

JOGO E LIMITAÇÃO

Fernando Scheibe*

Resumo: Que haja jogo, que estejamos em jogo. Mas num jogo "maior", irrestrito, cujas próprias regras também sejam postas em jogo. Este artigo aponta algumas das consequências político (a comunidade fundada na ausência de comunidade) – literário (a literatura como interrupção do mito) – filosóficas (a transgressão desconstrucionista da metafísica ocidental) de uma tal exigência formulada, entre outros, pelo escritor francês Georges Bataille (1896-1962).

Palavras-chave: jogo; Georges Bataille; transgressão desconstrucionista; metafísica ocidental; mito.

INTRODUÇÃO

O sentido em que quero tratar do jogo se manifesta da melhor maneira no sintagma *colocar em jogo*. Risco, imprevisibilidade dos resultados, alegria da cegueira^[1], aí são evocados.

É nesse sentido de abertura aos possíveis, de amor à ignorância tocante ao porvir, que quero opô-lo (óbvio que não pela primeira vez) ao rito (e não só a ele) enquanto operação que visa um resultado de antemão estabelecido.

Minha referência inicial será às páginas finais de "A ciência do concreto" em que Levi-Strauss estabelece uma oposição entre jogo e rito em analogia com a que viera até então desenvolvendo entre bricolagem e engenharia.

Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas : mas o rito, que também se joga, se assemelha antes a uma partida privilegiada, retida entre todos os possíveis porque somente ela resulta num certo tipo de equilíbrio entre os dois times. A transposição é facilmente verificável no caso dos Gahuku-Gama da Nova Guiné que aprenderam o futebol mas jogam dias a fio tantas partidas quantas forem necessárias para que se equilibrem exatamente o número daquelas perdas e ganhas (Read, p. 429), o que é tratar um jogo como um rito. (LEVI-STRAUSS, 1962, p. 44)

Ressai desse trecho uma noção de rito que o equipara a algo assim como um jogo viciado, ou mesmo que o exclui da categoria *jogo* se aceitarmos com Roger Caillois que "Um desenrolar conhecido de antemão, sem possibilidade de erro ou surpresa, que conduz claramente a um resultado inelutável, é incompatível com a natureza do jogo" (CAILLOIS, 1967, p. 39); ou, ainda, que o torna análogo ao que Jacques Derrida, em seu ensaio sobre Georges Bataille e a transgressão do hegelianismo, chama de jogo menor : o falso jogo da dialética hegeliana que mesmo na *operação de maestria* jamais arrisca verdadeiramente o sentido (DERRIDA, 1994a).

Mas qual seria o conjunto das regras de um jogo maior? ele não poderia deixar de ser um jogo em abismo, vale dizer, um jogo ele mesmo em jogo e cujas regras teriam de ser respeitadas, mas, sobretudo, transgredidas.

Além dessa oposição entre jogo e rito e em analogia com ela tentarei desenvolver uma outra, aventada também por Levi-Strauss, embora em termos completamente diferentes, a saber, a entre mito e poesia.

As referências então serão basicamente a Jean-Luc Nancy que define o mito como "antes de mais nada uma palavra (*parole*) plena, original, ora reveladora, ora fundadora do ser íntimo da comunidade" (NANCY, 1990, p. 122). Como uma ficção fundadora, tautológica e exemplar, com a qual "o escoamento toma figura, a passagem incessante se fixa num lugar exemplar de mostragem e de revelação"; e a Georges Bataille que, em *A experiência interior*, caracteriza a poesia por fazer justamente o contrário, ou seja "conduzir do conhecido ao desconhecido". (É claro que ao invés de poesia poderíamos utilizar aqui o termo escritura, ou escritura maior, tal como a define Derrida^[2] no já citado ensaio, ou ainda, simplesmente (?), literatura, que é, novamente para Jean-Luc Nancy, justamente a interrupção do mito.)

2 TUDO É JOGO

Minha maneira de ver consiste em dizer que tudo é jogo, que o ser é jogo, que o universo é jogo, que a idéia de Deus é mal vinda, insuportável ao extremo, porque Deus, que não pode ser inicialmente senão fora do tempo, senão um jogo, é atrelado pelo pensamento humano à criação e a todas as implicações da criação que são contrárias ao jogo. (BATAILLE, 1997a, p. 211)

Ao enunciarmos, com Bataille, que tudo é jogo, estamos já transgredindo os limites do que se costuma definir como jogo na medida em que aparece como uma de suas características essenciais justamente à limitação, o estar separado da totalidade da existência.

Seja na definição de Johan Huizinga :

O jogo é uma atividade ou ocupação voluntária, exercida dentro de certos e determinados limites de tempo e de espaço, segundo regras livremente consentidas, mas absolutamente obrigatórias, dotado de um fim em si mesmo, acompanhado de um sentimento de tensão e de alegria e de uma consciência de ser diferente da "vida cotidiana". (HUIZINGA, 1990, p. 33)

ou na de Roger Caillois que nos diz que a segunda das seis características comuns a todos jogos é a de ser uma atividade "separada: circunscrita a limites de espaço e de tempo precisos e fixados de antemão" (1967, p. 42).

Mas se para os filósofos do jogo (aqueles que o pensam de fora) essa é uma sua característica essencial, para jogadores (aqueles que o pensam de dentro, vale dizer, colocando-se em jogo) o mesmo não se dá: é só na medida em que nada o confina de antemão que o jogo é tomado como um valor.

Pois trata-se de colocar a vida em jogo, jogar a cada instante-já (para utilizarmos a expressão de uma maravilhosa jogadora: Clarice Lispector) a totalidade da existência, deixando assim que se dê o jogo (a fuga?) do ser.

É claro que o jogo assim entendido não pode estar compreendido numa vida sem jogo - a "vida cotidiana" - na forma de momentos esparsos, dela claramente separados e incapazes de comprometê-la. É preciso, pelo contrário, que ela esteja totalmente comprometida pelo jogo não apenas enquanto risco de morte, mas principalmente enquanto risco de vida, vale dizer, abertura ao conjunto dos possíveis.

O paradoxal quanto a esse *deixar que se dê o jogo do ser* é que, devendo se dar como abandono, ele exige no entanto um movimento, atento, de contestação: "a via em que o homem se engajou, se ele coloca a natureza em questão, é essencialmente negativa. Ela vai de contestação em contestação" (BATAILLE, 1988c, p. 21).

Mas aquilo que é tomado por contestação da natureza pode também se dar como afirmação do jogo (da própria natureza?):

Se eu fosse da « natureza estática e dada », seria limitado por leis fixas, tendo que gemer em alguns casos, gozar em outros. Jogando-me, a natureza me relança para além dela mesma – para além dos limites e das leis que fazem que os humildes a louvem. Do fato de ser jogado sou um possível que não era. Excedo todo o dado do universo e coloco a natureza em jogo. (Idem. Ibidem, p. 19)

Em suma, para que se dê o dar-se é preciso que se conteste o dado. E aqui se coloca em questão a relação do jogo tal como a ele

nos estamos referindo com uma outra característica que se lhe costuma atribuir: a de ter regras, e mesmo regras das mais imperativas.

Na medida em que se dá como negação do dado o jogo não pode estar submetido a nenhuma lei fixa, a nenhuma regra. Deve-se dizer que só há jogo na transgressão da regra, no momento em que esta é posta em questão, em jogo.

Mas para tanto, para que haja verdadeira transgressão e não apenas aquilo que Philippe Sollers nomeia pseudo-transgressão é preciso que se veja, da maneira mais clara possível, aquilo que se quer transgredir^[3].

Mas recusando, revoltando-me, não devo perder a cabeça.

É natural demais delirar.

O delírio poético não pode desafiar inteiramente a natureza. Ele a justifica, aceita embelezá-la. A recusa pertence à consciência clara que mede sua posição com uma atenção calma. A distinção dos diversos possíveis, em consequência a faculdade de ir ao extremo do mais longínquo, pertence à atenção calma.^[4]

O simples abandonar-se se daria ao dado e não ao dar-se. O simples desconhecimento das regras permite que estas se exerçam da maneira mais imperativa. O homem que não tem consciência das regras do "jogo menor" em que, queira ou não, está inserido, condena-se a elas da maneira mais absoluta. A possibilidade de transgredi-las, colocando-se assim em "jogo maior" ou "soberano" (aquele sobre o qual nada exerce soberania) permanece-lhe interdita.

Como se vê, estamos aqui bem próximos - mais próximos impossível - de um pensamento da transgressão da filosofia ocidental, da metafísica, que Derrida (1994b, p. 421), no rastro de Freud, Nietzsche e Heidegger, formula da seguinte maneira :

Por não colocarmos expressamente o problema da exigência epistemológica que permite distinguir entre as diversas qualidades de discurso, condenamo-nos a transformar a pretendida transgressão da filosofia em erro desapercibido no interior do campo filosófico. O empirismo seria o gênero do qual estes erros seriam sempre as espécies. Os conceitos trans-filosóficos se transformariam em ingenuidades filosóficas. Poderíamos mostrar esse risco em vários exemplos, nos conceitos de signo, de história, de verdade, etc. O que quero sublinhar é apenas que a passagem para lá da filosofia não consiste em virar a página da filosofia (o que frequentemente redundaria em mal filosofar) mas em continuar a ler, *de uma certa maneira*, os filósofos.

De resto, é o próprio Derrida quem define esse movimento de transgressão da filosofia como instauração do jogo:

Mas podemos determinar de outra forma a não-totalização : não mais sob o conceito de finitude como consignação a empiricidade mas sob o conceito de jogo. Se a totalização então não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber, a linguagem e uma linguagem finita – exclui a totalização : esse campo é com efeito o de um jogo, vale dizer de substituições infinitas na clausura de um conjunto finito. Esse campo só permite essas substituições infinitas por ser finito, porque em lugar de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em lugar de ser grande demais, falta-lhe alguma coisa : um centro que pare e funde o jogo das substituições. (Idem. Ibidem, p. 423)

e chama a atenção para sua *diferença* em relação à visão estruturalista do jogo :

Voltada para a presença, perdida ou impossível, da origem ausente essa temática estruturalista da imediatez rompida é então a face triste, negativa, nostálgica, culpada, rousseauista, do pensamento do jogo cuja outra face seria a afirmação nietzschiana, a afirmação alegre do jogo do mundo e da inocência do porvir, a afirmação de um mundo de signos sem culpa, sem verdade, sem origem, que se oferece a uma interpretação ativa. Essa afirmação determina então o não-centro de outra forma que como perda de centro. E ela joga sem segurança. Pois há um jogo seguro : aquele que se limita à substituição de peças dadas e existentes, presentes. No acaso absoluto a afirmação se entrega também à indeterminação genética, à aventura seminal do rastro. (Idem. Ibidem, p. 427)

Resta ainda (entre outras coisas que continuarão restando, é claro) apontar para como duas outras características costumeiramente atribuídas ao jogo convêm também a essa noção estendida, a esse *blow-up* do conceito de jogo com que estamos jogando aqui: a de ser "capaz de absorver o jogador de maneira intensa e total" (HUIZINGA, 1990, p.16) e a de ser uma atividade improdutiva, ou *désœuvrée*, para utilizarmos-nos dessa importante noção bataille-nancy-blanchoriana.

Em verdade estas duas características encontram-se imbricadas: a entrega "intensa e total" do jogador ao instante do jogo se dá justamente na medida em que esse não pro-duz, vale dizer, não emprega "*o tempo presente em proveito do porvir*", não se vota à execução de obra alguma: "Soberano, com efeito, é gozar do tempo presente sem nada ter em vista senão esse tempo presente" (BATAILLE, 1997b, p. 248).

Chegamos assim ao seguinte placar: o jogo, tal como está se jogando aqui, ao invés de estar separado do restante da vida, o compreende: ao invés de estar inapelavelmente submetido a regras fixas, só se dá na medida da transgressão destas; ao invés de ser tomado como pouco sério, deve ser considerado "pra lá de sério"; mantém no entanto - ou seria melhor dizer por conseguinte? - seu caráter improdutivo e sua capacidade de absorver total e intensamente o jogador.

3 AUSÊNCIA DE MITO

Em 1947, ano da Exposição internacional do surrealismo em Nova Iorque, André Breton postulava a necessidade de se criarem novos mitos para devolver assim à desencantada vida do homem moderno aquela intensidade perdida no *pas* (passo e não) que vai do homem primitivo à civilização. Reconciliado a essa altura com Bataille - a ponto de afirmar ser ele "um dos únicos homens cuja vida valeu, para mim, conhecer" - Breton acredita que ele poderia desempenhar um papel importante nessa mitogênese.

É talvez a partir desse convite que Bataille é levado a um pensamento da ausência de mito. É interessante notar que, de uma maneira completamente diferente, Bataille continua a fazer o que sempre fizera em relação ao surrealismo: desconstruí-lo, vale dizer, tentar ir mais longe no sentido que ele mesmo aponta. Já não se trata de polémica violenta e apressadamente categórica como a do fim dos anos 20 que resultara no index do *Segundo Manifesto do Surrealismo* e no panfleto *Un cadavre*, virulenta resposta dos trânsfugas do surrealismo a Breton. Pelo contrário, Bataille toma agora (em 1947) claramente partido pelo surrealismo, esforçando-se por justificar suas supostas faltas e ressaltando sua incomparável importância para os homens - na verdade aquela pequena minoria formada pelos homens *despertos* - do século XX. O que não o impede de continuar exigindo mais.

Segundo Bataille, o que o homem moderno busca na espécie do mito é a possibilidade, para ele perdida, de um intenso desencadeamento de paixão. Capaz de nele suscitar essa entrega total ao instante, de arrancá-lo ao assujeitamento em que vive num mundo dominado pelo interesse pessoal: forma atual do interesse material que faz com que o homem submeta o momento presente (e com ele a si mesmo) ao futuro desde que começou (e, sabe-se, isto já faz algum tempo) a trabalhar.

O problema é que o mito não pode mais representar uma solução para o homem moderno. E aqui, parodiando Derrida, devemos dizer que há duas maneiras de encarar essa ausência de mito: uma, como *impossível*: o homem atual, mais especificamente o homem surrealista, não é capaz de criar verdadeiros mitos porque não há como estes receberem o assentimento da comunidade, "porque o conjunto dos homens não crê e não pode crer nele"; outra, como *inútil*: o homem moderno não podendo, e não devendo, abdicar de sua lucidez, da consciência clara do jogo, não saberia se contentar com o mito na medida em que este se dá como dado de uma vez por todas.

Se, por um lado, o mito propicia o acesso ao sagrado na medida em que leva, através do rito, ao desencadeamento de paixão, por outro, ele o limita pois que o particulariza numa determinada fábula a que é atribuído o poder de revelar a verdade de um determinado grupo. Enquanto objetivação do sagrado o mito é dele sempre já uma redução. Redução do jogo que, como já vimos, deve manter-se sempre como abertura a todos os possíveis.

O jogo só se dá soberanamente na ausência de mito. ou. se quisermos, num mito (mas que deixaria assim de ser mito) privado de toda privacidade, de toda particularidade. Mito sem fábula.

Vale notar que o que está sendo posto em questão no mito não é o fato de ele resultar de um pensamento *bricoleur* - já vimos, com Derrida, que todo pensamento o é - e sim o fato de ser tomado como produto acabado de engenharia, isto é, como limite do possível. O problemático, o inaceitável no mito não é intrínseco a seu conteúdo. Resulta antes da maneira como os homens com ele se relacionam.

Os deslocamentos da relação do próprio Bataille com o mito podem nesse sentido ser paradigmáticos.

Compare-se por exemplo esse pequeno texto intitulado *L'Unité des flammes* publicado no primeiro número da revista *Acéphale*, em junho de 1936:

... um sentimento da unidade comunal. Este sentimento é o que prova um grupamento humano quando ele aparece a si mesmo como uma força intacta e completa : ele surge e se exalta nas festas e nas assembléias : um alto desejo de coesão o arrebatava então às oposições, aos isolamentos, às concorrências da vida quotidiana e profana.

com o seguinte trecho de *La religion surréaliste* (conferência proferida em 1948):

Ninguém pode dizer que a ausência de mito não existe enquanto mito; não há homem que não seja obrigado a receber, mesmo na medida em que se esforça para criar um mito particular, a receber a imagem da ausência de mito como um mito real. A essa primeira supressão da particularidade pode se acrescentar ou deve-se acrescentar a necessidade de uma ausência de comunidade. Que significa com efeito um grupo, senão uma oposição entre alguns homens e o conjunto dos outros homens? Que significa por exemplo uma Igreja como a Igreja cristã senão a negação do que não é ela? Há no fato de toda religião no passado ter estado ligada à necessidade de se colocar como Igreja, como comunidade fechada, uma sorte de obstaculização fundamental; toda sorte de atividade religiosa, na medida em que era desencadeamento de paixão, tendia a suprimir os elementos que separam as pessoas umas das outras. Mas ao mesmo tempo a fusão que a festa antiga operava não tinha por fim senão criar um novo indivíduo que se poderia chamar o indivíduo coletivo. Não quero por aí pretender que os indivíduos não são chamados a se agrupar como sempre o foram, mas para além dessa necessidade imediata, o pertencimento de toda comunidade possível ao que chamo, em termos que são para mim voluntariamente estranhos, ausência de comunidade, deve ser o fundamento de toda comunidade possível, vale dizer que o estado de paixão, o estado de desencadeamento que era inconsciente no espírito do primitivo pode passar a uma lucidez tal que o limite que era dado pelo contrário do primeiro movimento na comunidade, que a encerrava sobre si mesma, deve ser transgredido pela consciência. Não pode haver limite entre os homens na consciência e, o que mais é, a consciência, a lucidez da consciência restabelece necessariamente a impossibilidade de um limite entre a humanidade ela-mesma e o resto do mundo. O que deve desaparecer pelo fato de que a consciência se torna cada vez mais aguda, é a possibilidade de distinguir o homem do resto do mundo. (BATAILLE, 1992)

Acéphale, além de ser o nome de uma revista era o de uma comunidade religiosa secreta que, paradoxalmente, tinha um cabeça: Bataille. Sabe-se que este chegou a planejar a execução de um sacrifício humano que realizaria a solda dos integrantes da comunidade. Trata-se do bem conhecido modelo freudiano da fundação da horda primitiva a partir de um crime cometido em comum. Esse projeto de sacrifício que garantiria a consolidação dos laços comunitários situa bem o problemático em *Acéphale*, como deixa claro o seguinte depoimento de Roger Caillols:

Bataille tenía otras preocupaciones; poco disimulaba su intención de recrear un elemento sagrado, virulento y devastador, que terminaría por imponerse gracias a su contagio epidémico, y exaltar a quien hubiera sido el primero en sembrar su germen. Durante una de las reuniones privadas [do Colégio de Sociologia], confió su idea a Alejandro Kolevnikov (que abrevió mas tarde su nombre a Kojève). Este respondió que semejante taumaturgo no tendría mas oportunidad de ser arrebatado, a su vez, por la sacralización desencadenada por él que un prestidigitador de persuadirse de la existencia de la magia y asombrarse de sus propios juegos de manos. Yo estaba convencido de ello. Pero Bataille, que tenía la asombrosa facultad de montar en cólera a voluntad, pasó por alto el argumento. Además, no lo decía todo. Esperaba constituir el foco inicial de la expansión irresistible de lo sagrado mediante un gesto ritual irreparable, consistente, según me lo confió más tarde, en un sacrificio humano consentido, para el cual contaba ya con la víctima y había obtenido de ella (o estaba seguro de obtenerlo) un certificado destinado a la justicia, que exculpaba de antemano al asesino. Tanta cautela, por otra parte tan útil, no concordaba con la explosión salvaje de lo sagrado que debía volver a vigorizar a una sociedad sin fervor. Pensé en la objeción de Kojevnikov y me volví aún más reticente. Más por incredulidad que por respeto a la palabra dada, guardé el secreto que se me había exigido, por lo menos hasta la publicación en Nueva York, durante la guerra, de indiscreciones que era obligado rectificar. Georges Bataille, no obstante, persiguió sus actividades personales en el seno de una especie de comunidad con rito de iniciación, cuyo nombre *Acéphale*, revelaba su sentido anti-intelectualista, para no hablar de su adhesión a las emociones viscerales, pero, curiosamente, no renunció jamás a acoplarla con el Collège de Sociologie, tan cerebral. (1990, p. 77)

A ironia de Caillols ressalta bem o quanto ainda há de comédia na estratégia do sacrifício. Enquanto ato executado em vista de uma finalidade - no caso a solda de *Acéphale* - o sacrifício está condenado a falhar, a não ser um verdadeiro sacrifício - uma propiciação do sagrado - na medida em que este só se dá na soberania do instante, no *désœuvrement*, na despesa sem reserva do dom.^[5]

Anos mais tarde o próprio Bataille diria "Sacrificar não é matar, mas abandonar e se dar" (BATAILLE apud BLANCHOT, 1993, p. 30). Enquanto dom o sacrifício não pode estar comprometido com espécie alguma de troca. Não se pode exigir o sagrado em troca do sacrifício. É preciso que se dê, que se abandone o sacrifício para que se possa dar o dar-se, o abandonar-se do dom. O verdadeiro sacrifício seria assim a transgressão da estrutura da troca, da estruturalidade *tout-court* portanto. O sagrado, o que não se deixa estruturar.

O sagrado assim entendido seria violento mas não por representar a canalização da guerra de todos contra todos e muito menos por supor uma divindade sedenta de vingança e dotada de "todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y transcendencia respecto al hombre, que son los atributos asignados a Dios por las teologias naturales y, también, los que se consideran preambulo de la fé cristiana" (VATTIMO, 1996, p. 37).

Sua violência estaria ligada antes a esse abalo das estruturas, a essa ruptura com o dado, essa destruição da metafísica, essa dissolução do sujeito e de qualquer subjacência.

O sagrado como colocação em jogo. Sua violência, a da contestação do dado, que só ela possibilita a entrada em jogo, exercendo-se menos no sentido de um homem contra outro que do homem contra si mesmo, tal como naquilo que Bataille chama *experiencia interior* e que é dada ao homem "no instante em que, quebrando a crisálida, ele tem consciência de dilacerar a si mesmo, não a resistência oposta de fora. A ultrapassagem da consciência objetiva, que as paredes da crisálida limitavam, está ligada a essa inversão" (1987, p. 42).

Por outro lado, ainda quanto à questão da violência, veja-se que o sacrifício entendido como abandono geral, inclusive da comunidade, como abandono de todo *Ban*, inclusive do *Bund* (cf. GUINSBURG, 1989, p. 181-206) ao qual está historicamente ligada talvez a maior quantidade de violência estupidamente cometida pelo homem - é talvez menos incompatível com a paz do que pode parecer.

A esse problema do *Bund*, o de que todo grupo, toda igreja, se dá como uma negação de tudo o que não é ela mesma, está ligada por exemplo à violência das Cruzadas e da Inquisição - pela qual no entanto Vattimo diz não se deixar escandalizar.

Se Vattimo vem agora (em 1996) postular a possibilidade de um Deus despojado de sagrado, devo dizer que prefiro a alternativa bataillana de um sagrado despojado de Deus pois que "a ausência de Deus é maior, é mais divina do que Deus" (BATAILLE, 1988a) e o sagrado, devidamente dessubstancializado, pode continuar a ser, em sua inapropriabilidade, a mais própria destinação do homem: a de não ter destino, a de estar em jogo. Esta posição, além do mais, me parece mais coerente com a de Heidegger, que Vattimo afirma endossar, de pensar o ser fora da metafísica da objetividade, na medida em que podemos considerar a figura de um Deus justamente como a objetificação do sagrado.

4 AUSÊNCIA DE POESIA

Relembremos os nomes desses seres imaginários, de natureza angélica, que minha pluma, durante o segundo canto, tirou de um cérebro, brilhando com uma luminosidade emanada deles mesmos. Eles morrem, desde seu nascimento, como essas labaredas de que o olho em dificuldade em seguir o apagamento rápido, sobre papel queimado. (DUCASSE, 1988, p. 135)

Ainda em *La religion surréaliste*, após falar da ausência de mito e da ausência de comunidade, Bataille aventa a necessidade de pensarmos também na ausência de poesia, ou numa definição de poesia enquanto ausência de poesia : "é na medida em que a poesia é levada até a ausência de poesia que a comunicação poética é possível".

Isso porque a "comunicação poética" está sendo entendida aqui não como comunhão de sentidos mas como exposição em comum à sagrada precariedade dos sentidos, ao jogo em que se inscreve o sentido, mas que o sentido não limita.

Jules Monnerot, por essa mesma época, ressaltava também essa precariedade do poético em seu *La poésie moderne et le sacré*. Nada mais precário pois do que uma "magia sem esperança" quando sabemos que Mauss, que é aqui a referência de Monnerot, define a magia, que nesse sentido se aproxima do saber técnico, pela sua esperança de eficácia; ou do que uma "prece na ausência" - quando sabemos que a essência da prece é o endereçar-se a alguém.

Num outro artigo, escrito a partir de *Paroles* de Jacques Prévert e publicado em 1946 na então recém fundada revista *Critique* Bataille tratava dessa precariedade comum ao poético e ao sagrado nos seguintes termos:

A miséria a partir daí, dada nos termos mesmos (deus, o ouro) de que se serve o poeta, quer que o poético, como o sagrado, nascido de uma supressão dos objetos enquanto tais, sendo por essência mudança, mude-se por fim em objeto, subtraído sem dúvida ao uso vulgar, mas tendo do objeto o caráter durável. Nada é mais essencialmente perecível que o sagrado ou o poético, que têm ao mesmo tempo a plenitude e a incapturável brevidade do instante. Mas os momentos sagrados e poéticos que morrem deixam ao desaparecerem resíduos variados. Não apenas a memória humana permite sua repetição (o costume se fixa, o poema se escreve), mas objetos sagrados ou poéticos solidificam aquilo que quebrou a solidez. Tal é o sentido de entidades como os deuses ou Deus; o sentido igualmente das imagens e das convenções poéticas.

Afirmando a seguir que a poesia de Prévert é poética justamente na medida em que nela mesma "ela opera asperamente a ruína da poesia". A poesia só se dá então através da interrupção do dado poético. Como ao jogo de que estamos tratando, é-lhe necessário, para ser, estar sempre transgredindo o que é, Être Oreste^[6], *être hors est*, estar fora do que é:

Se quero dizer o que é a poesia, provo uma sorte de alegria a partir de Paroles. É que a poesia de Jacques Prévert é precisamente poesia por ser um desmentido vivo – e uma derrisão – do que fixa o espírito apenas ao nome da poesia... Pois o que é a poesia é também o acontecimento na vida da poesia que é a derrisão da poesia. Ser nesse caso quer dizer "evitar a morte com a ajuda de uma mudança incessante", "tornar-se outro", "não permanecer idêntico a si mesmo". (BATAILLE, 1988b, p. 104-105 e 91)

Nesse sentido poderíamos dizer ainda que poesia é experiência se concordarmos com Philippe Lacoue-Labarthe que « a experiência é desde o início e fundamentalmente sem dúvida o fato de se expor ao perigo » (BATAILLE apud JAY, 1995, p. 39).

Ou identifica-la, sem rodeios, à própria literatura "pensada como interrupção do mito":

A « literatura », pensada como interrupção do mito, comunica somente – no sentido de que ela não coloca em jogo, não coloca em obra e não vota ao *désœuvrement*^[7] senão a própria comunicação, a passagem do um ao outro, a partilha do um pelo outro. A literatura não tem a si mesma por aposta, à diferença do mito que comunica a si mesmo, comunicando sua comunhão. É bem verdade que a textura profunda da obra literária parece responder à mesma intenção: é bem verdade que o texto não representa nada de outro senão ele mesmo, e que sua história é sempre sua própria história, seu discurso, o discurso de si mesmo. E nesse sentido pode haver um mito do texto.

Mas o texto que conta sua própria história conta uma história inacabada, conta-a interrompida e interrompe, essencialmente, sua recitação. O texto se interrompe lá onde ele se partilha – a todo instante, de ti, dele ou dela a ti, a mim, a eles. Num sentido é a partilha do mito. É a comunidade que se troca e que se distribui o mito. Nada se assemelha mais a nosso mito da fundação e da comunhão da tribo ou do povo, e mesmo da humanidade. E no entanto não é isso. Não é a cena original de nossa comunhão. O que não quer dizer que não haja teatro – como se pudesse haver literatura sem teatro. Mas o teatro, aqui, não vale mais enquanto cena da representação: vale como borda extrema dessa cena, como a linha de partilha onde uns são expostos aos outros.

Sobre esta linha extrema e difícil, o que é partilhado não é a comunhão, não é a identidade acabada de todos em um, e não é nenhuma identidade acabada. O que é partilhado não é essa anulação da partilha, mas a própria partilha, e por conseguinte a não identidade de todos, de cada um consigo mesmo e com outrem, e a não-identidade da própria obra consigo mesma, e da literatura, enfim, com a própria literatura. (NANCY, 1990b, p. 162-163)

Poesia, ainda que não haja nada a fazer^[8], literatura, escritura, texto (o *désœuvrement* pode ser entendido como a passagem *de l'oeuvre au texte*) confundem-se aqui enquanto maneiras de designar a interrupção do mito, a verdadeira exposição à partilha, a abertura para o jogo do ser. Jogo que não vejo problema em continuar chamando de sagrado desde que se leve em conta que nada há de mais sagrado do que a profanação, vale dizer, que o sagrado só se dá enquanto ruptura com o consagrado.

*

Para terminar (esta partida, não o jogo) gostaria de sugerir que esse pensamento do mito da ausência de mito escapa aos equívocos próprios às três categorias propostas por Gianni Vattimo (1992) para designar as formas de "reencontro do mito" em nossos dias. Não por trazer a solução definitiva para o "problema da filosofia da história após o desmoronamento de seu fundamento metafísico" - qualquer solução definitiva, já o vimos, é incompatível com o jogo -, mas por apontar para um modo de enfrentá-lo: a transgressão.

Que a posição de Bataille não se deixa confundir com o arcaísmo, fica bem claro à leitura dos trechos já citados de *La religion surréaliste*. O "retorno ao homem primitivo" é aí tratado antes como problema insolúvel do que como solução. Vale citar ainda, nesse sentido, o seguinte trecho de *La Souveraineté*:

A verdade é que podemos sofrer daquilo que nos falta, mas que, mesmo se temos paradoxalmente a nostalgia dele, não podemos senão por aberração lamentar a perda do edifício religioso e real do passado. O esforço ao qual esse edifício respondeu não foi mais que um fracasso imenso e se é verdade que o essencial falta no mundo em que ele desabou, não podemos senão ir mais longe, sem imaginar, um instante sequer, a possibilidade de um retorno.

Tampouco conviria o rótulo de relativismo cultural a esse pensamento, visto que há claramente nele a postulação de um valor: o jogo. A partir dele podemos avaliar as diferentes culturas: quanto mais propicia a que se dê seu dar-se, melhor. Nesse sentido (além de em outros) talvez pudéssemos aproximar Bataille do Heidegger de *Identidade e diferença*, pois para ambos a modernidade é esse momento altamente precário em que "todo o nosso existir se encontra por toda parte provocado - ora jogado, ora impulsionado, ora incitado, ora impelido - a dar-se à planificação e ao cálculo de qualquer coisa" (VATTIMO, op. cit., p.62), mas também no qual, graças a esse "baralhar de cartas", "o teatro da metafísica com os seus papéis definitivos desaparece, e por isso pode dar a si próprio uma chance no novo advento do ser" (Idem. Ibidem, p. 62), uma chance (palavra aliás bastante cara a Bataille) ao jogo.

Tão inadequado quanto os precedentes seria ainda o rótulo de *irracionalismo mitigado*. Não se trata pois de aplicar as regras certas aos campos certos como sugere Vattimo ser o próprio a essa posição. Esse não é o jogo de que estamos falando e que se define justamente pela desconformidade. A vontade aqui é de *impossible* e portanto incompatível com o postulado de que devemos raciocinar lá onde isso é possível e "mitar" lá onde não é. Não se trata de uma disjunção entre saber mítico e racional e sim da dissolução de ambos num *não-saber* pensado até as últimas consequências por uma lucidez não objetivista.

Já vimos (com Bataille e Derrida) como (des)funciona a transgressão. Transgredir jamais equivale a simplesmente ignorar. É preciso pois que tenhamos a consciência mais aguda possível de nosso impasse histórico para que possamos transgredi-lo, o que não significa simplesmente sair dele - a transgressão é um verdadeiro *pas au-delà*^[9]: ao mesmo tempo um passo em direção a, e uma negação de que haja um além - mas ter a *chance* de continuar jogando.

REFERÊNCIAS

- ACÉPHALE - 1936-1939. Paris : Jean-Michel Place, 1995.
- BATAILLE, Georges. Le non-savoir et la révolte. In: _____. Oeuvres Complètes VIII. Paris: Gallimard, 1997a.
- _____. La souveraineté. In : _____. O.C.VIII. Paris: Gallimard, 1997b.
- _____. La religion surréaliste. In : _____. O.C.VII. Paris: Gallimard, 1992.
- _____. L'absence de mythe. In : _____. O.C. XI. Paris: Gallimard, 1988a.
- _____. De l'âge de la Pierre à Jacques Prévert. In : _____. O.C. XI. Paris: Gallimard, 1988b.
- _____. La volonté de l'impossible. In : _____. O.C.XI. Paris: Gallimard, 1988c.
- _____. L'eroticisme. In: _____. O.C. X. Paris: Gallimard, 1987.
- BLANCHOT, Maurice. La communauté inavouable. Paris: Minuit, 1993.
- CAILLOIS, Roger. Acercamientos de lo imaginario. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- _____. Les jeux et les hommes. Paris: Gallimard, 1967.
- DERRIDA, Jacques. De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégelianisme sans réserve. In : _____. L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1994a.
- _____. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In: _____. L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1994b.

DUCASSE, Isidore (Lautréamont). Les Chants de Maldoror. Paris: Flammarion, 1988.
GUINSBURG, Carlo. Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil. In: _____. Mitos, emblemas e sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
HUIZINGA, Johan. Homo Ludens. São Paulo: Perspectiva, 1990.
JAY, Martin. Limites de 1'expérience-limite : Bataille – Foucault. In: HOLLIER, D. (Org.). Georges Bataille – après tout. Paris: Belin, 1995.
LEVI-STRAUSS, Claude. La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.
NANCY, Jean-Luc. La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1990.
NANCY, Jean-Luc. Le mythe interrompu. In: _____. La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1990.
VATTIMO, Gianni. Creer que se cree. Barcelona: Paidós, 1996.
_____. A arte da oscilação. In: _____. A sociedade transparente. Lisboa: Relógio d'água, 1992.

Recebido em 11/02/05. Aprovado em 15/04/05.

Title: Game and limitation

Author: Fernando Scheibe

Let there be game, let us all be at play. But in a "larger" game, one unrestricted, whose own rules are also put at play. This essay points to some political consequences (the community founded on the absence of the community), literary (literature as the interruption of the myth), and philosophical (the deconstructionist transgression of the Western metaphysics) from such a demand proposed by, among others, Georges Bataille (1896-1962).

Keywords: game; Georges Bataille; deconstructionist transgression; Western metaphysics; myth.

Titre: Jeu et Limitation

Auteur: Fernando Scheibe

Résumé: Qu'il y ait jeu, que nous soyons en jeu. Mais dans un jeu "plus grand", illimité, dont les propres règles soient aussi mises en jeu. Cet article signale quelques conséquences – politique (la communauté fondée dans l'absence de communauté) – littéraire (la littérature comme interruption du mythe) – philosophiques (la transgression déconstructionniste de la métaphysique occidentale) d'une telle exigence formulée, parmi d'autres, par l'écrivain français Georges Bataille (1896-1962).

Mots-clés: Jeu; Georges Bataille; transgression déconstructionniste; métaphysique occidentale; mythe.

Título: Juego y limitación

Autor: Fernando Scheibe

Resumen: Que haya juego, pongámonos en juego. Pero en un juego "mayor", amplio, cuyas propias reglas sean también puestas en juego. Este artículo señala algunas de las consecuencias político (la comunidad fundada en la ausencia de la comunidad) – literario (la literatura como interrupción del mito) – filosóficas (la trasgresión desconstruccionista de la metafísica occidental) de una tal exigencia formulada, entre otros, por el escritor francés Georges Bataille (1896-1962).

Palabras-clave: juego; Georges Bataille; transgresión desconstruccionista; metafísica occidental; mito.

* Professor da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Literatura.

[1] Ver o parágrafo 287 de *A gaia ciência*: "Meus pensamentos, diz o viajante a sua sombra, devem me indicar onde estou, não me revelar onde vou. Amo a ignorância tocante ao porvir e não quero sucumbir à impaciência nem ao sabor antecipado das coisas prometidas." NIETZSCHE, F. *Le gai savoir*. Paris: Folio, 1997. [Tradução de Pierre Klossowski].

[2] Que por sua vez também define o poema como interrupção do mito: "Seu acontecimento interrompe sempre ou desvia o saber absoluto, o ser junto-a-si na autotelia" DERRIDA, Jacques. "Che cos'è la poesia?" in *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992, p. 307.

[3] "Dos dois casos provocados por esta situação: o interdito sem transgressão ou a pseudo-transgressão que desconhece o interdito, o segundo é pois, paradoxalmente, o mais desfavorável. Como se a ausência de resistência tornasse impossível a ancoragem do pensamento, entregasse-a a uma gratuidade informe, irrisória, incapaz de compreender a si mesma em seu movimento." SOLLERS, Philippe. *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris: Seuil, 1968, pp. 108-109.

[4] Ainda "La volonté de l'impossible", p. 19

[5] Quanto à problemática do dom ver DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo - I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995. Cito por exemplo: "Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolucion, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda. Si el otro me devuelve o me debe, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don." p.21

[6] "Être Oreste" é o título de uma versão ligeiramente diferente do texto que venho citando como "La volonté de l'impossible" publicada como epílogo de *Haine de la poésie* (1947) livro posteriormente (1962) republicado como *L'impossible*. Cf. *O.C. III*, p.97 e as notas a que remete.

[7] Inoperância, improdutividade, desobramento.

[8] "O poema se dá pois, no essencial, sem que se tenha a fazê-lo: ele se deixa fazer, sem atividade, sem trabalho, no mais sóbrio pathos, estranho a toda produção, sobretudo à criação. O poema calha, benção, vinda do outro. Ritmo mas dessimetria. Não há jamais senão poema, antes de toda poíesis. Quando em lugar de 'poesia' dissemos 'poético', deveríamos ter precisado: 'poemático'. Sobretudo não deixe reconduzir o ouriço ao circo ou ao manejo da poíesis: nada a fazer (*poieîn*), nem 'poesia pura', nem retórica pura, nem *reine Sprache*, nem 'pôr-se-em-obrada-verdade'. Somente uma contaminação, tal, e tal *carrefour, esse acidente aqui*." DERRIDA, Jacques. "Che cos'è la poesia" in *Points de suspension*. Paris: Gallimard, 1992.

[9] Título de um livro de Maurice Blanchot traduzido em inglês como *The step not beyond*.

