



Clarice Arantes Martin

**Erotismo e transgressão em Georges Bataille e Jacques
Lacan**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Agosto de 2014



Clarice Arantes Martin

**Erotismo e transgressão em Georges Bataille e Jacques
Lacan**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcus André Vieira

Orientador

Departamento de Psicologia-PUC-Rio

Profa. Ângela Maria Coutinho de Mello

Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle

Prof. Marcelo Jacques Moraes

Departamento de Letras – UFRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-graduação e
Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências
Humanas da PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de Agosto de 2014

Todos os direitos aprovados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Clarice Arantes Martin

Graduou-se em Psicologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em 2007. Desde, então, dedica-se a formação psicanalítica e à clínica.

Ficha Catalográfica

Martin, Clarice Arantes

Erotismo e transgressão em Georges Bataille e Jacques Lacan / Clarice Arantes Martin ; orientador: Marcus André Vieira. – 2014.

93 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Erotismo. 3. Transgressão. 4. Gozo. 5. Ética. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para Eduardo, cujo amor é vital.

Agradecimentos

Gostaria de deixar registrado meu profundo agradecimento às pessoas que foram importantes ao longo da elaboração desta dissertação.

Primeiramente, a Marcus André Vieira pela generosidade em me receber em sua pesquisa como orientanda, pelo respeito e interesse na interlocução.

Aos professores do Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo constante estímulo ao conhecimento.

A CAPES pelo financiamento.

A minha mãe, em especial, por todo amor, cuidado e parceria singular.

A meu pai pelo apoio e encorajamento que me ajudaram a encarar esta pesquisa.

A Malu Martin pelo interesse nessa pesquisa e estímulo ao saber.

A meu irmão Gustavo pela interlocução fecunda.

A Bruno Abreu cujos vastos campos de sua poética inspiram.

Ao amigo Pedro Laureano pela intensa e gratificante troca intelectual e afetiva.

Aos meus amigos de longa data: Helena, Nicola, Cecilia, Marina, Guilherme, Paulo, Capper, Natasha, Ivo com quem sempre se pode travar diálogos profundos, até mesmo no silêncio.

A Felipe Bó (*in memorian*) cujo coração emana calor infinito.

A Mariana Rocha Lima pela parceria em tantas empreitadas.

As amigas que encontrei na faculdade, pela vivacidade de nossos encontros. Em especial a Paula Salavery, Tami Gabeira, Maria Neiva e Bianca Cruxen.

A Thiago Carvalhal e Felipe Feijó pelo interesse na leitura e disponibilidade em ajudar.

A Camille Dias pelas traduções.

A Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle pelo espaço de troca rico e estimulante.

Aos colegas de pesquisa vinculados ao Digaí Maré pelo potente e singular engajamento no campo da psicanálise lacaniana.

Aos meus pacientes que se esforçam em trilhar comigo novos caminhos e maneiras de existir.

Resumo

Martin, Clarice Arantes; Vieira, Marcus André. **Erotismo e transgressão em Georges Bataille e Jacques Lacan**. Rio de Janeiro, 2014, 93p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Esta dissertação consiste em uma aproximação entre a concepção de erotismo em Georges Bataille e a noção de gozo em Jacques Lacan, em um momento específico de seu ensino: o Seminário VII. Bataille e Lacan, herdeiros do pensamento freudiano, concebem o erotismo na visada da morte, em um sentido específico próprio a cada um. A morte, aqui, assinala a incompatibilidade entre o desejo, nossa existência habitual e o gozo em si. Finalmente, destacamos que, para ambos os autores, abordar o erotismo pela via da transgressão exige a formulação de uma ética.

Palavras-chave

Erotismo; transgressão; gozo; ética.

Abstract

Martin, Clarice Arantes; Vieira, Marcus André(Advisor). **Eroticism and transgression in Georges Bataille and Jacques Lacan**. Rio de Janeiro, 2014, 93p. MSc. Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation is the approximation between the conception of eroticism in Georges Bataille and the notion of *jouissance* in Jacques Lacan, at a specific moment of this teaching: The seminar book VII. Bataille and Lacan, heirs of Freudian thought, conceive eroticism in sight of death, in a proper way to each one. Death, here, points to the incompatibility between desire, our usual existence and *jouissance* in itself. Finally, we emphasize that, for both authors, address the eroticism through transgression requires the formulation of an ethic.

Keywords

Eroticism; transgression; *jouissance*; ethics.

Sumário

1 . Introdução	11
2 . Erotismo e destituição subjetiva	14
2.1. A experiência interior como método	14
2.2. As três formas do erotismo	17
2.3. Erotismo e transgressão	23
2.4. Lei, desejo e culpa na concepção psicanalítica	28
2.5. O supereu e sua violência	31
2.6. O desejo puro de Antígona	35
3 . O gozo e o gasto	38
3.1. Sexualidade e transgressão em Freud: as pulsões sexuais	38
3.2. O problema do desprazer	41
3.3. O masoquismo primário	47
3.4. O gozo	48
3.5. O paradigma do gozo impossível	52
3.5.1. Das Ding: o objeto impossível do desejo	53
3.6. O princípio da perda	56
3.7. O gozo místico em Jacques Lacan	57
3.8. O gozo místico em Georges Bataille	58
4 Soberania?	65

4.1. Experiência interior	70
4.2. Experiência literária	75
4.3. O fim do discurso	81
4.4. Um outro discurso	84
5 . Considerações Finais	86
6 Referências bibliográficas	89

1. Introdução

O mote desta pesquisa foi o de buscar refletir sobre as relações entre o erotismo e a transgressão. Temática ampla, bastante explorada por diversos autores ao longo do século XX, a partir da qual poderíamos, certamente, depreender diferentes desdobramentos. Partimos da interrogação sobre o que seria o erotismo na concepção de Georges Bataille, e, por fim, nos perguntamos se tal concepção interessa à psicanálise lacaniana. Sabemos que o pensamento de Bataille dialoga com outros autores da filosofia, com Hegel e Nietzsche, sobretudo, no entanto, nossa pesquisa tem no âmbito da psicanálise as suas indagações fundamentais.

Contemporâneos e conterrâneos, Lacan e Bataille têm, certamente, muito em comum. Não somos, de modo algum, os primeiros a colocar isso. Ambos seguem o legado freudiano, ou seja, comungam da preocupação de iluminar o aspecto problemático da natureza erótica na experiência humana. No entanto, enquanto Georges Bataille fala ostensivamente do erotismo, sendo esta uma temática central em sua obra (Besnier, 1998, p.38), Lacan, por sua vez, pouco se utiliza do termo ao longo de seu ensino, mas o faz, poucas vezes, de forma convincente. Através de uma leitura atenta e interessada, tentaremos mostrar que algo equivalente pode ser depreendido.

Definimos a teoria do gozo de Jacques Lacan como ponto de contato que orientou nossa pesquisa acerca da proximidade existente entre o pensamento dele e o de Georges Bataille. Pois a noção de gozo aponta para o que entendemos ser indicado também por Bataille, uma espécie de satisfação paradoxal, problemática, na medida em que inclui algo além do prazer. Jacques Lacan depreende de *Além do princípio de prazer* (Freud, 1920) uma leitura que possibilita a criação de sua noção de gozo, que o psicanalista nos apresenta ao longo de seu *Seminário 7: A Ética da psicanálise*. Trata-se de uma noção que visa compreender a exigência de satisfação exercida pela dinâmica da pulsão de morte, uma satisfação que comparece como problemática no seio da subjetividade humana, na medida em que a pulsão de morte visa a uma destruição do *status quo*. Orientado pelo além do princípio de prazer freudiano, o gozo comparece, assim, na subjetividade como uma estranha satisfação, uma satisfação insatisfeita.

Segundo Teixeira, em *A Noção de dispêndio* (Bataille, 1933) nos fornece elementos fundamentais para a compreensão da noção de gozo (Teixeira, 2013[2007], p.341). Neste trabalho, Bataille disserta a respeito do dispêndio, energia excedente que no seio da economia deve ser gasta luxuosamente.

Definindo o erotismo como “apreensão da vida até na morte” (Bataille 2013[1957], p.35), Bataille aponta para o aspecto paradoxal do erotismo: esplendor da vida, mas também perigo e angústia. O erotismo, assim, aponta para uma zona de inseparabilidade entre vida e morte, representando uma ferida impossível, mas necessária de percorrer; num só tempo, a dissolução da subjetividade e do gozo. Bataille pensa uma experiência onde o horror perante a morte é essencial, não acreditando numa erótica que exclua a dor e o sofrimento.

Assim, nossa intuição primeira se consistiu através da idéia de que a noção de gozo em Jacques Lacan poderia nos servir como uma possível chave de leitura em relação à temática do erotismo explorada por Georges Bataille, para quem o erotismo humano inclui também uma satisfação paradoxal. Ativemo-nos à perspectiva traçada por Lacan em seu *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Neste momento de seu ensino, Lacan define a prática psicanalítica como sendo uma erotologia - um discurso sobre a erótica - ao mesmo tempo em que se surpreende da psicanálise não ter avançado muito neste sentido.

O que seria o erotismo para a psicanálise? Em que sentido a psicanálise teria avançado no discurso sobre a erótica e aonde teria recuado? Em que Bataille pode servir como interlocutor fecundo à teoria psicanalítica? Buscamos ao longo do percurso desta dissertação responder a estas questões. O objetivo principal desta pesquisa consistiu, portanto, em formular uma primeira aproximação da concepção de erotismo de Georges Bataille em relação à noção de gozo no ensino da psicanálise de lacaniana.

No primeiro capítulo, nosso objetivo foi o de expor algumas questões essenciais ao pensamento batalliano, como, por exemplo, a transgressão como fundamento da Filosofia. Bataille advoga para a Filosofia uma possibilidade de discursividade que não a da tradição que formula sujeito e objeto separadamente. Para escapar das armadilhas estabelecidas pela tradição, Bataille valoriza o lugar da experiência em sua teorização, conferindo-lhe soberania, tecendo sua noção de experiência interior, conceito que comporta compreensões e ênfases variadas.

Constatamos que sua noção de erotismo se articula a uma concepção de experiência muito especial.

Por tudo isso, propomos uma primeira leitura em relação ao tema do erotismo que se tece a partir da noção de experiência interior por acreditarmos que foi a partir desta que Bataille pode encontrar seu posicionamento no campo da Filosofia. Nesta medida que podemos afirmar a formulação de uma experiência interior como método investigatório que se contrapõe ao científico. Ao conceber o erotismo como uma coisa, um objeto externo, a ciência torna o erotismo um objeto monstruoso, como diria Bataille. Neste capítulo, abordamos a experiência interior como experiência limite que culmina na fusão do sujeito e do objeto, numa inseparabilidade dentro e fora.

O tema que orientou o segundo capítulo foi o do gozo. Partimos da elaboração freudiana acerca da pulsão de morte para buscarmos compreender a partir de que indagações, Lacan propõe à psicanálise, a noção de gozo. Neste momento, buscamos as bases teóricas que aliciaram Lacan a promover a noção de gozo como noção fundamental à psicanálise. Ao final, expomos elaboramos uma pequena exposição do pensamento de Bataille acerca de sua noção de dispêndio. Encontrando alguma aproximação entre a noção de gozo em Lacan e de dispêndio em Bataille.

No terceiro capítulo, buscamos compreender a noção de experiência interior em Georges Bataille como princípio ético. A soberania da experiência é formulada para autorizar o instante, o ponto limite que culmina na perda de si, mas, ao mesmo tempo, num novo reencontro de si, no extremo. A figura do êxtase é aqui essencial (Moraes, 2008).

A psicanálise se questiona como o sujeito poderá se responsabilizar-se pelo seu inconsciente, bem como pela estranheza de seu gozo. Tecemos uma pequena reflexão acerca da ética da psicanálise, como esta foi elaborada por Lacan em seu *Seminário 7*. Formular o erotismo na visada da morte exige de ambos os autores uma formulação ética. De maneira muito diversa e com propósitos distintos, Lacan e Bataille problematizam a transgressão no âmbito de uma ética.

2. Erotismo e destituição subjetiva

O erotismo considerado pela inteligência como uma coisa é, (...) uma coisa, um objeto monstruoso. (Bataille, 2013[1957], p.60)

Georges Bataille (1897/1962), importante escritor francês, cuja obra é múltipla, indo do gênero literário à filosofia, passando pela sociologia, economia e pela psicanálise, abarca, ainda, no bojo de suas reflexões, uma preocupação política e estética genuína. Após sua morte, o filósofo e amigo Michel Leiris, o definiu como um “homem impossível”, fascinado por descobrir tudo o que havia de mais inaceitável (Habermas, 2000, p.161). Bataille que se definia “não um filósofo, mas talvez um santo ou um louco” (Bataille, 1992[1943], p.56), em sua antifilosofia, formula uma concepção de erotismo como um aspecto problemático da subjetividade humana, expondo seu excesso. Aqui, trata-se de investigar sua noção de erotismo.

Bataille, ao afirmar que pensa como uma moça tira o vestido (Bataille apud Habermas, 2000, p.154), busca a nudez do pensamento ou, ainda, formular o impensável. Acreditando que o discurso científico não pode apreender o real significado do erotismo por concebê-lo como um objeto exterior ao próprio discurso (Bataille, 2013[1957], p.60), Bataille crê que a única via de apreensão da experiência erótica é a contemplação poética, não encontrando sua autoridade na atitude moral, nem no saber científico. Assim, não se encontra dentre as tarefas que servem a alguma finalidade.

Crítico em relação à tradição filosófica que concebe o ser como prioritariamente racional, Bataille faz questão de incluir o movimento erótico na essência de seu pensamento. “Na maior parte dos casos, o ser é dado ao homem fora dos movimentos da paixão. Penso, contrariamente, que nunca devemos representar o ser fora desses movimentos” (ibid, p.34).

2.1. A experiência interior como método

A noção de experiência interior é ampla e serve, possivelmente, a muitas articulações. Neste capítulo, iremos empreender uma leitura do livro *A*

experiência interior que nos possibilite uma aproximação com o tema do erotismo. “O erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem. Enganamo-nos quanto a isso porque ele busca incessantemente no exterior um objeto de desejo. Mas esse objeto responde à interioridade do desejo” (Bataille, 2013[1957], p.22).

O erotismo é aqui concebido como uma dimensão que aponta para a inseparabilidade do dentro e do fora. “A experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, *não-saber*, como objeto, o desconhecido” (Bataille, 1992[1943] p.17). Há um movimento em seu pensamento que visa desconstruir as categorias modernas de sujeito e objeto, que compreendem o sujeito como prioritariamente racional e assim apto a compreender a significação dos objetos externos. Diferentemente desta concepção, Bataille concebe o erotismo como uma experiência interior através da qual sujeito e objeto se confundem. “‘Si mesmo’ não é um sujeito isolado do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto” (ibid, p.17).

Diferentemente do método científico que constrói o seu objeto fora do sujeito que o observa, Bataille crê que a única forma de apreender o valor do erotismo é percebê-lo dentro do sujeito que faz a experiência.

É a separação do transe dos domínios do saber, do sentido, da moral, que obriga a construir valores de fora os elementos destes domínios sob a forma de entidades autoritárias, quando, no fundo, não era preciso procurar muito longe e, ao contrário, entrar em si mesmo para aí encontrar o que faltou (ibid, p.50).

Pousando sua noção de experiência interior no terreno do *não-saber*, Bataille busca uma compreensão que escape às armadilhas filosóficas que visam superar a desordem que a experiência erótica promove.

A diferença entre a experiência interior e a filosofia reside principalmente no fato de que, na experiência interior, o enunciado não é nada, senão um meio, e ainda, como meio, um obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento (ibid, p.21).

Ao afirmar que o enunciado do vento é um obstáculo na apreensão do vento, Bataille se dirige ao campo filosófico com uma preocupação genuína acerca do estatuto da linguagem na experiência humana. Se para Bataille, a linguagem apresenta-se como obstáculo ao acesso à experiência, duas questões se colocam. Primeiro, seria possível superar este obstáculo e abrir-se para uma modalidade de experiência cuja interdição da linguagem estaria posta de lado? Segundo, como

transmitir a apreensão de uma experiência singular uma vez que a linguagem está pautada na lógica da interdição? Essas questões nos acompanharão ao longo desta dissertação.

Acreditamos que Bataille elabora sua noção de experiência interior que lhe serve, dentre outras coisas, como método investigatório. Trata-se de uma investigação que não exclui a experiência. Ao contrário, faz da experiência a única autoridade, colocando-a em primeiro plano.

“Abrindo-me à experiência interior, estabeleci, desta maneira, o seu valor, a sua autoridade. Valor, autoridade, implicam o rigor de um método, a existência de uma comunidade” (Bataille, 1992[1943], p.14). A comunidade da qual fala Bataille é uma comunidade paradoxal na medida em que é o impossível da transmissão que está em seu horizonte, como demonstra Maurice Blanchot (1990[1985], p.80), posto que o pensamento de Bataille vise atingir uma zona de impensabilidade. Assim, Blanchot interroga-se sobre a viabilidade da comunidade batalliana. A comunidade da qual sonhava Bataille seria a comunidade da transmissão de um gozo impossível?

Questionamentos como esses colocam Bataille e Lacan muito próximos. Veremos que ambos situam a experiência humana a partir da linguagem, e partem, depois, para buscar, não aquilo que extravasa a linguagem, mas o que está no seu limite. Acreditamos que Bataille e também Lacan acreditam numa possibilidade de, paradoxalmente, na medida de um fracasso inerente, poder dizer algo a mais, algo supostamente indizível. As figuras do êxtase, do riso e do silêncio são exploradas com este propósito.

Afirmando que “o êxtase é vazio” (Bataille, 1943[1992], p.99), Bataille identifica um problema que nos interessa investigar: a relação da linguagem com o êxtase. Por só ser alcançado no limite da linguagem, por exigir a transposição de um interdito, este êxtase porta um silêncio, um indizível. Bataille afirma que este silêncio “só atinge um sentido total no momento de expiação (momento de angústia, de suor, de dúvida)” (ibid, p.83). Ou seja, trata-se do silêncio como testemunho de uma superação dos limites.

Esse lugar de vazio no interior da linguagem, Lacan o demarca bem, não se trata de um fora, de um além, mas de algo que de dentro aparece como fora, que Lacan definiu através do termo *êxtimo* (Lacan, 2008 [1959-60], p.70). Nossa primeira hipótese de leitura é que tanto Lacan, como Bataille, situam o êxtase no

limite da linguagem, mas não fora dela. “O homem não é mais, como o animal, o brinquedo do nada, mas o nada é ele próprio o seu brinquedo – aí ele se estraga, mas clareia a escuridão com o seu *riso*, que ele só atinge *inebriado* pelo próprio vazio que o mata” (Bataille, 1943[1992], p.98, grifos do autor).

Já que para Bataille a experiência erótica humana é um dos aspectos da sua vida interior - “O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente por colocar em questão a vida interior” (ibid, p.53) – é preciso, então, para o autor, recusar o olhar científico que coisifica o erotismo por abordá-lo de fora, optando, assim, pela contemplação poética como forma de expiar aquilo que acontece no seu interior.

A experiência interior, não podendo ter princípio nem em um dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser o seu fim ou sua origem), nem em uma procura de estados enriquecedores (atitude estética, experimental), não pode ter outra preocupação nem outro fim, se não ela própria. (ibid, p.14).

Assim, podemos compreender que a noção de experiência interior em Bataille lhe serve, dentre outras coisas, como método investigatório. No entanto, o termo experiência interior é um termo caro à Bataille, não se limitando a um método. No terceiro capítulo iremos enfatizar outra possibilidade de leitura em relação a esta noção.

2.2. As três formas do erotismo

Na base da vida humana, existe um princípio de insuficiência.

(Bataille, 1992[1943], p.88)

Bataille estabelece uma distinção entre as consequências da reprodução assexuada e a reprodução sexuada. Enquanto na reprodução assexuada as células se multiplicam, preservando as células originárias, na reprodução sexuada, que é a nossa, o óvulo e o espermatozoide se fundem formando outro ser. Bataille sublinha o fato de haver nesta passagem a presença da morte e vida. O espermatozoide e o óvulo, que deram origem ao novo embrião, morreram.

Bataille afirma que o erotismo é a via por excelência da fusão da morte com a vida, algo que como veremos, Lacan também depreenderá de Freud. “A sexualidade implica a morte, não somente no sentido de que os recém-chegados prolongam e substituem os desaparecidos, mas porque ela faz entrever a vida do ser que se reproduz. Reproduzir-se é desaparecer” (Bataille, 2013[1957] p.33). A reprodução sexuada é, assim, vista por um prisma que lhe confere uma violência elementar.

Nesta medida, a reprodução sexuada não se dá “sem uma violação do ser constituído – que se constitui na descontinuidade outro essencialmente distinto” (ibid, p. 28). Por isso, o autor irá afirmar que nascemos descontínuos, na medida em que, pela via da reprodução sexuada, o que se reproduz é a diferença. Os elementos que deram origem ao novo ser, distinto de todos os outros seres entre si, desapareceram.

Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os acontecimentos de sua vida podem ter um interesse para os outros, mas ele é o único interessado. Ele nasce só. Ele morre só. Entre um ser e outro há um abismo, uma descontinuidade (ibid, p. 36).

Para Bataille, a descontinuidade representa uma consequência da reprodução sexuada. Isso porque, “os seres que se reproduzem são distintos uns dos outros, e os seres reproduzidos são distintos entre si como são distintos daqueles dos quais eles se originaram” (ibid, p.45).

A reprodução é considerada por Bataille como a chave da compreensão do erotismo humano. Tal afirmativa não se confunde com a idéia de que a finalidade do erotismo seja a reprodução. O erotismo não se define pela utilidade. O que Bataille advoga é que há uma distinção essencial entre a reprodução assexuada e a sexuada cujas consequências são notáveis. Argumentando que, assim como o óvulo e o espermatozoide morrem para que uma forma de vida possa surgir, há, paradoxalmente, morte e vida nesta passagem.

Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal nossa descontinuidade e ansiamos pela experiência de continuidade pela via daquilo que o amor ou a comunicação torna possível (ibid, p.39).

A violência está na base da reprodução sexuada. Se, conforme o autor enfatiza, para que um novo ser possa surgir é preciso que os elementos que deram origem a este, morram, isso significa que a morte está no princípio da vida.

O autor forja este par conceitual importante: sentimento de continuidade e descontinuidade. O ser humano entendido como ser descontínuo, posto que esteja separado de todos os outros, encena na busca amorosa a nostalgia de uma continuidade perdida. A continuidade lhe serve para pensar os momentos em que é possível experimentar um momento especial de comunhão com outro ser, no qual esse abismo é encurtado.

A busca amorosa é compreendida como a procura da mais avassaladora sensação de continuidade presente neste mundo. Embora a continuidade represente os momentos de comunhão entre um e outro ser, a passagem da descontinuidade à continuidade, entretanto, nunca é pacífica. Ela está marcada por uma violência, na medida em que não pode se dar “sem uma violação do ser constituído – que se constitui na descontinuidade” (ibid, p.28).

Nos seres sexuados e descontínuos, a crise desencadeada pela união sexual instala uma experiência de abertura para a continuidade. Propriamente falando, não existe união, “dois indivíduos sob o império da violência, associados por reflexos ordenados da conexão sexual, compartilham um estado de crise em que tanto um quanto outro estão fora de si” (ibid, p.161). Estado que pressupõe um paradoxo. O sujeito está fora de si, mas aberto por uma corrente de continuidade momentânea.

A abertura à experiência de continuidade constitui o ponto preciso em que o erotismo e a morte se enlaçam. “Há, assim, na passagem de um modo ao outro, uma mudança de sensibilidade” (ibid, p.28). Esta passagem da descontinuidade para a continuidade, que retorna sempre à descontinuidade, ficará mais clara após a exposição das três formas do erotismo tecidas pelo autor.

O autor elabora três formas de erotismo: dos corpos, dos corações e o erotismo sagrado. Essencialmente, há uma alternância entre um modo e outro do erotismo, que promove a passagem da descontinuidade do ser para a sensação de continuidade. São os momentos de comunicação, de fusão, que possibilitam algum sentimento de continuidade, ainda que breve e passageiro.

O *erotismo dos corações* representa a promessa de união duradoura com o outro. O ser amado representa para o amante a simplicidade do mundo e a verdade do ser. Pouca importa que esta sensação seja fugaz e que só seja alcançada através de um gasto vertiginoso de energia, na fusão que é própria ao erotismo dos corações, a continuidade perdida parece aos amantes ser reconquistada. “A

essência da paixão é a substituição da persistente descontinuidade por uma maravilhosa e avassaladora sensação de continuidade entre dois seres. A paixão é, no fundo, a busca de um impossível” (ibid, p.31).

No *erotismo dos corpos* há sempre algo de sinistro, pois o significado que o erotismo dos corpos detém é o de uma violação, promovendo a dissolução de uma individualidade fechada. Há, no seu cerne, a passagem do modo social ao desnudamento.

O *erotismo dos corpos* viola o sentimento de interessa dos seres. A violência que suscita promove uma avassaladora alegria ao preço duma ameaça de dissolução das formas sociais do eu. “A ação decisiva é o desnudamento. A nudez opõe-se ao estado fechado, ou seja, ao estado de existência descontínua. É um estado de comunicação que revela a procura duma possível continuidade do ser” (ibid, p.48).

A passagem do estado normal ao do desejo promove a dissolução de uma individualidade fechada - passagem do modo social ao desnudamento do ser. Há, nesta passagem, queda - vertigem e fascínio. O erotismo dos corações é responsável por suavizar a obscenidade da linguagem do erotismo carnal, pois representa a continuidade do sentimento.

Para lá do isolamento a que cada um de nós está votado. Os corpos abrem-se à continuidade através desses comportamentos secretos que nos dão o sentimento da obscenidade. A obscenidade significa a perturbação que transforma um estado dos corpos conforme à posse de nós por nós mesmos, à posse da individualidade durável e afirmada. Pelo contrário, há desposseção na acção dos órgãos. (ibid, p.50).

A concepção de erotismo dos corpos ilustra esta violência. Uma continuidade que leva ao êxtase erótico. Continuidade passageira. Os corpos violados abrem-se um ao outro e a uma corrente passageira de extrema paixão, movimento que não ignora a angústia. Enquanto o erotismo dos corpos viola e corrompe, o erotismo dos corações cuida de amansar - cuidar das feridas -, nem que para isso seja preciso mentir ou lubrificar para si a finitude.

O que transparece no ser amado é exatamente o que irei focar mais adiante, a propósito do erotismo divino ou sagrado: é o ser pleno, ilimitado, que a descontinuidade pessoal já não o limita; é a continuidade do ser, entrevista com a libertação a partir do ser amado. Existe nesta experiência um absurdo, uma horrível confusão, mas através do absurdo, da confusão, do sofrimento, há uma verdade de milagre (ibid, p.21).

Há na passagem de uma forma de erotismo à outra uma mudança na gramática erótica, sua experiência e sua linguagem. O vocabulário do erotismo dos corações se compõe de palavras doces que afastam a obscenidade da linguagem do erotismo carnal. No erotismo dos corações, este sentimento de continuidade tende a ser mais duradouro e tranquilo, enquanto no erotismo dos corpos o sentimento de continuidade é viabilizado pela violência que o estado de excitação sexual suscita, promovendo a mais avassaladora das alegrias e também a mais fugaz, ao preço da dissolução das formas sociais do eu.

A aprovação da vida na própria morte é um desafio, tanto no erotismo dos corações como no dos corpos, é um desafio, por indiferença, à morte. A vida é acesso ao ser: se a vida é mortal, a continuidade do ser não o é. (...) Em primeiro lugar, a perturbação erótica imediata dá-nos um sentimento que ultrapassa tudo, de tal forma que as sombrias perspectivas ligadas à situação do ser descontínuo caem no esquecimento (ibid, p.24).

Bataille demonstra que o erotismo significa a violação do ser dos parceiros, violação limítrofe ao limiar da morte, limítrofe ao ato de matar: pois “o que o ato de amor e o sacrifício revelam é a carne” (ibid p. 143). O erotismo nos torna sensível à morte, enquanto a consciência da morte, mais do que significar a vida, é responsável por intensificar o nosso desejo. Argumento ao qual não poderia ter chegado sem a ajuda de Sade: “Não há melhor meio de se familiarizar com a morte do que aliá-la a uma ideia libertina” (Sade *apud* Bataille 2013[1957] p.36).

Por ser entendido como uma busca psicológica, para Bataille todo o erotismo é sagrado. “EM SUA VERDADE FUNDAMENTAL, O EROTISMO É SAGRADO, O EROTISMO É DIVINO” (Bataille 2013[1957], p.330, grifos do autor). Logo, é importante elucidar que o erotismo sagrado não concerne a um modo específico mas a experiência de continuidade que nos é dada no ultrapassar dos limites, na fusão do desejo e da lei, da vida e da morte, do aniquilamento do sujeito em direção à obtenção do objeto de uma satisfação.

Há dissolução do ser no *erotismo sagrado* sem necessariamente haver violência já que o silêncio do místico revelaria a superação do medo da morte. Seu conceito de sagrado foi desenvolvido com base em uma crítica ao cristianismo, mostrando uma religiosidade estritamente ateia: “Creio que o sagrado morreu de excesso de elevação do espírito” (ibid, p.33). Bataille sinaliza que no domínio do sagrado cristão não há espaço para o que seja maldito, restringindo-se ao Deus do Bem, cujo limite é o da luz. As religiões costumam

operar na esfera do sagrado utilizando-se de conceitos sustentados numa base moral comum, perante a qual Deus é um juiz que premeia os corretos na opinião das igrejas e castiga os pecadores. No paganismo, o impuro é ao mesmo tempo considerado sagrado. “O que, no fundo, priva o homem de toda a possibilidade de falar de Deus é que, no pensamento humano, Deus torna-se necessariamente conforme ao homem, na medida em que o homem é cansado, faminto de sono e de paz” (Bataille, 1992[1943], p.111).

Assim, o erotismo sagrado é o protótipo da sensação de continuidade. O silêncio do místico revela, para Bataille, a superação do medo da morte, isto é, da morte na medida em que ela encerra nossa tentativa de fazer durar nossa precária descontinuidade.

Considerada em seu conjunto, a vida é o imenso movimento composto pela reprodução e a morte. A vida não cessa de engendrar, mas para aniquilar o que ela engendra. [...] A vida é, em sua essência, um excesso, ela é a prodigalidade da vida. Sem limites, ela esgota suas forças e seus recursos; sem limite, ela aniquila o que ela criou. A multidão de seres vivos é passiva nesse movimento. No extremo, contudo, queremos resolutamente o que coloca nossa vida em perigo (Bataille, 2013[1957], p.133).

Para o autor, a vida é, fundamentalmente, um excesso; por isso ela está sempre a ultrapassar os limites da existência individual nesse movimento permanente de engendrar e destruir o que foi engendrado. Tanto da perspectiva individual quanto na coletividade, o desejo nos arrasta para aquilo que ameaça a nossa vida: “A vida não se esforça para durar indefinidamente nas formas descontínuas, mas quer sempre correr o risco de desaparecer em sua forma individual e relativamente estável, retornando assim ao território da continuidade” (Nunes, 2012, p.249).

Por meio da sua formulação acerca dos três modos do erotismo, Georges Bataille buscou promover o acesso à coesão do significado do erotismo para os humanos. O erotismo nos torna sensível à finitude, enquanto a consciência da morte, mais do que significar a vida, é responsável por intensificar o nosso desejo. O erotismo para Bataille é a intensidade que confunde interioridade e exterioridade, vida e morte. A continuidade nos é dada no ultrapassar dos limites, na fusão do desejo e da lei, da vida e da morte, do aniquilamento do sujeito em direção à obtenção de uma satisfação.

O estado que o desejo erótico suscita representa sempre uma desordem. Acreditando que “no desvario da sensualidade, o homem opera um movimento do espírito em que ele é igual ao que é” (Bataille, 1989[1957], p.100), ou seja, ele torna-se esta desordem. É sobre esta desordem que o autor dirige suas maiores preocupações filosóficas.

Já é possível perceber que Bataille situa o erotismo no terreno da violência. No entanto, o autor não se limita a encontrá-la na tessitura de uma espécie de mitologia biológica que articula morte e nascimento; esta parece ser apenas um dos argumentos que justifica a postulação de uma violência fundamental ao campo do erotismo.

Veremos, agora, como Bataille tece o seu argumento de que o erotismo é vizinho à transgressão. Assim, finalmente, poderemos nos debruçar com mais profundidade sobre a articulação entre a linguagem e o erotismo.

2.3. Erotismo e transgressão

Depois para lá da embriaguez aberta à vida juvenil, é - nos dado o poder de abordar a morte de frente e de ver nela finalmente a abertura para a inteligível e desconhecida continuidade que é o segredo do erotismo e de que só o erotismo tem o segredo.

(Bataille, 2013[1957], p.24)

Bataille atribui ao universo erótico uma violência elementar. Violência que leva a subjetividade a transgredir a si mesma. Bataille pensa uma experiência erótica onde o gozo e o horror perante a morte é essencial, não acreditando numa ascese que exclua a dor, o sofrimento, nem o desejo. “O luxo da morte, a este respeito, é encarado por nós da mesma maneira que o da sexualidade, primeiro como uma negação de nós próprios, depois, numa inversão súbita, como a verdade, profunda do movimento cuja exposição é a vida” (Bataille, 2013[1957], p.41).

A concepção de erotismo para Bataille é vizinha a da transgressão, pois o autor concebe o erotismo humano na sua relação com a dialética da Lei e do

desejo, na qual a transgressão é o movimento necessário à consumação do desejo; e, por outro lado, sua concepção de erotismo encontra-se também atrelado a um não saber fundamental.

Dar à filosofia como fundamento a transgressão (e é esse o sentido último do meu pensamento) é substituir por uma contemplação silenciosa a linguagem. É a contemplação do ser no cume do ser. A linguagem não desapareceu por causa disso: acaso seria o cume acessível se as palavras lhe não tivessem revelado o acesso? Mas a linguagem que o descreve, no momento, decisivo deixa de ter sentido, deixa de ter sentido quando a própria transgressão no seu movimento se substituiu à exposição discursiva da transgressão e um momento supremo se acrescenta a essas aparições sucessivas. Nesse momento de profundo silêncio – nesse momento de morte – revela-se a unidade do ser, na intensidade de experiência em que a sua verdade se desliga da vida e de seus objetos. (ibid, p. 247)

Mas o que significa colocar a transgressão como fundamento filosófico?

Poderíamos acreditar que Bataille designa, por esse conceito, um estado anterior à linguagem, uma forma de angustia ou de absoluto extralinguístico. No entanto, esta parece ser apenas uma primeira impressão e uma ingênua compreensão. Acreditamos, com Warin (1999, p.30), que o fundamento da transgressão é a formulação de uma suspensão da compreensão racional habitual, bem como o perpétuo deslocamento do sentido.

Bataille aponta para o fato de que, com o desenvolvimento do homem civilizado, do homem devotado ao trabalho, o caráter animalesco do homem lhe foi retirado. Apenas ao animal ficou conservada a animalidade como tributo. Assim, só a nudez e a violência nos devolveriam o sentimento da animalidade.

O trabalho define-se, essencialmente, por uma restrição aos prazeres, enquanto a festa pela permissão da transgressão do interdito. Conforme ele mesmo dirá: “a carne é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência” e, ao mesmo tempo, ela é inimiga das interdições e expressão do que ele afirma ser uma “[...] liberdade ameaçadora” (Bataille, 2013[1957], p.144). Por isso a transgressão como suspensão do interdito e viabilização de instantes de soberania são essências.

Bataille advoga por uma filosofia que sinalize a importância vital da transgressão dos limites. “Apenas ao animal ficou conservada a animalidade como tributo. Assim, só a nudez e a violência nos devolveriam o sentimento da animalidade” (Bataille, 1999[1960] p.13). A continuidade nos é dada no

ultrapassar dos limites, na fusão do desejo e da lei, da vida e da morte, do aniquilamento do sujeito em direção à obtenção do objeto de uma satisfação.

O movimento da transgressão promove um jogo instável, jogo entre o possível e o impossível, a castração e o gozo. Não se trata de um jogo frívolo, mas de um jogo que implica riscos para o sujeito, estando seu desejo aí implicado. A transgressão evoca o imprevisto, a possibilidade de sair do cálculo utilitarista entre o trabalho rígido que aliena e o lazer concedido pela lógica normativa. Em última instância, para Bataille, transgredir é uma violência necessária. Viabiliza o exercício de uma liberdade não sem dor. É por isso que o autor afirma que no erotismo, “Eu perco-me.” (Bataille, 2013[1957], p.101).

O movimento transgressivo só é possível mediante a superação do medo. O homem é capaz de viabilizar seu desejo toda vez que este é maior do que o seu medo. A lei não proíbe o desejo, ao contrário, comparece na sua produção.

Vencido o obstáculo, a proibição transgredida sobrevive à transgressão. O mais sanguinário dos assassinos não pode ignorar a maldição que pesa sobre ele, maldição que é exatamente a causa de sua glória. Múltiplas transgressões não podem acabar com a proibição, de tal modo que a proibição surge como um meio de fazer abater uma gloriosa maldição sobre aquilo que rejeita (ibid, p.43).

É importante ressaltar que a transgressão não retém nenhum conteúdo em especial. Por definição, a transgressão não pode ser retida por nenhuma forma em especial. Foucault aponta que a transgressão em Bataille “talvez não passe da afirmação da divisão (...), do ser da diferença” (Foucault, 2001[1966], p.33).

A afirmação desta divisão insuperável é uma divisão que se coloca a partir da própria constituição do sujeito. A transgressão, assim, pode ser compreendida como uma forma de forçar uma passagem ao campo do desejo.

A linguagem não nos foi dada independentemente da dialética à transgressão. Eis por que a filosofia, para conseguir chegar até o fim, se acaso o pode, do conjunto dos problemas, tem que os retomar a partir de uma análise história da proibição e da transgressão. É na contestação, baseada na crítica das origens, que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, acede ao cume do ser. O cume do ser não se revela na sua integridade, senão no movimento de transgressão em que o pensamento fundado, pelo trabalho, no desenvolvimento da consciência, acaba por ultrapassar o trabalho, sabendo que nunca se lhe pode subordinar. (Bataille, 2013[1957], p.247-248).

Por isso, concluímos que a noção de transgressão, no pensamento de Bataille, tem como movimento subjacente a destruição da categoria de indivíduo

fechado em si mesmo, prioritariamente racional, oriunda de diversas correntes da Filosofia (Peixoto, 2008 p.100). Não por acaso, a soberania - e não o ser - é destaque no pensamento de Bataille, como aponta Habermas. “A transgressão dos limites em direção ao sagrado não significa uma auto-renúncia submissa da subjetividade, mas sua liberação para a verdadeira soberania” (Habermas, 2000, p.301).

Em Bataille, a transgressão aparece necessariamente na sua relação dialética à lei. A lei não interdita o desejo, mas sinaliza que há algo ali. A superação dos limites se faz pela suspensão pontual da lei, mas pressupõe o seu retorno. Por isso, a transgressão em Bataille não se assemelha à perversão sadiana. Trata-se de um movimento capaz de fazer ventilar a norma rígida, a entrada de uma brisa por uma fresta qualquer. O que é rejeitado na interdição para Bataille é sempre a violência: a violência da morte e a violência da volúpia.

Diferentemente da literatura de Marquês de Sade onde seus heróis se gabam de serem os únicos a terem acesso à verdade da natureza e de agirem de acordo com ela, em Bataille, pelo contrário, a transgressão é um movimento que representa a derrocada da lei, sentida vertiginosamente pelo sujeito, o qual se assemelha à figura trágica de alguém que sobrevive a uma catástrofe, se havendo com a lei novamente num segundo momento e sofrendo as consequências de seu ato. Nisto reside a força da dialética da lei e do desejo em Bataille, onde lei e desejo são indissociáveis. Lacan também trabalha com esta dialética. Para os dois autores a lei é responsável por apontar e inflamar o desejo.

Em Sade, a transgressão da lei funda um mundo, um lado de lá, onde seus personagens passam a maior parte da trama. Não se culpabilizam, nem titubeiam frente a um gozo a mais, eles gozam em paz.

O texto de Sade está completamente dominado pelo útil: não pela despesa, mas pela reserva. Os ‘soberanos’ dos 120 dias de Sodoma estão, sobretudo, empenhados em potencializar o lucro: ao mínimo possível de esperma deve corresponder o máximo de prazer possível, ou mais exatamente – em modo mecânico – o máximo das combinações eróticas possíveis (Rella, 2006, p. 45).

Não à toa, o nome de Sade foi utilizado para nomear uma estrutura psíquica onde o sujeito se depara com a castração de uma forma específica. Lacan afirma que face à castração o sujeito há que se posicionar. A perversão enquanto estrutura escamoteia a finitude. O perverso zomba da finitude, acreditando num

mundo de puro gozo. Na perversão trata-se de expor o conflito psíquico no Outro para evitar esta confrontação em si (Helsing, 2008, p.120). Diferentemente do paradigma da perversão, na transgressão batalliana, o sujeito confronta-se com a finitude, contestando os limites concernentes à sua subjetividade.

A contestação não é o esforço do pensamento para negar a existência de valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites [...] contestar é ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o sim da contestação (Foucault, 2001[1966], p.34).

O elogio tecido por Bataille ao tema da transgressão serve ao combate contra a ideologia moral que confere ao ser a supremacia da razão. Neste combate, a experiência interior é colocada como experiência limite. Limite do eu racional e abertura para a experiência. “A transgressão entendida como “embriaguez do pensamento” toca no amago do limite revelando a desmesura própria da ‘noite’ batailliana, “condição *sine qua non* para se fazer a experiência do ‘ser no limite’, do ‘ser da diferença’” (Foucault, 2001[1966], p.44).

Bataille sinaliza que, ao menos aparentemente, apenas os seres humanos transformaram o ato sexual numa atividade erótica. E se assim o fizeram, sob o domínio da linguagem e do estabelecimento do mundo do trabalho, recaem sob a animalidade toda a vez que transgredir- os limites do que a linguagem suporta.

A lei que instaura a civilização incide sob a violência da volúpia e da morte. A linguagem não pode nomear este cume, mas o homem não pode deixar de persegui-lo – eis o paradoxo com o qual Bataille se depara e que brilhantemente o desvela sem, contudo o resolver.

Como vimos, o erotismo para Bataille se insere na dialética instaurada pela Lei e pelo desejo. Dentro desta perspectiva a transgressão aparece como movimento fundamental que viabiliza o desejo. A transgressão não é a passagem definitiva ao campo do desejo mas, sobretudo, movimento essencial que suspende temporariamente o interdito e que, assim, promove, a instalação no mundo organizado por algo que o ultrapassa, fazendo emergir uma desordem perturbadora.

O efeito mais singular do movimento da transgressão dos limites é a superação do medo e a instalação no mundo organizado de algo que o ultrapassa, uma desordem perturbadora. Na dialética da lei e do desejo, a lei é responsável por intensificar o desejo. O homem é capaz de viabilizar seu desejo toda vez que

este é maior do que o seu medo. A lei não proíbe o desejo, ao contrário, comparece na sua produção.

Percebemos, então, que na concepção batalliana, o erotismo não se dá sem a transgressão. A transgressão aparece como uma figura central dentro desta visada, pois, ao articular o erotismo no âmbito de uma dialética que se desenrola a partir da Lei e do desejo, a transgressão torna-se uma figura fundamental na medida em que só ela será capaz de desestabilizar e dar movimento à tal dialética, colocando Lei e desejo num jogo, e não mais como lugares estanques. Mais do que aceder ao campo do desejo, o erotismo para Bataille trata de percorrer esta fenda que se abre via transgressão entre um campo e outro. “Gostaria, para terminar, de ajudá-los a sentir plenamente que o lugar a que quis conduzir, por pouco familiar que tenha por vezes podido lhes parecer, é entretanto a encruzilhada de violências fundamentais” (Bataille, 2013 [1957], p.47).

2.4. Lei, desejo e culpa na concepção psicanalítica

Se efetivamente há alguma coisa que a análise apontou é justamente, para além do sentimento de obrigação propriamente dito, a importância, a onipresença, diríamos, do sentimento de culpa.

(Lacan, 2008[1959-60], p.13)

Abordar o desejo pela via da lei, não é prerrogativa batalliana. Antes dele, Freud já havia apontado para esta perspectiva. Aqui veremos como a estrutura da Lei foi analisada por Freud em *Totem e tabu* (1913).

Neste texto, através do estudo de algumas culturas aborígenes primitivas, Freud aborda a figura mítica do pai da horda. Alguém que através do uso da força bruta, deteria acesso a um gozo ilimitado, o que lhe permitia usufruir de todas as fêmeas e restringir a satisfação sexual de todos os outros machos do clã. Trata-se da figura do pai, como exceção, alguém que está fora da lei, mas que a partir deste fora, instaura a própria lei.

Assim, Freud imagina um momento, anterior a civilização e a lei como pacto. O pai da horda encarna esta figura que através da força impõe sua vontade aos demais, tendo, então, acesso a um gozo ilimitado. O ódio despertado por esta

figura faz com que os irmãos se juntem para assassinar o pai da horda, imaginando que, com isso, finalmente, poderiam ocupar o lugar deste pai todo gozo, todo poder.

Entretanto, ao invés do ato ter permitido o gozo daqueles que estavam oprimidos pela força exercida pelo pai, sua morte causou um sentimento de culpa entre os membros, pois, juntamente ao ódio investido ao pai, encontrava-se também o amor. A culpa fez com que o lugar ocupado pelo pai se mantivesse vazio e este, ainda que morto, continuou exercendo uma lei. Contudo, não mais como uma imposição, mas agora como uma lei simbólica à qual todos os membros se submetem, regulando seus impulsos em prol da sobrevivência de um novo estatuto: o de cultura e o de sujeito (Lacan, 2008[1959-60], p.110).

Totem e tabu é a maneira freudiana de formular o nascimento da civilização a partir de um pacto simbólico. A regulação do gozo deixa de ser pautada pela força bruta para criar um acordo que todos devem vigiar.

Os tabus, devemos supor, são proibições de antiguidade primeva que foram, em certa época, externamente impostas a uma geração de homens primitivos; devem ter sido calcadas sobre eles, sem a menor dúvida, de forma violenta sobre a geração anterior. Essas proibições devem estar relacionadas com atividades para as quais havia forte inclinação (Freud, 2009[1913], p13).

Freud conclui que existem dois tabus fundamentais nas organizações coletivas humanas: o tabu do incesto e o tabu do assassinato. Os dois limitam a violência dos desejos. O ultrapassamento destas restrições é permitido de várias maneiras ritualizadas em toda a sociedade humana, o que marca o aspecto também sagrado do tabu. “Na articulação teórica de Freud, a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo. É da energia do desejo que se depreende a instância do que se apresentará no término de sua elaboração como censura” (Lacan, 2008[1959-1960], p. 14). Ou seja, o tabu indica ao mesmo tempo uma restrição e uma inclinação.

Lacan aponta para a importância central que este texto detém para a compreensão do tema do desejo, pois, a partir da análise do mito do assassinato do pai da horda primeva, Freud aponta a origem remota da lei como na sua ambiguidade essencial. Freud demonstra que o desejo é passível de sofrer interdição e, obrigatoriamente, por estrutura, é interditado em alguma medida.

Neste sentido, a origem da lei é também a origem do desejo, desejo entendido como desarticulador e estrutural. Por isso, a lei é ambígua por excelência, posto que ao mesmo tempo em que interdita, aponta e sinaliza o desejo, por isso o sujeito padece em sua profunda ambivalência. Na concepção psicanalítica de Freud e Lacan, a castração funda o desejo.

A castração origina os desejos, possibilitando-os fundamenta sua possibilidade numa perda. Sem ela, o desejo é indestrutível, tal como o inconsciente. Repete-se na outra cena que é seu lugar. Mas o desejo inconsciente não se apaga, ele permanece indestrutível (Guyomard 1996, p.14).

Na ênfase conferida pela leitura lacaniana, o ponto fundamental no mito do assassinato do pai é a origem do desejo. “Lacan situa o desejo de morte do pai como matriz do desejo, pois o pai como metáfora da origem é justamente o que deve ser ignorado, recalcado” (Vieira, 2001, p.85).

Sabemos que o assassinato do pai da horda não foi suficiente para liberar os filhos da opressão. A presença do pai morto se tornou ainda mais violenta para os filhos que, diante de um terrível sentimento de culpa em relação ao ato, não conseguem gozar de suas liberdades.

Lacan afirma que o assassinato do pai da horda descrito por Freud não abre a via para o gozo, mas, ao contrário, reforça a interdição. “O obstáculo sendo exterminado sob a forma do assassinato, nem por isso o gozo deixa de permanecer interditado e, ainda mais, essa interdição é reforçada” (Lacan, 2008[1959-60] p.68).

Este paradoxo revela a complexidade da problemática da lógica do superego na medida em que se trata de uma instância essencialmente ambígua, pois ao mesmo tempo em que interdita, incita o desejo: “A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido” (ibid, p.86).

A partir do momento em que a lei, pela via da linguagem, é instituída, toda a transgressão implicará um gozo mas, isso acarreta uma dívida - gozar tem seu preço, demonstra Lacan. “É importante ater-nos ao que a falha comporta. Tudo que a transpõe constitui objeto de uma dívida no Grande Livro da dívida na Lei” (ibid p.61). Lacan é enfático em sua descrença da possibilidade de amenizar a culpa que o sujeito comporta diante do ideal e da angústia diante do superego, posto que nunca se goza tanto quanto se deveria.

2.5. O supereu e sua violência

O texto *Kant com Sade* foi elaborado por Lacan para servir como prefácio de uma edição moderna de *A filosofia na alcova* de Marquês de Sade, mas, não foi aceito. Os organizadores acharam que o texto não refletia o pensamento de Sade. Pudera, trata-se de uma leitura inusitada. Posteriormente, este polêmico texto foi então publicado na revista *Critique* nº 191 (1963), cujo um dos organizadores era Georges Bataille e mais tarde inserida nos *Escritos*.

Neste texto, Lacan propõe uma aproximação entre o pensamento do Marquês de Sade e de Immanuel Kant. Trata-se de um texto que dialoga com as concepções de Lei e desejo através de uma abordagem intrigante. Nele, Lacan propõe que as concepções de Lei moral em Immanuel Kant e gozo em Marquês de Sade são vizinhas. Tal aproximação pode parecer uma heresia, uma vez que Kant foi o filósofo que erigiu todo um edifício filosófico calcado na moral e Sade a rompê-lo obstinadamente. O que inicialmente parece impensável, Lacan justifica com o brilhantismo de seus argumentos.

Primeiramente, Lacan enfatiza que, em Sade, o gozo não é um direito, mas um dever. Por isso, afirma que se trata de um imperativo. “Aqui Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual, por mais picante que neste aspecto possa parecer frente a frieza de Kant, é o ponto de virada, nunca antes detectado enquanto tal” (Lacan, 2008[1959-60], p.230).

Neste texto, Lacan afirma que da mesma maneira que Kant afirma seu imperativo categórico, “deves agir de como que a sua ação possa servir de exemplo moral” (Kant *apud* Lacan, 2008[1959-60], p.231), Sade também trabalha com um imperativo: “deves gozar”. Sade postula que “o homem é uma matéria como qualquer outra existente na natureza, diferenciada dos animais apenas pela forma” (Sade *apud* Silva 2013, p.160). –Afirmando que os homens como seres naturais têm o dever de agir conforme esta natureza, Sade justifica o crime: “Não há nada de horrível na libertinagem porque o que ela inspira também se encontra na natureza (...). A natureza criou os homens para se divertirem plenamente na terra, eis sua mais cara lei, e ela será sempre a do meu coração” (Sade, 1999, p.102).

Segundo Sade, a natureza é amoral e tem apenas uma lei, que é impressa tanto nos homens como nos animais da mesma forma. A lei da natureza é a lei da

destruição e criação, “criar para destruir e destruir para criar” (Sade *apud* Lacan 2008[1959-60], p.233). A natureza segue um curso espontâneo e cego; tudo dela provém e tudo a ela voltará. As coisas nascem e morrem apenas para manter o seu curso.

Ainda que a filosofia de Sade possa parecer libertadora (e seja, sob outros aspectos), Lacan aponta para a forma como o gozo é abordado: como uma obrigação. Lacan associa tal lógica ao superego, cujo verdadeiro imperativo é o de forçar o sujeito ao gozo, independente de qualquer prerrogativa de preservar a vida e a unidade egóica.

Como aponta Lacan: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo ao gozo – Goza!” (Lacan, 1982[1975], p.11). Trata-se de um imperativo ao qual o sujeito se vê numa posição de submissão, como quem cumpre um dever. Deves gozar – comanda este imperativo, diante do qual pouco se tem a fazer. É nisto, nesta problemática, que Lacan localiza o ponto giratório que o discurso analítico interroga.

Em *A crítica da razão pura*, Immanuel Kant (1781) estabelece a razão como o principal atributo da natureza humana. Dentro desta compreensão, Kant afirma que a razão pura é prática por si mesma, ou seja, ela dá a lei que alicerça a moral e esta deve guiar a vontade e o agir. "Admitindo-se que a razão pura possa encerrar em si um fundamento prático, suficiente para a determinação da vontade, então há leis práticas, mas se não se admite o mesmo, então todos os princípios práticos serão meras máximas" (Kant, 1994[1781], p. 31).

A lei moral, como aquela derivada da razão, deve independer da experiência empírica. Uma vontade boa determina-se a si mesma, independentemente de qualquer causalidade empírica, sem preocupar-se com prazer ou dor que a ação possa provocar, pois uma moral que se determina por causas empíricas cai no egoísmo, isto é, numa inclinação pessoal que leva em conta não o dever mas o prazer pessoal. "Todos os princípios práticos materiais são, como tais, sem exceção, de uma mesma classe, pertencendo ao princípio universal do amor a si mesmo, ou seja, à felicidade própria" (ibid, p. 33). Agindo pela via da sensibilidade, ou seja, pela inclinação ao bem-estar pessoal que é sua derivação, o sujeito não pode encontrar qualquer possibilidade de liberdade, embora sua ação seja sempre interessada em obter algum benefício próprio e estará calcada na ilusão que é própria da sensação.

Apenas pela via da razão, pela via do cumprimento do imperativo categórico da razão, o sujeito tornar-se-á livre. O imperativo categórico de Kant dirige o sujeito para universalização de sua conduta: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como o princípio de uma legislação universal”. A faculdade de sentir e a faculdade da razão entrariam em conflito sendo este passível de ser solucionado mediante a obediência à Lei. Por esta via o sujeito abandona sua inclinação narcísica em busca de prazer pessoal.

Na leitura lacaniana, o acento recai sob o fato de a perspectiva kantiana a razão não ser uma escolha. O homem não tem a opção de não ser racional, ele é feito de razão, esta é sua natureza fundamental. Por isso, Lacan aproxima a lógica do supereu ao imperativo kantiano, pois, em ambas, o sujeito não tem escolha. Ele é simplesmente agido por ela.

Lacan estabelece uma correspondência entre Kant e Sade. O imperativo sadiano é, para Lacan, homólogo ao imperativo kantiano. O psicanalista elabora a máxima sadiana da seguinte maneira: “Tenho o direito de gozar de seu corpo, pode me dizer qualquer um. E deste direito eu o exercerei sem que nenhum limite me detenha no capricho das exações que eu tenha o gosto de saciar” (Lacan apud Baas, 2001[1992], p.23).

O direito de qualquer um ao gozo do corpo do outro não é limitado pelo direito individual, observa Baas. É por isso que Lacan aponta ao direito, discutido aqui, de excluir a reciprocidade, mas não excluir a possibilidade da revanche. O exercício deste direito ignora toda a piedade e toda a compaixão, renunciando assim, a toda lógica da propriedade, encontrada no casamento.

Baas ainda aponta para uma aproximação entre as duas obras supracitadas através da idéia de apatia, por ambos, abordadas. De acordo com Baas, tanto Kant como Sade trabalham os seus distintos imperativos de modo a fazer entrar a ideia de apatia. Somente um sujeito apático pode obedecer a tais imperativos.

(...) uma certa filosofia teve por meta, no século XVIII, o que se poderia chamar de ultrapassamento naturalista do desejo. Pode-se caracterizar essa reflexão, toda essa prática, como aquela do homem do prazer. Ora, o ultrapassamento naturalista do desejo fracassou. Quanto mais a teoria, a obra da crítica social, o crivo de uma experiência tendendo a reduzir a obrigação a funções precisas na ordem social deram-nos a esperança de relativizar o caráter imperativo, contrariador, e, em suma, conflituoso da experiência moral, mais vimos aumentar nos fatos e incidências

propriamente patológicas dessa experiência. Não estamos diante de um homem menos carregado de leis e de deveres do que antes da grande experiência crítica do pensamento dito libertino”. (Lacan, 2008[1959-60], p.14)

A experiência do homem do prazer, que aparece na figura do libertino a partir do século XVII, ratifica um ultrapassamento desta dialética pela via naturalista. Sade, a figura máxima desta vertente, justifica todo e qualquer desejo através do argumento de a natureza ser amoral, e nós, como parte desta natureza, não temos motivos suficientes para nos limitarmos. Se na natureza há catástrofes, nós também podemos ser o seu agente. Se na natureza há o incesto, por que não praticá-lo? Se na natureza mata-se, por que não mataríamos, uma vez que somos parte desta mesma natureza? Assim, Sade legitima qualquer impulso e “convoca Deus, como criador da natureza, a prestar contas de sua obra, colocando todo o seu extremismo ao lado da natureza divina” (Moraes, 2010, p.60).

Uma dimensão erótica certamente jamais reencontrada, de força inigualável, no entanto, destina-se ao fracasso. Por acaso, Sade nos tornou menos culpados? Continuamos a clamar por punição. Lacan se pergunta por que a psicanálise não pôde ultrapassar esta problemática e propor um apaziguamento da culpa. Estamos limitados a apenas formular e problematizarmos os efeitos do supereu?

Não há, com efeito, “lágrimas de sangue”, choradas pelos Cento e Vinte Dias de Sodoma, nesta exigência de nada senão a distância que separa a flecha do alvo. Mostrarei mais adiante que o sentido de uma obra infinitamente profunda está no desejo que o autor teve de desaparecer (de se anular sem deixar traço humano): porque não existia nada mais à sua medida (Bataille, 2013[1957], p.97)

A análise de Kant está, assim, fundamentada sobre a identificação do sujeito com a lei e sobre sua “apatia”, o que Lacan chama a “rejeição radical do patológico”. Da mesma maneira, o pensamento de Sade também está orientado para um dever cego e, por isso, a apatia é um afeto que perpassaria, na leitura de Bass, tanto o pensamento de Kant, como o de Sade.

(...) ‘Apatia’ é precisamente o conceito desenvolvido por Sade, principalmente na Filosofia na Alcova (...). Neste texto de Sade, e de maneira pelo menos exteriormente análoga a Kant, a máxima do libertino sádico toma a lei natural como tipo da máxima em ação (Baas, 2001 [1992], p.20-21).

Como demonstra Baas, não é, portanto, para seu próprio prazer que age o libertino sádico, mas para o gozo da natureza. Logo a apatia deve ser oposta à sensibilidade.

Veremos que, ao contrário da valorização da apatia como submissão irrestrita ao imperativo superegóico, a ética da psicanálise repousa noutra lugar. Diferentemente da lógica feroz deste imperativo, cujo sujeito obedece cegamente, a ética comporta uma dimensão de escolha.

2.6.O desejo puro de Antígona

O mundo freudiano não é o mundo das coisas, não é o mundo do ser, é um mundo do desejo como tal.

(Lacan, 2008[1959-60], p.230)

A partir do mito de Antígona de Sófocles, em que a personagem é capaz de levar, de maneira heroica, seu desejo até as últimas consequências, Lacan afirma que o desejo é atravessado pela pulsão de morte, enfatizando o fato de o desejo inconsciente ser inacessível ao simbólico e este não ter conteúdo, pois a sua verdade é o desejo visto como falta, forçando o circuito pulsional a se repetir continuamente, não tendo, portando, nenhuma verdade oculta.

Ao se debruçar sobre o mito de Antígona, Lacan enfatiza que a personagem encontra-se entre duas mortes. O drama se desenrola em torno desta personagem principal que, impedida de enterrar seu irmão por este ter traído Tebas, dará tudo de si para honrá-lo, sepultando-o. Em busca de realizar seu desejo, Antígona moverá mundos e fundos, colocando sua própria vida em risco em prol de um “bem maior do que a vida”: a honra de sua família.

Por se tratar de um desejo puro, enquanto referência à morte, o desejo de Antígona só é passível de ser localizado na tragédia. Ele está presente em todo o desenrolar da trama e é finalmente exposto quando Antígona atravessa a sua *Ate*, a linha que divide a vida da morte, quando é morta em vida. Lacan enfatiza que o ápice da tragédia é o seu efeito de beleza: “O efeito do belo resulta da relação do herói com o limite, definível nesse caso por uma certa Até” (Lacan, 2008[1959-1960], p.345).

A grande figura de Antígona que aparece aqui em primeiro plano como franqueando a barreira da cidade, a lei, a barreira do belo, para avançar até a zona de horror que o gozo comporta. Um heroísmo do gozo, escrito por Lacan como uma espécie de sinfonia fantástica como que erguida por si mesma, devendo

renunciar ao rumor do simbólico e do imaginário para alcançar o dilaceramento do gozo. (Miller, 2012, p.150)

O mito de Antígona representa esta vitória do desejo sobre a morte, seu ato e todo o ser, que se encerra nele e resistirá com toda força para além de sua própria morte. Essa desmedida força é a beleza máxima que extraímos do heroísmo trágico. Não a vida, mas o ato permanecerá. A dimensão temporal da narrativa mítica não é a temporalidade banal da burocracia cotidiana. O herói sabe que seu ato gravará sobre a terra uma ferida profunda.

Para ir ao extremo do êxtase em que nos perdemos no gozo, devemos sempre postular seu imediato limite: é o horror. Não somente a dor dos outros ou a minha própria, aproximando-me do momento em que o horror me sublevará, pode me fazer chegar ao estado de alegria vizinho ao delírio, mas não há forma de repugnância de que eu não discirna a afinidade com o desejo (...). Só chegamos ao êxtase na perspectiva, mesmo que longínqua, da morte, do que nos aniquila” (Bataille 2013[1957], p.294).

Nós definimos esses limites de toda maneira, estabelecendo o interdito, Deus, e até mesmo a decadência. E sempre, uma vez definidos, saímos deles. “Duas coisas são inevitáveis: não podemos evitar morrer; não podemos evitar tampouco ‘sair dos limites’. Morrer e sair dos limites são, aliás, uma mesma coisa” (ibid, p.164).

É sempre por meio de algum ultrapassamento do limite que o homem faz a experiência de seu desejo. Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna. Reflitam bem nisto – o que é de seu desejo? Não deve ser ele o desejo do Outro e ligar-se ao desejo da mãe? O desejo da mãe é, ao mesmo tempo, o desejo fundador de toda a estrutura, (...). Nenhuma mediação é aqui possível, a não ser esse desejo, seu caráter radicalmente destruidor. A descendência da união incestuosa se desdobrou em dois irmãos, um que representa o poderio, o outro que representa o crime. Não há ninguém para assumir o crime e a validade do crime senão Antígona (Lacan, 2008 [1959-1960], p.318).

Em função desta força do desejo dito puro, um desejo que não tem medida e é pura exigência de realização independente de qualquer bem por se tratar de um bem maior, Lacan conclui: “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo.” (ibid, p.382).

Este desejo puro, cuja medida não encontra equivalente senão na tragédia, ultrapassa a lógica do desejo enquanto referência à lei. Antígona não é movida pelo desejo do proibido, mas por algo maior que ela e que justifica todo e qualquer castigo. “Trata-se, da transgressão no sentido forte, transgressão das

barreiras imaginárias e simbólicas, visando não o objeto proibido, mas o objeto impossível, o real como pura pulsão de morte” (Lutterbach, 2000, p.149).

Essa região nebulosa nos coloca em contato com algo que ultrapassa o limite da dialética instaurada pelo desejo em referência à lei. Já estamos no terreno ilimitado do gozo. Veremos, a seguir, como Lacan articulou sua noção de gozo e como este conceito é caro à psicanálise devido a nos possibilitar pensar em um espaço positivo e ilimitado, que se diferencie do desejo compreendido como negativo da lei.

Jacques Lacan posiciona desejo e gozo de tal modo que um é a antinomia do outro. O desejo por ser prioritariamente inconsciente está desarticulado de seu Bem de modo que o gozo para qual o desejo se arrasta sempre é estranho ao eu.

O sujeito - por lassidão de si mesmo, necessidade de ir ao extremo – busca o êxtase, é verdade; ele nunca tem a vontade do seu êxtase. Existe um irreduzível desacordo entre o sujeito buscando o êxtase e o próprio êxtase (Bataille, 1992[1943], p.66).

Todo o apontamento de Bataille sobre a experiência interior nos servirá para compreendermos melhor a experiência trágica humana. Como afirma o autor, “a experiência interior é conquista, e como tal, para outrem!” (ibid, p.67). Este ato sacrificial, presente como ápice da trama trágica, concerne em si o paradoxo da maior beleza no maior horror. No amor ao objeto o sujeito sacrifica a si próprio; extravia-se na busca em fundir-se.

3. O gozo e o gasto

Vimos que o erotismo para Bataille e para Lacan se encontra na visada da morte, isto é, fora do limite do prazer e dos bens. Com o propósito de tentar melhor definir esta formulação, nos enveredamos numa pesquisa acerca da noção de pulsão de morte freudiana com o objetivo de visualizar de que forma Lacan e Bataille desdobram em seus pensamentos tal concepção.

Sabemos que a teoria do gozo no ensino de Lacan é temática extremamente complexa, não temos a pretensão de esclarecê-la. Sequer foi possível retratar a problemática da pulsão de morte freudiana e a de seus desdobramentos no campo do pensamento lacaniano e batalliano com a devida precisão. Nossa intenção aqui é a de formular uma primeira aproximação entre tais noções.

A partir da noção de pulsão de morte, Lacan propõe a psicanálise sua noção de gozo. Tal noção aparece formulada com rigor teórico pela primeira vez em seu *Seminário 7*. Nossa intenção foi a de formular as premissas fundamentais que permitiram à Lacan a criação deste novo conceito e se mostra caro ao saber psicanalítico.

Bataille, por sua vez, formula a sua *noção de dispêndio*. Apesar de não se referir explicitamente à Freud, neste contexto, é possível perceber uma proximidade lógica entre esta noção e a concepção freudiana de pulsão de morte.

3.1 Sexualidade e transgressão em Freud: as pulsões sexuais

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud tece sua teoria acerca da sexualidade humana. Tanto pelo seu aspecto inaugural, como pelo fato de conter em seu bojo um esboço de toda a teoria da sexualidade que foi desenvolvida posteriormente, trata-se de um texto fundamental para a construção da psicanálise.

As teorias sobre sexualidade vigentes na época tinham por referência a noção de instinto, entendido como padrão fixo de comportamento, cujo objetivo seria a reprodução da espécie (Garcia-Roza, 2008[1995], p.30). Surgida a partir da escuta de seus pacientes, a noção de pulsão vem apontar o caráter universal da errância na sexualidade humana. Assim, Freud irá transgredir o saber vigente ao

propor a categoria de pulsão como especificidade da constituição humana. O conceito de pulsão se situa na fronteira entre o psíquico e o físico.

A mais simples e mais provável suposição sobre a natureza das pulsões pareceria ser que, em si, uma pulsão não tem qualidade, e no que concerne à vida psíquica deve ser considerada apenas como uma medida de exigência de trabalho feita à mente (Freud, 2007 [1905], p.171).

Localizando a pulsão entre o psíquico e o físico, Freud se opõe ao pensamento cartesiano que opõe mente e corpo, como duas categorias distintas. Ao invés disso, Freud propõe um paralelismo entre mente e corpo, caracterizado por uma “relação recíproca entre corpo e a alma” (Garcia-Roza, 2008[1995], p.274).

Definida como “sem qualidade”, Freud ressalta que a excitação provocada por esses estímulos internos comparece no aparelho psíquico uma exigência de trabalho. Podemos compreender este trabalho tanto como busca de representação, como busca de satisfação. A pulsão, entendida como um conceito fronteiro, entre o psíquico e o físico, exige assim dois trabalhos: a descarga da tensão e uma representação. De certa forma ambos fracassam, já que nem toda pulsão se ligará a uma representação e nem toda a tensão será descarregada.

Freud irá definir que o aparelho psíquico é governado pelo princípio de prazer. Este princípio consiste em diminuir o máximo quanto possível a tensão promovida pela pulsão. Nesta perspectiva, o prazer é concebido como diminuição da tensão, enquanto o desprazer é entendido como elevação da tensão. Ou seja, o princípio de prazer origina-se na observação de Freud de que a vida psíquica orienta-se pela busca de prazer e pelo evitamento do desprazer. (Rudge, 1998, p.19) O conceito de princípio de prazer norteará toda a teorização freudiana até 1920.

Quanto aos mecanismos através dos quais a pulsão busca a satisfação, Freud introduz neste texto dois termos essenciais:

(...) chamemos de objeto sexual a pessoa de quem provém a atração sexual, e de alvo sexual a ação para a qual a pulsão impele. Assim fazendo, a observação cientificamente esquadrihada mostrará um grande número de desvios em ambos, o objeto sexual e o alvo sexual, e a relação destes com a suposta norma exige uma investigação minuciosa. (Freud, 2007[1905], p.83)

Afirmando que o objeto da pulsão pode ser qualquer, “(...) somos instruídos a afrouxar o vínculo que existe em nossos pensamentos entre a pulsão e o objeto.

É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste” (Freud [1905], p.90), Freud ressalta que o objeto da pulsão é o que existe de mais variável, a pulsão não tem um objeto prévio. A fixação libidinal em um objeto privilegiado será possível a partir da história de cada um e apontará sempre para a singularidade.

Freud retira a homossexualidade do terreno onde a ciência havia colocado, como uma aberração. Ao listar uma série de modalidades de homossexualidade – desde uma homossexualidade supostamente inata, cuja inclinação se apresentaria desde a infância, até uma homossexualidade ocasional –, Freud afirma que “(...) é esclarecedor sobre a natureza da pulsão sexual o fato de ela admitir tão ampla variação e tamanho rebaixamento de seu objeto, coisa que a fome, muito mais energeticamente agarrada a seu objeto, só permitiria nos casos mais extremos” (Freud 1905, p.90). Quanto ao segundo elemento da pulsão - o alvo - Freud afirma que a meta da pulsão é a satisfação. Ou seja, a pulsão sexual busca descarregar num objeto adequado a tensão acumulada no aparelho psíquico.

Considera-se como alvo sexual normal a união dos genitais no ato designado como coito, que leva à descarga da tensão sexual e à extinção temporária da pulsão sexual (uma satisfação análoga à saciação da fome). Todavia, mesmo no processo sexual mais normal reconhecem-se os rudimentos daquilo que, se desenvolvido, levaria às aberrações descritas como perversões. É que certas relações intermediárias com o objeto sexual (a caminho do coito), tais como apalpá-lo e contemplá-lo, são reconhecidas como alvos sexuais preliminares. Essas atividades, de um lado, trazem prazer em si mesmas, e de outro, intensificam a excitação que deve perdurar até que se alcance o alvo sexual definitivo (Freud, 2007[1905], p.91).

Um grande mérito deste texto e que marcará o pensamento freudiano desde o seu início, permanecendo ao longo de todo o seu percurso teórico, é o estabelecimento de uma íntima relação do indivíduo neurótico com a perversão. A hipótese da sexualidade infantil, calcada na lógica da “perversão polimorfa” estabelece a perversão como constitutiva.

(...) expus o fato de que a disposição sexual constitucional da criança é incomparavelmente mais variada do que se poderia esperar, que merece ser chamada de “perversa polimorfa”, e que o chamado comportamento normal da função sexual brota dessa disposição mediante o recalçamento de certos componentes (ibid, p.172).

Podemos afirmar junto a Freud que há uma perversão normal em todo indivíduo neurótico, que aparece, sobretudo, a partir das fantasias inconscientes. Por isso, Freud afirma que “a neurose é o negativo da perversão” (ibid, p.103).

Nossa leitura visa a destacar a aproximação da perversão e da neurose: “Através da referência aos caracteres infantis da sexualidade pude estabelecer um vínculo simples entre a saúde, a perversão e a neurose” (ibid, p.172). Quanto ao modo de funcionamento dos psiconeuróticos, Freud afirma que “suas fantasias inconscientes exibem um conteúdo idêntico ao das ações documentadas nos perversos” (ibid, p.175).

Certamente, um grande mérito de Freud foi demonstrar que a perversão é constitutiva. Afirmando a existência desta errância, Freud enfatiza o aspecto plástico relativo ao objeto da pulsão. Esta plasticidade está remetida ao caráter perverso da sexualidade humana. Surgida a partir de sua experiência clínica, “a teoria freudiana das pulsões é o resultado da apreensão da ocorrência universal de uma sexualidade que se manifesta sob uma aparência errática e súbdita a uma lógica diferente daquela que rege os instintos animais” (Jorge, 2011, p. 21).

Assim, Freud inaugura sua teoria pulsional afirmando a inexistência de um balizador claro que nos permitiria discernir o campo normal e o patológico da sexualidade humana. Dentro da perspectiva que Freud instaura, a pulsão sexual é dotada de uma enorme plasticidade. A fixação em um objeto privilegiado se dará a partir da história de vida de cada um. Lacan valorizará especialmente o aspecto histórico das pulsões. Veremos mais adiante de que forma Lacan articulou o funcionamento das pulsões a partir da incidência da linguagem no corpo.

Ao propor o termo pulsão, Freud afirma que não há nada pré-escrito nas relações entre a satisfação, o objeto e os fins da sexualidade. Freud faz uma distinção entre, o sexual, o genital e a reprodução, elaborando uma teoria da sexualidade inédita, inteiramente calcada em sua experiência clínica. Ao fazer essa disjunção entre reprodução e sexo, a sexualidade perde seu estatuto de utilidade, ela não serve para nada, é um puro circuito pulsional orientado pela fantasia inconsciente que estabelece as condições desejantes para cada sujeito.

3.2 O problema do desprazer

Vimos como, em 1905, Freud inaugura sua reflexão sobre o funcionamento pulsional, a partir da constatação das pulsões sexuais, definindo a especificidade quanto ao alvo e o objeto da pulsão. Nosso objetivo agora é delinear de que forma Freud, em 1920, postulará a noção de pulsão de morte, noção fundamental para

Jacques Lacan, a partir da qual ele pôde conceituar sua noção de gozo (Jorge, 2011, p.138).

Em “*A perturbação psicogênica da visão segundo a psicanálise*”, Freud (1910) dá um importante passo em relação à sua teorização ao firmar a existência de uma nova classe de pulsões: as pulsões do eu. Até então, Freud havia se referido apenas às pulsões sexuais. Neste texto, anuncia seu primeiro dualismo pulsional, que opõe duas classes de pulsões: as pulsões de autoconservação, também nomeadas por pulsões do eu, e, as pulsões sexuais.

Neste momento de sua teorização, Freud acreditava que a pulsão sexual caracterizava-se pela orientação da libido para fora, ou seja, em busca de objetos de satisfação exteriores ao próprio organismo. Enquanto a pulsão de autoconservação se dirigia para dentro do organismo, ou seja, a libido encontrava-se orientada para o próprio eu.

Dando continuidade à configuração desta nova orientação, em seu texto “*Sobre o narcisismo: uma introdução*”, Freud (1914) afirma categoricamente que o “eu” também é tomado como um objeto da libido. “Este objeto, porém, não é um objeto externo, estranho ao sujeito, mas se trata de seu próprio ego” (Freud 1984 [1914] p.67). Nesta nova redistribuição libidinal, a libido do ego é a pulsão sexual investida no eu, e a libido objetual, a pulsão sexual investida em objetos externos.

Neste texto, Freud afirma suspeitar que a organização narcisista infantil “nunca é totalmente abandonada. Um ser humano permanece até certo ponto narcisista, mesmo depois de ter encontrado objetos externos para a sua libido” (ibid, p.71). Mais uma vez Freud afirma o infantilismo como marca da sexualidade humana.

O indivíduo leva realmente uma existência dúplice: uma para servir as suas próprias finalidades e a outra como um elo numa corrente, que ele serve contra sua vontade ou pelo menos involuntariamente. (...) A separação dos instintos sexuais dos instintos do ego simplesmente refletiria essa função dúplice do indivíduo. (ibid, p.48)

O narcisismo implica uma divisão da própria pulsão sexual entre dois modos de escolha de objeto e dois modos de satisfação da libido. Freud introduz uma distinção entre a libido objetual e a do eu, que resulta da transmutação da necessidade em função sexual do desejo, e o objeto narcísico por onde a pulsão se volta para o eu, para a própria imagem do sujeito. Ele estabelece, assim, uma

ligação indissolúvel entre libido objetal e libido do eu, de tal modo que o sujeito só pode visar seu objeto sexual através de sua própria imagem. Logo, neste texto Freud pensa o conflito psíquico calcado na idéia de que enquanto as pulsões do ego buscam a preservação da própria vida, as pulsões sexuais têm um caráter disruptivo e que arrastam o sujeito para fora de si. Rompendo, assim, com qualquer possibilidade de pensar a instância egóica dotada de uma suposta função unificadora, a descentralidade do eu fica mais em evidencia e, com isso, a possibilidade de fazer da experiência analítica uma prática adaptativa definitivamente indesejável.

A partir de 1914 é possível acompanhar a intensificação do problema do desprazer no aparelho psíquico e da violência da pulsão sexual, cujo desdobramento culminará na conceituação da pulsão de morte e com isso, a de um novo dualismo pulsional.

Em *As pulsões e suas vicissitudes*, Freud (1915) expõe claramente as quatro características fundamentais quanto ao funcionamento da pulsão. Em 1905, Freud já havia descrito o objeto da pulsão, enfatizando seu aspecto plástico e, o alvo da pulsão como sendo a satisfação. Freud inclui no funcionamento pulsional dois aspectos: a força exercida pela pulsão no aparelho no organismo, como sendo constante. E sua fonte, como sendo de origem endógena.

Chegamos assim à natureza essencial dos instintos, considerando em primeiro lugar suas principais características - sua origem em fontes de estimulação dentro do organismo e seu aparecimento como uma força constante - e disso deduzimos uma de suas outras características, a saber, que nenhuma ação de fuga prevalece contra eles. (Freud, 1984[1915], p.71).

Os estímulos internos, ao contrário dos externos, não passam pelas vias dos órgãos sensíveis nem por qualquer sistema de amortização, e as quantidades brutas se estendem sem redução, produzindo, de acordo com a falta ou excesso, sentimentos de prazer e desprazer. Como não há proteção contra os estímulos internos, a estratégia é tratá-los como se atuassem de fora, de tal maneira que o escudo de proteção possa operar.

As fontes dessa excitação interna - as pulsões - são representantes de forças situadas na fronteira entre o psíquico e o somático, isto é, não está em um nem em outro, mas entre ambos que fazem o litoral e esta tensão realiza a primeira diferenciação, cujo efeito é o sujeito. Atuam como um impacto constante e não há

como fugir dessa excitação, só podendo ser eliminada através de uma satisfação efetivada por uma ação específica.

Tal característica do funcionamento pulsional é, neste texto, destacada como uma das grandes problemáticas da vida psíquica: “o sistema nervoso é um aparelho que tem por função livrar-se dos estímulos que lhe chegam, ou reduzi-los ao nível mais baixo possível” (ibid, p.71). Com isso, Freud nos adverte quanto ao relativo fracasso normal do aparelho psíquico em relação à sua tarefa de rebaixar as tensões.

Em *Mais além do princípio de prazer*, Freud (1920) postula a existência do psiquismo humano da atuação de um princípio denomina pelo psicanalista por “pulsão de morte”. Mais do que uma inovação, trata-se de um dos mais importantes trabalhos de Freud que culminou num momento extremamente rico de reflexões teóricas e numa nova concepção do aparelho psíquico.

Neste momento de sua teorização, Freud se depara com uma força “mais primitiva, mais elementar e mais instintual do que o princípio do prazer que ela domina” (Freud, 1984 [1920], p.22). Tal força, que Freud nomeia como “uma compulsão a repetição”, o conduz a um “Mais-além do Princípio do Prazer” abrindo assim a perspectiva de postular a pulsão de morte que inaugura em seguida um novo dualismo pulsional.

A concepção de um “mais-além” do princípio do prazer representa uma ruptura com a possibilidade de homeostase no aparelho psíquico. Isso significa que há nesse aparelho um excesso impossível de contornar, estando assim, o sujeito assujeitado ao atravessamento da pulsão de morte. Nesta perspectiva, o prazer pertence à esfera do princípio do prazer, tal como Freud o concebeu, ou seja, o prazer é entendido como uma diminuição da tensão do aparelho psíquico, enquanto a pulsão de morte está para além da lógica do princípio de prazer.

Para essa nova elaboração, Freud parte da investigação de algumas circunstâncias clínicas que impedem a dominância do princípio do prazer, e, assim, prevalece o desprazer. A primeira circunstância diz respeito a situações em que as pulsões resistem à substituição pelo princípio de realidade (adiamento da satisfação sem abandonar a intenção de obter prazer), e a prevalência do princípio do prazer produz desprazer.

A investigação de manifestações da compulsão à repetição que atuam em oposição ao princípio do prazer, dando a aparência de alguma força demoníaca em

ação, leva Freud (ibid, p.70) a um fato novo. A compulsão à repetição, na neurose traumática, na transferência e no impulso das crianças para brincar, coloca Freud diante da repetição que rememora experiências que não incluem nenhuma possibilidade de prazer e nunca trouxeram satisfação, concluindo que na compulsão à repetição há a presença da pulsão de morte.

Freud passa a denominar por pulsões de vida o que outrora havia nomeado como pulsões sexuais, tanto as pulsões do eu como as pulsões de autoconservação. Tudo aquilo que escapa ao funcionamento do princípio de prazer, Freud denominará como pulsão de morte, passando a conceber o conflito psíquico à luz do par conceitual: pulsões de vida, pulsões de morte.

No entanto, Freud aproxima o funcionamento da pulsão de vida e da pulsão de morte ao afirmar que ambas têm o mesmo objetivo: retornar à um estado anterior. Este ponto é de grande relevância para a nossa reflexão, pois será a partir dele que Lacan poderá afirmar que o dualismo freudiano é paradoxal, como veremos no próximo tópico.

(...) todos os instintos tendem à restauração de um estado anterior de coisas. ‘o objetivo de toda vida é a morte’, e, voltando o olhar para trás, que ‘as coisas inanimadas existiram antes das vivas. Suponhamos, então, que todos os instintos orgânicos são conservadores, que são adquiridos historicamente, e que tendem à restauração de um estado anterior de coisas (ibid, p.80).

Essa observação leva Freud a pensar que o princípio do prazer, além de resguardar o aparelho do perigo proveniente dos estímulos externos, parece também servir à pulsão de morte. Seu objetivo é conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico, e teria a função de fornecer advertências contra as exigências das pulsões de vida - a libido -, que tentam perturbar o curso pretendido da vida. “Há, portanto, um princípio que leva a libido de volta à morte, mas pelos caminhos da vida” (ibid, p.91).

No seu segundo dualismo pulsional, Freud passa a denominar por pulsões de vida o que outrora havia nomeado como pulsões sexuais, englobando tanto as pulsões do eu como as pulsões de autoconservação. Em relação a tudo aquilo que escapa ao funcionamento do princípio de prazer, Freud denominará como pulsão de morte. A conceituação de um “mais-além” do princípio do prazer representa uma ruptura com a possibilidade de pensar em uma homeostase do aparelho psíquico, tal como Freud havia formulado durante boa parte de seu trabalho

teórico. Apostar na hipótese da pulsão de morte é afirmar o limite do princípio de prazer e enfatizar que há no aparelho psíquico um excesso impossível de contornar, estando, assim, o sujeito assujeitado a este atravessamento.

Deve-se, contudo, apontar que, estritamente falando, é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo. (ibid, p.6).

Nesta concepção, o prazer é entendido como uma diminuição da tensão do aparelho psíquico, enquanto a pulsão de morte está para além da lógica do princípio de prazer, apontando, assim, para uma dimensão pulsional que o aparelho psíquico fracassa em capturar.

Freud aproxima o funcionamento da pulsão de vida e de morte ao afirmar que ambas têm o mesmo objetivo: retornar à um estado anterior. Este ponto é de grande relevância para a nossa reflexão, pois será, a partir dele, que Lacan poderá alegar que o dualismo freudiano é paradoxal, como veremos no próximo tópico.

(...) todos os instintos tendem à restauração de um estado anterior de coisas. ‘o objetivo de toda vida é a morte’, e, voltando o olhar para trás, que ‘as coisas inanimadas existiram antes das vivas. Suponhamos, então, que todos os instintos orgânicos são conservadores, que são adquiridos historicamente, e que tendem à restauração de um estado anterior de coisas (ibid, p.20).

A natureza conservadora da pulsão de morte reside na sua tendência de retorno ao estado inorgânico. (Jorge, 2011, p.61). Esse caráter conservador da pulsão está intimamente relacionado com o seu aspecto repetitivo, ou seja, a compulsão à repetição está calcada na tendência da pulsão de morte de retornar ao estado inorgânico.

Lacan associa a compulsão à repetição vinculada à pulsão de morte à autonomia do simbólico. O significante “parasita seu ser vivo e nele introduz o registro de um mais-além da vida” (ibid, p.62) A dimensão da linguagem está associada à pulsão de morte na medida em que ela determina o ser falante mais-além de sua condição de vivente, ou seja, a pulsão de morte articula-se “com uma fala que está no sujeito sem ser a fala do sujeito” (Lacan, 1986[1950], p.39)

3.3 O masoquismo primário

Com a conceituação da pulsão de morte, a teoria freudiana ganha um novo vigor. Algumas de suas noções, como, por exemplo, as de masoquismo e sadismo, serão redefinidas. Em 1927, Freud apresenta a ideia de um masoquismo originário, contrapondo-se à sua própria ideia de que o sadismo seria primário e o masoquismo adviria como decorrência.

A existência de um masoquismo originário é tributária do movimento de fusão e de fusão pulsional entre Eros e pulsão de morte que Freud indica que 1927. Não há dúvida quanto a noção de masoquismo: é uma via teórica privilegiada para a compreensão da experiência erótica no texto freudiano (Fortes, 2007, p.10). “Trata-se de uma possibilidade de que o psiquismo seja capaz de manter a energia em um nível tal que permita advirem a dor e o desprazer, mas extraindo desse represamento uma satisfação” (Schneider *apud* Fortes, 2007, p.12).

Diferentemente do masoquismo moral e do feminino que portam um aspecto problemático na medida em que indicam uma posição de submissão do sujeito frente ao outro, a noção de masoquismo erógeno primário indica uma positividade. Trata-se da capacidade vital de suportar uma parcela de dor e de desprazer. Evidencia-se aqui uma figura teórica de excesso e não de esvaziamento dos estímulos: “Esse excesso tem como condição de possibilidade a circunscrição da segunda teoria pulsional, a idéia da mescla pulsional, da fusão e da des fusão entre Eros e pulsão de morte” (Fortes, 2007, p.15).

Como vimos, Freud pensa a incidência da pulsão de morte no aparelho psíquico amalgamado com as pulsões de vida. A formulação do masoquismo erógeno aponta para a fusão entre pulsão de vida e de morte, o que promove, até certo ponto, uma erotização dessa última. Diferentemente do masoquismo moral e do feminino, o masoquismo erógeno aponta para um aumento da capacidade de sobrevivência. Assim, o masoquismo erógeno, se constitui a partir da liga entre Eros e pulsão de morte, sendo um remanescente do momento do encontro originário entre as duas pulsões, constituindo-se a partir da porção que não é deslocada para fora do organismo.

A libido cuja tarefa seria a de neutralizar os poderes destrutivos da pulsão de morte e realiza isso desviando essa pulsão, em

grande parte, para o exterior. No entanto, uma parte dessa pulsão, não se associa a esse movimento, ficando no organismo, sendo neste momento de encontro entre a libido e a pulsão de morte que Freud reconhece o masoquismo erógeno originário (Fortes, 2007, p.10).

A formulação de um masoquismo erógeno primário confere a Freud a possibilidade de elaborar uma experiência de dor que é também erótica. Se a pulsão de vida e a pulsão de morte não existem separadamente, isso significa que a parcela de pulsão de morte que não pode ser expulsa do aparelho psíquico é, ao menos em partes, erotizada.

3.4 O gozo como produto da linguagem

A vida tem algo haver com a morte?

(Lacan, 2008[1959-1960], p.22)

A partir da problemática traçada por Freud em *Além do princípio de prazer*, Lacan propõe uma nova categoria à psicanálise: o gozo. O gozo definido como extremo do prazer, ou o seu equivalente, a dor (Lacan 2008[1959-60], p.99) valoriza a noção de amalgama da pulsão de vida e pulsão de morte. Nesta perspectiva, uma parcela da pulsão de morte pode estar a serviço da pulsão de vida e, nesta mescla, nesta fusão pulsional, a pulsão de morte pode ser parcialmente erotizada.

É de fundamental importância apontar que, para Lacan, só podemos afirmar a existência da pulsão após a entrada do sujeito no universo da linguagem. A linguagem delimita as zonas erógenas a partir da demanda do Outro, desenvolvendo, assim, o processo de erogeneização do corpo e com isso conferindo-lhe uma organização. O circuito pulsional só se constitui a partir da entrada do sujeito na linguagem. Antes disso, pode-se falar em gozo primordial.

A pulsão deve ser concebida como efeito da demanda do Outro da linguagem. A sexualidade, portanto, se desenvolve no campo da linguagem e da fala, o que significa dizer que o movimento pulsional está intimamente relacionado à lógica significante.

Para Lacan, o gozo será abordado como produto da linguagem e, deste modo, a concepção de gozo se articula à noção de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Como se sabe, esse psicanalista francês aprofunda a

relevância da dimensão da linguagem no campo da investigação psicanalítica. Ao postular que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, Lacan enfatiza que a vida humana é permeada pela linguagem de forma decisiva e que o inconsciente é organizado de acordo com as suas leis, estabelecendo que o mundo humano seja o mundo da linguagem, onde não há nada aquém ou além da linguagem: o inconsciente não se encontra fora desta ordem num suposto mais além da linguagem, mas encontramos-lo através das palavras.

Para Garcia-Roza, tomar a linguagem como ponto de partida significa recusar a ordem prévia que o naturalismo impõe ao mundo. Segundo o autor, o naturalismo pensa o corpo a partir da biologia, enquanto que, ao enfatizar a dimensão da linguagem, Lacan estabelece a ordem simbólica como uma nova ordem. Assim, “a suposta ordem natural foi rompida e uma nova ordem foi imposta aos corpos, às necessidades e aos objetos do mundo. A harmonia preestabelecida foi quebrada, os caminhos pré-formados foram perdidos e a adaptação tornou-se inviável” (Garcia-Roza, 1990[1936], p.16).

Partindo da premissa de que na ordem natural há uma relação de equivalência entre necessidade e objeto, a emergência da palavra desfaz esta harmonia e introduz uma perda. Assim: “Como consequência dessa emergência, o objeto absoluto foi perdido, e em seu lugar surgiu a falta (não-natural)” (ibid, p.16). A perda do objeto absoluto será, então, a marca deixada pela emergência da linguagem e do modo de vida humano. O homem, como ser de linguagem, será o portador de uma falta irreparável.

Pode-se dizer que “o homem foi lançado numa errância, já que não dispunha mais do sinal inequívoco do objeto anteriormente natural e adequado. Com isso a satisfação tornou-se impossível, pelo menos enquanto satisfação plena” (ibid, p.17). A impossibilidade da satisfação plena se deve precisamente ao fato de que a perda da ordem natural é também a perda do objeto adequado.

Em estado bruto e virtual, as pulsões designam um estado de dispersão das intensidades corporais. A incidência da linguagem no corpo produz o efeito de ordenar as pulsões: “O corpo resultante dessa ordenação será um corpo submetido à ordem simbólica, corpo apossado e informado pela linguagem. Será, portanto, corpo-linguagem” (ibid, p.19).

Este gozo primordial se perde a partir do momento em que a linguagem passa a operar. Por conseguinte, há aí um ganho e uma perda: uma perda de gozo

que coincide com o ganho do aparelho de linguagem que produz sentido. A entrada do sujeito na ordem da linguagem – ordem simbólica – produz uma “perda de ser original” (Jorge, 2011, p.91), da qual o produto é o sujeito da linguagem. A linguagem se deposita exatamente no lugar de uma falta-a-ser.

Como vimos, Freud detecta a pulsão de morte, uma satisfação que excede ao prazer e, ao contrário da pulsão sexual, produz desconexões. Para essa outra satisfação, Lacan introduz um conceito que não é freudiano - o gozo -, operando uma transformação conceitual, e, assim, ele utiliza o termo gozo para abordar o campo da pulsão de morte. Para marcar para além da lógica do útil, o gozo comparece na subjetividade como aquilo que a extravasa, revelando, assim, a sua íntima articulação à pulsão de morte.

Por isso, Garcia-Roza afirma que a verdadeira dualidade da psicanálise não seria corpo/linguagem, mas corpo-linguagem/pulsões anárquicas ou Ordem/Acaso. Garcia questiona se, neste sentido, poderíamos estabelecer que a pulsão sexual estivesse referida a este corpo-linguagem organizado, enquanto a pulsão de morte estaria referida a aquilo que das pulsões é indisciplinável. Assim, estaríamos colocando a pulsão sexual no registro do desejo, enquanto a pulsão de morte seria guardada o registro pulsional propriamente dito.

Não nos interessa aqui, neste momento, nos aprofundarmos nesta questão, que, além de ser ampla e bastante complexa, foge ao objetivo imediato de nossa pesquisa. Interessa-nos, apenas, extrair algo da dimensão da linguagem articulado ao campo do gozo.

O que é a pulsão de morte? Questiona-se Jacques Lacan: “(...) Uma espécie de lei para além de toda a lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda a realidade possível de atingir” (Lacan, 2008[1959-60], p.31).

Esta lei nada tem a ver com a lei do desejo que se articula a partir da castração, a qual esta última se refere. O desejo assim aparece como o avesso da lei. A pulsão de morte aponta para aquilo que a partir da dialética da lei e do desejo não foi recoberto pela linguagem. A lei da pulsão de morte, como veremos, é a destruição.

Lacan afirma que devemos compreender a pulsão de morte como vontade de destruição direta: “A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela

poderia ser? – senão uma vontade de destruição direta.” (Lacan, 2008[1959-60], p.259). Neste sentido, a pulsão de morte como tal comparece como uma espécie de segunda morte, uma morte em vida, e, por isso, relaciona-se com a produção de um gozo silencioso, um gozo do qual o sujeito nada pode saber: “É desse gozo que o sujeito recua, tentando se apoiar no princípio de prazer” (Jorge 2012, p.57).

No entanto, ressalta Lacan, a pulsão de morte é a vontade de destruição para recomeçar sob novos custos. Uma espécie de segunda morte, onde “o destino de uma vida que vai confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte.” (Lacan, 2008[1959-60], p.301).

Assim, Lacan marca o caráter ambíguo da pulsão de morte, ao configurar o seu aspecto criacionista que comparece como “vontade de recomeço, vontade de diferença” (ibid, p.310). A pulsão de morte é não apenas destruidora, como igualmente criadora, conferindo, assim, um aspecto paradoxal a tal noção.

Lacan associa a pulsão de morte à autonomia do simbólico que “parasita seu ser vivo e nele introduz o registro de um mais-além da vida” (Jorge, 2000, p.62). A dimensão da linguagem está associada à pulsão de morte na medida em que ela determina o ser falante mais além de sua condição de vivente, ou seja, a linguagem articula-se ao Outro, como o lugar do significante e o registro do simbólico, que é incompleto na medida em que não porta o significante que daria conta de restituir esta falta originária.

Para Lacan, o inconsciente é uma cadeia de significantes que falta um elemento, justamente o que deveria representar o gozo. No inconsciente, o gozo não tem representação significativa exata, mas tem um lugar, o do furo, o qual está no seio do sistema significativo, sempre coberto pelo véu das fantasias e dos sintomas. Na terminologia lacaniana, o gozo seria aquilo que não foi coberto pela linguagem, apontando para uma dimensão real da experiência do corpo. Logo, algo é sacrificado com a entrada no campo do sujeito e, por isso, a palavra porta sempre algo de mortífero: nesta perspectiva, o gozo mostra-se como uma satisfação mediada e interdita pela linguagem.

Neste sentido, a pulsão de morte, como o domínio da segunda morte, se relaciona com a produção de um gozo silencioso, um gozo do qual o sujeito nada sabe. Ou seja, a pulsão de morte articula-se “com esta fala que está no sujeito sem ser a fala do sujeito” (Lacan, 2008 [1959-60], p.90).

Lacan valoriza a dimensão do simbólico, afirmando que “a linguagem toma o corpo”. E ainda que “não há nenhuma chance de dispormos da chave do acidente de percurso que fez com que o sexo acabasse constituindo uma doença no ser falante” (Lacan, 2008[1959-60], p.61).

3.5 O paradigma do gozo impossível

A noção de gozo no ensino de Jacques Lacan é extensa e heterogênea. Ao longo de seu ensino da psicanálise, Lacan reformulou algumas vezes a ênfase dada a esta noção, conferindo-lhes definições distintas. A noção de gozo foi elaborada claramente pela primeira vez por Lacan no seu *Seminário 7: A ética da psicanálise* (1959-60) em referencia ao real. Seguiremos aqui a didática milleriana que denomina este paradigma como o do *gozo impossível*.

Segundo Miller, embora antes do *Seminário 7* Lacan ainda não tivesse formulado claramente sua noção de gozo, seria possível, através de uma leitura atenta, depreender dois paradigmas anteriores ao do gozo impossível em que neles a noção de gozo estaria presente de forma velada.

Para o autor, até o *Seminário 7*, Lacan concebe o gozo nas teias do significante. O paradigma do *gozo impossível* representa um ponto de virada importante da teoria lacaniana na medida em que, pela primeira vez, aparece formulado no horizonte do real. Como isso, Lacan valoriza a disjunção entre significante e gozo.

Miller aponta que isso introduz uma nova dificuldade, uma vez que Lacan definiu o inconsciente estruturado como uma linguagem, discurso do Outro, isto é, na medida em que o inconsciente não inclui esse gozo fora da simbolização. É sobre isso que, de certa forma, o inconsciente não pode falar.

Esse paradigma é pensado a partir da metáfora do vaso que Lacan retira de Heidegger. A criação de um objeto tal, como o vaso, introduz no mundo um objeto que representa um vazio que pode ser preenchido. Lacan se serve desta metáfora para pensar o gozo: “É sobre essa propriedade que Lacan situa a Coisa como equivalente à anulação que constitui a castração. Isso inscreve, de certa forma, a redução do gozo a um lugar vazio” (Miller, 2012, p.27).

Isto produz uma nova visada sobre o inconsciente. Lacan passa a afirmar que a dimensão simbólica e a imaginária são defesas contra o real. Das Ding é

situado neste lugar de furo fundamental da cadeia significante, a partir do qual o inconsciente se produz. Por aparecer fora de todo significante e significado, *das Ding* é homologa ao gozo real. Logo, pode-se dizer que a aproximação de *das Ding* seria equivalente à destruição da subjetividade.

Neste sentido, a subjetividade emerge a partir do distanciamento deste objeto, por meio da qual o sujeito em sua dimensão desejante pode advir. É por isso que Lacan pode dizer que “no nível do inconsciente, o sujeito mente sobre *das Ding*, que existe uma espécie de mentira originária sobre o gozo que é o comentário dessa disjunção separadora fundamental entre o significante e o gozo” (Miller, 2012).

Como indica Miller, essa radicalização quanto ao gozo torna problemático o estabelecimento das relações entre os significantes e algo que está fora da simbolização. O funcionamento do psiquismo se esforça para circunscrever *das Ding* e, por isso, “o discurso, o laço social, a linguagem tem um vértice essencialmente erótico” (Luterbach, 2008, p.120).

Ao postular *das Ding* como o núcleo do desejo extraído da subjetividade, Lacan radicaliza, ainda, a disjunção entre desejo e gozo (Miller 2012). Sendo o desejo a instância extraída a partir do avesso da Lei, o gozo aparece como aquilo do desejo que não está recoberto por esta dialética. Desejo e gozo encontram-se articulados, porém não dialetizáveis. Há uma mudança de “nível” na passagem de um ao outro.

Diferentemente do desejo que se encontra articulado à Lei, o gozo aparece como aquilo do desejo que não está recoberto por esta dialética, ou seja, enquanto o desejo está coberto pelo significante, o gozo está inscrito na lógica do real. A dimensão do gozo não pode ser negativizada. O gozo não se encontra sob os limites da Lei e, por isso, ele indica algo de ilimitado e também de insuportável: encontrar *das Ding* seria equivalente a imaginar o extremo prazer – a dor. Portanto, encontra-se fora dos limites estabelecidos pela lei e pelo princípio de prazer.

Enquanto a dimensão do desejo se articula a linguagem pela via da demanda, o gozo neste momento de sua elaboração teórica aparece como excluído da cadeia significante. O sujeito não se reconhece diante do seu gozo, tendo um profundo estranhamento em relação a esta dimensão de sua experiência: “O sujeito - por lassidão de si mesmo, necessidade de ir ao extremo – busca o êxtase,

é verdade; ele nunca tem a vontade do seu êxtase. Existe um irreduzível desacordo entre o sujeito buscando o êxtase e o próprio êxtase” (Bataille, 1992 [1943], p.66).

Lacan define duas estratégias de abordar a Coisa: a transgressão e a sublimação. Na transgressão, as barreiras que fazem obstáculo ao objeto são atravessadas no encontro com a Coisa, especificando um gozo além do princípio do prazer, em que situamos uma erótica do trágico em duas vertentes: de um lado, está o gozo veiculado pelo personagem trágico ao realizar o desejo em seu estado puro; do outro, o gozo catártico, o atravessamento do temor e da piedade, apreendido pelo espectador no espetáculo de uma tragédia.

Para Miller (2012), no paradigma do gozo impossível, em que o gozo é valorizado no real, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento. Daí, o elogio da transgressão heroica, posto que a transgressão exige a força do desejo.

Por isso, neste seminário visa-se a uma zona exterior a essa montagem que, de algum modo, a determina. Trata-se também de uma barreira, mas não é a barreira do imaginário. É a barreira que o real opõe tanto ao imaginário quanto ao simbólico.

3.5.1 *Das Ding*: o objeto impossível do desejo

Partiremos na hipótese de que Freud inscreve a lei do desejo na falta e Lacan aprofunda esta dimensão especial do desejo. Segundo Garcia-Roza (1990/1936), a busca freudiana consistia na pesquisa da coisa perdida. Lacan recupera o termo utilizado por Freud no Projeto de 1985 *das Ding* e o nomeia como “o significante do ‘Outro pré - histórico impossível de se esquecer’” (Lacan 2008 [1959-1960], p.91).

Freud denomina *das Ding* como um objeto impossível de nomear e de atingir, mas a partir do qual pode surgir o desejo. Será, justamente, através desta busca de satisfação, em parte fracassada, que o desejo irá advir, como resto da satisfação que não foi possível atingir. Temos então três noções articuladas: gozo, desejo e *das Ding*.

No *seminário 7*, o gozo aparece sob a figura de *das Ding*, ou seja, fora da montagem simbólica. Trata-se de um furo na subjetividade. A Coisa não existe enquanto positividade a ser alcançada, a ser possuída. Ela existe apenas como negatividade, como um nada irreparável. *Das Ding* é homologa ao gozo como

objeto impossível, não recoberta pelo simbólico. *Das Ding* é, assim, impossível de ser simbolizada: trata-se de um furo fundamental da cadeia significativa a partir do qual a linguagem buscará contornar. É impossível de ser apreendido, posto que seria equivalente ao gozo absoluto, a morte.

Lacan indica que há a criação de um vazio na origem da experiência do desejo, comparecendo como condição de possibilidade do mesmo, configura-se como uma falta central no registro do desejo. Destacando o lugar central da falta na constituição do desejo, Lacan afirma que o objeto na psicanálise é apreendido pela via da busca deste objeto perdido, busca frustrada, por excelência. Nas palavras de Lacan:

[...] no centro da relação sujeito - objeto, uma tensão fundamental, que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto a que se procura. (Lacan sem4., p.13)

Freud (1895) define a relação entre significante e *das Ding*, afirmando que este é antes de tudo um representante, não existindo como tal. O que podemos dizer é que o aparato psíquico, tendo como referência a experiência de satisfação, se esforça para encontrar *das Ding*, mas o que consegue encontrar são die Sache, os objetos do mundo: “A coisa-Ding é muda. Ela tem algo a ver com a palavra, mas enquanto Ding, mantém-se a-significativa” (Garcia-Roza, 1990[1936], p.86).

Das Ding não é um objeto que se pode encontrar sob a via da transgressão. Forçar a barra ou entrar de fininho – como diz Lacan – não é transgredir. Ninguém transgride nada. A transgressão neste sentido não alcança *das Ding*, o qual é essencialmente impossível.

Aqui, o que é de nosso interesse explorar consiste em, nesta perspectiva, a lei se apresentar de forma paradoxal, na medida em que é, ao mesmo tempo, responsável pelo interdito, mas não deixa de apontar e de inflar o desejo. O desejo só aparece a partir da proibição, posto que o desejo da criança incestuoso sobrevive sob a figura de *das Ding*: “Sabemos que essa-Ding-mãe não é atingível enquanto tal, mas apenas como Sache. A mãe-Ding é interditada pela cultura e é esse interdito que nos constitui como humanos (e que constitui a própria cultura)” (ibid, p.88).

Não podemos confundir objeto impossível com objeto proibido. *Das ding* não é um objeto proibido, mas, essencialmente, impossível. A mãe comparece mais como causa de desejo do que exatamente como objeto de desejo. Sobre este ponto, Lacan nos esclarece em seu *Seminário 4*: o que a criança deseja é, sobretudo, o desejo da mãe.

A Coisa possui uma dupla face. Se por um lado ela é um objeto mau, ejetado da realidade que o infante começa a forjar, por outro *das Ding* é o objeto perdido a ser reencontrado, o objeto presente na primeira experiência de satisfação, o qual é ansiosamente buscado; no entanto, diz-nos Lacan, “reencontramo-lo no máximo como saudade.” (Lacan, 2008[1959-60], p.69). *Das Ding*, por essa face, é o objeto que dá as coordenadas do prazer; o objeto em torno do qual o princípio do prazer realiza seu trabalho.

Das Ding só tem existência possível em um mundo organizado pela linguagem. Lacan afirma que a lei do prazer fixa um nível de quantidade de excitação que não pode ser ultrapassado. Esse nível de excitação pode ser relacionado à distância mínimo com relação à Coisa. O que encontramos ao ultrapassar esse limite é a dor: “(...) deveríamos talvez conceber a dor como um campo que, na ordem da existência, abre-se precisamente no limite em que não há possibilidade para o ser de mover-se.” (Lacan, 1980 [1959-60], p.78).

Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim, o mandamento que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte. (Lacan, 2008[1959-60], p.106)

A Lei cria a Coisa como seu fundamento. *Das Ding* se torna o fundamento da Lei moral só-depois de essa Lei incidir sobre o sujeito, interditando a realização de seu desejo e tornando-o desejo de morte, aquele que não pode ser realizado senão em um além da vida que não pode ser alcançado, permanecendo sempre como um horizonte distante. “É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás” (ibid, p.106). É por isso que Lacan afirma que o gozo exerce uma atração irresistível.

“Dessa forma, não é precisamente a Coisa que constitui o fundamento da Lei moral, mas antes o interdito de *das Ding*: a Lei e a Coisa são criadas num só ato” (ibid, p.107). Temos como consequência dessa concepção de objeto perdido,

articulado à Lei do Édipo, o gozo absoluto como algo impossível para o sujeito desejante. O extremo do prazer – o gozo – é definido fundamentalmente, neste seminário, como dor para além do princípio do prazer. O real da Coisa faz barreira ao imaginário e ao simbólico, e o gozo passa, então, para o campo do real. Aderir a esse gozo – forçar o acesso à Coisa – coloca o sujeito na via da transgressão.

3.6 O gozo místico em Jacques Lacan

Curiosamente no Jacques Lacan ao longo de seu *Seminário 20: Mais, ainda...* (1975), Lacan retoma a temática trabalhada ao longo de *A ética da psicanálise*. Ele tece um grande elogio a este Seminário, chegando a dizer que “todo ele serve” e que gostaria de fazer uma escritura deste Seminário, dada a sua importância. Retoma a expressão “erotologia”, raramente utilizada por ele e que também aparece em seu *Seminário 7*. Apesar de terem se passado 25 anos de ensino, Lacan pontua um diálogo entre um momento e outro de seu pensamento.

Neste momento, Lacan situa o gozo a partir do problema da impossibilidade lógica da relação sexual. Não nos interessa aqui nos enveredar sobre esta noção, pois exigiria um afastamento do propósito delimitado. Abordaremos, apenas, um aspecto específico do gozo do místico, elaborado por neste momento.

Lacan define o gozo na sua vinculação ao direito através da categoria de usufruto. O gozo é, aqui, pensado como uma fruição no seu direito ao uso, ao desfrute.

Esclarecerei com uma palavra a relação do direito com o gozo. O usufruto (...) O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. Quando temos direito a uma herança, podemos gozar dela, com a condição de não gastá-la demais. É nisso mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo. O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada (Lacan, 1982[1975], p.10-11).

O gozo não é útil no sentido de que pouco entra no laço social, mais, ainda, o ameaça. Tampouco o prazer é uma de suas finalidades já que sua lógica, como vimos, se situa além do princípio de prazer.

Neste momento Lacan afirma, em vários momentos, que o gozo místico “não serve para nada” ou, ainda, que é “menos que nada” (Lacan, 1982[1987], p.16). Diferentemente do prazer que procura a extinção da tensão, o gozo não é

um meio para alcançar uma finalidade - determinação que parece ser em consonância com a fórmula batalliana de *dispêndio*.

3.7 O princípio da perda

“O sol dá sem nunca receber”.

(Georges Bataille, 2013[1933] p.18)

Ao afirmar que “O erotismo é a afirmação da vida até na própria morte” (Bataille 2013[1957], p.20), Bataille formula um interessante paradoxo no qual a vida, dentro desta perspectiva, não exclui a morte, mas faz dela uma parte fundamental de seu movimento. A vida alimenta-se das destruições da morte para engendrar outras formas de existência.

O erotismo é, para Bataille, a expressão do excesso por excelência, pois aponta para uma experiência que toca o limite da racionalidade, expondo o sujeito ao limite daquilo que é passível de ser apreensível da experiência com o outro. Segundo Rella (2006), o excesso não pode ser filosoficamente formulado devido ao excesso exceder à própria tarefa de conceituação. Bataille se coloca a tarefa de pensar o impensável.

Neste tópico tentaremos esboçar o *princípio de perda* de acordo com sua formulação em *A noção de dispêndio* (1933) e *A parte maldita* (1967), textos nos quais Bataille elabora uma noção de economia controversa que contempla uma reflexão desde a economia geral até a psíquica, libidinal. Nossa leitura destacará, sobretudo, os aspectos psíquicos desta reflexão.

Martins (1990) afirma que é juntamente com a leitura de *A parte maldita* (1967) que podemos aprender sua concepção acerca do erotismo, trabalho no qual Bataille se dedica a compreender os mecanismos da economia geral com o objetivo de melhor apreender a economia erótica.

Preocupado com os destinos da parte maldita, excedente energético que o indivíduo gasta de forma luxuosa, seja gerando guerras ou a destruição, queimando o excedente ao seu bem prazer, mesmo que isso o leve à sua própria destruição ou ao aniquilamento do outro, seja se implicando num ato criador, o excedente deverá ser gasto. É este o problema que Bataille levanta e o coloca próximo à psicanálise.

Toda vez que o sentido de um debate depende do valor fundamental da palavra útil, ou seja, toda vez em que uma questão essencial referente à vida das sociedades humanas é abordada, quaisquer que sejam as pessoas que intervêm e quaisquer que sejam as opiniões representadas, é possível afirmar que o debate é necessariamente falseado e que a questão fundamental é eludida. Não existe, com efeito, qualquer meio correto, tendo em vista o conjunto mais ou menos divergente das concepções atuais, que permita definir o que é útil aos homens. Essa lacuna é suficientemente indicada pelo fato de que é constantemente necessário recorrer, de modo mais injustificável, a princípios que se procuram situar para além do útil e do prazer. (Bataille, 2013[1933], p.19)

Percebemos que Bataille situa a economia erótica fora do serviço dos bens. Neste livro, Bataille se debruça sob o *Ensaio sobre o dom, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, escrito por Marcel Mauss em 1925, onde o autor destaca o *potlatch*, uma forma ritualizada de troca.

O ideal nesta prática, como aponta Mauss, é o de dar sem receber nada em troca, tratando-se do exercício do poder de poder perder. Aquele que pode gastar sem reservar e pode dispensar grandes quantias num único gesto, como presentear uma mulher com joias ou gastar com jogos e festas, marca o poder para si daquele que pode perder.

Aquele, que oferece uma parte de sua riqueza a outro, o torna, imediatamente, em dívida e o mantém numa relação de fidelidade. “O valor de troca da dádiva resulta do fato de que o donatário, para pagar a humilhação e rebater o desafio, deve satisfazer à obrigação – contratada por ele quando da aceitação – de responder posteriormente por uma dádiva maior, ou seja, de retribuir com usura” (Bataille, 2013[1933], p.25).

Enquanto jogo, o *potlatch* é o contrário de um princípio de conservação: põe fim à estabilidade das fortunas, tal como existia no interior da economia totêmica, em que a posse era hereditária. À herança, uma atividade excessiva de troca substituiu uma espécie de poker ritual, de forma delirante, como origem da posse. Mas os jogadores, feita a fortuna, jamais podem se retirar-se: continuam à mercê da provocação (ibid, p.36).

A partir desse estudo, em que Bataille se inspira, o autor formula, em *A parte maldita*, uma concepção econômica da natureza humana e das sociedades. Para o autor, os seres humanos utilizam parte de sua energia natural para a manutenção da vida e o excedente, gasto luxuosamente. Aqui aparece um ponto de crucial importância e este excedente, que necessariamente deverá ser gasto, pode levar o homem à glória ou à ruína.

O potlatch testemunha do recua do homem com respeito aos bens que pôde tê-lo feito vincular a manutenção e a disciplina, digamos, de seu desejo, dado que é aquilo com o qual ele lida em seu destino, com a destruição reconhecida dos bens, tratando-se de propriedade coletiva ou individual. É em torno desse ponto que giram o problema e o drama da economia do bem, seus ricochetes e retornos. (Lacan, 2008[1959-60]. p.280)

A prática do *potlatch*, como já dito, se sustenta na prática de doações ritualizadas. Aquele, que oferece uma parte de sua riqueza ao outro, o torna um devedor e o mantém numa relação de fidelidade.

De acordo com Bataille, Mauss aponta que, apesar desta prática ser especificamente uma prática de sociedades ditas primitivas, esta lógica se mantém no seio das relações mesmo na modernidade. A prática do *potlatch* não deve ser compreendida como a do escambo e, por isso, Bataille destaca que o ideal nesta prática é o de *dar sem receber* nada em troca, tratando-se do exercício do poder de poder perder, de poder gastar sem reservar.

O luxo é o essencial nesta concepção. Este dispêndio não é outra coisa, senão a produção de coisas sagradas. Destinar uma parte de sua riqueza às festas e aos jogos se baseia no poder de perder - eis um aspecto vertiginoso e fascinante da riqueza. Assim, como o sol que dá sempre sem receber.

Logo se entende o que o autor distingue como conduta soberana nas imagens citadas: do operário bebendo um copo de vinho, do fumante, do olhar surpreso para a rua alterada com a luz. Sempre se trata da eleição do momento vivido como melhor, do instante de suspensão das determinações e das finalidades acertadas, do lapso deliberado em relação ao todo. As cenas pretendem demonstrar a dissolução da vida mental dos imperativos, fins nulos e princípios inoperantes, representam gestos ao léu a fim de que reservas ilesas de energia, não servilizadas pelas necessidades, não empregadas para labuta, possam despender-se sem objetivo algum como fumo ao ar (Martins 1990, p.430).

Bataille afirma que a atividade humana não é inteiramente redutível aos processos de reprodução, conservação e consumo (Bataille, 2013[1933], p.21). Esta parte estaria representada pela lógica da conservação que visa a um desgaste mínimo quanto possível. Bataille sublinha que há um excesso na produção (tal lógica se estende tanto para a compreensão da economia política como para a libidinal), cujo gasto deve ser consumido luxuosamente.

É necessário reservar o nome de dispêndio para essas formas improdutivas (...) o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos santuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada do genital) representam atividades que, pelo menos

nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim (ibid, p.21, grifos do autor).

Todas essas atividades destacadas por Bataille como dispendiosas representam formas diversas de gastar o excedente de forma vertiginosa. Bataille destaca que originalmente essas formas de dispêndio eram ritualizadas, abarcando assim uma conotação sagrada do sacrifício. Crítico feroz de seu tempo como àquele que é marcado pelo capital e pela ascensão da pequena e média burguesia, Bataille afirma que a dispensa improdutiva se tornou envergonhada e medíocre. “Todo o problema é saber como, no seio dessa economia geral, é utilizado o excedente. É o uso feito do excedente ‘que é a causa das mudanças de estrutura’, ou seja, de toda a história da civilização” (Piel, 2013, p.13).

A noção de dispêndio de recursos - sejam os materiais, como no caso do *potlatch*, seja a energia psíquica no caso do erotismo - aponta para a necessidade de dilapidação no seio da economia. “O sentido desta profunda liberdade é dado na destruição, cuja essência é construir sem ganho aquilo que podia permanecer no encadeamento das obras úteis. O sacrifício destrói o que consagra” (Bataille, 2013[1967], p.101).

Esta operação soberana está marcada por uma perda ao invés de um reencontro, e o acesso à experiência se dá de mãos vazias e ao acaso implicando numa perda de si no momento da fusão imanente entre o eu e o universo. Segundo Bataille, só pode ter acesso à soberania como ética do instante aquele que se deixar perder inexoravelmente. Nesta perspectiva, o ser tem que se deixar destruir, perder o prestígio e se esvaziar da palavra e das métricas, para se deixar ser invadido pela supremacia do ritmo, do lance de dados (Mattoni, 2003, p.76).

O pensamento de Bataille aponta para uma ética da soberania, a qual exploraremos com mais detalhes no terceiro capítulo. A soberania batalliana exige a experiência limite caracterizada pela ausência de duração e permanência, ou seja, o dispêndio do qual o erotismo é testemunho exige um posicionamento ético daquele que vive a experiência.

Bataille formula o argumento de que o erotismo confere lugar central à destruição das formas estáveis e harmônicas, destituindo, assim, a atitude ilusória que visa à completude. Ao contrário disso, Bataille ressalta o permanente inacabamento da subjetividade. “Desse modo, não podendo escapar à sua

insuficiência, caberia ao homem reivindicar, tanto no plano ético quanto no estético, uma atitude soberana diante deste inacabamento” (Moraes, 2010, p.219).

3. O gozo místico em Georges Bataille

Michel Leiris, escritor e amigo de Georges Bataille, afirma que, ao longo de sua obra, Bataille se posicionou sob o signo do impossível, criando em sua volta uma margem impenetrável (Habermas, 2000, p.110).

Segundo Cassud, o impossível aparece na literatura ficcional de Bataille como objeto literário explorado pelo autor: “Bataille escreve histórias eróticas, pornográficas até. Mas a escrita do obsceno se justifica pela noção abstrata, mística, do ‘impossível’: a devassidão é o ‘impossível’ divino sob uma máscara resolutamente vulgar” (Cassud, 1999 p.10).

Para começar, este impossível vem marcar uma posição filosófica e também política que visa retirar o homem da subordinação ao possível. Em *A literatura e o mal*, Bataille afirma que a literatura pode ser uma via privilegiada de atingir o impossível quando se encontra desprendida da finalidade de coesão ou de retratar a realidade. Para Bataille, o mal é um elemento que a literatura pode retratar com liberdade.

Somente a escritura fictícia se dá como objetivo “atingir o impossível”, enquanto a escrita teórica cumpre a tarefa de elaborar e identificar. (Bataille apud Cassud, 1999 p.12). Bataille descarta a “reflexão filosófica” como uma facilidade que não possui os meios de atingir o impossível, mas como atingir o impossível?

A literatura é o essencial ou não é nada. O Mal – uma forma penetrante do Mal – de que ela é a expressão tem para nós, creio eu, o valor soberano. Mas esta concepção não impõe a ausência de moral, exige uma ‘hipermoral’ (Bataille 1989[1957], p.10).

Por mais diferentes que sejam os romances de Bataille uns dos outros, em cada um deles se encontra um momento chave em que o narrador evoca a noção do impossível, que desemboca numa espécie de epifania. Por quais meios a experiência do impossível pode ser falada e se comunicar? A literatura erótica é uma forma que Bataille explora como acesso ao impossível de dizer, mas, ainda assim, dizer algo. Segundo Cassud, os romances de Bataille são estruturados da mesma maneira, em torno das mesmas obsessões:

(...) uma mulher ocupa o centro da história, representando a violência do desejo e a exigência do mal (...) Em quase todas as

historias do Bataille, essa mulher é oposta a uma ou varias outras que representam a fronteira transgredida por esse desejo sem medida, e retornam a imagem de sua loucura (Cassud,1999, p.20).

A partir da oportuna afirmação de Cassud, percebemos, com certa facilidade e como quem constata uma evidência, que em cada história de Bataille há uma voz feminina a qual se destaca das outras vozes da história que expressa a exigência de um desejo desmedido e sem compromisso.

É através desta figura do feminino que Bataille enuncia o imperativo de um desejo violento e sem medida que evoca a noção lacaniana do Outro gozo. Gozo feminino que se mostra desmedido e que provoca, caso das narrativas batalliana, em um efeito de desnortamento do narrador, sempre masculino, que fica capturado pela exigência deste absoluto.

Em *Minha mãe*, por exemplo, o narrador encontra-se diante de um gozo materno avassalador. A mãe do narrador formula a exigência de um desejo violento: “Eu gostaria que você me amasse até na morte” (Bataille *apud* Cassud, 1999, p.18). Nesta história, o narrador, na posição de filho de uma mulher enlouquecida, descreve o sentimento de estar capturado pelo gozo materno, perdendo-se nele, sem poder dele sem desvencilhar.

Em *A História do Olho*, um jovem narra sua primeira aventura erótica. O ritmo do livro é frenético: os jovens andam por toda a parte, provocam situações surreais que escapam totalmente à compreensão habitual. Tudo acontece de forma meio delirante, sem que os personagens possam contar com algum tipo de freio.

Em *Madame Edwarda*, esta condição é ainda mais forte. Este breve e contundente livro narra a aventura de um homem pela noite parisiense, passada boa parte do tempo em um bordel. A obscenidade narrada chega a ser obscena até mesmo para um bordel! Todas as cenas descritas destacam a bestialidade do desejo e a perda do controle sobre si que ele implica.

Numa esquina, a angústia me decompôs, uma angústia suja e embriagante (talvez por ter visto duas mulheres se agitarem furtivamente na escada dos lavabos). Nesses momentos, fico com ânsia de vômito. Precisaria despir-me ou despir as mulheres que desejo: o calor morno de carnes insípidas me aliviaria. Porém, recorri à estratégia mais pobre, pedi no balcão, uma aguardente, que engoli; prossegui assim de bar em bar, até...

A noite acabava de cair. (Bataille, 1990[1941], p.12).

Como visto no primeiro capítulo, o erotismo é movido por um excesso cuja desordem que provoca desarticula o eu. Neste sentido, pode-se dizer que a dissolução da subjetividade.

Comecei a perambular por essas ruas propícias que vão da Poissonnière à Saint-Denis. A solidão e a obscuridade completaram a minha embriaguez. A noite estava nua nas ruas desertas e eu quis desnudar-me como ela; tirei as calças, que coloquei no braço; desejei poder fixar o frescor da noite em minhas pernas; estava sendo levado por uma estonteante liberdade. Sentia-me maior. Segurava em minha mão meu sexo ereto (Bataille 1990[1941], p.12).

A noite e a nudez são metáforas desta comoção que o erotismo inspira. O narrador encontra-se despossuído de si, aberto à uma experiência a qual ele se entrega. Angústia e prazer se mesclam numa experiência soberana na medida em que rejeita qualquer temporalidade que não a do instante.

MINHA ANGÚSTIA FINALMENTE É SOBERANA, ABSOLUTA. MINHA SOBERANIA MORTA ESTÁ NA RUA, NÃO APREENSÍVEL – A SEU REDOR UM SILÊNCIO DE TÚMULO – ESCONDIDA A ESPERA DO TERROR – E NO ENTANTO SUA TRISTEZA ZOMBA DE TUDO (ibid., p.10, grifos do autor).

O “eu” narrador das histórias de Bataille não tem nada de um personagem psicologicamente ou socialmente consistente. Ele aparece apenas como a voz portadora da história a partir do momento em que ele se esvazia de tudo que constituiria um personagem psicologicamente coeso. O que dá luz a história e o que constitui o “eu” do narrador é a fenda ou a queda. O “eu” então somente pode aparecer em uma cabeça vazia, o que quer dizer esvaziada de qualquer circunstancia social ou psicológica.

Uma voz mais que humana, arrancou-me do meu embrutecimento. A voz de Madame Edwarda, tal como seu corpo, era obscena:

- Você quer ver meus trapos? Dizia

(...) Assim, os ‘trapos’ de Edwarda olhavam para mim, peludos e rosados, cheios de vida como um polvo repugnante. Balbuciei docemente:

-Por que está fazendo isso?

-Veja disse ela, eu sou DEUS...

-Eu sou louco... (ibid, p.12)

A característica essencial do desejo feminino encenado por Bataille é de ser o lugar da contradição, o lugar da coabitação dos extremos, o abjeto e o divino, o nojo e a veneração. E é como lugar de contradição, ponto onde os extremos se encontram, onde o abjeto vira o divino, que esse desejo interessa Bataille.

Esse desejo feminino desmedido e sem satisfação possível - esse desejo que leva a raiva e que faz coincidir o gozo e a morte - é encarnado por uma voz feminina que expressa, através da história, de sua exigência e de sua paixão.

O erotismo serve de catacrese do impossível, de metáfora permitindo designar um termo que não pode ser nomeado. Bataille não tem escolha: somente a descrição do excesso sexual o permite representar essa rachadura do sujeito que abre um acesso ao impossível (Cassud,1999, p.25).

O impossível somente pode ser dito graças à construção de uma imagem escandalosa. O objeto das suas histórias é um objeto literalmente impossível de representar devido a qualquer apresentação congelar esse objeto que não é um estado, mas uma passagem. O impossível não é outra coisa além desse deslizamento por não poder ser dita precisamente, porque sua essência é de escapar. O impossível atingindo pelas histórias de Bataille é o impossível da representação, o que escapa ao poder do sentido. O impossível somente existe na medida em que as histórias o perseguem em contraposição a um “possível” que elas põem em cena e denigrem.

Se Bataille, nas suas histórias, representa o absoluto, não é o desejo sexual, mas a exigência que funde a escrita. O ato sexual não é o objeto da representação. Ele é a abertura sobre o impossível, a catacrese da “impossível tensão” que constitui a escrita. Todas as técnicas narrativas das histórias de Bataille manifestam a impossibilidade de atingir, impossibilidade que é o impossível próprio e que é, por aí mesmo, a escrita (Cassud,1999, p.32).

É a imagem do objeto que persegue o escritor: esse objeto somente é seu com a condição de não de ser pego. Bataille explora o gozo místico sob o signo de uma felicidade angustiada, da abertura a todo o possível. Este espaço ilimitado que dilacera o sujeito abre uma fenda irreparável, a qual Bataille explora como lugar privilegiado da literatura.

4 Soberania?

4.3 Experiência interior

No primeiro capítulo desta dissertação, propomos uma leitura da noção de experiência interior atrelada à forma como Bataille aborda a filosofia. Ou seja, valorizamos a experiência interior como método investigatório que, a partir da premissa de abrir mão do saber instituído, abre-se para uma via de experimentação mais crua.

Nosso percurso até agora buscou expor o aspecto problemático da experiência erótica, sobretudo de um erotismo que podemos denominar por trágico. Bataille afirma que a experiência erótica é o “entrecruzamento de violências fundamentais”. Devido ao sentimento de perdição que o erotismo promove despertado pela violação do ser, o eu enquanto instância racional e autônoma se dilui.

Na mesma esteira do pensamento, Lacan sublinha a atuação da pulsão de morte no desejo inconsciente e a presença do gozo como uma estranha satisfação, paradoxal na medida em que se trata de uma satisfação que carrega algo de mórbido. Veremos agora de que forma alguma modalidade de ética pode estar atrelada a tudo isso.

Bataille aponta que o erotismo e a soberania são objetos impossíveis de apreender. Impossíveis na medida em que exigem a negação de qualquer prerrogativa filosófica ou moral em nome da abertura para a vivência de uma experiência interior que só encontra sua autoridade em si mesma. O erotismo e a soberania são objetos impossíveis de apreender completamente pela via da razão. É nessa medida em que o pensamento do autor se abre para a necessidade da experiência e, só através dela, pode encontrar seu verdadeiro sentido.

Veremos agora como a noção de experiência interior está articulada a ideia de soberania. Justamente por exigir daquele que faz a experiência a capacidade de abrir mão do já sabido, das suas pretensões racionais e egóicas, essa experiência, da qual nos fala Bataille deve ser entendida como soberana. Tentaremos aqui expor esta articulação.

Chamo experiência uma viagem ao término do possível do homem. Cada um pode não fazer esta viagem, mas, se ele a faz, isso supõe negar as autoridades, os valores existentes, que limitam o possível. Por ser negação de outros valores, de outras autoridades, a experiência tendo uma existência positiva, torna-

se positivamente o valor e a autoridade (Bataille, 1992 [1943], p.15. grifos do autor).

A experiência interior da qual nos fala Bataille não encontra sua autoridade na atitude moral, nem no saber científico, não se encontrando assim dentre as tarefas que servem a alguma finalidade. A finalidade não é outra coisa que é a própria experiência.

Na experiência, não há mais existência limitada. Um homem não se distingue em nada dos outros: nele se perde o que em outros é torrencial. O preceito é simples: ‘seja esse oceano’, ligado ao extremo, faz ao mesmo tempo do homem uma multidão, um deserto (Bataille, 1992[1943], p.35).

Em *A experiência interior* (Bataille, 1943), tem-se uma exposição aprofundada do aspecto sagrado do erotismo. É interessante notar que, para o autor, a diluição do eu da qual o erotismo é flagrante tem igualmente um aspecto violento e sagrado. Quanto ao aspecto sagrado do erotismo, parece-nos que este se liga boa parte ao sentimento de pertencimento ao mundo.

Logo no começo deste livro, cujo autor afirma ter nascido de uma necessidade desesperada, Bataille define aquilo que entende pelo termo:

Entendo por experiência interior aquilo que geralmente chamam de experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência confessional, a qual foi preciso ater-se até agora, no que numa experiência nua, livre de amarras, mesmo de origem a qualquer religião que seja. É por isso que não gosto da palavra mística (Bataille, 1992 [1947], p.11).

Poderíamos imaginar que a concepção de experiência interior, sustentada pelo autor, relaciona-se com o que se entende por experiência mística, restringindo-se a concepção da experiência mística cristã pautada em uma ascese, pois, na concepção de Bataille, as religiões costumam operar fora da esfera do sagrado, utilizando-se de conceitos sustentados em uma base moral comum. Seu conceito de sagrado foi desenvolvido com base em uma crítica ao cristianismo, mostrando uma religiosidade estritamente ateia: “Creio que o sagrado morreu de excesso de elevação do espírito” (Bataille, 1957).

A experiência interior responde à necessidade em que me encontro – e comigo a existência humana – de colocar tudo em jogo (em questão), sem repouso admissível. Essa necessidade já atuava, apesar das crenças religiosas, mas ela tem consequências ainda mais completas na falta dessas crenças. Os pressupostos dogmáticos deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido (Bataille, 1992[1943], p.11).

Percebemos que a experiência interior narrada por Bataille aponta para uma experiência limite, da qual as barreiras protetoras do comum foram dissipadas e o sujeito encontra-se ausente de quaisquer prerrogativas morais ou qualquer tipo de orientação. O pensamento de Bataille repousa sob um fundo de não-saber. Neste momento, o “não-saber” aparece como princípio da experiência interior. Para o autor, a experiência interior nasce no não saber e nele permanece.

A experiência é o colocar em jogo (à prova), na febre e na angústia, aquilo que um homem sabe pelo fato de ser. Caso, nesta febre, ele tenha qualquer apreensão que seja, não pode dizer: ‘eu vi isto, o que vi é tal’, não pode dizer: ‘eu vi Deus, o absoluto ou o fundo dos mundos’, ele só pode dizer ‘o que vi escapa ao entendimento’, e Deus, o absoluto, o fundo dos mundos não são nada se não forem categorias do entendimento. Se eu dissesse com decisão: ‘vi Deus’, o que vejo mudaria (Bataille 1943 [1996], p.12).

Bataille faz questão de indicar que seu pensamento repousa sob um fundo de não-saber que, neste momento, aparece como princípio da experiência interior. Para o autor, a experiência interior nasce no não-saber e nele permanece.

A experiência-limite é a experiência daquilo que existe fora de tudo, quando o tudo excluiu todo o exterior, daquilo que falta alcançar, quando tudo está alcançado, e que falta conhecer, quando tudo é conhecido: o próprio inacessível, o próprio desconhecido (Blanchot 1986 [2007], p.187).

Bataille define a experiência interior como única autoridade possível, tecendo uma crítica aguda ou a qualquer método religioso que vise o acesso à experiência do sagrado ou a qualquer método científico que pretenda acessar a verdade. Para o autor, a experiência interior é necessariamente livre de dogmas e exige daquele que se encontre diante de um terreno de abertura à experiência selvagem, abertura àquilo que escapa ao entendimento pela via do sentido. Trata-se, para Bataille, de acabar com a dialética propondo a experiência sagrada de fusão do sujeito com o objeto.

Neste livro, Bataille concebe a experiência interior como signo da soberania. Trata-se de uma soberania especial. Nada tem a ver com a soberania do Eu - a soberania do Estado -, que postula numa instância superior sua racionalidade. A soberania batailliana é o que ratifica a autoridade da experiência interior, um espaço sagrado de não submetimento.

Jacques Derrida (1987) reconhece na soberania batailliana a necessidade de uma destruição do discurso na qual a transgressão é o artifício necessário para tornar a experiência do pensamento em uma experiência vertiginosa, capaz de

tocar o limite do cognoscível. O filósofo francês afirma que: “a soberania não se prescreve. E, em geral, não ordena nem outrem, nem as coisas, tampouco os discursos, em vista da produção de sentido” (Derrida, 1987, p.391). Já nas palavras de Bataille: “A passagem do saber ao não-saber não é um momento de composição, mas de decomposição do pensamento” (Bataille apud Rella, 2006).

A soberania é menos o que vem dizer um propósito, uma mira (Bataille inclusive está sempre falando desta mira, paradoxalmente “impossível”), uma verdade dada e a atingir, da qual os homens não deixam de estar abertos além de toda apropriação e todo o egocentrismo¹ (Besnier, 1998, p.18, tradução nossa).

Bataille explora a experiência soberana sob o signo de uma felicidade angustiada, da abertura à todo o possível. Este espaço ilimitado, que dilacera o sujeito, abre uma fenda irreparável. Bataille aceita esta fenda como lugar privilegiado.

O paradoxo decisivo do êxtase, deste absoluto estar-fora-de-si do sujeito, é que aquele que faz a experiência não está mais no instante em que a experimenta, deve faltar a si no momento em que deveria estar presente para fazer a experiência (Agamben, 2005, p.92).

A operação soberana aparece como um paradoxo, exigindo do sujeito que ele esteja lá para viver a experiência da qual foi despojado de si. Neste sentido, o soberano está dentro e fora da lei, pois o soberano é aquele que se coloca legitimamente de dentro da lei para afirmar que não há fora da lei. No sentido etimológico, o paradoxo da soberania sinaliza a impossibilidade de o sujeito estar presente no momento de seu êxtase.

O erotismo, já o disse, é a meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas então o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer, no erotismo: EU me perco. (Bataille 1957 [2013], p.55).

O êxtase aparece em diversos momentos da obra de Georges Bataille como uma figura que indica uma experiência e esta sugere o limite da linguagem e do saber. Logo, essa experiência se dá no limite daquilo que é possível comunicar.

Os apontamentos de Bataille sobre a experiência interior nos servem para compreendermos melhor a experiência trágica humana. Como afirma o autor: “a experiência interior é conquista, e como tal, para outrem! (Bataille, 1992 [1943]

¹No original: La souveraineté est moins ce qui vient dire un but, une visée (Bataille d’ailleurs ne cesse de dire cette visée, paradoxalement “impossible”), une vérité donnée et à atteindre, que cela à quoi les hommes ne cessent d’être ouverts par-delà toute appropriation et tout égo-centrisme.

p.67)”. Este ato sacrificial, presente como ápice da trama trágica, concerne em si o paradoxo da maior beleza no maior horror. No amor ao objeto, o sujeito sacrifica a si próprio e extravia-se na busca em fundir-se.

Na experiência interior não se trata da soberania do eu. Bataille indica que a soberania da qual fala não é o que os outros entendem por tal, não é a dos Estados, não é o aspecto servil da vida humana. Mais adiante, Bataille afirma que a soberania “não é nada; ou, antes, não é coisa nenhuma”.

Ser soberano significa não se deixar reduzir, como no trabalho, ao estado de uma coisa, mas desenvolver a subjetividade: afastando o trabalho e tomado pelo momento, o sujeito esgota no consumo de si mesmo. A essência da soberania consiste no consumo inútil, naquilo que me agrada (Habermas, 2000, p.311).

Nesta concepção, a experiência interior é o contrário da ação, a qual depende do projeto. Todo discurso encontra-se empenhado aí, na realização desta ação. Por isso, no que toca o tempo, o projeto suspende a experiência interior, adiando-a.

Percebemos que o erotismo articulado a experiência interior está fora do serviço de bens. Podemos afirmar, junto a Lacan, que no erotismo o que está em jogo é uma ética do desejo. Para além do cálculo do prazer, o erotismo lança o homem numa aventura onde o sacrifício das formas constituídas se faz necessário como abertura ao novo e ao singular.

Soberano é aquilo que existe independente de qualquer utilidade, de qualquer serventia, de qualquer finalidade. Soberano é o que não pode ser reduzido à lógica produtiva. A lógica soberana é oposta a do escravo, do servil ou do assujeitado; o soberano é aquele que dispõe livremente do tempo e dos recursos, aquele que é capaz de utilizar o excedente de maneira inútil. É claro que o mundo no qual vivemos é o da utilidade, do acúmulo, da operação subordinada às obras úteis, em contraposição a este esplendor inútil. Bataille define o erotismo no âmbito desta soberania, desde grande dispêndio improdutivo, em contraposição ao terreno da sexualidade normativa.

A soberania, que Bataille busca explorar, está além do útil, além da angústia ou do medo da morte. Blanchot (2006[1985], p.40) aponta que o soberano tem algo desta apatia, uma espécie de superação do medo de sua morte que permite se colocar além do útil e da simples manutenção da vida.

A noção de soberania em Bataille abre um campo para se pensar a dimensão da transgressão e da liberdade. Diferentemente da perversão identificada na literatura sadiana, por exemplo, a transgressão batalliana não configura a ausência de limites, nem a sua superação definitiva. A transgressão é justamente a tensão entre o campo do desejo e o campo da lei.

4.4 Experiência literária

O pensamento de Georges Bataille se encontra à margem do projeto comum da Filosofia. Toda a tradição filosófica está compreendida no esforço de traçar as linhas da compreensão da existência pela vida. Por isso, Blanchot afirma que “é surpreendente que um pensamento a tal ponto distante da coerência livresca tenha sido capaz de afirma-se a tal ponto, sem se trair, numa obra que a leitura conserva o poder de alcançar” (Blanchot, 2007 [1986], p.183).

Ao afirmar que “pensa como uma moça tira o vestido”, Bataille busca expor o pensamento a uma nudez. Essa procura em explorar o pensamento no limite da compreensão expõe o pensamento a um excesso impossível de ser absorvido. Trata-se para Bataille, como veremos, de um esforço no sentido de aproximar o pensamento à esta nudez.

A nudez, como forma crua de estar exposto aos acontecimentos, aparece como uma sensibilidade especial. Bataille percorre o fascínio pela ambiguidade deste estado que num só tempo exprime fragilidade e abertura. “A nudez, essa noção tão bataillana, não é, portanto, uma condição, mas um estado do ser, uma forma da experiência interior” (Antelo, 2006, p.50).

Em verdade, a linguagem que adoto só poderia se concluir por minha morte [...] A morte é uma decomposição, uma supressão tão perfeita que, no cume, o pleno silêncio é sua verdade, tanto mais que é impossível disso falar [...] Volto-me ao fim da linguagem que é a morte. Virtualmente, trata-se ainda de uma linguagem, cujo sentido – já a ausência de sentido – é, entretanto, dado nas palavras que põe fim à linguagem. Essas palavras só tem sentido na medida em que precedem o silêncio (o silêncio que põe fim): elas só teriam pleno sentido esquecidas, caindo decididamente, subitamente, no esquecimento (Bataille, 1992 [1943], p.242).

Foucault afirma que, na experiência moderna da linguagem, “nos deparamos com uma hiância que por muito tempo permaneceu invisível para nós: o ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito”

(Foucault 2001[1966], p.222). A partir do final do século XIX, toda uma legião de escritores passa a explorar este “desaparecimento do sujeito”.

Bataille escreve o desaparecimento do sujeito, o que exige que todo o sentido passe a funcionar como sacrifício do próprio sentido. Bataille detona assim a possibilidade, dentro do discurso de sua obra, de pensar essa dicotomia.

No extremo de seu desenvolvimento, o pensamento aspira à sua execução precipitando na esfera do sacrifício e, assim como uma emoção cresce até o instante dilacerado do soluço, sua plenitude leva-o ao ponto em que sopra um vento que o abate, onde viceja a contradição definitiva (Bataille, 1992[1943], p.261).

Bataille se utiliza de uma linguagem apta a comunicar o terror, a angústia, o riso e o êxtase. Neste sentido, é uma linguagem aberta a uma ferida vida e que não é apenas útil, feita para comunicar simplesmente, mas também a própria experiência de um sujeito que morre para viver.

Bataille reconhece a proximidade entre a poesia e o sacrifício: “o termo poesia, que se aplica às formas menos degradadas, menos intelectualizadas da expressão de um estado de perda, pode ser considerado como sinônimo de despesa: significa, com efeito, do modo mais preciso, criação por meio da perda. Seu sentido, portanto, é vizinho do de sacrifício” (Bataille, 1975[1949], p.32). Vale lembrar que, de acordo com a concepção expressa nesse escrito, o horror e a angústia produzidos pela literatura e pelo teatro estão diretamente relacionados ao fato de serem expressões particulares da “perda trágica”.

Perdido para um discurso no limite de sua possibilidade, o sentido deve ser absolutamente consumido, até sua morte. Em outros termos, ‘palavras que põe fim à linguagem’ são aquelas capazes de se abrir para a perda (a deriva) absoluta de seu sentido: constituem assim, o tormento da escrita, o comentário de sua ausência de sentido, ou melhor, de seu sentido de ausência (Filho, 2008, p.155).

Derrida (1967) aponta que o projeto bataliano visa conduzir a modernidade até o seu fim. Bataille é um dos escritores que participa, na França, da desconstrução das categorias persistentes na modernidade que contribuem para a sedimentação do processo de individualidade e racionalidade.

Jean-Luc Nancy reconhece algo novo no modo de fazer literatura a partir de Georges Bataille e afirma que “ele abre em si a questão do presente como tal, do que acontece aqui e agora ao existente: sua “verdade” ou seu “sentido”, sua nudez ou seu acontecimento” (Nancy, 2001, p.15).

Para Nancy, Bataille inaugura aquilo que podemos chamar de “escrita do fora”. Uma linguagem que surge a partir da fenda entre o sentido e o não-sentido. “Na escrita, o real não se representa, ele apresenta a violência desconhecida, a surpresa e a liberdade do ser na “excription” onde a escrita a cada instante se descarrega sobre ela mesmo.” (Nancy, 2013, p.319, tradução nossa) ²

Jean Luc-Nancy (2013) propõe pensar a categoria de ‘excrit’ a partir de Bataille. Por excrit, Nancy entende que há uma voz fora do pensamento que penetra o pensamento, o perturbando na medida em que transpõe o limite do pensável, arrastando para mais além o impensável. Nesta concepção, o sujeito está lançado para fora de si, ele habita esta fenda. A linguagem serve a uma violência, em que o sentido é sacrificado, são os momentos de soberania para Bataille.

Porque a partir de Bataille? Por causa de uma comunidade com ele que passa além, e que abre mão da discussão teórica (que eu posso imaginar viva, senão dura, com o que poderíamos chamar de a religião trágica de Bataille). Essa comunidade tende a isso, que Bataille me comunique imediatamente a pena e o prazer que tendem a impossibilidade de comunicar qualquer coisa sem tocar no limite onde o sentido inteiro se doa fora de si, como uma simples mancha de nanquim através de uma palavra, através da palavra “sentido”. Essa doação do sentido que faz o sentido, ou a essa doação do sentido a obscuridade da sua fonte de escrita, eu a digo “l’excrit” (Nancy 2013, p.313, tradução nossa) ³.

A linguagem fornece amparo à experiência ao oferecer as vias possíveis do sentido. Que seríamos de nós sem a linguagem? – pergunta Bataille, Foi ela que fez de nós o que somos. Só ela revela, no limite, o momento supremo em que já não tem sentido. Mas todo aquele que fala confessa a sua impotência.

A linguagem não nos foi dada independentemente da dialética à transgressão. Eis por que a filosofia, para conseguir chegar até o fim, se acaso o pode, do conjunto dos problemas, tem que os retomar a partir de uma análise história da proibição e da transgressão. É na contestação, baseada na crítica das origens, que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, acede ao cume do ser. O cume do ser não se revela na sua integridade, senão no movimento de transgressão em que o

² No original: Dans l’écriture, le réel ne se représente pas, il présente la violence inouïes, la surprise et la liberté de l’être dans excription où l’écriture à chaque instant se décharge d’elle-même.

³ No original: Pourquoi a partir de Bataille? A cause d’une communauté avec lui qui passe au-delà, et qui se passe de la discussion théorique (que je peux imaginer vive, sinon dure, avec ce qu’on pourrait appeler la religion tragique de Bataille). Cette communauté tient à ceci, que Bataille me comunique immédiatement la peine et le plaisir qui tiennent à l’impossibilité de communiquer quoi que ce soit sans toucher à la limite où le sens tout entier se reverse hors de lui-même, comme une simple tache d’endré à travers un mot, à travers le mot ‘sens’. Ce reversement du sens qui fait le sens, ou ce reversement du sens à l’obscurité de sa source d’écriture, j’ele dis l’excrit.

pensamento fundado, pelo trabalho, no desenvolvimento da consciência, acaba por ultrapassar o trabalho, sabendo que nunca se lhe pode subordinar (Bataille, 1992 [1957], p.247-248).

Em “Prefácio à transgressão”, texto primeiramente publicado pela revista *Critique* em 1963 num número especial em homenagem a Georges Bataille na ocasião de sua morte, Michel Foucault analisa a experiência da linguagem batalliana. Para Foucault a experiência da linguagem em Bataille participa do movimento filosófico que visa a derrocada da categoria de individualidade. A linguagem

(...) avança como em um labirinto, não para reencontrá-lo, mas para experimentar (através da própria linguagem) a perda dele até o limite, ou seja, até a abertura onde seu ser surgiu, mas já perdido, inteiramente espalhado pra fora de si mesmo, esvaziado de si até o vazio absoluto – abertura que é a comunicação (Foucault, 2001[1966], p.38).

Esta abertura que a literatura de Bataille promove, Foucault a aponta bem: trata-se de localizar a comunicação noutro lugar. Não uma comunicação que pretende estabelecer uma compreensão entre dois sujeitos, mas uma comunicação que não despreza sua contradição e seu limite. É uma comunicação que se estabelece para além das esferas egóicas.

A linguagem de Bataille, em compensação, desmorona-se sem cessar no centro de seu próprio espaço, deixando a nu, na inércia do êxtase, o sujeito insistente e visível que tentou com dificuldade, e se vê como que rejeitado por ela, esgotado sobre a areia do que ele não pode mais dizer (ibid, p.36).

Não se trata do uso que alguém possa fazer, melhor ou pior, da linguagem enquanto instrumento, mas da linguagem enquanto atravessamento vital que constitui o homem ao mesmo tempo em que o limita.

Resta a nudez de Bataille, resta sua escrita nua, expondo a nudez de toda escrita. Equívoca e clara como uma pele, como um prazer, como um medo. Mas a comparação não é suficiente. A nudez da escrita é a nudez da existência. A escrita é nua porque ela “excrit”, a existência nua porque ela é “excite”. (Nancy, 2013 p.319, tradução nossa) 4

Bataille participa do movimento de desconstrução da categoria de sujeito e objeto. Tradicionalmente a linguagem é compreendida como um instrumento, um objeto que o sujeito é ensinado a utilizar. Todavia, há, a partir do século XIX, todo um movimento do pensamento que somos capazes de localizar a partir de

⁴ No original: Reste la nudité de Bataille, reste son écriture nue, exposant la nudité de toute écriture. Équivoque et Claire comme une peau, comme un plaisir, comme une peur. Mais la comparaison ne suffit pas. La nudité de l’écriture est la nudité de l’existence. L’écriture est nue parce qu’elle ‘excrit’, l’existence est nue parce qu’elle est ‘excite’.

Freud e da descoberta do inconsciente que permite deslocar esta questão. A linguagem, logo, passa a ser entendida como algo que constitui o sujeito e, nessa medida, o ultrapassa.

A escrita, em Bataille, é um combate, uma luta que afirma a vontade de ultrapassar os limites da linguagem, um trabalho de transgressão, que se depara com os estreitos vínculos de interdependência da linguagem e da interdição, no qual a primeira é fundamento da lei e garantia da ordem em que vivemos – lei da qual não podemos escapar a não ser por alguns instantes, na experiência do extremo que é a transgressão (Peixoto, 2008, p.28).

A escrita em Bataille transgride as noções tradicionais da literatura e, deste modo, funda uma fenda que pode ser percorrida pelo leitor. Derrida adverte da possibilidade de vertigem ao se aventurar em o que Bataille designou de “a experiência interior”, experiência-limite que leva o sujeito ao encontro de seu impossível.

Não é por acaso que a soberania, e não o ser, está em destaque no pensamento de Bataille como aponta Habermas: “A transgressão dos limites em direção ao sagrado não significa uma auto-renúncia submissa da subjetividade, mas sua liberação para a verdadeira soberania” (Habermas, 2000, p.301)

Jacques Derrida reconhece na soberania batailliana a necessidade de uma destruição do discurso, na qual a transgressão é o artifício necessário para tornar a experiência do pensamento uma experiência vertiginosa, capaz de tocar o limite do cognoscível. Derrida afirma que “a soberania não se prescreve. E, em geral, não ordena nem outrem, nem as coisas, tampouco os discursos, em vista da produção de sentido” (Derrida, 1987, p.391).

A escrita de Georges Bataille parece ser o esforço de apreensão de um pensamento em ruína, de uma queda paradoxal. Como se pode apreender tal vertiginosa? Narrar a perda da razão humana, da capacidade de calcular, de optar pela boa medida e, ao invés disso, abrir-se para um gozo inumado? Em verdade, a linguagem só poderia se concluir pela morte, pela supressão da vida, que, no cume, somente o silêncio é sua verdade. Tanto que é impossível falar sobre isso, apesar de se falar.

Para Bataille, a linguagem é, de certa forma, um altar para o sacrifício. Sacrifício do sentido, uma vez que o sentido desliza e não está fixado, mas sacrifício também para o escritor que desaparece enquanto sujeito para dar voz a sua escrita. O que se sucede desta experiência, Bataille descreve: “Não sou mais

eu mesmo, mas o que sai de mim atinge e encerra em seu abraço uma presença sem limites, semelhante à perda de mim mesmo.” (Bataille, 1992[1943], p.298)

Apesar da admiração declarada por Georges Bataille, Derrida (1967) adverte o leitor para as dificuldades travadas na leitura do texto batailliano. Apesar do prazer extraído desta leitura, a utilização luxuosa da linguagem utilizada por Bataille tem uma rara capacidade em tecer ricos paradoxos, proporcionando ao leitor de seu texto verdadeiras surpresas e, assim, a leitura atenta de Bataille conduz o leitor à experiência da vertigem. Por isso, Derrida, muito sabiamente, sugere que se possa ter uma “deriva calculada”, advertindo que convém tomar certa precaução com aquilo que a leitura de Bataille pode despertar. É verdade que ele conduz o seu leitor ao limite de todo o possível da experiência, revelando o fracasso do ego em calcular, organizar ou planejar a experiência. Por isso, Derrida (1967) aponta que o projeto batailliano visa conduzir a modernidade até o seu fim.

4.5 O fim do discurso

*Teria vergonha de buscar no êxtase
uma verdade que, (...), retirasse o
sentido da entrada de um comboio na
estação.*

(Georges Bataille apud Jean Piel)

Na França, Bataille foi um dos intelectuais que participou da desconstrução das categorias de individualidade e racionalidade persistentes no pensamento moderno. Todo o seu pensamento, do começo ao fim, serve a este intuito.

Para dar conta desta desconstrução, Bataille não se ocupou apenas em formalizar as vias pelas quais o sujeito se constitui como signo de um valor moral, mas fez de sua literatura um espaço aberto a esta experimentação. Frequentemente, assinava seus romances com pseudônimos que, dentre outros significados possíveis de serem encontrados, é possível perceber a equivocação da categoria de sujeito. O escritor para Bataille não é um sujeito, é, mais especificamente, um lugar de comunicação:

O eu não tem importância nenhuma. Para um leitor, sou um ser qualquer: nome, identidade, histórico não mudam nada. Ele (leitor) é alguém, e eu (autor) também o sou. Ele e eu somos sem nome, saídos do...sem nome, para este...sem nome como

são para o deserto dois grãos de areia, ou para um mar duas ondas se perdendo nas ondas vizinhas (Bataille, 1992[1943], p.57).

Bataille aponta que o “‘si mesmo’ não é o sujeito isolado do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto”. (ibid, p.17). O que se sucede desta experiência, Bataille descreve: “Não sou mais eu mesmo, mas o que sai de mim atinge e encerra em seu abraço uma presença sem limites, semelhante à perda de mim mesmo” (ibid, p.298). E ainda afirma:

Assim, lá onde tu querias apreender a tua substância intemporal, tu encontras somente um deslizamento, só os jogos mal coordenados dos teus elementos percíveis. (...) Eu sou e tu és, nos vastos fluxos das coisas, apenas um ponto de parada favorável ao jorro. Não demore a tomar uma exata consciência dessa posição angustiante: se te acontecesse de te prenderes a objetivos contidos nos limites em que ninguém está em jogo salvo tu, a tua vida seria a de todo mundo, ela seria ‘privada do maravilhoso’ (...) As glórias, a maravilha da tua vida, ligam-se a esse jorro da onda que se estabelecia em ti, no imenso barulho da catarata do céu (ibid, p.101).

Constatamos que a linguagem empregada por Bataille é erotizada na medida em que percorre a fenda que se abre entre o sentido e o não-sentido ou, se preferirmos, Lei e transgressão. Trata-se da exposição de uma ferida vida. Trata-se de uma experiência que visa alcançar a possibilidade de a linguagem tocar o impossível, o aspecto desejante e insondável da subjetividade. Apesar de a linguagem batalliana visar o ponto de impossível, Bataille valoriza a comunicação, entendendo-a como espaço privilegiado para o qual as forças convergem.

Pela via da experiência interior, Bataille busca uma nudez que culmine numa explosão de um riso, uma experiência tal que seja capaz de permitir que algo no sujeito ria soberanamente de sua própria pretensão. Trata-se do encontro com uma verdade nua de significação, puro acontecimento.

Que seríamos de nós sem a linguagem? – pergunta Bataille: “Foi ela que fez de nós o que somos. Só ela revela, no limite, o momento supremo em que já não tem sentido. Mas todo aquele que fala confessa a sua impotência” (Bataille, 2013, [1957], p.289).

A comunicação da qual fala Bataille não é a comunicação em seu sentido mais comum. Bataille denuncia que a linguagem é herdeira dos interditos do processo civilizatório e aposta numa escrita que possa transgredir o uso banal da

linguagem. Por isso, sacrificar os sentidos previstos é um artifício necessário ao autor.

Nem o silêncio nem o riso podem interromper a lógica do sentido definitivamente, posto que recuperar a fala é inscrever tais acontecimentos na ordem do significado. É assim que Bataille acredita ser importante ao menos enunciar “a inadequação de toda fala pelo menos, deve ser dita” (Bataille apud Derrida).

Mesmo sendo de uma maneira muito especial, o silêncio pertence à linguagem e está na fronteira entre o sentido e o fora do sentido, apontando para aquilo que é impossível à linguagem significar. Ainda assim, através do silêncio pode-se dizer algo, ainda que enigmaticamente. Trata-se de um pensamento paradoxal, no qual o fora e o dentro do sentido se embaralham. Embora Bataille busque encontrar um sentido naquilo que comumente está fora do sentido, é verdade também que o autor equivoca o sentido comum da comunicação ao apostar que o silêncio e o êxtase se comunicam. É a região do silêncio que é irrepresentável e só tem chance de aparecer num “instante suspenso” dentro da linguagem.

O silêncio e o riso aparecem em Bataille como figuras dessa medida. Esse gesto abre um espaço na linguagem por onde se possa experimentar a linguagem pela via traumática devido a inadequação da linguagem. Nancy afirma: “Do que se trata com essa nudez levou, até aqui, a um não filosófico: o de finitude. (...) ‘Finitude’ designa o fim da presença como ser estável, permanente, disponível, impassível” (Nancy, 2001, p.19).

A finitude é um termo utilizado por Nancy para analisar o alvo do projeto batalliano. Na mesma esteira do pensamento, Baas afirma que “a finitude é radical. É também dizer que ela é infinita. Ela não conhece nenhuma exceção que viria confirmá-la como regra. Ela é contrária à Lei. (...); e é nisso que ela nos obriga” (Baas, 2001, p.46). Assim como Nancy, Baas acredita que devemos buscar perspectivas novas de abrir o pensamento à finitude.

Bataille se ocupou em impor este silêncio à Filosofia. O silêncio como um gesto capaz de interromper, por um instante, a lógica da discursividade. Há algo no silêncio que não pode ser inscrito na lógica do sentido.

A angústia é uma figura fundamental na narrativa batalliana devido a angústia apontar para o desfalecimento do eu. O riso e o êxtase são o que se

encontra através deste processo. Não o riso cômico, bem comportado, Bataille visa o riso inumano. Não o prazer útil, Bataille visa o êxtase sem medidas.

Trata-se, para Bataille, de fazer a linguagem dramatizar o extremo da existência. Logo, a dramatização é aquilo que permite o homem sair do limite de sua própria experiência e tocar o outro, expandindo desta forma seus próprios contornos (Bataille, 1992[1943], p.123). Bataille toca, pela via da angústia, o extremo do possível através das figuras do riso, do êxtase, da aproximação com a morte.

Leitor e autor compartilham desta vertigem e, por isso, como sabe qualquer leitor iniciado, a literatura de Bataille não é fácil. Há que se ter certa abertura ou criá-la para dar conta de percorrer a obra do escritor maldito. São nos atos livres de sua racionalidade em que o homem encontra a sua soberania e a sua verdadeira experiência interiores.

Bataille crê na abertura que se dá pela perda dos sentidos egóicos. Neste sentido, o riso é um acontecimento visceral que visa uma comunicação soberana. No riso, a comunicação encontra-se no seu limite: algo se transmite e, no entanto, nada é dito. O que se transmite está mais na ordem de um arrebatamento e de uma emoção fulgurante do que da ordem de um saber. É justamente pelo fato de o riso apontar para o fracasso do sujeito moral e racional que o riso é, para Bataille, divino, quando ele aponta para um excesso ou para uma verdade inapreensível.

Acreditando no poder de comunicação do texto - não uma comunicação egóica baseada nos pequenos ou grandes narcisismos individuais, mas, sobretudo, numa comunicação verdadeiramente inconsciente. Bataille aponta para uma comunicação silenciosa que os textos eróticos promovem. Há, em seu modo de ver, uma comunidade invisível, que é a comunidade dos leitores, cuja sensibilidade está aberta ao contágio silencioso, cuja potencia é flagrante nos textos eróticos. O leitor pode ser acometido pelo sentimento de vergonha ou de excitação, na medida em que esses textos conduzem-no ao reconhecimento de uma violência recalçada. Nenhum leitor atendo ao texto batalliano escapa de sentimentos intensos.

O que ocorre no momento da comunicação, tão aludida por Bataille, é a destruição do conceito de que tal experiência é somente interior e solitária. A comunicação possibilita uma abertura que não pertence ao sujeito ou à linguagem, mas que os abre.

4.6 Um outro discurso

No capítulo XXII do *Seminário VII – “A demanda de felicidade e a promessa analítica”* -, Lacan desenvolve uma problemática central que se desenrola em toda análise. Verifica-se, na prática clínica, que o analisante vai à análise em busca de uma felicidade, demandando isto como resultado do tratamento ao qual se submete. O analista, por sua vez, não acredita na felicidade como um Bem que se possa encontrar e possuir. Há, então, uma dissimetria entre o que se espera e o que se propõe. O que pode o analista fazer com esta demanda? Qual é a promessa da análise, afinal?

Lacan afirma que o que sustenta uma análise é o desejo do analista, este entendido como desejo de extrair a *pura diferença*. “O analisando pede a felicidade e o analista oferece o seu desejo, um desejo que lhe possibilita enveredar pelos rastros da verdade de seu desejo, que não é nenhum bem, mas aquilo que lhe falta” (Lacan 2008[1959-60], p.359-360).

Vimos que Lacan aprofunda a dimensão da falta na subjetividade. Esta falta refere-se a um furo na estrutura significante. Assim, nós não podemos encontrar o nome do desejo, mas o buscamos através de uma alienação no Outro, e, a partir da instauração da transferência, o analisando dirigirá o enigma de seu desejo ao analista.

Dado que este furo fundamental é estruturante, analista e analisando não encontrarão o nome do desejo, mas encontrarão muitos nomes que servirão ao analisando como norteadores de sua fantasia inconsciente. Assim, no melhor dos casos, quando é possível levar uma análise a seu termo, o analisando encontrará um certo roteiro que lhe servirá, em alguma medida, para compreender de que forma o real comparece em sua vida. A dimensão simbólica do trabalho analítico, assim, pode circunscrever as bordas neste furo.

Lacan enfatizava que é impossível “terapizar” o psiquismo. A dimensão real da experiência subjetiva insiste, mas poderá idealmente comparecer após uma análise de forma menos avassaladora. Na medida em que o analisando aceita que não pode tudo saber sobre si, pode, então, quem sabe, fazer as pazes com o seu não saber e bem dizer o seu sintoma, transformando-o num saber fazer com o real.

Miller diz que “o desejo está do lado oposto de qualquer norma, ele é extranormativo” (Miller, 2001, p.30). Ao situar a dimensão do desejo desta maneira, a psicanálise se diferencia dos propósitos terapêuticos que visam adequar o sujeito a uma norma moral. Ao contrário, a psicanálise demanda que o sujeito abra mão de uma parcela moral para poder encontrar espaço para a sua dimensão desejante que será sempre estranha a si mesmo: “A noção de impossibilidade (do Bem) decorre logicamente do fato de ser impensável recompensar a falta fundamental do psiquismo, reduzir sua inadequação radical” (Miller, 2001, p.11).

Segundo Miller, o cuidado terapêutico consiste em interrogar qual é a dose de verdade que um sujeito pode suportar. Trata-se de circunscrever o real caso a caso e de inventar um nome que sirva de ancoramento, mesmo sabendo que tal tarefa é impossível.

Se a psicanálise é a experiência que permitiria ao sujeito explicitar seu desejo, na sua singularidade, essa experiência somente poderá se desenvolver se afastarmos qualquer intenção de terapia. (...) Ora, o desejo comporta essencialmente, no ser que fala e que é falado, no ser falante, um não como todo mundo, um à parte, um desvio fundamental e não secundário (ibid, p.31).

A clínica psicanalítica está orientada para a escuta e valorização do aspecto singular da experiência de cada um. Assim, “o discurso analítico não reconhece outra norma além da norma singular que se depreende de um sujeito isolado como tal da sociedade. É preciso escolher: o sujeito ou a sociedade. E a análise está do lado do sujeito. A análise teve esse poder de fazer a sociedade se tornar mais porosa ao sujeito” (Miller, 2001, p.32).

Neste sentido, o desejo do analista consiste em extrair uma diferença radical da fala do sujeito e “(...) a análise manifesta verdades múltiplas à medida em que se elabora a singularidade do sujeito” (Miller 2001, p.32). Para que analisante possa ceder de seu não querer saber nada sobre isso, o analista deve suportar o desejo de querer saber mais. Por isso, a interpretação visa o desejo. “O Wunsch não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos” (Lacan, 2008[1959-60], p.35). A psicanálise, assim, se orientada para uma realidade muito particular.

A psicanálise de orientação lacaniana propõe tratar o real pela via do simbólico. Trata-se de circunscrever o real caso a caso e de inventar um nome que

sirva de ancoramento, mesmo sabendo que tal tarefa é impossível. Lacan nos aponta quão subversiva é a atitude da psicanálise ao tomar o desejo e não a realidade como o seu objeto e, por isso, enfatiza que, na prática clínica psicanalítica, o que é central é a escuta do desejo inconsciente em sua verdade singular.

Uma análise não consiste em criar heróis trágicos e é por isso que Lacan adverte sobre o desejo do analista não ser um desejo puro.

O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, a posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver (ibid, p. 310).

Para que a prática clínica não seja pura violenta, é necessária cautela. Ou seja, o analista deve estar atendo a quantidade de estranheza que o analisante pode suportar em relação a si mesmo, pois, evidentemente, interrogar o sujeito em sua divisão fundamental comporta uma grande aventura e um considerável risco envolvido neste trabalho. “O que se evidencia (...) é exatamente (...) a presença de um desejo que se articula, e que se articula não somente como desejo de reconhecimento, mas como reconhecimento de um desejo. O significante é a dimensão essencial disso” (ibid, p.254).

Segundo o psicanalista, a experiência moral crucial da análise repousa-se sobre o postulado freudiano - *Wo Es war, Soll Ich werden*. Para Lacan, este postulado nos indica a raiz da experiência moral própria a uma análise. Essa formulação aponta para o fato de que há um eu que se interroga sobre o que deseja, sendo justamente tal questionamento o que permite o avançar de uma análise.

Esse (eu), com efeito, que deve advir lá onde isso estava, e que a análise nos ensina a avaliar, não é outra coisa senão aquilo cuja raiz já temos nesse (eu) que se interroga sobre o que quer. Ele não é apenas interrogado, mas, quando progride em sua experiência, coloca para si mesmo essa questão, e a coloca para si precisamente no lugar dos imperativos frequentemente estranhos, paradoxais, cruéis que lhe são propostos por sua experiência mórbida. Vai ele submeter-se ou não a esse dever que sente em si mesmo como estranho, mais além, num segundo grau? Deve ele submeter-se ou não ao imperativo do supereu, paradoxal e mórbido, semi-incosciente e que, além do mais, revela-se cada vez mais em sua instancia na medida em que a descoberta analítica progride quando o paciente vê que se enveredou em sua via? Seu verdadeiro dever, se assim posso

expressar-me, não é ir contra esse imperativo? (Lacan, 2008[1959-1960], p.18)

Lacan sinaliza que a o reconhecimento da onipresença da culpa em nossa experiência moral é bastante revelador. Certamente, isso impõe dificuldades consideráveis ao trabalho analítico.

Como vimos no primeiro capítulo, ao investigar a concepção kantiana e sadiana a respeito da moral, Lacan destaca que a ética psicanalítica não se situa no terreno da apatia. Ou seja, diferentemente do pensamento de Kant que submete o sujeito à lei moral, a psicanálise interroga o sujeito em sua divisão fundamental. Ao valorizar a concepção freudiana que afirma que “lá onde o isso era, o eu deve advir”, Lacan esclarece que o trabalho psicanalítico repousa sob um questionamento daquilo que o sujeito é capaz de, ao abrir mão de alguma parcela de suas prerrogativas morais, fazer infiltrar no eu uma parcela de seu desejo.

Se o desejo porta sempre algo de imoral, como cada sujeito poderá suportar tal condição é tarefa que só se descobre no um a um, no caso a caso. Nisto reside, fundamentalmente, a prerrogativa de nosso trabalho. Pensar a transgressão pode ser útil ao psicanalista?

Parece-nos que a transgressão enquanto fundamento ético interroga o sujeito em sua dimensão moral. Não podemos nos desvencilhar totalmente da moralidade, como quis Sade. O pressuposto psicanalítico essencial é que o sujeito é dividido e, com isso, necessariamente ambivalente. Não temos saída: ou nos culpamos por termos agido conforme o nosso desejo e com isso ido contra a moral ou, ao contrário, nos sentimos mal, por não ter tido coragem suficiente de levar o desejo adiante.

No entanto, ao afirmar que só podemos nos sentir culpados por ter cedido do nosso desejo, Lacan afirma que a dimensão do desejo é essencial e que ela porta uma vitalidade, uma singularidade que a psicanálise não abre mão. Cada um pode encontrar ou não espaço dentro de si, em sua vida, para esta dimensão, mas a psicanálise roga para a afirmação de que é através da afirmação do desejo que cada um pode encontrar sua singularidade.

Nossa intenção é destacar que uma análise pressupõe a abertura a outro tipo de discursividade. Não o discurso moral e consciente, mas uma fala que possa se abrir ao campo do desejo e seus avatares. O desejo do analista é o de que a singularidade de cada sujeito possa advir e encontrar lugar em uma fala.

Lacan pontua que a ética se situa para além do sentimento de obrigação moral e consiste na busca do sujeito pela sua própria verdade. A experiência analítica exige do sujeito que faz a experiência coragem para buscar a sua verdade ali aonde ele não sabe que pensa. Para cumprir tal tarefa, faz-se necessário a existência do interesse em e da abertura da estranheza do saber inconsciente, ou seja, deve haver uma análise de uma experiência que favoreça o aparecimento da função fecunda do desejo.

O Wunsch não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humano. Nós o encontramos sob uma forma que qualificamos de fase regressiva, infantil, irrealista, com o caráter de um pensamento entregue ao desejo, de um desejo tomado pela realidade (Lacan, 2008[1969-60], p.35).

Este *Wunsch* imperioso, ao qual se refere Lacan, tem caráter de uma lei particular, algo que encalça o sujeito na direção de sua realização. No entanto, como podemos saber do desejo inconsciente senão pela sua tradução no nível da consciência? Há, na passagem de um plano a outro, uma perda e uma tradução impossíveis de serem realizadas.

Há um embaraço teórico com o qual Lacan se depara, ao longo de seu ensino no *Seminário 7*, ao tentar definir o conceito de realidade para a psicanálise. Lacan se questiona: a que nos referimos quando falamos em realidade? Ao princípio de realidade e sua sofisticada capacidade de esperar o momento adequado ou a realidade psíquica da fantasia?

A realidade é precária. E é justamente na medida em que seu acesso é tão precário que os mandamentos que traçam sua via são tirânicos.

Enquanto guias para o real, os sentimentos são enganadores. Não é de outra maneira que é expressa a intuição que anima toda a pesquisa auto-analítica de Freud sobre a abordagem do real. Seu próprio processo só pode ser feito, primeiro, pela via de uma defesa primária. A ambiguidade profunda dessa abordagem exige do homem para o real se inscrever primeiro em termos de defesa (Lacan, 2008[1959-60], p. 43).

Ao definir a realidade como precária, Lacan critica aqueles os quais denomina de otimistas ao afirmarem que “a realidade, somos nós quem criamos”, como se o sujeito pudesse se desamarar de sua própria tendência. Ou seja, a realidade priorizada pela psicanálise é a do desejo de cada um: “a questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por

meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (ibid, p.23).

Vieira ressalta que a ética da psicanálise repousa sob o estatuto conferido à sexualidade que está na base do conflito humano: “o sexual no homem, uma vez situado na esfera pulsional, deixa de constituir um campo limitado de práticas, mais ou menos satisfatórias, de obtenção de prazer e ganha, com Freud, uma materialização original e radicalmente abrangente” (Vieira, 2000, p.1). Ou seja, o campo da afetividade é, no humano, vasto e complexo e não se limita às relações causais, estando aberto à errância e às contingências.

As descobertas de Freud, começadas no fim do século passado, tiveram uma importância decisiva. Elas modificaram estranhamente a imagem que o homem fazia de si mesmo. A psicanálise substitui a imagem que o homem fazia de si mesmo por uma representação mais modesta. (...) A sexualidade não é, como foi apressadamente deduzido, o fundamento da vida humana: foi sem dúvida o *trabalho* que, desde a origem, diferenciou o homem do animal (Bataille 2013[1957], p.329, grifos do autor).

Uma análise consiste, portando, numa corajosa investigação acerca do modo desejante de cada sujeito. A psicanálise compreende que a sexualidade é o elemento perturbador que fundamenta a constituição do sujeito. Por isso, exige de cada um a construção de um modo singular frente a esta exigência, algo que não existe previamente ao trabalho.

Vimos ao longo do percurso desta dissertação que em seu seminário VII, o conceito de desejo construído por Lacan é o de um desejo irreduzível e absoluto. Absoluto por ser movido por uma paixão pelo desligamento, pelo incondicionado, pela busca da condição absoluta que situa o desejo além e acima de tudo. Ele é o valor que o discurso psicanalítico constrói e propõe. Em seu nome, um absoluto pode dizer-se.

O desejo, isto que se chama desejo, basta para fazer que a vida não tenha sentido para fazer um covarde. E, quando a lei está verdadeiramente aí, o desejo não se sustenta, mas é pela razão que a lei e o desejo recalcado são uma só e mesma coisa, e é isso mesmo que Freud descobriu (Lacan, 2008 [1959-1960], p.221).

Assumindo o valor trágico como parte importante de sua trama conceitual, a psicanálise, assim, revoga para ela uma ética particular? O paradoxo do universo trágico reside na formação de numa ética que contempla o extremado da vida.

Esse paradoxo é apontado por Vieira nos seguintes termos: “O parâmetro ético que diz respeito ao nosso campo, (...) por não ser saturado pelo registro das

significações, apresenta-se nesse universo de maneira paradoxal: ‘uma medida desmedida’ é o modo como Lacan situa o desejo como parâmetro da ética da psicanálise” (Vieira, 2001, p.119).

Mas o que quer dizer ter o seu desejo realizado? Podemos afirmar que a única verdade do desejo inconsciente é que desejo é falta, o que significa também que o desejo não tem conteúdo. Sendo o desejo inconsciente, torna-se impossível respondê-la sem cair no círculo da demanda. Mesmo no interior da experiência analítica, a questão só pode ser parcialmente respondida. Lacan diz que a verdade de seu desejo se encontra como que separada do sujeito, clivando-o: “O sujeito, na verdade de seu desejo, está, portanto, oculto de si mesmo pela dimensão da linguagem.” (Dor, 1989, p.114).

O desejo pertence ao universo da falta, núcleo irreduzível da subjetividade, no entanto, a dimensão simbólica bordeja este real, por isso, o desejo pode ser parcialmente nomeado. Garcia-Roza (1990[1936], p.160) afirma que é, por referência a esse vazio, que se pode conceber a ética da psicanálise. Vazio que jamais poderá ser preenchido, mas do qual o desejo não se desliga.

Desse modo, o desejo e seus efeitos são uma verdade em movimento, um eterno renascer, um ir-além que se perpetua e que tem o sonho enquanto testemunha. Esta é uma via privilegiada que conduz o inconsciente, enquanto fonte determinante e movimento que nos anima.

5 . Considerações Finais

Há muito tempo, pois.

Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha?

Que animal? O outro.

(Derrida 2002[1999], p.15)

Esta dissertação teve por objetivo principal investigar a concepção de erotismo em Georges Bataille e estabelecer algumas pontes com a psicanálise lacaniana. Bataille situa o erotismo no terreno da violência. Tese central no pensamento do autor acerca do tema, Bataille a justifica através de inúmeros argumentos.

No primeiro capítulo exploramos a concepção de desejo em referência à lei. A partir da dialética instaurada pela lei e pelo desejo, através da qual o desejo aparece como o avesso da lei, a transgressão aparece como um terceiro elemento fundamental, previsto por tal dialética. Bataille valoriza a transgressão como movimento que viabiliza a realização do desejo, suspendendo a lei temporariamente, mas não a excluindo. A transgressão, assim, aponta essencialmente para uma violência necessária.

Neste ponto, o diálogo entre Bataille e a psicanálise nos parece bastante fecundo. A partir da concepção freudiana de *Totem e Tabu*, encontra-se uma formulação muito parecida a qual Bataille certamente esteve atento. Ao formular o assassinato do pai da horda na origem da civilização, Freud coloca em cena uma violência fundamental na origem da civilização.

A transgressão aqui é entendida no sentido forte. Não se trata de pequenas peripécias, mas de um movimento que desestabiliza as formas sociais do eu. Violência necessária à singularidade, no entanto problemática, na medida em que promove a angústia e a dissolução das formas pré-estabelecidas tanto sociais, quanto do eu.

No segundo capítulo, partimos da hipótese de que há uma proximidade considerável em relação ao tema do erotismo e da transgressão dos limites em Georges Bataille. Na perspectiva lacaniana, o gozo é uma noção que comporta um paradoxo, uma vez que nos permite falar da coabitação do prazer e da dor. Diferentemente do desejo que se articula a partir da dialética com a lei, o gozo ultrapassa este limite, apontando para a dimensão real da experiência. Em outros

termos, Bataille definiu isso como gasto improdutivo. Em Jacques Lacan, a concepção de gozo impossível circunscreve toda uma erótica do trágico.

Também no segundo capítulo, discutimos sobre *A ética da psicanálise*, em que Lacan tece uma erótica do trágico - trágica por esta experiência nos colocar em contato com a finitude e, sobretudo, apontar para certo fracasso do nosso esforço em dar sentido a esta experiência. A ética, portanto, consiste no posicionamento que cada um será capaz de encontrar diante desta finitude.

Neste período de suas formulações teóricas, Lacan coloca em cena a dimensão real e buscará compreender seus desdobramentos. Sob a figura de *das Ding*, objeto impossível do desejo, Lacan afirma que o desejo é, por estrutura, insatisfeito. O princípio de prazer mantém à distância este objeto e consegue-se, assim, obter uma satisfação parcial. Lacan formula uma ética da psicanálise que ultrapassa os serviços de bens. Ao afirmar que a ética da psicanálise aponta para o horizonte do real, o que se busca é, então, uma abertura à dimensão do desejo e do gozo.

Ao final, vimos que na perspectiva de Georges Bataille, o campo do erotismo se define por um excesso impossível de precisar, mas que poderia ser parcialmente definido pelo seu ultrapassamento da lógica utilitarista que define o sexo ou o prazer a partir de uma finalidade. Assim, a literatura é paralela ao seu trabalho filosófico, pois a literatura não servindo a nenhuma finalidade é uma expressão desta soberania. Nas narrativas batallianas, encontramos uma expressão singular desta liberdade.

6 Referências bibliográficas

AGAMBEM, G. Bataille e o paradoxo da soberania. Em: RISSET, J (Org). Georges Bataille: il politico e il sacro. Napoli: Liguori Editore, 1987, p. 115-119.

ANTELO, Raul. (2006). O espaço e a ferida. Apresentação: Georges Bataille, filósofo. Editora Sfsc, São Paulo, 2010.

BARTHES, R. (1963). A metáfora do olho. Apêndice ao livro História do Olho de Georges Bataille. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

BARROS, R-R e VIEIRA, M-A. Mães Lacanianas. Conferência ministrada na Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio, em 2011 (inédito).

BASS, B. (1992). O desejo puro. Tradução de Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck. Rio de Janeiro: Livraria e editora REVINTER Ltda, 2001.

BATAILLE, G. (1928). A história do olho. Tradução: Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____ (1957) O erotismo. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. – (FILÔ/Bataille).

_____ (1943) A experiência interior. Tradução: Celso Libânio Coutinho, Magali Montagné, Antônio Ceschin. Editora Ática S.A. São Paulo, 1992.

_____ (1957) A literatura e o mal. Tradução: Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____ (1949) A parte maldita. Precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães – 2ª. Edição revista. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (FILÔ/Bataille)

_____ (1931). O ânus solar (e outros textos do sol). Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

_____ (1961). As lágrimas de eros. Tradução: Suely Bastos. Porto Alegre, L&PM, 1990.

_____ (1941) Madame Edwarda.

BESNIER, J-M. Eloge de l'irrespect: et autres écrits sur Georges Bataille. Paris: Descartes & Cie, 1998.

BLACHOT, M. (1986). A conversa infinita 2: a experiência limite. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Editora Escuta Ltda., 2007.

CASSUD, Catherine. Técnica do impossível. Homenagem a Georges Bataille (1999)

DERRIDA, J. L'écriture et la différence. Paris Seuil, (1967)

_____. O animal que logo sou (A seguir). Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP.

DOR, J. Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem, Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DUNKER, C. I. L. O cálculo neurótico do gozo. São Paulo: Escuta. 2002.

FINK, B. (1995). O sujeito lacaniano. Entre a linguagem e o gozo. Tradução de Maria de Lourdes Duarte Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FORTES, I. A dor psíquica. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012

FOUCAULT, M. (1966) Prefácio à Transgressão. Em: Ditos & Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006, (Edição Standard Brasileira).

_____. (1905) Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006, (Edição Standard Brasileira).

_____. (1912-1913) Totem e Tabu. Obras Completas, vol. 11, 1ª. Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. (1920) Além do princípio do prazer. Tradução e Notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1914) Introdução ao Narcisismo. Tradução e Notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1914) Recordar, repetir e elaborar. Tradução e Notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1915) Os instintos e seus destinos. Tradução e Notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1924) O problema econômico do masoquismo. Obras Completas, ESB, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980.

_____. (1930-1929). O mal-estar na civilização. Obras Completas, ESB, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

GARCIA-ROZA, L. A. Introdução à Metapsicologia Freudiana, v. 3: Artigos de Metapsicologia (1914-17). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A., 1983.

_____. O Mal Radical em Freud. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 1990.

HABERMAS, J. O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JORGE, M. A. C. Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan. Vol.1: As bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 6ª. Edição, 2011.

_____. Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan. Vol.2: A Clínica da Fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Em: Os pensadores (Kant, vol. II). Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1987-88.

LACAN, J. (1956-1957). O Seminário, livro 4: a relação de objeto. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Dulce Duque Estrada - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____ (1957-1958). O seminário, livro 5: As formações do inconsciente. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [tradução de Vera Ribeiro; revisão de Marcus André Vieira]. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____ (1959-1960). O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Antônio Quinet]. – 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____ (1964) O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de M. D. Magno]. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____ (1972-1973). O seminário, livro 20: Mais, ainda. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de M. D. Magno]. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____ (1960) Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo. Em: Escritos. Rio de Janeiro: São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B (1975). Dicionário da Psicanálise. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEIRIS, Michel. De Bataille l'impossible à l'impossible 'Documents'. In: Critique - Hommage à Georges Bataille, n. 195-196. Paris: août-septembre.

_____ (1963). De la literatura considerada como una Tauromaquia. Prólogo de L'Age d'Homme (Gallimard). Em: Revista Sur, Nº. 31, 1968, pp.12-31.

LIMA, M-M E JORGE, M-A-C (Orgs). Saber fazer com o real: diálogos entre Psicanálise e Arte. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.

LOPES, R. G. Psicanálise: um discurso que não é só semblante! *Ágora* (Rio J.) vol.9 no.2 Rio de Janeiro July/Dec. 2006

MARMANDE, F. Georges Bataille politique. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

MARTINS, Luiz Renato. Do Erotismo à parte maldita. In: NOVAES, Adauto (Org). O Desejo. Companhia das Letras [Rio de Janeiro]: Funarte, 1990, pp. 415/438.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. Sobre o sacrifício. Tradução Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2005.

MATTONI, S. El cuenco de plata: Literatura, poesia, mundo. 2003

MILLER, Jacques Allain. Os seis paradigmas do gozo. Em: Opção Lacaniana, n 26-27. São Paulo: Edição Eólia, 2000.

_____ Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan. Entre desejo e gozo. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____ Silet: Os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan. Tradução de Celso Rennó Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____ A experiência do real no tratamento analítico. 1998-1999

MORAES, Eliane Robert. Sade: A felicidade libertina. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1994.

_____. Um olho sem rosto. Prefácio ao livro História do Olho de Georges. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NANCY, Jean-Luc. Meditação de Método. Em: Estudos Neolatinos, v. 15, n. 2. Rio de Janeiro, julho/dezembro de 2013, pp.303-311.

NANCY, Jean-Luc. L'excrit. Em: Estudos Neolatinos, v. 15, n. 2. Rio de Janeiro, julho/dezembro de 2013, pp.312-320.

_____. La Communauté désavouée. Paris: Éditions Galilée, 2014.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Singularidade e subjetivação. Ensaios sobre clínica e cultura. Rio de Janeiro: 7 Letra/Editora PUC-Rio, 2008.

RELLA, Franco. Georges Bataille, filósofo. São Paulo, editora Usfc, 2006

ROUDINESCO, Elisabeth Roudinesco. Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

SAFATLE, Vladimir . A paixão do negativo. Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP. 2006.

SOLLERS, Philippe. Sade contra o ser supremo. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

TEIXEIRA, A. Série FILÔ/Bataille- Nota do Editor em O erotismo. (2013)

VIEIRA, M-A. A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. Restos, Uma Introdução Lacaniana ao Objeto da Psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

_____. A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WARIN, F. Nietzsche et Bataille – La parodie à l’infini. Paris: PUF,1994.

Teses:

LUTERBACH, Ana Lucia. Erótica. UFRJ, 2000.

NUNES, Tiago. Bataille, Lacan e a tautologia do singular. PUC-SP. 2012.