

**A festa tecnológica da contemporaneidade**  
**- entre comunicação, filosofia e psicanálise -**

*Glauca Peixoto Dunley\**

“La fête a lieu pour rendre l’homme à  
l’immanence, mais la condition de ce retour  
est l’obscurité de la conscience”.

G.Bataille<sup>2</sup>

**Resumo**

Por “Festa Tecnológica” pretendo expressar a plethora de objetos tecnológicos, seu uso e consumo desmesurados em nossa cultura contemporânea, e pensar a partir desta idéia um paradoxo para as próteses atuais: nostalgia do divino ou potência de criação? Longe de ser uma alternativa excludente, trata-se de recolocar em questão a separação entre o mundo sagrado (da continuidade, do excesso, da imanência) e o mundo humano (da descontinuidade, dos interditos, da eficácia). Ao meu ver, a nostalgia do divino estaria referida a um desejo de continuidade da contemporaneidade e a potência de criação às realizações possíveis num mundo sem Deus.

**Palavras chaves:** festa, tecnologia, desmesura, prótese, criação.

---

\* Glauca Peixoto Dunley é psicanalista, natural de Filadélfia, E.U.A, brasileira/francesa; diplomada pela faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1977) onde exerceu durante a graduação atividades científicas no Instituto de Biofísica, retornando para realizar em 1981 o mestrado em Imunogenética.<sup>1</sup>

Em 1996, obteve o título de mestre em Teoria Psicanalítica pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da UFRJ; e, em 2003, o de doutora em Comunicação e Cultura pela ECO/UFRJ. Autora de *O silêncio da Acrópole - Freud e o Trágico - Uma ficção psicanalítica* (Forense Universitária/Fiocruz, 2001); organizou e participou do volume "Sexualidade e educação: um diálogo possível?" volume II da coleção Educação em Diálogo (Ed. Forense/Gryphus, RJ); autora de *A festa tecnológica. O trágico e a crítica da cultura informacional contemporânea* (inédito); assim como de vários capítulos de livros e revistas especializadas. Atualmente é pesquisadora na Escola de Comunicação/UFRJ, ao nível de recém-doutor/FAPERJ, realizando um estudo e um projeto em torno do renascimento do trágico no contemporâneo a partir da idéia de *comunidade*.

<sup>2</sup> “A festa acontece para levar o homem à imanência, mas a condição deste retorno é a obscuridade da consciência”, G.Bataille, *Théorie de la religion*. Paris: Editions Gallimard, 1973, p.76.

## Résumé

Par "Fête Technologique", j'entends exprimer la plétore d'objets technologiques, son usage et consommation démesurés en notre culture contemporaine, et penser à partir de cette idée un paradoxe pour les prothèses actuelles, à partir de la question: nostalgie du divin ou puissance de création? Loin d'être une alternative excluyente, il s'agit de remettre en question la séparation entre le monde sacré (de la continuité, de l'excès, de l'immanence) et le monde humain (de la discontinuité, des interdits, de l'efficacité). Selon mon point de vue, la nostalgie du divin serait référée à un désir de continuité dans la contemporanéité et la puissance de création, aux réalisations possibles dans un monde sans Dieu. Mots-clés: fête, technologie, démesure, prothèse, création.

## Resumo

Por "Fiesta Tecnológica" pretendo exprimir el exceso de objetos tecnológicos, su uso y consumo desmesurado en nuestra cultura contemporánea, y pensar, desde allí, una paradoja de las prótesis actuales: ¿nostalgia del divino o potencia de creación? Lejos de una alternativa excluyente, se trata de poner en cuestión la separación entre el mundo sagrado (de la continuidad, del exceso, de la imanencia) y el humano (de la discontinuidad, de los interdictos, y de la eficacia). A mi juicio, la nostalgia del divino estaría relacionada a un deseo de continuidad, mientras la potencia de creación a las realizaciones posibles en un mundo sin Dios.

**Palabras llaves:** fiesta, tecnología, desmesura, prótesis, creación.

## Summary

By "Technological feast" I mean the plethora of technological objects, their unmeasured use and consumption in our contemporary culture. The beginning of my reflection about this conjuncture resulted in the construction of a paradox involving the current prosthesis: yearning of the divine dimension or creation power? Despite my formulation, these are not excluding alternatives, and I intend to reintroduce the separation between the sacred dimension (the sphere of continuity, of excess, of immanency) and the human world (the sphere of discontinuity, of interdiction, of efficacy). From my point of view, yearning of

the divine dimension should be referred to a desire of continuity in our time, and ,creation power, to the accomplishments in a world without God.

**Key words:** feast, technology, excess, prothesis, creation.

## **Introdução**

Por “festa tecnológica” quero expressar, em um primeiro nível, a plethora de objetos tecnológicos, seu uso e seu consumo desmesurados em nossa cultura contemporânea. Cultura que se faz em torno dos *midia*, dos meios, estabelecendo entre os sujeitos uma comunicação midiática, que visa circular a informação como sinal, em detrimento de um estilo de comunicação em que a demanda de sentido seria predominante. Pode-se por isto chamá-la de cultura informacional.

Segundo Serres<sup>3</sup>, tanto a técnica quanto a tecnologia favorecem *a saída de si*. Ele designa como técnicos os objetos que mobilizam forças na escala entrópica (como a forja, o martelo, motores), e por tecnológicos os que o fazem na escala informacional. Aproveito esta formulação de Serres para interpretar a técnica e a tecnologia como *meios* de sair de si, ficar fora de si, ou seja, *meios* que propiciam um desencadeamento, mesmo que contido ou limitado. Em outras palavras, a técnica e a tecnologia seriam formas culturais que estariam referidas à busca de um lugar ou de um tempo onde se colocar o excesso que nos move em direção ao outro -e não a falta.

Pretendo que esta idéia panorâmica da contemporaneidade, como mergulhada em uma festa tecnológica, comece a se desenvolver aqui, tendo como *telos* meu projeto de doutorado na Escola de Comunicação e Cultura - Sistemas de Pensamento. Este tem, como questão inicial, o paradoxo da prótese na cultura contemporânea: nostalgia do divino ou potência de criação? Não se trata aqui de uma alternativa, na qual se exclua um dos termos, mas sim de recolocar em questão a separação entre o mundo sagrado e o mundo humano. Deste modo, a nostalgia do divino estaria referida a um desejo de continuidade da contemporaneidade, e a potência de criação às realizações possíveis num mundo sem Deus.

Esta idéia, por sua vez, surgiu de uma intuição de que as novas tecnologias apresentam na contemporaneidade o eterno-retorno do sagrado, como diferença que insiste positivamente, seja na sua forma paradoxal de existência simultânea do mundo sagrado e

---

<sup>3</sup> M. Serres. Lisboa: *Atlas* - Col. Epistemologia e Sociedade.

do mundo profano, seja sob sua forma trágica de separação radical entre o humano e o divino.

A figura argumentativa da prótese é aqui compreendida como a forma de híbrido entre o humano e a *técnica*, que a modernidade consagrou na figura do homem-máquina, assim como a forma de híbrido entre o humano e a *tecnologia*, que a contemporaneidade tornou *soft* através da informação incessantemente mediada pela extrema sofisticação dos artefatos. Se pensarmos a prótese genealogicamente, levando-a ao tempo grego arcaico, este híbrido nos será apresentado como fruto da demasia, do excesso, da *hybris*, mistura que transgredia as leis da natureza, constituindo um ultrage. Ou se quisermos, uma ultrapassagem, ou ainda, uma transgressão.

### **Breve genealogia da prótese no mundo mítico grego**

Para desenvolver estas idéias, coloco, à moda de uma pequena genealogia, algumas questões iniciais:

- Como o homem constitui sua relação com a técnica, desde o nascimento grego da *techné* no qual a *potentia* dos deuses era transmitida (ou continuada) aos objetos fabricados?
- Quais as inflexões nesta relação e para que elas serviam (ou a serviço de que elas estiveram)?
- Como esta relação chegou a ter o estatuto de prótese na modernidade e na contemporaneidade ao ponto de ficar no lugar, de substituir, inclusive o pensamento?
- No lugar de quê veio a tecnologia, na passagem do moderno para o contemporâneo, quando se formulou a morte de Deus?

Para iniciar o desenvolvimento destas questões, parto do nascimento mítico do instrumento na Grécia Arcaica, à luz dos estudos de Detienne, Vernant (1974) e Dumézil<sup>4</sup>, em torno da *mêtis* de Atena, forma de inteligência grega engajada no devir e na ação, e sobretudo na invenção de instrumentos, artifícios e astúcias, com a qual esta divindade é especialmente dotada. A *mêtis* é contextualizada em um tempo mítico, tempo da imanência quando os deuses conviviam com os homens, animais e os outros elementos do mundo, sendo portanto anterior ao tempo lógico da metafísica.

---

<sup>4</sup> M. Detienne, J. P. Vernant. *Les ruses de l' intelligence - la mêtis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974

Segundo Georges Dumézil, a forma mais rigorosa de se conhecer uma divindade é estudar o seu modo de ação e o campo de sua atuação, mais do que apegar-se a uma pretensa essência desta divindade ou aos lugares em que ela atuou.

O modo de ação de Atena é a *mètis*, forma de inteligência engajada no devir e na ação, como vimos anteriormente. Por conseguinte, seu campo de atuação se faz na multiplicidade das ocorrências e dos encontros. Pode-se dizer que a *mètis* grega deu origem a um modo do saber que é conjuntural, nascido do encontro de circunstâncias, portanto, do acaso. Este saber conjuntural da *mètis* grega é assim, por definição, um saber instável e múltiplo, que se fabrica ou se inventa, num tempo instantâneo embora referido a uma infinitude. Veremos que a temporalidade da *mètis* se relaciona a um tempo contínuo e criador, o Aion.

A *mètis* de Atena permite-lhe exercer uma ação civilizatória entre os gregos, mais expressiva ainda entre os atenienses, da qual destaco logo de início o seu *ethos* guerreiro, assim como sua face de Atena Hippiá que inventa o freio para domar o cavalo (*daimon*), símbolo da violência e das potências infernais; assim como a invenção do arado que doma a terra antes da sementeira e do cultivo. Assim no campo de ação de Atena destacam-se múltiplos “*savoir-faire*”. Eles são condição de possibilidade para o domínio da natureza e para a vida cultivada (seja ela agrícola, artesanal ou artística) que esta deusa artesã do saber, como modo de inteligência instituinte e como criação, espelha como ideal da cultura ateniense.

Atena é a deusa de uma certa sabedoria, no sentido de uma sabedoria especial, parcial e múltipla, que é a *mètis* grega. Este modo de saber se articula com uma série de qualidades afetivas que aproximam esta forma de conhecer da intuição: perspicácia, sagacidade, previsão e vivacidade.

Como nome próprio, Metis é uma divindade feminina, filha de Oceano e primeira mulher de Zeus. Quando Metis estava grávida de Atena foi engolida por Zeus interessado (segundo a interpretação de Vernant) em ter para si esta inteligência que proponho chamar de feminina, uma inteligência “de caldeirão” que alia aos elementos citados acima como modos afetivos de inteligência, uma considerável presença do elemento mágico, como veremos adiante.

Nas teogonias atribuídas a Orfeu, Metis aparece em primeiro plano na origem do mundo como uma grande divindade primordial. Atena, sua filha, é então cheia de *mètis*, mais do que os outros deuses dela também dotados. O próprio raio de Zeus, seu pai, era menos poderoso que a sua *mètis* que agia no sentido de driblar a força, impondo-se de outra forma.

Segundo Detienne e Vernant, ao examinarem o caráter mágico embutido na *mètis*, que o freio de ouro dado aos homens por Atena é o equivalente das poções mágicas, das preparações misteriosas de Medéia, sendo da mesma natureza que o cavalo, contendo em si uma potência estranha e secreta que permitirá, tendo a mesma natureza material que ele, domá-lo. O freio é assim uma operação técnica, metalúrgica (idealizada por Atena e realizada por Hefaiostos), cuja chama mágica do fogo e da *mètis* dos deuses se transmitirá à matéria criada. O devir dos deuses estaria presente no mesmo fluxo dos objetos criados que, apesar de distintos, são contínuos (*Aion*). Pergunto se esta matéria mágica que se transmite se relaciona com a potência grega. Potência de Atena, transmitida ao objeto que ela cria e que por sua vez transmite simbolicamente potência ao partícipe daquela cultura e de outras tantas que realizaram o renascimento da cultura grega em outros séculos.

Atena seria então, a meu ver, a potência cultural que transmite primeira e fundamentalmente aos gregos, sob a forma da invenção de objetos técnicos ou criações artísticas, a possibilidade de uma transformação da força.

Neste momento, volto a Dumézil. Além de melhor conhecer um deus pelo seu modo e campos de ação, há uma outra forma de conhecimento a se fazer em relação a uma divindade. Trata-se, diz ele, de tentar defini-la através da complementaridade com uma outra divindade nos limites de um mesmo campo de ação. Diria de uma forma um pouco diferente. Considero que se trata de definir a divindade em questão numa dualidade com outra que tem um modo de ação diferente embora suas ações se passem no mesmo campo. Esta dualidade se constitui antiteticamente entre Atena e Poseidon, deus das águas, dos oceanos e do cavalo como potência marítima e infernal, inquietante e indomável. Segundo Hesíodo, Atena entrega a Belerofronte, em sonhos, o freio de ouro que domaria a força selvagem do *daimon* Pégaso, filho de Medusa e criatura de Poseidon. Às imagens de terror e de estranheza trazidas pelo cavalo correspondem várias narrativas míticas cujo

denominador comum é a imagem do cocheiro ou de um cavaleiro derrubado por seus próprios cavalos.

Assim, posso talvez supor, sem querer esquematizar, que Atena, através de sua *mètis*, é a figura argumentativa na mitologia grega de um domínio mágico sobre a *indomável natureza* (seja ela física ou pulsional) com o qual a civilização grega forjou o seu partícipe e a cultura grega “reconciliou-o com o sacrifício de sua pulsões” (Freud,1929). Entretanto, antes desta transformação, dominava sua face guerreira, civilizadora e arcaica. A deusa de olhar de bronze fulgurante, através do brilho e do ruído terrível de sua armadura de bronze e de sua voz, espalhava o pânico, a surpresa e a inquietude entre os adversários dos atenienses, transmitindo sua astúcia civilizatória: o artifício da inteligência sobrepujando a força bruta.

Para finalizar, um pequeno comentário sobre a imbricação da filosofia grega com a religião grega que permitirá, supomos, lançar um pouco mais luz sobre a *mètis*.

O universo intelectual do filósofo grego, diferentemente dos filósofos chineses e indianos da Antigüidade, supõe uma dicotomia radical entre o ser e o devir, entre o inteligível e o sensível. O domínio do ser envolve o um, o imutável, o limite, o saber reto e fixo; no domínio do devir estariam a multiplicidade, a instabilidade, o ilimitado, o saber oblíquo e movente.

Penso ser possível observar as origens desta dualidade na religião grega, na sua mitologia. Zeus casou-se primeiramente com Metis, como vimos, e depois com Themis. Segundo Detienne e Vernant, estes dois casamentos se complementam para assegurar a supremacia do novo chefe dos deuses através de sua união com duas potências solidárias, diferentes mas não antagônicas e cujos poderes estariam relacionados a realidades cósmicas primordiais (respectivamente a água e a terra). Seus poderes são por conseguinte anteriores ao reinado de Zeus e a onisciência dessas duas primeiras esposas de Zeus é diferente.

A onisciência de Themis -a segunda mulher- se relaciona a uma ordem já estabelecida, fixa. Sua palavra tem um valor assertórico ou categórico, anunciando o futuro como se ele estivesse escrito; ela ordena ou interdita. Thémis traduz, no mundo divino, os aspectos da estabilidade, da continuidade e da regularidade, ou seja, a permanência da ordem, das estações (ela é mãe das *Hörai*), a fixação do destino (ela também é mãe das *Moïrai* que dão fortuna ou infelicidade aos homens). Seu papel é de marcar os interditos, as

fronteiras que não devem ser ultrapassadas. Sua palavra oracular reflete o caráter necessário e irrevogável dos decretos divinos aos quais os mortais não devem se subtrair.

Metis, a primeira mulher de Zeus e mãe de Atena, se refere ao futuro visto em seu aspecto aleatório; sua palavra tem valor hipotético ou problemático; ela aconselha para que as coisas possam acontecer tomando outro rumo; ela prediz o futuro, não como um destino imutável, mas em suas virtualidades possíveis de alegria e tristeza, felicidade e infelicidade, fornecendo os meios que o seu saber astucioso dispõe ou cria para transformar este destino, pulverizando-o à forma de encontros, ocorrências que se não constituírem encontros felizes poderão ser pelo menos melhores. Metis intervém no mundo em movimento quando seu equilíbrio é rompido, no jogo de forças dos conflitos de sucessão, nas lutas pela soberania, combates e revoltas. Sua palavra oracular supõe o confronto entre os deuses e os homens, o jogo sutil e arriscado onde nada ainda está fixado; seus consultantes devem saber interrogá-la no bom momento, aceitar ou rejeitar o oráculo e mesmo dar-lhe o sentido que lhes convier.

Assim, esta forma de inteligência implica em ameaça para toda ordem instituída. É um saber que se constitui no domínio do movente e do imprevisível, na temporalidade do *Aion*, este tempo instável que permitirá às coisas moverem-se para um lado ou para o outro, revertendo situações e explodindo as hierarquias.

Não foi por acaso, portanto, que esta forma de pensamento engajado no devir e na ação foi recalçado pelos filósofos a partir do século V *a.C.* em favor de uma metafísica do ser e do imutável (triunfo de *Thémis*) que botou do lado do não saber o saber conjuntural e o conhecimento oblíquo, pois eles se opõem à *epistemé*, ao saber como verdade. Eles permitem ao pensador que se debruça sobre a inteligência grega, reconhecer a *mètis* como a matéria mágica da demiurgia.

### **O instrumento e sua função estratégica no mundo humano**

Com o objetivo de dar seguimento a esta genealogia da prótese, partindo do instrumento em suas origens míticas no mundo grego -então mundo da imanência-, procuro agora evidenciar sua função estratégica na elaboração do mundo profano. Recorro, para isto, à análise de Bataille em sua *Teoria da religião*, quando aborda o instrumento na posição de objeto.

Acredito que seja importante destacar a afinidade de sua análise, que centra a diferenciação da ordem humana da animal no *trabalho*, com a *mètis* grega. Esta forma de pensamento, engajada na ação, foi apagada pela dimensão contemplativa e lógica da operação metafísica em sua estratégia de transformar diferenças em identidades e, quem sabe, de esvaziar o mundo da dimensão do sagrado.

Porém, antes de lá chegar, gostaria de fazer alguns comentários iniciais sobre o mundo do sagrado<sup>5</sup>, pois eles me darão a oportunidade de reconhecer na “nostalgia do divino” o fascínio permanente do ser de voltar à continuidade, ao mundo sagrado da imanência. Desta problemática do sagrado, que envolve necessariamente o mundo profano, fazem parte os interditos, as transgressões, o excesso, o desejo de continuidade e de descontinuidade. Permitirão igualmente, em um outro momento, dar à prótese o seu sentido de híbrido que transgride, que rompe os interditos para restabelecer a continuidade. O desejo de continuidade que leva à transgressão é movido pelo excesso, que se dá quando é rompida a imanência com a natureza.

Para Bataille(1957), somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, sofrendo de uma nostalgia pela continuidade perdida, pois suportamos mal a situação de individualidade transitória que somos. Assim, ao mesmo tempo que experimentamos o desejo angustiado de duração, somos obsecados por uma continuidade originária que nos liga ao ser.

Esta nostalgia introduz nos homens as três formas do erotismo: o erotismo dos corpos, dos corações e do sagrado. Nelas, o que está sempre em questão é substituir o isolamento do ser (sua descontinuidade) por um sentimento de continuidade profunda.

O erotismo sagrado, sobre o qual trabalharei, nos é menos familiar, e, no Ocidente, se confunde com o amor de Deus, diferentemente do Oriente que empreende sua pesquisa pela continuidade sem colocar em jogo a representação de Deus.

Vemos então que Bataille introduz a noção de continuidade, oposta a de descontinuidade do ser (que o faz pertencer ao mundo profano, mundos dos interditos, do trabalho, da eficácia). Sem esta noção, diz ele, a significação geral do erotismo e a unidade de suas formas nos escaparia.

---

<sup>5</sup> G. Bataille. *L'erotisme*. Paris: Ed. Minuit, 1957.

Essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, da violação. Pode-se aí compreender que a separação do ser da descontinuidade, no sentido do arrancamento, é o que há de mais violento, e sua forma *princeps* é a morte, que nos arranca da obstinação de durar enquanto seres descontínuos. Sem uma violação (violência) do ser constituído na descontinuidade (isto é, nas formas regulares da vida social), não podemos representar a passagem de um estado a outro, essencialmente distintos.

Todo o movimento do erotismo tem como objetivo atingir o ser o mais intimamente possível, “no ponto onde o coração falta”. A passagem do estado normal ao de desejo erótico pressupõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem do descontínuo (atingir a vida dissoluta). Ou seja, destruir a estrutura do ser fechado que, em seu estado normal, é um dos parceiros do jogo.

Vale lembrar que no erotismo, a vida descontínua não está condenada a desaparecer. Ela é apenas posta em questão, devendo ser perturbada, sacudida ao máximo. Trata-se, então, de introduzir no interior de um mundo centrado na descontinuidade, toda a continuidade da qual este mundo é passível.

Para além das possibilidades precárias, que dependem dos encontros favoráveis capazes de assegurar a posse do ser amado (aquele que significa para o amante a verdade do ser na sua simplicidade), a humanidade sempre se esforçou para aceder à continuidade que a libera. Colocou-se então o problema da morte, que é a ruptura desta descontinuidade individual -a qual a angústia nos prende-, precipitando o ser descontínuo na descontinuidade do ser. Esta última é independente da morte, mas a manifesta. Esta interpretação está na base do sacrifício religioso e na experiência erótica.

Na passagem da animalidade ao humano (erotismo do sagrado), Bataille observa que todos os acontecimentos nos foram velados, mas que, apesar disso, não estamos tão desarmados assim se construirmos esta passagem decisiva em torno do trabalho (centrado na fabricação de instrumentos destinados à sobrevivência e rapidamente ao supérfluo) e da sexualidade, todos remontando aproximadamente a mesma época (Paleolítico).

A elaboração do erotismo em Bataille se faz pela via da experiência interior, como a experiência religiosa (fora de religiões definidas), que compreende a experiência paradoxal entre interdito e transgressão. Para Bataille, a transgressão faz uma suspensão do

interdito, sem suprimi-lo. Ou seja, ela indica a profunda relação de cumplicidade/complementaridade entre a lei e a violação da lei.

A violência é um movimento que existe na natureza e subsiste no homem, movimento que excede os limites, e que só pode ser reduzido parcialmente. O mundo do trabalho e da razão são diques que tentam reprezar este movimento, sem no entanto dar conta dele. O excesso se manifesta quando a violência é mais forte que a razão. Trata-se do resto de violência que subsiste no homem e que não pôde ser consumida pelo mundo do trabalho, tornado possível pelos interditos. Assim, o que o mundo do trabalho tenta excluir através dos interditos é a violência.

Entretanto, a sociedade humana não é somente o mundo do trabalho. Ela é constituída simultâneamente pelo mundo profano e pelo mundo sagrado, duas formas que se complementam na angústia. O profano, sendo o mundo dos interditos, e o sagrado, o das transgressões limitadas, o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses.

No tempo profano do trabalho, a sociedade acumula recursos, a produção fica reduzida à quantidade necessária ao consumo. Já o tempo sagrado é o tempo da festa, compreendendo por ela uma permissão temporária de realizar o que é habitualmente proibido, e às vezes envolvendo até mesmo a exigência de sua realização. No tempo sagrado da festa os participantes consomem desmesuradamente os recursos acumulados durante o tempo do trabalho.

A idéia de que a Modernidade tenha encarnado este tempo do trabalho, nas figuras da Ciência e da Técnica, do trabalho industrial inclusive, seguida pelo tempo do consumo desenfreado da era tecnológica, tempo da dilapidação, da festa tecnológica, me parece possível.

Deste modo, através deste contexto paradoxal e trágico de não apaziguamento na coexistência de um mundo sagrado (onde a comunicação se dá pela continuidade) e de um mundo profano (dos indivíduos, do trabalho, da *performance*), que se comunicam angustiadamente na festa, aproximo-me mais detidamente da idéia de instrumento, tendo no horizonte a idéia da prótese contemporânea como híbrido entre humano e tecnologia.

Em sua ontologia humana em torno do trabalho, o instrumento é, para Bataille, uma escolha pela continuidade, em que o homem recusa a violência do movimento natural, não significando por isso uma ruptura com o mundo do sagrado. Pelo contrário, significa

um acordo mais profundo. Acordo com o excesso, “que é mais forte que todas as coisas”, embora se expressando por formas diferentes, eu diria, de “ficar fora de si”.

O instrumento funcionaria então como a introdução de um elemento que causa uma suspensão, um corte na continuidade que, a partir daí será retomada pela razão, ou se quisermos, pela consciência clara, idealizadora do mundo profano. Isto não significa que o mundo da continuidade não continue existindo. Ele apenas tornou-se um duplo do mundo das coisas, do mundo profano ou da descontinuidade, mundo da razão.

Seria interessante, talvez, adiantando-me um pouco, destacar na noção de instrumento trazida por Bataille este caráter de corte, que sofre uma mutação no tempo, indo de corte a canal, já presente na figura da prótese consagrada pela modernidade - como aquilo que está no lugar ou substitui um órgão ou aumenta seu raio de ação. Pois para U. Eco<sup>6</sup>, todas as próteses são *canais* ou *mídia*. Isto é, permitem a passagem de “informação” (não necessariamente da ordem da informação como sinal). Talvez eu pudesse acrescentar que por esses *canais* flui a situação (íntima) do sujeito entre estes dois mundos, uma comunicação entre contínuo e descontínuo, que venho elaborando a partir de Bataille. Situação que implica, precisamente, na passagem do mundo da violência da natureza para o mundo das coisas, mundo que se quer ordenado, individualizado.

Ora, esta *passagem* ou operação subjetiva (no que esta pode ter de mais íntimo) não é bem sucedida, no sentido de que ela não é exata (certa ou adequada); ao contrário, ela é precária. Subsiste um resto, o excesso, que poderia ser pensado como a marca (a essência ou o estatuto) deste “objeto”- instrumento, que também é sujeito, donde um híbrido de sujeito e objeto. Este “objeto” é antecessor da prótese no tempo cronológico, mas possui, a meu ver, a mesma lógica, isto é, do excesso, da busca de continuidade. Assim, estes instrumentos-próteses podem ser interpretados como *canais* de estranheza, compreendida como a situação angustiada do sujeito entre estes dois mundos.

---

<sup>6</sup> Eco, U. “Sobre os espelhos”, in: *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p.11-37

## **A estranheza freudiana e o mal-estar entre dois mundos<sup>7</sup>**

Ao escrever isto, percebo nas entrelinhas a metáfora do aparelho psíquico, criada por Freud na passagem da modernidade para a contemporaneidade, como uma prótese psíquica do ego concebida por ele para tentar dar conta do mundo das intensidade pulsionais (mundo da indiferenciação ou da continuidade), regido pelo princípio de Nirvana, no seu confronto com a realidade (mundo das coisas), regido pelo princípio de realidade. Esta “tecnologia” freudiana não omitiu o caráter de excesso que transborda (sempre) neste confronto. Freud evidencia, inclusive, a sua manifestação psíquica pela angustiante estranheza, forma de angústia que indica a impossibilidade radical do mundo psíquico organizado (representado) submeter o mundo pulsional aos seus princípios e interditos.

Em seu ensaio “O estranho”, de 1919, efetua-se a passagem de um Freud moderno (preocupado com a psicanálise como ciência da interpretação e portanto com a técnica e com o registro da representação) para um Freud contemporâneo, marcado pelo indeterminismo da pulsão de morte, na sua forma de compulsão à repetição. Neste texto, ele relaciona à sensação de estranhamento ou angustiante estranheza à morte, aos tabus, e, significativamente para nós nos tempos de hoje, à dúvida de que o *extraordinário* pudesse ser possível na realidade. Todos estes elementos estariam relacionados à angústia de castração.

Como figuras argumentativas para esta estranheza diante do *extraordinário*, ele faz, neste texto, referência a “O homem de areia” de Hoffman, às próteses oculares vendidas pelo oculista Coppola ( que encarna o retorno do Homem de Areia), juntamente com olhos reais (“não tenho barômetros, mas tenho belos olhos”), assim como aos autômatos, como a boneca Olímpia (híbrida de boneca com olhos humanos). Freud levanta, a meu ver, a questão do híbrido entre humanos e não humanos como o *canal* de expressão da angustiante estranheza na comunicação do mundo ordinário (profano) com o mundo extraordinário (um outro nome, talvez, para o sagrado).

---

<sup>7</sup> Os textos freudianos onde esta parte está articulada são: Totem e Tabu (1912), O estranho(1919), Para além do princípio de prazer (1920), O mal-estar na civilização (1929).

É apenas em seu texto trágico de 1929 que ele nos falará do homem de sua modernidade como “um deus com prótese”, na sua tentativa narcísica de se desembaraçar do desamparo e lidar com o mal-estar através de uma deificação de sua condição humana.

Entretanto, não gostaria de interpretar a “festa tecnológica” com esta visada narcísica dada por Freud ao desamparo, preferindo dar-lhe o sentido de uma errância sem fim, sem qualidades, uma viagem ateleológica na busca de continuidade. Nesta viagem, a morte é condição de entrada para o mundo da continuidade e não um fim, tal como em uma certa leitura da pulsão de morte que não privilegia o retorno direto ao inorgânico, mas sim um encontro angustiado com as intensidades.

O que morre ou o que se sacrifica nesta “festa” é o eu, dissolvido pela perda de seus princípios de individuação, e que é levado a uma “intimidade indistinta”. A uma ex-timidade. Esta idéia de ex-timidade pode se relacionar com o pensamento de M. Serres, com o qual iniciei este texto, ao considerar as técnicas e as tecnologias como meios de sair de si. Ou “ficar fora de si”, como acrescentei.

Assim, conforme Bataille, à medida que os instrumentos são elaborados como objetos que tem um fim, associados a uma finalidade, a consciência os situa como objetos, como interrupções na continuidade indistinta. O instrumento funciona como cesura, suspensão da continuidade na descontinuidade. Na ontologia humana traçada por Bataille em torno do trabalho como fato complexo, o instrumento é a forma nascente do não-eu.

Em si mesmo, o instrumento não tem valor, só o adquirindo em relação a um resultado esperado quanto a um fim e a um meio (plano da utilidade), embora infelizmente estes dois planos se confundam. Em torno do meio se inaugura uma cadeia infinita de fins, sem nunca chegar a um verdadeiro fim, que não serviria para nada e que introduziria o ser da continuidade, perdido no mundo “como a água na água”.

A idéia de objeto, ao contrário, tem o sentido de romper a continuidade indistinta, opondo-se à imanência, transcendendo-a. Ele é radicalmente separado do sujeito.

Em “Posição de coisas como sujeitos”, Bataille elabora o instrumento, a partir de sua diferença com o objeto (mas ainda assim sendo um objeto), como um sujeito-objeto ou seja, como um híbrido. Ele recebe os atributos dos homens, dos animais, das plantas e do resto do mundo, que foram retirados do mundo da continuidade pela transcendência do objeto. Ele permanece contínuo em relação ao conjunto do mundo mas torna-se separado

por ter sido concebido na sua distinção por aquele que o fabricou. Assim, diz Bataille, no momento que convém, um homem pode tomar o objeto que fabricou por seu semelhante, sem lhe retirar no entanto o poder operatório.

Deste modo, a posição do instrumento fabricado pelo homem introduz uma diferença na imanência primordial do mundo, da humanidade. O instrumento modifica, ao mesmo tempo, a natureza e o homem. Ele submete a natureza ao homem, mas ela cessa de lhe ser imanente. A partir desta introdução do instrumento, onde não há sujeito separado do objeto, refletindo a imanência de um mundo onde o sagrado coexistia (sem angústia) com os outros elementos do mundo- tal como pôde ser visto na parte referente a Breve Genealogia da Prótese deste texto, onde os deuses gregos inventavam para o homem seus instrumentos comunicando-lhes uma potência divina- algo de uma ordem inteiramente diferente vai se dar. Algo da ordem de um repúdio. Vejamos.

Enquanto o animal aceita a imanência que o envolve sem disso ter alguma idéia, o homem, diante do sagrado (ou do mundo da continuidade) experimenta um sentimento de horror e de impotência. Ao mesmo tempo que um fascínio. O sagrado é algo vertiginosamente perigoso, que ameaça o mundo claro e profano onde a humanidade desejou instalar seu domínio privilegiado. A ordem real rejeita a afirmação da vida íntima imanente, cuja violência desmesurada é perigosa para a estabilidade das coisas. Esta mesma ordem real deve anular, neutralizar esta vida íntima, substituindo-a pelo indivíduo na sociedade do trabalho. Paradoxalmente, a intimidade é violência e destruição, uma vez que ela não é compatível com a posição de indivíduo (separado) e “deseja” portanto, a dissolução do ordenado, do individualizado.

Para finalizar, ainda alguns comentários que podem me ajudar a começar a elaborar o que chamei de repúdio do sagrado. O sagrado é o fervilhamento pródigo da vida que, para durar, se encadeia no mundo das coisas; este encadeamento, entretanto, torna-se desencadeamento (violência), pois o sagrado ameaça insistentemente romper os diques construídos pela atividade produtiva no seu movimento precipitado e contagioso na direção de uma consumição de pura glória. O sagrado é comparado precisamente à chama que destrói a madeira, consumindo-a, e propagando-se. Ele inflama e cega. Em um mundo de indivíduos, ele intima à negação geral dos indivíduos como tais. Ele é consumição incondicional, violência e destruição.

O inconfessável prazer da angústia é resistência à imanência. Entretanto, se o homem se abandonasse sem reserva à imanência, ele se desprenderia da humanidade. Temos aí o paradoxo dilacerante, proposto pela vida incessantemente, que é a impossibilidade de ser humano sem ser uma coisa, e de escapar aos limites das coisas sem voltar ao sono da animalidade. Como nos diz Freud em “Para introduzir o narcisismo”, o indivíduo leva uma dupla existência: uma, em que ele é elo de uma cadeia, independente de sua vontade, e até contra ela, e outra em que ele é um fim em si.

Este paradoxo apresenta a festa como solução limitada. No início do texto, transcrevendo Bataille, eu havia dito que a festa acontece para abandonar o homem à imanência e que a condição deste retorno é a obscuridade da consciência, ou seja, não tomar a “festa” pelo que ela realmente é. Entretanto, a festa não é um verdadeiro retorno à imanência, mas uma tentativa de conciliação, cheia de angústia, entre as necessidades incompatíveis entre os dois mundos.