

Nussbaum e Bataille: um (inesperado) encontro na fragilidade*

Cláudio Alexandre S. CARVALHO**
Universidade de Coimbra (Portugal)

RESUMO: Neste artigo defende-se que a coincidência entrevistada entre Nussbaum e Bataille incide nas seguintes exigências contraditórias: 1) por um lado preservar um íntimo livre do olhar inspectivo e regulador do Outro, mas também a necessidade de afrontar a concretização dessa mesma barreira constitutiva do sujeito nas suas vertentes pessoal, privada e pública. Ao desdobrar as ambiguidades contidas no conceito de vergonha, desde a sua vertente comunicativa e encenável até ao seu grau constitutivo -naquilo que se apresentará como uma (h)ontologia do sujeito-, os dois autores seguem diferentes trilhos para enfrentar a degradação física e moral do humano. Nussbaum, filósofa procedendo da tradição aristotélica e utilitarista, aposta sobretudo numa reeducação das emoções por via de uma *catharsis* literária e artística. Já Bataille, incategorizável teórico da despesa, foca-se na posição de limiar presente nas emoções de vergonha e nojo. Em consonância com correntes fenomenológicas e psicanalíticas enraizadas na primeira metade do século XX, o conceito de soberania permite ler a passagem do virtual no actual presente em tais emoções.

PALAVRAS-CHAVE: Emoções, Vergonha, Individuação, Erotismo, Soberania.

ABSTRACT: In this article it is sustained that the coincidence interviewed between Nussbaum and Bataille takes place in the following contradictory demands: to preserve a intimate free from the inspective and regulative gaze of the Other by the one side, but also the necessity to affront the concretion of that same border constitutive of the subject in its personal levels, private and public. Unfolding the ambiguities contained in the concept of shame, from its communicative and performable facets to its constitutive level -in what will be presented as an (h)ontology of the subject-, we find in the two authors different paths to envisage the physical and moral degradation of the human. Nussbaum, philosopher proceeding from the aristotelic and utilitarian

* A participação nas Jornadas realizadas na Universidade de Évora bem como a elaboração deste artigo contaram com o apoio financeiro de uma bolsa de doutoramento concedida pela *Fundação para a Ciência e Tecnologia*.

Este artigo é o resultado de alguns aditamentos e correcções à versão originalmente apresentada ao auditório das Jornadas na manhã de 5 de Julho de 2009, e enquadrada na secção "Subjectividade e Política".

** Linguagem Interpretação e Filosofia - Universidade de Coimbra, Portugal. **E-mail:** caskkk@sapo.pt

tradition, bets mostly in a reeducation of emotions through a literary and artistic catharsis. By his side Bataille, uncategorizable theorist of expenditure, centers on the position of boundary present on the emotions of shame and disgust. In consonance with phenomenological and psychoanalytic tendencies deep rooted in the first half of the XXth century, the concept of sovereignty enables the reading of the passage of the virtual in the actual present in these emotions.

KEYWORDS: Emotions, Shame, Individuation, Eroticism, Sovereignty.

Le contenu essentiellement terrifiant du noyau autour duquel l'existence de chacun d'eux [deux hommes] gravite, intervient dans leur relation comme un moyen terme inévitable.

BATAILLE, 1995: 129

Introdução e objetivos

Com este trabalho não se pretende uma aproximação ou análise comparativa de autores, mas, mobilizar os seus pressupostos teóricos para pensar a fragilidade humana por via da análise do conceito de vergonha e da sua tonalidade mais visceral, o nojo (à falta de equivalente para o termo *disgust*)¹ enquanto “emoções de resistência” ou formações-reacção. Tomo como referências primárias a sua tematização na obra de Martha Nussbaum, em especial nas análises presentes em *Hiding From Humanity*, à luz de algumas das considerações patentes na concepção de erotismo enquanto “experiência interior” desenvolvida na obra teórica e literária de Georges Bataille. Tal via permitirá uma abordagem da importância das emoções, em especial a *auto-reflexividade da vergonha tomada como emoção de limiar definidor*, para uma teoria da subjectividade.

A convergência de autores de proveniências filosóficas tão díspares decorre da partilha de um pressuposto de base, de acordo com o qual, na sua simplicidade o ser humano preserva um íntimo subtraído ao mundo objectivo de valores comutáveis. Na sua vertente comunicativa -à qual Nussbaum dá preponderância- uma tal “reserva” do indivíduo remete em exclusivo para o domínio da integridade pessoal associada a uma identidade social. Mas com Bataille e em consonância com uma tradição francesa da interpretação do sentimento de pudor, a vergonha é sinónima não só de reserva e retraimento mas também indica o insuportável que põe em causa precisamente a ideia da uma essência fixa garantindo identidade. Proporei para a vergonha a função de oscilador (h)ontológico; a noção de identidade remete não só para a sua vertente exterior, que a põe sempre à mercê de expectativas simbólicas, mas

¹ Em virtude da sua proximidade semântica, que desenvolverei mais adiante neste trabalho, optarei por reificar emoções que podemos tomar como modalidades de um mesmo género. Uma discussão das relações entre nojo e vergonha pode ser encontrada em MILLER, 1997: 34–35.

também para um fundo ético onde se confronta com uma falha subjacente à existência individuada.

Em ambos os autores possui especial importância a referência a um domínio de homogeneidade, para o denominar Bataille recorre à noção de “humanidade média”² que podemos tomar como análoga à instância legal do “cidadão comum” utilizada por Nussbaum³. Esse espaço homogêneo está sustentado na sua marcação por uma resistência “perversa”, ao que toma como excesso e indicador da mortalidade, e surge como aquilo que impede uma superação do auto-(des)conhecimento do sujeito. Para desbanalizar um tal domínio que permanece como ficção teórica, por referência à qual certas experiências põem em causa a estabilidade das formas emocionais dominantes no tempo regular abrigado da violência, estes autores apresentam diferentes vias.

O ângulo pelo qual Nussbaum aborda as emoções é recorrente desde as suas primeiras obras, onde a Filosofia é entendida como “terapia do desejo” face às tendências obsessivas de negação ou sublimação ilusória da fragilidade humana. Essa soberania ensimesmada recusa a vulnerabilidade decorrente de dois domínios entrecruzados da *tuché* aristotélica: a corruptibilidade do corpo e a contingência moral que frequentemente conduz à decepção nos laços humanos⁴. Partindo do pressuposto basilar de que há no indivíduo uma disposição inata para a *Eudaimonia* (designando o florescer individual e social), o tema foi desenvolvido por via da análise histórica e crítica das tradições platónica, estoica e cristã em relação ao amor erótico e à animalidade dos corpos⁵, nas quais a filósofa norte-americana detecta a *preparação de um morrer*

² Em *O Erotismo* Bataille utiliza este termo, “Humanité moyenne”, ao debater a função da Filosofia reduzida à sua dimensão de utilidade imediata. Diagnosticando o castrador abdicar do projecto hegeliano afirma: «Não sou o primeiro a sentir-me surpreso por esta desapontante consequência da filosofia, que, enquanto expressão da humanidade média, torna-se estranha à humanidade extrema, isto é, às convulsões da sexualidade e da morte.» (BATAILLE, 1962: 259).

³ O termo “Average man”, que carrega também uma acepção estatística, é convertido em indicador do admissível, cf. NUSSBAUM, 2004: 34-37.

⁴ Oposição entre o incontrolável e o que está submetido ao domínio da *techné* está presente na reflexão de Nussbaum desde o seu texto académico inaugural, cf. *Id.*, 1986: 89-99.

⁵ Reconhecendo a pertinência da questão que o Dr. José Caselas me endereçou, respeitante à possibilidade de Nussbaum admitir uma conotação positiva para a “desvergonha”, que, como referiu está plasmada na noção grega de *Anaideia*, gostaria reiterar que na sua análise a norte-americana dilui esse problema na sua tradução legal: “o que pode constituir atentado ao pudor?”.

Do ponto de vista filosófico penso que a noção de vergonha cobre ela mesma os seus “afrontamentos”, é sempre a partir da sua normatividade que é possível qualificar algo como vergonhoso, neste domínio não há fundamento último senão a fronteira repetidamente erigida e destronada da convenção. O despudor, na sua transitoriedade histórica e cultural, supõe uma

que quer escapar à experiência da morte por via de mecanismos frequentemente inconscientes ou técnicas de eliminação da insegurança existencial⁶.

A reserva no pensamento de Bataille.

A constatação por parte de Nussbaum de resistências diversas a uma aceitação da fragilidade é coincidente com a crítica repetidamente movida por Bataille relativamente à purificação do sagrado levada a cabo pelo Cristianismo⁷. Na sua recusa de elementos heterogéneos, esta religião nova torna o corpo animal objecto de repugnância e a sexualidade uma componente excessiva que deve ser restrita a fins reprodutivos. Foi esta purificação artificial, mas também a tentação da Economia moderna em eliminar o gasto, que conduziu a uma degradação de parte significativa do mundo profano, à criação do seu extremo imaginativo oposto, o i-mundo. Neste espaço desencantado, julga Bataille a respeito da baixa prostituição⁸, estão aniquiladas as possibilidades da experiência interior na medida em que foi anulada de antemão qualquer latência imaginária face a um objecto que está assim reduzido à sua dimensão manipulável e como tal desprovido de valor erótico.

O pressuposto essencial quanto às origens da organização social mas também da integridade pessoal é enunciado por Bataille: «Ele [o Homem] emergiu [da natureza] pelo trabalho, pela compreensão da sua própria mortalidade e movendo-se imperceptivelmente de uma sexualidade

ausência que continua sempre presente e face à qual se constitui. Mesmo entre os Cínicos, com destaque para Diógenes, o que está em questão não é a afirmação crua de uma indiferença perante o olhar dos outros mas uma encenação. Ao denunciar “em acto” a artificialidade das convenções sociais, o cínico suspende efectivamente a sua suposta necessidade, bem como o jugo desta sobre si, mas o seu encenar resulta de uma reflexão detida sobre as causas da vergonha. Aquilo que pode conseguir e a que se propõe é um reposicionamento do *Aidos* e não a sua supressão ou dissolução numa “estética” pessoal. A contraparte positiva de tal encenação é a *parrhesia*, traduzível por franqueza, uma posição resoluta quanto ao que é válido de acordo com a natureza.

⁶ Nos capítulos 3 e 6 de *The Human Embrace*, R. Hall faz um bom resumo sobre a unidade teórica patente nas obras que Nussbaum consagrou à tragédia e filosofia gregas.

⁷ A contundência de Bataille quanto à inédita purificação do sagrado como marca distintiva da religião cristã faz-se sentir nas várias fases da sua obra. Com respeito ao tema que aqui nos ocupa afirma: «não devemos esquecer [...] que fora do Cristianismo, a natureza religiosa e sagrada do erotismo é manifesta em plena luz do dia, com a sacralidade dominando a vergonha.» (BATAILLE, 1962: 134).

⁸ Bataille contrapõe a posição da prostituição nas sociedades pré-cristãs, onde as cortesãs desempenham uma função sagrada, e a miserável condição da prostituta de rua, cf. *Id.* 1962: 129-139; 1991b: 140-147.

despudorada para a uma sexualidade com vergonha [processo em que] se originou o erotismo. (BATAILLE, 1962: 31). Se o trabalho e a observância das interdições consolidam o domínio do descontínuo, na energética de Bataille o erotismo fica como o excedente dessa actividade, reminiscência de práticas sagradas que respondiam ao que o autor francês denominou lapidarmente de “nostalgia do contínuo”.

No volume II de *A Parte Maldita* afirmava Bataille a centralidade da vergonha na sua concepção de erotismo e soberania, algo que decorre de um ponto fulcral na história das religiões: aquilo que é alvo de resguardo –porque fora inicialmente tido como decaído- é paradoxalmente aquilo que mais urge consagrar, aquilo que se reveste de maior valor para o homem:

O homem parece ser o único animal a *envergonhar-se* da natureza de onde provém, e a qual não cessa de abandonar. Este é um ponto sensível para nós. Nós dispusemos este mundo humanizado à nossa imagem obliterando os traços da natureza; acima de tudo removemos dele tudo que nos evoque a forma como saímos dele. A humanidade como um todo assemelha-se àqueles arrivistas que se envergonham de sua humilde origem. (BATAILLE, 1991 b: 62).

Na sua concretização moderna a experiência erótica é pensada como a capacidade de uma comunicação, sempre imaginária e irreduzivelmente subjectiva, entre o descontínuo (nível normativo do simbólico e das formas individuadas a que confere valor partilhado) e a heterogeneidade revelada nas experiências de intensidade extrema. Inicialmente centradas no nascimento e na morte, tais experiências são o que põe o sujeito em causa, ou em relação à causa, dada a sua proximidade ao contínuo, tenebroso e fascinante.

A vergonha surge neste contexto como a emoção mais indicativa de uma protecção face à fragilidade –nunca suprimível- indicada no *abalo afectivo e emocional desencadeado na experiência interior de antecipação da morte*, que confronta sociedade e indivíduo com a necessidade de dar conta do seu excedente de energia constitutiva.

Apesar de podermos imaginar Bataille acompanhando radicalmente a denúncia da não-aceitação da dimensão trágica da existência e o erigir de barreiras artificiais face ao impuro, devemos sublinhar a centralidade no seu pensamento de uma polémica recusa da sexualidade como forma de realização pessoal, de uma sexualidade idealizada que estaria assim totalmente liberta de interdições. O que sem dúvida surpreende, e pode mesmo afigurar-se contraditório em virtude da escandalosa abertura a tal dimensão nas suas “novelas”. Em tais obras o autor francês rasga com a observância da moral sexual e abala frequentemente o carácter estável do género; o erótico, iniciado em movimentos transgressivos, permanece inapelavelmente associado ao que põe em causa a persistência do indivíduo no tempo. Mas o que a alguns se afigura como uma hipocrisia, dá significado a toda uma concepção do gozo que,

de acordo com este filósofo maldito, seria eliminada no momento em que o seu carácter de excedente face ao tempo regular -onde reina a utilidade e a observância dos costumes e normas legais- fosse reduzido a uma mera função desse mesmo tempo. A cedência ao frêmito do instante não deve ser lida como inconsequente ou irrisória. Há um nível de gratuidade decorrente da sua associação vaga a uma forma de economia primitiva, mas tal dimensão aniquiladora do acumulado está transfigurada.

O gozo, sem correlativo no mundo efectivo, tem um impacto ao nível da relação do indivíduo a si mesmo bem como nas relações com os outros. Mas para tal, a distinção entre o tempo regular e o da excepção deve manter-se vigente para que o movimento de investida seja estendido até ao retorno, à estabilidade das formas. Daí que este filósofo-artista, capaz de ir aos nimbos da obscenidade, na aurora da revolução sexual dos anos 60 manifestasse reservas em relação à eventualidade de uma integral eliminação das interdições sexuais: «penso efectivamente que o potencial humano depende destas interdições»⁹. Já em *O Erotismo* se sustentava que o desvanecer da vigência das proibições significaria uma extinção da sexualidade humana (cf. BATAILLE, 1962: 38-39, e tb. 50, 115.). Ou seja, Bataille não estaria necessariamente a defender uma zona de mistério criada artificialmente, mas remetendo para um nível de experiência onde, pela sua abertura aos possíveis, está envolvida incerteza e desconhecimento quanto às actuais formas do imaginário individual e das relações interpessoais¹⁰.

A instituição da sociedade a partir de interditos recaindo sobre o sangue e a sexualidade, indica a impossibilidade de aceder a um real mítico ou dado sem ter por referência inicial a inserção do sujeito numa rede de valor organizando a temporalidade individual. Tal inserção simbólica tem uma valência psíquica e física consolidada emocionalmente, a qual só é posta em causa confrontando o limite constitutivo do sujeito, regredindo para a ansiedade como tonalidade de fundo subjacente ao nojo e à vergonha. Esta ansiedade é o revés do fascínio que conduziu ao movimento intencional que se abandona a uma experiência em

⁹ *L'Impossible* in *Œuvres complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1971-88: 512. Como nota M. Richardson, para Bataille a sexualidade como forma de realização pessoal corresponde a uma repressão da nossa incompletude: «Bataille estabeleceu uma ontologia da nudez (...) A ideia que existe um estado natural do qual estamos separados devido a convenções sociais e que pode ser recuperado por via da nossa exposição, é uma forma particularmente perniciosa de puritanismo.» (*Id.*, 1994: 38).

¹⁰ Diversos autores, entre os quais destaco S. Žižek leram nesta atitude a tentativa artificial de manter uma espécie de mística da transgressão, que lê também numa certa tradição kantiana, através pela qual se manteria uma latência entre o domínio da normalidade e do heterogéneo, Cf. e.g. *Id. Parallax View*, Cambridge: MIT Press, 2006: 94-95. Aquilo que se oblitera nesta interpretação é o pressuposto de base de que há uma relação estrita entre a sexualidade humana e a fragilidade constitutiva.

que todas as emoções quotidianas são abaladas na abertura a um desnudamento. A este desnudamento ou despir acede-se por via de um objecto erótico sacrificial onde a limitação da ordem homogénea é denunciada.

No abrir-se a tal domínio excessivo que põe em causa os seus limites, conta sobretudo a experiência interior dessa transição e a sua conversão imaginária de todas as referências “objectivas”¹¹. Bataille destaca a importância decisiva da constituição subjectiva de uma ameaça que não se cinge a uma avaliação das propriedades sensíveis do objecto alvo de interdição¹²; há no presentir de algo como ameaçador um forte investimento afectivo e emocional que transcende a sua qualidade poluente (envolvendo risco efectivo). A consolidação biográfica destas emoções, com grande destaque para a educação na primeira infância, contribuiu para o adensar da fronteira entre o regular e o que põe em causa os limites do sujeito.

Nussbaum e o peculiar posicionamento da vergonha entre as emoções.

O modelo James-Lang, há muito abandonado, defendia ainda a concepção da emoção como irrupção na vida racional, desprovida de conteúdo cognitivo impenetrável, inapta para a moral. Esse paradigma foi gradualmente superado a partir de diversas tradições que vieram a convergir nas perspectivas correntes da chamada inteligência emocional. Em concordância com tais perspectivas, a emoção está inserida numa biografia (a vários níveis físico e moral), tendo uma importância crucial na formação da consciência moral e é componente activa nos processos decisórios quotidianos.

¹¹ Destacando a influência de Nietzsche sobre o seu pensamento, W. Menninghaus leu no Bataille dos artigos publicados na revista *Documents* e nas teses posteriormente apresentadas ao *Collège de Sociologie* uma “anti-estética do informe” onde o nojento e asqueroso, face ao qual impõe a vergonha, é o cerne e princípio dinâmico da existência, cf. *Id.*, 2003: 343-55. Em *Attraction e Répulsion*, a partir das teses de R. Callois relativas à periodicidade da transgressão, explorava Bataille o objecto sagrado como tendo uma dupla face, ele é dissoluto e consagrado. A inquietude de Bataille, decorrente da sua discordância face ao modo como A. Kojève apaziguou a negatividade hegeliana, condu-lo à afirmação de algo que ficaria fora da homogeneidade do Espírito enquanto excedente de energia.

¹² Bataille sublinhou que o nojo relativamente a certos materiais e práticas não decorre da sua nocividade efectiva mas de uma reserva, consolidada por projecção imaginativa, socialmente construída -acentuada em especial na correcção da atitude da criança em relação a determinados objectos como fezes, genitália, seio...- em face de algo que marca um limite do decente. Em *O Erotismo* Bataille aponta para o facto de que «o manter desse medo, base do nojo, não é suscitado por um perigo real. A ameaça em questão não pode ser justificada objectivamente. (...) O terrificado recolher em face do decaído não é de si inevitável. Conjuntamente com este tipo de reacção temos todo um espectro de comportamentos artificiais» (*Id.*, 1962: 57).

Em contra-corrente face a tendências reducionistas recentes provenientes de sectores das ciências cognitivas¹³, e tendentes a eliminar a densidade fenomenológica das emoções, Nussbaum parte de uma concepção que toma o seu complexo “enraizamento” na pessoa humana. O apelo subjacente é o do encontro de uma alternativa viável entre o obscurantismo e o cientificismo, a qual deve ser capaz de dar conta não só da sua vertente físico-psíquica mas também da sua dimensão normativa, enquanto instância judicativa de um mundo pessoal significado de acordo com objectivos e fins, a partir dos quais os eventos são “avaliados”. A componente emotiva, diferenciada do humor de fundo e dos padrões emocionais do sistema nervoso central, só tem sentido por referência ao seu interface com os valores enraizados numa determinada forma de vida, sendo que, à excepção de emoções reflexas, com grau ínfimo de mediação –como é por exemplo o caso do embaraço momentâneo-, ela envolve sempre o que Nussbaum denomina de *appraisal*¹⁴ da envolvência e significação do mundo para um indivíduo. Na medida em que as emoções (a compaixão, o pesar, o medo...) envolvem sempre um juízo avalizador quanto ao que um agente investiu de significação, aquelas não podem ser afastadas da jurisprudência moral e legal. A consideração das emoções como parte integrante da avaliação jurídica é requerida de modo a que o domínio da vulnerabilidade possa ser tido em conta nos juízos da acção.

Também sob o pressuposto geral de que as emoções são formas de lidar com a fragilidade, R. Solomon (proveniente da variante cognitivista-

¹³ Têm sido diversas as críticas provindas sobretudo das ciências cognitivas relativamente a um determinado horizonte filosófico -sobretudo aquele que cai sob a designação de filosofia moral- que trata das emoções proposicionalmente. Nessa tradução proposicional, as dimensões evolutiva, bioquímica e neurológica indiscutivelmente presentes nas emoções são diluídas em esquemas de acção. Mas a verdade é que, ao secundarizar o nível fenomenológico, alguns cognitivistas entregam-se ao empreendimento abstracto de isolar um mecanismo que, desligado do seu enraizamento numa forma de vida onde a emoção pode tomar significado, fica como presença neutra e impessoal. Um bom exemplo deste procedimento purificador das distorções nefastas da análise fenomenológica pode ser encontrado num livro cujo título revela de antemão a pobreza na concepção das ocorrências emocionais, refiro-me a *What Emotions Really Are* da autoria de P. Griffiths. Contrariamente a essa dissecação da vida interior das emoções, no presente trabalho defende-se que continua a ser imprescindível um nível de explicação fenomenológica da emoção enquanto ocorrência psico-corpórea e contextual, envolvendo uma componente evaluativa por referência a conceitos e expectativas reconhecidos por outrem.

¹⁴ Traduzível por apreciação, este é um termo central para a compreensão da perspectiva de Nussbaum. Em *Upheavals of Thought*, o seu grande tratado sobre as paixões, a filósofa enfatiza este domínio da apreciação sempre envolvida na emoção e que a distingue de um mero apetite ou humor. Tal juízo presentifica frequentemente a insuficiência como constitutiva do humano, de modo que: ao «apreciar um objecto exterior como destacado para o nosso bem-estar, reconhecemos a nossa necessidade e incompletude perante as partes do mundo que não dominamos inteiramente.» (*Id.*, 2001: 19).

proposicional) defendeu que todas tendem para um mesmo fim, a auto-estima. Mas o problema desta visão (*reason-giving cognitivism*) é o de deixar por esclarecer qual o propósito de certos tipo de emoções que são notoriamente recalcitrantes ou não cooperativas¹⁵; *escapam ao propósito mais imediato de preservação guiando-se por um valor superior ou são desencadeadas em clara oposição ao sistema de crenças do indivíduo*. No primeiro grupo incluímos emoções envolvendo investimentos objectais bem determinados e princípios morais, no último encontramos a vergonha (mas também o nojo) -quase virtude em Aristóteles¹⁶- enquanto emoção que oferece grande resistência à reeducação. Profundamente enraizadas no encadeamento biográfico do indivíduo - consolidadas por via de fortes meios de socialização- tais emoções podem ser despoletadas sem que o sujeito o consiga explicar ou em contrariedade com as convicções, racionalizações e crenças manifestas a si mesmo. É a constatação desta ambiguidade objectal e irrasoabilidade de fundo resistente à sua exposição proposicional, que leva Nussbaum a considerar que tanto nas modalidades da consideração de crimes como na eventual aplicação de pena humilhante¹⁷:

(...) vergonha e nojo, diferem [por exemplo] de medo e raiva [seus modos adequados] na medida em que são alvo privilegiado de distorção normativa, e como tal não são fidedignas enquanto guias para práticas públicas (NUSSBAUM, 2004: 13)¹⁸.

Uma característica que faz a emoção diferir do afecto ou reflexo consiste em que, envolve invariavelmente um juízo auto-encadeado, no caso da vergonha uma auto-referencialidade -que B. Williams quis autónoma¹⁹- que em

¹⁵ Um tratamento esclarecedor das emoções recalcitrantes, expositivo relativamente aos impasses com que estas confrontam as concepções cognitivistas, pode ser encontrado na recente obra de P. Hutchinson *Shame and Philosophy*, Cf. *Id.* 2008: 90, 99, 112–117, 133.

¹⁶ Cf. *Id.*, *Eth. Nic.* 4. 9. [1128b11–12]. Num ensaio de 2001 “Against Valence (“Positive” and “Negative” Emotions)” R. Solomon refere que este mesmo aspecto está patente numa tradição ética com origem no Estagirita, Cf. *Id.*, 2002: 148.

¹⁷ As chamadas “penas de vergonha” [*shame penalties*] comuns na justiça senhorial e eclesiástica, renascidas nalguns estados dos EUA e que se expandiram para alguns países Europeus, recuperam a tradição de marcação dos corpos e em especial o descaracterizar do rosto indicador simbólico da individualidade e humanidade, cf. NUSSBAUM, 2004, 217 e seg.

¹⁸ Para um desenvolvimento da sua tese quanto à irracionalidade do conteúdo normativo de vergonha primitiva e nojo, cf. *Id.*: 177-189.

¹⁹ Williams recorre na tragédia sofocleana *Ajax*, ao infortúnio do personagem homónimo, sustentando a ideia de que: por maior que seja a “necessidade” provinda da tradição religiosa ou das expectativas sociais, a mediação dessa origem heterónoma tem lugar no próprio indivíduo que delibera quanto ao suportável ou àquilo que o força a “esconder o rosto” perante os seus. Cf. *Id.* 1993: 75 e seg.

muito transcende um mero automatismo explicável com recurso a uma explicação baseada em leis de equilíbrio adaptativo, em padrões cognitivamente fechados (*hard-wired*), ou redutível à expressão facial impessoal. A vergonha, e a um nível geralmente mais elementar o nojo, é a *auto-afecção de modalidade retrospectiva*²⁰ que, mobilizando expectativas provindas do esgar do Outro, sanciona o próprio eu como desprovido de valor em virtude de algo de que o “afectado” se assume responsável (ainda que a culpa possa estar ausente). Além desta dimensão normativa do conceito, elaborou Nussbaum, com base nos escritos psicanalíticos de D. Winicott e M. Klein, a sua concepção de “vergonha primária”, como apego patológico ao *ideal do ego* possivelmente activo em muitos dos resguardos face à mortalidade e sexualidade constitutivas do humano; qualifica-a como: «demanda infantil de onnipotência (...) [que] como o nojo, é uma forma de esconder a nossa humanidade que é simultaneamente irracional no sentido normativo (...) e não confiável no sentido prático.» (*id.*: 15).

Nussbaum marcou bem esta tendência para a defesa melancólica de uma plenitude perdida, mas na sua análise não compreendeu como nesta negação narcísica das emoções de vulnerabilidade e dependência, está indicado um domínio que escapa inevitavelmente à inscrição simbólica, ao fundo de si não comunicável (para o qual seria mais adequada a noção de ego ideal lacaniana). Mesmo considerando que por comparação com o embaraço «a vergonha é mais pesada, mais lacerante, na medida em que está imbricada com elementos de aspirações pessoais profundamente enraizados» (*id.*: 204), Nussbaum não pensa com suficiente profundidade a sua força “individuadora”, o fundo não tematizado que “move” tal emoção. O seu objectivo é sobretudo o de sublinhar a posição peculiar da vergonha entre as emoções, em especial o facto de que o seu conteúdo emocional é incerto e relacionado com demandas excessivas decorrentes do estádio narcísico, sendo que ela deve, também em virtude da sua incomensurabilidade, ser restrita ao domínio da intimidade. Está aqui em causa uma indicação de um cerne individual que escapa ao sancionamento utilitário, e como tal é o estrato mais profundo que a vergonha oculta, algo que fica aquém das esferas legal e moral e que procurarei aflorar mas adiante.

²⁰ Um aspecto bem marcado na vergonha (tal como do nojo) é o seu carácter retrospectivo, desde logo porque pode sempre ser entendida como expressão decorrente de um investimento afectivo passado pelo qual o indivíduo se sente responsável (ainda que não seja necessariamente culpado ou imputável). Mas além deste aspecto psicológico, ela pode desencadear-se na reconstrução de um acontecimento ou estado de extrema intensidade, mas sempre *après coup*, posterior ao regresso da convulsão.

Utilização legal como vertente inevitavelmente perversa da vergonha “construída”

Nussbaum pensa a vergonha sobretudo enquanto infligida a outrem, como estigma, que aniquila o outro enquanto personalidade auto-determinada e com potencialidades em aberto, etiquetando-o e como tal estagnando as suas possibilidades enquanto sujeito. Ainda que considere a ontogénese individuada da vergonha, nomeadamente o seu papel socializador por via da introjecção de expectativas normativas e a resistência a que está associada, não dá relevância ao seu papel constitutivo do indivíduo, indo ao ponto em que ele se confronta com o seu próprio limite.

A filósofa opõe-se à antiga tradição do estigma como forma de recuperação comunitária de um sentido partilhado do sancionável, do que deve contar como reprovável e vergonhoso, considerando que independentemente das matérias de facto, ela pugna por uma forma de tratamento humilhante e atentatório do valor inegociável da pessoa. A vergonha, pese embora o seu conteúdo moral inequívoco, incorpora também metas e pretensões que na sua vertente humilhante são injustificadamente restritivas da auto-determinação dos indivíduos. Ao invés, Nussbaum foca a culpa veiculada pelas expressões emotivas da indignação e da raiva, tidas como formas adequadas e abertas à ponderação do valor moral e legal de um acto, preservando a pessoa de uma essencialização²¹.

Deste modo, recusa-se a utilização normativa do nojo e da vergonha; tais emoções têm expressão adequada e razoável apenas por respeito a critérios objectivos da liberdade pessoal. A ambiguidade objectal de tais emoções deriva precisamente da sua constituição subjectiva com capacidade para integrar uma variabilidade imensa de objectos vergonhosos, de acordo com uma sensibilidade normativa provinda de formas culturais e educativas diversas. Seguindo a tradição liberalista clássica, Nussbaum adopta como critério para o que pode ser considerável pelo sistema legal o “princípio do dano” millseano²². É este que permitirá escapar às “perversões da normalidade” frequentemente toldadas de visões mitológicas, baseadas em ideias arcaicas de contágio, na base não só da justificação epocal e culturalmente variável da interdição de certos

²¹ De acordo com Nussbaum apenas a indignação -ao imputar responsabilidade sem essencializar a culpa, distinguindo entre acto e pessoa- pode contar para a justiça. É o obscurantismo que procura aprisionar o indivíduo ao acto justificando o envergonhar como forma de expiação. Nussbaum distingue cuidadosamente o conceito legal de indignação e a resposta essencializante do nojo, cf. *Id.*, 2004: 99-10, 166).

²² Sustentado na partir da filosofia moral de Stuart Mill, o *harm principle* (de acordo com o qual se sanciona apenas o que é nocivo para outrem) conduz Nussbaum ao longo de toda a sua argumentação, cf. 2004, 64-65 e 323-324.

actos e objectos, mas também, e por extensão, da legitimação da negação de direitos subjectivos dos membros de determinados grupos sociais. As perversões do sistema judicial e penal que Nussbaum enumera têm fundamento último numa demanda de onnipotência e completude que uma educação baseada nas humanidades pode corrigir. No seguimento de empreendimentos anteriores a filósofa destaca sobretudo obras literárias onde é celebrado o erotismo dos corpos e dos corações como é o caso nas obras de D. H. Lawrence e W. Whitman, como forma de diagnosticar e tratar as referidas perversões²³.

No capítulo 6 da sua obra (“Protegendo os cidadãos da vergonha”) esclarece Nussbaum que uma “sociedade decente” não deve apenas prescindir de um sistema de Direito que recorra a formas de humilhação (as quais devem ser substituídas por julgamentos que tenham base na distinção entre acto e pessoa e sejam conducentes à reintegração efectiva evitando o ressentimento). O Direito, não pode ficar apenas por uma liberdade negativa, mas em conjunto com diversos sistemas sociais, promover a criação de estruturas objectivas que possibilitem o acesso a um patamar mínimo de dignidade para os seus cidadãos. Trata-se de pensar uma sociedade envolvida na protecção activa da decência. Neste âmbito toma especial relevância uma reformulação, ou pelo menos extensão, da sua tão badalada teoria das *capabilities*. Este assunto merecerá um tratamento extensivo desenvolvido em *Fronteiras da Justiça* onde Nussbaum debate as políticas activas de inserção activa de cidadãos. No capítulo segundo dessa mesma obra (“Disabilities and the Social Contract”) a norte-americana apontava a necessidade de pensar a ausência de diferentes tipos e graus de “*in-capabilities*” das teorias Contratualistas. Este é um ponto que Nussbaum critica na abstracção teórica da posição original de que partira Rawls e a qual de acordo com a filósofa é nessa sua omissão promotora de exclusões. A autora frisava aí como muitas das vezes o ser ou não incapacitado decorre de imposições sociais e só excepcionalmente da natureza²⁴. Como tal também aqui, Nussbaum apelava a um reposicionamento dos padrões que permitem separar entre normalidade e “anormalidade”.

Algo que Nussbaum não debate com profundidade requerida é o facto de grande parte das dificuldades com a inserção semântica da vergonha em processos comunicativos derivar da sua distanciação face a uma experiência efectiva. O uso da vergonha não está engrenado com o sentir de algo como

²³ cf. *e.g.* cap. 5 de *Id.*, 2001.

²⁴ Nussbaum sustenta que o «impedimento consiste na perda de uma função normal do corpo; uma incapacidade é aquilo que não podes fazer no teu meio como resultado [daquela perda] (...) O que devemos fazer é prevenir handicaps decorrentes da privação de direitos básicos.» (*Id.* 2007, 423-24).

ameaçador da integridade pessoal, mas com um cálculo do ameaçador repetidamente encenado na sua relação com o que é tomado por regular.

Nussbaum apresenta exemplos de certos julgamentos, como o de Oscar Wilde, onde tomando como bitola a normalidade aplicada pelo cidadão comum na sua observância de uma suposta sabedoria milenar, certos actos de sodomia e miscigenação de diferentes estratos sociais que hoje temos como banais e não contagiosos, tenderam a ser mistificados, “descritos como indescritíveis” (cf. NUSSBAUM, 2004: 151 e seg.). Não deixa de ser curioso como uma tal forma de descrição corresponda ao recurso último das obras do Marquês de Sade, ao encenar o impossível numa cena à qual veda o acesso (cf. HÉNAFF, 1999: 80-81).

Dada a sua variabilidade cultural, a vergonha imposta, pode apelar a um auto-investimento sobre referentes físicos re-significados culturalmente ou sobre a constituição moral interpretada a partir da conduta. Desta forma o cair sobre si da vergonha corresponde a um refúgio, uma posição de limitação das possibilidades, que *a contrario* enaltece o movimento transgressivo. O próprio M. Heidegger, nas suas lições sobre *Parménides*, aflorou esta dimensão patente na noção da *Aidos* grega; mais que um sentimento, tonalidade afectiva, ela é transversal ao indivíduo e a sua dimensão de exposição ao Ser está acentuada pelo termo alemão *Abscheu* (nojo)²⁵.

Vergonha na sua dimensão constitutiva: oscilador (h)ontológico (aquém do nível jurídico e moral).

A cunhagem do neologismo *(h)ontologie*²⁶ -termo este formado a partir da raiz francesa *honte*- por parte de Lacan entronca numa longa tradição fenomenológica francesa de autores próximos a Bataille (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty), sendo nas palavras de J. Copjec definível como «relação ética

²⁵ A respeito da ocorrência do termo na poesia de Píndaro, acentua a sua posição como limite revelador: «Dies Wort soll aber nicht ein „subjectives“ Gefühl benennen und keine „Erlebnishaltung“ des menschelichen „Subjekts“. *Aidos* (Scheu) kommt über den Menschen als das Bestimmende und d.h. Stimmende. (...) *Aidos* - griechisch gedacht - ist nicht ein Gefühl, das der Mensch hat, sondern die Stimmung als das Stimmende, das sein Wesen, d.h. den Bezug des Seins zum Menschen, bestimmt.» (HEIDEGGER, Martin, *Parmenides* (Vorlesung Wintersemester). In: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Band 54. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982 [1942/43], 110.

²⁶ O termo surge em 1969 no conturbado Seminário XVII (*O Invés da Psicanálise*) e marca uma viragem clara no pensamento de Lacan. A vergonha não é já entendida como marcando o fundamento do social, como o fora no Seminário XI em consonância com Sartre, mas precisamente como o pórtico que marcaria a entrada no domínio da psicanálise. Cf. *Id.*, 1991: 209-223.

do ser, o seu e o do outro» (*Id.*, 2006: 103). Tal tradição acentua que na sua dimensão basilar: *o olhar do Outro não convoca apenas a uma (auto)imposição de expectativas, mas também a uma incerteza*. Recorrendo a uma formulação de J.P. Sartre ao desenvolver esta vertente do ser-para-outro em *O Ser e o Nada*, podemos ver como a vergonha além da sua dimensão intersubjectiva: «entregame a mim mesmo como *não revelado*» (*Id.*, 1993; 269). Não se trata apenas da demanda indecifrável do Outro, mas sobretudo da verdade que o sujeito oculta a si mesmo reforçando a ilusória suficiência da sua inserção simbólica.

Lacan apresentava a vergonha não performatizável, manifestando um domínio que resiste ao desenraizamento capitalista e científico do sujeito moderno, domínio esse indicado pela ideia de “extimidade”, movimento em que a interioridade pessoal se descobre como abrigando algo de estranho. Em conformidade com esta noção do íntimo que provoca estranheza, Bataille afirmara «o homem atinge a experiência interior no instante em que irrompe de si a crisálida que sente lacerá-lo e não por via do rasgar de algo que no exterior lhe resiste» (*Id.*, 1962: 39.) Este fundo a que a vergonha impõe obstáculo por via da defesa arreigada da (suposta) plenitude da inserção simbólica (e consciência moral), é acessível no evento interior que torna qualquer essencialização da identidade em termos de nacionalidade, sexualidade e raça como ilusória. Neste nível de vergonha que qualificaremos como constitutiva (por oposição à encenável), é então discernível uma proximidade clara à noção de experiência interior do erotismo, reveladora do facto de:

(...) o originário da nossa existência é impessoal. O acto erótico, cuja natureza sagrada é manifesta no mundo pagão, suspende a descontinuidade do mundo do trabalho. Ele não só transgride –reconhece e nega- as interdições sexuais, as barreiras historicamente construídas entre sexos, géneros, classes, raças, culturas e idades, mas também dissolve personalidades. (DIREK, 2007: 96)

Essa dimensão originária da vergonha remete para potencialidades virtuais irrealizadas irremediavelmente pervertidas na individuação de um sujeito. É este nível de virtualidade que em reconfiguração constante, está em tensão com os seus investimentos simbólicos e ameaça a sua consistência identitária. Esta (h)ontologia é uma ética da auto-afecção onde a virtualidade, a “insubstancialidade irrealizada” que ameaça aniquilar o sujeito numa integral desubjectivação, é acessível melancolicamente. Seja, comunitariamente como ocorre nas diversas transgressões periódicas das sociedades antigas, seja por via de uma experiência subjectiva da qualidade imaginária que abandona o mundo das referências comuns, trata-se de um abalo das determinações morais originado na nostalgia de contínuo, ou da pulsão que estende a experiência até à indeterminação da personalidade.

Conclusão ou esboço, de valor introdutório, relativo às possibilidades teóricas e literárias da vergonha.

G. Agamben, nos seus escritos sobre o Holocausto, trabalhando a ideia de soberania a partir de Bataille²⁷, manifesta esta paradoxal posição da vergonha; ela

(...) não é senão o sentimento fundamental de ser um sujeito, nos dois sentidos aparentemente opostos desta frase: ser sujeito e ser soberano. Vergonha é o que é produzido em absoluta concomitância de subjectivação e dessubjectivação, perda de si e auto-controlo, servidão e soberania. (AGAMBEN, 1999: 107).

Na multifacetada obra de Bataille, mas principalmente na sua vertente teórica, a noção de Soberania toma então sentido a partir desta posição auto-reflexiva indicada na produção da vergonha como confrontação do possível por parte de um indivíduo que, à vista da sua conformação actual, se posiciona perante o seu próprio virtual irrealizado. Esta ideia surge bem vincada em especial no instituir de um espaço humano ao abrigo do contínuo fascinante, possível em virtude do desenvolvimento das emoções da vergonha e do nojo inseparáveis do respeito pelas interdições. O desenvolvimento de tais emoções está então na origem do erotismo entendido como: *forma pela qual um indivíduo experiencia interiormente o seu excesso constitutivo*, na medida em que as mesmas permitem a simultaneidade da subjecção e da soberania na experiência da vertigem do contínuo.

A relevância deste abalo emocional a que a vergonha abre, à condição de ceder ao movimento fenomenológico que a suscita, prende-se com a sua capacidade de estabelecer comunicação forte entre o homem soberano e a humanidade média. Para ser soberana e confrontar efectivamente a extensão possível da experiência emocional, a experiência (trata-se sobretudo da experiência literária) tem de comunicar o silêncio, a solidão e o segredo, com que se debate no extremo e de onde tem de retornar tornando-o acessível ao homem comum e suas instituições protectoras. Isso é conseguido apenas no caso em que sejam captadas as alterações qualitativas verificadas entre o ponto do abandono e do regresso da experiência transgressiva. Esta é uma experiência cujo recobro inevitável é a culpabilidade resultante de uma vivência estranha ao mundo governado pelas leis da utilidade, e que o filósofo associa nietzscheanamente à infantilidade.

No afã de Sade por uma linguagem sem resto, na qual a própria instância da lei mapeia e integra no domínio do possível toda a irregularidade²⁸, Bataille

²⁷ Iniciado em *Homo Sacer*, cf. em especial *Ib.* 112-115.

chamava a atenção para essa obsessão pela retrospectiva das alterações, nas suas particularidades externas e no imaginário, decorrentes da “submissão” de um corpo sacrificial ao desejo puro²⁹. Tal atitude soberana requer a partir da obra de Sade uma imunidade relativamente às emoções comuns (relacionando o sujeito não apenas aos seus estados internos mas também aos de outrem), as quais são ainda assim mobilizadas para a confrontação com o irregular, aniquilando qualquer réstia de reserva moral e física, até ao inanimado. A vergonha na sua dimensão soberana será o domínio da concomitância de impotência e autonomia, traduzindo retrospectivamente as qualidades da experiência interior que se abandonou a uma re-significação do simbólico pelo imaginário.

O ponto comum das obras que caem sob a análise de Bataille em *A literatura e o Mal* é o de uma literatura que se abre radicalmente ao reverso dos pressupostos morais e económicos da quotidianidade e tempo-duração que pauta a utilidade. Assim, é sintomática, por parte do filósofo, a aproximação à verdadeira literatura como uma actividade infantil ao serviço da recuperação de uma plenitude [individual] perdida que como tal transgride e confessa-se envergonhada perante a lei do pai (este ponto é destacado por Bataille com respeito à intersecção de vida e obra kafkiana, e está também presente em Dostoevsky). Na sua obra literária e pornográfica escrita sob pseudónimos - primeiro em *Le Bleu du Ciel* e mais tarde em *Ma Mère*- há um evento recorrente onde está patenteada a obsessão de Bataille pela plenitude, irreduzível ao domínio do útil, a que o soberano cede preservando o abalo emocional. É uma experiência que põe o “critério do dano” de que se vale Nussbaum perante uma indecisão, denunciando também a sua candura quanto à “natureza” da sexualidade. Trata-se da confrontação do narrador com o corpo morto da mãe. Ao nível simbólico está em causa o enfrentar do possível numa experiência extrema de transgressão. Num só movimento intencional convergem as interdições fundamentais que, estudadas pelos antropólogos e sociólogos destacados na obra de Bataille, foram rapidamente integradas pela Psicanálise: incesto e morte. Trata-se de uma concretização literária (com suposto referente biográfico) do movimento do sujeito que melancolicamente busca aceder ao objecto perdido, à plenitude e intimidade que precede a sua individuação. Já não é a soberania antiga do dispêndio, concretizada num determinado estrato social, mas característica de uma posição que preserva lucidez [apática] perante

²⁸ Sobre a ambição enciclopédica de Sade, concretizada no mapeamento do possível num corpo virtual, cf. HÉNAFF, 1999.

²⁹ De entre as múltiplas incursões de Bataille na obra do Divino Marquês aquela que está presente nos estudos 2 e 3 de *O Erotismo* dizem bem da distância entre o homem normal e o soberano de Sade cujo traço mais marcante é o carácter cerebral. É por via das possibilidades abertas pela encenação literária que é possível por via reflexiva regressar a uma prática sacrificial.

a conturbação "absoluta" a que se abandonou tendo acesso ao domínio onde o signo, des-saturado das significações quotidianas, cede em face de uma linguagem morta apenas captável pelo conceito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, 1998 [1995].
- _____. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York: Zone Books, 1999.
- BATAILLE, Georges. *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and the Taboo*, New York: Walker and Company, 1962 [1957].
- _____. *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, New York: Zone Books, 1991 [1947].
- _____. *The Accursed Share, vol. II & III (The History of Eroticism & Sovereignty)*, New York: Zone Books, 1991b [1949].
- _____. *The Tears of Eros*, San Francisco: City Lights Books, 1992 [1961].
- _____. « Attraction et Repulsion » I et II in HOLLIER, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris: Gallimard, 1995, 120-144.
- _____. *A literatura e o Mal*, Lisboa: Vega. 1998 [1957].
- BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford: Oxford U.P., 1998.
- _____. *Lust*, Oxford: Oxford U.P., 2004.
- COPJEC, Joan. "May '68' The Emotional Month" in ŽIŽEK, Slavoj, *Lacan: The Silent Partners*, New York: Verso, 2006, pp. 90-113.
- DIREK, Z. "Erotic Experience and Sexual Difference in Bataille" in WINNUBST, S. (ed.) *Reading Bataille Now*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Routledge, 2001 [1966].
- GEMERCHAK, Christopher M. *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel*, Albany: SUNY Press, 2003.
- GRIFFITHS, Paul E. *What Emotions Really Are*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- HALL, Ronald, *The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love. Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2000.

- HÉNAFF, Marcel. *Sade: The Invention of the Libertine Body*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 [1978].
- HOLLIER, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, Cambridge: MIT Press, 1992.
- HUTCHINSON, Phil. *Shame and Philosophy: An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan Ltd, 2008.
- IRWIN, Alexander. *Saints of the Impossible: Bataille, Weil and the Politics of the sacred*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XVII: L'Envers de la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1991.
- LAND, Nick. *The Taste for Annihilation: Georges Bataille and Violent Nihilism*. London: Routledge, 1992.
- MENNINGHAUS, Winfried. *Disgust: The Theory and History of a Strong Sensation*, Albany: SUNY Press, 2003.
- MILLER, William I. *The Anatomy of Disgust*, Cambridge: Harvard U.P., 1997.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York: Cambridge U.P., 1986.
- _____. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford U.P., 1990.
- _____. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, Cambridge U.P., 2001
- _____. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton and Oxford: Princeton U.P., 2004.
- _____. *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, The Belknap Press / Harvard U.P., 2007.
- RICHARDSON, Michael. *Georges Bataille*. London & New York: Routledge, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. *Being And Nothingness: A Phenomenological Essay On Ontology*, New York: Washington Square Press, 1993 [1943].
- SOLOMON, Robert, C. *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, New York: Oxford U.P., 2002.
- STOEKL, Allan (ed.). *On Bataille*. *Yale French Studies* 78. New York: Yale U.P., 1990.
- STOLLER, Robert. J., *Observing the Erotic Imagination*. New Haven and London: Yale U.P., 1985.
- SURYA et al. (ed). *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, London: Verso, 2002 [1992].
- WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*. Oxford: University of California Press, 1993.
- WILSON, Robert R., *The Hydra's Tale: Imagining Disgust*. Edmonton: University of Alberta Press, 2002.