mal é edificada. Quanto mais aprofundadas são estas condições, mais prementes se tornam os modos soberanos de existência.

Nesse sentido, Joseph-Achille Mbembé procede a uma análise interessante do sacrifício humano do bombista suicida enquanto transgressão total, que existe por causa de e cria por si próprio um mundo de proibições ainda mais restritivo de territórios ocupados por acções homogeneizantes externas, onde a morte transgressiva serve como forma de antecipação de um futuro livre num presente ⁶⁴, o que corresponde às condições anteriormente expostas de decadência. No limite, podemos considerar uma guerra ou revolução conduzida apenas por um único elemento contra os restantes⁶⁵, onde a condição de impureza é atribuída de uma forma tão extremamente fragmentária que se torna individual, semelhante aos pressupostos de uma dialéctica negativa⁶⁶ como consequência final deste *fragmentalismo*.

Trata-se da resposta de um *potlatch* através de um sacrifício ilimitado, que se reproduz através de uma contaminação ⁶⁷: tal como a ruína de um edifício, continuamente aprofundada, a ruína de um corpo humano dilacerado⁶⁸ através de certos modos de sacrifício deixa os seus fragmentos em corpos sociais díspares, propiciando diferentes tipos de resposta: aumento de vigilância, reforço de tabus e uma resposta de relação não-lógica, onde o sacrifício é redobrado com a violação

⁶⁴ Joseph-Achille Mbembé, "Necropolitics", p. 36.

⁶⁵ Por oposição a *O Erotismo*, p. 71.

⁶⁶ No sentido de Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton, Londres, Continuum international Publishing Group, 2007, p. 5.

⁶⁷ Cf. Georges Bataille, *Theory of Religion*, pp. 53-54. Jean Baudrillard utiliza estes termos de infecciologia em *The Transparency of Evil*, Londres, Verso, 1993, p. 81.

⁶⁸ Nesse sentido, ver a análise que Georges Bataille faz ao *Leng-Tch'e*, em *Les Larmes d'Eros*, Paris, Jean Jacques Pauvert, 1961, republicado como *The Tears of Eros*, trad. Peter Connor, São Francisco, City Lights Books, 1989, pp. 204-207.

dessas normas acrescidas numa espiral de violência que se assemelha à erecção edificada de um corpo de normas preenchida e justificada pela despesa improdutiva nos seus dois extremos axiais.

O caminho revolucionário está pavimentado de destroços de qualquer ordem de hierarquia previamente estabelecida até ao ponto em que a destruição gerada cruza com a identificação e condicionamento da ordem edificada, na medida em que este movimento não pretende ocupar os edifícios com novos donos, mas destruir a própria possibilidade de exercício do tipo de poder que estes veiculam. Seja com o desabamento de estátuas e outros significantes arquitectónicos de poder, uma vez que, como vimos, eles correspondem à sua expressão idealizada, de acordo com a análise feita ao artigo “Architecture”, que surge como consequência de uma forma de festival que passa pelo sacrifício de toda uma estrutura profana sem qualquer possibilidade de reserva, até a condições formais de guerra, onde o aparelho produtivo colocado em causa é aniquilado para além de qualquer ideia superficial de símbolo, a revolução é uma forma de leitura do corpo arruinado, que embora não seja exclusiva numa análise integrada do corpo material e social de desperdício, permite completar a sua dinâmica continuada de edificação e desmoronamento.

Conclusão: a totalidade da ruína

Onde o terror encontra a falta de sentido

A. Lewis

Se nos fosse possível identificar um espaço arruinado que sintetizasse os quatro tipos de produção de ruína anteriormente expostos, talvez o encontrássemos nos destroços abandonados de uma fábrica de material de guerra situada num local ermo ou disputado. Nestes destroços fabris seriam mais facilmente identificáveis os elementos que sintetizariam a forma de produção gerada por uma concentração de poder, os resultados dessa mesma produção numa pletora de material bélico, utilizado para a submissão de uma ameaça exterior, e a eventual redução a escombros deste local num esforço retaliatório. A subsistência ou a salinização desta ferida topográfica entregue aos seus próprios desígnios ilustraria um ponto privilegiado de assombração de todo o sistema produtivo que lhe deu origem e a manteve neste estado de indefinição, através de um tabu cujo conteúdo seria a componente decadente da sociedade envolvente como um todo, uma forma lacunar de poder que assombraria o rosto solar urbano e contaminaria o seu meio envolvente. Apesar disso, porém, a tentativa de encontrar uma forma de unidade nesta análise vai ao encontro do mesmo tipo de problemas que estão na base da sua própria abordagem ruinológica. Assim como a forma de totalização do modo de produção capitalista encontra o seu limite na própria forma lacunar que o caracteriza, qualquer esforço de totalização e sistematização dos próprios processos de economia geral encontra as mesmas limitações, o ponto onde a forma ruinológica é voltada contra a presente análise.

Foi o nosso propósito neste trabalho explorar a fórmula contemporânea de produção de desperdício, cuja escala e velocidade não tem qualquer precedente na história humana. O próprio capitalismo, as suas evoluções subsequentes e os seus campos de acção podem ser perspectivados como a formulação de uma estrutura onerosa de despesa superior. Se a autoconsciência introduziu uma função específica da técnica de forma a garantir uma delapidação crescente de energia, hoje esta delapidação procede nos mesmos termos numa escala global. O

estabelecimento hegemónico do capitalismo não é mais do que uma forma de realizar essa despesa e condicionar o desperdício massivo de uma plethora inédita na vida do planeta. Essa hegemonia é porém estruturada em torno de um aparato repressivo caracterizado por uma vertente neurótica da pulsão de morte que percorre o aparelho produtivo e conduz a formas expansionistas e replicativas com consequências bélicas, o que não faz mais do que viabilizar essa despesa ao mesmo tempo que mantém os laços de servidão perpétua dos seus agentes. O capital em si possui porém a mesma estrutura instável e diferencial que a ruína quando perspectivado na sua relação lacunar com o corpo produtivo, revendo na sua totalização a forma de acção dos próprios *arcontes*, que se revelam na matéria activa.

A ruína é onde reside a noção de intimidade de todo um sistema produtivo que se caracteriza pela sua necessária expansão, ou crescimento, na direcção de um exterior que acaba por gerar por si próprio na sua mecânica de produção e excreção. A ruína é igualmente um modo de experiência material que na sua natureza foge a qualquer tipo de reapropriação, um labirinto cujas faces e moldes se alteram cada vez que tentamos olhá-lo ou fixá-lo num ponto específico, ou normalizá-lo ou delimitá-lo. A sua mera presença, que ocorre por virtude da própria tentativa de gerar um significado transaccionável, é a assombração da razão, que encontra na experiência do contacto com um pórtico decaído, um vidro partido, ou uma parede colapsada, uma manifestação que altera e desafia qualquer capacidade de actualização de significado. Definir um edifício como ruína, como vimos, é aceder a uma componente qualitativa desse mesmo edifício: a ruína existe sempre dentro desse corpo através das diferentes graduações da sua incompletude. É na medida da existência dessa componente qualitativa que qualquer forma de estabilidade do significado do edifício é assombrada pela ausência do seu *animus* integrativo, desde a sua concepção até ao seu eventual colapso. Não se trata de preterir a edificação racional por um espaço irracional, mas revelar o fundamento irracional sobre o qual a edificação surge e sobrevive, de forma a permitir a sua reorganização profunda.

Qualquer unidade ideológica que possa impor o sistema capitalista enquanto negação concreta dominadora, passível de encontrar na replicação do seu próprio

sistema a sua fórmula de conquista, encontra na experiência soberana do fragmento uma forma de inapropriação que sacrifica, pela sua própria existência, qualquer pretensão de totalidade. Frequentemente teorizado como uma poderosa unidade ideológica, o capitalismo em si dissolve-se na sua concretude, onde é passível de ser afastado como uma bruma no labirinto humano, dependendo apenas da viabilização dentro da estrutura homogénea de modos de despesa improdutivo que não o validem, ou da radical volatilidade dos extremos instáveis da sua ruína. O capital em si enquanto totalização abstracta encontra o seu término na sua concretização final no desperdício concreto e experiencial com o qual partilha rigorosamente a sua identidade subjectiva e o seu volume de expressão material. Aqui, a potência da abundância tem a mesma natureza excrementícia da poeira que se esvai por entre os dedos das mãos.

Qualquer fórmula abstracta de totalização é assim firmada em vazio, sendo susceptível de interpretação ruinológica na medida em que a sua materialidade é considerada, o que deita por terra essa mesma totalização. Ao tentar sistematizar estes termos, no presente trabalho, estamos porém a colocar em acção a máquina ontológica que reapropria e homogeneiza a matéria activa informe, tentando capturá-la. Georges Bataille descreveu o papel do filósofo ou do teórico como aquele que recaptura mesmo os elementos que são deixados de lado por outros modos de homogeneização e da criação de valor, reconduzindo elementos de valor menor a conceitos ao integrá-los numa economia intelectual de mútua referencialidade. Apesar disso, porém, e tal como a ruína em si, essa tentativa encontra o seu limite de forma espontânea, sem mesmo a procurar explicitamente.

Foi igualmente o nosso propósito encarar a ruína por si própria, e não colocá-la ao serviço de uma reapropriação mesmo meramente conceptual. Deste modo, o presente trabalho também se encontra assombrado pelas suas próprias lacunas, que nunca seriam lacunas se fossem previstas ou consideradas de forma deliberada. Ao caracterizarmos a ruína como uma realidade experiencial e indeterminada, o tecido conceptual que a envolve aponta para a sua própria insuficiência, como autofagia teórica implicada pelo semi-conceito de heterologia, na sua vertente ruinológica. A concepção teórica da ruína encontra o seu término na experiência real dessa mesma ruína, como um oceano que se quebra em vagas

nos rochedos de uma materialidade insubmissa. Esse é o ponto onde a própria história perde legibilidade nos seus fragmentos e se dispersa na poeira que contamina cada recanto de edifícios ainda parcialmente intactos mas feridos, onde os seus fantasmas perduram em ecos cada vez mais disformes.

Bibliografia

I. Bibliografia primária

a) Obras de Georges Bataille

L'Érotisme, Paris, Éditions de Minuit, 1957

- *O Erotismo*, trad. João Bénard da Costa, Lisboa, Moraes Editores, 1968

L'expérience intérieure, Paris, Gallimard, 1943

- *Inner Experience*, trad. Stuart Kendall, Nova Iorque, SUNY Press, 2014

La Part maudite, Paris, Éditions de Minuit, 1949

- *A Parte Maldita precedida de A Noção de Despesa*, trad. Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro, Imago, 1975

La Peinture préhistorique. Lascaux, ou la Naissance de l'art, Genebra, Skira, 1955

- *O Nascimento da Arte*, trad. Aníbal Fernandes, Lisboa, Sistema Solar, 2015

La Souveraineté, Paris, Lignes, 2012 [1953-1954]

- *The Accursed Share, Volumes 2 & 3*, trad. Robert Hurley, Nova Iorque, Zone Books, 1993

Le Coupable, Paris, Gallimard, 1944

- *Guilty*, trad. Stuart Kendall, Nova Iorque, SUNY Press, 2011

Les Larmes d'Eros, Paris, Jean Jacques Pauvert, 1961

- *The Tears of Eros*, trad. Peter Connor, São Francisco, City Lights Books, 1989

Notre-Dame de Rheims, s/e, 1918

- Denis Hollier, *Against Architecture: the writings of Georges Bataille*, Cambridge, Mass. [u.a.] The MIT Press, 1992, pp. 15-19

Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1973

- *Theory of Religion*, trad. Robert Hurley, Nova Iorque, Zone Books, 2002

b) Artigos de Georges Bataille

“Abattoir”, *Documents*, n.º 6, Paris, Novembro 1929

- Georges Bataille et. al., *Encyclopaedia Acephalica*, Londres, Atlas Press, 1995, pp. 72-74

“Architecture”, *Documents*, n.º 2, Paris, Maio de 1929

- *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 35-36

“Attraction et répulsion”, Paris, 5 de Fevereiro de 1938

- Denis Hollier (ed.), *The College of Sociology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 117

“Le bas matérialisme et la gnose”, *Documents* ano 2, n.º 1, Paris, 1930

- Allan Stoekl (ed.), *Visions of Excess*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, pp. 45-52

“Cheminée d'usine” *Documents*, n.º 6, Paris, 1929

- *Encyclopaedia Acephalica*, p. 51

“Espace – Questions de convenances”, *Documents*, ano 2, n.º 1, Paris, 1930

- *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 75-77

“Figure humaine”, *Documents*, n.º 4, Paris, 1929

- *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 99-106

“Front populaire dans la rue”, *Cahiers de Contra-Attaque* n.º 1, Paris, Maio de 1936

- *Visions of Excess*, pp. 161-168

“Hegel, la mort et le sacrifice”, *Deucalion*, n.º 5, Paris, Revue Fontaine, 1955

- Fred Botting e Scott Wilson (eds.), *The Bataille Reader*, Blackwell Publishing, Malden, 1997, pp. 279-295

“Hegel et Kierkegaard”, de Jean Wahl”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. 1., Paris, Gallimard, 1970

“Informe”, *Documents*, ano 1, n.º 1, Paris, 1929

- *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 51-52

“L’anus solaire”, Paris, Galerie Simon, 1931 [1927]

- *Visions of Excess*, pp. 5-9

“L’oeil pinéal”, *L’Ephémère* n.º 3, 1967

- *Visions of Excess*, pp. 79-90

“L’obélisque”, *Mesures*, n.º 4, 1938

- *Visions of Excess*, pp. 213-222

“La ‘vieille taupe’ et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*”, 1929-1930, *Tel Quel* n.º 34, Paris, Éditions du Seuil, 1968

- *Visions of Excess*, pp. 32-44

“La Conjuración Sacrée”, *Acéphale* n.º 1, Paris, Junho de 1936

- *Visions of Excess*, pp. 178-181

“La critique des fondements de la dialectique hégélienne”, com Raymond Queneau, *La Critique sociale*, n.º 5, Paris, Marcel Rivière éditeur, Março de 1932, pp. 209-214

- *Visions of Excess*, pp. 105-115

“La notion de dépense”, *La Critique sociale*, n.º 7, Paris, Marcel Rivière éditeur, 1933

- *Visions of Excess*, pp. 116-129

“La structure psychologique du fascisme”, *La Critique sociale* n.º 10, pp. 159-1165, 1933

- *Visions of Excess*, pp. 137-160

“La valeur d’usage de D.A.F. de Sade”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. 2, Paris, Gallimard, 1970, pp. 54-69

- *Visions of Excess*, pp. 91-102

“Le gros orteil”, *Documents* n.º 6, Paris, Novembro 1929

- *Visions of Excess*, pp. 20-23

“Le labyrinthe”, *Recherches philosophiques* n.º 5, 1935-1936

- *Visions of Excess*, pp. 171-177

“Les écarts de la nature”, *Documents*, n.º 2, Paris, 1930

- *Visions of Excess*, pp. 53-56

“Lettre a X., Change d’Un Cours Sur Hegel”, 6 de Dezembro de 1937, in *Oeuvres Complètes*, Vol. 5, Paris, Gallimard, 1973, pp. 369-371

- *Guilty*, p. 111 ss.

“Matérialisme” *Documents*, n.º 3, Paris, Junho de 1929

- *Visions of Excess*, pp. 15-16

“Musée”, *Documents* ano 2 n.º 4, Paris, 1930

- *Encyclopaedia Acephalica*, p. 64.

“Poussière”, *Documents* n.º 5, Paris, 1929

- *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 42-43

“Soleil pourri”, *Documents*, n.º 3, Paris, 1930

- *Visions of Excess*, pp. 57-58

c) Outras obras

David Graeber, *Debt*, Nova Iorque, Melville House, 2014

Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Londres, Verso, 2002

Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Pretoria, Unisa Press, 2010

G. W. F. Hegel, “Isaak von Sinclair and the Refusal of Self-Surrender”, in *Hegel: The Letters*, trad. Clark Butler, Indiana University Press, Bloomington, 1984

G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, Parte I

- *Hegel's Logic*, trad. William Wallace, Oxford University Press, 1975

G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, Parte II

- *Philosophy of Nature*, trad. A. V. Miller, The Clarendon Press, Oxford, 1970

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg, Würzburg Goebhardt, 1807

- *Phenomenology of the Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford University Press, 1979

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, em 1835

- *Estética*, trad. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Editores, 1993

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlim, Verlag von Duncker und Humblot, 1837

- *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Batoche Books, Kitchener, 2001

Georg Simmel, “A Ruína. Um Ensaio Estético”, in Georg Simmel, *Filosofia da Aventura e Outros Textos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2019

George Gilder, *Wealth and Poverty*, Nova Iorque, Bantam Books, 1981

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004

Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign power and bare life*, Stanford, Stanford University Press, 1998

Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul Metodo*, Turim, Bollati Boringhieri, 2008

- *The Signature of all Things: On Method*, trad. Luca D'Isanto e Kevin Attell, Nova Iorque, Zone Books, 2009

Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*. Londres, Tavistock Publications, 1977

Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil*, Londres, Verso, 1993

Jean Calvin, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, Eduard Wilhelm Eugen Reuss, vol. X, Brunsvigae, C.A. Schwetschke, 1863-1900

John McMurtry, *The Cancer Stage of Capitalism*, Londres, Pluto Press, 2013

Karl Marx, *O Capital*, Lisboa, Delfos, 1973

Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, Lisboa, Edições 70, 2008

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Penguin Classics, 2002

Michel Leiris, "Gratte-ciel", *Documents* n.º 7, 1930, in *Encyclopaedia Acephalica*, pp. 69-72

Michel Mollat e Philippe Wolff, *The popular revolutions of the late Middle Ages*, London, Allen & Unwin, 1973

Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, 2.ª ed., Paris, Gallimard, 1950

Sigmund Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, Lisboa, Relógio de Água, 2009

SIPRI Yearbook 2018, Oxford, Oxford University Press, 2018

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton, Londres, Continuum international Publishing Group, 2007

Vitrúvio, *The Ten Books of Architecture*, trad. Morris Morgan, Cambridge, Harvard University Press, 1914

Walter Benjamin, "Capitalism as Religion [Fragment 74]", [1921], in E. Mendieta (ed.), *Religion as Critique: The Frankfurt School's Critique of Religion*, Nova Iorque, Routledge, 2005

II. Bibliografia secundária

a) Estudos sobre Georges Bataille

Benjamin Noys, "Georges Bataille's Base Materialism", *Cultural Values* vol. 2 n.º 4, 1998, pp. 499-517

Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press, 2000

Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative*, Albany, State University of New York Press, 2003

Denis Hollier, *Against Architecture: the writings of Georges Bataille*, Cambridge, The MIT Press, 1992

Gavin Grindon, "Alchemist of the Revolution: The Affective Materialism of Georges Bataille", *Third Text*, Vol. 24, n.º 3, Maio de 2010

Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Reserve", in *Writing and Difference*, Londres, Routledge, 2001

Jean-Joseph Goux, "General Economics and Postmodern Capitalism", *Yale French Studies*, n.º 78, Yale University Press, 1990

Jean-Joseph Goux, "Georges Bataille and the Religion of Capitalism", in Jeremy Biles e Kent L. Brintnall (eds.), *Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion*, Nova Iorque, Fordham University Press, 2015, pp. 106-122

Mark Hewson e Marcus Coelen (eds.), *Georges Bataille: Key Concepts*, Nova Iorque, Londres, Routledge, 2016

Nick Land, *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*, Londres, Routledge, 1992

Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, Califórnia, Standford Univeristy Press, 2012

Stephen Cairns e Jane M. Jacobs, *Buildings Must Die: A Perverse View of Architecture*, Londres, MIT Press, 2014

Stuart Kendall, *Georges Bataille*, Reaktion Books, Londres, 2007

Susana Barbosa, *O Outro da Razão: a tradição romântica em Georges Bataille*, tese de mestrado para a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001

Will Stronge (ed.), *Georges Bataille and Contemporary Thought*, Londres, Bloomsbury Academic, 2017

b) Outros estudos

Alexandre Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947

- *Introduction to the Reading of Hegel*, org. Raymond Queneau, Cornell University Press, 1980

- *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Eduerj, 2002

Andrew Buchwalter (coord.), *Hegel and Capitalism*, Nova Iorque, SUNY Press, 2015

Brian K. Etter, *Between Transcendence and Historicism: The Ethical Nature of the Arts in Hegelian Aesthetics*, Albany, State University of New York Press, 2006

Claudio J. Katz, "Karl Marx on the Transition from Feudalism to Capitalism", *Theory and Society*, Vol. 22, n.º 3, Junho 1993, pp. 363-389

Daniel Purdy, *On the Ruins of Babel: Architectural Metaphor in German Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 2011

Darell Wayne Fields, *Architecture in Black: Theory, Space and Appearance*, Londres, Bloomsbury, 2016

Garrett Dash Nelson, "Pruitt-Igoe: Facts and Memories of an American Ruin", 2009, disponível em <http://people.matinic.us/garrett/papers/pruitt-igoe.pdf> [acedido em Novembro de 2020].

Gerald Hanratty, "Hegel and the Gnostic Tradition I", *Philosophical Studies*, n.º 30, 1984, pp. 23-48

Hannah Lammin, "A paradoxical architecture: Babel, and the founding of community through the confounding of tongues", *Zetesis* Vol. 1 n.º 1, *The Cruelty of the Classical Canon*, 2013, pp. 79-87

Howard Williams, "The end of history in Hegel and Marx", *The European Legacy* n.º 2 (3), 1997, pp. 557-566.

Jacques Derrida, "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel" in *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris, 2013

James Gleick, *Chaos*, Londres, Vintage, 1998

Jason Perry, "Ruinology", *Philosophy Today*, Vol. 64, n.º 4, 2019, pp. 1081-1091

John Feffer, "The Pentagon's Twisted Potlatch", *Foreign Policy in Focus*, 20 de Abril de 2016, website: <https://fpif.org/pentagons-twisted-potlatch/>, acedido em Maio de 2020

John H. Munro, "Usury, Calvinism, and Credit in Protestant England: from the Sixteenth Century to the Industrial Revolution", *Working Papers* tecipa-439, University of Toronto, Department of Economics, 2011

John Whiteman, "On Hegel's Definition of Architecture", *Assemblage* n.º 2, Fevereiro de 1987

Joseph-Achille Mbembé, “Democracy as a Community of Life” in John de Gruchy (ed.), *The Humanist Imperative in South Africa*, African Sun Media, 2011

Joseph-Achille Mbembé, “Necropolitics”, *Public Culture*, Vol. 15, n.º 1, Duke University Press, 2003

Joseph-Achille Mbembé, *Necropolitics*, North Carolina, Duke University Press, 2019

Lewis A. Kirshner, “Rethinking Desire: The *Objet Petit a* In Lacanian Theory”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n.º 53(1), Fevereiro 2005, pp. 83-102

Lucian Tarnowski, *Selling Religion - An analysis of capitalism as a religion*, University of Edinburgh, 2007

Majid Yar, “Alexandre Kojève (1902-1968)”, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, website: <https://www.iep.utm.edu/kojeve/>, acessado em Abril de 2020

Michael J. Thompson, “Hegel's anti-capitalist state”, *Discusiones Filosóficas*, Vol. 14, n.º 22, Jan./Junho 2013

Nicolai Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, trad. José Gonçalves Belo, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976

Neil Leach (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, Londres, Routledge, 2010

Reza Negarestani, “Undercover Softness”, *Collapse VI*, Urbanomic, 2010

Roger A. Salerno, *Landscapes of Abandonment: Capitalism, Modernity, and Estrangement*, Albany, State University of New York Press, 2003

Scott Wilson, *Cultural Materialism*, Oxford, Blackwell, 1995

Stanton Marlan, *The Black Sun: the alchemy and art of darkness*, College Station, Texas A&M University Press, 2005

Subhabrata Banerjee, “Live and Let Die: Colonial Sovereignties and the Death Worlds of Necrocapitalism”, *Borderlands*, Vol. 5, n.º 1, 2006

Tim Edensor, *Industrial Ruins: Space, Aesthetics and Materiality*, Nova Iorque, Oxford, Berg, 2005

William Maker (ed.), *Hegel and Aesthetics: An Anthology of Experience*, Nova Iorque, SUNY Press, 2000