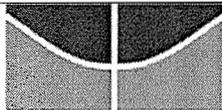


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

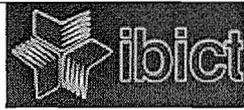
TIAGO RIBEIRO NUNES

BATAILLE, LACAN E A TAUTOLOGIA DO SINGULAR

BRASÍLIA, 2012



UNB – BCE



Termo de Autorização para Publicação de Teses e Dissertações Eletrônicas (TDE) na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD)

Na qualidade de titular dos direitos de autor da publicação, autorizo a Universidade de Brasília e o IBICT a disponibilizar por meio dos sites www.bce.unb.br, www.ibict.br, <http://hercules.vtls.com/cgi-bin/ndltd/chameleon?lng=pt&skin=ndltd> sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o texto integral da obra abaixo citada, conforme permissões assinaladas, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Tese () Dissertação

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Autor: Tiago Ribeiro Nunes
RG.: 4166846 CPF: 980974151-00 E-mail: ribeiro.nunes@gmail.com
Orientador: Profª Tania Rivera CPF _____
Co-Orientador: _____ CPF _____
Membros da Banca: Profª Daniela Scheinkman Chatelard CPF _____
Profª Terezinha de Camargo Viana CPF _____
Prof. Cristovão Giovani Burgarelli CPF _____
Profª Maria Cristina Poli CPF _____
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? Sim () Não

Data de Defesa: (dd/mm/aaaa) 27/09/2012 Nº de páginas: 261
Título: “Bataille, Lacan e a tautologia do singular”
Afiliação: (Instituição de vínculo empregatício do autor): _____
Área do Conhecimento: Ciências humanas/ Psicologia 3. Agência de fomento: _____ (Vide Tabela do CNPq)
Palavras-chave: saber-fazer; relativa viabilidade; gozo

4. Informação de acesso ao documento:

Liberação para publicação: Total () Parcial*
Em caso de publicação parcial, especifique o(s) arquivo(s) restrito(s):
Arquivo(s) capítulo(s). Especifique: _____
Havendo concordância com a publicação eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação. É necessário que a impressão seja gerada a partir do arquivo em PDF para que as versões eletrônica e impressa sejam idênticas.

*A restrição (parcial ou total) poderá ser mantida por até um ano a partir da data de autorização da publicação. A extensão deste prazo demandará justificativa formal apresentada ao DPP e que será comunicada à CAPES, IBICT e à BCE/UnB.

Local e data: Brasília, 10 de outubro de 2012

Assinatura do autor Tiago Ribeiro Nunes

TIAGO RIBEIRO NUNES

BATAILLE, LACAN E A TAUTOLOGIA DO SINGULAR

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do Título de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Tania Rivera

BRASÍLIA, 2012

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de
Brasília. Acervo 1002698.

N972b Nunes, Tiago Ribeiro.
Bataille, Lacan e a tautologia do singular / Tiago
Ribeiro Nunes. -- 2012.
261 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto
de Psicologia, Programa de Pós Graduação em Psicologia
Clínica e Cultura, 2012.
Inclui bibliografia.
Orientação: Tania Rivera.

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. 2. Bataille, Georges,
1897-1962. 3. Psicanálise e cultura. 4. Filosofia.
I. Nunes, Tiago Ribeiro. II. Título.

CDU 159.96.2

TIAGO RIBEIRO NUNES

BATAILLE, LACAN E A TAUTOLOGIA DO SINGULAR

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília – UnB.

Banca Examinadora:

Presidente: _____

Profª Drª Tania Rivera

Universidade de Brasília – UnB

Membro: _____

Profª Drª Maria Cristina Poli

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Membro: _____

Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli

Universidade Federal de Goiás – UFG

Membro: _____

Profª Drª Daniela Sheinkman Chatelard

Universidade de Brasília – UnB

Membro: _____

Profª Drª Terezinha de Camargo Viana

Universidade de Brasília – UnB

Brasília, 2012

Para Lucrecia Mota

Um obrigado para:

a professora **Tania Rivera**, por ter bancado este trabalho e por contribuir com ele com intervenções sempre as mais atentas e decisivas;

a **Lucrecia Mota**, companheira nessa empreita;

o amigo **Wesley Peres**, a quem sou muitíssimo grato pela interlocução qualificada;

o amigo **Thiago Oliveira**, leitor voluntário;

os meus pais, que fizeram o possível para me dar uma formação bacana;

o meu irmão, que sempre foi um homem bom.

Resumo: Partindo do exame de alguns dos mais importantes textos que compõem o escopo filosófico-literário do pensamento de Georges Bataille, destacaremos o fato de que, assimilada a herança de Sade, de Nietzsche e de Freud, Bataille fez de seu projeto estético-filosófico uma via de acesso ao deslimite, via que conduz à paradoxal experiência do impossível. Ao longo da primeira parte de nosso trabalho, dedicada integralmente a Bataille, enfatizaremos que o pensamento batailliano, consagrado ao impossível, aponta para a possibilidade de uma experiência com a vida a se realizar fora do campo das injunções morais, na intensidade própria à convulsão e à vertigem. Na segunda parte desta tese, estabelecidas as conseqüências da submissão de um corpo vivo ao regime de linguagem, rastreamos, em Freud e em Lacan, as alternativas possíveis para lidar com o mal-estar na civilização. Ao final, depois de examinar as mutações do gozo no pensamento lacaniano, demonstraremos que a *relativa viabilidade* de Georges Bataille ressalta uma dimensão indispensável à compreensão do saber-fazer lacaniano, a identificação a um modo de gozo singular. Tal como veremos, tal identificação compareceria em decorrência da transcrição do nome próprio: artifício por meio do qual um sujeito qualquer não apenas renuncia aos ideais que o suportam, como trata de enxertar, na carne do Outro, aquilo que nele há de mais heterogêneo, a mais heteróclita das paixões.

Palavras-chave: saber-fazer; relativa viabilidade; gozo.

Abstract: Starting from an examination of some of the most important texts that compose the scope of the philosophical and literary thought of Georges Bataille, we will emphasize the fact that, assimilated the legacy of Sade, Nietzsche and Freud, Bataille made his aesthetic-philosophical project one route that leads to the paradoxical experience of the impossible. Throughout the first part of our work, fully dedicated to Bataille, we emphasize that the bataillan thought points out to the possibility of an experience with life to be held outside the field of the moral injunctions. In the second part of this thesis, we will track out in Freud and Lacan, possible alternatives to deal with the malaise in civilization. At the end, we will demonstrate that the relative viability of Georges Bataille emphasizes a vital dimension to the understanding of the lacanian *savoir-faire*: the identification to a singular mode of enjoyment. As we shall see, this identification takes place as a result of the own name re-writing: the artifact through the means the subject can graft on the flesh of the Other the most singular kind of passion.

Keywords: *savoir-faire*; relative viability; joy.

Sumário

Introdução	10
Primeira parte	23
Capítulo 1: Um mundo feito de relâmpagos e aurora	25
1.1 - a vida pelo avesso	33
1.2 - Simone, Edwarda ou o domínio do instante	42
1.3 - a letra e a vida	46
1.4 - a vida e a letra	55
1.5 - amor, exercício de crueldade	60
1.6 - a carne infinita	76
1.7 – metástases	80
Capítulo 2: No altar do sacrifício	90
2.1 - por uma economia pulsional	97
2.2 - “bebido até a borra...”	106
2.3 - uma certa teoria da religião	111
2.4 - a experiência interior	117
2.5 - relativa viabilidade x o comum	123
Segunda parte	131
Capítulo 3: A carne torturada	134
3.1 - o corpo, recomenda-se sacrificá-lo	137
3.2 - a felicidade no Mal	151
3.3 - recomenda-se revisar, mas revisar o que?	158
Capítulo 4: A escola da carne	163

4.1 - políticas do corpo	167
4.1.1 - a carne enlouquecida	172
4.1.2 - o corpo transcrito	185
4.2 - órgãos sem corpo	202
Capítulo 5: Cada um se vira como pode	211
5.1 - revendo o percurso	223
5.2 - o saber-fazer	228
5.3 - fazer-se relativamente viável	243
5.4 - por uma tautologia do singular	252
Referências bibliográficas	258

Introdução

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode.

Deleuze & Guattari. *O anti-Édipo*

Estou de novo indo para a mais primária vida divina, estou indo para um inferno de vida crua. Não me deixes ver porque estou perto de ver o núcleo da vida – e, através da barata que mesmo agora revejo, através dessa amostra de calmo horror vivo, tenho medo de que nesse núcleo eu não saiba mais o que é esperança.

Clarice Lispector, *A paixão segundo GH*

Uma obra votada ao impossível, assim poderia ser definida a obra plural do escritor e filósofo francês Georges Bataille. Suas muitas facetas, entretanto, nunca dissimularam os seus motivos principais: o sexo, a morte e as experiências extremas. Foram estas as obsessões confessas desse homem que insistia em definir-se como alguém *relativamente viável*; foram estas as paixões irrevogáveis que animaram a escrita de um dos capítulos mais importantes do pensamento francês do século XX. Assumindo para si uma herança notadamente maldita (não apenas de Sade, mas também de Nietzsche e de Freud, de Lautreamont e de Baudelaire), Bataille confeccionou um pensamento vigorosamente oposto às formas convencionais da existência. Seus escritos invocam a subversão das formas de vida ditadas pela convenção: convite expresso com a crueza de quem compara Deus a uma prostituta, ou sutil como quem revela ser a morte a verdade íntima do erotismo. Para ele, somente por meio de gestos extremos o homem poderia ser arrancado do regime da racionalidade; unicamente pela violência a humanidade poderia romper com os imperativos normativos que regulam a vida

regida pelos códigos comuns. Pretendendo o impossível, Bataille formaliza sua crítica em relação aos fundamentos do pensamento racional e à moral que lhe é correlativa: na esteira do Nietzsche que opera a transvaloração dos valores, ele denuncia o caráter artificial do sistema de valores compartilhado ao longo da história do pensamento ocidental (sistema fundado na ilusão de uma essência e de uma verdade, mas também na negação do corpo e das suas intensidades (Mosé, 2005)); à vontade de durar indefinidamente, Georges Bataille opõe a visão de um corpo que agoniza e perece.

Exaltando a autoridade da carne e das pulsões, Bataille demonstra a artificialidade da razão em relação à força imperativa do deslimite. Para além do elogio rasteiro das partes obscuras (e por isso mesmo malditas) da humanidade, ele projeta não apenas a vitória do êxtase em relação à racionalidade, mas a necessidade de subverter o universo conceitual pela experiência das intensidades do corpo: afirmação de que a vida não cabe no conceito, afinal a estabilidade das verdades cristalizadas não passa de uma estratégia para tentar conter as invasões da contingência. Todavia, ao invocar a violência dos estados extremos, Bataille não o faz a fim de tudo condenar à aniquilação derradeira, mas visando ampliar a experiência humana para além da moral (e da morbidez do universo conceitual que lhe serve de sustentação): o pensamento batailliano é todo ele votado à vida que pulsa no corpo.

Opondo-se à vida ditada pelos códigos comuns, em Bataille, *a linguagem é a condição do impossível bem como seu objeto*: decorre disso que seja precisamente esse corpo (o corpo da linguagem) aquele que em seu projeto será mil vezes transgredido e mil vezes profanado. Deitar a linguagem no *leito de Procusto*, distendê-la, amputá-la, sulcar em sua carne um traço

singular: assim poderia ser definido aquilo que Bataille designou a sua *relativa viabilidade*. Tal como o poeta, que revira a prosa a fim de torná-la poesia, Bataille revolve as vísceras da Cultura procurando pelo inaudito. Todavia, embora se refira com certa freqüência ao mundo da animalidade, o escritor e filósofo francês nunca o faz com o intuito de requisitar o retorno a esse estado primeiro, anterior à palavra. Herdeiro que é de Sade e de Lautreamont, de Nietzsche e também de Freud, Bataille sabe perfeitamente que a linguagem é uma casa de tortura na qual o homem se instala à custa de sua própria mutilação. Para ele, o mutilado, essa somente será uma morada relativamente viável, caso ele consiga, por seus próprios meios e esforços, arranjar-se com isso.

o corpo vivo

Na contramão da biologia moderna, para quem a definição sobre o que é a vida deixou de ser fundamental, Jacques Lacan propõe a tese segundo a qual um corpo vivo é, antes de qualquer coisa, um corpo que goza: “[...] não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, [...] isso se goza” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 35). Enunciada enquanto tal na última parte do seu ensino, esta tese possui antecedentes antigos. Na realidade, basta considerarmos o texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (Lacan, 1998, [1953]) como o ponto de partida do lacanismo para concluirmos que os rudimentos desta tese, que articula o *corpo vivo* ao *gozo*, remontam a um período que antecede à famosa proposição formal do inconsciente estruturado como linguagem: ocupado com o problema da constituição do *eu*, o psicanalista francês engendrava, sob a forma original de uma articulação entre

o corpo vivo e a libido, o *estádio do espelho* (Lacan, 1998 [1949]). O que ele demonstrava a propósito da constituição do *eu* por intermédio da imagem do outro semelhante era o seguinte: se é pelo investimento libidinal que o corpo se constitui em sua totalidade imaginária, é também por essa via que ele, substância viva, perfazendo sua ascese jubilatória, goza.

Apesar de ser absolutamente vital para o pensamento lacaniano, esta é uma construção que corre o risco de ficar esquecida. Isso na medida em que o ápice da tese do *inconsciente-linguagem* não representa apenas a promoção do simbólico ao primeiro plano da teoria e da prática analítica, mas também um significativo rebaixamento do imaginário: disso resulta que, ao longo deste período de produção que se estende aproximadamente até o final dos anos de mil novecentos e cinqüenta, o gozo tenha sido convertido por Lacan em desejo e a pulsão, por sua vez, tenha sido transformada em demanda (Lacan, 1999 [1957-58]). Da operação de transposição do corpo do registro imaginário para o simbólico que comparece no extremo das formulações lacanianas sobre o *inconsciente-linguagem*, subsiste apenas um resíduo de vida: o objeto *a*, que aparece articulado ao sujeito barrado da fórmula da fantasia como sinal de conexão entre o imaginário e o simbólico.

Por mais paradoxal que possa parecer, a conseqüência desse processo de *significantização do gozo* (Miller, 2008) foi justamente o retorno maciço da substância viva ao pensamento lacaniano no seminário sobre a *A ética da psicanálise* (Lacan, 1988, [1959-60]): sob o título de *das Ding*, Lacan demonstra que o gozo que anima o corpo vivo não é nem imaginário nem simbólico, mas real (Miller, 2008). Excluído dos registros imaginário e simbólico, a esse gozo real não se chegaria a não ser pela transgressão.

Antígona, heroína às avessas, figura enquanto paradigma da antinomia radical que Lacan localiza haver entre o gozo absoluto e a homeostase que opera a serviço do princípio do prazer (Lacan, 1988, [1959-60]): marca do *para-além* que ele representa em relação à lei, ao belo e ao bom ideais. Formulação de resultados espantosos: o gozo impossível de ser domesticado pelo significante, esse gozo que estilhaça a homeostase do princípio do prazer pela magnitude da satisfação pulsional que ele encarna, ameaça substancialmente a manutenção da vida. Assim, ao contrário das teses que insistem na suposição de uma tendência universal à adaptação do organismo vivo ao meio que o circunda (tendência essa que operaria no sentido da preservação da vida) Lacan identificará na espécie humana uma vocação radical para a não-adaptação (Lacan, 1988, [1959-60]). Assim, se a vida é definida pelo psicanalista francês como sendo uma propriedade do corpo que goza, é precisamente pela incidência desse gozo no corpo vivo que nele se inscrevem, juntamente com a sua inadaptação fundamental, as intermitências da morte. Disso decorre que, para Lacan, o corpo vivo esteja sempre mais implicado no gozo que o aniquila do que na sua auto-conservação.

Anos mais tarde, Lacan postulará o gozo enquanto *Uno* (Lacan, 1985c, [1972-73]). Enunciado repleto de conseqüências e que figura em um seminário no qual se realiza um movimento que culminará na despedida definitiva da categoria do Outro do Outro. No limite, essa afirmação pode ser lida como expressão convicta de que o gozo do corpo próprio prescinde do Outro: porque o lugar do gozo é sempre o mesmo, o corpo próprio, esse corpo pode gozar “[...] masturbando-se ou falando” (Miller, 2008). Afirmar o gozo enquanto *Uno* é pensá-lo não apenas como solitário, mas como aquilo que se realiza em curto-

circuito, sem ter obrigatoriamente que passar pela mediação do Outro e dos seus comitês. Por outro lado, o postulado do gozo Uno é também o postulado segundo o qual onde quer que isso fale, isso goza! (Lacan, 1985c, [1972-73]).

Bataille, Lacan e a tautologia do singular

Ao comentar os nexos que ligam *A crítica da razão prática* e *A filosofia na alcova*, paralelo traçado por Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise (Lacan, 1988, [1959-60]), Slavoj Žizek coloca-se as seguintes interrogações:

A máxima ética de Lacan, “não ceda em seu desejo” [...] não será uma versão da injunção de Bataille, “pensar tudo a ponto de fazer os outros tremarem”, de ir o mais longe possível – até onde os opostos coincidem, onde a dor infinita se transforma na alegria da mais elevada bem-aventurança [...], onde a intensidade do gozo erótico encontra a morte, onde a santidade se sobrepõe à dissolução extrema, onde o próprio Deus é revelado como Besta cruel? A coincidência temporal entre o seminário de Lacan sobre a ética da psicanálise e *O erotismo* de Bataille será mais do que mera coincidência? O domínio do Sagrado de Bataille, da “parte amaldiçoada”, não será a sua versão daquilo que Lacan desenvolveu, a respeito de *Antígona*, como o domínio do *ate*? A oposição de Bataille entre “homogeneidade”, a ordem das trocas, e “heterogeneidade”, a ordem do gasto ilimitado, não reflete a oposição de Lacan entre a ordem das trocas simbólicas e o excesso do encontro traumático com o Real? [...] E como a elevação de Bataille da mulher dissoluta à condição de Deus poderia deixar de nos recordar a afirmação de Lacan de que Mulher é um dos nomes de Deus? Sem falar do termo usado por Bataille para a experiência da transgressão – impossível –, que é a qualificação de Lacan para o Real... É essa ânsia de “ir até o fim”, até a vivência extrema do Impossível como única maneira de ser autêntico que faz de Bataille o filósofo da paixão pelo Real [...] (Žizek, 2008, p. 132, grifos do autor).

Aproximar o Lacan do seminário sobre a ética (Lacan, 1988, [1959-60]) ao Bataille de *O erotismo* (Bataille, 2004, [1957]) interessava então ao psicanalista esloveno a fim de enfatizar o impasse teórico ao qual o pensamento lacaniano havia chegado no final dos anos de 1950. Para ele

(Zizek, 2008), a presença explícita de nexos ligando Lacan a Bataille não era mera coincidência, mas o sintoma de que, apesar haverem avançado por vias diversas, ambos haviam chegado ao mesmo beco sem saída. O esforço empreendido por Zizek a fim de concluir pela antinomia entre Bataille e Lacan o levará inclusive a designar o escritor e filósofo francês como estritamente pré-moderno, “[...] preso à dialética da Lei e de sua transgressão, [...] o que o força à conclusão perversa de que é preciso instalar proibições a fim de poder gozar de sua violação” (Zizek, 2006, p. 95). Em nosso ponto de vista esta é uma conclusão incompleta e, por isso mesmo, equivocada. Primeiro porque desconsidera que o programa moderno, embora nunca tenha aberto mão do fundamento, caracterizou-se principalmente pela constante e violenta transgressão de paradigmas. Por isso mesmo o também filósofo Gianni Vattimo poderá dizer:

a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela idéia da história do pensamento como uma “iluminação” progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos “fundamentos”, que frequentemente são pensados também como as “origens”, de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como “recuperações”, renascimentos, retornos (Vattimo, 1996, p. VI).

Em segundo lugar porque deixa de reconhecer que, em Bataille, a transgressão não tem qualquer compromisso com o estabelecimento de um fundamento mais pleno ou mais bem acabado. Em seus escritos filosóficos ou literários, a transgressão comparece enquanto exercício com fim em si mesmo, comparável à transcendência vazia por meio da qual Hugo Friedrich define o movimento interno à poética baudelariana (cujo movimento de ascensão resolve-se invariavelmente em um retorno ao que é baixo e vil, um salto sobre

o abismo).

Adotando uma perspectiva bem mais favorável a Bataille, Elisabeth Roudinesco observa que:

[...] Lacan foi marcado por seu convívio com Bataille, quando não pela leitura aprofundada de sua obra. E sua participação em todas as atividades orquestradas pelo escritor permitiu-lhe enriquecer, de maneira fundamental, suas próprias pesquisas. Não apenas encontrou no nietzschianismo de Bataille uma nova leitura dessa filosofia que já o havia impregnado em toda a adolescência, como também foi por ele iniciado em uma compreensão original dos textos de Sade, o que o levou posteriormente a uma teorização não freudiana da questão do gozo. Além disso, tomou emprestadas de Bataille suas reflexões sobre o *impossível* e sobre a *heterologia*, de onde extraiu o conceito de *real* concebido como 'resto', e depois como "impossível" (Roudinesco, 2008, p. 191).

Sem se demorar muito sobre este ponto, o que Mme. Roudinesco deixa sugerido aqui é nada menos do que a decisiva influência exercida por Bataille na composição daquilo que se constituiu enquanto a invenção lacaniana propriamente dita: o real lacaniano, definido pelo próprio Lacan (2007, [1975-76]) como sua reação sintomática ao inconsciente articulado por Freud, porta as insígnias do *impossível* de Georges Bataille. Em seu *A batalha de cem anos* ela (1985) iria ainda mais longe ao atribuir ao seminário dos anos de 1972-73 (Lacan, 1985c, [1972-73]) o valor de um verdadeiro tributo a Bataille:

Este seminário [...] faz sintoma do último retorno, na cena francesa, do grande Lacan barroco da maturidade romana e da visita ao Papa que não deu certo. Mas ele é também uma homenagem ao Bataille de *Madame Edwarda*, à figura absoluta do ódio e do amor a Deus (Roudinesco, 1985, p. 528)

Trata-se certamente de uma aposta arriscada, afinal, ao longo de todo este seminário, nem Bataille nem *Madame Edwarda* são citados diretamente. Entretanto, embora não figurem ali explicitamente, um exame atento de ambos os textos permitiria identificar ali não apenas um vocabulário comum (indício do

diálogo entre as obras em questão), mas um verdadeiro repertório de questões compartilhadas. Questões essas que se concentram basicamente em torno do seguinte ponto: o corpo vivo, território do gozo e também das experiências extremas. A afirmação feita por Elisabeth Roudinesco, apesar de bastante provocativa, parece querer dizer simplesmente que Lacan tratou de se ocupar, ao longo desse seminário, de questões reconhecidamente bataillianas (afinal, desde a descoberta de Nietzsche e do riso, Bataille não cessou de apontar para a íntima conexão entre a vida, o sexo e a morte no interior do fenômeno humano). Deste modo, dizer que o segundo texto presta homenagem ao primeiro, ou seja, dizer que Lacan homenageia Bataille em seu seminário parece significar apenas que o psicanalista francês construiu ali (e não sem fornecer os indícios que permitissem ligá-lo a Bataille) uma reflexão que, perseguindo o gozo *Uno* e as suas figuras, recorreu a temas caros ao pensamento batailliano para enfrentá-los a partir de um posição que talvez merecesse ser designada como batailliana.

Há certamente outras possibilidades de aproximar o pensamento dos dois autores em questão. Afinal, a tese enunciada por Lacan no seminário da *Ética da psicanálise* (Lacan, 1988, [1959-60]), segundo a qual o gozo constitui o para-além da ordenação racional do princípio do prazer (e cujo paradigma é *Antígona*) é íntima não apenas do Bataille (2003, [1933]) que atribui à heterogeneidade encarnada pela figura do *Führer* a força motriz da ascensão do fascismo na Europa, mas também ao Bataille que postula, em *O erotismo* (Bataille, 2004, [1957]), que a guerra seria impossível sem a interdição, pelo simples fato de que toda interdição existe como exigência de transgressão. Por outra parte, o gozo decomposto na forma dos objetos da pulsão (Lacan, 1985b,

[1964]) é certamente tributário da doutrina freudiana das pulsões mas também do olho e do olhar que povoam a estética batailliana de ponta a ponta, emblema do corpo arrancado de sua unidade por meio da violência característica dos estados extremos.

Mas seria isso suficiente para justificar nossa aposta em um paralelo entre o pensamento batailliano e aquele formulado por Lacan? Esta é nossa aposta. Partindo dessas considerações e avançando até o ponto de reconhecer no paroxismo do corpo vivo as insígnias do êxtase batailliano e também do gozo postulado ao longo das derradeiras construções lacanianas, nossa tese pretende demonstrar que a relativa viabilidade ressalta uma dimensão indispensável à compreensão do saber-fazer lacaniano, a transcrição do nome próprio: artifício por meio do qual um sujeito qualquer não apenas renuncia aos ideais que o suportam, como trata de enxertar, na carne do Outro, aquilo que nele há de mais heterogêneo, a mais singular das paixões.

forma e método

Esta tese está dividida em duas partes: a primeira composta de dois capítulos dedicados prioritariamente a dois escritos bataillianos, a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) e a *Experiência interior* (Bataille, 1992, [1943]), respectivamente; a segunda compõe-se de três capítulos, um dedicado a acompanhar, em Freud, as conseqüências previstas por ele para a intrusão do corpo vivo no regime de linguagem, outro dedicado a Lacan e àquilo que ele postula serem os diferentes efeitos causados pela incidência da linguagem sobre o corpo vivo, e o último o dedica-se a colocar lado a lado a noção

batailliana de relativa viabilidade e o saber- fazer lacaniano.

Como se verá (sobretudo nos dois capítulos iniciais e no quinto capítulo), tentamos construir ao longo deste trabalho uma análise da letra batailliana e lacaniana que fosse rigorosa ao ponto de permitir identificar as características intrínsecas a cada um dos dois conceitos em questão, mas que também fosse capaz de manter, no que diz respeito às características estilísticas do texto, alguma correspondência com a proposta filosófico-literária de Georges Bataille. Surge aqui, portanto, a primeira questão de método, pois embora se trate de uma tese acadêmica, tanto ao nível da sua estrutura formal quanto ao nível da linguagem empregada nela, consideramos inevitável fazê-la incorporar o tom característico do objeto em questão. Por isso privilegiamos ao longo deste estudo as articulações, os deslocamentos e as passagens de um plano a outro do pensamento batailliano (e lacaniano). Em decorrência disso, os conceitos aqui examinados comparecem em sua maioria como produto que se depreende de certas aproximações e reviramentos. Preferimos aqui a perplexidade de um movimento que é sempre trânsito, e cujo fluxo repudia ser autonomizado sob a forma fria das definições estritas. Acreditamos que esta seja uma escolha legítima na medida em que é o próprio Bataille (não menos do que Lacan) quem assinala em sua obra, de modo literal e também performativo, o privilégio do devir em relação à estabilidade dos sentidos cristalizados. De modos diversos, o pensamento batailliano e também o lacaniano (sempre abertos à revisão) não cessaram de afirmar o inacabamento e a precariedade característicos de todas as formas de representação (Moraes, 1995). Isso explica a preferência batailliana por aquilo que não se encontra em estado pronto. Em Bataille, o vigor da experiência sempre prevaleceu sobre a

debilidade do enunciado (Moraes, 1995). Partindo deste pressuposto, o trabalho teórico/ conceitual que se realiza ao longo da tese procura incorporar não apenas o estilo livre e sempre mais comprometido com o movimento do que com a afirmação de pontos de vista definitivos mas também, em todas as ocasiões que julgamos necessário fazê-lo, o luxurioso vocabulário batailliano. Em parte justificada pelas características de seu objeto, a ruptura com a metodologia mais tradicionalmente acadêmica (opção bem mais segura para garantir uma recepção livre de desassossego para o leitor) não se deveu a nenhuma rebeldia ou à vontade de inovar radicalmente no tocante ao método, mas simplesmente ao fato de que foi assim que o texto (construído em torno de certas formulações bataillianas/ lacanianas) funcionou melhor. Por isso a tese avança todo o tempo por associações e montagens, por tentativas e experimentações, expressando-se em uma tonalidade muito mais próxima do gênero literário *ensaio* do que da gravidade das dissertações e teses acadêmicas.

Outra questão de forma e método diz respeito às subdivisões dos capítulos que compõem as duas partes anteriormente mencionadas: os capítulos desta tese estão divididos em partes menores que variam, por sua vez, tanto em extensão quanto em tonalidade discursiva. Neles tentamos realizar uma ampliação dos ângulos de enfoque que nos permitisse aumentar a abrangência de nossa compreensão relativa ao tema deste trabalho sem que isso implicasse em qualquer comprometimento relativo à apresentação de um ponto de vista final ou definitivo sobre cada um dos aspectos abordados. Dessa opção resultou uma relativa autonomia entre as partes, autonomia relativa que acreditamos não haver comprometido a composição de uma unidade que

funcionasse igualmente como um todo, de modo coerente e coeso. Soma-se a isso um último aspecto: por se tratar de um trabalho que começou a ser redigido em 2008 e que chega agora ao seu termo, preferimos não empregar no texto as novas regras ortográficas previstas pelo acordo ortográfico firmado entre os países da CLP (Comunidade de países de Língua Portuguesa), acordo esse que passou a vigorar no Brasil em 1º de janeiro de 2009 e cujo período de transição encerra-se em 31 de dezembro de 2012.

Primeira Parte

A primeira parte deste trabalho compõe-se de dois capítulos, ambos integralmente dedicados ao pensamento de Georges Bataille. O primeiro deles destaca a importância da *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), texto de estréia de Bataille, para a posterior formalização de sua heterologia. Ali examinamos a narrativa do olho bem como o seu contexto de produção. Já o segundo detêm-se principalmente sobre dois escritos que se destacam entre aqueles que formam o escopo propriamente filosófico da obra do escritor francês, a saber, *O ânus solar* (Bataille, 1985, [1931]) e *A experiência interior* (Bataille, 1992, [1943]). Partindo do exame desse material que cobre tanto a parte literária quanto a filosófica do pensamento batailliano perseguimos a suspeita de que ambas (literatura e filosofia bataillianas) convergiam para o mesmo ponto: ambas evocavam uma experiência com a vida menos marcada pelas injunções morais do que pelas intensidades do corpo; ambas insistiam na possibilidade de constituição de uma ordem comum menos ditada por referências universalmente válidas do que pela singularidade.

Começando pela *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) (narrativa nascida da análise pessoal de Bataille, conduzida por Adrien Borel), ao longo do primeiro capítulo demonstraremos que, em Bataille, a transgressão constitui-se enquanto operador formal do reviramento da linguagem cristalizada sob a forma dos códigos comuns. Decorre disso que nos escritos bataillianos a transgressão seja aplicada ao corpo vivo a fim de desmembrá-lo. Em Bataille, o

corpo-intensidade, figura paradigmática do impossível, opõe-se ao conceito proclamando a insuficiência da palavra frente à vida.

No capítulo seguinte, rastreamos os princípios que fundamentam esse pensamento não apenas construído em torno do êxtase, mas votado a ele. Ao longo desse percurso, extrairemos da filosofia batailliana a seguinte tese: frente ao imperativo da exsudação que paira sobre tudo aquilo que vive, caberia ao homem escolher de que modo gastar-se.

Uma vez demonstrado que, em Bataille, o objeto da transgressão é a palavra mas também que a escolha que se coloca a cada homem concerne ao como gastar-se, veremos que são esses os termos a partir dos quais Bataille define a sua *relativa* viabilidade (noção à qual retornaremos no último capítulo da segunda parte deste trabalho).

Capítulo 1

Um mundo feito de relâmpagos e aurora

Um pouco mais, um pouco menos, todo homem fica preso às narrativas, aos romances que lhe revelam a verdade múltipla da vida. Apenas essas narrativas, por vezes lidas nos tranSES, situam-no diante do destino. Devemos, portanto, procurar apaixonadamente o que podem ser as narrativas – como orientar o esforço pelo qual o romance se renova, ou melhor, se perpetua.

Georges Bataille, O azul do céu

Haverá lá, dentro de meus cantos, uma prova que impõe respeito e força. Ele canta o canto para ele somente, e não para os seus semelhantes. Ele não coloca a medida de sua inspiração dentro da balança humana. Leve como a tempestade, ele veio ecoar, um dia, sobre as praias indomáveis de sua terrível vontade! Ele não teme o que não seja ele mesmo.

Lautréamont, Notas sobre os Cantos de Maldoror

Quem foi, afinal, Georges Bataille? Seria correto dizer que ele foi o filósofo do *impossível*, em cujo pensamento se afirmava a existência de uma paradoxal intimidade entre o erotismo e a morte. Seria igualmente correto defini-lo como o escritor, precedido nas letras francesas por Lautréamont, Baudelaire e por Sade, o escritor que, juntamente com André Gide e Louis-Ferdinand Céline, assinou algumas das mais originais e controversas páginas da literatura francesa do século XX. Sobre ele, não seria inapropriado afirmar que foi o sacerdote da experiência interior, assim como não seria impróprio designá-lo como o servidor público, funcionário da Biblioteca Nacional, ou como o assíduo freqüentador de bordéis que ele foi até o fim da vida. Poder-se-ia dizer sobre ele tudo isso e ainda mais. Ou então, de modo econômico,

poder-se-ia dizê-lo plural, dono de uma personalidade tão cheia de facetas e arredia às definições estritas quanto foi diversa a obra reunida hoje sob o seu nome. Entretanto, é preciso salientar o fato de que esse conjunto de escritos tão versátil (entre os quais incluem-se novelas, poesia, ensaios literários e além disso escritos sobre história, economia e estética) organiza-se em torno de um número bastante reduzido de motivos. Interessam-lhe em especial as experiências extremas, entre as quais incluem-se o sexo, a morte e o êxtase religioso – interesse tão fixo quanto são fixas aquelas obsessões mais patológicas. Assim, por mais variados que tenham sido, seus escritos encontram-se atravessados, de ponta a ponta, por um mesmo feixe de questões. Questões essas, aliás, que asseguram a coesão interna desse pensamento formulado por Georges Bataille.

Para o leitor familiarizado com a letra batailliana, entretanto, a tensão situada entre a pluralidade (das formas) e a fixidez (dos motivos) não representará mais do que uma contradição aparente. Isso porque o vigoroso repúdio à estabilidade do conceito, conjugado à devoção (que, conforme veremos no capítulo seguinte, não seria inapropriadamente chamada de religiosa) às angústias pessoais de seu autor, apenas confirmam a influência exercida sobre ele pelo pensamento nietzschiano. Por outra parte, o obsessivo elogio ao inaudito e às figuras do desmedido funcionam como ferramentas preciosas no combate a ser travado contra a crença que supõe haver, no interior da linguagem, uma verdade mais essencial e mais plenamente acabada (ainda que a língua tenda sempre a acomodar-se em formas estáveis, formando núcleos relativamente petrificados que reunidos formam a *tradição*). Desse modo, tanto a abertura à multiplicidade de formas quanto a obsessão

por determinados temas não apenas não são contraditórios entre si como revelam-se eficientes para amplificar aquilo que parece ter sido o esforço maior do escritor francês: alcançar, servindo-se para isso de todos os meios ao seu alcance, o inaudito. Em termos ainda mais específicos, poder-se-ia dizer que, fazendo literatura ou compondo um ensaio acerca de economia ou de estética, a letra batailliana é animada pela paixão de encontrar na linguagem o seu *impossível* (obtendo da palavra por meio de violentas forçagens aquilo que ela não entregaria voluntariamente). Esse foi o ponto em relação ao qual ele parece nunca ter cedido e também aquilo que fez dele alguém que escreveu e pensou, “mas na escritura rechaçou tanto o decoro da superfície polida de um discurso 'belo' quanto a formulação subsequente [...]” (Mattoni, 2001, p. 08).

Pretendendo o impossível de um êxtase que somente pode ser alcançado por meio dos gestos mais extremos, Bataille formaliza sua crítica em relação aos fundamentos do pensamento racional e à moral que lhe é correlativa. Na esteira do Nietzsche que opera a *transvaloração*¹ de todos os valores, o escritor francês denuncia o caráter ficcional dessa moral compartilhada ao longo da história do pensamento ocidental, moral fundada na ilusão de *uma essência* e de *uma verdade*, mas fundada também (e sobretudo) na negação do corpo e das suas intensidades (Mosé, 2005): à vontade de durar indefinidamente, Bataille opõe um corpo decadente, um corpo que

1 O termo transvaloração, em Nietzsche, remete ao necessário trabalho de desconstrução conceitual que deve se originar no interior da Cultura. Trata-se da tentativa de alcançar a compreensão de que a linguagem, juntamente com o sistema de crenças que ela sustenta, deve ser continuamente questionada. Assim, “transvalorar pode ser pensado [...] como tornar móvel, maleável, fluido. Ao contrário de maleáveis, as avaliações e juízos que o homem produziu, tanto na modernidade quanto na antiguidade clássica, são cristalizações, fixações, sustentadas pela crença na identidade, na essência, no ser” (Mosé, 2005, p. 13). O efeito desse questionamento que incide sobre os fundamentos da linguagem e das crenças comuns é, propriamente falando, a constatação de que não há verdade última ou mais fundamental (já que seu substrato é, como tudo aquilo que se realiza na linguagem, uma ficção). Em Nietzsche, a transvaloração diz respeito a um retorno à coisa viva, à prevalência da vida (expressão de força) sobre a idéia (expressão de morbidez).

excreta, adoece e morre. Em seu projeto, Sade figura como guia. Que fique claro, ao contrário do Dante que, ao meio do caminho de sua vida, achando-se então embrenhado em densa selva escura, foi resgatado e conduzido de volta ao justo caminho pelo poeta Virgílio, guia de sua jornada ínfira, Bataille recorre ao solitário prisioneiro da Bastilha a fim de avançar para *além do bem e do mal*. Por isso, ao contrário do que ocorreu ao poeta florentino (cuja jornada possui um forte apelo moralizante), a jornada batailliana, empreendida sob a mestria de Sade, nunca teve como alvo qualquer tipo de redenção. Conforme veremos ao longo deste capítulo, sua meta nunca foi a beatitude, mas a implosão dos fundamentos morais, em cujo horizonte se destaca nitidamente a seguinte proposta: a *invenção* de um modo de ser *relativamente viável* (Bataille, 2003, [1928]).

Alguém *relativamente viável*, foi assim ele escolheu se definir (Bataille, 2003, [1928]) referindo-se às mudanças que lhe advieram de seu breve e pouco ortodoxo tratamento com o psicanalista Adrian Borel. Curiosamente, o ponto final de sua psicanálise coincidiu com a conclusão da sua novela de estréia, a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), cuja produção fora muitíssimo incentivada por Borel². Assim, se o tratamento com seu psicanalista pôde ser considerado tanto pelos amigos quanto pelos biógrafos como pouco

2 Em *O padre C.*, encontra-se a seguinte passagem: “Pensei que estava enlouquecendo, a tal ponto que procurei um médico. Ele me disse, sem rodeios, para publicar o manuscrito. Eu não deveria evitá-lo de modo algum. Deveria redigir o prefácio e relatar, de modo geral, o que Charles me havia dito sobre a morte de Robert, e que ele próprio não tinha a força para escrever. Do ponto de vista literário, o médico não pretendia dizer nada, não era absolutamente qualificado, mas, medicamente, a história era das mais interessantes... [...] Propôs que voltasse regularmente. Aceitei. Eu escreveria minha parte da narrativa, e traria as páginas escritas a cada sessão. Elas seriam o elemento essencial de um tratamento psicoterápico, sem o qual seria difícil eu superar a situação. [...] Não sei se finalmente estou curado. Não o estava no dia em que interrompi esse tratamento literário. Retomei a empreitada um pouco mais tarde, mas, por insignificante que fosse, levei quatro anos para concluí-la” (Bataille, 1999, [1950], p. 26, grifos do autor). Tal como veremos ao longo do presente capítulo, a existência explícita de nexos que unem a vida à imaginação literária de Georges Bataille constituem uma característica marcante de sua obra.

convencional, seu desfecho não foi nem um pouco menos extravagante: a conclusão, seguida da publicação, de um escrito literário marcado sobretudo pelo teor obsceno e pelos explícitos traços autobiográficos. Na batalha combatida sob a regência de Sade, encorajado por seu analista a lançar mão do arsenal sadiano em seu combate, a preparação do romance exigia que as suas questões pessoais fossem revestidas do sentido mais radicalmente obsceno. Essa parece ter sido a única e verdadeira via de acesso ao que, para ele, significava sua *relativa viabilidade*: confeccionada por meio do reviramento daquilo que havia de mais firme e estável, o seu nome, a sua história familiar, a sua moral etc.

Esse empreendimento, entretanto, somente foi possível porque, com Sade, Bataille aprendeu que a sexualidade humana é, antes de qualquer coisa, “[...] fissura: não em torno de nós para nos isolar ou nos designar, mas para marcar o limite em nós e nos delinear a nós mesmos como limite” (Foucault, 2001, p. 29). Se a sexualidade humana é rasura, se ela é a marca do limite, é precisamente pelo que ela substitui a continuidade animal (a continuidade que o animal experimenta em relação ao seu meio e que faz com que ele esteja no mundo tal como a água está no interior da água (Bataille, 1993, [1973])), pela descontinuidade a partir da qual se instituem as interdições relativas ao corpo (marca da captura do corpo pela rede de linguagem e da conseqüente submissão da carne viva às coordenadas conceituais). Assimilada a lição sadiana, Bataille sabe muito bem que “a transgressão não é a negação da interdição”, mas aquilo que “a supera e a completa” (Bataille, 2004, [1957], p. 97). Nesses termos, a condição primeira da transgressão seria precisamente o estabelecimento de um limite: estabelecidos os limites, a transgressão torna-se

praticável. De modo sucinto poder-se-ia dizer que o movimento que estabelece pontos-limite convoca a transgressão como complemento necessário: assim, por meio da violência exercida sobre o corpo do parceiro sexual os limites individuais entre os amantes seriam vencidos, mas seria também pela violência, aplicada agora sobre o corpo da linguagem, que se poderia extrair dela uma centelha do impossível.

Reconhecida enquanto zona limítrofe, a sexualidade constitui o verdadeiro motor deste pensamento votado à transgressão. Isso explica em parte a ênfase que recebe na literatura batailliana o corpo sexuado, *locus* paradigmático da transgressão. Em seus escritos (sobretudo naqueles literários), o corpo comparece freqüentemente na iminência de ter subtraída sua unidade orgânica: unidade corporal transgredida em nome das *pulsões parciais*. Para Bataille, o corpo desmembrado na pluralidade das zonas erógenas, o corpo que adere ao protocolo da transgressão e que se move regido por ele, constituiria o próprio cerne da vida, coração daquilo que não se deixou mortificar completamente pelas exigências civilizatórias. Desse modo, conforme veremos ao longo do presente capítulo, ainda que a Cultura e seus dispositivos trabalhem a fim de submeter o corpo vivo ao regime mortificante das suas leis, na medida mesma em que ela interdita inaugura-se a possibilidade (ainda que para isso as transgressões mais radicais tenham de ser requisitadas) de abertura da experiência para o desmedido.

Perseguido com obstinação ao longo da produção estético-filosófica de Bataille, o *êxtase* é um dos nomes atribuídos por ele ao *impossível* e encarna, fundamentalmente, uma tentativa de encaminhamento da experiência humana para além dos limites da razão e dos saberes petrificados. Se a sexualidade

demarca o limite, então o êxtase que arrebatava o corpo sexuado durante a pletora sexual, o êxtase que arranca o corpo de sua submissão ao cálculo e à lei da utilidade só pode significar *um lampejo do impossível*³. Nesta perspectiva, a paixão pelo excesso revelada pelo imperativo da transgressão, amplamente difundido ao longo do pensamento batailliano, parece ser tributária da convicção de que a experiência humana, limitada em suas possibilidades pela razão e pela moral que impõem a utilidade como fim necessário e derradeiro de toda ação humana, pode realizar-se, em toda a sua intensidade, para além dos limites impostos pelos códigos comuns.

Assumindo para si uma herança notadamente maldita (não apenas de Sade, mas também de Nietzsche e de Freud), Bataille confecciona uma obra que se opõe particularmente à utilidade, à normalidade e à sobriedade. Seu projeto estético e filosófico defende enfaticamente a subversão das formas de vida ditadas pela convenção como a única possibilidade de se transpor o abismo que separa a humanidade da experiência potencialmente livre das expectativas de garantia e de duração indefinida. Em decorrência disso, seu pensamento nunca cessou de apelar para a mobilização das forças extáticas da embriaguez, dos sonhos e das pulsões (Habermas, 2000). Para ele, somente por meio de gestos extremos o homem poderia ser arrancado do regime da racionalidade e da utilidade que lhe é correlata; unicamente pela

3 Em seu prefácio à edição argentina dos ensaios de Bataille, Silvio Mattoni postula a paixão batailliana pelo impossível como característica diferencial de um projeto votado à experiência. Para ele, o erotismo, o riso, o sacrifício, o gasto improdutivo e a ausência de Deus (motivos que sempre animaram os textos bataillianos), “[...] menos que ao pensamento, são termos que aludem à experiência. Isso é, ao impossível de pensar, ao impossível de escrever. Neste ponto em que o pensamento encontra seu limite, começa Bataille: uma experiência” (Mattoni, 2000, p. 7). Sendo o corpo vivo a sede da experiência, a sede do para-além-do-saber-conceitual, em Bataille ele será também o território de afirmação do impossível: o impossível afirmado pelo gozo, pelo riso ou pelas experiências extremas.

máxima violência a humanidade poderia romper com os imperativos culturais, que regulam a vida comum, a fim de retomar contato com sua porção mais íntima e, ao mesmo tempo, mais expressamente recusada.

No presente capítulo, pretendemos apresentar alguns dos aspectos gerais da literatura escrita por Georges Bataille, bem como o contexto no qual ela se insere. Em nosso percurso, destacaremos a importância de sua novela de estréia, a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), para a formulação dos princípios de um pensamento cujo fundamento é o êxtase. Perseguiremos ali, a intuição de que, em Bataille, a Cultura é sobretudo pulsional: nascida inicialmente enquanto reação às intensidades do corpo, a Cultura, desde as suas mais antigas manifestações⁴ esteve sempre indissociavelmente ligada àquilo que a ultrapassa, fascinada pelo brilho extático que possuem o sexo e a morte. Nossos objetivos neste capítulo são portanto: a) identificar, a partir da narrativa do olho, o êxtase como fundamento do pensamento batailliano, destacando as interferências recíprocas entre a vida e a obra de Georges Bataille; b) investigar o sentido da intimidade entre o erotismo e a morte no contexto da *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]); c) fundamentar a hipótese de que, em Bataille, a linguagem é por excelência uma casa de tortura na qual o sujeito se instala ao preço de sua mutilação; d) apresentar a *relativa viabilidade* batailliana enquanto uma reação particular a partir da qual se recoloca, em termos diversos e de modo afirmativo, a relação do homem com a

4 Conforme nos atestam as pinturas rupestres da caverna de Lascaux, em especial, aquela do *Homem da cabeça de pássaro*, objeto do interesse de Bataille em seu *Breve história do erotismo* (Bataille, 1970). Nela se vê “[...] um homem caído, que tem o rosto de pássaro e o sexo ereto. Este homem está estendido diante de um bisão ferido e que vai morrer. Morrendo diante do homem, o animal perde suas entranhas de modo horroroso (Bataille, 1970, p. 23).

vida.

Ao longo de nosso percurso neste capítulo destacaremos o fato de que, assimilada a herança de Sade, de Nietzsche e de Freud, Bataille fez de seu projeto estético-filosófico uma via de acesso ao deslimite, via que conduz à paradoxal experiência do impossível – cujo ponto de chegada, conforme veremos, é a poesia. Além disso, destacaremos o fato de que, tanto na narrativa do olho quanto em outros momentos do pensamento batailliano, o êxtase dos corpos entregues à pletora sexual comunica uma intimidade imprevista entre a vida e a morte. Ao final demonstraremos que o pensamento batailliano, consagrado ao impossível, aponta para a possibilidade de uma experiência com a vida a se realizar fora do campo das injunções morais, na intensidade própria à convulsão e à vertigem. Nosso itinerário no presente capítulo não se prendeu à seqüência cronológica da obra batailliana. Se, entretanto, partimos do escrito de estréia de Georges Bataille, foi somente por entendermos que este é um campo privilegiado para elaborar nossas questões de pesquisa. Começaremos portanto pela apresentação do avesso da vida ordinária que toma forma na *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]).

1.1 - a vida pelo avesso

A *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) é uma obra estranha. Publicada clandestinamente em 1928, sua primeira versão trazia a assinatura de um tal *Lord Auch*. O título anuncia literalmente uma das suas principais características: em sua forma exata ou em suas muitas variações metafóricas, o olho figura ali enquanto elemento organizador do seu sistema imagético. Instituído enquanto tal como o centro de gravidade da narrativa, ele é tomado

para além daquela que é reconhecidamente a sua função mais elementar: ver. Subtraída a visão, nós o vemos transfigurar-se no prato de leite do gato, no olho-do-cu, nos ovos crus ou cozidos (que por sua vez se ligam, pela coincidência entre as suas formas⁵, aos testículos), no olho-solar, no olho-lua etc. Recusando o bom e o belo ideais, a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) apresenta um horrível espetáculo que atrai paradoxalmente pelo que nele existe de mais repugnante: o olho desfigurado e opaco, imagem grotesca a partir da qual se alicerça uma relação amorosa intensa e, ao mesmo tempo, muda.

A *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) é a história da fascinação pelo olho-objeto e também pelas suas muitas variações metafóricas, mas é ainda a história do amor pelo corpo e pelas coisas do mundo. Ou talvez seja simplesmente uma história do amor à carne que se edifica “à beira do inenarrável” (Nunes, 2009, p. 315).

5 Na *História do olho* há toda uma ampla série de equivalências: a) “o cu de Simone”/ “uma poderosa súplica” (Bataille, 2003, [1928], p. 26); b) “as regiões pantanosas do cu”/ “os dias que ameaçam enchente e tempestade, ou os vapores sufocantes dos vulcões que ainda não entraram em atividade, como o presságio de um desastre” (Bataille, 2003, [1928], p. 38); c) “a urina”/ “salitre” (Bataille, 2003, [1928], p. 45); d) “relâmpago”/ “penico de terracota abandonado num dia chuvoso de outono sobre o telhado de zinco de uma lavanderia de província (Bataille, 2003, [1928], p. 45); e) “a palavra urinar”/ “burilar os olhos com uma navalha, algo vermelho, o sol” (Bataille, 2003, [1928], p. 51); f) “o ovo”/ “um olho de vaca” (Bataille, 2003, [1928], p. 51); g) “a clara do ovo”/ “o branco” (Bataille, 2003, [1928], p. 51); h) “a gema”/ “a pupila” (Bataille, 2003, [1928], p. 51); i) “o cheiro do cu, dos peidos”/ “o cheiro da pólvora” (Bataille, 2003, [1928], p. 51); j) “um jato de urina”/ “um tiro visto como uma luz” (Bataille, 2003, [1928], p. 51); k) “lua”/ “sangue das mães”/ “menstruações de odor repugnante” (Bataille, 2003, [1928], p. 59); l) “irrealidade úmida da luz solar”/ “tourada do dia 7 de maio” (Bataille, 2003, [1928], p. 66); m) colhões crus/ “globo ocular” (Bataille, 2003, [1928], p. 67); n) o “móvel feérico”/ “os segredos perfumados de um corpo” (Bataille, 2003, [1928], p. 73); k) “hóstias”/ “esperma de Cristo” (Bataille, 2003, [1928], p. 78) etc. Por meio desse procedimento literário, Bataille transgride os usos comuns da linguagem despertando-na de seu sono: movimento retomado. Em 1931 ele dirá “claro está que o mundo é paródia pura, quer dizer que toda coisa vista é paródia de outra, ou a mesma coisa mas com uma forma que decepiona” (Bataille, 1985, [1931], p. 12). Nessa afirmação pode-se ler a insuficiência do conceito naquilo que ele tenta nomear a vida e o acontecimento, por isso o jogo de equivalências realiza em ato a liberação da palavra em relação aos seus sentidos usuais fazendo surgir assim imagens totalmente previstas. Tal como a heroína da História do olho, é legítimo dizer que Bataille joga “alegremente com as palavras [...] desenvolvendo raciocínios insustentáveis” (Bataille, 2003, [1928], p. 51), ou, para dizê-lo literalmente, raciocínios impossíveis.

No universo à parte dos jovens amantes que protagonizam a narrativa, a regra é um gozo que somente pode ser alcançado por meio dos procedimentos mais extremos. Fora da jurisdição da lei ou dos imperativos que constituem a moral adulta⁶, entregues à urgência desesperada dos seus jogos amorosos, eles pretendem nada menos do que o impossível: não os interessa a satisfação sexual ou o prazer que se pode extrair dos jogos sexuais, o que eles perseguem parece ser sempre uma angústia sem nome. Entretanto, se, a rigor, os imperativos da moral bem como a sua lei não consegue alcançá-los, coagi-los ou puni-los, isso não significa que não haja nenhuma lei em seu horizonte. A impotência da lei e da moral prefigura, na *História do olho*, a existência de uma outra lei, ou, mais apropriadamente, de uma lei às avessas: imperativo implacável que exige empenho integral nas mais variadas e extremas formas de transgressão. Aquilo que Bataille enuncia a propósito dos protagonistas de *Wuthering Heights* parece ser integralmente aplicável aos personagens de sua história primeira: “Não há lei nem força, convenção nem piedade” (Bataille, 1989, [1957], p. 16) que seja capaz de detê-los, devotos que são do “partido do Mal” (Bataille, 1989, [1957], p. 19).

Realizando seus desejos com um ímpeto cuja intensidade anuncia

6 Ao longo da narrativa do olho, os adultos nunca são mais do que espectadores. Em geral, a ação é conduzida sempre por Simone e/ou pelo narrador, e mesmo nas cenas em que ambos são surpreendidos em seus jogos dissolutos, naqueles momentos em que a autoridade paternal aparentemente é convocada para servir de freio moral, os adultos, inertes, apenas comparecem para serem humilhados: “sua mãe surpreendeu nossa brincadeira, mas aquela mulher tão doce, embora tivesse uma vida exemplar, limitou-se na primeira vez a assistir à brincadeira sem dizer palavra, de modo que nós nem percebemos sua presença: acho que não consegui abrir a boca, de tanto pavor. Quando terminamos (correndo para arrumar a desordem), demos com ela de pé no vão da porta.

“- Faça de conta que não viu nada - disse Simone, continuando a limpar o cu.

“Saímos sem pressa.

“Alguns dias depois, enquanto fazia ginástica comigo nas vigas da garagem, Simone mijou em cima daquela senhora que, sem se dar conta, havia parado debaixo dela. A velha se desviou, olhando-nos com seus olhos tristes e com um ar tão desamparado que nos incitou a retomar as brincadeiras. Simone caiu na gargalhada, engatinhando, exibindo o cu na minha cara; eu levantei sua saia e comecei a punheta, louco por vê-la nua diante da mãe” (Bataille, 2003, [1928], p. 29-30).

parentesco com as grandes convulsões naturais, o narrador, sua cúmplice *Simone* e todos os outros personagens que eles acabam enredando em sua história renunciam, voluntária ou forçadamente, à integridade de seus corpos. No ponto extremo ao qual eles se deixam levar pela experiência erótica, excedem-se todos os limites individuais: entregando-se sem reservas a um processo de dissolução que ameaça terminar em sua aniquilação definitiva, os jovens dissolutos experimentam o êxtase da consubstanciação alucinada, tão terrível quanto desejada.

Integrados entre si, eles são devolvidos à intimidade dos corpos e também à intimidade com o mundo. Para eles, a vida representa apenas um estado transitório entre o que foram no princípio e o que voltarão a ser um dia: tal como a substância orgânica que se entregasse intencionalmente à decomposição simplesmente para poder regressar ao seu estado mais original, completamente reintegrada à natureza⁷. Disso decorre que, no contexto da *História do olho*, a sexualidade se apresente sempre enquanto “a negação do isolamento do *eu*, que só conhece o desfalecimento ao se exceder, ao se ultrapassar no abraço em que a solidão do ser se perde” (Bataille, 1989, [1957], p. 13). Por ela se alcança a negação das identidades e dos códigos de bolso⁸ que lhes dão suporte, negação essa que se realiza por meio da carne, sob a

7 Em um trecho de *Minha mãe* (Bataille, 1985, [1957]), Bataille recoloca essa questão a partir dos seguintes termos: “Pierre! você não é filho dele, mas o fruto da angústia que eu sentia nos bosques. Você vem do terror que experimentava quando estava nua nos bosques, nua como os animais e, trêmula, gozava. Pierre, eu gozava durante horas, espojando-me na podridão das folhas: você nasceu desse gozo. Eu nunca me rebaixarei com você, mas você precisava saber; Pierre, se quiser, deteste seu pai, mas se não fosse eu, que mãe teria podido falar-lhe da raiva inumana de que você vem?” (Bataille, 1985, [1957], p. 72). Aqui, Pierre toma conhecimento do que está em sua origem: o êxtase erótico da consubstanciação revela o paradoxo de um gozo que engendra o humano a partir do inumano: fusão dos contrários, irresistível atração de antípodas.

8 A expressão códigos de bolso, aqui utilizada, serve para designar, de modo aproximado, os códigos socialmente compartilhados a partir dos quais os indivíduos se representam e representam também o mundo. Importa destacar a fixidez relativa de tais códigos, dotados de um valor que não é apenas social, mas sobretudo pessoal. Assim, os códigos de bolso se oporão neste trabalho, por exemplo, à plasticidade da poesia.

forma da irrestrita abertura de um corpo ao outro: por isso, o narrador dirá referindo-se a Simone: “parecia-me, no entanto, que seus olhos procuravam, na noite, esse ponto de ruptura do meu corpo” (Bataille, 2003, [1928], p. 47).

O ápice desse movimento de desintegração que visa, paradoxalmente, a integração plena, pressupõe o transbordamento de todos os limites individuais de um corpo: ruptura, por meio de uma violência elementar, da existência em sua forma descontínua⁹. Referindo-se ao primeiro encontro entre ele, *Simone* e *Marcela*, o narrador descreve uma cena brutal na qual os corpos, invadidos pelo êxtase erótico, comunicam a implosão dos limites individuais. É nessa paisagem dominada pela fúria da natureza e dos corpos, que o narrador e *Simone* introduzem *Marcela* na devassidão dos seus jogos amorosos:

[...] o céu ameaçava uma tempestade e, com a noite, grossos pingos de chuva haviam começado a cair, aliviando a tensão de um dia tórrido e sem ar. O mar fazia um barulho enorme, dominado pelos fortes estrondos dos trovões, e os relâmpagos permitiam ver, como à luz do dia, os dois cus excitados das meninas então emudecidas. Um frenesi brutal agitava nossos três corpos. Duas bocas juvenis disputavam meu cu, meus colhões e meu pau, e eu não parava de abrir pernas úmidas de saliva e porra. Era como se eu quisesse escapar do abraço de um monstro, e esse monstro era a violência dos meus movimentos. A chuva quente caía torrencialmente e encharcava nossos corpos. A violência dos trovões nos assustava e aumentava a nossa fúria, arrancando-nos gritos que ficavam mais fortes a cada relâmpago, ante a visão de nossos sexos. Simone havia encontrado uma poça de lama e se chafurdava nela: masturbava-se com a terra e gozava, açoitada pelo aguaceiro, minha cabeça espremida entre suas pernas enlameadas, o rosto mergulhado na poça onde ela esfregava o cu de Marcela, a quem abraçava por trás, a mão puxando as coxas e abrindo-as com força. (Bataille, 2003,

9 Para Bataille (2004, [1957]), a descontinuidade representa uma conseqüência 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. 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” (Bataille, 2004, [1957], p. 21). Assim, se Bataille fala de ruptura da descontinuidade, ele refere-se a dois movimentos fundamentais: o sexo e a morte. Isso na medida em que a reprodução, segredo do erotismo, condena, desde o princípio, esse novo ser descontínuo (produto da reprodução) à morte.

[1928], p. 26-27)

Nesse episódio que toma parte ao final do primeiro capítulo da novela, é possível identificar a presença de uma total reversibilidade entre os personagens e os elementos da natureza. Assim, ao mesmo tempo em que o arrebatamento sexual ao qual eles se entregaram parece ter sido desencadeado pela tempestade que então se anunciava, é possível que toda essa excitação que transtorna os elementos naturais tenha sido induzida justamente pela fúria dos amantes: o erotismo dos corpos excita a natureza e é por ela inflamado.

Separada do mundo adulto¹⁰, governado pelas restrições morais culturalmente instituídas sobre o território da sexualidade, a narrativa se desenrola *perto do coração selvagem da vida*. Sua atmosfera parece ser aquela dos sonhos. A clareza da linguagem empregada pelo narrador intensifica consideravelmente aquilo que a história tem de mais perturbador: a tensão permanente instituída pela violência e pelo desregramento que caracterizam a conduta sexual dos jovens devassos, cujo ponto de chegada é nada menos do que um convite à constatação de uma ligação indestrutível entre o erotismo que transtorna os corpos e o tormento da morte. Isso porque, tal como nos revela seu autor, “o que significa o erotismo dos corpos senão a

10 Comentando o mundo infantil de *Wuthering Heights*, Bataille constrói o seguinte quadro da infância: “É a vida passada em corridas selvagens pela charneca, no abandono das duas crianças, que então não sofria nenhuma coerção, nenhuma convenção (senão a que se opõe aos jogos da sensualidade; mas, em sua inocência, o amor indestrutível das duas crianças se colocava num outro plano) talvez mesmo este amor seja redutível à recusa de renunciar à liberdade de uma infância selvagem, que as leis da sociabilidade e da polidez convencional não modificaram” (Bataille, 1989, [1957], p. 14). O mundo infantil caracteriza-se portanto pela oposição que ele representa no que concerne às regras socialmente compartilhadas pelos adultos: ainda não coagidas, ainda não alcançadas pela rigorosa lei que se impõe como condição indispensável à vida comum. Por isso pode-se dizer delas que são livres. Sua *inocência*, não diz respeito ao desconhecimento do Mal, mas à verdadeira condição de exceção em que elas se situam em relação à lei que governa o mundo adulto. Nesse sentido, elas representam o Mal, ou seja, representam aquele movimento que quer apenas perder-se.

violação do ser dos parceiros? Uma violação limítrofe ao limiar da morte? Limítrofe ao ato de matar?” (Bataille, 2004, [1957], p. 28). Imersos em uma obscena fantasia desprovida de qualquer freio moral, o narrador e sua cúmplice *Simone* pretendem o impensável, e tendo adotado o impossível como projeto pessoal, a lei que o narrador, Simone e seus cúmplices violam é, antes de qualquer outra, “a lei da razão” (Bataille, 1989, [1957], p. 20).

Neste ponto cabe ressaltar que a clareza da linguagem empregada pelo narrador não torna, de modo algum, a narrativa mais simples. Na verdade, a condensação extrema imposta por ele à linguagem empregada neste escrito produz trechos de extremo lirismo onde aquilo que poderia ser meramente a descrição de uma cena erótica resvala subitamente para a poesia: ruptura momentânea da narratividade em nome da composição de certas imagens fulgurantes. Conforme se verifica no trecho abaixo, o efeito alcançado na narrativa em razão de sua condensação é, portanto, a amplificação de sua força expressiva:

o selim de couro colava-se ao cu pelado de Simone que, fatalmente, se masturbava ao girar as pernas. O pneu de trás desaparecia, aos meus olhos, diante da rachadura da bunda nua da ciclista. O movimento rápido de rotação da roda era, de resto, equivalente à minha ânsia, àquela ereção que já me arrastava ao abismo do cu colado ao selim. O vento tinha abrandado um pouco, parte do céu já estava coberta de estrelas; pensei que, sendo a morte a única saída para minha ereção, uma vez mortos Simone e eu, o universo da nossa visão pessoal substituído por estrelas puras, realizando a frio o que me parecia ser o fim da minha devassidão, uma incandescência geométrica (coincidência, entre outras, da vida e da morte, do ser e do nada) e perfeitamente fulgurante. (Bataille, 2003, [1928], p. 46-47)

Nesse universo delirante e dominado pelo êxtase, mas também pela necessidade de transgredir os imperativos morais, a sexualidade comparece em seus aspectos mais terríveis e grotescos. A narrativa exhibe um variado

repertório daquilo que no início do século XX havia sido descrito como pertencente à ordem das aberrações sexuais. Nenhuma semelhança com o texto freudiano sobre as teorias sexuais infantis (Freud, 1974, [1905]) parece ser mera coincidência: para além da crença em uma pretendida relação com a realidade objetiva, destaca-se ao longo da narrativa a importância das fantasias e o papel desempenhado por elas na vida das personagens; para além de qualquer estabilidade supostamente engendrada pela organização genital (que deveria figurar enquanto dominante no registro da sexualidade ao final do desenvolvimento psicosexual) celebra-se ali o primado da pulsão parcial.

Entretanto, seria um equívoco grosseiro acusar de gratuito o caráter anômalo da sexualidade tal como ela é descrita ao longo da narrativa. Menos do que pretender chocar o leitor pela mera descrição de certas condutas sexuais comumente compreendidas como perversas, a intenção que determina a escolha deste tema parece ser a seguinte: construir uma crítica vigorosa contra qualquer naturalidade suposta no que diz respeito à sexualidade humana (crítica que opera pela demonstração de que a suposta *naturalidade* dos códigos instituídos não passa de artifício ordenador comum).

Desnaturalizar a sexualidade como também a hierarquia social e familiar, funciona na *História do olho* enquanto artifício literário para alcançar na prosa aquela força expressiva própria da poesia: soberano exercício de impor à linguagem conceitual torções e usos não catalogados pelos códigos comuns¹¹.

Diferente do Sade que pretendia *escrever tudo* (André, 1995), a narrativa do

11 Em seu *A noção de despesa*, 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 de Bataille nesse escrito, o horror e a angústia produzidos pela literatura e pelo teatro estão diretamente relacionados ao fato de serem eles expressões particulares da “perda trágica”.

olho caracteriza-se pela extrema condensação da matéria narrada, pelo rigor formal a partir do qual as imagens construídas ao longo da narrativa se estruturam a fim de formar uma nova sintaxe do mundo – na qual estão sob suspeita tanto os elementos que compõem a ordem discursiva comum quanto as relações de subordinação que a eles se aplicam. Recusando tudo aquilo que poderia ser chamado de *normal* (ou mesmo convencional), as práticas sexuais que proliferam ao longo da história são as mais perversas e abjetas. Assim degradada, a sexualidade se afirma enquanto dispêndio improdutivo, gasto excessivo e totalmente estéril. O corpo ali, por sua vez, não se encontra submetido às restrições da moral sexual civilizada¹² e, portanto, segue revelando-se ao longo da narrativa como uma zona erógena irrestrita.

Elogio do esgotamento completo das forças vitais, o erotismo revelado pela conduta dos jovens amantes é portador de uma violência permanente e excessiva. Por esse motivo, em nenhum momento da narrativa ele se apresenta como fonte de alívio ou saciedade, mas mantém-se, do princípio até o final da história, enquanto uma urgência incontrolável que desafia permanentemente as possibilidades físicas e psicológicas desses infantes cujo desejo encontra-se ligado, de modo indissociável, à angústia. Seguindo unicamente os imperativos de sua vontade infernal, os protagonistas da *História do olho* emergem “no nada, sem Deus, sem desculpas, com uma responsabilidade total” (Bataille, 1989, [1957], p. 30).

12 Com este termo gostaríamos de sublinhar a submissão do corpo à Lei que ocorre como consequência da entrada do homem no regime da linguagem. O termo faz referência ao texto *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna*, onde Freud (1974, [1908]) realiza a primeira das suas exposições pormenorizadas a respeito do antagonismo que ele percebe haver entre a vida pulsional e as exigências impostas aos indivíduos pela civilização.

1.2 - *Simone, Edwarda ou o domínio do instante*

Em um capítulo que sucede ao desfecho da história¹³, o autor revela o seu *Plano para uma continuação da História do olho* (Bataille, 2003, [1928]). Nesse minúsculo esboço de continuação conhecemos o destino imaginado por ele para sua jovem devassa: após quinze anos de excessos, ela entra por engano em um campo de concentração e então, aos trinta e cinco anos, numa exaltação que ultrapassa tudo o que pode ser imaginado, completamente indiferente às pancadas infligidas a ela pelo carrasco e às súplicas de uma interna devota que pretendia convertê-la, *Simone* “[...] morre como quem faz amor [...]” (Bataille, 2003, [1928], p. 93).

Nenhum final poderia ser mais verossímil do que este: *Simone*, a heroína às avessas da *História do olho*, morreria experimentando a mesma exaltação perseguida com persistência durante toda a sua trajetória de vida. Sua ousadia, reafirmada a cada seqüência narrada, aliada à sua profunda devoção pelas suas angústias mais fundamentais, faz dela alguém que se entrega ao carrasco como quem se entregasse ao amante ansiosamente aguardado. É como se, por meio desse ato irreversível, ela vislumbrasse a possibilidade de atingir o ponto derradeiro, o efêmero instante de materialização deste *impossível* para o qual toda a sua vida fora endereçada. Seus quinze anos de luxúria e devassidão serviram-lhe apenas como preparação para uma realização ainda maior: se ela se entrega ao verdugo, é menos por resignação do que pelo reconhecimento de que ele desempenha,

13 Utilizamos como referência principal para o nosso trabalho, a edição brasileira publicada pela Cosac Naify, em 2003, traduzida e apresentada por Eliane Robert Moraes. Sua estrutura reproduz aquela que encontra-se na abertura do volume primeiro dos doze volumes que formam as Obras Completas de Georges Bataille, publicada a partir de 1970 pela Gallimard: a *História do olho*, as *Reminiscências*, o *Plano para uma continuação da História do olho*, *W.-C. Prefácio à História do olho* e o verbete *Olho*.

dentre todos os ofícios, aquele que ela reconhece como o mais sagrado. Se, por outro lado, ela recusa converter-se, mesmo na iminência de sua morte ao deus cristão invocado pela fiel que insiste em tentar convencê-la, é porque não enxerga nenhuma oposição entre aquilo que ela entende ser a verdade sobre o sagrado e o êxtase no qual toda a sua conduta devassa encontra-se ancorada.

A desmesura que marca o caráter de *Simone* é a mesma a partir da qual *Madame Edwarda* poderia ser definida. Aberta diante de seu parceiro, *Edwarda* exhibe sua face extática – os olhos terrivelmente revirados pelo êxtase. Em sua garganta, nenhum adereço mas sim “um longo estrangulamento” (Bataille, 1981, [1941], p. 81). O narrador a encontrara nua, em uma mesa de bordel, afrontando a todos com a língua para fora e gestos de louca. Angustiado, tal como o narrador-protagonista da *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), ele se diz *arrancado* de seu embrutecimento por essa voz que lhe pergunta:

- Você quer ver os meus trapos? dizia.

Com as duas mão crispadas na beirada da mesa, virei-me para ela. Estava sentada, uma das pernas levantada, coxas afastadas: para abrir a fenda mais ainda, ela puxava a pele dos dois lados, com as mãos. 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... (Bataille, 1981, [1940], p. 82)

Naquele instante, com esse gesto realizado sem qualquer pudor *Edwarda* havia precipitado o pobre narrador para o fundo de sua noite. Agora, embora ele ainda dividisse o espaço do bordel com outros tantos homens e mulheres que lotavam o lugar, a sacerdotisa do Mal o havia arrebatado inteiramente para si: é o narrador quem afirma, “no absurdo do bordel e na confusão que me envolvia [...], permanecia estranhamente suspenso, como se *Edwarda* e eu estivéssemos perdidos numa noite de vento, frente ao mar”

(Bataille, 1981, [1940], p. 83). Abrindo-se diante dele *Edwarda* revelava não apenas seu sexo úmido, desdobrável origami de carne, mas a imanência própria a tudo aquilo que é vivo. Do interior dessa imanência ela declara ser Deus, um Deus novo e radicalmente diferente daquele das metafísicas por certo: uma divindade cuja mensagem não reenvia a nada que não seja a vida que pulsa nos corpos. O seu reino é deste mundo e nada mais. “Sua presença tinha a simplicidade ininteligível de uma pedra” (Bataille, 1981, [1940], p. 87), a simplicidade que tem tudo aquilo que é *sem-além*. *Edwarda* está aberta sem reservas “à morte, ao suplício, à alegria” (Bataille, 2004, [1957], p. 426), ela está aberta sem reservas à experiência, seja ela qual for. No estado de convulsão extática em que se encontra, ela geme e grita aterrorizada: o grito que lhe escapa da boca desfigurada é, entretanto, “uma imensa *aleluia*, perdida no silêncio sem fim” (Bataille, 2004, [1957], p. 426).

Simone e *Edwarda* são belas e jovens. Por algum tempo não seria de todo improvável que elas pudessem passar despercebidas na multidão de pessoas convencionais. Mas a paixão de ambas pelo que existe de mais inaceitável não demoraria a se revelar, e logo seu estado permanente de perturbação se tornaria evidente:

Em geral *Simone* é uma pessoa simples. É alta e bonita; nada tem de angustiado no olhar ou na voz. Mas é tão ávida por qualquer coisa que perturbe os sentidos, que o menor apelo confere ao seu rosto uma expressão que evoca o sangue, o pavor súbito, o crime, tudo o que arruína definitivamente a beatitude e a consciência tranqüila. (Bataille, 2003, [1928], p. 25)

É *Simone* quem desencadeia a abertura do narrador e dos demais personagens da narrativa do olho para o impossível. É ela quem desencadeia o frenesi orgiástico que explode na vizinhança levando o narrador a ter de fugir

de casa (para depois vir abrigar-se em sua casa) e *Marcela* a ser internada pela família numa *casa de saúde*, antes que ela terminasse enforcando-se dentro de um armário normando. *Simone* é a encarnação dessa abertura para o acontecimento imprevisto, o acontecimento qualquer. E se é por meio dela que o narrador da *História do olho* consegue encontrar um sentido para a sua vida, é somente na medida em que esse sentido encontrado nada tem de absoluto, de mais verdadeiro ou de mais fundamental. O sentido descoberto por ele diz respeito unicamente ao acontecimento, à possibilidade de integrar ao universo conceitual aquilo que ameaça dissolvê-lo, a saber, a contingência: “o cansaço me impunha uma necessidade de dar, apesar de tudo, um sentido à minha vida. Ela só o teria à medida que eu conseguisse aceitar uma série de acontecimentos” (Bataille, 2003, [1928], p. 36). Trata-se portanto da necessidade de alcançar um sentido que, não tendo sido petrificado pelo amor a uma verdade essencial, seja tão móvel quanto o é a própria experiência. Um sentido móvel, tão aberto à vida e às suas intensidades quanto o sexo úmido de *Edwarda* esteve aberto para o narrador de sua história. Somente um sentido portador de tal abertura para o indefinido poderia ser celebrado por Bataille: um sentido que seria, paradoxalmente, a afirmação da precariedade de todo conceito em relação à vida.

Abertas como estão à vida, *Simone* e *Edwarda* deploram “as relações inteligíveis que o conhecimento elabora” (Nunes, 2009, p. 103); não lhes interessa outra coisa senão subverter a “ordem lógica dos conceitos, a fisionomia comum do universo e a banalidade do cotidiano” (Nunes, 2009, p. 103). Tendo abandonado esse estado comum no qual os laços interpessoais se instituem e se sustentam a partir de um esforço formal, elas entregam-se ao

“domínio do ser amorfo” (Nunes, 2009, p. 103). Nesse novíssimo território, a perda do nome é correlata à perda de sua própria individualidade, equivalente à sua consubstanciação com o mundo ao redor e com o ser dos amantes. E se o laço que sustenta as relações comuns extrai sua força coesiva da estabilidade conferida por ele aos seres que ele liga entre si, o laço que liga *Simone* e *Edwarda* aos seus, é inteiramente pulsional: um laço que tem sua origem e seu fim no corpo vivo, um laço que é menos identidade do que intensidade e que somente pode existir quando “a identidade do Eu convencional foi trocada pela identidade real com a matéria da vida” (Nunes, 2009, p. 105). A identificação com a matéria da vida é o abismo no qual *Simone* e *Edwarda* se precipitam, arrastando consigo todos aqueles que as cercam. Esse abismo, “é o próprio abismo da existência, que nada sustenta” (Nunes, 2009, p. 105). No abismo infernal da “existência pura, contingente, irreduzível ao controle da vontade e do entendimento” (Nunes, 2009, p. 119), o tempo que vigora é sempre o tempo presente: o “domínio do instante” (Bataille, 1989, [1957], p. 19) finalmente reencontrado.

1.3 - a letra e a vida

Noutro capítulo, espécie de curto epílogo localizado ao final da história, o autor examina as conexões que ligam suas lembranças aos episódios que integram a história narrada. Procedimento inusitado por meio do qual “o suposto ‘eu’ do narrador se duplica abertamente em um ‘eu’ real” (Leiris, 2003, p. 195) que vasculha sua memória destacando os eventos de sua infância e juventude que o marcaram mais profundamente. Por meio dessa exegese autobiográfica, ele identifica certas imagens que subsistiram na memória ao

desgaste imposto pelo tempo: testemunhas de um passado que insiste em fazer-se presente. Tão presente que foi inevitável vê-lo despertar, reanimado, no exato momento em que, trabalhando na elaboração da narrativa do olho, o autor procurava justamente pela “[...] maior das obscenidades” (Bataille, 2003, [1928], p. 88).

Na primeira edição do livro, em 1928 (cuja tiragem fora de apenas cento e trinta e quatro exemplares) esse epílogo apareceu com o título de *Coincidências*. Nas edições seguintes¹⁴, entretanto, ele passou a chamar-se *Reminiscências*. A mudança, por sua vez, não atingiu somente o título do capítulo, mas foi acompanhada de uma profunda reestruturação do texto que o compunha. O resultado desse procedimento de reformulação foi o estabelecimento de um escrito mais conciso e ainda mais bem acabado formalmente, além de mais rigorosamente adequado ao conjunto formal do pensamento de seu autor. Entretanto, sobre este ponto, Michel Leiris apresenta a seguinte opinião:

De uma versão à outra, o fosso que se abriu entre as duas partes e, com isso, entre o “eu” real e o “eu” do narrador mostra que se exerceu uma autocrítica precisa: ora engajado a fundo na reflexão propriamente filosófica, Bataille parece, por um lado, julgar mais severamente seu ensaio de exegese e, por outro, recusar-se a admitir que sua empresa tenha tido um caráter essencialmente gratuito. Se pensasse diferentemente, qual razão teria, não apenas de encurtar e diminuir tipograficamente a exegese, mas ainda de amputá-la [...] e, no âmbito de sua busca geral por uma redação mais cerrada, de expurgar a ficção de alguns detalhes de escrita ou de invenção que justamente acusavam (por vezes com ironia) sua natureza romanesca? Assim emendada, a obra ganha em rigor, sem nada perder de sua força corrosiva; mas, para quem a leu primeiro em sua forma mais original, é difícil – por ínfima que seja a diferença global – desligar-se da primeira versão, a mais espontânea e correlativamente a mais provocante. (Leiris, 2003, p. 106-107)

14 Referimo-nos aqui às edições de “Sevilha, 1940” e de “Burgos, 1941” (Leiris, 2003, p. 105).

A substituição de um título por outro parece ter servido, entre outras coisas, para realçar a intenção do autor de apresentar certos fragmentos de sua história pessoal que, por menos presentes que aparentassem estar, permaneceram assediando sua memória e produzindo efeitos em sua vida. Assim procedendo, menos do que simplesmente apontar para uma *identidade* total e completa entre o vivido e o narrado, o autor reafirma sua necessidade pessoal de reescrever o passado: necessidade particular de deformá-lo até que, acrescentado do sentido mais obscuro, ele pudesse ganhar vida autônoma na forma de literatura.

Sem dúvida, a presença explícita das *reminiscências* atesta, literariamente, o mútuo pertencimento entre a vida e a escrita de Georges Bataille. Todavia, se a vida é sempre o motor e a matéria da obra artística, transformá-la em arte requer necessariamente de seu artífice um rigoroso trabalho de composição, trabalho esse menos interessado em transcrever integralmente os acontecimentos vividos por ele ou por outrem do que em imaginar, de modo verossímil, como eles poderiam ter sido. Isso precisamente porque, para o sujeito em questão, “uma visão imediata da vida é pobre, comparada àquela que a reflexão e a arte do historiador elaboram” (Bataille, 1989, [1957], p. 91).

O fato de haver, ao final da narrativa do olho, um capítulo destinado explicitamente a apresentar ao leitor as conexões existentes entre a vida do autor e a sua obra, certamente soaria estranho àquela parte da crítica literária que, herdeira de um “esteticismo mal compreendido” (Candido, 1975, p. 29), defende com todas as forças a necessidade de que todo julgamento estético esteja livre de qualquer contaminação relativa à biografia do autor ou a outros

dados exteriores à obra. Entretanto, a escolha feita pelo autor da narrativa do olho, nesse caso particular, por uma análise baseada na comparação e no estabelecimento de pontos de conexão entre o literário e o não-literário, pressupõe que, em sua opinião, o texto não anula os elementos não-literários “ao transfigurá-los e, sendo um *resultado*, só pode ganhar pelo esclarecimento da realidade que serviu de base à sua realidade própria” (Candido, 1975, p. 34, grifo do autor).

Mas, o ponto mais decisivo desse pequeno capítulo acrescentado ao final da novela do olho parece ser mesmo o seguinte: a surpresa do autor no momento em que ele se reconhece em sua *história* narrada. Mais do que a simples apresentação daquilo que liga os acontecimento de sua vida à sua obra, nesse apêndice da *História do olho* somos informados sobre o aparecimento totalmente inconsciente e nada intencional de tais conexões. Na verdade, é o próprio autor quem afirma que seu projeto nunca foi, conscientemente, escrever uma autobiografia. Não por acaso ele se diz surpreendido ao final da elaboração da história ao encontrar tantos pontos de contato entre o narrado e o vivido. Paradoxalmente, pretendendo alcançar, na escrita e pela escrita, o esquecimento completo de si e o apagamento do seu nome¹⁵, escrevendo ele se vê irremediavelmente confrontado com a seguinte

15 A esse respeito, Michel Surya destaca o seguinte: “não é suficiente para nós compreender apenas o que o foi o trabalho de Bataille, é preciso também, esclarecer de que modo, por mais de uma vez, o trabalho se sobrepôs à sua vida. Explico: não há um homem, nascido em 1897, chamado Georges Bataille e autor de alguns dos mais belos e terríveis livros da literatura francesa de todo o século XX. Ou não apenas um. Não há *um* Georges Bataille, mas *muitos*, diversamente chamado Lord Auch, Louis Trente, Pierre Angélique. Georges Bataille serviu-se de pseudônimos (ele não foi o único mas devemos observar o que há nisso de particular) e, do mesmo modo, antes de chegarmos a compreender seu trabalho, teremos que descobrir sob que signos ele o inscreveu, com que nomes (e talvez porque) ele os assinou quando não usou seu próprio nome” (Surya, 2002, p. 88). Para Surya (2002), mesmo que a adoção dos pseudônimos possa ser vista inicialmente como atendendo a uma exigência de seu cargo público, é impossível não relacioná-la a uma estratégia deliberada para apagar o nome próprio, o nome de família: apagar o nome próprio transmitido pelo pai, transgredi-lo, acrescentar a ele um sentido obscuro. Por outro lado, a crítica endereçada

evidência: o resultado atingido foi precisamente o contrário do que se pretendia inicialmente. Ainda que sua intenção inicial e confessa fosse outra, sua ficção não parou de dizer sobre ele e sobre as suas mais perturbadoras questões pessoais: apagar o nome de família, combater contra sua identidade e contra a herança que lhe foi transmitida pelo pai serviu-lhe para que fosse possível reinventar, forjado por meio do artifício da imaginação, não apenas o passado (que serviu de lastro para a composição de sua *História* e que ressurgiu posteriormente na forma das *Coincidências/Reminiscências*), mas inclusive o próprio nome, acrescentando a ele um sentido obscuro, afinal, *Lord Auch*¹⁶ é Deus se aliviando.

No limite, e fazendo um caminho tão arriscado quanto pouco usual, poderíamos inclusive supor que, no que diz respeito a esse caso específico, é o texto que ajuda a compreender a biografia de seu autor. Ou seja, é somente de modo retroativo, a partir da conclusão da narrativa, logo depois de ter inventado um sentido para sua experiência pessoal e uma forma particular de narrá-lo que ele se dará conta das conexões entre sua invenção literária e os intensos episódios de sua infância e adolescência. Avançando pelo caminho da ficção Bataille reencontra o passado: efeito da linguagem sobre a qual se estruturam tanto a ficção pessoal quanto a realidade compartilhada. Reencontro mediado pela reinvenção, em sua pena, por meio da ficção “[...] a verdade e a fantasia se conjugam [...]” (Bataille, 2001, [1944-1961], p. 267) a fim de formar algo tão inédito quanto surpreendente.

pelo pensamento batailliano à fixidez mortificadora das identidades e dos conceitos parece encontrar aqui um modo de ser transposta ao ato.

16 Curiosamente, em seu notável *A instância da letra no inconsciente*, Lacan definirá a *centelha poética* como um produto da substituição do nome próprio por outro que o substitui metaforicamente: “[...] é entre o significante do nome próprio de um homem e aquele que o abole metaforicamente que se produz a centelha poética” (Lacan, 1998, [1957], p. 511).

A linguagem entrega aqui o seu segredo: toda fala não para de se voltar inevitavelmente sobre si mesma. Disso resulta a impossibilidade de que o discurso, seja ele qual for, escape de ser, até certo ponto, metalinguagem¹⁷. Por isso mesmo, no lugar do esquecimento pretendido surgem as tais *coincidências* que conectam, de modo assombroso, a ficção à realidade:

Enquanto escrevia este relato, em parte imaginário, me assombraram algumas coincidências; me parece que mostram indiretamente o sentido do que escrevi e, por isso, me interessa apresentá-las:

Comecei a escrever sem nenhuma idéia precisa, incitado sobretudo pelo desejo de esquecer, pelo menos provisoriamente, minha identidade pessoal. Ao princípio acreditei que o personagem que narrava em primeira pessoa não tinha nenhuma conexão comigo. [...]

Me surpreendeu sobremaneira haver substituído, em perfeita inconsciência, uma imagem totalmente obscena com uma visão desprovida de toda significação sexual. Contudo, logo teria maiores motivos de assombro.

Já havia imaginado com todos os detalhes a cena da sacristia de Sevilha, e em particular a incisão praticada na órbita ocular do sacerdote ao que se arranca o olho. Pensando encontrar uma relação entre o relato e minha própria vida, me diverti descrevendo uma corrida trágica à qual em realidade assisti. Coisa curiosa, não relacionei os dois episódios antes de descrever com precisão a ferida que o touro causou a Manuel Granero (personagem real), mas no momento mesmo em que chegava à cena da morte caí em grande estupor. A extração do olho do sacerdote não era, como eu havia acreditado, pura invenção, senão a transposição a outro personagem de uma imagem que sem dúvida havia conservado uma vida muito profunda. Se havia inventado que se o arrancava o olho ao sacerdote morto, era porque havia visto que uma chifrada de touro havia arrancado o olho do matador. Do mais obscuro de minha memória surgiam as duas imagens mais chamativas que maior marca deixaram em mim, desfigurando-se quando me punha a imaginar obscenidades. (Bataille, 1995, [1928], p. 107-109)¹⁸

Sua imaginação literária está totalmente infectada de seu passado. Se,

17 No limite, a constatação de que toda linguagem é metalinguagem (fato evidenciado pelo estado permanentemente movediço dessa linguagem que se volta sempre sobre si mesma) sugere a ausência de algo que funcione, desde o interior da linguagem, enquanto fundamento absoluto e irrevogável.

18 Utilizaremos aqui, conforme a necessidade, as duas versões: *Coincidências* (Bataille, 1995, [1928]) e *Reminiscências* (Bataille, 2003, [1928]). Todas as citações relativas às *Coincidências*, se baseiam em uma tradução livre da versão mexicana da *História do olho* (Bataille, 1995, [1928]).

por um lado, o sentido da narrativa é ampliado pela conexão com a vida do autor, por outra parte, é a própria narrativa que (re)significa o passado do mesmo. Assim, ainda que de modo inconsciente, as imagens formuladas por ele em sua ficção tanto são lastreadas por aquelas que o marcaram mais profunda e obscuramente como as lastreiam. Em alguns momentos, como por exemplo no episódio da tourada, a proximidade entre o vivido e o narrado é tanta que ambos os campos parecem coincidir completamente¹⁹. Entretanto, esse episódio ganha na narrativa, assim como todos os demais, uma conotação extremamente obscena. Esse acréscimo é absolutamente decisivo: pintar o quadro do passado acrescentando a ele os traços da máxima obscenidade.

Elaborada a narrativa, tornou-se possível identificar o sentido que os episódios da história pessoal do autor produziram sobre ele. O tom acentuadamente obsceno serviu-lhe para expressar o sentido-afeto de sua experiência pessoal: obsessão pelo paroxismo sexual e pelas intensidades do corpo que tomam forma transportadas para a sua literatura.

Segundo ele nos informa, suas recordações somente puderam recobrar vida deformadas até o ponto de adquirirem “[...] um sentido obsceno” (Bataille, 2003, [1928], p. 91). Assim, “o relato literário se transforma, sem deixar de ser o que é, em pornografia, e a pornografia em estrita meditação filosófica” (Drazul, 1970). O deslizamento permanente de uma coisa a outra, a passagem do relato pessoal à literatura e, na literatura, a passagem de um gênero literário a outro, deixa entrevista a extrema mobilidade desse pensamento.

Revisitado, o passado do autor revela uma ligação essencial entre os

19 Aqui vale repetir: “A extração do olho não era uma invenção livre, mas a transposição, para um personagem inventado, de um ferimento preciso que um homem real sofrera diante dos meus olhos” (Bataille, 2003, [1928], p. 88).

acontecimentos mais decisivos de sua infância e um erotismo que surge no limite do horror. Entre esses acontecimentos, aqueles que dizem respeito ao seu pai figuram certamente entre os mais significativos:

Nasci de um pai sífilítico, que me concebeu quando já era cego, e que pouco tempo depois de meu nascimento ficou paralisado por sua sinistra enfermidade. Ao contrário da maioria dos meninos que se apaixonam por sua mãe, eu estava apaixonado por meu pai. À sua cegueira e sua paralisia estava ligado outro fato: não podia urinar como os demais no reservado, urinava em seu assento, em um pequeno recipiente e, devido à freqüente urgência, não se importava de fazê-lo em minha frente, debaixo de uma colcha: como era cego, a colocava, quase sempre, ao contrário. O mais estranho, sem dúvida, era certamente sua forma de “olhar” quando urinava. Como não via nada, sua pupila perdia-se no vazio, sob sua pálpebra, e isso acontecia, em particular, quando mijava. Tinha olhos muito grandes, sempre muito abertos, em um rosto aquilino, e seus grandes olhos se punham quase brancos quando urinava, com uma expressão idiota de abandono e fuga frente a um mundo que só ele podia ver e que e que lhe produzia um riso ausente (gostaria de recordar também, por exemplo, o caráter errático do riso desolado de um cego). Em todo caso, é a imagem desses olhos brancos nesses momentos precisos, que para mim se vincula diretamente à dos ovos, explicando a aparição, quase regular, da urina cada vez que aparecem os ovos ou os olhos no relato.

Depois de haver descoberto esta relação entre dois elementos distintos, pude descobrir uma nova, não menos essencial, entre o caráter geral do meu relato e um fato particular.

Tinha quatorze anos quando meu afeto pelo meu pai se transformou em um ódio profundo e inconsciente. Comecei então a gozar secretamente com os gritos que arrancavam dele as dores contínuas e fulminantes da tabes, classificados entre os mais terríveis. O estado de imundície hedionda a que o reduzia sua doença (às vezes cagava nas calças), não me produzia o desagrado que se pode imaginar. Além do mais, adotava frente a todas as coisas, atitudes e crenças radicalmente opostas às desse ser nauseabundo por natureza (Bataille, 1995, [1928], p. 111-112)

No limite, as lembranças trazidas à tona revelam-se intimamente dependentes dessa experiência pessoal do escritor com o olhar vazio de seu pai real: o ideal fixado por esse olhar paterno é menos moral do que pulsional²⁰. Um *olhar-objeto-pulsional*, desvinculado de qualquer função

20 O olhar transmitido pelo pai revela uma lei cujo fundamento é pulsional. Nisso pode-se ler

orgânica ligada à percepção visual. Não por acaso tais lembranças estão sempre remetidas ao olho portador desse olhar que, apesar de sabidamente cego, ainda assim fora capaz de marcá-lo tão profundamente. Na história pessoal com o pai, se realizam sucessivas passagens, da admiração ao ódio, da fuga à identificação, da imperativa necessidade de um sentido ao acolhimento da experiência pura e contingente:

hoje, sei que sou definitivamente “cego”, sou um homem “abandonado” sobre o globo como meu pai em R. Ninguém, na face da terra ou no céu, se preocupou com a angústia de meu pai agonizante. No entanto, creio que ele a encarou, como sempre. Que “horível orgulho”, por instantes, no sorriso cego de papai! (Bataille, 2003, [1928], p. 98)

Se esse é o seu ponto de partida, o ponto de chegada implica a apropriação do sentido dessa experiência: integrar subjetivamente que era por seu estado de ser cego e branco, que, juntamente com os gritos de loucura, o *olhar-objeto* do pai fora capaz de afetá-lo, na exata medida em que corporificava, para ele, uma experiência no limite do possível, experiência na própria carne de um êxtase sem nome.

Elaborada a experiência pessoal com o pai, o olhar cego converte-se em princípio fundador a cujo sentido somos apresentados ao longo da *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]). Repleta de elementos que figuram como variações desse objeto, cuja importância faz com que ele receba destaque desde o título da narrativa, essa é uma história que se constrói em torno das sucessivas mutações do olho e do olhar.

Como bem observou Roland Barthes, “a *História do olho* é, na verdade, a história de um objeto” (Barthes, 2003, p.119, grifos do autor), a história das

alguma semelhança em relação àquilo que Freud designou como sendo o supereu, mais precisamente à lei enlouquecida que forma o imperativo superegóico. Voltaremos a este ponto na segunda parte deste trabalho.

mutações desse objeto, uma história que começa no instante em que o narrador vê pela primeira vez a “carne rosa e negra” de Simone “banhada em leite branco” (Bataille, 2003, [1928], p. 24), e termina quando ele tem a sensação de estar sendo visto²¹ pelo olho que, arrancado do padre *Dom Aminado* e enfiado na vulva de *Simone*, projeta para ele a imagem alucinada do olho azul-pálido da defunta *Marcela*, “chorando lágrimas de urina” (Bataille, 2003, [1928], p. 85): reversibilidade plena entre o *ver* e o *ser visto*.

As metamorfoses do olho e do olhar ao longo da *História do olho* revelam ainda um outro ponto fundamental: tanto o olho quanto o olhar encontram-se totalmente desvinculados do que a experiência empírica ensina sobre cada um deles. Conforme já dissemos anteriormente, seu valor no interior da narrativa não apenas é autônomo em relação à sua função orgânica como se opõe vigorosamente a ela. Por isso podemos aproximá-los da série dos objetos da pulsão, cujo arranjo prescinde de qualquer acordo com a funcionalidade orgânica.

1.4 - a vida e a letra

Oculto sob o pseudônimo *Lord Auch* está Georges Bataille. Nascido no ano de 1897 no Puy-de-Dôme, Bataille trabalhou durante grande parte de sua vida como arquivista e bibliotecário. Funcionário da *Bibliothèque Nationale*, em

21 Referindo-se ao trecho do *Ulisses* de James Joyce no qual Stephen Dédalus, apontando para a “inelutável modalidade do visível” (Joyce, 1983, [1922], p. 47), decreta: “fecha os olhos e vê” (Joyce, 1983, [1922], p. 48), Didi-Huberman aponta para o fato de que “[...] devemos fechar os olhos para ver quando o ato de *ver* nos remete, nos abre a um *vazio* que nos olha, nos concerne e, em certo sentido, nos constitui” (Didi-Huberman, 1998, p. 31, grifos do autor). Em certo sentido, sobretudo quando o narrador da *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) se reconhece enquanto objeto do olhar de Marcela, o que se coloca é a presença desse olhar-cego que o constitui e que o assedia. A falta (da defunta Marcela) torna-se assim uma presença maciça, coerente com as metamorfoses pelas quais passam o olho e o olhar ao longo da narrativa: pois é precisamente esse olho-objeto cego aquele a partir do qual o narrador acusa ser visto.

1943 ele assina a publicação de *A experiência interior* (Bataille, 1992, [1943]). Entretanto, sua produção já estava ativa havia mais de uma década: circulando clandestinamente e mediante a adoção dos pseudônimos *Lord Auch*, *Pierre Angélique* e *Louis Trente* estavam sua *História do olho* (1928), *Madame Edwarda* (1937) e *Le petit* (1943).

Não fosse pela devoção ao álcool, aos jogos e à libertinagem, que sempre caracterizou a conduta pública de Bataille, sua opção pelos pseudônimos poderia ser facilmente atribuída à incompatibilidade entre a literatura produzida por ele e as exigências morais de seu cargo público. Do mesmo modo, não fosse sua permanente inclinação a colocar tudo em jogo assumindo todos os riscos (ainda que para isso fosse necessário expor a tudo e a todos sem nunca poupar nada ou ninguém), a opção de Bataille pelos pseudônimos poderia ser imputada à sua preocupação em preservar do escândalo seus familiares mais próximos (o irmão Martial, a ex-mulher Sylvia, a filha Laurence). Mas todos sabem que esse não foi Georges Bataille. E se realmente for indispensável encontrar uma explicação para a sua preferência pelos pseudônimos ela só poderá ser essa: uma exigência interna à sua obra. O apagamento do nome de família seria portanto um índice da exigência de dissolução de toda identidade previamente estabelecida: por isso ele forja para si um outro nome, outros nomes, nomes que não lhe vêm impostos por nenhum outro, mas são por ele mesmo outorgados. Apagar seu nome e forjar para si um outro: *Lord Auch*, cuja significação nos é fornecida pelo próprio Bataille:

O nome de *Lord Auch* faz referência ao hábito de um dos meus amigos: quando irritado, em vez de dizer "*aux chiottes!*" [à latrina], ele abreviava dizendo "*aux ch*". Em inglês, *Lord* significa Deus (nas escrituras): *Lord Auch* é Deus se aliviando.

(Bataille, 2003, [1928], p. 96, grifos do autor)

De acordo com Bataille, “o sentido de uma obra infinitamente profunda” residiria “no desejo que o autor teve de desaparecer (de se anular sem deixar traço humano): porque não existia nada mais à sua medida” (Bataille, 1989, [1957], p. 97). A intenção confessa de desaparecer da obra é alcançada (no caso da *História do olho*) por meio da invenção do pseudônimo *Lord Auch*, artifício que lhe permitiu, em um período ainda embrionário de sua produção, elevar os componentes fundamentais de sua biografia ao patamar de obra. Valendo-se dele em sua novela primeira, Bataille realiza na escrita o caminho que vai do particular ao universal: do pai real a Deus. Escrevendo ele elabora o horror de sua história familiar dominada pela figura do pai cego, paralítico e louco, abandonado por ele e por sua mãe durante o avanço militar alemão em agosto de 1914. Interrogando-se sobre o Pai e, conseqüentemente, sobre os fundamentos da moral, Bataille escolhe assumir para si a herança maldita de Sade pelo convite ao deslimite e à subversão dos modos de vida convencionais. Por outro lado, a adoção de pseudônimos realiza em ato a crítica batailliana à crença na identidade enquanto centro da gravidade do ser.

Para Michel Leiris (2003), o objetivo último dessa obra inaugural²² de

22 Em 1918, tendo passado um ano no seminário, Bataille escreveu *Notre-Dame de Rheims*. Sobre ele Surya apresenta a seguinte opinião: “Deve-se incluir *Notre-Dame de Rheims* entre os livros escritos por Bataille? Talvez não. Ele tem apenas um interesse anedótico, sem qualquer valor literário [...]. Ele é anedótico e, essencialmente, biográfico: o mais preciso e certo dos possíveis testemunhos sobre a juventude de Georges Bataille, e a força [...] das suas convicções cristãs” (Surya, 2002, p. 25). Para Surya, trata-se de um livro menos importante pelo que diz do que pelo que cala, já que foi precisamente em Rheims que Joseph-Aristide Bataille, seu pai, foi abandonado por ele e por sua mãe durante o avanço do exército alemão em 1914. Sobre isso, nem sequer uma palavra: “O livro, totalmente devotado a Rheims e às suas edificações mais grandiosas e dignas de orgulho, obstinadamente não diz nada sobre isso. Nenhuma palavra. Sobre esse homem amado, despedido de sua dignidade, sobre seu 'deus' devastado, sobre esse 'louco', que, além disso, restou sozinho, nada” (Surya, 2002, p. 25-26). Além disso, Bataille escreveu e assinou com seu nome de família a tradução das *Fatrasies*, “recriação de poemas medievais em francês moderno, que aparecerem então no sexto número da revista *Révolution Surréaliste*” (Moraes, 2003, p. 07).

Georges Bataille está contido de modo performativo no pseudônimo adotado por ele: Lord Auch. Além disso, é possível identificar nessa novela de estréia, retroativamente, os princípios formadores da estética batailliana da transgressão. Assim,

Se o *Lord Auch* da *História do olho*, poema em forma de romance cujo poder tenaz de enfeitiçar deve muito à constante osmose que se opera entre o “eu” estranhamente lírico (misturando dejetos de abatedouros, azul celeste e sujeira) e o “eu” friamente autobiográfico (tentando introduzir, graças a alguns pontos de referência, um pouco de ordem nesse apocalipse), se esse Auch, cujo nome é uma maneira abreviada de mandar tudo aquilo que em linguagem menos baixa se chama de latrina e que, com seu prefixo nobiliárquico, tem um quê de alcunha de dândi, se esse produto do humor negro já dissimula o Georges Bataille que, na seqüência, elaborará uma teoria apologética da transgressão, arremetendo contra o muro dos lugares-comuns, retesando todo o seu intelecto para impedir que outros muros ideais venham tolhê-lo, então seria o caso de se dizer que este primeiro livro – culpado em si mesmo, uma vez que editado às escondidas e votado ao inferno das bibliotecas – não tem outro fim que o de transgredir, sacudir e nivelar, como por brincadeira. (Leiris, 2003, p. 117)

À parte suas características estilísticas, a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) chama a atenção ainda pelo possível motivo desencadeador de sua produção: permanentemente atormentado por suas questões pessoais Bataille passa a freqüentar o consultório do psicanalista Adrien Borel²³, em 1926. Conhecido no meio intelectual francês particularmente por sua pouca ortodoxia, durante o tratamento que durou aproximadamente um ano, Borel o incentivou a “[...] colocar no papel suas fantasias sexuais e obsessões da infância” (Moraes, 2003, p. 08).

Apesar da pouca duração, o tratamento psicanalítico repercutiu intensamente na vida e na obra de Georges Bataille. Em entrevista concedida a

23 Membro fundador da Sociedade Psicanalítica de Paris, Adrien Borel era também especialista em drogadicção e bastante ligado aos *surrealistas* (Surya, 2002).

Madeleine Chapsal pouco tempo antes de sua morte, Bataille revelou a opinião de que sua psicanálise, apesar de breve e pouco ortodoxa, fora capaz de transformá-lo de um “[...] ser completamente doentio em alguém relativamente viável” (Chapsal apud Surya, 2002, p. 99). O produto de sua análise ganha então a forma literária de uma novela intitulada *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), que representa, de acordo com Eliane Robert Moraes (2003), o relato pessoal de sua *cura*:

Prova disso são as páginas finais do livro, que se oferecem, na qualidade de epílogo, como um equivalente textual do fim do tratamento: trata-se de uma autobiografia, que propõe uma interpretação da narrativa, estabelecendo pontos de contato entre o imaginário mobilizado na novela e certas circunstâncias da vida do autor. O sujeito que fala nessas “Reminiscências” [...] já não é mais o narrador e sim uma pessoa que vasculha a infância, povoada de fantasias obscenas e marcadas pela figura de um pai cego e paralítico, o que corresponde perfeitamente à biografia de Bataille. (Moraes, 2003, p. 09)

Entretanto, o que quer que tenha sido essa *cura*, ela não o fez um homem menos obcecado pelos temas do sexo e da morte: ter levado sua psicanálise até o fim nunca fez dele um homem mais bem adaptado socialmente ou disposto a aderir pacificamente às formas de vida convencionais. O final do seu tratamento não coincide, tampouco, com o desaparecimento de suas obscenas fantasias. Em lugar de eliminar definitivamente os seus fantasmas e as suas obsessões, sua análise parece ter permitido, ao contrário, que ambos fossem promovidos ao primeiro plano de sua produção estética e filosófica.

Tornar-se um homem relativamente viável, isso é tudo o que Bataille afirma ter conseguido com a sua psicanálise: um homem relativamente viável e em plenas condições de se afirmar impossível. Entendendo que o paradoxo é a verdadeira casa do homem, Georges Bataille se empenha em construir, de

modo performático, uma economia baseada no gasto improdutivo, uma teoria da religião desprovida de Deus, um erotismo que somente se realiza plenamente pela violência mortal. Seu tratamento termina em um esforço de poesia: violentar a palavra e seus usos cotidianos, operar a dissolução dos sentidos tradicionalmente estabelecidos por meio da fusão entre opostos.

1.5 - *amor, exercício de crueldade*

Recorrendo ao potencial revelador do erotismo, do êxtase religioso e dos espetáculos violentos, Bataille reconstitui uma imagem da qual o homem deliberadamente buscou se esquivar. Imagem que a realidade cotidiana se esforça em eclipsar, como parte de uma estratégia que parece ser indispensável à manutenção de sua estabilidade. Não por acaso, é exatamente esta vida, amputada da dor (seja no agora ou no porvir) e liberada dos efeitos da contingência, o valor mais perseguido pelas metafísicas religiosas ocidentais. A negação da instabilidade e da contingência é um recurso tão indispensável à civilização que poder-se-ia dizer, no limite, que: “[...] o desastre arruína tudo, ao mesmo tempo deixando tudo intacto. Ele não toca a ninguém em particular; 'eu' não sou ameaçado por ele, mas poupado, deixado ao lado” (Blanchot, 2010, p. 01). Assim, o desastre quase nunca é experimentado como encarnação da contingência, como evidência do desamparo irremediável do homem frente ao mundo: o *eu* está sempre resguardado, bem protegido da catástrofe em um abrigo metafísico edificado ao preço da negação de todo acontecimento imprevisto.

Ao seu modo, a produção filosófico-literária batailliana assimila a morte e a contingência por meio da composição de uma beleza convulsiva e perturbadora. Sua técnica apóia-se na degradação da beleza ideal, na

destruição da sua harmonia, na introdução de uma falha que corrompe a perfeição do belo assim como qualquer pretendida garantia ou certeza. Estes são seus artefatos para implodir o eu juntamente com as demais identidades, consideradas enquanto artifícios de linguagem cuja finalidade é exercer alguma contenção em relação à instabilidade permanente.

Se o efeito da vida ordinária é promover o apagamento da morte (índice máximo da contingência), o objetivo do pensamento batailliano poderia ser assim definido: “incorporar a morte à vida, torná-la de certa maneira voluptuosa (como o gesto do *torero* conduzindo suavemente o touro nas dobras de sua capa ou de sua *muleta*)” (Leiris, 1938/2001, p. 75, grifos do autor). Assim, são tecidos em sua obra os nexos entre o amor e a destruição: mútuo pertencimento entre a atividade sexual e a morte. Definido como sendo a “[...] aprovação da vida até na morte” (Bataille, 1957/2004, p. 19), em si o erotismo, tal como ele é pensado por Bataille, comporta uma violência tão extrema quanto aquela do ato sacrificial.

Ao amor, tradicionalmente marcado pelo signo da falta e da carência, Bataille acrescenta o traço da máxima devassidão: o resultado desse procedimento é a promoção do amor ao *status* de afeto afirmativo, tanto da vontade quanto da vida, por meio do qual o indivíduo pode forjar sua emancipação em relação às suas “[...] indesejáveis dependências” (Moraes, 2000, p. 17). Importa construir um distanciamento relativo em relação ao sistema comum de crenças e valores; importa colocar a Cultura/ linguagem e suas metafísicas sob suspeita. Menos do que durar indefinidamente importa desfazer-se em um gesto soberano: associado à crueldade do suplício, menos do que qualquer harmonia ou completude pretendida com vistas à felicidade

plena, o amor assume na obra batailliana o aspecto de um afeto capaz de inscrever, à força, no corpo vivo, as intermitências da morte. Este modo de proceder é exemplar do método batailliano: enxertar um sentido novo, uma nova visada sobre aquilo que, desgastado pelo uso comum e atrofiado pela tradição, perdeu totalmente sua força expressiva.

As fotografias do supliciado chinês²⁴, obsessão confessa de Bataille (Surya, 2002), ajudam a traduzir o sentido paradoxal do amor tal como ele é formulado pela letra batailliana. Nelas encontra-se um jovem, o chinês Fou Tchou Li²⁵. A cena se passa na China Imperial. O ano é provavelmente 1905: considerado culpado pelo assassinato de um príncipe e condenado ao *Leng Tch'e*, Fou Tchou Li não foi queimado, como mandava o costume, mas

24 Conforme descreve Robert Buch, “a fotografia mostra o *lingchi* [ou *leng-tch'e*], a 'tortura dos cem pedaços'. Faz parte de uma série que documenta o esquartejamento de um jovem no início do século XX em Pequim. Começando pelo tronco, os carrascos previsivelmente procederiam à extirpação dos braços e das pernas, e terminariam por cortar a cabeça. Em geral, a vítima morria antes do procedimento ter chegado ao fim. [...] Embora a punição do *lingchi* remonte ao século X, segundo historiadores da legislação, constituiu um acréscimo relativamente tardio ao código penal chinês (só foi codificado nos séculos XIII ou XIV). Controversa como de fato sempre foi, a punição foi abolida no final de 1905” (Bush, 2010, p. 27-28). Recorrendo aos estudos de Jérôme Bourgon, Bush destaca significativas diferenças entre os pontos de vista europeu e o chinês no que diz respeito à punição. Enquanto na perspectiva européia ressaltam-se o caráter legal e encenado da execução além de seu subtexto religioso, o que importava para a tradição legal chinesa era “a conformidade da execução tal como codificada na lei. Evidentemente, o procedimento era governado por uma certa preocupação com a literalidade, com a 'lisibilidade' da lei, como expõe Bourgon: 'a execução é apenas a concretização de uma mensagem legal, enfatizando a equivalência entre o nome de um crime e a punição’” (Bush, 2010, p. 34).

25 Em seu *As lágrimas de Eros*, Bataille apresenta a seguinte descrição: “que eu saiba, o mundo da imagem aberta ao suplício várias vezes fotografado em Pequim, é o mais angustiante entre os acessíveis à imagem que a luz fixou. O suplício em questão é o dos *Cem pedaços*, reservado aos mais graves crimes. Em 1923, um desses instantâneos foi reproduzido no *Tratado de psicologia* de Georges Dumas. Sem razão nenhuma, o autor liga-o a data anterior e como exemplo fala da *horripilação*: ficar de cabelo em pé! Insisto em dizer que o condenado tomava uma dose de ópio para prolongar o suplício. Dumas detém-se no ar extático das feições da vítima. É bem certo, acrescento eu, que um inegável ar de êxtase soma alguma angústia à imagem fotográfica, e está em parte, pelo menos, ligado ao ópio. Desde 1925 tenho uma dessas fotografias, oferecida pelo Dr. Borel, um dos primeiros psicanalistas franceses, fotografia que desempenhou um papel decisivo na minha vida. Nunca deixei de sentir-me obcecado por essa imagem da dor ao mesmo tempo extática(?) e intolerável. Embora não assistindo ao suplício real, que soube sonhar mas lhe não foi acessível, imagino o partido que teria tirado um Marquês de Sade desta imagem: imagem que o dito marquês nunca deixou de ter à frente dos olhos, de uma forma ou de outra. Sade teria desejado, porém, que o deixassem contemplá-la em solidão, pelo menos na solidão relativa sem a qual uma saída extática e voluptuosa é inconcebível.

retalhado vivo em conformidade com a ordem expressa do Imperador. Nas fotografias, entretanto, apesar da dor, o torturado parece recusar o grito²⁶. De modo completamente surpreendente, sua face extática guarda feições semelhantes às de um rosto arrebatado pelo gozo sexual: seus olhos revoltos formam uma imagem inominável. Inominável e, por isso mesmo, intolerável. Conforme observa Augusto Contador Borges,

O que é intolerável em Fou Tchou Li é que ele parece conseguir o impossível: escapar à execução da pena na própria pele. Ele não é deste mundo, pensam todos, é a encarnação do mal. Seu êxtase não é uma via de acesso a Deus, caminho para a salvação e possibilidade de aperfeiçoamento de uma criatura marcada pela incompletude e imperfeição, mas uma demonstração de força dos poderes malignos, uma aberração humana inadmissível. Fou Tchou Li não recusa sua pena, nem mesmo a morte. O que ele recusa é a dor. Tal recusa ou contestação implica diretamente numa troca de posturas no cerimonial do sacrifício. Há uma oposição de gestualidades em que a estética do suplício é substituída pela do êxtase. O suplício depende deste teatro em que o sofrimento tem de ser visto pelo outro como um espetáculo que faz soar seus signos, e que é uma espécie de eco dos poderes e das leis. É preciso que cada um sofra no espírito o que o outro sofre na carne para extirpar o germe indesejável da transgressão. Mas Fou Tchou Li é uma vítima ausente e, em certa medida, invisível. Com ele o suplício parece falhar (há até um ar de deboche em seus olhos, numa das fotos), o que nos faz supor que isso teria aumentado a ira dos carrascos. Porém, a julgar pelas fotos, eles parecem meros funcionários no rigor de seu ofício. É o que chama a atenção de Bataille. Carrascos evocam seres brutalizados e insensíveis que executam suas vítimas com total indiferença. Talvez porque sejam apenas máquinas de tortura, instrumentos tutelados pelo poder. Num corpo em que a vontade é o simples dispositivo de uma ordem, e o desejo, ecoe ou não a favor, não tem menor efeito pessoal, toda ação se redime, se esgota nela mesma, no cumprimento de um dever alicerçado numa vontade maior e soberana. Não é pouco para dignificar um carrasco: ser um braço do Império, movido a sua única e exclusiva vontade, que se despersonaliza precisamente na investitura de seu gesto, e ao refletir a lei e sua verdade como um machado reflete a luz solar, também se

26 A foto do suplício chinês com a qual Bataille foi presenteado por Adrien Borel em sua primeira sessão de análise fora tirada provavelmente em abril de 1905 por Louis Carpeaux e reproduzida no *Traité de psychologie*, de Georges Dumas, publicado em 1923. Para Dumas, ao contrário do que pensa Bataille, a expressão extática do supliciado devia-se simplesmente às injeções de ópio que lhe foram aplicadas a fim de prolongar o suplício (Roudinesco, 2008).

consagra e se liberta de toda culpa. (Contador Borges, 2001, p. 03)

Por meio do minucioso empreendimento do carrasco o corpo do supliciado chinês é arrancado de sua unidade; dissolvida sua totalidade orgânica, nós o vemos fragmentar-se de modo irreversível em uma pluralidade de partes às quais se impõe um êxtase tão intenso quanto inominável. Tal como o propõe Bataille, o amor, simétrico ao que se realiza no dilaceramento do suplício, comporta uma dimensão profundamente trágica: por ele se chegaria à experiência mais terrivelmente profunda do Mal. Arrancado à força do regime do Bem e da “preocupação com o interesse comum” (Bataille, 1989, [1957], p. 19, o amor passa a pertencer, de modo irrestrito, ao Mal: desse momento em diante, ele portará a marca do desmedido, marca de sua “vontade de ruptura com o mundo, para melhor enlaçar a vida em sua plenitude” (Bataille, 1989, [1957], p. 19).

Sobre a repercussão do contato com as fotografias do supliciado chinês na vida e na obra de Georges Bataille, Michel Surya afirma o seguinte:

Uma coisa é certa: ‘essa fotografia teve um papel decisivo em minha vida’ [afirmava Bataille]. Papel equivalente, pode-se dizer, ao da descoberta do riso e de Nietzsche também: um papel que abalou a estrutura do seu mundo. O aparecimento alucinatório dessas fotografias (não sabemos quais dentre as que estão reproduzidas aqui foi enviada para ele em 1925; talvez todas elas pertencessem eventualmente a ele) é devido – talvez por conta das injeções de ópio – ao fato de que a vítima parece ‘possuído’ e extático. Qualquer que seja o horror do meticuloso trabalho do torturador, qualquer que seja a experiência da dor que ele teve de agüentar, com seus cabelos e olhos revoltos, pode-se ver em sua face uma expressão indefinível. É essa uma dor tão imensa que somos incapazes de associá-la a qualquer coisa jamais vista em uma face humana? Ou é um gozo, um gozo demente e extático? Dumas ficaria com a segunda opção [...]. Bataille não tinha dúvida de que Dumas estava certo, e não duvidava que se devia ler a fotografia desse modo para alcançar toda sua intolerável beleza (Surya, 2002, p. 94).

E acrescenta em seguida:

Essas fotografias o obcecaram. Ele freqüentemente falava delas, e sempre as guardou. Um dia, o torturador se tornaria o objeto de sua terrível atenção: 'O executor chinês da minha foto me captura: lá está ele cortando fora a perna de sua vítima na altura do joelho...', noutro, seria a vítima: 'O jovem e sedutor chinês... abandonado ao trabalho do executor, eu o amei'. Um dia o sadismo compõe a cena, fornecendo sua chave: 'Meu objetivo é demonstrar a conexão fundamental entre o êxtase religioso e o erotismo – em particular o sadismo (não se pode evitar de pensar no erótico sadismo dos santos ajoelhados ao pé da cruz). Noutro, o sadismo está ausente: 'Eu o amei com um amor no qual o instinto sádico não toma parte: ele me comunicou sua dor a mim, ou talvez a natureza excessiva de sua dor, e era precisamente o que eu buscava, não apenas ter prazer nisso, mas arruinar em mim o que se opõe à ruína. (Surya, 2002, p. 94)

Interessa-lhe o meticuloso trabalho do torturador. Interessa-lhe também a experiência do torturado que, submetido ao suplício, vê-se introduzido no território da morte estando ainda vivo. É nesse limite extremo, na imagem do condenado chinês, que Bataille reconhece o abismo da existência em sua máxima absurdidade. Seria legítimo supor que ele não apenas identifica nessa imagem inaceitável a matriz perseguida, ilustração do que poderia ser uma vida ancestral e anterior ao esforço de duração imposto pela linguagem, mas, para além disso, que é nessa imagem que ele se reconhece a si mesmo: se reconhece no espelho extático desse corpo violentamente privado não apenas das vestimentas comuns, mas da própria pele. Se a expressão do supliciado comunica a Bataille aquilo que ele buscava é exatamente na medida em que o suplício lhe fornece a chave para a compreensão do verdadeiro sentido do êxtase, sentido esse que ultrapassa o domínio do binômio prazer/ dor e concretiza o erotismo concebido como sendo "a aprovação da vida até na morte" (Bataille, 2004, [1957], p. 19). Assim toma forma no pensamento batailliano a fusão dos opostos: morte e vida mesclados na volúpia dos movimentos eróticos; dor e alegria integrados naquilo que a língua popular

francesa designou metaforicamente por *pequena morte*.

Parece pouco provável que seja simplesmente o assassinato, que ameaça consumir-se, aquilo que o fascina no espetáculo do suplício chinês, mas a abertura da vítima à experiência de um gozo inominável, o gozo impossível do desaparecimento individual. Para Bataille, o acento não recai unicamente na morbidez implícita ao gesto sacrificial, mas sobretudo no êxtase enquanto ponto de conciliação entre os extremos da vida e da morte. Por isso, em sua letra, o acesso ao segredo da vida somente pode se dar por meio da violência: “[...] o sacrifício é constituído pela conciliação entre a vida e a morte, dar à morte um novo desabrochar da vida, dar à vida o peso, a vertigem e a abertura da morte” (Bataille, 2004, [1957], p. 143). A textura do segredo dado a ver a Bataille pelo supliciado chinês não é a do verbo, mas a da carne, pois “o sacrifício substitui a vida ordenada do animal pela convulsão cega dos órgãos” (Bataille, 2004, [1957], p. 143).

De modo complementar, o suplício chinês permite a Bataille concluir algo absolutamente decisivo para a confecção de seu pensamento heterológico: o corpo sobre o qual deve incidir o suplício (evocado por ele enquanto gesto da máxima soberania) é, antes de qualquer coisa, o corpo da própria linguagem. Assim, é a linguagem e seus códigos que devem ser torturados, amputados e distendidos a fim de expor seu núcleo pulsante de não-sentido.

É bem possível que a imagem do supliciado chinês tenha se conectado a outras imagens, também elas fundamentais na experiência pessoal de Bataille. Conectadas às imagens do supliciado chinês, tanto a imagem do pai cego, paralítico e louco que o marcou tão profundamente, quanto a imagem da

morte de Granero durante o espetáculo da tourada se unem para proclamar o sentido relativo ao êxtase. Sendo assim, sua primeira narrativa tinha mesmo que ser a narrativa do olho.

Como bem observou Severo Sarduy, “o poder da foto como testemunho, seu insuportável 'isso aconteceu', sua *realidade* analógica, constituem o *nó* inicial de vários relatos de Bataille” (Sarduy, 1979, p.19, grifos do autor). Nas páginas inacabadas de *Minha mãe* (Bataille, 1985, [1957]), “[...] Bataille enuncia, do modo mais claro, a fusão dos antípodas, a união inseparável do amor e do horror. Georges Bataille vai morrer; Pierre, o narrador de seu último livro, com a descoberta das fotos obscenas, se abre para a vida” (Sarduy, 1979, p. 20): “a alegria e o terror ataram em mim o laço que me estrangulava. Eu sufocava e estertorava de volúpia. Quanto mais aquelas imagens me aterrorizavam, mais eu gozava ao vê-las” (Bataille, 1985, [1957], p. 32).

Georges Dumas. *Daguerreótipos do supliciado chinês*. 1923.





Na *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), é desde esta perspectiva que se constitui a experiência dos jovens amantes: recusando os preceitos da moral tradicional que visa instituir o prazer como o sumo Bem, a relação amorosa construída na novela comporta obrigatoriamente a imposição da violência ao próximo. Assim, o amor e o erotismo não são um Bem cuja via de acesso encontra-se garantida pelo prazer, mas agressividade insondável que culmina invariavelmente na destruição do outro: para além do prazer, importa *arruinar tudo aquilo que se opõe à ruína* (Surya, 2002). Diante da constatação

da morte de *Marcela*, encontrada enforcada dentro do armário normando, segue-se a seguinte cena:

Cortei a corda, ela estava bem morta. Nós a colocamos em cima do tapete. Simone me viu de pau duro e me bateu uma punheta; deitamos no chão e eu a fodi ao lado do cadáver. Simone era virgem e aquilo nos machucou, mas estávamos felizes por nos machucar. Quando Simone se levantou e olhou para o corpo, Marcela já era uma estranha e até Simone o era para mim. Não amava Simone nem Marcela, e se me tivessem dito que eu mesmo acabara de morrer, não teria ficado surpreso. Aqueles acontecimentos me eram vedados. Olhei para Simone, e o que me agradou, lembro-me claramente, foi que ela começou a se comportar mal. O cadáver excitou-a. Não podia suportar que aquele ser, com forma igual à sua, já não a sentisse mais. Os olhos abertos, sobretudo, deixavam-na crispada. Ela inundou aquele rosto calmo, parecia surpreendente que os olhos não se fechassem. Nós três estávamos calmos, era o mais angustiante. (Bataille, 2003, [1928], p. 59-60)

O Mal abre um caminho inusitado para a felicidade. A dupla profanação do cadáver de *Marcela* está em estreita harmonia com o entendimento de que “[...] a morte aparentemente é a verdade do amor” (Bataille, 1989, [1957], p. 12). Narrando os excessos dos jovens dissolutos, Bataille apresenta um modelo surpreendente: o amor revelado enquanto puro exercício de crueldade, comparável a um arrebatamento mortal. De sua relação com Simone, o narrador recorda que ela se assemelha ao horror e ao desespero que exalam as carnes de um cadáver (Bataille, 2003, [1928]). Decorre disso que, entre eles, o amor se manifeste sempre como expressão da máxima violência. É nesse limiar que a história transcorre. É pela total entrega ao desmedido que os jovens libertinos perfazem seu itinerário de destruição. Um após outro se sucedem os objetos aniquilados: a ciclista atropelada, *Marcela*, a jovem prostituta de Madri, o celibatário *Don Aminado*. Em comum eles guardam um traço: a beleza das formas que terminarão arruinadas pelo vício.

Para Bataille (2004, [1957]), é na morte que reside o sentido último do

erotismo²⁷. Nela se concluiria o movimento de passagem no qual a existência descontínua (desagregada pelo excesso característico dos estados extáticos) terminará por fornecer a substância que alimentará o surgimento de novas modalidades descontínuas. Assim, a morte individual seria apenas “[...] um aspecto do excesso proliferador” (Bataille, 1989, [1957], p. 13). Nos seres sexuados e descontínuos, a crise desencadeada pela união sexual instala uma experiência de abertura para a continuidade:

No momento da união o casal animal não é formado por dois seres descontínuos que se aproximam, unindo-se por uma corrente de continuidade momentânea: 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. Os dois seres estão ao mesmo tempo abertos à continuidade. (Bataille, 2004, [1957], p. 161)

Por meio da violência característica do movimento erótico o abismo que existe entre os amantes pode ser momentaneamente transposto. Seu estado de ser descontínuo (aquilo que faz de cada ser único e separado dos demais) abre-se para a experiência da continuidade dos seres. Nesse instante fulgurante, nem o corpo próprio, nem o Eu são limites definitivos. A passagem da descontinuidade à continuidade entretanto nunca é pacífica. Ela está marcada pela violência: “sem uma violação do ser constituído – que se constitui na descontinuidade – não podemos imaginar a passagem de um estado a um

27 Sobre a relação entre o erotismo e a morte, Bataille diz o seguinte: “Acredito que o erotismo é a aprovação da vida até na morte. 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, e os seres assexuados mais simples se sutilizam ao se reproduzirem. Eles não morrem, se pela morte se entende a passagem da vida à decomposição, mas aquele que existia, ao se reproduzir, deixa de ser aquele que era (pois se torna duplo). A morte individual é apenas um aspecto do excesso proliferador do ser” (Bataille, 1989, [1957], p. 12-13). Sendo a aprovação da vida mesmo na morte, o erotismo encarnaria a abertura para o desaparecimento individual, ainda que esse desaparecimento viesse acompanhado de um excesso proliferador. Por isso, ainda que a reprodução seja alcançada, ela implicará sempre na realização, por meio do movimento que nela se deflagra, do desaparecimento dos seres que nela tomaram parte.

outro essencialmente distinto” (Bataille, 2004, [1957], p. 28).

A abertura à experiência da continuidade constitui o ponto preciso em que o erotismo e a morte se enlaçam: por isso, na reprodução, considerada por Bataille a “chave do erotismo” (Bataille, 2004, [1957], p. 21), ficaria decretado não apenas o surgimento de um novo ser (resultado da fusão entre dois outros seres descontínuos), mas o desaparecimento, nesse ser que surge, daqueles que o precederam. Por outro lado, se a morte guarda a verdade sobre o erotismo, isso se deve ainda ao seguinte paradoxo: aquilo que dela se instala nos organismos sexuados durante o ato sexual sob a forma da perda, esse algo que termina por aniquilar a individualidade de cada um dos seres projetando um lampejo de continuidade em sua existência descontínua, é também a condição indispensável para que a vida siga sendo – resultado da perpétua alternância entre a continuidade e a descontinuidade.

Tal como ocorreu a Sade, a Nietzsche e a Freud, Bataille constata que a vida é um jogo de forças que se sustenta unicamente pelo constante movimento de alternância entre a proliferação e o desaparecimento. Deste modo, o apelo à mobilização das forças extáticas da vida pulsional na obra batailliana deriva da suposição de que, para além da existência ordenada pelo cálculo do prazer ou da utilidade, tudo aquilo que é vivo tende irrevogavelmente à degradação a partir da qual a vida tornará a acontecer.

Atendendo do seu modo à convocação dos seus predecessores, o programa estético-filosófico de Georges Bataille questiona os imperativos morais que regem a vida convencional, bem como o empenho da civilização na recusa e no cerceamento dos estados pulsionais. De modo performático, sua escrita privilegia o deslimite e convida à transgressão. Em sua ficção, o

erotismo dilacerador das aberrações sexuais comunica aquilo que o misticismo não pôde comunicar: “Deus não é nada se ele não é a superação de Deus em todos os sentidos; no sentido do ser vulgar, no do horror e da impureza; finalmente no sentido de nada...” (Bataille, 2004, [1957], p. 423-424). Invocar o ultrapassamento de Deus e de todas as demais referências absolutas serve a Bataille para demonstrar que a vida, sobretudo em seu paroxismo, na doença e na morte, excede a todo e qualquer artifício ordenador. É sobre esta base que se edifica a crítica batailliana aos valores instituídos pela Cultura/ linguagem.

Seguindo a via aberta por Freud (Freud, 2010, [1930]), Bataille demonstra que aquilo que no homem há de mais expressamente recusado anima até mesmo os seus gestos considerados os mais sublimes e valorizados do ponto de vista moral. Desse modo, tal como ele é expresso em suas narrativas, o amor porta a mesma violência que move o gesto do sacrifício, “como se o Mal fosse o meio mais forte de expor a paixão” (Bataille, 1989, [1957], p. 14).

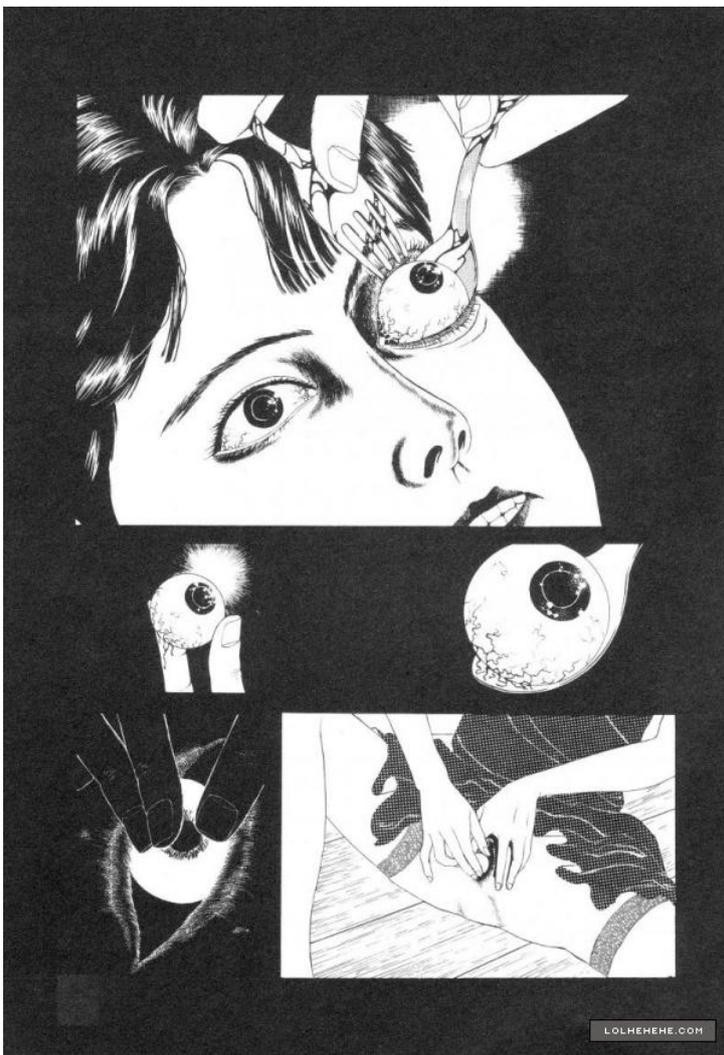
Ao longo de seus escritos, Bataille demonstra que o erotismo significa a violação do ser dos parceiros, violação limítrofe ao limiar da morte, limítrofe ao ato de matar: pois “o que o ato de amor e o sacrifício revelam é a *carne*” (Bataille, 2004, [1957], p. 143). Nessa perspectiva se inscreve um gozo em tudo oposto à homeostase do princípio de prazer, pois o êxtase evocado por Bataille é alcançado apenas por meio dos procedimentos mais radicalmente sádicos; ele somente se revela por meio da impiedosa fragmentação do corpo do parceiro, cujo resultado será, inevitavelmente, a sua destruição.

Em sua *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), Bataille demonstra a indissociabilidade própria entre a palavra e aquilo que há de mais material e

corpóreo: carne, sangue e som entranhados como revelação de um êxtase sem-nome. À medida que nos apresenta as aventuras dos jovens degenerados, ele nos revela uma escrita disposta a assumir a inesperada textura da carne. Por esse motivo, os personagens que habitam sua ficção encontram-se invariavelmente condenados a experimentar na pele a dor e o sofrimento em seus aspectos mais extremos.

A imagem que surge ao final da história (a do globo ocular arrancado do cadáver de *Don Aminado* e inserido na genitália de *Simone*) condensa toda a paixão pelo desmedido narrada ao longo da novela: sua força expressiva é diretamente proporcional à sua capacidade de avançar continuamente, de transgressão em transgressão até o ponto em que não reste mais nada que não tenha sido totalmente violado, a palavra, os corpos, a moral e o sistema comum de expectativas que ela comporta etc. Nesse momento que sucede à degeneração total, no instante seguinte ao êxtase que conduziu à violação e à aniquilação do jovem padre de olhos azuis, o narrador reconhece entre as coxas da parceira exaurida, em meio a esperma e urina, o olho azul-pálido de *Marcela*:

Levantando-me, afastei as coxas de Simone: ela jazia no chão, de lado; encontrei-me então diante daquilo que – imagino – eu sempre esperara: assim como a guilhotina espera a cabeça que vai decepar. Meus olhos pareciam estacados de tanto horror; vi, na vulva peluda de Simone, o olho azul-pálido de Marcela a me olhar, chorando lágrimas de urina. Rastros de porra no pêlo fumegante conferiam a esse espetáculo um aspecto de dolorosa tristeza. Mantive afastadas as coxas de Simone: a urina ardente escorria por baixo do olho, sobre a coxa estendida no chão. (Bataille, 2003, [1928], p. 85)



No interior do templo santo, diante das estátuas e das imagens dos piedosos mártires da Igreja, bem em frente ao portentoso altar, Simone, o narrador e o indecoroso *Sir Edmond* celebram sua missa negra do erotismo. Tal como ocorria nos antigos rituais pagãos, um corpo é imolado como oferta aos deuses: o aterrorizado padre de olhos azuis vive a sua *via crucis*, ele é martirizado, “[...] mas trepando” (Bataille, 2003, [1928], p. 82). Nessa cena destaca-se ainda a subversão do sentido do martírio, cujo fim deixa de ser a transcendência celeste alcançada pelo sofrimento e passa a ser a pura imanência infernal dos corpos imersos na crise sexual.

A *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) coloca em cena um corpo

descontrolado, cujas partes são destituídas de suas funções convencionais em nome da ampliação ilimitada do movimento erótico. Menos do que uma sexualidade baseada exclusivamente na relação entre os genitais, o corpo evocado por Bataille é todo ele uma zona erógena.

Para além de tudo aquilo que ela tem de pouco convencional, sua novela de estréia revela-se fundamentalmente uma história de amor: amor que comporta a obscenidade levada ao seu ápice. Quando não há mais qualquer limite ou possibilidade de controle, quando o movimento dos parceiros não teme a aniquilação definitiva e o ser amado (tal como ocorre à vítima imolada no ato sacrificial) se deixa atingir por uma violência que recusa qualquer cálculo, os amantes são arrebatados por um êxtase sobre-humano que os aproxima momentaneamente do impossível.

No universo particular e retirado do mundo adulto em que a narrativa se desenvolve, o Mal é exercitado como um fim em si mesmo: tal como se ele fosse o traço em comum que têm tudo aquilo que se realiza sem expectativas sobre o depois. Narrando uma história de amor nada convencional, Bataille consegue provocar um efeito de reconhecimento verdadeiramente surpreendente: o mútuo pertencimento entre vida e morte no cerne do fenômeno humano. Com seu gesto estético, ele confere visibilidade àquilo que a realidade ordinária recusa terminantemente. Se a vida ditada pela convenção somente se sustenta às expensas da anulação das exigências do corpo vivo, é na tentativa de vencer essa degradação que Bataille recorre à violência da experiência erótica. Na obra batailliana, o amor celebra a felicidade no Mal. Assim como ele nos apresenta em sua novela de estréia, o ponto mais alto do movimento erótico supõe a corrupção da beleza pelo exercício impiedoso da

crueldade: o amor é, sobretudo, um apelo à morte.

1.6 - *a carne infinita*

Após escaparem para a Espanha fugindo de um possível inquérito policial para apurar a morte de *Marcela*, *Simone* e o narrador da *História do olho* passam a contar com a ajuda do inglês *Sir Edmond*. Essa passagem para a Espanha assinala a substituição da orgia dos corpos infantis pela licenciosa violência da tauromaquia. Não por acaso a tauromaquia passa a ser preferida por *Simone* em relação a tudo o que poderia ser proporcionado pela inventiva perversa de *Sir Edmond*. Fascinavam-lhe especialmente três momentos da corrida:

o primeiro, quando o animal dispara feito um meteoro do touril, como uma grande ratazana; o segundo, quando ele enterra seus chifres, até o crânio, no flanco de uma égua; e o terceiro, quando a absurda égua galopa arena afora, escoiceando de propósito e deixando cair, por entre as pernas, uma massa de entranhas de cores abjetas, branco, rosa e cinza-carmim. Quando a bexiga rebentava, lançando de chofre uma poça de urina de cavalo sobre a areia, as narinas de *Simone* fremiam. (Bataille, 2003, [1928], p. 62-63)

Quando soube que, até bem pouco tempo antes, “era costume entre os espanhóis viris [...] que pedissem ao porteiro da arena os colhões grelhados do primeiro touro” (Bataille, 2003, [1928], p. 63), *Simone* demanda de *Sir Edmond* que ele lhe traga os colhões do primeiro touro: “porém, fazia uma exigência, queria-os crus” (Bataille, 2003, [1928], p. 63). *Simone* pressente de que a tourada é um desses pontos críticos da experiência humana nos quais “[...] o homem tangencia o mundo e a si mesmo” (Leiris, 2001, [1938], p. 11, grifos do autor). Ela sabe que o desfecho desse jogo desenfreado será sempre trágico: um dos seus protagonistas terminará inevitavelmente morto, morrerá o touro ou

morrerá o toureiro. Morto o touro, *Apolo* triunfará sobre *Dionísio*: vitória da técnica sobre a desmesurada força bruta do animal. Na *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), porém, o ponto mais alto do espetáculo é a morte de *Granero*: ênfase posta na morte deste “príncipe encantado, muito viril, perfeitamente esbelto” (Bataille, 2003, [1928], p. 65), que, depois de haver executado com maestria o primeiro touro e tendo sido depois acuado contra a cerca pelo segundo, recebe deste três golpes, um dos quais atravessa-lhe o olho direito e a cabeça. Nesse mesmo instante, *Simone* gozava enlouquecida com o colhão cru do touro (trazido a ela por *Sir Edmond*) enfiado na vulva. *Simone* quer o transe próprio da vida abissal. Por isso ela está completamente fascinada pela tourada.

Para Michel Leiris²⁸, poeta e antropólogo, escritor e crítico francês, aluno de Marcel Mauss e amigo de Georges Bataille, certos elementos, tão raros quanto efêmeros, são capazes de nos colocar em contato com nossa porção mais íntima e, ao mesmo tempo, mais radicalmente negligenciada. Para ele,

com efeito, certos lugares, certos acontecimentos, certos objetos, certas circunstâncias muito raros suscitam, quando sobrevêm que se apresentem ou que nos envolvamos com eles, a sensação de que sua função na ordem geral das coisas consiste em nos pôr em contato com o que há em cada qual de mais profundamente íntimo, de mais quotidianamente turvo e mesmo de mais impenetravelmente oculto. Dir-se-ia que tais lugares, acontecimentos, objetos, circunstâncias têm o poder, por um brevíssimo instante, de trazer à superfície insipidamente uniforme em que habitualmente deslizamos mundo afora alguns elementos que pertencem com mais direito à nossa vida abissal, antes de deixar que retornem – acompanhando o ramo descendente da curva – à obscuridade lodacenta donde haviam emergido. (Leiris, 2001, [1938], p. 11-12)

28 Além de amigo pessoal de Georges Bataille, Michel Leiris foi um grande colaborador do projeto batailliano. É a Leiris que Bataille dedica uma de suas obras mais importantes, representativa de toda a amplitude de seu pensamento: *O erotismo* (Bataille, 1957/2004). Além disso Bataille se refere ao *Espelho da tauromaquia* (Leiris, 2001, [1938]) como sendo um estudo indispensável para a elaboração dos problemas colocados em seu *O erotismo*.

Em comum entre si, os elementos potencialmente reveladores da vida interior guardam o traço da violência. É essa a sua característica mais fundamental: no mundo em que impera a rendição completa do homem ao pensamento lógico, somente os atos que se desenvolvem em conformidade com o esquema proposto pela tragédia antiga²⁹ e referidos aos rituais sangrentos das festas podem funcionar como espelhos capazes de refletir a intimidade da qual o homem decidiu se separar (Leiris, 2001, [1938]). O que tais elementos revelam é a “vontade de ruptura com o mundo, para melhor enlaçar a vida em sua plenitude e descobrir aquilo que a realidade recusa” (Bataille, 1989, [1957], p. 19).

A experiência estética por sua vez, tal como a tauromaquia, deve ser capaz de revelar o que a vida tem em si mesma de mais incoerente. Desse modo, para além do compromisso com a reprodução de qualquer beleza idealizada, o fato artístico deve tornar manifesta uma beleza em estado de convulsão. Essa concepção concernente ao fazer estético, constatada como característica da modernidade e elevada ao nível de projeto na literatura de Charles Baudelaire, é descrita por Michel Leiris da seguinte maneira:

[...] a beleza não se constituirá pelo mero contato de elementos opostos, mas por seu antagonismo mesmo, pela maneira ativa com que um irrompe no outro, deixando aí sua marca, como ferida ou depredação. Não será belo senão aquilo que sugere a existência de um ordem ideal, supraterrrestre, harmoniosa, lógica, mas que ao mesmo tempo possui – como tara de um pecado original – a gota de veneno, a ponta de incoerência, o grão de areia que perturba o sistema. Ou então, inversamente, será bela toda borra ou todo veneno que uma ínfima gota ideal venha iluminar (Leiris, 2001, [1938], p. 28)

No *Espelho da tauromaquia* (Leiris, 2001, [1938]), Michel Leiris expõe as

29 Bataille define o esquema proposto pela tragédia antiga como sendo aquele regido pelo gesto soberano e que, por isso mesmo, “não pode suportar o mundo racional dos cálculos” (Bataille, 1989, [1957], p. 19).

linhas mestras de sua concepção acerca da arte e da produção estética. As elaborações ali contidas resultam claramente de uma longa meditação sobre o tema da arte e do homem. No manifesto estético defendido por ele, o Belo toma parte com o delírio. A arte, assim como a atividade erótica, assumiria, a partir dessa perspectiva, o aspecto de “[...] fatos reveladores que esclarecem partes obscuras de nós mesmos” (Leiris, 2001, [1938], p. 15). Nesses fatos reveladores, na arte e na pletora sexual, Leiris identifica a presença de uma força emotiva poderosa que faz de cada um desses fatos espelhos capazes de refletir as mais sombrias emoções humanas. Por esse motivo, a tauromaquia é vista por ele como sendo mais do que um esporte: sua força expressiva, seu componente trágico, sua potência reveladora das obscuridades humanas faz dela um ato artístico no qual está implicado, para além do deleite contemplativo, o horror do sacrifício.

No espetáculo da tourada espanhola, “todas as ações executadas são preparativos técnicos ou cerimoniais para a morte pública do herói, que não é outro senão esse semideus bestial, o touro” (Leiris, 2001, [1938], p. 18). Se a tauromaquia pode ser entendida como uma arte, isso depende necessariamente de que se perceba que nela, a *técnica* visa, unicamente, a ampliação das ressonâncias desse ato brutal encenado diante de uma platéia completamente extasiada: o assassinato do touro (ou do toureiro), precedido de alguns rodeios cerimoniais. Para Leiris portanto,

[...] a tauromaquia pode ser entendida como exemplo típico de um arte na qual a condição essencial da beleza está num descompasso, num desvio, numa dissonância. Nenhum prazer estético será então possível sem que haja violação, transgressão, excesso, pecado em relação a uma ordem ideal que faz as vezes de regra. [...] Assim como a morte subjacente dá cor à vida, assim o pecado, a dissonância [...] confere beleza à regra, arranca-a de seu estado de norma enrijecida

para fazer dela um pólo ativo e magnético – do qual nos destacamos ou para o qual tendemos. (Leiris, 2001, [1938], p. 38-39)

O manifesto estético apresentado por Michel Leiris repercute no projeto filosófico-literário batailliano. Em sua obra crítica e sobretudo em sua produção ficcional, Bataille confecciona uma beleza que responde ao desafio de não dissimular sua parte desvairada e convulsiva. Começando pela *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), ele celebra continuamente, pelo exercício desinteressado do soberano Mal, o avesso da vida comum. Em sua literatura Bataille vindica o informe, exige enfaticamente que o mundo previsível, governado pelo imperativo da utilidade, seja dissolvido pela contingência, de modo profundo e irremediável (Bataille, 2003, [1928]). Em seu empreendimento estético, nada que seja apenas harmonioso subsiste. Em sua pena, tudo o que é Belo termina arruinado invariavelmente corrompido pelo vício. Bataille escreve como quem tem diante de si um abismo. E é na direção desse abismo que ele precipita intencionalmente a sua obra. Tal como o faz o *torero*, que inclui em sua dança a ameaça descomunal e imprevisível do touro, Bataille procede em sua escrita, nos termos de Leiris, como um verdadeiro *fazedor de espelhos*: sem temer as investidas do Mal e da morte, ele se apropria dessas forças para plasmar aquela que é a sua imagem para o fenômeno humano.

1.7 - *metástases*

Ao longo deste capítulo insistimos na afirmação de que a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) joga um jogo repleto de sutilezas, cuja premissa básica é a transgressão rumo a um êxtase sem nome. Inusitado procedimento: apresentar o êxtase pelo artifício de um olho e de um olhar que se revelam ao longo da narrativa como tendo sido destituídos das suas funções perceptivas

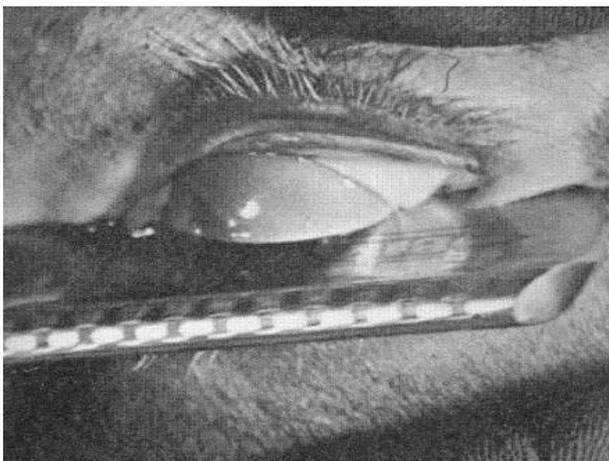
convencionais. Sutileza de uma operação literária que reduz o olho e o olhar ao nível de puros objetos de gozo, e, como tais, submetidos às suas *metástases* (Zizek, 2006): proliferação de um gozo que arruína, por completo, a funcionalidade do órgão. O olho em questão deixa de ser um ponto de contato privilegiado entre o mundo interno e o externo. Metamorfoseado no olho-do-cu ele afirma a heterogeneidade de um *olho/ olhar-objeto* que são, antes de qualquer coisa, cegos. Sua cegueira, no entanto, é paradoxalmente abertura para a experiência de uma outra realidade, uma realidade imprevista, portadora da “[...] força do choque” (Bataille, 2003, [1929-1939], p. 148).

Atingido pelas metástases desse gozo que o parasita, o *olho/ olhar-objeto* narrado por Georges Bataille figura como elemento privilegiado para pensar aquilo que não pode ser outra coisa senão a metáfora batailliana do ultrapassamento, índice da transgressão dos próprios limites. A esse respeito dirá Foucault:

É que o olho, pequeno globo branco fechado sobre sua noite, desenha o círculo de um limite que só a irrupção do olhar transpõe. E sua obscuridade interior, seu núcleo sombrio se derramam sobre o mundo em uma fonte que vê, isto é, que clareia; mas se pode também dizer que ele recolhe toda a luz do mundo sobre a pequena mancha negra da pupila e que, ali, ele a transforma na noite clara de uma imagem. Ele é espelho e lâmpada; derrama sua luz em volta dele e, por um momento que talvez não seja contraditório, precipita essa mesma luz na transparência do seu poço. Seu globo tem a expansão de um germe maravilhoso – como a de um ovo que estourasse sobre si mesmo em direção desse centro de noite e de extrema luz que ele é e que acaba de deixar de ser. Ele é a figura do ser que não é senão a transgressão do seu próprio limite. (Foucault, 2006, p. 40-41)

Mais de uma vez ao longo de sua obra Bataille fala de algo como a sedução pelo olho, posto que, no corpo dos animais e dos homens, “[...] nada é tão atraente quanto ele [...]” (Bataille, 2003, [1928]). Mas, para ele, se o olho possui esse estranho poder de sedução, é exatamente pelo fato paradoxal de

que “[...] a sedução extrema está provavelmente no limite do horror” (Bataille, 2003, [1928]). Assim, a sedução exercida pelo olho não se deve à sua beleza ou à sua integridade funcional; sua força de atração advém daquilo que, nele, denuncia a abertura para o que há de mais terrível. Não por acaso, Bataille se refere ao olho cortado do filme de Buñuel: ele o toma como exemplo do duplo transbordamento desse olho que, estando uma vez aberto, abre-se ainda uma outra vez ao fio da navalha.



Luis Buñuel. *Um cão andaluz*.

1928.

Tal como já dissemos anteriormente, a exemplo da seqüência que se realiza em *Um cão andaluz* (Buñuel, 1928), Bataille introduz na *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]) um episódio no qual, derrubado e acuado pelo touro contra a cerca da arena, *Granero*, o matador, tem seu olho direito atravessado pelo chifre do touro: “a multidão que abarrotava a arena estava toda de pé. O olho direito do cadáver, dependurado” (Bataille, 2003, [1928], p. 69). Enquanto isso, *Simone* gozava com o colhão cru e ensangüentado de um touro que acabara de ser abatido na arena: arrebatada por um gozo inominável, ela metia-o na vulva ao mesmo tempo em que contemplava o olho extirpado a

pendo do cadáver de *Granero* sob o sol de Sevilha.

Conforme observa Foucault, as filosofias da reflexão pressupõem entre o olho e o olhar uma intimidade que faz existir um movimento do exterior para o interior a partir do qual, todo olho reenviaria sempre a um outro olho, ainda mais delicado e discreto (Foucault, 2006). Tal movimento parece ser solidário à expectativa interna ao campo racional de avançar por meio de contínuas superações rumo àquela verdade considerada a mais plena e acabada, avançar em direção à verdade mais fundamental. O movimento que se observa em Bataille, entretanto, segue um curso bastante distinto daquele das filosofias da reflexão: em sua obra vemos desfazer-se a intimidade entre o olho e o olhar, e com ela desfaz-se também a expectativa de alcançar qualquer verdade mais fundamental.

À ampliação ilimitada da compreensão do mundo alcançada pelo movimento dialético, à redução da vida ao conceito mais bem acabado (fruto da síntese hegeliana, cuja estabilidade se encontraria garantida pela presença do terceiro termo, aquele capaz de operar a conciliação entre os dois pólos contrários da tese e da antítese) Bataille prefere a violência perturbadora dos olhos que se metamorfoseiam para não ver, a violência dos olhos que se rasgam nos acessos incontroláveis de fúria e desespero. Na medida em que recusa a conciliação (que se encontra no horizonte de toda a dialética), Bataille realiza seu elogio à contradição, àquilo “[...] que jamais está em repouso e [...] nunca se fixa numa imagem acabada” (Moraes, 2010, p. 197). Assim, sem qualquer expectativa de salvar-se, a jovem prostituta de Madri, trancada no chiqueiro a mando de *Sir Edmond*,

[...] em transe, agarrou a própria bunda com as duas mãos e

golpeou a cabeça, violentamente contorcida, contra o chão; permaneceu assim alguns segundos, sem respirar, usou toda a força das mãos para abrir o cu com as unhas, rasgou-se de um só golpe e desatou a espernear como uma ave degolada, machucando-se com um barulho terrível contra as ferragens da porta. (Bataille, 2003, [1928], p. 62)

Bataille recorre ao *acéfalo* como figura da pluralidade do ser inacabado: figura daquele ser que, não sendo nem estritamente isso nem aquilo encontra-se aberto às possibilidades, sempre contingentes, que a experiência lhe proporciona. Mas o homem sem cabeça de Bataille é, antes de qualquer outra coisa, o homem privado do principal atributo de sua humanidade, é o homem separado da cabeça que lhe permite pensar e atribuir sentido às coisas e aos seus próprios atos. Privado da cabeça e aberto à vida, o decapitado de Bataille constitui a máxima expressão da vida livre dos códigos impostos pela moral e pela tradição. Tal como acontece com a figura do acéfalo, as metamorfoses do olho, o olho exorbitado, o olho posto em contato com outras substâncias e, apresentando-se “na mera condição de matéria, suscetível ao apodrecimento” (Moraes, 2010, p. 209) assinalam o recuo de Bataille em relação à crença nos fundamentos da racionalidade:

o olhar transpondo o limite globular do olho o constitui em seu ser instantâneo; ele o arrasta nesse jorro luminoso (fonte que transborda, lágrimas que correm, em breve sangue), o lança fora dele mesmo, o faz passar ao limite, lá onde ele jorra na fulguração imediatamente abolida de seu ser, e não deixa mais entre as mãos senão a pequena bola branca raiada de sangue de um olho exorbitado cuja massa globular apagou qualquer olhar. E no lugar onde este olhar se tramava só resta a cavidade do crânio, um globo noturno diante do qual o olho, arrancado, acaba de fechar sua esfera, privando-o do olhar e oferecendo entretanto a essa ausência o espetáculo do núcleo inquebrável que agora aprisiona o olhar morto. Nessa distância de violência e arrancamento o olho é visto absolutamente, mas fora de qualquer olhar: o sujeito filosofante foi lançado fora de si mesmo, perseguido até os seus confins, e a soberania da linguagem filosófica é a que fala no fundo dessa distância, no vazio desmesurado deixado pelo sujeito exorbitado. (Foucault, 2005, p. 41)

O programa filosófico-literário batailliano, programa constantemente referido ao êxtase e às experiências extremas, tem como um de seus pontos de chegada o estabelecimento de uma crítica capaz de demonstrar a artificialidade da razão em relação à vida: Bataille não cessa de exaltar a autoridade da carne e das pulsões. Com isso, para além do elogio rasteiro das partes obscuras (e por isso mesmo malditas) da humanidade, ele projeta não apenas a vitória do êxtase em relação à racionalidade, mas a necessidade de subverter o universo conceitual pela experiência das intensidades do corpo: afirmação de que a verdade e a estabilidade do conceito não passam de mera ficção para tentar conter as invasões da contingência.

Repetidas vezes Bataille afirma, em sua literatura e também em seus ensaios de filosofia e estética, o fato de que a pretendida normalidade, fruto da exclusão do conflito, empreendida pela lógica racional, não passa de “[...] uma ilha de ficções no interior de uma guerra comum” (Zizek, 2006, p. 13). Isso porque um corpo será sempre, e sobretudo, a carne e suas intensidades:

Após um longo comércio com uma pessoa, sempre aparece um instante no qual as máscaras se desfazem e eu me encontro diante da contingência pura de sua presença: neste caso, sobre seu rosto ou sobre os outros membros do corpo, eu tenho a intuição pura da carne. Esta intuição não é apenas conhecimento; ela é apreensão efetiva de uma contingência absoluta. (Sartre apud Safatle, 2005, p. 213)

Ou, como diria Odo de Cluny, “A beleza do corpo reside inteiramente na pele” (Odo de Cluny apud Surya, 2002, p. 28). Como vimos a propósito da *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), a literatura batailliana não se contenta com a superfície e, se ela exige a corrupção da beleza dos corpos, é simplesmente para falar sobre o que pulsa debaixo da pele. Para falar de um corpo aberto à força pelo trabalho meticulosamente executado do carrasco:

falar do corpo enquanto sede das pulsões e território de suas metástases.

Abordando o corpo a partir dessa perspectiva, Bataille representa em sua literatura o que poderia ser definido como visão do impossível, visão enlouquecida de uma *carne infinita*³⁰. Por meio desse procedimento estético, por meio de uma escrita que inclui as intensidades de um corpo irremediavelmente pulsional, a obra batailliana engendra sua crítica contra o esforço racional de conferir forma e unidade à substância amorfa pela negação do real estatuto do corpo e das pulsões que o animam/ devastam.

Partindo da confecção de uma visão impossível seu pensamento ataca os fundamentos de uma outra ficção, subproduto da ilusão que advém da negação do caos da contingência, ilusão de um universo organizado e estável cuja segurança aparece sob a forma das garantias: o pensamento batailliano critica vigorosamente a esperança de uma carne que dure eternamente, posto que, ainda que ela venha a perecer terá resgatada sua dignidade primeira ao ser chamada para a ressurreição e para a vida eterna; Bataille quer o excesso e a loucura extática que tem a *carne infinita*.

Conforme ele mesmo dirá em *O erotismo*: “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, 2004, [1957], p. 144). Ora, se pode ser considerada ameaçadora, ela somente o é para um mundo dominado pela necessidade de permanência que

30 Em *A paixão segundo G.H.*, Clarice Lispector opõe a visão da carne infinita à vida humanizada e submetida ao regime racional. Enquanto a primeira representa a perdição e a loucura, a segunda faz ecoar a súplica pelo conceito; enquanto a primeira celebra a experiência naquilo que ela tem de mais surpreendente e imprevisível, a outra encontra-se confortavelmente rodeada de idéias, ladeada pelos cadáveres da experiência (Peçanha, 2011); enquanto a primeira anuncia o arrebatamento dos corpos, seu momentâneo transbordamento, a segunda é o nome que se dá à busca pelo fundamento incorpóreo: “[...] a visão de uma carne infinita é a visão dos loucos, mas se eu cortar a carne em pedaços e distribuí-los pelos dias e pelas fomes – então ela não será mais a perdição e a loucura: será de novo a vida humanizada” (Lispector, 1998, [1964], p. 14).

Nietzsche ousou denunciar sob o título de *vontade de verdade*³¹: em um mundo regido pelo conceito, o pensamento ocidental impôs a mortificação da carne, a submissão da vida à ordem racional. Afirmando a filiação de seu pensamento ao do Nietzsche que opõe à *vontade de verdade* a *vontade de potência*³², Bataille não cessa de afirmar a vida. Não a vida amputada de suas intensidades e contradições, como aquela idealizada pelas metafísicas, mas a vida que corre o risco de abandonar a segurança e a duração para tornar-se sempre *mais* (Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, primavera de 1888, 14(121)). Além disso, é importante destacar que

[...] não é somente o tenebroso da existência, representados no sofrimento e na perda, que provoca o medo do desconhecido, mas a exuberância, a grandeza, a pluralidade, a plasticidade, o excesso. Encarar a vida sem o filtro da forma, da ordem, do conhecimento, da linguagem, parece insuportável ao humano. (Mosé, 2005, p. 35)

Recusando o poder tranquilizador de um mundo regido por princípios coerentes de ordenação, Bataille instala, no cerne do seu pensamento, o incalculável. Mas seria esse um projeto viável? Não seria esse um projeto “consagrado à afirmação de valores inaceitáveis” (Bataille, 2004, [1957], p. 281), tal como o foi aquele empreendido por Sade? E caso sua proposta fosse levada a sério, que sociedade poderia admiti-la? Para responder a essas perguntas é preciso compreender qual foi o combate empreendido por Bataille. É preciso compreender que o movimento mais decisivo (e também o mais sutil) que se executa ao longo dos seus escritos não se reduz, estritamente falando, à necessidade de ver destruídas definitivamente todas as formas

31 “Visivelmente, a vontade de verdade é apenas o desejo de encontrar-se em um mundo onde tudo permaneça” (Nietzsche apud Mosé, 2005, p. 37).

32 “A concepção nietzschiana de vontade de potência remete toda manifestação da vida a um combate que tem como caráter intrínseco a expansão, o crescimento, a superação” (Mosé, 2005, p. 33).

convencionais sobre as quais a Cultura encontra-se assentada. Isso significa que não se trata em sua obra de um movimento inteiro para fora da Cultura, mas, ao contrário, de um movimento para dentro, um movimento em direção às vísceras da própria linguagem: pois “nem a cultura nem a sua destruição são eróticas; é a fenda que se abre entre uma e outra que se torna erótica” (Barthes, 2008, p. 12).

Assim, postular Bataille como transgressor, pintá-lo como o *homem impossível*, só vale se tudo isso estiver referido ao fato de que ele compreendeu como poucos, com Freud, com Nietzsche e também com Sade, que a linguagem é uma *casa de tortura* na qual o sujeito se instala e na qual ele é convocado a inventar para si um lugar. Por isso o ponto de chegada de sua obra será inevitavelmente a poesia: em Bataille, o corpo torturado é o emblema da passagem da indistinção que caracteriza a continuidade animal (afinal, não há marca nenhuma de violência entre o animal que devora e o que é devorado já que ambos são, um a continuidade do outro) para o território descontínuo da Cultura: é essa entrada violenta a responsável pela sua mais substancial mutilação. Mas, uma vez mutilado, o homem batailliano exige colocar-se a questão de sua viabilidade, a questão de uma comunidade na qual os imperativos universais não impliquem necessariamente o banimento de toda e qualquer singularidade: recomenda-se torturar a prosa até extrair dela, pela violenta ruptura dos códigos comuns, a poesia. Afinal, convém lembrar que “a fala, com efeito, é um dom de linguagem, e a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo” (Lacan, 1998, [1953], p. 302).

Desse modo, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, seu pensamento é, todo ele, um elogio à vida e à experiência livre das ilusões de

transcendência³³. Quando menciona a morte, ele não o faz com o objetivo de convocar tudo à destruição, mas para apontar o coração da vida na sua inteireza: o cerne da substância viva, o núcleo pulsante daquilo que não foi mortificado pelo conceito. O impossível enunciado pelo pensamento de Georges Bataille não tem a mesma substância da condenação pronunciada por Sileno a Midas³⁴ (não equivale portanto ao seu não absoluto), mas afirma vigorosamente a experiência da vida em sua forma mais livre e plena, a vida que transborda no excesso desagregador das bacantes dionisíacas³⁵.

33 O termo transcendência será utilizado no presente trabalho tal como Hugo Friedrich o definiu em seu *Estrutura da lírica moderna*: segundo o esquema de origem platônica e místico cristã, “o espírito ascende a uma transcendência que o transforma a tal ponto que esse, voltando atrás, penetra o véu que cobre o que é terreno e reconhece sua existência verdadeira. Trata-se do esquema do que em termos cristãos se chama a *ascensio* ou *elevatio*” (Friedrich, 1978, [1956], p. 48).

34 “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (Nietzsche, 2007, p. 33).

35 Nesse sentido, seu pensamento não representaria “[...] uma perversão do instinto, mas aquela afirmação desesperada da vida que é a forma mais pura em que reconhecemos o instinto de morte” (Lacan, 1998, [1953], p. 321).

Capítulo 2

No altar do sacrifício

INFORME: Um dicionário começaria a partir do momento em que não fornecesse mais o sentido mas a tarefa das palavras. Assim, informe não é apenas um adjetivo tendo tal e tal objetivo mas um termo que serve para desclassificar, exigindo geralmente que cada coisa tenha sua forma. O que ele designa não tem seus direitos em sentido algum e se faz esmagar em toda parte como uma aranha ou um verme. Seria preciso, com efeito, para que os homens acadêmicos ficassem contentes, que o universo tomasse forma. A filosofia inteira não tem outra meta: trata-se de dar um redingote ao que é, um redingote matemático. Em compensação, dizer que o universo se assemelha a nada e que ele só é informe equivale a dizer que o universo é algo como uma aranha ou um escarro.

Georges Bataille, *Documents*

No final desta reflexão patética que, num grito, aniquila a si mesma, na medida em que ela soçobra na intolerância por si mesmo, encontramos Deus. [...] e este Deus, contudo, é uma mulher da vida, em todos os pontos parecida com as outras. Mas o que o misticismo não pôde dizer (no momento de dizê-lo, ele enfraquecia), o erotismo diz: Deus não é nada se ele não é a superação de Deus em todos os sentidos, no sentido do ser vulgar, no do horror e da impureza; finalmente no sentido de nada... Não podemos acrescentar à linguagem a palavra que supera as palavras, a palavra Deus; desde o momento em que o fazemos, esta palavra superando-se a si mesma destrói vertiginosamente seus limites. É que ela não recua diante de nada. Está em toda parte onde não é esperada: ela própria é uma enormidade. Alguém que tenha a menor suspeita disso logo se cala. Ou procurando a saída, e sabendo-se preso nas próprias armadilhas, procura nela o que, podendo aniquilá-lo, torna-o semelhante a Deus, semelhante a nada.

Georges Bataille, *Prefácio de "Madame Edwarda"*

Segundo Georges Bataille, sua *Teoria da religião* (Bataille, 1993, [1973]) deveria ser o esboço de um trabalho acabado. Que ninguém se engane, Bataille não pretendia com isso atingir qualquer completude ou estabilidade irrevogáveis. Enquanto esboço de um trabalho acabado, sua *Teoria da religião* (Bataille, 1993, [1973]) deveria reafirmar a mobilidade de um pensamento que

nunca teve como meta alcançar qualquer estado definitivo de completude. O que nela se esboça é, na realidade, o fecho de um trabalho que se soube sempre incompleto: isso porque o pensamento batailliano preferiu manter-se como um permanente *canteiro de obras* (Bataille, 1993, [1973]) a cristalizar-se em fórmulas rígidas, presumidamente acabadas. No esboço deixado para o final vemos ser retomada, com singular mobilidade de espírito, a questão relativa à viabilidade do homem: questão essa situada entre os pólos da animalidade e da reificação. Não por acaso, porém, desse esboço derradeiro no qual Bataille retoma a interrogação sobre a viabilidade do homem estão banidas as figuras de autoridade tais como a do Deus cristão ou a do cientista imparcial. Assim, em termos bataillianos, se há uma resposta possível para esse impasse ela passa necessariamente pela destituição de toda e qualquer referência absoluta: de onde resulta que a teoria da religião ali formalizada seja estritamente atéia.

Bataille sabe que o seu procedimento filosófico realiza-se em um esquema temporal distinto daquele do cientista comum. De modo inverso ao que ocorre ao homem da ciência, ele abandona qualquer pretensão de neutralidade em relação aos objetos de sua investigação, e se lança na tentativa de responder àquilo que o inquieta entendendo que esse movimento já é, em si mesmo, o que existe de mais importante em seu projeto. Disso decorre que seu método comporte sempre uma dose necessária de precipitação: precipitar-se em um caminho sabendo, desde o início, que ele é uma travessia e não um fim. A esse respeito ele acrescenta:

A resposta da filosofia não pode ser um efeito dos trabalhos filosóficos, e se ela pode não ser arbitrária, isso supõe, dados desde o início, o desprezo pela posição individual e a extrema mobilidade do pensamento aberto a todos os movimentos

anteriores ou *posteriores*; e, ligados desde o início à resposta, melhor, consubstanciais à resposta, a insatisfação e o inacabamento do pensamento. (Bataille, 1993, [1973], p. 15-16, grifo do autor)

Nenhuma atitude poderia ser mais rigorosa com a compreensão de que o conceito é insuficiente em relação à vida do que esta que opõe à austeridade do fazer científico a exuberância do êxtase. Desde muito cedo a obra de Georges Bataille dá evidências de que toda resposta é precária e também que nenhuma conclusão pode ser definitiva para um espírito que se pretenda livre. Seu pensamento orienta-se, portanto, menos para um ponto final do que para o incessante movimento de busca: perfazer, ao seu modo, o seu itinerário, tinha para ele o valor de uma resposta afirmativa, resposta essa que somente poderia se realizar na contramão da mortificadora estabilidade dos pontos de saída ou de chegada.

Ao inacabamento permanente que figura enquanto traço fundamental da condição humana, Bataille responde com um *movimento* em direção ao *impossível*. O que anima sua produção, entretanto, parece ser justamente a expectativa de avançar rumo a esse ponto ao custo de sucessivas transgressões dos limites. Tal expectativa explicita aquilo que muito provavelmente poderia ser definido como a base da sua filosofia: a exigência de que o pensamento fosse levado à constante superação de si mesmo de modo que assim, sem nunca chegar a um estado final de repouso, ele conseguisse se renovar e renovando-se ele se mantivesse em permanente estado de abertura. Sobre as características estilísticas do método batailliano, Silvio Mattoni observa o seguinte:

Poderíamos dizer que Bataille sempre, através da filosofia, da antropologia, ou da reflexão estética, chega à poesia, que não será então um gênero literário. Trata-se mais precisamente de

um movimento que deixa pegadas no escrito: criação por meio da perda ou, em outros termos, o ato do sacrifício na linguagem. Se as palavras parecem constituir um mundo e de fato justificam, por meio do pensamento discursivo, o mundo da ação prática, dos fins úteis, na poesia se anularia esse caráter articulado, separado, feito de conceitos e referências, e se faria visível a totalidade contínua do que existe. [...] Esse retorno do contínuo na consciência descontínua e suas claras distinções seria a poesia, a afirmação mais absoluta, o grande “sim” nietzschiano frente a tudo o que há. (Mattoni, 2001, p. 8-9)

Disso resulta que Bataille tenha elegido o erotismo, o riso, o sacrifício e o gasto improdutivo como temas privilegiados de seu interesse: motivos aos quais ele retorna repetidamente em seus escritos filosóficos, antropológicos e literários. Seu empenho em projetar as sombras da *continuidade* sobre o universo *descontínuo* reafirmam a posição privilegiada que a literatura ocupa no contexto geral de sua produção: assim, se é verdade que é dela que seu pensamento parte, se é verdade também que é nela que se consolidam suas bases formais, é provavelmente ali também que ele se realiza e se expressa do modo mais vigoroso. Em Bataille, a literatura é o território soberano dessa *afirmação* que exige nada menos do que uma “[...] abertura a todo o possível [...]” (Bataille, 2004, [1957], p. 433). E é precisamente seu estado de ser aberto a todo o possível que faz da escrita batailliana uma via de acesso ao que ele postulou ser o *impossível*: abrir-se a esse ponto significa forçar passagem rumo ao impensado, esforço em direção ao que resta ainda irrepresentado. Assim compreendida, a escrita batailliana realiza um percurso inverso àquele do “[...] discurso no qual [...] mantemo-nos, nós que dele dispomos, confortavelmente instalados” (Blanchot, 2001, p. 09). Sua heterogeneidade em relação aos padrões convencionais revela-se diretamente proporcional à sua violência: por meio da qual Bataille pretende abalar o universo das representações fixadas pela tradição. Eis portanto o paradoxo de uma escrita que parece conspirar

contra a própria linguagem, senão contra toda a linguagem ao menos contra aquela que se limita a valorar e a fixar sentidos.

Bataille nunca temeu os paradoxos. Para ele, mais importante do que a uniformidade ou a coerência de seu trabalho era a paradoxal suspeita de que a morte (ponto de articulação entre os motivos que o obcecaram), a experiência da própria dissolução, constitui a marca soberana do *para-além* de todo saber (Mattoni, 2001). Se entretanto, levado ao limite, o saber revela-se impotente para nomear a abissal experiência da própria dissolução, “a escritura, então, não deve ocultar sua impotência, seu desfalecimento frente ao que, por um golpe de sorte, quisera comunicar” (Mattoni, 2001, p. 10).

Privilegiando o corpo vivo e as suas intensidades, Bataille avança na direção do impossível. E se o faz, é precisamente porque tem a coragem de assumir-se sem socorro nem esperança enquanto alguém que já não conta com mais nada, e que por isso mesmo pode experimentar, de modo autêntico e sem qualquer expectativa de transcendência, o presente afirmado pela experiência. “Arrojado nesse campo de possibilidades efêmeras, caído do alto, desamparado como um inseto que dá voltas” (Bataille, 2001, [1944-1961], p. 20), o homem não tem motivos *a priori* para adotar o servilismo voluntário como meta. Se, entretanto, ele abandona a fruição da vida e o exercício da vontade para servir, se renuncia ao gesto soberano em prol daquele que lhe parece o mais útil, parece ser pelo temor que a noite e seus monstros lhe inspiram: a ela ele opôs desde o princípio as metafísicas e esperanças; à noite ele opôs a razão e com ela a vontade de durar indefinidamente. Bataille, ao contrário, exige a terrível “[...] *experiência da noite*” (Bataille, 2001, [1944-1961], p. 24), essa experiência que faz vacilar as figuras do saber mas também os valores

instituídos e sustentados ao preço do empobrecimento da vida (Bataille, 2001, [1944-1961]). Assim como a *mesa de dissecação* condensa a poética surrealista, a poética batailliana encontra no *altar do sacrifício* a imagem que melhor lhe cabe (Moraes, 2002).

Ao longo do primeiro capítulo deste trabalho nos dedicamos à apresentação de alguns dos aspectos gerais da literatura produzida por Georges Bataille, incluindo o contexto no qual ela foi produzida. Naquele momento nos interessava situar, sobretudo a partir da narrativa do olho (Bataille, 2003, [1928]), o êxtase como o ponto fundamental sobre o qual se alicerça o pensamento batailliano. Em nosso percurso, destacamos o fato de que, assimilada a herança de Sade, de Nietzsche e de Freud, Bataille fez de seu programa estético-filosófico uma via de acesso ao deslimite, via que o conduziu à paradoxal experiência do impossível. Além disso, destacamos também que o pensamento batailliano, consagrado ao impossível, evoca constantemente a abertura para uma experiência com a vida a se realizar fora do campo das injunções morais, uma experiência votada à convulsão e à vertigem. Partindo da análise de sua novela de estréia, a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), procuramos identificar os princípios geradores desse programa que, construído sob a influência de Sade, Nietzsche e Freud, avança rumo ao deslimite do êxtase, arriscando-se na direção da paradoxal experiência do impossível: afirmar a vida por meio da celebração das intensidades corpo.

No presente capítulo buscaremos compreender o êxtase a partir de duas das obras que compõem a parte mais relevante do escopo propriamente

filosófico da obra de Georges Bataille. Nos interessa sobretudo rastrear, ao longo de *O ânus solar* (Bataille, 1985, [1931]) e de *A experiência interior* (Bataille, 1992, [1943]), os princípios que fundamentam esse pensamento não apenas construído em torno do êxtase, mas verdadeiramente votado a ele. Em nosso percurso, destacaremos o fato de que a paixão batailliana pelo impossível marca o início de sua teorização sobre o êxtase: conceito fundamental que visa expressar aquilo que na experiência ultrapassa os limites fixados pela razão. Além disso nos perguntaremos sobre a viabilidade desse projeto, ancorado na transgressão, que apela para o impossível: nos interessa aqui especular a viabilidade de concretização de uma ordem comum que não estivesse sustentada unicamente a partir de referências universalmente válidas mas, ao contrário, pudesse vir a sustentar-se pela singularidade.

Nossos objetivos neste capítulo são portanto: a) acrescentar ao êxtase, anteriormente abordado desde a literatura batailliana, os contornos da proposta filosófica de Georges Bataille; b) especular sobre a viabilidade do projeto batailliano levado ao seu termo. Nosso movimento, ao longo do presente capítulo será o seguinte: partindo da economia pulsional pensada por Bataille e do êxtase definido por ele através da experiência interior, tentaremos extrair os princípios que fundamentam aquilo que chamaremos aqui de sua heterologia para, em seguida nos perguntarmos sobre a sua viabilidade. O problema em torno do qual gira este capítulo é aquele enunciado por Bataille em sua *Teoria da religião*: a aparente impossibilidade de “[...] ser humano sem ser coisa e de escapar aos limites das coisas sem retornar ao sono animal [...]” (Bataille, 1993, [1973], p. 26). Ao final apresentaremos a versão batailliana para tal impasse: despido de qualquer esperança ou compromisso moral, despido

também de qualquer expectativa de durar indefinidamente e tendo aberto mão de seus suportes metafísicos, *poder abrir os olhos e ver* (Kazantzakis, 1997).

2.1 - *por uma economia pulsional*

Até o ano de 1943, Georges Bataille publicou seus escritos utilizando-se de pseudônimos: Lord Auch serviu-lhe para a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), Pierre Angelique para *Madame Edwarda* (Bataille, 1940, [1981]) e Louis Trente para *Le petit* (Bataille, 1943). Exceção a esse procedimento é *O ânus solar* (Bataille, 1985, [1931]). Nesse escrito, publicado pela primeira vez em 1931 e assinado com seu nome de família, Bataille (1985, [1931]) apresenta-nos, de modo extremamente condensado, aquilo que poderia ser considerado o ponto zero de sua matriz econômica baseada no dispêndio improdutivo. Nos prospectos da editora consta a seguinte anunciação do texto pelo seu autor:

Se tememos ofuscar-nos ao ponto de nunca termos visto (– em pleno Verão, e nós próprios com a face vermelha banhada de suor –) que o sol é agonizante e cor-de-rosa como uma glândula, aberto e urinante como um meato, talvez seja **inútil** voltar a abrir, no meio da natureza, olhos carregados de interrogação; a natureza responde à chicotada, tão galante como as formosas domadoras que admiramos nas montras das livrarias pornográficas. (Bataille, 1985, [1931], p. 15, grifo do autor)

Anunciada por ele está a conjunção entre o Sol e sexo, entre o princípio mantenedor da vida na Terra e a glândula que urina. O escândalo da associação entre esses dois elementos prenuncia sua indisposição contra a rigorosa separação, imposta pela racionalidade, entre o mundo celeste e o terreno. O Sol, condição indispensável para a existência de qualquer forma de vida terrestre, ícone religioso da mais alta importância ao longo de toda a história das religiões, liga-se, nesse texto batailliano, à fealdade profana de um pênis

urinando. Bataille antecipa nessa imagem uma das características mais marcantes de sua obra: a fusão intencional entre o que existe de mais elevado e o que há de mais baixo na existência humana. É desde essa perspectiva que ele partirá para referir-se à arte, ao erotismo e (por que não?) também ao sagrado.

A Bataille, importa sobretudo o êxtase que emerge paradoxalmente do máximo sofrimento: pois “[...] a natureza responde à chicotada [...]” (Bataille, 1985, [1931], p. 15). Esse é o seu método, é assim que ele procede para ter acesso ao segredo que a natureza não entregaria voluntariamente, mas somente depois de ter sido levada ao limite, na forma de uma reação à pancada. O segredo em questão, entretanto, não diz respeito a nenhuma verdade mais fundamental sobre o ser, mas restringe-se exclusivamente à experiência. Se há uma verdade a ser revelada, essa é uma verdade que tem a textura da carne: uma verdade que não comunica absolutamente nada, mas é grunhido ou grito arcaicos, inaudita sonoridade nascida das convulsões do corpo vivo.

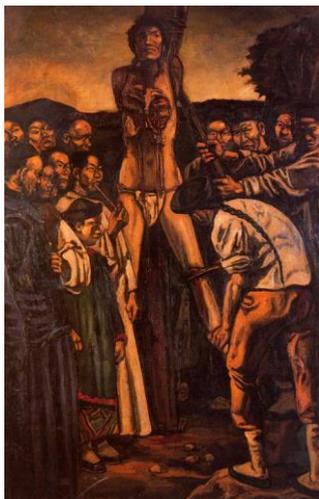
Se Bataille elogia o exercício de uma violência irracional, ele o faz com o intuito de avançar para além da calma ordenada do mundo cotidiano (e submetido às leis da razão) para revelar, no íntimo da dor, uma experiência sem-nome: daquele que sofre com seu corpo submetido à violência da tortura, o carrasco exige nada menos do que o impossível: uma fala da qual se possa extrair, por meio da impiedosa aplicação da violência posta em ação pelo verdugo, um gozo inominável (André, 1995). Se a natureza responde à chicotada, interessam-lhe menos os sentidos cristalizados sob a forma da tradição do que a possível irrupção do que existe de impronunciável na

experiência: interessa-lhe sobretudo a opacidade do ato ou ainda o puro exercício de uma violência tão inútil quanto desprovida de sentido.

Opondo-se vigorosamente ao partido do Bem, à “[...] preocupação com o interesse comum, que implica, de uma maneira essencial, a consideração do futuro” (Bataille, 1989, [1957], p. 19), Bataille exige o Mal, os estados extremos nos quais interessa unicamente o instante presente. Interesse que apenas confirma seu protesto em relação ao mundo governado exclusivamente a partir da consideração dos fins úteis³⁶. O apelo à destruição das formas estáveis e harmônicas comparece ao longo dos seus variados escritos enquanto estratégia para revelar o homem “não mais na sua ilusória completude antropomórfica, mas em seu permanente inacabamento” (Moraes, 2010, p. 225). 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)³⁷.

36 Em seu *A noção de despesa* (1975, [1933]), por meio da oposição entre os termos *aquisição* e *despesa*, Bataille não apenas destacará a anterioridade da despesa improdutiva em relação à preocupação em conservar/ crescer, mas interpretará a própria sobrevivência das sociedades humanas como dependente de consideráveis e crescentes despesas improdutivas. Em *A parte maldita*, ele ampliará tal interpretação reafirmando a perda improdutiva enquanto uma *necessidade*, um impulso impossível de ser contido: “se o excedente não pode ser inteiramente absorvido [...] há necessariamente que perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico” (Bataille, 1975, [1949], p. 59-60). Por meio dessas afirmações, Bataille explicita aquilo que ele considera um princípio econômico geral e imutável: as formas vivas, bem como as sociedades, embora aparentemente funcionem reguladas pela consideração racional (aquela que visa a aplicação mais útil para todo o excedente que lhe cabe), realiza freqüentemente despesas improdutivas, seja sob a forma gloriosa ou catastrófica.

37 Conforme dissemos no primeiro capítulo deste trabalho, a fragmentaridade é um dos traços mais representativos da produção batailliana. Podemos constatá-la na forma conferida por Bataille aos seus escritos e também nas figuras que ele elege e prioriza ao longo de sua obra, o acéfalo, o informe etc., por meio dos quais o escritor e filósofo francês expressa o seu *sim* em relação ao inacabamento humano: “Fragmentos... mas todo fragmento deve pertencer a uma unidade que, precisamente, se tenha fragmentado. Sem dúvida, em Bataille, esta unidade prévia (e, por conseguinte, metafísica) falta. São fragmentos de uma unidade ausente, mas ausente em sentido absoluto, vale dizer, de uma unidade que nunca existiu e que não pode existir. A fragmentaridade não é retórica, portanto, senão [...] ontológica. [...] Bataille assume as conseqüências desta fragmentaridade, ou, dito de outra forma, entrega-se ao fragmentário com a alegria e o sofrimento de um descobridor” (Drazul, 1970, p. 07).



José Gutiérrez Solana. *Suplicio chino*. n/d.

Em *O ânus solar* (Bataille, 1985, [1931]), escrito breve cuja extrema condensação comunica sua intimidade com a poesia, Bataille projeta uma total consubstanciação entre a palavra e o corpo. À cópula dos corpos ele alinha, por analogia, a cópula dos termos. Assim, de uma exclamação na qual estejam conjugados o Ser e o Sol “[...] resulta uma ereção integral porque o verbo ser é veículo do frenesi amoroso” (Bataille, 1985, [1931], p. 19). Na imagem evocada por Bataille, o verbo toma emprestado da ereção sua potência disseminadora. A força expressiva dessa imagem encontra-se no potencial criativo/ gerador que possuem cada um dos dois elementos mobilizados – potencial ainda mais intensificado em razão da aproximação entre ambos. Corromper a pureza lógica da palavra e, por meio desse procedimento, projetar seu pensamento para além dos ideais morais da Cultura: juntar ao verbo e a tudo o que existe de mais elevado o que há igualmente de mais baixo e vil, impregnar a palavra dos humores corporais.

É precisamente dessa linguagem disseminadora, dessa fala impregnada de potência e virilidade que Bataille (1985, [1931]) parte para a construção de uma outra imagem: combinação do movimento rotativo da Terra ao do ato

sexual, a exemplo de uma locomotiva de pistões e rodas. Suposta nessa representação está a reunião dos dois movimentos, a transformação recíproca de um no outro e o retorno, de volta ao princípio, em um movimento contínuo e permanente. À forma fálica dos pistões associam-se os animais e os homens: “assim notamos que a terra a dar voltas faz coitar animais e homens (e, como aquilo que resulta também é a causa que o provoca), animais e homens quando coitam fazem dar voltas à terra” (Bataille, 1985, [1931], p. 20). Abandonada a suposição de uma ordenada e santa mecânica celeste, instituída e regida pelo Onipotente, a Terra encontra-se, conforme sugere Bataille, engrenada em uma mecânica estritamente sexual. Sendo assim, a manutenção de seu movimento, condição indispensável para a manutenção da vida, dependeria fundamentalmente do dispêndio da energia sexual que, dissipada pelo coito de homens e animais, colocaria a vida e o Globo em movimento. Trata-se aqui de uma total reversibilidade entre os dois princípios: na mecânica batailliana, a energia sexual impulsiona o movimento da Terra que, por sua vez, fornece o substrato necessário para que a vida torne a proliferar em uma orgia exuberante.

O ritmo da vida terrestre é aquele do “[...] membro que penetra a fêmea e dela quase por inteiro sai, para voltar a entrar” (Bataille, 1985, [1931], p. 22). Por outra parte, a proliferação da vida, regida pelo coito, requer ainda a sua contra-matéria: a disseminação da vida depende fundamentalmente daquilo que já foi vivo mas se decompôs. A proliferação da vida exige, paradoxalmente, a decomposição necessária da matéria viva, desde as suas formas mais elementares até as suas versões mais complexas. Destruições sutis, desaparecimentos integrais, esse é o seu substrato mais elementar. Entretanto,

é precisamente dessa evidência que a humanidade parece afastar voluntariamente seus olhos, desviando-se assim da fulguração maligna que podem ser o Sol e o coito (Bataille, 1985, [1931]). A respeito da intimidade entre a morte e a vida Bataille dirá o seguinte:

A morte de um é o correlativo do nascimento do outro, que ela anuncia e do qual ela é a condição. A vida é sempre um produto da decomposição da vida. Ela é tributária, em primeiro lugar, da morte, que cede o lugar; em seguida, da decomposição, que sucede a morte, e recoloca em circulação as substâncias necessárias à incessante vinda ao mundo de novos seres. (Bataille, 2004, [1957], p. 85)

Bataille, entretanto, faz de seu programa filosófico-literário, um olhar fixo para este ponto: “à fecundidade celeste opõe-se os desastres terrestres que são imagem do amor terrestre sem condição, erecção sem saída nem regra, escândalo e terror” (Bataille, 1985, [1931], p. 25). Conjugados, a morte e o sexo tomam parte em uma agonia demorada que se desenrola no cerne de tudo o que é vivo. Em seus escritos, a vida, arrancada de um ordenamento racional e previsível, passa a vigorar enquanto uma “[...] doentia incandescência, um perdurável orgasmo” (Bataille, 1985, [1931], p. 20). No pensamento confeccionado por ele, a sexualidade comporta nada menos do que o escândalo do desaparecimento individual, o temível retorno à continuidade que resultaria da negação do isolamento do eu (Bataille, 1989, [1957]). A verdade do sexo e da reprodução sexuada revela-se pois nas pequenas mortes e nas grandes destruições.

A transitoriedade e o princípio de transmutação que se impõe à matéria são enunciados já na abertura de *O ânus solar*. “Claro está que o mundo é paródia pura, quer dizer que toda coisa vista é paródia de outra, ou a mesma coisa com uma forma que decepciona” (Bataille, 1985, [1931], p. 12). Afirmar

que o mundo é paródia pura e que tudo é paródia de outra coisa é o mesmo que enunciar a metamorfose enquanto obsessão de tudo aquilo que é. Nesse sentido, elevando a destruição à condição de ato gerador fundamental, Bataille aposta não no extermínio de tudo o que vive, mas na sua inesgotável “[...] possibilidade de transformação” (Moraes, 2010, p. 85).

O Sol, matriz batailliana do gasto improdutivo, continuamente a despende-se como um fim em si mesmo, empresta sua força desagregadora à matéria viva. A putrefação dissolve a matéria, que em seguida tornará a ser reintegrada ao ciclo vital. Devolvida ao seu estado orgânico primeiro, afundada numa fervilhante podridão úmida, a vida está condenada a refazer sua trajetória até que, a exemplo do que acontecerá um dia ao Sol, ela tenha atingido seu ponto derradeiro e despendido por completo toda a sua energia. Na apresentação de *O Ânus solar* (Bataille, 1985, [1931]) ao seu editor, o Sol, ao qual ele associa uma glândula urinante, sepulta a vida:

Tal como o cadáver no fundo do poço, situado ao fundo do céu, o Sol responde a este grito desumano com o atractivo espectral da podridão. A natureza imensa parte as cadeias e vai afundar-se no vazio sem limites. Um pênis cortado, mole e sangrento substitui-se à ordem natural das coisas. Nas suas dobras, onde ainda há magoados maxilares que mordem, acumulam-se pus, baba e larvas que enormes moscas foram lá deixar: fecal como o olho que pintaram no fundo de um vaso, este Sol que passou a cintilar com um brilho cedido pela morte, sepultou a vida nas pestilências da noite. (Bataille, 1985, [1931], p. 21-22)

Na irradiante imagem solar construída por Bataille (1985, [1931]), destaca-se um brilho que não pertence ao Sol em sua existência estelar; um brilho que não depende exclusivamente da contínua fusão, em seu interior e superfície, dos átomos de hidrogênio que o compõe, mas que lhe foi cedido inesperadamente pela morte. A vida é um paradoxo: a matéria viva que se

degenera até perder-se completamente constitui a condição mais fundamental para a proliferação de tudo o que é vivo. Isso porque,

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, 2004, [1957], p. 133)

Três pontos merecem ser aqui destacados: 1) a vida, na perspectiva batailliana, não exclui a morte, mas faz dela uma parte fundamental de seu movimento: a vida alimenta-se das destruições da morte para tornar a engendrar outras formas de existência; 2) 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; 3) tanto da perspectiva individual quanto na coletividade queremos 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.

Em decorrência disso, é precisamente na podridão resultante da decomposição, na devassidão dos atos sexuais mais licenciosos, que Bataille reunirá os elementos para formular um pensamento cujo princípio é a renúncia ao gasto ordenado e racional. Um pensamento votado à intensidade da experiência, votado ao desperdício irracional (que coloca em risco a manutenção da vida individual e a própria existência descontínua), e também ao gasto improdutivo. Como ampliação desses atributos negativos, o programa

batailliano consagra-se ao êxtase inominável e à afirmação (impossível) da vida que assume o risco da aniquilação ao despedir-se de toda expectativa de durar indefinidamente. Isso explica a escolha do corpo (sede das intensidades e também da contingência) enquanto paradigma do pensamento confeccionado pelo escritor e filósofo francês.

Para Georges Bataille, correr o risco da aniquilação equivale, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, à afirmação da vida em toda a sua potência. Por isso mesmo, sua teoria da religião, longe de representar qualquer tipo de adesão metafísica, significa a abertura ilimitada para a soberania. Conforme observou Habermas,

a abertura [de Bataille] para o domínio do sagrado não significa submissão à autoridade de um destino indeterminado, apenas insinuado por sua aura; a transgressão dos limites em direção ao sagrado não significa uma auto-renúncia submissa da subjetividade, mas sua libertação para a verdadeira soberania. (Habermas, 2002, p. 301)

A soberania aqui é representativa da afirmação irrestrita da vontade. Sua força é a de um *tempo presente* que se impõe sobre qualquer *expectativa futura*. Seu veículo é a transgressão, o estilhaçamento das regras que regulam a vida social comum e impõem o abandono do *agora* (que é o corpo) em benefício do *depois* (projetado pelas metafísicas). Por tudo isso, o caráter heterogêneo da existência soberana representa não apenas uma afronta vigorosa à vida ordinária centrada no cálculo, mas uma ameaça real ao domínio da razão.

Se, já no final de sua produção, Bataille (1993, [1973]) chega a propor uma teoria da religião, ele o faz unicamente a fim de enunciar a única teoria da religião compatível com o teor do seu pensamento, ou seja, uma teoria da religião atéia. Trata-se neste caso de uma teoria da religião que incorporou o

sentido da morte de Deus, anunciada por Nietzsche, e extraiu dele a seguinte conclusão: do confronto do homem com a morte de Deus resulta não apenas a liberdade para servir unicamente ao mundo humano, sem qualquer expectativa de transcendência, mas também, e principalmente, a possibilidade de experimentar o vazio deixado por essa morte (Moraes, 2010) sem que isso o esmague. Por isso Eliane Robert Moraes dirá,

Para o homem soberano, que decide viver o vazio de sua existência, não há escapatória: o presente e a presença se impõem sobre qualquer idéia de futuro e sobre qualquer discurso, abolindo o intervalo que separa o ser do cosmos. (Moraes, 2010, p. 224)

O homem soberano de Bataille é, sobretudo, um homem que diz sim para o corpo e para a vida. Em um território dominado pela figura do *acéfalo*, não há mais qualquer espaço para a ilusão de completude antropomórfica – ilusão cujo império coincide com o reino das virtudes da razão. Tendo feito, por suas próprias mãos, o sacrifício da cabeça, Bataille compõe em seu programa filosófico-literário uma imagem do fenômeno humano cuja completude depende, paradoxalmente, da assunção de seu permanente estado de inacabamento (Moraes, 2010).

2.2 - “bebido até a borra...”

A cena é a seguinte: por volta da hora nona, no ápice de seu sofrimento, bradou o crucificado, “*Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?*” (Mateus, 27:46). Uma nota acrescentada a esta passagem na edição brasileira da *Bíblia de Jerusalém* procura amortecer o impacto da afirmação feita pelo Cristo argumentando tratar-se neste caso apenas da externalização de uma angústia real, expressão de dor, mas nunca de desespero por parte do

crucificado: “[...] essa queixa, tomada às Escrituras, é uma oração a Deus e, no Salmo, é seguida por uma certeza jubilosa do triunfo final” (idem). Entretanto, na expressão angustiada do crucificado não parece haver nenhuma certeza jubilosa, mas sim o assombro de “[...] um Deus reduzido a observar compadecido a miséria humana, incapaz de intervir e de socorrer” (Zizek, 2008, p. 49) o homem em seu desamparo.

Tomada ao pé da letra, a expressão angustiada do crucificado não faz outra coisa senão afirmar aquilo que parecia ser impensável: um Deus que, levado ao extremo do desespero, se reconhece abandonado e irremediavelmente só; a aberração de um Deus encarnado e impotente; a monstruosidade de um Deus angustiado e descrente, um Deus para quem sua própria mensagem redentora não produz qualquer alento. Não foi o sofrimento físico por si só, mas o inominável silêncio de um Deus ausente aquilo que apavorou o Cristo levando-o a expressar, aos brados, seu abandono aos brados no monte Calvário.

O crucificado duplica em seu suplício a angústia de Jó: sua experiência reedita aquela de seu predecessor; aquilo que o massacra tem exatamente a mesma força devastadora do que sobreveio àquele que fora definido pela narrativa bíblica como o mais fiel e justo entre todos os servos de Deus na Terra: a experiência traumática de um Deus irremediavelmente silente. O crucificado, tal como seu predecessor, sucumbe ao efeito devastador de uma descoberta feita no limite do sofrimento físico e que poderia ser assim enunciada: “o que Job compreendeu de súbito é que *não era ele, mas o próprio Deus que as calamidades sofridas por [ele] punham à prova, sendo que Deus fracassara miseravelmente na sua prestação de provas*” (Zizek, 2008, p. 50,

grifos do autor). É portanto no ponto extremo, no limiar do sofrimento e da morte que ambos recorrem à misericórdia divina para então se surpreenderem ao reconhecerem-se irremediavelmente sozinhos: o Deus silencioso de *Hus* esteve silencioso também no *Gólgota*.

A monstruosidade revelada pelo crucificado está em que, “assumindo por sua conta (não os pecados, mas) o sofrimento da humanidade, [ele] confronta o Pai com a falta de sentido de tudo” (Zizek, 2008, p. 51). Em decorrência disso, parece legítimo pensar o cristianismo enquanto o ponto derradeiro no desenvolvimento da história da religião³⁸. Isso na medida em que nele se realiza – e de modo categórico – o fim da transcendência, pois “*aquilo que morre na Cruz não é somente o representante finito-terreno de Deus, mas o próprio Deus, o próprio Deus transcendente do Além*” (Zizek, 2008, p. 55, grifos do autor).

As relações de Georges Bataille com o cristianismo, por sua vez, foram bastante profundas. Sabemos sobre sua intenção de tornar-se padre e também que foi sua fé que o levou a escrever, em 1918, depois de uma temporada no seminário (que vai aproximadamente do outono de 1917 até o final do verão de 1918), o seu *Notre-Dame de Rheims*: escrito inteiramente devotado à grandeza e à suntuosidade arquitetônica da referida catedral, no qual ele afirma o seguinte: “Vejo [a catedral] como o mais alto e maravilhoso consolo deixado a nós por Deus, e penso que, ainda que dure ou se desfaça em ruína, ela permanecerá como uma mãe para os mortos” (Bataille apud Surya, 2002, p. 26). Contudo, entre o devoto que assim se endereça à catedral, entre aquele

38 Conforme Slavoj Zizek esclarece a esse respeito, “o desenvolvimento das religiões desde o animismo primitivo, passando pelo politeísmo, até à última tríade constituída pelo judaísmo, cristianismo e islão, é *inerente à própria divindade*, é o autodesenvolvimento de Deus” (Zizek, 2008, p. 10, grifos do autor).

que decide levar a cabo sua intenção pessoal de formar-se padre e aquele outro, que compara Deus a uma prostituta no *Prefácio de “Madame Edwarda”* (Bataille, 2004), existe um contraste marcante. A diferença de tonalidade e de tratamento que há entre as duas passagens mencionadas revela, à primeira vista, um verdadeiro abismo entre o devoto aspirante à batina e o filósofo que decide consagrar seu pensamento ao êxtase.

Entretanto, examinado mais de perto, o abismo aparente parece ser apenas o índice de uma intimidade inteiramente imprevista: entre o devoto que leva ao limite sua experiência pessoal com o sagrado e o filósofo que, elaborando formalmente as conseqüências dessa experiência, conclui que tanto a moral quanto os valores sustentados por ela não passam de reações ao transe que representa a experiência interior, existe uma relação tão íntima quanto vital.

Levando sua experiência religiosa ao limite, Bataille descobriu o riso (emblema do êxtase ao qual seu pensamento se dedicará daquele momento em diante). Trata-se nesse caso de uma descoberta³⁹ que lhe servirá como ponto de partida para a formulação de um pensamento que se despede definitivamente de qualquer expectativa transcendente, um pensamento cujo ponto de chegada é nada menos do que uma teoria da religião desprovida de Deus. Nesse sentido, Bataille parece levar às últimas conseqüências o episódio ocorrido no *Gólgota*, a morte do deus crucificado é também o ponto final de

39 Enfatizamos aqui o termo *descoberta* com a intenção de opor a ele o termo *revelação*. Isso porque, por definição, a experiência interior (aquela que se realiza no limite do possível) não comporta nenhuma revelação, seja a revelação de um sentido mais fundamental ou de uma verdade mais derradeira: “o que caracteriza tal experiência, que não procede de uma revelação, onde nada tampouco se revela, a não ser o desconhecido, é o fato de ela nunca trazer nada de apaziguante” (Bataille, 1992, [1943], p. 06).

toda esperança de duração ou mesmo de salvação⁴⁰, ou, como ele mesmo dirá: “bebido até a borra, o cristianismo é a ausência de salvação, desespero de Deus” (Bataille, 1992, [1943], p. 54).

O conhecimento teórico sobre a história das religiões aliado à experiência pessoal com o cristianismo conduziram Bataille à conclusão de que o cristianismo não passa de um sintoma, índice definitivo do enfraquecimento das relações do homem com o sagrado. O transe evocado pela *experiência interior* é o antípoda da moral celebrada pelo cristianismo, moral essa que nega a violência sem cálculo e, por extensão, termina por rejeitar toda e qualquer via que esteja aberta para a reconciliação com a continuidade primeira. Transformar-se na decadente expressão do desespero de Deus parecia ser o destino mais provável para uma religião nascida originalmente da negação do corpo e das suas intensidades, uma religião em cuja origem está a atitude de rejeição à impureza (Bataille, 2004, [1957]). Não por acaso o cristianismo proscreeu o erotismo, tomando-o por impuro e, por isso mesmo, diabólico: “o erotismo caiu no campo do profano e se tornou objeto de condenação radical” (Bataille, 2004, [1957], p. 194). A rigorosa operação de separação imposta pelo monoteísmo cristão aos territórios do Bem e do Mal, responde pela estratificação da moral sob a forma dos valores religiosos tão afeitos à verdade quanto inimigos da vida.

2.3 - *uma certa teoria da religião*

Bataille dedica a primeira parte de sua *Teoria da religião* (Bataille,

40 Assim procedendo, Bataille acaba sendo mais rigoroso com a narrativa da *paixão* do que toda aquela parte do pensamento religioso que sempre negou ou dissimulou este fato na tentativa de sustentar, por meio da *ressurreição*, a frágil esperança redentora supostamente contida na morte do Cristo.

1973/1993), à exposição das diferenças entre o universo da animalidade e o humano. Segundo ele propõe (Bataille, 1993, [1973]), a principal característica da animalidade seria a sua *imanência*, revelada de modo preciso quando “*um animal come outro*” (Bataille, 1993, [1973], p. 11, grifos do autor) sem que, ao fazê-lo, “o animal que outro animal come [tenha sido] dado como objeto” (Bataille, 1993, [1973], p. 11). O mundo da animalidade é a afirmação estrita do tempo presente; nesse mundo, o animal continuaria e seria continuado pelo ambiente que o contorna, ao passo que a morte nunca seria mais do que um mero desaparecimento.

Nada nesse universo requisita a consciência de si, afinal “[...] todo animal está *no mundo como a água no interior da água*” (Bataille, 1993, [1973], p. 20, grifos do autor). O mundo da animalidade caracteriza-se, portanto, pela homogeneidade e pelo fechamento em relação a todo tipo de apreensão conceitual: um mundo anterior e completamente vedado ao saber. Entretanto, apesar de incognoscível (ou talvez exatamente por isso),

O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. Essa profundidade, num certo sentido, eu a conheço: é a minha. É também o que para mim está mais longinquamente oculto, o que merece este nome de profundidade, que quer dizer precisamente *o que me escapa*. (Bataille, 1993, [1973], p. 23, grifos do autor)

Na antropologia proposta por Bataille (1993, [1973]), a humanidade ultrapassou seu estado de animalidade primeira e elaborou o mundo profano ao criar para si os primeiros instrumentos e ferramentas de trabalho. Desse momento em diante, inaugurado o campo da atividade útil, instalado o universo regido pela antecipação dos fins, o homem se distanciou daquilo que foi um dia sua imanência animal. O mundo da continuidade foi então suplantado pelo mundo das coisas (objetos), em um processo de reificação que acabou por

incidir sobre o homem, submetendo-o igualmente a uma *existência-de-objeto*. O fim primeiro, aquele que se esgotava em si mesmo, cedeu lugar ao fim útil. Transformado também ele em coisa, o homem, cujo relacionamento consigo mesmo passou a ser idêntico ao modo como ele se relaciona com os objetos externos a si, tornou-se um estranho para si mesmo: da aniquilação da animalidade primeira resultou portanto a reificação do universo anteriormente regido pela imanência. Entretanto, é preciso destacar que, a exemplo do procedimento dialético hegeliano, que nega conservando, também a humanidade, na perspectiva batailliana, ultrapassaria a animalidade conservando-a. Desse modo, a sexualidade humana, por exemplo, ainda que difira daquela do animal, não a suprimiria por inteiro (Drazul, 1993, p. 9). Prova disso são os estados extáticos, as manifestações, ruidosas e arrebatadoras, que fascinam os homens ao longo dos séculos: lampejos que evocam precisamente aquela animalidade primeira.

Do mundo recém fabricado pela negação da imanência (mundo orientado pela atividade útil e pela antecipação dos fins) o *Ser supremo* participa igualmente enquanto coisa. Reificado, transformado em uma coisa entre as outras coisas, o *Ser supremo* se empobrece: a consciência primeira do Deus cristão, cuja memória acredita-se remetida aos *Seres supremos* dos tempos mais primitivos, “[...] não é uma eclosão; é, ao contrário e sem compensação, uma espécie de estiolamento de um sentimento animal” (Bataille, 1993, [1973], p. 31). Suplantada, a imanência primeira passará a ser experimentada como uma terrível ameaça:

O sentimento do sagrado evidentemente não é mais o do animal que a continuidade perdia em brumas em que nada era distinto. Para começar, se é verdade que não acabou a confusão no mundo das brumas, estas opõem um conjunto

opaco a um mundo claro. Tal conjunto aparece distintamente no limite do que é claro: ele se distingue do menos, do externo, do que é claro. Por outro lado, o animal aceitava a imanência que o submergia sem protesto aparente, enquanto o homem, no sentimento do sagrado, experimenta uma espécie de horror impotente. Esse horror é ambíguo. Sem dúvida alguma, o que é sagrado atrai e possui um valor incomparável, mas no mesmo instante isso parece vertiginosamente perigoso para esse mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado. (Bataille, 1993, [1973], p. 18)

A sombra densa do sagrado instala no mundo claro e profano uma perigosa vertigem (Bataille, 1993, [1973]). O mundo profano reage banindo a vertigem da animalidade pela transformação do animal em uma coisa para o homem. Enquanto objeto (assado, grelhado, guisado), arrancado de sua imanência, ele pode ser comido: a passagem do cru ao cozido, da violência da dilaceração informe ao corte minuciosamente imposto à carne, se sustenta pela suposição de que o animal nunca foi nada mais do que uma coisa (Bataille, 1993, [1973]).

Para Bataille (1993, [1973]), a subordinação da natureza ao mundo da utilidade e do trabalho, a negação da animalidade primeira cujo movimento terminará na reificação do mundo e do próprio homem; fazem do homem uma coisa entre outras coisas. Em oposição a esse modo de funcionamento regido pelo princípio da utilidade ele opõe o sacrifício e a festa. O sacrifício, capricho ininteligível à consciência enredada na obsessão da utilidade, rompe os laços existentes entre a vítima e o mundo reificado. O animal oferecido em holocausto, a vítima ofertada generosa e violentamente, faz o caminho de retorno ao mundo da imanência. O sacrificador, por sua vez, também se retira do mundo das coisas por meio desse exercício de violência livre de qualquer cálculo:

O sacrificador enuncia: “*No íntimo*, eu pertenço ao mundo

soberano dos deuses e dos mitos, ao mundo da generosidade violenta e sem cálculo, como minha mulher pertence aos meus desejos. Eu te retiro, vítima, do mundo onde estavas e onde só podias ser reduzida ao estado de coisa, tendo um sentido exterior à tua natureza íntima. Eu te trago à *intimidade* do mundo divino, da imanência profunda de tudo o que é". (Bataille, 1993, [1973], p. 38, grifos do autor)

O sacrificador, suposto por Bataille (1993, [1973]), parece operar em conformidade com a metodologia do mestre sadiano: ambos operam a ruptura da lógica que ordena a realidade cotidiana, à pobreza da atividade profana eles opõem uma violência sem sentido, contrária a tudo aquilo que, no mundo profano da utilidade, pretende durar indefinidamente. Recusar a duração equivale assim, paradoxalmente, ao mais extremo e desmesurado exercício da vida. Abandonada a preocupação com a duração indefinida, importa a efêmera experiência do instante no qual o mundo da utilidade é violentamente atravessado por uma animalidade indistinta e fulgurante. Para a imanência da animalidade primeira, recuperada ao custo do gasto de si imposto pelo sacrifício, "a duração deixa de valer, ou aí só aparece para engendrar o doentio deleite da angústia" (Bataille, 1993, [1973], p. 39).

Subvertendo as abstrações componentes do mundo reificado, a morte da vítima sacrificada reafirma o profundo sentido do qual a humanidade se separou. O sacrificador, tal qual o mestre sadiano, sabe que:

O que importa é passar de uma ordem durável, em que todo consumo de recursos está subordinado à necessidade de durar, à violência de um consumo incondicional; o que importa é sair de um mundo de coisas reais, cuja realidade decorre de uma operação a longo prazo e nunca do instante – de um mundo que cria e conserva (que cria em proveito de uma utilidade durável). O sacrifício é a antítese da produção, feita visando o futuro, é o consumo que só tem interesse no próprio instante. (Bataille, 1993, [1973], p. 41)

O sacrifício seria, portanto, a manifestação na qual o abandono do valor se realizaria em sua forma mais integral. Por esse gesto sagrado, aquilo que

um dia foi reificado (a saber: os animais e os homens) acaba devolvido à sua intimidade primeira, de volta à ausência de individualidade que houve no princípio. O sagrado destrói a ordem das coisas ao restituir (ainda que momentaneamente) o estado de imanência.

Refletindo sobre o sacrifício e os princípios do mundo sagrado, Bataille formula aquele que parece ser o duplo fundamento de sua ética: *ser humano sem ser coisa e, escapar à reificação sem ser tragado pelo sono animal* (Bataille, 1993, [1973]). Na festa, esse princípio preside a conciliação angustiada entre duas necessidades incompatíveis: ordenação da aspiração à destruição, limitação do caos extático da embriaguez e das orgias por uma sabedoria relativamente conservadora. Expressão privilegiada do sagrado, a antiga festa representa uma verdadeira crise para a consciência, encarnação de uma fusão entre elementos heterogêneos entre si, manifestação de uma divina “[...] coincidência de contrários [...]” (Leiris, 1938/2001) que comporta o seguinte paradoxo:

O paradoxo decisivo do ekstasis, 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 mesmo em que deveria estar presente para fazer a experiência. O paradoxo do êxtase batailleano é, na realidade, que o sujeito deve estar ali onde não pode estar, ou vice-versa, que ele deve faltar ali onde deve estar presente. É essa a estrutura antinômica daquela experiência interior a que Bataille procurará por toda a vida prender-se e cuja realização constituía aquilo que ele definia como “operação soberana” ou “soberania do ser”. (Agamben, 2005, p.92)

O êxtase celebra o retorno ao corpo e às suas intensidades. Ele constitui a máxima expressão do sacrifício da cabeça e do correlativo primado das partes malditas. Por isso se pode dizer que a festa é uma encruzilhada, e as formas de devastação que nela tomam parte exprimem “[...] a contestação mais

radical do primado da utilidade” (Bataille, 1993, [1973], p. 48-49). Nela, mais do que uma simples tendência, há um verdadeiro compromisso com o ultrapassamento dos limites individuais. Desse modo, os movimentos que nela tomam parte (a embriaguez, a orgia, o sacrifício humano etc.) encenam a angustiada passagem da existência descontínua, encerrada nos limites da individualidade, para a continuidade: uma continuidade que somente nos “[...] é dada na superação dos limites” (Bataille, 2004, [1957], p. 186), nesse ponto extremo onde,

[...] apesar da posição ininteligível que ele tem no ser, um homem, tendo-se despojado de logro e de temor, avança tão longe que não possamos conceber a possibilidade de ir mais adiante. [...] O extremo do possível supõe riso, êxtase, aproximação aterrada da morte; supõe erro, náusea, agitação incessante do possível e do impossível e, para terminar, quebrado, embora gradualmente, lentamente desejado, o estado de súplica, a sua absorção no desespero. (Bataille, 1992, [1943], p. 45)

Em si, essa experiência elementar evocada não comporta nenhuma espécie de revelação, nem se deixa traduzir sem que nessa tradução ela termine por perder sua parte mais fundamental: a experiência enquanto um fim em si mesmo. Na violência do movimento que transgride os limites e as leis, menos do que durar ou crescer, importa, se preciso, exaurir-se numa orgia de consumição. Contrário ao ordenamento produtivo e racional, o pensamento batailliano convida ao consumo inútil, à experiência das formas mais agudas de destruição (contra as quais se edificou o mundo reificado). Entendendo que o mundo do trabalho é solidário ao medo da morte, Bataille (1993, [1973]) invoca o êxtase efêmero da perda improdutiva como abertura para que a vida, recusando a duração infinita, seja experimentada em sua intensidade efêmera.

2.4 - a experiência interior

O preâmbulo de *A experiência interior* (Bataille, 1992, [1943]) começa por uma confissão feita pelo seu autor: “*como gostaria de dizer do meu livro a mesma coisa que Nietzsche da Gaia Ciência: 'Não há quase nenhuma frase onde a profundidade e a graça não se deêm carinhosamente a mão!'*” (Bataille, 1992, [1943], p. 05, grifos do autor). No parágrafo seguinte ele acrescenta:

Nietzsche escreve em Ecce homo: “Um outro ideal corre a nossa frente, prodigioso, sedutor e rico em perigos, ao qual não procuramos converter ninguém, porque não reconhecemos facilmente a alguém direitos sobre ele: o ideal de um espírito que brinca ingenuamente, isto é, sem intenção, por excesso de força e de fecundidade, com tudo que até agora foi chamado de sagrado, bom, intangível, divino; de um espírito para quem os valores supremos, justamente correntes no povo, já significariam perigo, decrepitude, aviltamento ou pelo menos repouso, cegueira, esquecimento momentâneo de si; um ideal de bem-estar e de benevolência humanamente sobre-humano que parecerá facilmente desumano, quando, por exemplo, colocando-se ao lado de toda essa seriedade que se reverenciou aqui, ao lado de toda a solenidade que reinou até hoje no gesto, no verbo, no tom, no olhar, na moral e no dever, ele se revelará involuntariamente como sua paródia encarnada, ele que todavia tem a vocação talvez para inaugurar a era da grande seriedade, o primeiro a colocar o grande ponto de interrogação no seu lugar, a mudar o destino da alma, a adiantar o ponteiro, a levantar a cortina da tragédia...” (Bataille, 1992, [1943], p. 05, grifos do autor)

No terceiro parágrafo ele continuaria a citar o seu predecessor:

cito ainda essas palavras (nota datando de 82/84): “Ver soçobrar as naturezas trágicas e poder rir disso, apesar da profunda compreensão, emoção e simpatia que sentimos, é divino” (Bataille, 1992, [1943], p. 05, grifos do autor).

Assim reunidas, as três citações de Nietzsche que figuram no início de *A experiência interior* (Bataille, 1992, [1943]) antecipam certos aspectos extremamente relevantes acerca desse escrito que elas precedem. Isso porque integradas ao texto, as referências parecem demarcar três aspectos distintos relativos a esse texto em específico, são eles: a intenção, a realização e a consequência.

a intenção: de que, a *profundidade* e a *graça* estivessem ali, frase a frase, de mãos dadas, de modo que o esforço intelectual empreendido não se limitasse a um amontoado de frios conceitos, mas que ele pudesse ser temperado pela emoção do riso, fazendo incorporar ao saber discursivo o corpo em estado de convulsão.

a realização: colocar, diante de si, *um outro ideal*, cuja novidade consistiria precisamente em seu estado móvel e na extrema liberdade decorrente da despedida dos valores considerados supremos e universais. Um ideal que não teme levantar *a cortina da tragédia*.

a conseqüência: uma atitude afirmativa frente à incompletude do homem e à multiplicidade da vida, no horizonte da qual não haveria, entretanto, qualquer espécie de garantia de felicidade ou de sucesso. Uma atitude capaz de afirmar de modo radical o fato de que o homem, seja qual for o artifício do qual ele pretenda se valer, não conseguirá escapar à condenação que paira sobre ele, a “[...] de sua morte e de sua putrefação” (Moraes, 2010, p. 218). Culpado e condenado, caberia a ele entretanto reconhecer sua condenação enquanto tal e, tendo se apropriado desse fato, revirar *a natureza trágica* (que lhe impõe esse destino do qual ele não pode escapar) e, sem nenhuma expectativa de que isso represente para ele qualquer tipo de remédio definitivo ou salvação⁴¹ derradeira, rir - “mas dessa vez um riso inteiro” (Bataille, 2004, [1957], p. 421).

A experiência interior é definida por Bataille como sendo a “narração de um desespero” (Bataille, 1992, [1943], p. 07). Isso na medida em que “o que

41 À desagregação, à qual se responde normalmente por meio de algum artifício que a dissimule, Bataille reivindica o estado de ser dilacerado: “A idéia de salvação, creio, vem àquele que o sofrimento *desagrega*. Aquele que o domina, ao contrário, tem necessidade de ser quebrado, de embrenhar-se na dilaceração” (Bataille, 1992, [1943], p. 49, grifo do autor).

caracteriza tal experiência, que não procede de uma revelação, onde tampouco nada se revela, a não ser o desconhecido, é o fato de ela nunca trazer nada de apaziguante” (Bataille, 1992, [1943], p. 06). Ela não edifica nem reconforta. Sua realização não se dá em nome de nenhuma verdade última a partir da qual se veriam fortalecidos no homem tanto a esperança de completude quanto a de redenção que lhe é correlata: bases a partir das quais o homem se defende tanto de sua insuficiência quanto das evidências de seu desaparecimento. A experiência em questão compreende, na realidade, a despedida “dessas ilusões nebulosas” recebidas “com a vida como um narcótico necessário para suportá-la” (Bataille, 1992, [1943], p. 06). Desse modo, ela demarcaria o despertar para aquilo que Bataille denominou ser o começo de uma “experiência singular” (Bataille, 1992, [1943], p. 06), nascida do abandono da vontade de durar indefinidamente.

Muito embora o termo sugira certo parentesco com a experiência dita mística (que evoca, igualmente, os estados de êxtase e de arrebatamento), a experiência interior melhor se definiria enquanto *experiência nua*: fruição pura e sem para-além, que “não leva a porto algum” (Bataille, 1992, [1943], p. 11), que “não revela nada e não pode fundar a crença, nem partir dela” (Bataille, 1992, [1943], p. 12). Nos termos em que é definida por Bataille, ela não nasce como produto de uma verdade anterior e nem se deixa cristalizar formando assim um dogma ou um preceito a ser seguido, opondo-se frontalmente a qualquer espécie de servidão – subversão do império do dever; e se evoca o êxtase, diferentemente do que acontece no âmbito religioso, é somente para situá-lo, conforme expressão de Hugo Friedrich, enquanto um “sobrenatural vazio” (Friedrich, 1978, [1956], p. 61).

A experiência à qual Bataille se refere implica “apropriar[mo]-nos do que nos ultrapassa [...] sem tomar isso como um bem próprio” (Bataille, 1992, [1943], p. 13), sem fazer dessa apropriação uma doutrina ou um dogma a ser transmitido aos outros: integrar pessoalmente a maldição que condena tudo o que é vivo ao desaparecimento corresponde ao abrir-se de modo irrestrito à experiência, sem qualquer expectativa de garantia ou de salvaguarda. Aberto à experiência levada ao limite do possível Bataille se dá conta de que “a única verdade do homem [...] é de ser uma súplica sem resposta” (Bataille, 1992, [1943], p. 20). Disso decorre que para ele, a experiência interior esteja necessariamente marcada pelo afastamento dos códigos comuns. Que fique claro: o afastamento dos códigos comuns não significa, entretanto, o abandono da linguagem e o retorno à indistinção que caracteriza a animalidade. O que se propõe por meio de tal afastamento é justamente a possibilidade de compreender a linguagem enquanto artifício que ela é. Tomada enquanto artifício e não mais como referência absoluta ela pode ser contestada, desarticulada ou mesmo dilacerada. A respeito desse exercício crítico, Bataille afirma o seguinte:

Esta areia, onde afundamos para não ver, é formada de palavras, e a contestação, devendo servir-se delas, faz pensar – se passo duma imagem a uma outra – no homem atolado, debatendo-se, e que os seus esforços afundam com certeza: e é verdade que as palavras, os seus dédalos, a imensidão esgotável dos seus possíveis, enfim, a sua traição, têm alguma coisa de areias movediças.

Dessas areias não sairemos sem que alguma corda nos seja estendida. Ainda que as palavras drenem em nós quase toda a vida – desta vida, quase nenhum raminho que não tenha sido apreendido, arrastado, juntado pela multidão sem descanso destas formigas (as palavras) – subsiste em nós uma parte muda, furtada, inapreensível. Na região das palavras, do discurso, esta parte é ignorada. Por isso, ela geralmente nos escapa. Só podemos em certas condições atingi-la ou dispor dela. São movimentos interiores vagos, que não dependem de nenhum objeto e não têm intenção, estados que, semelhantes

a outros ligados à pureza do céu, ao perfume de um quarto, não são motivados por nada definível. (Bataille, 1992, [1943], p. 22)

Nesses termos: a) a contestação necessária, ainda que se dirija à linguagem (sobretudo àquela cimentada em conceito) serve-se necessariamente das palavras, ou seja, a contestação opera desde o interior da linguagem e não de qualquer suposto lado de fora dela; b) o alvo da contestação (ou do exercício crítico que deve incidir sobre a linguagem) é a abertura do conceito para a vida que pulsa sob as malhas do discurso. Estes são os termos do paradoxo ao qual Bataille se dedicará, de ponta a ponta, nesse escrito notável: a experiência interior não se realiza fora da palavra, mas o que ela reivindica é a existência, no interior da linguagem, da palavra ainda não cristalizada, ainda não mortificada em conceito. Esses são os termos da crítica batailliana endereçada à fidelidade do homem àqueles enunciados que o amparam, aos discursos a partir dos quais ele se define e por meio dos quais ele se abriga (ainda que de modo sempre precário) das invasões sempre ameaçadoras da contingência.

Conforme já dissemos a esse respeito (ao final do capítulo anterior), a crítica batailliana à fixidez do conceito e à linguagem cimentada pelo uso comum não deve ser entendida, entretanto, como sinônimo de uma tentativa de encaminhamento da experiência para o vazio pré-lingüístico. Não por acaso Bataille refere-se à necessidade de encontrar “*palavras*, que [sirvam] de alimentos ao hábito, mas que nos [desviem] desses objetos cujo conjunto nos atrela” (Bataille, 1992, [1943], p. 24). Aquilo que ele visa portanto é a palavra naquilo que ela é capaz de servir ao homem e a seu hábito lingüístico sem com isso designá-lo enquanto coisa. Bataille persegue a palavra que, “entre todas as palavras [seja] a mais perversa, ou a mais poética”: aquela que é “a própria

garantia de sua morte” (Bataille, 1992, [1943], p. 24). A experiência interior figura enquanto paradigma daquilo que, acontecendo no interior do universo lingüístico, não se deixa fixar sob a forma de nenhum conceito. Essa concepção segundo a qual “na experiência o enunciado não é nada” (Bataille, 1992, [1943], p. 21), implica em duas importantes conseqüências: a) o necessário reconhecimento da insuficiência da linguagem enquanto aparato conceitual; b) o esforço empreendido pelo pensamento batailliano a fim de entrever, nas frestas da linguagem sabidamente insuficiente, as intensidades impronunciáveis do corpo – a fim de “acrescentar à linguagem a palavra que supera as palavras” (Bataille, 2004, [1957], p. 424). Além disso, afirma-se nessa perspectiva o parentesco entre a experiência interior e a poesia: pois a expressão da experiência é “*tanto silêncio quanto linguagem. Não por impotência*” (Bataille, 1992, [1943], p. 36, grifos do autor), mas por escolha, a fim de “*exprimir um grau a mais de desapego*” (Bataille, 1992, [1943], p. 36, grifos do autor). Para o escritor e filósofo francês, a poesia seria uma forma privilegiada de realização da experiência do impossível. Isso na medida em que em ambos os casos “trata-se menos de contemplação do que de dilaceração” (Bataille, 1992, [1943], p. 46), menos reverência do que despedaçamento de todo estado de ser fixado pelo conceito.

Ser “uma súplica sem resposta” (Bataille, 1992, [1943], p. 20), por mais angustiante que seja para aquele que sempre se abrigou na aparente segurança dos conceitos, é provavelmente o índice mais significativo de liberdade. Por razões óbvias, não se trata nesse caso de uma liberdade ilimitada, na medida em que ela se encontra encerrada nos limites do corpo (que adoece, envelhece, morre). Essa liberdade mínima, nascida da assunção

angustiada pelo sujeito de sua mortalidade, parece equivaler precisamente ao que Bataille designou ser sua *relativa viabilidade*.

A *relativa viabilidade* seria, nesse sentido, uma alternativa para lidar com o fato de que (ao contrário dos animais que são seu próprio corpo) o homem possui um corpo: sabidamente limitado e condenado à doença, ao infortúnio e ao desaparecimento. Não se trata porém de uma saída pacífica, mas de uma alternativa ancorada na compreensão de que “o sujeito é refém do corpo, que o expõe à perda, sem que os limites dados 'pelo que é' o levem a construir uma 'idéia' que lhe permita, a seu turno, apropriar-se disso 'que é', domesticando-o” (Moraes, 2008, p. 05). Assim, a *relativa viabilidade* se fabricaria no ponto exato em que até mesmo a mais remota esperança de reparar pela linguagem o desamparo do homem houvesse sido deixada para trás. Em si ela corresponde a uma resposta afirmativa frente reconhecimento do fato de que “o homem não pode, através de nenhum recurso, escapar da insuficiência” (Bataille, 1992, [1943], p. 97). O abandono de toda e qualquer esperança abriria a possibilidade para que o desespero e o riso, a angústia e a delícia, se dessem as mãos: sem nunca perder de vista que “a angústia que vira delícia é ainda angústia” (Bataille, 1992, [1943], p. 41).

2.5 - *relativa viabilidade x o comum*

Bataille declarava-se prosseguidor de Sade. Que fique claro: em nenhum momento, prosseguir com Sade significou adular a figura ou a obra do mestre. Levar adiante o projeto sadiano significava, para ele, antes de qualquer coisa, reconhecer o verdadeiro sentido do combate empreendido por Sade e, dispondo do arsenal à sua disposição, empreender sua própria batalha. O

Sade com quem prossegue Bataille é, sem sombra de dúvida, o escritor clandestino e filósofo do mal, cuja marca diferencial foi desde o princípio a “[...] associação radical do erotismo e da crueldade” (Moraes, 2000, p. 7), mas ele é também o erudito homem de letras, o autor do rigoroso estudo crítico sobre a produção literária setecentista intitulado *Nota sobre romances* (Sade, 2000).

No cerne do projeto sadiano, Bataille identifica um combate contra os elementos que o próprio Sade julgava inabaláveis. Esse procedimento que parece, de saída, fadado ao fracasso é exatamente o que fez com que sua obra pudesse ser considerada como um desafio levado aos limites do possível (Bataille, 2004, [1957]). Segundo Bataille,

Sade consagrou obras intermináveis à afirmação de valores inaceitáveis: a crê-lo, a vida era a procura o prazer, e o prazer era proporcional à destruição da vida. Melhor dizendo, a vida atingia o mais alto grau de intensidade numa monstruosa negação de seu princípio. Quem não vê que uma afirmação tão estranha não poderia ser geralmente aceita, de uma maneira geral, mesmo proposta, se ela não estivesse amortizada, vazia de sentido, reduzido a um brilho sem consequência? Quem, com efeito, não vê que, levada a sério, uma sociedade não poderia admiti-la por um só instante? Na verdade, aqueles que viram em Sade um infame responderam melhor às suas intenções que seus admiradores modernos: Sade incita um protesto revoltado, sem o qual o *paradoxo do prazer* seria simplesmente poesia. (Bataille, 2004, [1957], p. 281-282, grifos do autor)

De Sade, Bataille parece haver herdado intencionalmente “[...] a paixão de uma liberdade impossível” (Bataille, 1989, [1957], p. 94), a paixão pela experiência da vida levada ao seu paroxismo: tendo sido definido enquanto a aprovação da vida inclusive na morte, o erotismo batailliano traduz a proposta sadiana segundo a qual, em sua máxima intensidade, a vida coincidiria com a negação do seu princípio. Entretanto, o que faria do projeto batailliano relativamente viável? O que ganharíamos caso decidíssemos adotar, individual

e coletivamente, a *soberania*⁴² como princípio norteador para os nossos atos? Qual seria a perspectiva no horizonte de uma sociedade para a qual a despesa possui todos os privilégios sobre a acumulação? O próprio Bataille situaria o problema em questão a partir dos seguintes termos:

meu trabalho tendia antes de tudo a *aumentar* a soma dos recursos humanos, mas seus resultados ensinavam-me que a acumulação era apenas uma dilação, um recuo diante da expiração inevitável, em que a riqueza acumulada só tem valor no instante. Ao escrever o livro em que eu dizia que a energia no fim das contas só pode ser desperdiçada, eu empregava minha energia, meu tempo, no trabalho: minha pesquisa correspondia de modo fundamental ao desejo de aumentar a soma dos bens pertencentes à humanidade. Direi que nessas condições eu só podia, em certos momentos, corresponder à verdade de meu livro e não continuar a escrevê-lo? (Bataille, 1975, [1949], p. 51)

Aumentar ou diminuir, fazer durar ou gastar de modo improdutivo? Falar ou calar-se? Viver a relativa viabilidade ou retrair-se em decorrência da descoberta da falta de um sentido derradeiro para a vida? A esses questionamentos Bataille responde com um outro: poderia um pensamento realizar, a um só tempo, o avesso e o direito daquilo que a sua própria existência afirma, sendo assim, simultaneamente, palavra e silêncio? Em outros termos, poderia um escrito, nascido de um problema para o qual não há resposta, esboçar pela linguagem o fracasso do conceito, apontando para aquilo que o ultrapassa? A alternativa encontrada por Bataille a esse respeito não deixa de ser curiosa:

Um livro que ninguém espera, que não responde a qualquer pergunta formulada, que o autor não teria escrito se tivesse seguido sua lição ao pé da letra, eis enfim a excentricidade que hoje proponho ao leitor. (Bataille, 1975, [1949], p. 51)

42 Tal como propõe Bataille, “é o desejo que está em nós de consumir e de arruinar, de fazer fogueira com nossos recursos, é geralmente a felicidade que a consumação, a fogueira e a ruína nos proporcionam que nos parecem divinos, sagrados e que apenas eles determinam nossas atitudes *soberanas*, quer dizer, gratuitas, sem utilidade, que valem por si mesmas e que nunca estão subordinadas a resultados ulteriores” (Bataille, 2004, [1957], p. 289).

Essa resposta, que encontra-se situada em *A parte maldita* (Bataille, 1975, [1949]), poderia certamente ser aplicada a qualquer um dos escritos bataillianos, seja aos ensaios, aos escritos filosóficos ou literários. Isso na medida em que, em tais escritos, conforme adverte o próprio Bataille, não encontraremos qualquer tipo de resposta (ao menos não aquele tipo de resposta que se pretende definitiva). Essa é a excentricidade desse pensamento empenhado na desconstrução da idéia moderna de razão, “consolidada em torno das noções de saber e de verdade” (Moraes, 1995, p. 21-22). Tendo concluído que “o excesso excede o fundamento” (Bataille, 2004, [1957], p. 423), Bataille trata de fazer com que seus escritos transmitam, de modo performativo, sua descoberta: uma descoberta concernente à insuficiência do saber conceitual. Em seus textos, a tentativa de exploração e de interpretação do estar-no-mundo não apela ao fundamento ou à essência, mas sim ao corpo, naquilo que ele comporta de mais instável e contingente. Sendo assim, é verdade que escrevendo ele acrescenta o produto do seu trabalho à *soma dos recursos humanos*, entretanto, aquilo que ele acrescenta não apenas não atende à exigência de situar, de modo cada vez mais completo, o ser ou a essência, como se opõe vigorosamente a esse imperativo.

Tendo sua matriz no dispêndio solar, no gasto sem contrapartida, “não é a necessidade mas seu contrário, o 'luxo', que coloca para a matéria viva e para o homem seus problemas fundamentais” (Bataille, 1975, [1949], p. 51). Invertida a perspectiva mais convencional, a questão mais urgente a ser respondida não diria respeito portanto à escassez e sim ao excesso: tratar-se-ia então de responder ao desafio de encontrar um modo de fazer ou uma saída possível, e relativamente viável, para aquilo que em nós exige ultrapassar-nos.

Ressalte-se a esse respeito que qualquer resposta ao desafio em questão deveria considerar a tendência geral ao dispêndio improdutivo (cujo limite derradeiro é a morte) que se expressa tanto ao nível particular quanto ao nível mais amplo da coletividade. Ressalte-se ainda um segundo aspecto não menos importante: a proximidade entre a questão relativa ao excesso, seus destinos e seus encaminhamentos possíveis e aquilo que Freud designou sob o título de pulsão de morte. Tal como Freud, Bataille chega inclusive a se apoiar em uma metáfora biológica para afirmar seu ponto de vista:

Partirei de um fato elementar: o organismo vivo, na situação determinada pelo jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, há necessariamente que perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico. (Bataille, 1975, [1949], p. 60)

Conforme aponta Bataille, a acumulação e a despesa produtiva encontram-se limitadas por dois fatores específicos: a possibilidade de crescimento do sistema e a possibilidade de absorção do excedente. Considerando que todo organismo vivo tem sempre um crescimento limitado, haverá no decurso de sua história individual, de modo necessário, um ponto a partir do qual, não podendo mais crescer, ele passará a despender sua energia excedente de modo inútil. Ora, sendo a energia excedente um fato universal no contexto da matéria viva, a questão que se coloca concerne “ao modo dilapidação” (Bataille, 1975, [1949], p. 61) dessa riqueza. O que se diz aqui acerca do organismo vivo é também aplicável aos sistemas e conjuntos formados por esses mesmos organismos. Se, entretanto, o homem procura negar o movimento geral de dilapidação,

como incessantemente é levado a fazer pela consciência de uma *necessidade*, de uma indigência inerente ao ser separado (a quem constantemente faltam recursos, e que é apenas um eterno *necessitado*), sua negação nada muda no movimento global da energia: esta não pode acumular-se sem limitação nas forças produtivas; enfim, como um rio no mar, ela deve escapar-nos e perder-se de nós. (Bataille, 1975, [1949], p. 61)

Para Bataille (1975, [1949]), menos do que manter-se, o homem e suas comunidades querem se perder, de modo glorioso ou catastrófico: os avanços técnico-científicos não impediram por exemplo que o século XX ficasse marcado por duas grandes guerras (que serviram-se deles, a propósito). Na perspectiva batailliana, ao excedente cada vez mais amplo a humanidade seguirá encontrando modos de gastar sem contrapartida. Talvez por isso a comunidade humana seja sobretudo aquela permanentemente aberta à dissolução, à experiência da continuidade que unifica tudo o que é vivo em sua exuberância indistinta: uma comunidade negativa, resultado da destruição catastrófica daquela outra comunidade, a positiva, cujos laços se estabelecem em conformidade ao princípio de acumulação. A comunidade entrevistada por Bataille seria já um efeito da perda generalizada, na qual os elementos se ligam por meio da dissolução dos limites individuais, tal como aquela que sua literatura faz existir entre os personagens-amantes. Uma comunidade que aceita perder-se em movimentos extremos. A esse respeito Giorgio Agamben dirá:

a experiência comunitária implica na realidade, para Bataille, tanto a impossibilidade do comunismo enquanto imanência absoluta do homem ao homem quanto a inoperância de toda comunhão fusional em uma hipóstase coletiva. A esta idéia de comunidade se opõe em Bataille uma comunidade negativa, cuja possibilidade se abre na experiência da morte. A comunidade revelada pela morte não institui nenhuma ligação positiva entre dois sujeitos, porém é mais freqüentemente ordenada pelo seu desaparecimento, a morte como aquilo que não pode de forma alguma ser transformado em uma

substância ou em uma obra comum. (Agamben, 2005, p. 02)

Paradoxalmente, a comunidade fundada pela “exclusão da cabeça não significa somente exclusão da racionalidade e exclusão de um chefe, mas, antes de tudo, a mesma auto-exclusão dos membros da comunidade, que estão presentes só através da própria decapitação” (Agamben, 2005, p. 02). Não ser considerada aceitável (como também não foi aceitável aquele modelo de soberania proposto por Sade, cujos privilégios não se submetiam à aprovação do outro) não impede que se reconheça nessa comunidade regida pelas intensidades “uma exigência da humanidade” (Bataille, 2004, [1957], p. 283), exigência essa que reflete “o desejo de uma existência livre de limites” (Bataille, 2004, [1957], p. 261). A comunidade evocada por Bataille, aquela dos que não têm comunidade, responde a uma necessidade interna ao seu pensamento: a necessidade de avançar para além de qualquer limite. Nela se reedita a provocação de Sade, seu predecessor, segundo a qual “a vida atingiria o mais alto grau de intensidade numa monstruosa negação de seu princípio” (Bataille, 2004, [1957], p. 281).

Para Bataille, o desconhecimento ou a recusa desse fato universal não alteram em nada aquilo que está em jogo: pois ainda que o ignoremos, continuaremos estando inevitavelmente em “um campo de destruições multiplicadas” (Bataille, 1975, [1949], p. 62), entre as quais se inclui aquela relativa ao corpo próprio. À questão sobre o que fazer com esse excesso irrevogável (questão absolutamente decisiva tanto para o indivíduo quanto para a sua comunidade) Bataille responde invocando a possibilidade de fazer o excesso “*operar ao nosso modo*” (Bataille, 1975, [1949], p. 62, grifo do autor). Isso não significa entretanto a aposta em uma liberdade irrestrita de uso, nem

tampouco faz dessa possibilidade uma solução válida para todos. Fazer o excesso *operar* ao nosso modo deveria ser o resultado de um esforço pessoal em direção ao impossível da experiência interior, fruto do questionamento radical dos os valores aos quais cada homem encontra-se ancorado. Fazer uso, nesse sentido concerniria à escolha de uma “exsudação que poderia satisfazer-nos” (Bataille, 1975, [1949], p. 62): ou seja, frente ao imperativo do dispêndio e da condenação que paira sobre tudo o que é vivo (estabelecendo a morte como ponto de chegada de tudo o que é vivo), caberia ao homem escolher como gastar-se, fazendo de seu destino uma escolha e do imperativo ao qual não se pode escapar uma meta pessoal.

Segunda Parte

A segunda parte deste trabalho compõe-se de três capítulos, o primeiro deles dedicado a Freud, o segundo a Lacan e o terceiro a uma tentativa de ler o saber-fazer lacaniano conjugado à relativa viabilidade de Georges Bataille. Esta parte do trabalho começou a ser desenvolvida após nosso exame de qualificação, em dezembro de 2009, e teve como principal balizador as questões levantadas pelos membros componentes da banca de qualificação, em especial aquela proposta pela Prof^a Tania Rivera e que transpomos nos seguintes termos: seria a Cultura, única e exclusivamente, um repúdio radical da pulsão?

Para responder a esse questionamento retornamos a Freud, buscando inicialmente identificar de que modo a oposição entre a Cultura e as exigências do corpo comparece em seus escritos. Tal com se verá ao longo do capítulo 3, não há em Freud uma resposta unívoca a esse respeito, mas uma sucessão de modulações que vão desde a estrita oposição entre a Cultura e a satisfação pulsional até aquelas formulações mais sofisticadas e complexas por meio das quais o inventor da psicanálise identificava, na pulsão, a verdadeira força motriz da Cultura e dos seus dispositivos. Quanto mais avançava em sua investigação, mais claro ficava para Freud que, da interdição simbólica (que incide originariamente sobre o corpo vivo), resulta não apenas o distanciamento do organismo humano em relação à ordem natural, mas a perda da complementaridade entre esse corpo, regido agora pela linguagem, e

os objetos empíricos disponíveis para a sua satisfação. Ao longo do terceiro capítulo desta tese veremos que o sintoma neurótico é o paradigma dessa transformação. Não por acaso, esse sintoma testemunha o fim da antinomia natural entre o prazer e o sofrimento na espécie humana: o mesmo corpo que renuncia às exigências pulsionais em nome da existência comum, satisfaz-se paradoxalmente sob a forma do sintoma.

Por razões óbvias, haver reconhecido no supereu a marca maior do funcionamento pulsional da Cultura nos levou a corrigir as coordenadas dos dois primeiros capítulos. Correção indispensável para que ganhasse visibilidade o fato de que a batalha combatida por Bataille não visava a destruição completa da Cultura e o retorno à animalidade: sua luta foi toda contra o servilismo do homem às identidades fixadas pelos códigos comuns.

No quarto capítulo, partindo da constatação de que, em Lacan, o gozo define a vida, isolamos algumas das mutações mais significativas sofridas por este conceito ao longo do ensino lacaniano. Em perspectiva mantiveram-se duas questões principais: a) quais são as conseqüências da submissão de um corpo vivo ao regime da linguagem?; b) quais seriam os destinos possíveis de um gozo desarticulado do compromisso sintomático com a demanda do Outro?

Ao passo que o primeiro questionamento conduz ao sintoma neurótico, o segundo diz respeito à sua subversão. Enquanto que a primeira questão permite situar o campo no qual uma psicanálise se faz necessária, a segunda aponta para os efeitos de um tratamento levado a cabo. Aos dois questionamentos iniciais adicionamos ainda um terceiro, em torno do qual o quinto e derradeiro capítulo desta tese toma forma. Nele Bataille é convocado a esclarecer Lacan. Em nossa opinião, e esta é a nossa tese propriamente dita,

uma leitura batailliana do saber-fazer lacaniano permitiria compreender o sentido da identificação ao sintoma, chamada a realizar-se ao final de uma experiência com a psicanálise levada ao seu termo. Em Bataille, dizer-se relativamente viável seria equivalente a proclamar-se idêntico ao seu modo de gozo. E se o gozo figura enquanto efeito inevitável da incidência da palavra sobre o corpo vivo, a relativa viabilidade de Bataille requisitaria fazer disso que lhe foi imposto, uma escolha pessoal.

Capítulo 3

A carne torturada

Somos um signo incompreensível traçado sobre um vidro embaçado em uma tarde de chuva. Somos a lembrança, quase perdida, de um fato remoto. Somos seres e coisas invocadas mediante uma fórmula de necromancia. Somos algo que foi esquecido. Somos um acúmulo de palavras; um fato consignado mediante uma escritura ilegível; um testemunho que ninguém escuta. Somos parte de um espetáculo de magia recreativa. Uma conta errada. Somos a imagem fugaz e involuntária que cruza a mente dos amantes quando se encontram, no instante em que gozam, no momento em que morrem. Somos um pensamento secreto...

Salvador Elizondo, *Farabeuf*

Por ocasião de um colóquio do qual participou em 1967, Michel Foucault atribuiu a Marx, Nietzsche e a Freud a responsabilidade compartilhada pela mais profunda das transformações ocorridas na história das *técnicas da interpretação*. Sem desconsiderar suas idiossincrasias, Foucault (2005) acreditava poder reuni-los ao menos a partir de um ponto comum: o fato de terem sido eles os responsáveis pela significativa ampliação das possibilidades interpretativas e pela conseqüente (re)fundação da *hermenêutica*⁴³ no ocidente. De acordo com o filósofo francês, uma investigação acerca das técnicas de interpretação nas culturas indo-européias (3000 – 2000 a.C.) revelaria uma matriz interpretativa sempre baseada em dois tipos principais de suspeita: a) a suspeita de que os conteúdos manifestos seriam sempre ilusórios; b) a suspeita de que a linguagem ultrapassaria aquela forma

43 Por hermenêutica compreende-se qualquer técnica de interpretação, desde uma interpretação iconográfica, baseada em símbolos, até uma interpretação que ultrapasse este campo simbólico, que tome o objeto a ser interpretado sempre como um deslimite, nunca completamente passível de ser apreendido e compreendido.

puramente verbal: indício de que sempre há linguagem sendo articulada, ainda que isso se realize em um registro diferente daquele da palavra. De acordo com tais princípios, a interpretação serviria portanto como ferramenta a partir da qual seria possível extrair de cada enunciado particular seu sentido menos aparente e, por isso mesmo, suposto enquanto o mais fundamental⁴⁴. Conforme assinala Foucault, entretanto, o que torna a interpretação em Marx, Nietzsche e Freud radicalmente inovadora em relação aos seus predecessores é justamente o seu permanente estado de inconclusão: na medida em que tudo se revela ser, desde sempre, interpretação, nada há de mais essencial a se fazer conhecido. Isso significa que a hermenêutica, com Marx, Nietzsche e Freud, depois de percorrer o longo caminho rumo ao mais profundo dos sentidos, retornou de posse da conclusão de que a profundidade nada mais é do que uma espécie de dobra na superfície da exterioridade: em decorrência disso, quanto mais a interpretação avança, mais ela tende a revelar-se estruturalmente vazia, sempre inacabada e fadada a desdobrar-se perpetuamente. Concluir pela generalização segundo a qual *tudo é interpretação* impõe como conseqüência o relativo desinvestimento da crença em qualquer significado supostamente mais primordial.

No entanto, se a interpretação em psicanálise aponta para a inexistência

44 De acordo com Chang Tung-Sun, esse modo de conhecer difere radicalmente daquele empregado pelo pensamento chinês. Enquanto que, para a matriz indo-européia, importa chegar ao fundamento, ao pensamento chinês importam apenas as relações: “uma das características da Filosofia ocidental é penetrar nos bastidores de uma coisa, enquanto a característica do pensamento chinês é a atenção exclusiva às implicações correlacionais entre os diferentes signos, como *yin* e *yang*, *ho* (“involução”) e *p’i* (“evolução”). É também em virtude desse fato que não existe nenhum vestígio da idéia de substância no pensamento chinês. Observe-se que a presença de uma idéia dá origem a formas de palavras para expressá-la. Na China, não existe a palavra substância. Palavras como *t’i* (“corpo”), e *jung* (“função”), *neng* (“conhecendo”) e *so* (“conhecido”), quando usadas para expressar sujeito e objeto, decorrem da tradução das escrituras budistas. Para o espírito chinês, não faz a menor diferença que exista ou não um *substratum* supremo subjacente a todas as coisas. Por serem ideográficos os caracteres chineses, o pensamento chinês só toma conhecimento dos signos e das relações entre eles” (Tung-Sun, 2000, p. 186, grifos do autor).

do fundamento derradeiro, o inconsciente articulado por Freud, apesar de sua base eminentemente verbal, diz respeito ainda ao corpo vivo e ao que a ele advêm em razão de sua captura pelas tramas da linguagem. Definido enquanto um ponto de opacidade no interior do psiquismo, o inconsciente freudiano figura enquanto marca maior da traumática incidência da linguagem sobre o corpo vivo. Submetido aos imperativos civilizatórios, esse corpo invariavelmente adocece. Para Freud, tal adoecimento expressaria a passagem, no homem, da ordem natural à Cultura: produto do desligamento do organismo humano daquele saber instintual que o aparelhava e tratava de assegurar sua subsistência enquanto indivíduo mas sobretudo como espécie. Neste ponto situa-se o paradoxo: unicamente por meio da Cultura o homem pôde dominar parte daquelas forças naturais que o oprimiam anteriormente e remediar parcialmente sua inaptidão, entretanto, uma vez tendo adentrado o território da linguagem este mesmo homem passou a padecer de uma outra forma de mal-estar, o *mal-estar da Cultura*.

Nossos principais objetivos no presente capítulo serão os seguintes: a) fundamentar (a partir dos textos freudianos) a hipótese de que a Cultura, ao mesmo tempo em que garante a viabilidade da existência social, tortura o corpo submetendo-o aos seus imperativos; b) apresentar o *mal-estar*, localizado por Freud no próprio cerne da Cultura, como produto inevitável da submissão do corpo às leis simbólicas; c) demonstrar que o corpo torturado pela Cultura, o mesmo corpo que renuncia às exigências pulsionais em nome da existência comum, satisfaz-se paradoxalmente sob a forma do sintoma; d) apresentar a revisão crítica dos imperativos culturais como uma alternativa

possível para lidar com o mal-estar na Cultura.

3.1 - *o corpo, recomenda-se sacrificá-lo*

Desde as germinais correspondências a Fliess até o seu derradeiro *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1974, [1938]) interrogou-se repetidas vezes acerca das conseqüências advindas da submissão de um corpo vivo às injunções culturais. Antes mesmo de fundar a psicanálise, o jovem médico vienense parecia suspeitar de que o processo por meio do qual o homem chega a ser o que é não estava de maneira alguma predestinado ao sucesso. Caso contrário, como seria possível explicar a ocorrência cada vez mais freqüente e diversificada das neuroses? Freud não tardaria a compreender que, afastado do saber instintual, o homem revelara-se ainda outra vez inapto para remediar seu desamparo. Instalado na Cultura, não apenas ele continuaria incapaz de competir contra o destino e contra as forças da natureza, como passaria a padecer de uma forma completamente nova de mal-estar. Desnaturalizado pela linguagem, o corpo vivo já não obedece mais aos protocolos herdados do instinto: para o animal falante que o homem se tornou já “não existe [mais] harmonia pré-estabelecida entre o objeto e a tendência” (Lacan, 1995, [1956-57], p. 60). Isso significa que, embora tenha lhe rendido avanços extraordinários, haver invocado a palavra em seu favor tornou-se-lhe ainda uma fonte quase inesgotável de mal-estar. Assim, aquilo que parecia ser a solução definitiva para o seu desamparo acabou se revelando o princípio de uma outra sorte de problemas. Enganaria-se porém quem acreditasse haver em Freud qualquer tipo de nostalgia pela animalidade perdida. O que há, isso sim, é o permanente interesse em questionar sobre os modos possíveis de

lidar com as investidas persistentes do mal-estar na Cultura. Tanto nos textos clínicos como naqueles ditos antropológicos ou sociológicos, Freud invoca o questionamento dos valores cristalizados na Cultura⁴⁵ (ao quais os sujeitos encontram-se identificados) como via alternativa. O que parece se esboçar a partir desse questionamento é nada menos do que a possibilidade de servir-se da Cultura sem estar inteiramente obrigado aos seus imperativos.

Este foi o programa delineado por Freud como resposta possível a um problema em relação ao qual ele parece haver estado às voltas desde as suas primeiras incursões teóricas sobre o tema das neuroses. Em certo sentido poder-se-ia dizer que essa resposta elaborada por ele constituiu-se a partir de dois aspectos principais e particularmente recorrentes ao longo de sua obra: a) o antagonismo existente entre as exigências do corpo vivo e as restrições impostas a ele pela civilização; b) o funcionamento tirano do supereu, manifesto sob a forma do sentimento de culpa. É desde esse último ponto inclusive que o inventor da psicanálise se perguntará acerca da responsabilidade de cada sujeito naquilo que o oprime. Ambas as dimensões do problema já aparecem correlacionadas, por exemplo, na *Carta 64*: acreditando estar muito próximo da descoberta sobre a origem da *moralidade*, Freud (1974, [1897a]) revelava ali a suspeita de que a figura paterna deveria desempenhar um papel determinante na etiologia das neuroses. Nas pequenas notas que formam a estrutura do anexo (o *Rascunho N*), ele dará o passo seguinte propondo aplicar aos sintomas a hipótese inicialmente empregada a respeito dos sonhos: tal como os últimos, também os primeiros seriam realizações de desejos inconscientes (Freud, 1874, [1897b]) – vale lembrar que

45 Proposta na qual repercute, de modo bastante singular, a *transvaloração* dos valores empreendida por Nietzsche.

Freud iniciara a elaboração de seu *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1974, [1900]) no verão de 1895. Com esse acréscimo, a hipótese sobre a participação da figura paterna na causação das neuroses começava a ser mais bem delineada. A exemplo do que se verificava acontecer com o conteúdo dos sonhos, os sintomas neuróticos também expressariam, de modo deformado, uma tendência que a consciência moral julgou ser inadmissível: assim, seriam justamente os impulsos hostis em relação ao pai (contra o qual o filho dirige o seu desejo de aniquilação) que, após terem sido energicamente reprimidos⁴⁶ pela autoridade parental, deveriam retornar sob a forma sintomática das idéias obsessivas. Na origem da formulação freudiana sobre a gênese da moralidade e sobre o papel desempenhado pelo pai na etiologia das neuroses vemos portanto alinharem-se à necessidade de punição, a irrupção e o recalçamento de certos impulsos hostis endereçados sobretudo à figura paterna.

Ainda em 1897, em uma das notas que compõem o *Rascunho N* (Freud, 1974, [1897b]), anexo à *Carta 64*, Freud trataria de definir o termo *santidade*⁴⁷ como sendo

[...] algo que se baseia no fato de que seres humanos, em benefício da comunidade maior, sacrificaram uma parte de sua liberdade sexual e de sua liberdade de se entregarem a perversões. (Freud, 1974, [1897b], p. 348)

Esta definição, que a princípio poderia ser considerada de menor importância, encontra-se entretanto ancorada na hipótese segundo a qual o referido estado de santidade culturalmente valorizado resultaria basicamente do sacrifício de uma parte considerável das possibilidades de satisfação

46 Optamos aqui pelo termo *reprimido* a fim de destacar o fato de que, naquele momento específico de sua teorização, a intervenção paterna estava para Freud mais ligada à autoridade real do pai do que, como se desenvolverá a seguir, ao processo psíquico de recalçamento.

47 Heilig no original.

individual. Desta forma, apesar de pouco requisitada posteriormente, a preocupação em definir a santidade a partir da oposição entre as exigências de satisfação do corpo e as injunções da civilização revelava, de modo ainda bastante rudimentar, o antagonismo entre essas duas dimensões da experiência tal como Freud o havia precocemente identificado. Sobre tal antagonismo se desenvolverá a seguir a tese freudiana segundo a qual a entrada na cultura implicaria, obrigatoriamente, a renúncia das satisfações particulares em nome da sociabilidade: isso porque “a liberdade individual não é um bem cultural” (Freud, 2010, [1930], p. 98). A principal tarefa da Cultura consistiria portanto em promover um relativo afastamento dos interesses próprios em benefício da coletividade⁴⁸. Conforme ele dirá em seguida,

o horror ao incesto (uma coisa ímpia) baseia-se no fato de que, em consequência da universalidade da vida sexual (mesmo na infância), os membros de uma família se mantêm unidos permanentemente e se tornam incapazes de contatos com estranhos. Assim, o incesto é anti-social – a civilização consiste nessa renúncia progressiva. (Freud, 1974, [1897b], p. 348)

Desse modo, na medida em que contraria a exigência cultural que estabelece a renúncia da satisfação individual como condição indispensável à sociabilidade, o incesto deveria ser considerado uma prática ímpia e oposta a tudo aquilo que é *santo/ sagrado*. O ponto de vista aqui expresso será posteriormente retomado ao longo dos seus escritos, sobretudo naqueles em que ele se dedicará especificamente ao problema da religião. Entretanto, vale salientar, desde o princípio de seu empreendimento teórico Freud dera ênfase ao fato de que, no limite, a plena e irrestrita satisfação pulsional pelos indivíduos se oporia radicalmente à vida civilizada. Por esse motivo talvez o

48 Esse ponto de vista será retomado na mesma perspectiva quarenta e um anos depois, na seção D do último dos três ensaios que compõem o *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1974, [1938]).

horror ao incesto teria comparecido tão precocemente em suas formulações já remetido à sua característica tipicamente anti-social.

Estabelecida a oposição entre a Cultura e a satisfação irrestrita, Freud identificará na proibição do incesto aquela (dentre todas as restrições impostas à satisfação em nome da civilização) que mais se justificaria a partir do argumento da sociabilidade: a proibição do incesto não apenas limitaria as possibilidades individuais de satisfação como também agenciaria dispositivos alternativos como a *circulação de mulheres* (conforme descrita por Lévi-Strauss⁴⁹), baseada na premissa da exogamia. Não por acaso, para o Freud de *Totem e tabu* (Freud, 1974, [1913]), a proibição do incesto marcaria precisamente a passagem de uma ordem naturalmente dada a outra, culturalmente instituída. Neste ponto situa-se o embrião do pensamento que seria desenvolvido por Freud em grande parte de seus estudos sobre o tema da religião e da moral civilizada: a interdição à plenitude da satisfação sexual individual aliada ao crescente empenho em favor da coletividade são os fatores determinantes na constituição do homem enquanto tal. Entretanto, se a proibição do incesto deve ser considerada aquela que mais se justifica a partir do argumento da sociabilidade é precisamente na medida em que ela incide sobre as relações endogâmicas, forçando o homem a seguir o caminho da exogamia. Limitados pela proibição que passa a incidir sobre determinadas relações de parentesco, o impulso sexual assim como a possibilidade de satisfação imediata de tais impulsos daria lugar ao adiamento e aos ritos

49 “O caráter primitivo e irreduzível do elemento de parentesco tal como o definimos decorre, imediatamente, da existência universal da proibição do incesto. Esta equivale a dizer que, na sociedade humana, um homem só pode obter uma esposa de um outro homem, que a cede na pessoa de uma filha ou irmã” (Lévi-Strauss, 2008, [1958], p. 60). A proibição do incesto garantiria “a circulação das mulheres no seio do grupo social”, substituindo “as relações [...] consangüíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aliança” (Lévi-Strauss, 2008, [1958], p. 72).

protocolares de união culturalmente reconhecidos.

Uma vez estabelecida a renúncia à satisfação individual como base comum da Cultura, depois de salientar a importância da proibição do incesto para a sociabilidade, faltava acrescentar a isso ainda outro elemento: na *Carta 71* (Freud, 1974, [1897c]), Freud juntará a essa questão a suposição da ocorrência universal da chamada situação edípica. Tendo identificado a participação do conflito edípico na gênese da histeria, Freud trataria em seguida de generalizar essa ocorrência para a vida mental em geral, fazendo-a remontar ao início da infância (Freud, 1974, [1897c]). E se inicialmente era pela via da sedução que o complexo parecia operar, após uma correção de perspectiva absolutamente decisiva para o futuro da psicanálise, Freud passou a atribuir à fantasia o papel determinante no drama edípico. Conforme ele argumenta, entretanto, apesar da aparente oposição da humanidade em relação às realizações compulsórias ou arbitrárias, o que a lenda grega revelava com toda a sua profundidade era a existência de

[...] uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da platéia foi um dia, em ponto menor ou em fantasia, exatamente um Édipo e cada pessoa retrocede horrorizada diante da realização de um sonho [...] com toda a carga de repressão que separa seu estado infantil de seu estado atual. (Freud, 1974, [1897c], p. 358-359)

Neste ponto Freud acreditava estar situada a origem do paradoxal sentimento inconsciente de culpa⁵⁰ (Freud, 1974, [1897c]). Para ele, tal sentimento derivaria do fato de que o sujeito inevitavelmente transgride, ainda que de modo fantasiado, a proibição do incesto. Dada a universalidade e a

50 Paradoxal na medida em que os sentimentos são, necessariamente, conscientes. Com isso Freud destacava a onipresença do sentimento de culpa e dos efeitos induzidos por ele na subjetividade. Assim, se a motivação e a ação criminosas são inconscientes, a experiência da culpa e da necessidade de punição são freqüentemente percebidas pelo sujeito e relatadas sob a forma dos sintomas neuróticos.

primariedade do apaixonamento pela mãe e das atitudes ciumentas e hostis contra o pai, Freud atribuirá à consciência moral uma função primordial na constituição do sentimento de culpa. Citando Shakespeare, ele definirá a consciência como aquilo que torna os homens covardes: a consciência, diz-nos Freud (1974, [1897c]), o reconhecimento pelo indivíduo da compulsão que existe em seu interior para a realização daquilo que é proscrito pela Cultura, é exatamente aquilo que servirá para refrear suas ações, introduzindo-o na dimensão do crime e do castigo.

O percurso especulativo empreendido por Freud até esse momento específico poderia ser assim resumido: a) inicialmente ele identifica na renúncia à plena satisfação individual o ponto base para a constituição da Cultura; b) em seguida, destaca a proibição do incesto como sendo a mais importante dentre as renúncias que devem ser feitas em nome da vida comum; c) ao final, postula a ocorrência universal da situação de edípica, em decorrência da qual o sentimento de culpa é suposto se impor a cada indivíduo. Conforme dissemos anteriormente, a vida comum estaria assim baseada não apenas na renúncia à satisfação pulsional irrestrita, mas fundamentalmente na necessidade de proscrever um modo específico de satisfação inscrita na história particular de cada indivíduo: “a civilização foi adquirida pela renúncia à satisfação instintual, e exige de cada 'recém-chegado' essa mesma renúncia” (Freud, 2010, [1915], p. 220, destaques do autor). Tomar parte na civilização seria, nesse sentido, reconhecer-se individualmente culpado por um crime cuja existência é apenas suposta⁵¹ mas cujos poderosos efeitos se verificam sob a forma onipresente do

51 Ter de expiar a culpa por um crime que ele não cometeu parece ser a sina do narrador-protagonista do *Grande sertão: veredas* (Rosa, 1985, [1956]), o ex-jagunço Riobaldo. Diferente do Raskolnikov (Dostoiévski, 2001, [1886]), cuja culpa encontra-se intimamente relacionada ao duplo assassinato cometido por ele, Riobaldo parece ter diante de si uma

sentimento de culpa. Isso porque, em conformidade com o protocolo do Édipo

não é realmente decisivo se alguém matou o pai ou se abriu mão do ato; deve-se sentir culpa em ambos os casos, pois o sentimento de culpa é a expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre Eros e o impulso de destruição ou de morte. (Freud, 2010, [1930], p. 160-161)

Preocupado em legitimar a hipótese relativa à universalidade do *complexo de Édipo* a partir do paralelo antropológico, Freud escrevera *Totem e tabu* (Freud, 1974, [1913]). Recorrendo ao mítico assassinato do pai da horda primitiva, ele procurou ali “[...] dar forma épica ao que se opera da estrutura” (Lacan, 1993, [1974], p. 55). Buscando afirmar a validade de um tal paralelo, o paralelo do totemismo com o *complexo de Édipo*, Freud (1974, [1913]) principia esse texto salientando as semelhanças entre as crianças e os homens primitivos a fim de concluir que em ambos os casos estariam presentes relações ambivalentes de amor e de ódio (do homem primitivo em relação ao seu totem; da criança em relação ao seu pai). E foi exatamente na ambivalência de sentimentos e no desejo de por fim à horda patriarcal primitiva que Freud buscou subsidiar a hipótese que supunha a ocorrência de um assassinato primordial. Interrogando-se sobre a origem do sentimento de culpa e do arrependimento que se seguiu ao parricídio, Freud demonstraria que:

esse arrependimento foi o resultado da primitiva ambivalência de sentimentos em relação ao pai, pois os filhos o odiavam, mas também o amavam; depois que o ódio foi satisfeito por meio da agressão, o amor se manifestou no arrependimento pelo ato, instituiu o supereu por meio da identificação com o pai, conferiu-lhe o poder do pai, como que numa punição pelo ato agressivo cometido contra ele, e criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. E visto que a tendência agressiva em relação ao pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa continuou existindo e se reforçou de novo por meio de cada agressão reprimida e transferida ao

tarefa ainda mais complexa: expiar a culpa por um crime que, a despeito de todas as evidências objetivas, ele está certo de haver perpetrado.

supereu. (Freud, 2010, [1930], p. 160)

A originária rebelião contra a figura paterna reeditada sucessivamente serviu e continuaria servindo apenas para ampliar as restrições e reforçar seguidamente o sentimento de culpa que incide sobre os indivíduos. Assim, o levante contra a ditadura imposta pelo pai primevo (que lhes proibia o acesso aos objetos de satisfação), ao mesmo tempo em que permitiu aos filhos realizarem em conjunto aquilo que seria individualmente impraticável, produziu um efeito absolutamente paradoxal: o assassinato do chefe da horda primitiva teria feito emergir o sentimento de culpa por meio do qual o pai-cadáver, transformado em totem, tornara-se infinitamente mais poderoso do que ele o fora em vida. O crime tramado contra ele não produzira, como se pretendia inicialmente, o acesso ao gozo irrestrito. Em seguida ao parricídio, em lugar de começarem a desfrutar de modo ilimitado de todas as mulheres que estavam agora à disposição (assim como fizera o *grande pai*) os filhos decidiram abrir mão de tal possibilidade irrestrita de satisfação em nome de um acordo comum: por meio desse acordo, “o homem aculturado trocou uma parcela de possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (Freud, 2010, [1930], p. 130). Firmado o pacto comum baseado na exogamia, no tabu ao incesto e na tentativa de normatização do desejo eles estariam preservados de ser, também eles, vítimas do mesmo crime cometido contra o pai. Em memória do gesto proscrito, o pai teria passado a ser cultuado sob a forma do animal totêmico pelas gerações subseqüentes em um ritual totalmente baseado no relembramento desse ato arcaico de violência: a festa antiga trataria de reeditar o crime tramado contra o pai primevo; o banquete totêmico rememorar a aos filhos e aos seus descendentes o pai que fora morto por eles e em seguida

devorado. Por meio deste ritual se reforçariam o pacto comum e os laços simbolicamente instituídos entre os irmãos. Daquele momento em diante mais valerá a comunidade do que os interesses de cada indivíduo isolado. Este seria, para Freud, “o passo cultural decisivo” (Freud, 2010, [1930], p. 97): cuja “essência consiste no fato de que os membros da comunidade se restringem em suas possibilidades de satisfação, enquanto o indivíduo não conhecia tais restrições” (Freud, 2010, [1930], p. 97).

Importa pouco ou quase nada que Freud tenha partido nesse escrito das teorias apresentadas por Darwin, Atkinson e, principalmente, Robertson Smith, para estabelecer a hipótese segundo a qual o parricídio estaria na origem da Cultura⁵². Isso porque, apesar das bases científicas às quais ele recorre, sua hipótese concerne a um momento inacessível, desprovido de qualquer dado que a confirme que não sejam as narrativas ancestrais. Literalmente, a tese freudiana remete a um momento tão inaugural e já tão distante no tempo, que somente poderia ser acessado por meio de um recurso ao mito⁵³. A esse respeito Lacan (1988, [1959-60]) dirá inclusive ser esse o *mito freudiano*: mito que, de acordo com o psicanalista francês, seria o único mito possível para um tempo em que Deus está morto e,

52 Conforme dirá Lacan a esse respeito, “não importa a que crítica de método esteja sujeito esse trabalho, o importante foi que ele reconheceu que com a Lei e o Crime começava o homem [...]” (Lacan, 1998, [1948], p. 132).

53 Freud estava bem ciente de seu empreendimento. Em 1921, em seu *Psicologia das massas e análise do eu*, ele dirá a esse respeito: “em 1912 adotei uma conjectura de Charles Darwin, segundo a qual a forma primeva da sociedade humana foi a de uma horda governada irrestritamente por um macho forte. Procurei mostrar que as fortunas dessa horda deixaram traços indelévels na história da linhagem humana; em especial, que o desenvolvimento do totemismo, o qual traz em si os começos da religião, da moralidade e da organização social, está ligado ao violento assassinio do chefe e à transformação da horda paterna em uma comunidade de irmãos. Sem dúvida esta é somente uma hipótese, como tantas outras com que os especialistas buscam iluminar a escuridão da pré-história – uma *'just so story'*, chamou-a espiritualmente um amável crítico inglês –, mas creio ser recomendável tal hipótese, caso se revele apta a produzir coerência e compreensão em novos âmbitos” (Freud, 2011, [1921], p. 84, grifos do autor)

é justamente por Deus estar morto, e morto desde sempre, que uma mensagem pôde ser veiculada através de todas as crenças que o faziam aparecer sempre vivo, ressuscitado do vazio deixado por sua morte [...]. (Lacan, 1988, [1959-60], p. 220).

A força paradoxal dessa idéia religiosa derivaria pois da imaterialidade, afinal, somente morto Deus pôde tornar-se indestrutível. Este parece ser todo o mistério: o pai amado/ odiado, morto e devorado pelos filhos, ressurgiria em seguida sob a forma imperativa da lei. O sentimento de culpa (decorrente do ato criminoso cometido contra o pai primevo) passaria então a ser universalmente compartilhado pelas gerações posteriores e o gesto que deveria abrir as portas para um gozo irrestrito terminaria por produzir uma lei inflexível contra a satisfação visada. Segundo Lacan, o assassinato do pai animalesco:

não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição. Tudo está aí, e é justamente isso, tanto no fato quanto na explicação, a falha. 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, 1988, [1959-60], p. 216)

Morto ele se converteria em máxima lei, marca de sua eficiência simbólica. Transcrito em termos antropológicos, o complexo de Édipo (identificado por Freud a partir de dados clínicos) sugere a existência de uma possível analogia entre os processos que ocorrem ao nível individual e ao nível coletivo. Assim, conforme já dissemos acima, a passagem da natureza à civilização teria que se repetir em cada caso individual, instituindo em cada caso particular a adesão à comunidade simbólica regida pela lei paterna.

Freud retornaria a esse tema em seu derradeiro *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1974, [1938]). A despeito do tempo decorrido entre o preparo do primeiro rascunho em 1934 e a publicação dos ensaios que compõem esse

escrito (o primeiro e o segundo lançados em 1937, o terceiro em 1938 [quando Freud já se encontrava refugiado na Inglaterra]), e também das sucessivas revisões pelas quais o texto teve de passar antes de ser finalmente publicado em sua versão definitiva, Freud revelou-se particularmente reticente em relação essa obra, insatisfeito especialmente com o terceiro e último dos ensaios que a compõem. Apesar da aparente simplicidade do projeto, que pretendia apenas *aplicar* à história do povo judeu a tese apresentada anos antes e que articulava o parricídio à origem da Cultura (Freud, 1974, [1913]), sua execução revelou-se extremamente hesitante. Hesitação visível desde as notas preambulares, uma escrita em Viena e a outra em Londres, ambas em 1938. Questionando-se a respeito das lacunas presentes na história oficial do povo judeu, perguntando-se sobre aquilo que fez dos judeus o que eles são, Freud chegaria à seguinte conclusão: o surgimento da religião mosaica, o advento do monoteísmo como principal elemento de coesão entre os judeus, deveria ser necessariamente atribuído ao violento desaparecimento de Moisés, supostamente morto pelo seu povo extremamente rebelde e inclinado à idolatria. Freud retoma assim a hipótese do paralelo estrutural entre a religião e a neurose: o monoteísmo judeu, e por extensão, os demais monoteísmos seriam pois como que sintomas, resultantes da deformação dos elementos traumáticos que os desencadearam. Prosseguindo com o gesto realizado em *Totem e tabu* (Freud, 1974, [1913]), o inventor da psicanálise nos informa nesse escrito (Freud, 1974, [1939]) que o mítico assassinato do pai da horda primeva encontraria um correspondente histórico no assassinato de Moisés pelo povo hebreu: a história do povo hebreu confirmaria pois a hipótese de um parricídio primordial. Conforme Freud fez questão de sublinhar, em ambos os casos o parricídio teria

sido motivado pela expectativa dos filhos de desfrutar de um gozo irrestrito que somente era permitido ao pai e proibido para todos os demais. Assim, teria sido justamente a interdição ao gozo pleno, arbitrariamente imposta por Moisés ao seu povo sob a forma da proibição contra a produção e a adoração de imagens de deuses, aquilo que determinou a sua morte: apesar de haver contribuído diretamente para um significativo avanço da intelectualidade daquele povo, a primeira consequência desse ato de exclusão do gozo, energicamente imposto por Moisés aos hebreus, foi o seu próprio assassinato (Freud, 1974, [1939]). Entretanto, se o assassinato de Moisés foi a primeira consequência da interdição imposta ao gozo, o efeito principal foi aquele que veio a seguir: o retorno do imperativo sob a forma indestrutível do Deus mosaico. Conforme propõe Freud, Moisés teve de ser morto para que a lei do monoteísmo, a proibição de um gozo todo, pudesse então vigorar de modo universal: o assassinato de Moisés (reeditado na personagem do Cristo), entretanto, fez do imperativo Deus mosaico uma figura indestrutível, sintoma da incidência perturbadora da lei sobre as exigências do corpo vivo.

Tanto o recurso à antropologia quanto à história do povo hebreu parecem ter servido a Freud para situar (ainda que sob a forma do mito) a antinomia entre os ideais civilizados e a exigência de satisfação ilimitada a partir da qual se impõe a submissão do corpo vivo aos protocolos da Cultura. Além disso, utilizando-se desse recurso o inventor da psicanálise tratou de ressaltar enquanto efeitos da interdição simbólica que incide sobre esse corpo não apenas o distanciamento do organismo humano em relação à ordem natural mas sobretudo a perda da complementaridade entre esse corpo regido pela linguagem e os objetos empíricos disponíveis para a sua satisfação: uma

vez submetido ao esquema do complexo de Édipo, o corpo vivo estaria pois marcado de modo irreversível pelo signo da falta. Essa falta inscrita na carne pela lei do Édipo, a perda da complementaridade entre as necessidades do organismo e os objetos empíricos destinados a satisfazê-las, modificaria profundamente os esquemas primeiros de satisfação desse organismo agora submetido à ordem simbólica. Por isso Lacan dirá em tom conclusivo que “*todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação [...] à qual elas podem faltar*” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 70, grifos do autor): contaminadas por isso que o psicanalista francês designou como sendo da ordem dessa *outra satisfação*, as necessidades básicas do corpo vivo modificaram-se profundamente, tornando-se algo bem diverso daquilo que foram antes da inserção desse organismo na linguagem. Entretanto, fundada a partir da submissão do corpo a uma ordem que proscree o gozo irrestrito, a civilização implicaria ainda no advento de uma novíssima modalidade de satisfação: o sintoma neurótico. Sobretudo para o Freud de *Além do princípio do prazer* (Freud, 2010, [1920]) e de *O mal-estar na cultura* (Freud, 2010, [1930]), esse sintoma testemunharia o fim da antinomia natural entre o prazer e o sofrimento na espécie humana: dissolvida tal antinomia, abre-se a possibilidade para que aquele corpo, anteriormente regulado pelo instinto, estivesse autorizado a satisfazer-se com aquilo que o arruína e pudesse agora sofrer com aquilo que, a priori, lhe faria bem⁵⁴. Por outro lado, promovida ao patamar de imperativo insaciável, a lei superegóica se tornará o paradigma dessa satisfação que floresce no sofrimento⁵⁵: obedecer

54 Para designar o fim da antinomia entre o prazer e a dor no universo humano Lacan se servirá do conceito de gozo, ao qual retornaremos nos capítulos seguintes.

55 A exemplo do Bataille (1975 [1943]) que apontava em sua teoria econômica para a prevalência no universo humano da vontade de perder-se (ainda que essa tendência seja

às rigorosas injunções morais servirá apenas para intensificar o mal-estar, pois a intensidade do sentimento de culpa que incide sobre um indivíduo em particular (principal subproduto do complexo de Édipo⁵⁶) será tanto maior quanto maior for o seu zelo na guarda do mandamento. Repetir compulsivamente aquilo que o arruína, ainda que represente uma ameaça permanente à subsistência individual e coletiva e a despeito do esclarecimento trazido pela razão, será a um só tempo a paixão e o destino de cada homem.

3.2 - a felicidade no Mal

Ainda no início de suas formulações sobre a neurose, Freud (1974, [1908]) havia observado que não eram o tumulto, ou a velocidade das transformações nem qualquer outra das características presentes na primeira década do século XX os principais fatores responsáveis pelo aumento expressivo da ocorrência das doenças nervosas naquele tempo, mas sim o crescente incremento no rigor das restrições morais impostas à satisfação sexual. Muito embora esse ponto de vista tenha tido que ser posteriormente revisto e melhor formulado (sobretudo em decorrência do surgimento de novos impasses clínicos que passaram a desafiá-lo), não se pode desconsiderar o fato de que ele serviu inicialmente como estratégia coerente para pensar o

constantemente negada pela consciência), Slavoj Žižek define o laço social nos seguintes termos: “o que 'mantém unida' em profundidade uma comunidade não é tanto a identificação com a Lei que regula os circuitos quotidianos 'normais' dessa comunidade, mas a *identificação com uma forma específica de transgressão da Lei, de suspensão da Lei* (em termos psicanalíticos, com uma forma específica de gozo)” (Žižek, 2006, p. 180, grifos do autor). Sendo assim, a comunidade mosaica ou a comunidade cristã (tal como as demais comunidades, sejam elas religiosas ou não) poderia ser definida pela forma particular com que nela se transgride o mandamento. O supereu representaria, portanto, o ponto no qual a lei (seja sob a forma imperativa das restrições que ela impõe, seja pela forma positiva daquilo que ela estabelece como exigência) incide sobre o corpo – o afeto escrito na carne.

56 “Não podemos prescindir da hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade provém do complexo de Édipo e que foi adquirido no assassinato do pai pela associação dos irmãos” (Freud, 2010, [1930], p. 158).

fenômeno neurótico. Para Freud, todavia, ficará posteriormente cada vez mais claro que era precisamente a frustração da satisfação dos impulsos imposta ao corpo pela Cultura aquilo que os neuróticos não toleravam. Apoiado então em novas evidências clínicas, Freud seria levado a concluir que os neuróticos,

em seus sintomas, [...] criam para si satisfações substitutivas, as quais, porém, produzem sofrimento por si mesmas ou se tornam fontes de sofrimento ao lhes causar dificuldades com o mundo circundante e com a sociedade. (Freud, 2010, [1930], p. 116)

Essa retificação entretanto não significou o abandono do ponto de vista a partir do qual ele articulava inicialmente os sintomas neuróticos às restrições imposta pela Cultura, mas sua ampliação necessária. Em decorrência de tal ampliação, tornou-se possível compreender a anterioridade e a prevalência no psiquismo da chamada *compulsão à repetição* em relação ao que Freud havia designado como sendo da ordem do *princípio do prazer* (Freud, 2010, [1920]). Coagido pelas exigências da Cultura, o corpo encontrará satisfação nos sintomas: satisfação sempre paradoxal pois, conforme Freud a compreende, ela não obedece ao protocolo do princípio do prazer⁵⁷ (que visa manter o organismo protegido do desprazer produzido nele pelo aumento das quantidades de estimulação provindas de fontes internas ou externas). Neste ponto residiria provavelmente a principal dificuldade no caminho da civilização. Pois embora ela tenha se originado da submissão do organismo às normativas simbólicas, embora seu surgimento tenha dependido necessariamente da

57 Em 1920, Freud definira o princípio do prazer nos seguintes termos: “o princípio do prazer, então, é uma tendência que se acha a serviço de uma função, à qual cabe tornar o aparelho psíquico isento de excitação, ou conservar o montante de excitação dentro dele constante ou o menor possível” (Freud, 2010, [1920], p. 236). Em seguida ele faz duas observações que mudarão radicalmente a concepção de uma oposição entre o princípio do prazer e a pulsão de morte: “[...] notamos que a função assim determinada participaria do universal empenho de todos os viventes: retornar à quietude do mundo inorgânico” (Freud, 2010, [1920], p. 237); “o princípio do prazer parece mesmo estar a serviço dos instintos de morte” (Freud, 2010, [1920], p. 238).

passagem dos interesses individuais aos da comunidade, “as paixões determinadas [pelas pulsões revelar-se-iam] mais fortes do que os interesses racionais” Freud, 2010, [1930], p. 125)⁵⁸. A *felicidade no Mal* consiste provavelmente na afirmação mais decisiva de que a tendência dominante do psiquismo não visa qualquer tipo de bem-estar. Diferente do que Freud havia cogitado a princípio, a *compulsão à repetição* impõe insistentemente ao organismo vivo o retorno ao inanimado (Freud, 2010, [1920]). Em função dessa devastadora tendência de fazer retornar os componentes pulsionais recalçados⁵⁹ sob a forma dos sintomas e também em decorrência da

58 A mesma passagem na Edição *Standard* Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, traduzida do inglês e do alemão por José Octávio de Aguiar Abreu, foi vertida da seguinte forma: “as paixões instintivas são mais fortes do que os interesses razoáveis” (Freud, 1976, [1930], p. 134). De acordo com Paulo César de Souza (cujo trabalho de tradução das obras de Friedrich Nietzsche [e mais recentemente da obra de Freud] foi bastante elogiado), “o vocabulário alemão, sendo bastante corrente, tem uma notória polissemia. Em geral [o termo *Trieb*] pode ser traduzido por 'impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento, vontade' e (em botânica) por 'broto, rebento'. O verbo do qual deriva, *treiben*, é usado em muitas situações coloquiais. Entre os seus sentidos estão: 'impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, brotar, germinar'. Pode ser substantivado, como todo verbo alemão, e tomar um sentido diferente do substantivo cognato: *das Treiben*, 'a agitação; a maquinação'. Pode fazer parte de compostos como é usual em alemão: *Treibstoff*, 'combustível'; *Treibhaus*, 'estufa’” (de Souza, 2010, p. 252). Renato Zwick, tradutor da edição brasileira de *O mal-estar na cultura* (Freud, 2010, [1930]) que foi utilizada no presente trabalho, propõe traduzir *Trieb* por *impulso*, o que, segundo ele, “cobre perfeitamente os vários matizes de sentido da palavra alemã arrolados acima” (Zwick, 2010, p. 191). De nossa parte, embora reconheçamos as justificativas apresentadas por cada um dos tradutores, preferimos a instinto ou a impulso, o termo pulsão. Isso na medida em que ele parece ser aquele que melhor representa a particularidade daquilo que Freud pretendia demonstrar servindo-se do alemão *Trieb*: isso porque, diferente do que acontece com impulso e sobretudo com instinto, o termo pulsão designa de modo mais preciso que os demais aquelas exigências do corpo que, desnaturalizadas pela linguagem, já não possuem mais um caminho previamente estabelecido (como aquele oferecido pelo instinto) para sua satisfação. Disso resulta que a pulsão, diferentemente das exigências instintuais, se revele uma exigência constante e implacável.

59 Vale destacar que o recalque foi pensado por Freud enquanto um dos destinos possíveis da pulsão, ao qual juntam-se: “a reversão no contrário”; “o voltar-se contra a própria pessoa”; “a sublimação” (Freud, 2010, [1915a], p. 64). Freud assinala entretanto que esse processo de recalque da representação incide de modos distintos sobre a idéia (*Vorstellung*) e sobre o “*montante afetivo*” (Freud, 2010, [1915b], p. 91) ligados à pulsão: “o destino geral da *ideia* que representa o instinto dificilmente será outro senão desaparecer do consciente, se antes era consciente, ou ser mantido fora da consciência, se estava a ponto de tornar-se consciente. A diferença já não é significativa; corresponde mais ou menos a saber se eu ordeno a um hóspede indesejável que se retire de minha sala ou do vestibulo, ou se, após tê-lo reconhecido, não permito sequer que ele pise a soleira da entrada. O destino do fator *quantitativo* da representante instintual pode ser triplo, como ensina um rápido exame das experiências reunidas da psicanálise. O instinto é inteiramente suprimido, de modo que dele

hostilidade primária dos homens entre si, “a sociedade aculturada [estaria] constantemente ameaçada pela ruína” (Freud, 1930/2010, p. 125). Por esse motivo é que Freud chegará à conclusão de que

além do impulso de conservar a substância vivente e aglomerá-la em unidades sempre maiores, deveria existir um outro que lhe fosse oposto, que se esforça por dissolver essas unidades e reduzi-las ao estado primordial, inorgânico. (Freud, 2010, [1930], p. 136)

Isso explicaria em parte a diferença de tonalidade discursiva entre dois textos tão próximos do ponto de vista temporal quanto *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2010, [1927]) e *O mal-estar na cultura* (Freud, 2010, [1930]), pois

se em 1927 Freud ainda apresentava um entusiasmo com relação à ciência e sua capacidade superior à da religião de descrever a realidade e de oferecer uma técnica de vida mais saudável, agora – não por acaso já com 73 anos, após uma longa doença e em meio ao recrudescimento do nacionalismo nazista – ele retoma sua teoria do impulso de morte/destruição e mostra a ciência como sendo tão ilusória quanto a religião. (Seligmann, 2010, p. 22)

Em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2010, [1927]) Freud apresentava-se convicto de que, convocada para responder às questões fundamentais da existência humana, a religião nunca havia feito mais do que envolvê-las em

nada se encontra, ou aparece como um afeto, qualitativamente nuançado de alguma forma, ou é transformado em angústia. As duas últimas possibilidades nos impõem a tarefa de complementar, como nova vicissitude do instinto, a *conversão* das energias psíquicas dos *instintos* em *afetos*, muito especialmente em *angústia* (Freud, 2010, [1915b], p. 92, grifos do autor). Se nos limitarmos apenas à “parte ideativa”, “descobriremos que em geral a repressão produz uma *formação substitutiva*” (Freud, 2010, [1915b], p. 93, grifos do autor). Verificando a aplicabilidade dessa concepção à sua teoria geral das neuroses, chama a atenção de Freud que no caso da neurose obsessiva “a repressão, inicialmente boa, não se sustenta, e com a progressão das coisas seu fracasso ressalta cada vez mais. A ambivalência, que permitiu a repressão através da formação reativa, é também o lugar onde o reprimido consegue retornar. O afeto desaparecido volta transformado em angústia social, angústia da consciência, recriminação desmedida, a ideia rejeitada é trocada por um *substituto por deslocamento*, com frequência deslocamento para algo menor, indiferente. Em geral há uma tendência inegável para restabelecer intacta a ideia reprimida. O fracasso na repressão do fator quantitativo, afetivo, põe em jogo o mesmo mecanismo de fuga por meio de proibições e escapatórias que já vimos na formação da fobia histérica. Mas a ideia rejeitada do consciente é tenazmente mantida dessa forma, porque envolve um impedimento da ação, um entrave motor ao impulso. Assim o trabalho de repressão, na neurose obsessiva, prolonga-se numa luta interminável e sem êxito” (Freud, 2010, [1915b], p. 97-98, grifos do autor).

uma aura de mistério. Além disso, do ponto de vista da organização social, as doutrinas religiosas pareciam a ele nunca terem sido capazes de fazer com que o homem abandonasse definitivamente seus impulsos destrutivos em prol da plena aceitação dos preceitos morais propostos por elas. Sendo assim, as religiões parecem ter falhado duplamente: em primeiro lugar, por nunca haverem proporcionado nenhuma ajuda efetiva na elucidação e no entendimento mais completo do homem; em segundo lugar, por terem sido incapazes de estabelecer um modo de organização social totalmente moral, como prova incontestável de seu domínio sobre impulsos violentos e as demais tendências destrutivas. Freud pretendia com isso demonstrar que se há alguma coisa capaz de fazer homens melhores, se existe algo eficiente para amenizar o desamparo desse mesmo homem frente à natureza e a seu destino sempre incerto, esse algo definitivamente não seria a religião, mas certamente a ciência. Evidentemente, supunha ele, o homem estaria mais seguro para superar suas angústias e sua impotência se, abrindo mão do ineficiente misticismo religioso, decidisse buscar refúgio na luminosidade que irradia do saber científico. De acordo com essa perspectiva, a ciência deveria ser capaz de aliviar o homem ao lhe permitir superar, ainda que parcialmente, seu desamparo. Entretanto, em oposição ao otimismo característico do *espírito das luzes* estão as conclusões às quais ele chegará sobretudo no notável texto de 1930 (Freud, 2010, [1930]): despedida derradeira do otimismo que celebrava crença na plenitude da razão. As evidências de sua clínica, juntamente com suas reflexões teóricas, demonstravam de modo irrefutável que não há nada capaz redimir ou salvar o homem de sua condição. Afinal, o que mais se poderia esperar da razão após a constatação de que toda pulsão é, em última

instância, pulsão de morte (Freud, 2010, [1920])? Como seria possível manter-se otimista e crente na plenitude do saber produzido por ela depois de descobrir que "os horrores de que somos feitos são tanto mais perenes quanto são, para nós, irresistíveis" (Coli, 1996, p. 312)? As virtudes da razão esbarram na descoberta da prevalência da pulsão de morte sobre aquela de autopreservação: objeção veemente dos ideais morais e civilizatórios. Após a descoberta da prevalência da pulsão de morte, a teoria freudiana afirmará a violência de uma realidade irreversivelmente irracional (Coli, 1996). Se os sintomas neuróticos puderam ser lidos por Freud como sendo formas substitutivas de satisfação isso somente se deu pelo fato de que aquelas exigências primordialmente recalcadas, tais como a agressividade ou o desejo incestuoso, permaneciam operando e produzindo efeitos sobre o corpo vivo. Contra tais impulsos a Cultura pareceu-lhe haver conseguido apenas uma vitória parcial. Em decorrência disso, dados os obstáculos em seu caminho, o sucesso do empreendimento cultural estaria fadado a ser sempre parcial: em primeiro lugar, pelo fato de que "a lei não alcança[ria] as expressões mais cautelosas e sutis da agressão humana" (Freud, 2010, [1930], p. 125); por outra parte, em razão de que, a fim de neutralizar tal agressividade, "a agressão [teria de ser] introjetada, interiorizada, [...] mandada de volta à sua origem; portanto dirigida contra o próprio eu" (Freud, 2010, [1930], p. 144). Ora, se é sobre essa base que a Cultura se assenta, as dificuldades relativas à sua essência parecem ser tão grandes "que nenhuma tentativa de reforma [parece] capaz de resolvê-las" (Freud, 2010, [1930], p. 131). Considerando que

o primeiro êxito cultural foi o fato de que mesmo um grande número de seres humanos pôde permanecer em comunidade. E visto que duas grandes potências [o amor e a necessidade] agiram em conjunto para tanto, seria de se esperar que o

desenvolvimento subsequente se realizasse sem percalços, tanto no sentido de um domínio sempre melhor sobre o mundo exterior, quanto no da ampliação continuada do número de seres humanos abrangidos pela comunidade. Tampouco é fácil compreender de que outro modo essa cultura poderia agir sobre seus membros senão tornando-os felizes. (Freud, 2010, [1930], p. 106)

Entretanto, apesar dos extraordinários progressos feitos nas últimas gerações ajudando a consolidar “o domínio sobre a natureza de uma forma impensável no passado”,

os seres humanos [...] acreditam ter percebido que essa recém-adquirida disposição sobre o espaço e o tempo, essa sujeição das forças naturais, a realização de um anseio milenar, não eleva o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, que essa disposição sobre o espaço e o tempo não os tornou, segundo suas impressões, mais felizes. (Freud, 2010, [1930], p. 83-84)

A expectativa de felicidade plena era considerada por Freud como sendo “absolutamente irrealizável” (Freud, 2010, [1930], p. 63). Não por acaso, na mitologia freudiana sobre a origem da Cultura, a felicidade comparece sempre como uma meta inalcançável: pois se foi em busca dela que os filhos tramaram o crime contra o pai, não foi ela aquilo que se celebrou ao final, mas o sofrimento produzido pelo sentimento de culpa. E se é verdade que foi por meio da Cultura que (afastando-se de seu passado animal) o homem conseguiu proteger-se de modo mais eficiente em relação à natureza e estabelecer os códigos que regulamentariam as relações humanas, é também verdadeiro que ao sofrimento que lhe advinha inicialmente do poder superior da natureza e da fragilidade do corpo próprio acrescentou-se-lhe ainda um outro, relativo à “deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (Freud, 2010, [1930], p. 80). O paradoxo freudiano concernente à vida em sociedade poderia ser assim resumido: ao mesmo tempo em que a Cultura (e todas as restrições que ela

comporta no tocante às liberdades individuais), fornece as condições mínimas para que o homem possa superar uma parte significativa das ameaças do mundo natural, ao impor inúmeras e severas obrigações morais ao homem ela acaba inevitavelmente produzindo nele seu permanente estado de mal-estar. Longe de supor a Cultura enquanto um local pacífico e harmônico onde o homem se instalaria confortavelmente, Freud aponta, desde os em seus primeiros escritos, para o seu caráter problemático⁶⁰. Se a Cultura deve ser reconhecida como um ganho, ela deve também igualmente ser reconhecida como fonte de uma outra ordem de problemas: isso porque as injunções e as normas que lhe dão corpo são rigorosamente *irrealizáveis* (Lacan, 1988, [1959-60]).

3.3 - recomenda-se revisar, mas revisar o que?

Em *O mal-estar na cultura*, Freud enunciará uma tese absolutamente decisiva para se compreender não apenas o sentido do sentimento de culpa mas sobretudo os objetivos de uma psicanálise levada ao seu termo:

conforme aprendemos, os sintomas das neuroses são essencialmente satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados. No decorrer do trabalho analítico, aprendemos, para nossa surpresa, que talvez toda neurose encubra uma quantia de sentimento inconsciente de culpa que, por sua vez, fortalece os sintomas ao ser empregado na punição. Agora é fácil formular a seguinte tese: quando uma tendência impulsional sucumbe ao recalçamento, seus elementos libidinais se convertem em sintoma, e seus componentes agressivos, em sentimento de culpa. (Freud, 2010, [1930], p. 172)

Assim considerada, a agressividade superegóica representaria o principal motivador do mal-estar na Cultura. Por isso dirá Freud: “somos

60 A esse respeito dirá Lacan: “a civilização, enfim, não nos desembaraça de nenhum mal-estar, como observou Freud, bem ao contrário [...]” (Lacan, s/d, [1971-72], p. 12).

obrigados com muita frequência a combater o supereu com intenção terapêutica, e nos esforçamos em reduzir as suas exigências” (Freud, 1930/2010, [1930], p. 179). No limite, portanto, uma psicanálise deveria promover, entre outras coisas, uma substancial mudança concernente a esse ponto, produzindo como efeito terapêutico um relativo enfraquecimento dos imperativos superegóicos. Em nenhum momento desse texto Freud mencionará, entretanto, a dissolução do sentimento de culpa ou o desaparecimento definitivo dos sintomas. Isso certamente se deve ao fato de que tanto o primeiro como o segundo são conseqüências inevitáveis da submissão do corpo vivo às exigência da civilização. Por outro lado, não escapa ao inventor da psicanálise que o supereu, exatamente por encarnar a forma absoluta da lei, é tão insaciável em suas exigências como o é a pulsão que ele pretende proscrever. Não por acaso ele afirmaria ser o sentimento de culpa “o problema mais importante no desenvolvimento da cultura” (Freud, 2010, [1930], p. 163). Um supereu imperativo, espécie de mandamento pulsional, parece ser essa a descoberta mais significativa feita por Freud a esse respeito:

cada renúncia [à pulsão] se transforma então numa fonte dinâmica da consciência moral, cada nova renúncia aumenta sua severidade e sua intolerância, e, se pudéssemos harmonizar isso melhor com a história que conhecemos da origem da consciência moral, estaríamos tentados a nos declarar partidários da seguinte tese paradoxal: a consciência moral é o resultado da renúncia [à pulsão]; ou: a renúncia [às pulsões] (que nos é imposta de fora) cria a consciência moral, que então exige mais e mais renúncias. (Freud, 2010, [1930], p. 154)

O mandamento moral revela-se assim, paradoxalmente, uma fonte insaciável de exigência: em relação ao supereu, todo indivíduo, por mais virtuoso e obediente será sempre considerado em falta. Disso resulta que o

imperativo superegóico pudesse ser definido posteriormente por Lacan como sendo um imperativo de gozo: “o superego é o imperativo do gozo – Goza!” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 10). Tal como observou Miller, e conforme veremos mais detalhadamente nos capítulos seguintes, esse imperativo de gozo não tem nenhum compromisso com o bem-estar: “o que está além do bem-estar, que pode fazer mal é o que Lacan chamou gozo, que não dá necessariamente o prazer e implica uma ética” (Miller, 1999, p. 118). Na realidade o gozo representa uma fonte permanente de mal-estar à qual o sujeito encontra-se vinculado em um nível mais primordial do que aquele do princípio do prazer. Por meio da conceitualização do gozo Lacan formalizará o seguinte paradoxo descoberto por Freud: implicado no sintoma, o sujeito “[...] não quer ser curado e, mesmo com o sofrimento que o sintoma causa, encontra satisfação” (Miller, 1999, p. 118). Freud por sua vez invocaria a revisão dos imperativos culturais, entre os quais encontram-se as exigências superegóicas (Freud, 2010, [1930]), como possibilidade de reescrever esse imperativo de mal-estar. No entanto, apesar de sugerir a necessidade de revisão dos imperativos culturais, o inventor da psicanálise não chega a definir claramente em que consistiria tal processo de revisão ou qual seria o resultado final desse empreendimento. Acreditamos porém que, muito embora ele não o tenha formalizado explicitamente, existe ao menos uma indicação acerca daquilo que poderiam ser as conseqüências de um tal processo de revisão. Parece bastante provável que seja precisamente quando discute a questão da criação artística que Freud mais se aproxima de propor um encaminhamento possível para as conseqüências advindas da entrada do corpo vivo na ordem cultural. Recorrendo a uma passagem de *Escritores criativos e devaneio*

(Freud, 1974, [1908]), Vladimir Safatle definirá esse processo de revisão dos imperativos culturais como sendo da ordem de um “saber passar da particularidade do fantasma à universalidade da obra”, em decorrência do qual, “o trabalho psicanalítico [encontraria] seu termo” (Safatle, 2005, p. 271). Mas de que outro modo se articulariam a passagem da particularidade à universalidade senão no seguinte ponto: a obra seria uma forma de afirmar um modo particular de satisfação, não necessariamente pela confirmação ou pela subversão dos imperativos aos quais o sujeito encontra-se identificado, mas na sutil transformação daquilo que se impõe a ele naquilo que ele impõe de volta à Cultura. Tratar-se-ia portanto não de uma fidelidade irrestrita nem tampouco de recurso ao crime ou à transgressão gratuita, mas de uma reconfiguração do campo subjetivo e da assunção por um sujeito de seu destino como uma escolha sua: a partir da qual seria inaugurado um modo novo e particular de lidar com a tragicidade da própria existência. Essa concepção entretanto modificaria substancialmente o sentido do conceito freudiano de sublimação, não mais compreendido como sendo a utilização das exigências pulsionais em benefício das intenções da Cultura, mas enquanto a imposição daquilo que existe de mais particular na experiência de um sujeito com a linguagem às formas já cristalizadas pela tradição: disso decorre que a sublimação não possa mais ser pensada como mero dispositivo de “reconciliação com a sociedade”, mas como esforço de “transformação permanente de uma realidade cambiante” (Rivera, 2010, p. 219).

Capítulo 4

A escola da carne

Imaginamos que há no real um saber absoluto por que habitamos a linguagem e por habitá-la, ansiamos em nos confundir com este saber que supostamente sustenta o mundo, mundo que é só um sonho de cada corpo.

Jacques Lacan, *L'âne*

Na contramão da biologia moderna, para quem a definição sobre o que é a vida deixou de ser fundamental⁶¹, Lacan propõe a provocativa tese segundo a qual um corpo vivo é, antes de qualquer coisa, um corpo que goza. Tal como ele o define, “[...] não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 35). Muito embora tenha sido enunciada enquanto tal na última parte do seu ensino, esta tese possui antecedentes antigos. Na realidade, basta considerarmos o texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (Lacan, 1998, [1953]) como o ponto de partida do lacanismo para constatarmos que os rudimentos desta tese, que articula a vida ao gozo, remontam a um período que antecede inclusive à proposição formal do inconsciente estruturado como uma linguagem. Ocupando-se inicialmente do problema relativo à constituição do *eu*, Lacan engendrara, sob a forma original de uma articulação entre o corpo vivo e a libido, o seu *estádio do espelho* (Lacan, 1998, [1949]). Tal como ele o

61 A consequência inevitável dos avanços da biologia foi a compreensão de que, ao nível mais elementar (aquele dos processos físico-químicos) nada diferencia o que se passa nos seres vivos daquilo que opera nos seres inertes. Em 1970, François Jacob, “um dos artífices dos triunfos da genética molecular [...], em seu livro *A lógica do vivente*, escrevia: “já não nos interrogamos sobre a vida hoje em nossos laboratórios, já não tentamos circunscrever seus contornos, somente nos esforçamos em analisar sistemas vivos” (Miller, 2008, p. 300, grifos do autor).

demonstra a propósito da constituição do *eu* (que se realiza na dependência da imagem do outro semelhante): se é pelo investimento libidinal que o corpo adquire sua totalidade imaginária, é também por essa mesma via que ele, substância viva, perfazendo sua ascese jubilatória, goza.

Apesar de ser absolutamente vital para o pensamento lacaniano, esta é uma construção que corre o risco de ficar esquecida. Isso na medida em que o ápice da construção do *inconsciente-linguagem* implicou não apenas a promoção do *simbólico* ao primeiro plano da teoria e da prática psicanalítica, mas também um significativo rebaixamento do *imaginário*. Disso acabou resultando que, ao longo deste período de produção (que se estendeu aproximadamente até o final dos anos de mil novecentos e cinqüenta), o gozo tenha sido convertido por Lacan em desejo e a pulsão, por sua vez, tenha sido transcrita em demanda (Lacan, 1999, [1957-58]). Da operação de transposição do corpo do registro imaginário para o registro do simbólico, que comparece no extremo das formulações lacanianas sobre o *inconsciente-linguagem*, subsistirá apenas um resíduo de vida: o objeto *a*, que aparecerá ali articulado ao sujeito barrado da fórmula da fantasia⁶².

Por mais paradoxal que possa parecer, resulta desse processo teórico de *significantização do gozo* (Miller, 2008, [1998-99]) o retorno maciço da

62 Não se deve entretanto perder de vista o seguinte fato observado por Lacan: “[...] a fantasia do neurótico encontra-se inteiramente situada no lugar do Outro” (Lacan, 2005, [1962-63], p. 60). Disso decorre que a fantasia sirva ao neurótico prioritariamente para defendê-lo da emergência angustiante do objeto *a*. Tal como evidencia a punção (aquele elemento que, na fórmula lacaniana da fantasia, vemos interposto entre o sujeito e o objeto), dada a heterogeneidade existente entre o sujeito e o objeto *a*, pela fantasia esse objeto é convertido, também ele, em demanda. Não por acaso o psicanalista francês dirá: “o verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é uma demanda que ele quer que lhe seja feita. Ele quer que lhe façam súplicas. A única coisa que ele não quer é pagar o preço” (Lacan, 2005, [1962-63], p. 62). Assim definida, a estratégia neurótica consistiria pois em fazer sobrepor ao objeto *a*, fonte de angústia, uma falta que se possa escrever ao nível simbólico como demanda (que, por definição, erra sempre o alvo: deficitária que é em relação à necessidade e ao desejo).

substância viva ao pensamento lacaniano no seminário sobre a *A ética da psicanálise* (Lacan, 1988, [1959-60]): sob o título de *das Ding*, Lacan demonstraria então que o gozo que anima o corpo vivo não é nem imaginário nem simbólico, mas real (Miller, 2008, [1998-99]). Excluído dos registros imaginário e simbólico, ao gozo real não se chegaria a não ser pela via da transgressão. *Antígona*, heroína às avessas, figura enquanto paradigma da antinomia radical que Lacan postula haver entre o gozo absoluto e a homeostase que opera a serviço do princípio do prazer (Lacan, 1988, [1959-60]): marca do *para-além* que esse gozo representa em relação à lei, ao belo e ao bom ideais. Formulação de conseqüências espantosas: o gozo impossível de ser domesticado pelo significante, esse gozo que estilhaça com sua magnitude o bom funcionamento do organismo e a homeostase visada pelo princípio do prazer, ameaça permanentemente a continuidade da vida. Assim, ao contrário das teses que insistem na suposição de uma tendência universal à adaptação do organismo vivo ao meio que o circunda (tendência essa que supostamente operaria no sentido da preservação da vida), Lacan identificará na espécie humana uma vocação radical para a não-adaptação (Lacan, 1988, [1959-60]). Se a vida é definida por ele como sendo uma propriedade do corpo que goza, é precisamente pela incidência maciça desse gozo no corpo vivo que nele se inscrevem também, juntamente com a sua inadaptação fundamental, as intermitências da morte. Disso decorre que, para o psicanalista francês, o corpo vivo esteja sempre mais implicado no gozo que o aniquila do que na sua auto-conservação.

Anos mais tarde, Lacan definirá o gozo enquanto destino irrevogável do homem (Lacan, 1985c, [1972-73]). Dentre as conseqüências desse enunciado,

surgido em um seminário dedicado ao corpo e às intensidades, destaca-se a despedida teórica da categoria do Outro do Outro, abandono derradeiro de toda e qualquer expectativa de garantia simbólica. No limite, essa afirmação poderia ser lida como expressão convicta de que o gozo do corpo próprio pode inclusive prescindir do Outro para se realizar: porque o lugar do gozo é sempre o mesmo, ou seja, o corpo próprio, este corpo pode gozar “[...] masturbando-se ou falando” (Miller, 2008, [1998-99]). Afirmar o gozo enquanto o destino irrevogável do homem é pensá-lo não apenas como aquilo se pode obter ao nível do reconhecimento. Sendo ele um destino inelutável, o gozo estaria fadado a se concretizar também de forma solitária, em curto-circuito, sem ter obrigatoriamente que passar pelos comitês do Outro, sem ter de se comprometer com qualquer tipo de exigência comum. Assim, o postulado do gozo enquanto destino do homem é também o postulado segundo o qual onde quer que isso fale, isso se goza! (Lacan, 1985c, [1972-73]).

No presente capítulo trataremos de desenvolver, de modo mais detalhado, o percurso teórico acima apresentado. Se, conforme dissemos anteriormente, o corpo vivo se define em Lacan como um corpo que goza, trataremos de identificar, ao longo das formulações lacanianas, os sentidos de tal afirmação. Identificadas as mutações sofridas pelo conceito laciano importa demonstrar que, em Lacan, o gozo é definido como o *destino* do homem: seja sob a forma do gozo fálico, seja sob a forma do Outro gozo. Demonstrada a irreduzibilidade do imperativo de gozo, a tarefa passa a ser pensar, a partir do conceito laciano de *sinthoma*, aquilo que poderia significar uma abertura, ainda que relativa, para fora dos fixos esquemas de repetição

impostos pelo gozo dito sintomático: veremos que, dada a irredutibilidade do *sinthoma*, Lacan (na esteira do Freud que recomenda revisar os imperativos culturais) aponta na última parte do seu ensino para a necessidade de fabricar, pelo artifício da invenção, usos possíveis para aquilo que não muda nunca. Ao longo de nosso percurso veremos que a incidência da linguagem sobre o corpo vivo produz invariavelmente o gozo como efeito. Veremos ainda que é precisamente em relação a esse gozo que se impõe ao homem (na medida em que sobre ele intervém a linguagem) que se requisita o arranjo do saber-fazer.

4.1 - *políticas do corpo*

Na abertura do seminário dedicado aos *escritos técnicos de Freud*, Lacan recorre à figura do *mestre zen* a fim de exemplificar o que ele designava ser uma forma de ensino cuja instituição implicaria em “uma recusa de todo sistema” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 09). Naquele momento preciso, no instante mesmo em que começavam a se desenhar as coordenadas formais do seu *retorno a Freud*, o psicanalista francês sublinhava a permanente abertura à revisão que sempre havia caracterizado a posição adotada pelo inventor da psicanálise ao longo de todo o seu empreendimento teórico. Da suspeita pessoal de que em Freud, “cada noção possui vida própria” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 09), Lacan extrai a seguinte conclusão (absolutamente decisiva para os rumos que seu ensino tomaria no futuro): seria um erro grave, até mesmo um equívoco irremediável, reduzir a experiência freudiana a um certo número de clichês teóricos e clínicos, pois aqueles mesmo conceitos que foram fecundos no momento de seu surgimento acabariam por se transformar, ao longo do tempo, em um amontoado de “palavras gastas” (Lacan, 1986, [1953-

54], p. 09). Por esse motivo, o assim designado *retorno a Freud*, construído com base na leitura atenta dos escritos freudianos, representaria não apenas o esforço empreendido por Lacan a fim de voltar às fontes, mas sobretudo a tentativa de lançar nova luz sobre a invenção freudiana – ainda que para isso fosse necessário, por vezes, tomar Freud pelo avesso (Miller, 2011). Lacan retornará aos textos de fundação do inconsciente (e da psicanálise por conseguinte) sem requisitar nenhum conceito já consagrado no campo psicanalítico como avalista (Lacan, 1985, [1964]). Por esse motivo, ao assim denominado *retorno a Freud* interessava privilegiar dois pontos em especial: a) retomar o sentido primeiro da descoberta freudiana; b) fazer a psicanálise avançar para além dos impasses deixados em aberto pelo seu inventor.

Na qualidade de intérprete da letra freudiana, Lacan elegera em Freud certos pontos de apoio para o seu trabalho de revisão: até o ano de 1964, cada seminário conduzido por ele teve como referência, a propósito do(s) tema(s) abordado(s) ano após ano, um texto específico ou mesmo um conjunto de textos freudianos. Na verdade, reler Freud representava para Lacan a tentativa de identificar tanto o que havia de mais evidente quanto o que havia de mais sutil e pouco explorado nos escritos freudianos. Por esse motivo, o retorno à letra freudiana empreendido pelo psicanalista francês (retorno cuja condição fundamental fora o combate sistemático ao dogmatismo e à preguiça da tradição), deve ser compreendido como totalmente indispensável à própria vitalidade da psicanálise.

Referindo-se ao seu próprio ensino, Lacan afirmaria ser inútil procurar ali qualquer sistema. Essa afirmação não deve entretanto ser tomada como literal. Não é que não tenha havido em seu ensino qualquer sistema. O que não

houve em Lacan foi um sistema fechado, isso sim. O psicanalista francês nunca se preocupou em formalizar um pensamento ausente de rupturas bruscas ou mesmo de problemas não completamente resolvidos. Seu anti-dogmatismo, bem como sua incansável disposição para o trabalho continuado de interpretar e reinterpretar a letra freudiana na tentativa de fazê-la avançar, acabou refletindo-se nas várias revisões pelas quais seu próprio ensino teve de passar. Disso resulta que não tenha havido um único Lacan ou uma única e cimentada teoria construída por ele: muitos foram os seus momentos teóricos e ainda mais variadas foram as perspectivas e ênfases a partir das quais ele se colocou os (antigos e também aqueles outros e novíssimos) problemas da psicanálise.

Se é verdade que Lacan continuou aquilo que Freud havia começado, também é totalmente verdadeiro que sua obra organizou-se por inteiro enquanto tentativa de responder ao enigma proposto por Freud sob o título do inconsciente. É o próprio Lacan quem o diz: “é na medida em que Freud articulou o inconsciente que eu reajo a isso” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 128). E foi precisamente reagindo ao inconsciente formulado por Freud que o psicanalista francês tratou de iluminar, sem nunca ter se rendido à sedução das fórmulas pré-estabelecidas, o pensamento inaugurado pelo inventor da psicanálise. Lacan fez do inconsciente freudiano um acontecimento para si, um acontecimento em torno do qual se produziu aquilo que hoje se reúne sob o título de um *ensino*.

A pouca ortodoxia somada ao desapego em relação às formas já naquele tempo tradicionais de se ler e de se aplicar as formulações freudianas permitiram ao psicanalista francês avançar em seu ensino seguindo, por vezes,

mais de um movimento simultaneamente. Assim, por exemplo, ao mesmo tempo em que se esforçava para restituir à palavra o seu devido valor no interior do campo psicanalítico (conseqüência maior da formulação de que o inconsciente freudiano opera regido pelas mesmas leis gerais que regem toda linguagem), Lacan formulava também a gênese do *eu* em sua *tópica do imaginário*. Ora, fosse unicamente por sua simultaneidade, apesar de possuírem antecedentes diversos e de seguirem diferentes linhas de desenvolvimento teórico, os movimentos a partir dos quais Lacan estabeleceria o *inconsciente-linguagem* e a gênese imaginária do *eu* não deveriam ser considerados enquanto mutuamente exclusivos. Isso na medida em que ambos os movimentos em questão completam-se um no outro: seja sob a forma da oposição (que ajuda a demarcar o campo específico de cada um deles), seja sob a forma da invasão de um sobre o outro (que ratifica o caráter artificial de qualquer separação dos campos em questão que pretenda ser estrita). Desse modo, se a tese sobre o conhecimento paranóico enunciada por Lacan em 1932 se completa pela formalização dos mecanismos de formação do *eu* a partir da imagem especular do outro, a tese lacaniana do inconsciente-linguagem somente pôde ser promovida ao primeiro plano da prática psicanalítica a partir do momento em que foi possível opor, nesse contexto, aquilo que se realiza ao nível da palavra plena (e que abre para o sujeito uma via privilegiada de acesso àquilo que fora recalcado) àquilo que se realiza ao nível imaginário (e que significa o fechamento em relação a qualquer reconhecimento autêntico). Por outro lado, se a estruturação imaginária por meio da qual o *eu* se constitui encontra-se em estreita dependência do assentimento do Outro para efetivar-se, a identificação simbólica à qual o

sujeito encontra-se aderido impõe à metonímia da cadeia significante⁶³ uma inércia que é própria ao imaginário. Disso resulta que o imaginário e o simbólico se configurem e se definam teoricamente por suas características específicas mas também por aquilo que, consideradas as suas particularidades, faz de cada um dos dois registros, a um só tempo, o contraponto e o complemento necessário do outro. Em decorrência de sua influência recíproca, os limites existentes entre ambos os registros são certamente menos fixos do que propõem certos manuais.

A seguir passaremos a examinar de que modo o corpo vivo comparece, em Lacan, nos registros do simbólico e do imaginário. Para tanto procederemos ao levantamento das características mais centrais de cada um desses dois grandes eixos a partir dos quais, de acordo com Lacan, a subjetividade se configura. Por motivos exclusivamente práticos, cada um desses dois eixos será examinado em separado ao longo deste capítulo. Isso não significa entretanto que manteremos aqui uma distinção rígida entre ambos, contradizendo o que acabamos de observar acerca da plasticidade do arranjo subjetivo tal como ele foi definido pelo psicanalista francês. Muito embora nossa tarefa dependa desse artifício que consiste em imobilizar ou desligar certos elementos que participam de um fenômeno móvel e complexo, tratando-os muitas vezes como unidades separadas de todo o restante, tentaremos aqui, sempre que possível, evidenciar as interferências ou mesmo invasões de um sobre o outro. Convém salientar que, diante de uma audiência que lhe requisitava, no início dos anos de 1960, uma articulação mais precisa

63 A fixidez do significante mestre ao qual o sujeito encontra-se originalmente aderido explicita sua extimidade em relação aos demais significantes que formam a ordem simbólica: ele é, a um só tempo, familiar e estranho aos demais significantes que constituem a ordem discursiva.

entre a gênese imaginária do *eu* e o inconsciente-linguagem, Lacan afirmara não haver dois tempos em seu ensino, “um tempo que estaria centrado no estádio do espelho e no imaginário e, depois disso, [um outro, apoiado] na descoberta [...] do significante” (Lacan, 2005, [1962-63], p. 93). Assim, para nós, menos do que forjar aqui uma oposição inconciliável entre o imaginário e o simbólico, importa compreendê-los enquanto efeitos inscritos pela linguagem no corpo vivo. Saliente-se ainda que, não se tratando de um estudo que pretendesse sistematizar exaustivamente os registros do imaginário e do simbólico, nos limitaremos aqui a abordar prioritariamente aquilo que, concernente a ambos, nos ajude a compreender as políticas do *corpo vivo* ao longo do pensamento elaborado por Jacques Lacan.

4.1.1 - *a carne enlouquecida*

Em 1936, no Congresso de Marienbad, Lacan faria sua primeira intervenção no campo psicanalítico propriamente dito. Antes disso porém, ele havia defendido sua tese de doutoramento sob a orientação de Henri Claude (1869-1945) intitulada *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade* (Lacan, 1987, [1975]). Curiosamente, Henri Claude integrava o círculo médico francês que recebera com extrema cautela a descoberta freudiana, no início dos anos de mil novecentos e trinta, por considerá-la por demais *pansexualista* (Safatle, 1997). Diferentemente do meio literário-intelectual francês, que celebrara a descoberta do inconsciente e decidira inclusive apropriar-se desta descoberta para fins artísticos (tal como o fizeram por exemplo os surrealistas), os psiquiatras, entre os quais incluía-se Claude, defendiam a necessidade de “criar uma terapêutica *à francesa*” (Safatle, 1997,

p. 16). Lacan, por sua vez, contrariando seu status de médico psiquiatra, posicionara-se ao lado dos surrealistas quanto à recepção da descoberta freudiana.

Na abertura de sua tese de doutoramento, Lacan já havia chamado a atenção para o fato de que as psicoses, em oposição às demências em geral, não estavam necessariamente vinculadas às lesões orgânicas, mas sim a certos problemas relacionados à “síntese psíquica” (Lacan, 1987, [1975], p. 02). Se a paranóia pôde ser definida àquela época, grosso modo, como sendo uma interpretação delirante da realidade, Lacan trataria de demonstrar que também a objetividade compartilhada e definida enquanto o conhecimento verdadeiro encontrava-se inteiramente subordinada às relações intersubjetivas: “o conhecimento verdadeiro aí se define, com efeito, por uma objetividade da qual o critério do assentimento social, próprio a cada grupo, não está de resto ausente” (Lacan, 1987, [1975], p. 346). Não sendo nem exclusivamente resultado de um dano orgânico, nem tampouco passível de ser reduzida a uma mera perturbação na percepção da realidade, a psicose começava então a ser definida por Lacan como um fenômeno no qual a experiência da realidade deixava de ser mediada pela figura do Outro (social) e passava a confinar-se na relação especular, e libidinal, de um eu ao outro. Embora não seja considerada ainda uma contribuição à psicanálise, essa leitura do fenômeno psicótico acabou repercutindo posteriormente na composição dos registros do imaginário e do simbólico: a) o imaginário (registro privilegiado da rivalidade e da agressividade mas também dos primitivos investimentos libidinais constitutivos do *eu*) será o campo no qual Lacan (1985a, [1957-58]), em sua retomada do tema das psicoses em 1957-58, tratará de situar o fenômeno

psicótico; b) o simbólico, interposto à violência das relações especulares, será definido como o registro no qual vigoraria a possibilidade de um reconhecimento verdadeiro sempre mediado pela figura do Outro. Situar o fenômeno psicótico no registro imaginário, definir o *eu* como equivalente à própria *doença mental* (Lacan, 1985a, [1954-55]), nunca significou para Lacan, entretanto, pensá-lo como uma degenerescência perceptiva ou lógica: isso porque, tal como ele o compreendia, o fato psicótico possuía tanto um sentido⁶⁴ quanto uma lógica interna, afinal “longe de a loucura ser um fato contingente das fragilidades de [um] organismo, ela é a virtualidade permanente de uma falha aberta em sua essência” (Lacan, 1998, [1946], p. 177).

Na análise feita por Lacan do caso Aimée (em sua tese de doutoramento) e também no comentário que ele fez do crime das irmãs Papin (publicado inicialmente no nº 3 da revista *Le Minotaure*, em dezembro de 1933), encontra-se já montada a matriz do registro do imaginário que viria a ser desenvolvida nos anos seguintes. Tanto no primeiro quanto no segundo caso, Lacan destacava o caráter especular, fechado sobre si mesmo, a partir do qual se estruturavam as relações em questão: Aimée, por exemplo, atacara “[...] o ser brilhante que ela odeia justamente porque [ele] representa[va] o ideal que ela [tinha] de si” (Lacan, 1987, [1933], p. 390); as irmãs Papin, por sua vez, revelaram-se ligadas como “verdadeiras almas siamesas” cujo mundo encontrava-se “sempre fechado” (Lacan, 1987, [1933], p. 390) a qualquer interferência regulatória do Outro. Isso recolocava a questão relativa às motivações do crime paranóico a partir de um ângulo relativamente novo: o

64 Sentido definido por Lacan nos seguintes termos: “[...] uma significação que basicamente só remete a ela própria, que permanece irreduzível” (Lacan, 1985b, [1957-58], p. 43). Destaca-se nesse ponto a inércia própria a essa significação cristalizada e auto-referente a partir da qual ordena-se o fenômeno psicótico.

desaparecimento, no interior dos fenômenos imaginários, de toda e qualquer distância entre o *eu* e o outro. A esse respeito Lacan acrescentaria ainda a seguinte observação:

Qual é, com efeito, para Aimée, o valor representativo de suas perseguidoras? Mulheres de letras, atrizes, mulheres do mundo, elas representam a imagem que Aimée concebe da mulher que, em algum grau, goza da liberdade e do poder social. Mas aí explode a identidade imaginária dos temas de grandeza e dos temas de perseguição: este tipo de mulher é exatamente o que ela sonha se tornar. A mesma imagem que representa seu ideal é também seu objeto de ódio.

Aimée atinge, portanto, em sua vítima seu ideal exteriorizado [...]. Mas [...] ela não sente com seu gesto nenhum alívio.

Contudo, pelo mesmo golpe que a torna culpada diante da lei, Aimée atinge a si mesma, e, quando ela o compreende, sente então a satisfação do desejo realizado. (Lacan, 1987, [1933], p. 254)

Fora precisamente àquelas mulheres que representavam seu ideal que Aimée endereçara seu ódio mais extremo, visando atingir nas outras ninguém além de si mesma. A estruturação paranóica, tal como Lacan a identificou inicialmente, encontra-se marcada por essa ampla reversibilidade entre o eu e o outro, por meio da qual Aimée pudera atingir-se a si mesma investindo contra o corpo de um outro. Assim,

se Aimée tinha agredido a atriz que, segundo Lacan, encarnava seu ideal do eu, as empregadas Papin haviam massacrado as senhoras Lancelin por um motivo equivalente: o verdadeiro móbil do crime não era o ódio de classe, mas a estrutura paranóica por intermédio da qual o assassino atacava o ideal [...] que trazia dentro de si. (Roudinesco, 2008, p. 94)

Entretanto, o circuito da agressividade paranóica somente se completaria na medida em que a violência endereçada ao exterior pudesse retornar sobre o sujeito de quem ela partiu sob a forma concreta da punição. Não por acaso, o retorno da violência endereçada ao outro é o componente que perfaz o circuito imaginário fazendo desvanecer o delírio. Assim, “longe de

desconhecer a lei que violou, Aimée agi[ra] para ser castigada” (Safatle, 1997, p. 37). O crime paranóico representaria portanto uma exigência de que a mesma violência aplicada sobre o outro pudesse em seguida retornar, de modo especular, ao sujeito de quem ela partiu: dirigindo-se ao outro o paranóico visava atingir a si mesmo. Este modelo de compreensão da paranóia não era, em absoluto, estranho à teoria freudiana. Na verdade, esse espelhamento entre o *eu* e o seu duplo fora objeto do interesse de Freud, sobretudo em sua *Introdução ao narcisismo* (Freud, 2010, [1914])⁶⁵. Não por acaso Lacan recorreu a esse texto específico na tentativa de estabelecer as linhas gerais de sua versão sobre a gênese do *eu*: tendo partido do narcisismo postulado por Freud, Lacan formalizaria o seu *estádio do espelho*.

A primariedade do narcisismo será vista pelo psicanalista francês como

65 Definido inicialmente como sendo “o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação” (Freud, 2010, [1914], p. 14), o narcisismo seria em seguida desmembrado por Freud em: um narcisismo primário, que remontaria a um “originário investimento libidinal do Eu” (Freud, 2010, [1914], p. 17); e um outro, secundário, que surgiria como consequência da “retração dos investimentos objetivos” (Freud, 2010, [1914], p. 16). Com isso, Freud não apenas postulava a existência de dois narcisismos (estabelecendo o primeiro como condição indispensável para a ocorrência do segundo), mas afirmava também, e sobretudo, a enorme capacidade de deslocamento da libido: originalmente investida no Eu ela poderia tanto deslocar-se para os objetos quanto retornar de volta ao seu local de partida. Entretanto, muito embora Freud empregue ali os termos libido do eu e libido do objeto, vale ressaltar que se trata de uma única libido: inicialmente toda reunida no Eu e que somente se diferenciara em uma libido do Eu e outra libido do objeto no momento em que houver o primeiro movimento na direção de um objeto (Freud, 2010, [1914]). Da constatação da extrema mobilidade da libido Freud extrairá consequências clínicas absolutamente capitais: no caso das *parafrenias*, observa ele, “a libido liberada pelo fracasso não fica em objetos na fantasia [como acontece em geral com as neuroses], mas retorna ao Eu (Freud, 2010, [1914], p. 30). Mas Freud fala ainda da constituição/eleição de um *ideal interno* “pelo qual [se mediria] o Eu atual” (Freud, 2010, [1914], p. 40): “a esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância” (Freud, 2010, [1914], p. 40). O inventor da psicanálise sabe que o estabelecimento desse ideal do Eu representa um passo decisivo em direção à instituição do mecanismo do recalçamento que incidirá sobre aqueles “impulsos instintuais da libido” opostos “as ideias morais e culturais do indivíduo” (Freud, 2010, [1914], p. 39). Mas ele sabe também que, “como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se [revelará] incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal” (Freud, 2010, [1914], p. 40). A indistinção entre o objeto que encarna o ideal do Eu e o próprio Eu é representativa do jogo especular presente no crime paranóico.

índice desse momento vital sem o qual nenhuma relação de objeto seria sequer pensável (isso na medida em que “para que haja relação de objeto, é preciso que já haja relação narcísica do eu ao outro” (Lacan, 1997 [1954-55]))⁶⁶. Utilizando-se dos dados fornecidos pela embriologia, em especial aos estudos do anatomista Lodewijk Bolk (Miller, 1999), que apontavam para a noção geral de uma prematuração física do filhote humano em seu nascimento, Lacan demonstrará que “mesmo antes da aquisição da unidade orgânica real, a criança desenvolve a noção mental da unidade funcional do *corpo*” (Safatle, 1997, p. 59, grifo do autor). Será portanto, a partir desses termos que o psicanalista francês tratará de reconfigurar aquilo que Freud postulara sobre o narcisismo. Juntando ao apontamento feito por Freud em sua introdução ao narcisismo (segundo o qual “uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (Freud, 2010, [1914], p. 18-19)), os dados advindos da etologia e da embriologia, Lacan destacará o papel desempenhado pela *imagem* na formação desse *eu* que não está dado desde o princípio para o animal humano. Em termos lacanianos portanto, o *eu* seria apenas um efeito da ascese jubilatória produzida (aproximadamente entre os seis e os dezoito meses de vida) pela percepção de uma imagem toda (seja aquela que lhe vem do semelhante ou a sua própria retornando do espelho: ambas de modo igualmente especular). Para chegar a esse ponto, Lacan parte do seguinte fato:

o filhote do homem, numa idade em que, por um curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, já reconhece não obstante como tal sua imagem no espelho. (Lacan, 1998,

66 Com isso queremos ressaltar o condicionamento que o narcisismo impõe às demais relações objetais. Assim, se as relações objetais dependem do narcisismo é precisamente pelo fato de que é por meio dele que o eu se constitui.

[1949], p. 96)

Em decorrência de sua prematuridade, o recém nascido humano chega a ser ultrapassado em inteligência motora pelo chimpanzé, entretanto, ainda assim (e provavelmente por isso mesmo), nesse momento de incompetência motora, ele revela-se capaz de se reconhecer como uma imagem total. A possibilidade aberta a esse ser, ainda dependente e imaturo, de se reconhecer nessa imagem especular, de identificar-se a ela, é exatamente o que Lacan designará com o termo *estádio do espelho*: efeito da “[...] transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1998, [1949], p. 97). Muito embora Lacan se utilize aqui do termo sujeito, é preciso salientar a anterioridade desse momento especular em relação à constituição da subjetividade tal como ele a definirá posteriormente. Trata-se nesse caso de um momento fundamental para o advento do sujeito que encontra-se situado entretanto “antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (Lacan, 1998 [1949], p. 97). Lacan acrescenta a isso a seguinte observação: “o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado” (Lacan, 1998, [1949], p. 98). Assim, antes mesmo que a lei simbólica venha a operar de modo pleno para um determinado indivíduo, os efeitos de captura exercidos sobre ele por essa imagem que lhe chega de fora já terão começado a se produzir. Por outra parte, sublinhe-se ainda a estreita dependência desse outro, o semelhante, sem o qual a ficção imaginária formadora do *eu* seria totalmente irrealizável. Para Lacan importa sobretudo o fato de que “a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada

como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade” (Lacan, 1998, [1949], p. 98). Entretanto, se é verdade que por meio do estágio do espelho se estabelece uma relação do organismo humano com o seu meio exterior, é verdade também que nele toma forma

um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante. (Lacan, 1998, [1949], p. 100)

Antes de completar sua maturação fisiológica, ainda em seu estado de substancial insuficiência, o organismo humano precipita-se assumindo para si uma imagem que lhe vem do outro: por isso Lacan dirá que “o eu está estruturado exatamente como um sintoma”, “um sintoma humano por excelência” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 25). Dessa tese decorre uma consequência política: definir o eu enquanto a própria doença mental representava uma oposição frontal à vertente anglo-saxônica da psicanálise (posteriormente exportada para os Estados Unidos, onde calhou de florescer) para a qual o eu era considerado “a instância central da personalidade, dotada de uma função de síntese” (Miller, 1999, p. 18). Para Lacan, o eu não apenas não era uma função central da personalidade como se constituía, invariavelmente, “sobre o fundamento da relação imaginária” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 137). Disso resultava que essa instância não fosse nem unificada, nem tampouco unificadora (Miller, 1999).

Nos animais infra-humanos, o imaginário opera em comportamentos como aqueles relativos à dinâmica sexual realizando a “costura da relação entre o organismo e seu meio” (Safatle, 1997, p. 60). Dessa costura resulta a

possibilidade de um encontro sem contratempos entre o macho e a fêmea no movimento reprodutivo, encontro esse que sugere a existência de uma harmonia pré-estabelecida entre o interior e o exterior. O exemplo fornecido pelos animais não humanos

nos dá uma visão de completude, de realização, porque supõe o encaixe perfeito, e mesmo a identidade entre o *Innenwelt* e do *Umwelt*. É nisto que está a sedução dessa forma viva, desdobrando harmoniosamente sua aparência. (Lacan, 1986, [1953-54], p. 161)

Esse encaixe ao qual Lacan se refere, encaixe explicitado sobretudo pela possibilidade de logro na determinação dos comportamentos⁶⁷ (em especial aqueles sexuais) (Safatle, 1997, p. 60), tem a ver com o fato de que “o animal faz coincidir um objeto real com a imagem que está nele” (Lacan, 1986 [1953-54], p. 162). No caso do homem porém,

as manifestações da função sexual se caracterizam por uma desordem eminente. Não há nada que se adapte. Essa imagem em volta da qual nós, psicanalistas, nos deslocamos, apresenta, quer se trate das neuroses ou das perversões, uma espécie de fragmentação, de explosão, de despedaçamento, de inadaptação, de inadequação. (Lacan, 1986, [1953-54], p. 162)

A preferência por termos tais como *inadaptação* e *inadequação*, utilizados desde o primeiro momento do ensino de Lacan a fim de designar o

67 Lacan oferece a esse respeito o seguinte exemplo: “o que é que o desenvolvimento instintivo nos mostra a esse respeito? É a extrema importância da imagem. O que é que funciona no desencadeamento do comportamento complementar do esgana-gata macho e do esgana-gata fêmea? *Gestalten*. Simplifiquemos, e não consideremos esse funcionamento senão num dado momento. O sujeito animal macho ou fêmea é como que captado por uma *Gestalt*. O sujeito identifica-se literalmente ao estímulo desencadeador. O macho é preso na dança em zigue-zague, a partir da relação que se estabelece entre ele mesmo e a imagem que comanda o desencadeamento do ciclo do seu comportamento sexual. A fêmea é presa igualmente nessa dança recíproca. [...] Nesse momento, o sujeito encontra-se inteiramente idêntico à imagem que comanda o desencadeamento total de certo comportamento motor, o qual produz e reenvia, num certo estilo, ao parceiro, o comando que o faz continuar a outra parte da dança” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 161). Assinalada essa complementaridade, ele colocará em evidência ainda a possibilidade de logro concernente a esse tipo de comportamento: bastaria por exemplo colocar a imagem do esgana-gata fêmea diante de um esgana-gata macho sexualmente ativo para que seu comportamento sexual fosse desencadeado.

que lhe parecia ser a especificidade maior do animal humano, encontra aqui sua melhor justificativa: o imaginário não desempenhará no homem a mesma função de acoplamento que ele realiza no restante dos animais infra-humanos. Isso precisamente porque no animal falante no qual o homem se tornou, “a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente⁶⁸” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 164). Ou seja, “no homem, nenhuma regulação imaginária que seja verdadeiramente eficaz e completa pode se estabelecer senão pela intervenção de outra dimensão” (Lacan, 1986 [1953-54], p. 166), aquela da palavra. Afirma-se assim a profunda subversão das relações do homem com seu próprio corpo que se realiza em razão de sua aderência ao universo simbólico: desnaturalizada pela linguagem, a harmonia entre as intenções e os objetos muda-se em um desacordo irremediável (prenúncio da inexistência da relação sexual).

Dois pontos merecem ser aqui destacados: a) o hiato que separa o imaginário humano e aquele animal; b) o fato de que a relação de um sujeito humano com seu corpo será, originalmente, uma relação com a *imagem* do seu corpo. Conjugados os dois pontos decorre que, não tendo sido dado de saída, o *eu* terá de se constituir por meio da identificação à imagem desse outro semelhante. Assim constituído, o *eu* será um efeito da identificação imaginária, o que coloca, no mínimo o seguinte problema relativo:

a lógica do problema da *identificação imaginária* é pois a seguinte: ao fazer referência a si, o sujeito acaba, necessariamente, referindo-se a um outro. A razão é simples: este 'si' ao qual o sujeito se refere é um *moi* constituído a partir da introjeção da *imago*⁶⁹ de um outro, ou seja, ele se refere a

68 Vale lembrar neste ponto a definição lacaniana de transcendência: “o transcende no caso não sendo aqui nada mais que a ligação simbólica entre os seres humanos” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 164).

69 Jacques-Allain Miller definirá *imago* nos seguintes termos: “por um lado é uma imagem sensível, aquilo que a etologia atesta que pode ter efeitos reais; por outro, é um conjunto de

um objeto fruto da sedimentação de captações especulares depositadas durante toda a história do sujeito [...]. (Safatle, 1997, p. 64)

Por isso Lacan fará questão de destacar o que ele designa ser um

desconhecer [...] essencial ao conhecer-me [...]. Pois tudo de que o sujeito pode se assegurar, nessa retrovisão, é de vir ao seu encontro a imagem, esta, antecipada, que ele tem de si mesmo em seu espelho. (Lacan, 1998, [1960], p. 823)

Esse desconhecimento enfatizado pelo psicanalista francês é o índice maior de que, confinado na experiência imaginária, capturado pela imagem que lhe vem do outro (ou de si mesmo [na condição de que o si mesmo seja também ele um outro, uma exterioridade]), não existe para o sujeito a menor perspectiva de realização do que Lacan designará o reconhecimento autêntico. Tal como se pode observar no caso Aimée, “a relação imaginária entre o eu e o outro é fundamentalmente uma relação mortífera, uma relação na qual está o eu ou o outro” (Miller, 1999, p. 18). Convocado a fim de remediar o desamparo natural do recém nascido humano, o estádio do espelho instaura, entretanto, um regime de reconhecimento bastante original: aquele que resulta da demanda endereçada pela criança ao Outro⁷⁰ nesse momento inaugural em que ela requisita seu assentimento em relação à imagem à qual ela está prestes a se identificar. Lida retroativamente, essa expectativa pelo

traços organizados, inclusive tipificados” (Miller, 1999, p. 18).

70 Lacan destaca a importância constitutiva do assentimento do Outro em relação à identificação original: “na simples imagenzinha exemplar da qual partiu a demonstração do estádio do espelho – o chamado momento jubilatório em que a criança, vindo captar-se na experiência inaugural do reconhecimento no espelho, assume-se como totalidade que funciona como tal em sua imagem especular – porventura já não relembrei desde o movimento feito pela criancinha? Esse movimento é tão freqüente, tão constante, eu diria, que qualquer um pode lembrar-se dele. Ou seja, a criança se volta, como observei, para aquele que a segura e que está atrás dela. Se nos esforçarmos por assumir o conteúdo da experiência da criança e por reconstituir o sentido desse momento, diremos que, através desse movimento de virada da cabeça, que se volta para o adulto, como que para invocar seu assentimento, e depois retorna à imagem, ela parece pedir a quem a carrega, e que representa aqui o grande Outro, que ratifique o valor dessa imagem” (Lacan, 2005 [1962-63], p. 41).

assentimento do Outro (que preside o instante formador da identificação primária) revelaria não apenas a universalidade da falta de um objeto harmônico no universo humano, mas o fato de que o assentimento requisitado pelo sujeito é precisamente o da equivalência entre a imagem à qual ele encontra-se aderido e o *falo*. Por esse motivo Lacan dirá que “toda consumação da relação dual [...] faz surgir em primeiro plano este objeto imaginário privilegiado que se chama o falo” (Lacan, 1995, [1956-57], p. 28); e também que “a relação imaginária, seja qual for, está modelada numa certa relação que é, efetivamente, fundamental – a relação mãe-criança” (Lacan, 1995, [1956-57], p. 28). Sublinhemos este ponto: a relação objetual primária realiza-se portanto sob a regência desse elemento heterogêneo ao corpo mas que vem ali substituir uma parte desse organismo, o falo. Por outro lado, sua realização poderia ser descrita como efeito da falta de um objeto harmônico por meio do qual se constituiria sem qualquer acidente a “relação do sujeito com o mundo” (Lacan, 1995, [1956-57], p. 35). A expectativa de assentimento da criança responderia portanto à “exigência” materna do falo, exigência essa “que a [própria] criança simboliza ou realiza mais ou menos” (Lacan, 1995, [1956-57], p. 56). Assim, muito embora essa identificação primordial forneça uma base indispensável para a formação do universo humano, ela revela-se ainda (como se verifica a propósito das psicoses) potencialmente destrutiva (na medida em que sua dialética conduz unicamente ao conflituoso reconhecimento de si enquanto objeto⁷¹) e insuportável. Por isso mesmo,

71 Lacan acrescenta a esse respeito: “No sentido hegeliano, o desejo de desejo é o desejo de que um desejo responda ao apelo do sujeito. É o desejo de um desejante. Esse desejante, que é o Outro, por que o sujeito precisa dele? Está indicado em Hegel, da maneira mais articulada, que o sujeito dele necessita para que o Outro o reconheça, para receber dele o reconhecimento. Isso quer dizer o quê? Que o Outro instituirá alguma coisa, designada por *a*, que é aquilo de que se trata no nível daquele que deseja. É nisso que está todo o

Lacan (1995, [1956-57]) tratará de apresentar os motivos de sua insustentabilidade. Partindo da verificação de que toda organização objetal se assenta sobre a falta de objeto (falta de um objeto empírico que seja correspondente à exigência pulsional), ele elegerá a fobia enquanto representativa do “apelo a um elemento simbólico singular” (Lacan, 1995, [1956-57], p. 56). Nesses termos, a estratégia fóbica revelaria de modo exemplar o apelo feito pela criança requisitando a intervenção regulatória do Nome-do-Pai⁷² a fim de nomear (pelo artifício lingüístico da metáfora) o desejo metonímico da mãe⁷³. Disso resulta que o mesmo corpo que celebra jubiloso a assunção de sua própria imagem vinda do outro goza por meio da identificação àquilo que deseja o outro, ainda que o que o outro deseja seja em última instância, dada a negatividade do desejo em seu estado puro, incompatível com qualquer objeto empírico.

impasse. Ao exigir ser reconhecido ali onde sou reconhecido, sou reconhecido apenas como objeto. Obtenho o que desejo, sou objeto, e não consigo me suportar como objeto, já que esse objeto que sou é, em sua essência, uma consciência, uma *Selbstbewusstsein*. Não consigo suportar-me nesse modo, no único modo de reconhecimento que posso obter. Assim, é preciso, a qualquer preço, que se decida entre nossas duas consciências. Já não há outra mediação senão a da violência. Esse é o destino do desejo em Hegel” (Lacan, 2005, [1962-63], p. 33, grifos do autor). Em termos gerais assinala-se aqui a idéia de que desejar um desejo corresponde a “querer substituir a si mesmo pelo valor desejado por este Desejo” (Kojève apud Safatle, 1997, p. 53): tudo o que se quer é “que o outro reconheça o meu valor, aquilo que sou, como o que ele deseja” (Safatle, 1997, p. 53). Entretanto, tal como observa Lacan, é precisamente esse reconhecimento visado que se revelará insuportável. Isso na medida em que a consciência de si somente pode ser reconhecida enquanto um objeto. Eis o paradoxo do reconhecimento em Hegel: para fazer-se reconhecer a consciência deve, violentando sua natureza de consciência em si, desaparecer enquanto tal tornando-se assim objeto.

72 O resultado da substituição metafórica do desejo (metonímico) da mãe pelo Nome-do-Pai pode ser lido como análogo daquele que se produz quando o sujeito vem a se alienar a um significante-mestre. O que o Nome-do-Pai substitui são precisamente as idas e vindas caprichosas da mãe (por meio das quais se estabelece primariamente para a criança uma forma rudimentar de linguagem baseada exclusivamente no par de opostos presença/ausência). Dessa operação de substituição resulta o estancamento do deslizamento metonímico e a conseqüente estabilização do universo discursivo em torno desse significante privilegiado.

73 Dizer que o desejo da mãe é metonímico é o mesmo que equipará-lo a uma demanda sem objeto empírico definido (Lacan, 1995, [1956-57]). Isso significa que esse desejo, em estado puro, recusa-se a ser desejo de algo em específico: sua natureza é pura negatividade, como falta-a-ser que não se conforma a nenhum objeto empírico.

4.1.2 - o corpo transcrito

Caso houvesse sido apenas um *vagido*, o discurso proferido por Jacques Lacan no *Instituto di Psicologia della Università di Roma* em 26 de setembro de 1953 (Lacan, 2003, [1953]) a fim de introduzir o relatório intitulado *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (Lacan, 1998, [1953]), teria ainda assim cumprido sua intenção primeira. Isso na medida em que ali se requisita, de modo enfático, a renovação, no âmbito de “[...] sua disciplina”, dos “fundamentos que ela retira da linguagem” (Lacan, 1998, [1953], p. 239). Não por acaso, o referido relatório distribuído pelo psicanalista francês aos participantes do Congresso de Roma e posteriormente publicado nos *Escritos* (Lacan, 1998, [1966]) principia por um recurso à etimologia: àquela do termo *vagire*, surgido para designar “[...] os primeiros balbucios da fala” (Lacan, 1998, [1953], p. 239). Trata-se evidentemente de um recurso performativo, pois ao *vagire*, que designa etimologicamente os primeiros ensaios de fala, Lacan alinha um discurso e um escrito nos quais se realizará pela primeira vez a exposição/ articulação das bases formais do que viria a se concretizar, ao longo dos anos seguintes, sob o título de *lacanismo*.

É bem verdade que o chamado *Relatório de Roma* ganhou fama e notoriedade por afirmar, rompendo com os *standards* cultuados pelas sociedades psicanalíticas tuteladas pela *International Psychoanalytical Association* (IPA), que a psicanálise consistia, sobretudo, em uma prática de linguagem. Conforme procurou demonstrar ali, fornecendo em sua comunicação (mas também nos seminários e escritos, em especial aqueles produzidos durante a década de 1950) todas as provas de que dispunha naquele momento, essa era, rigorosamente falando, a verdadeira novidade

daquilo que Freud designara sob o título do inconsciente. Alguns anos mais tarde, em um escrito que deve ser considerado como um dos mais representativos desse momento teórico, Lacan afirmaria de modo provocativo que o inconsciente freudiano, diferente de tudo aquilo que o precedeu, “[...] não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante” (Lacan, 1998, [1957], p. 526). Lançavam-se assim, em tom de desafio, os pilares de um ensino que pretendia em seu início estabelecer as vias de retorno à letra freudiana e aos fundamentos da psicanálise. Conjugada a esta intenção primeira e confessa encontrava-se todavia uma outra: permitir que “[...] as pessoas continuassem a [poder] se arriscar a uma psicanálise, a se meter nesse dispositivo que, sem isso, se tornaria um dispositivo morto” (Miller, 2012a, p. 24). Para Lacan, nada poderia ser considerado mais estranho à descoberta freudiana do que uma terapêutica protocolar cujos *standards* operavam basicamente a fim de “[...] refazer o *eu* do paciente à imagem do *eu* do analista” (Lacan, 2003, [1953], p. 150, grifos do autor). Mas se era nisso que a psicanálise havia se tornado, fazia-se imperativo reconduzi-la de volta ao seu estado primeiro.

Reorientar a teoria e a prática da psicanálise em relação a este ponto não seria, entretanto, uma tarefa simples de ser levada a cabo. Afinal, tratava-se de nada menos do que de fazer com que toda uma comunidade organizada em torno da psicanálise e dos seus “[...] *standards* de prática e de formação” (Miller, 2012a, p. 24), abrisse mão dos protocolos que garantiam até aquele momento a sua coesão e a sua força institucional. Para que esse projeto fosse executável, porém, seria necessário não apenas demonstrar o quanto a invenção freudiana tinha a ganhar ao apropriar-se dos modelos fornecidos

naquele momento pela lingüística e pela antropologia estrutural. Sua viabilidade dependia ainda de que se conseguisse levar a comunidade psicanalítica a abandonar uma posição já sedimentada pela ortodoxia que fazia com que, orientando-se prioritariamente em torno de questões relativas às relações de objeto, às fantasias pré-edípicas e à contratransferência, a descoberta freudiana houvesse sido reduzida a uma clínica do prolongamento de formas imaginárias tais como “a pedagogia materna, a ajuda samaritana e a mestria/ dominação dialética” (Lacan, 1998, [1953], p. 244). Para efetivar-se, uma tal correção de perspectiva requeria necessariamente uma alteração substancial das políticas institucionais bem como dos protocolos de cura e de condução do tratamento.

Lacan estava ciente da hostilidade que ele atrairia contra si e das possíveis conseqüências políticas que poderiam ser desencadeadas em razão do seu gesto. Isso explica que ele tenha ido buscar apoio “junto à instituição psiquiátrica, ao Partido Comunista e à Igreja Católica” (Roudinesco, 2008, p. 279), antes mesmo que o Relatório de Roma houvesse sido publicamente apresentado. Em decorrência das divergências que levaram o grupo psicanalítico francês à ruptura, já era previsto que “[...] a equipe que lograra impor seus estatutos e seu programa [tentasse impedir] de falar em Roma aquele que, juntamente com outros, havia tentado introduzir ali uma concepção diferente [...]” (Lacan, 1998, [1953], p. 238). Para tanto, acrescentando-se, eles se utilizariam de “[...] todos os meios a seu alcance” (Lacan, 1998, [1953], p.238). Em contrapartida, recorrendo à instituição psiquiátrica, ao *Partido* e à *Igreja*, Lacan também lançava mão de todos os recursos dos quais ele dispunha pessoalmente para assegurar o seu direito à fala.

Fosse outra a situação da psicanálise na França do início dos anos de 1950, esse projeto de revisão das suas bases conceituais (que implicava repensar a política de formação de analistas em vigência, tanto quanto os princípios norteadores do ato analítico) provavelmente teria mais chances de fracassar do que de ser bem-sucedido. Mas em decorrência da cisão ocorrida na Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) e da subsequente adesão de Lacan ao grupo fundador da Sociedade Francesa de Psicanálise (no qual ele viria a se afirmar como figura dominante ao longo dos dez anos seguintes, tempo que durou a SFP), seu sucesso parecia estar assegurado. Em pouco tempo, começaram a agrupar-se em torno dele cada vez mais alunos em formação: Lacan começara então a dispor de uma audiência tão necessária ao fortalecimento político da SFP quanto indispensável para o estabelecimento e para a consolidação do seu ensino.

A proposta enunciada por ele era clara: renovar na psicanálise seu fundamento lingüístico. Em conformidade com ela o psicanalista francês tratou de opor à fala vazia (aquela que constitui o discurso ordinário) a fala plena (aquela por meio da qual pode haver o reconhecimento legítimo). Além disso, ali ele insistiu em definir a linguagem como o componente que estrutura e que fixa os limites particulares do campo psicanalítico. Disso decorria que a palavra tivesse necessariamente de ser reconhecida nesse contexto enquanto a única ferramenta à disposição do psicanalista. Claro estava que não era dado ao clínico manejar as pulsões ou os afetos (Lacan, 1985, [1964]). O ofício do psicanalista consistia, ao contrário, em calcular os efeitos que uma determinada pontuação poderia produzir sobre o discurso do sujeito em análise, afinal, conforme propunha Lacan, é nada menos do que “[...] uma

pontuação oportuna [aquilo] que dá sentido ao discurso do sujeito” (Lacan, 1998, [1953], p. 253). O ato analítico deveria permitir que o sujeito, após se haver engajado na via do seu discurso, pudesse apropriar-se daquele elemento lacunar à sua história⁷⁴ (concebida por Lacan enquanto homóloga a uma cadeia discursiva). Em linhas gerais, aquilo que o psicanalista francês designou a *palavra plena* seria pois a materialização desse instante fecundo no qual o sujeito viria a assumir para si, como efeito do dispositivo analítico, aquela parte do seu discurso que se lhe apresentava sempre de modo falhado. Para o psicanalista francês, era

[...] justamente essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro [aquilo] que [servira] de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise. (Lacan, 1998, [1953], p. 258)

Sendo assim, retomar o fio cortante da descoberta de Freud exigia, antes de qualquer coisa, a adoção da fala como o único meio à disposição do psicanalista em sua prática. Além disso fazia-se necessário reconhecer o discurso como o seu campo concreto e as suas operações como aquelas da história (Lacan, 1998, [1953]): história que tem sempre o caráter de uma “ficção encenada” (Lacan, 2005, [1962-63], p. 43). Entretanto, a assunção pelo sujeito desse elemento lacunar não resultaria no advento, para ele, de uma consciência translúcida para a qual o inconsciente deixaria de representar um

74 Sublinhe-se aqui a definição lacaniana de história: “a história não é o passado. A história é o passado na medida em que é historiado no presente” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 21). Para Lacan, menos do que a documentação exaustiva do passado (vivido) de um dado sujeito importa aquele passado que comparece no texto do seu discurso, bem como os efeitos que podem incidir sobre ele em decorrência de uma construção em análise. Acrescente-se a essa definição o seguinte: “o que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é a história – ou seja, nós o ajudamos a perfazer historicização atual dos fatos que já determinaram em sua existência um certo número de 'reviravoltas' históricas. Mas se eles tiveram esse papel, já foi como fatos históricos, isto é, como reconhecidos num certo sentido ou censurados numa certa ordem” (Lacan, 1998, [1953], p. 263). Assim, tal como Lacan chegou a concebê-lo no início do seu ensino, o ato analítico deveria conduzir o sujeito ao reconhecimento de sua história, “[...] reconhecimento que assumiria o valor de seu inconsciente” (Miller, 2010, p. 39).

ponto de opacidade. Conforme veremos expresso no grafo do desejo elaborado por Lacan no final dos anos de 1950, o sujeito teria de apropriar-se, como efeito de uma psicanálise levada ao seu termo, do significante que designa a falta do Outro, a saber, aquele que materializa de modo radical a inconsistência desse Outro não-todo. Tendo se apropriado do significante da falta do Outro e desinvestido a significação a partir da qual se sustentava o seu desmentido na cadeia discursiva, o sujeito estaria portanto liberado para reconhecer o desejo em sua forma pura e desprovida de qualquer conteúdo empírico⁷⁵. Assim, ao contrário da intenção totalizante e integradora que norteia as psicologias clínicas em geral, uma psicanálise não projetaria para o seu final⁷⁶ o advento de uma suposta plenitude da consciência.

Ainda no início de seu projeto de empreender o retorno a Freud, o psicanalista francês havia definido o inconsciente freudiano nos seguintes termos: “o inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado” (Lacan, 1998, [1953], p. 260); e ainda, “o inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste [...]” (Lacan, 1998, [1960], p. 813). Mas se o inconsciente freudiano é uma cadeia significante ele é também uma escrita que implica necessariamente o corpo vivo. Isso na medida em que é a ele que o sintoma

75 Postular o fim de análise com base na assunção pelo sujeito de sua falta-a-ser, deixa praticamente intocadas as questões relativas ao corpo vivo e à satisfação pulsional. Para corrigir esse ponto de vista, logo depois de enunciar o gozo enquanto imperativo irreduzível produzido como efeito da incidência da linguagem sobre o corpo vivo, Lacan pensará o fim de análise sob a perspectiva de uma identificação ao *sinthoma*. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

76 A fim de destacar a necessidade de pensar o desfecho analítico sob o prisma da inclusão na cadeia discursiva constitutiva do sujeito daquele elemento rechaçado por ela (o significante da falta no Outro), Lacan enfatizara, já nos tempos inaugurais do *Discurso de Roma*, tratar-se “não de [uma] passagem para a consciência, mas de [uma] passagem para a fala” (Lacan, 2003, [1953], p. 146): trata-se pois de fazer com que “[...] a fala seja ouvida por alguém ali onde não podia nem ser lida por ninguém” (Lacan, 2003, [1953], p. 146).

neurótico impõe os seus mais devastadores efeitos. Por outro lado, para o Lacan do Relatório de Roma, se o sintoma neurótico era capaz de perturbar o bom funcionamento do corpo vivo, essa era a prova incontestável de que sobre a carne inscreviam-se os efeitos do inconsciente-linguagem: efeitos sempre abertos à revisão/ deciframento de uma psicanálise levada ao seu termo. Desse modo, se é verdadeiro que a psicanálise implica “o real do corpo e o imaginário de seu esquema mental”, é igualmente verdade que o seu alcance clínico e teórico depende necessariamente de que se note que “[...] as integrações mais ou menos parcelares que parecem produzir sua ordenação funcionam ali, antes de mais nada, como os elementos de uma heráldica, de um brasão do corpo” (Lacan, 1998, [1960], p. 818).

Disso resulta que, nesse momento específico da construção lacaniana, o corpo figure prioritariamente enquanto *locus* paradigmático de inscrição da fraseologia dos sintomas já que ele está, tal como os “estádios instintuais já estão, ao serem vividos, organizados como subjetividade” (Lacan, 1998, [1953], p. 263). Entretanto, a relação entre o corpo vivo e a linguagem revelou-se em Lacan ainda mais complexa do que supõe essa visada primeira. Pois se é no corpo vivo que a linguagem se faz inscrever sob a forma dos sintomas, é também nele que a palavra é objetada: assim, se é verdade que a Cultura impõe ao corpo vivo os seus protocolos, também é verdade que esse mesmo corpo permanece, até certo ponto, como obstáculo irreduzível à plena apreensão conceitual. Da operação de inclusão do corpo vivo pela linguagem resulta sempre uma perda, um resto, dirá Lacan (2005, [1962-63]). O que se perde na transcrição do corpo é, em certo sentido, a sua totalidade. Aquela totalidade orgânica instituída e preservada por meio do saber instintual.

Submetido às leis da linguagem, o corpo vivo será decomposto: da unidade orgânica que havia inicialmente veremos advir uma pluralidade de zonas erógenas autônomas. Dizer que o que se perde no ponto em que o corpo é capturado pela linguagem é a sua unidade significa ainda, como já dissemos anteriormente, que não haverá mais para ele qualquer complementaridade entre as necessidades (não mais definidas biologicamente) e os objetos disponíveis para a sua satisfação.

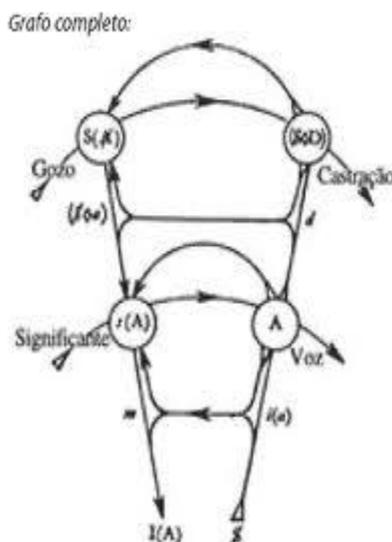
Por isso Lacan pôde postular um desejo tão heterogêneo às necessidades do corpo quanto diverso da demanda. Como efeito da submissão do corpo vivo à linguagem, o universo humano se institui em torno de um desejo que se revela ser, *desejo de reconhecimento*. Conceito forjado a partir da leitura de Hegel (feita via Alexander Kojève) e que pode ser lido, no limite, como relativo à mobilização da cadeia simbólica a fim de fazê-la contornar, ainda que sob a forma da fantasia ($\$ \diamond a$), aquele elemento que materializa a sua falta: isso na medida em que *a falta que perfura o campo do Outro é precisamente aquela de um saber imanente ao corpo vivo*.

Por esse motivo, tal como assinala Jacques Allain-Miller, Lacan definirá o desejo como

um desejo evanescente, cujo único objeto e única satisfação é ser reconhecido pelo outro. Sem nenhuma substância, o que o dominaria, o enquadraria, o habitaria, seria o desejo de reconhecimento. (Miller, 1999, p. 40)

Nesses termos, seria bastante justificado pensar que aquela satisfação libidinal que víamos animar o corpo sob a forma sempre intempestiva do gozo imaginário encontra-se aqui relativamente obliterada por essa outra modalidade de satisfação que é eminentemente simbólica: aquela advinda do ato de fazer-se reconhecer ao nível do Outro. Esta parece ser todavia uma conclusão por

demais apressada e, por isso mesmo, incompleta. Isso na medida em que ela, ancorada como está na estrita distinção dos registros imaginário e simbólico, desconsidera as interferências recíprocas de um registro sobre o outro. Tal como encontra-se enunciada, ela se mostra incompatível com a versão acabada do grafo do desejo (elaborado por Lacan ao longo do seu seminário sobre as formações do inconsciente (Lacan, 1999, [1957-58]) e retomado no escrito sobre a subversão do sujeito e a dialética do desejo (Lacan, 1998, [1960])). Nele vemos surgir, enquanto pura intenção, o sujeito barrado que, depois de atravessar o ponto no qual o Outro encontra-se situado, retroage na cadeia significativa sob a forma do $s(A)$ (significação que condensa em sua inércia imaginária o sentido que servirá de alicerce para a identificação simbólica) para refletir-se em seguida em $I(A)$.



Ao definir o desejo como desejo de reconhecimento, ao afirmá-lo desejo do Outro, Lacan sublinhava o caráter descentrado desse desejo alienado ao Outro e irreduzível aos objetos da experiência. Insistindo neste ponto, a certa

altura do Relatório de Roma ele dirá:

[...] em parte alguma evidencia-se mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro. (Lacan, 1998, [1953], p. 268)

Devem ser ressaltados aqui dois pontos: a) dizer que o outro (sendo ele alteridade imaginária ou alteridade simbólica) não detém as chaves do objeto equivale afirmá-lo enquanto carente de um objeto empírico capaz de positivar a negatividade radical desse desejo em seu estado puro; b) dado o seu caráter negativo, o primeiro objeto do desejo do homem não poderia ser outro senão fazer-se reconhecer pela alteridade e com isso estabilizar-se enquanto positividade provisória.

Não por acaso Lacan se referirá a uma satisfação própria a esse movimento de reconhecimento. Na primeira parte do seminário sobre *As formações do inconsciente* (Lacan, 1999, [1957-58]), tendo isolado a estrutura formal do chiste Lacan pensará a satisfação que dele provém enquanto puro fato de linguagem: “uma satisfação de ordem semântica” (Miller, 2008, p. 224), aquela que se dá no instante mesmo em que o Outro reconhece, e autentica, a mensagem. Nessa perspectiva, dado o privilégio atribuído ali ao significante sobre o corpo e sobre os afetos, o ponto de vista econômico sublinhado por Freud em sua análise do *Witz* parece haver sido deixado em segundo plano. Ao Lacan que conduz o retorno a Freud parecia interessar menos a convulsão que o chiste é capaz de produzir no corpo vivo sob a forma do riso do que destrinchar sua mecânica identificando suas engrenagens estruturais bem como os efeitos que dela podem advir. Com isso ele salientava que, no caso do animal humano, embora haja um circuito de gozo que obedece à dinâmica dos

investimentos imaginários, a verdadeira satisfação seria sempre aquela concernente ao simbólico. A satisfação autêntica (e porque não dizer aquela que a prática clínica visa desencadear) seria produzida portanto no momento privilegiado em que uma mensagem nova, heterogênea ao código instituído⁷⁷, vê-se por ele acolhida e “[...] sancionada [...]” (Lacan, 1999, [1957-58], p. 28): “[...] o prazer se consuma para o sujeito” (Lacan, 1999, [1957-58], p. 104) na medida em que a novidade comunicada por ele sob a forma da tirada espirituosa recebe do Outro o seu aval.

Todavia, se é possível falar de uma satisfação autêntica ou mesmo verdadeira na relação do sujeito ao Outro, não se deveria perder de vista os efeitos de gozo desencadeados no corpo a partir da conjunção do imaginário com o simbólico. Isso porque o imaginário humano, conforme já dissemos aqui, é todo ele suportado pelo simbólico, mas também na medida em que o simbólico se presta à estagnação imaginária, prova disso são o $s(A)$ e o $I(A)$ inscritos no grafo de Lacan. A aderência do simbólico ao imaginário foi designada pelo psicanalista francês sob a forma de uma significação cristalizada, cuja inércia encontra-se condicionada pela fantasia (situada no grafo como anteparo à inconsistência do Outro). Acrescente-se a isso o fato de que tal significação surge apenas em razão da necessidade interna de equacionar o impasse imposto ao simbólico pelo corpo vivo: heterogêneo à linguagem, ele encarna a própria inconsistência do Outro, impondo assim esse esforço de linguagem a partir do qual o significante da falta no Outro, tendo sido tamponado pela fantasia ($\$ \diamond a$), vem condensar-se em seguida sob a forma denegatória do $s(A)$. Assim, muito embora o simbólico e os seus dispositivos

⁷⁷ Trata-se muito precisamente de uma mensagem a um só tempo estranha e íntima ao código instituído: estranha porque ele pressupõe um arranjo novo, íntima na medida em que ela se compõe da mesma matéria significante que constitui a carne do código.

tenham continuado a ser prioritários para a compreensão das formações do inconsciente e para a condução de uma psicanálise, deve-se salientar o fato de que toda a maquinaria simbólica revela-se até certo ponto enquanto sintomático esforço de integralização daquilo que não se escreve a não ser sob a forma lacunar do significante que substancializa a falta ao conjunto da linguagem (aquele que a rigor, não cessa de não se escrever).

Referindo-se ao que ele designava ser o dito primeiro, a saber, aquele que “[...] decreta, legifera, sentencia, é oráculo [...]” (Lacan, 1998, [1960], p. 822), Lacan acrescentaria: “tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência [...] e vocês terão o traço unário”, aquele que, “por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu” (Lacan, 1998, [1960], p. 822). O que se afirma aqui sob a forma do traço unário é portanto a aderência do sujeito evanescente a um traço significante ao qual ele se identificará e estará, a partir de então, sob a forma do ideal do eu I(A), alienado⁷⁸. Claro está que não se trata nesse caso de uma identificação simétrica àquela que havia se produzido ao longo do estágio do espelho, afinal,

a identificação imaginária é a identificação com a imagem na qual nos parecemos passíveis de ser amados, representando essa imagem “o que gostaríamos de ser”, ao passo que a identificação simbólica se efetua em relação ao próprio lugar de onde somos observados, de onde nos olhamos de modo a parecermos mais amáveis a nós mesmos, merecedores de amor. (Zizek, 1992, p. 104)

Apesar disso, entretanto,

o fato que não deve ser negligenciado nessa distinção é que

78 A alienação aqui possui um sentido bastante diverso daquele em Marx. Em linhas gerais poder-se dizer que, ao passo que em Marx, a alienação é alienação *das* etapas constituintes do processo produtivo, em Lacan a alienação diz respeito à alienar-se *na* linguagem.

i(a) já está sempre subordinado ao I(A): é a identificação simbólica (o ponto de onde somos observados) que domina e determina a imagem, a forma imaginária em que parecemos dignos de amor a nós mesmos. (Zizek, 1992, p. 107, grifo do autor)

Desta forma, postular o desejo enquanto desejo de reconhecimento não resolveria por inteiro a sua problemática, mas a elevaria a um segundo patamar: aquele no qual o desejo em questão, arrancado da inércia que lhe impõe a identificação à significação que restitui ao Outro sua completude imaginária, revelará sua absoluta negatividade.

Mas o que seria então esse desejo em estado puro do qual o sujeito deveria apropriar-se ao final de uma psicanálise? Sabe-se que a desnaturalização das necessidades no humano produz, pela defasagem mesma que existe entre a necessidade e demanda que surge para lhe representar, um desejo incompatível com os objetos empíricos. Conforme dirá Lacan, “ali onde se trata do desejo, encontramos em sua irreducibilidade à demanda a própria mola do que também impede de reduzi-lo à necessidade” (Lacan, 1998, [1960], p. 819). Poder-se-ia dizer que é precisamente em razão da antinomia existente entre o desejo e os objetos empíricos disponíveis, que o homem não cessa de remeter-se ao Outro endereçando-lhe sempre a seguinte pergunta: “*che vuoi?*”⁷⁹ (Lacan, 1998, 1960, p. 829). Na falta de um saber imanente capaz de designar o objeto compatível com as suas necessidades, por já não haver mais para ele nem sombra da necessidade em sua realidade pré-lingüística, o homem recorre insistentemente ao Outro demandando dele

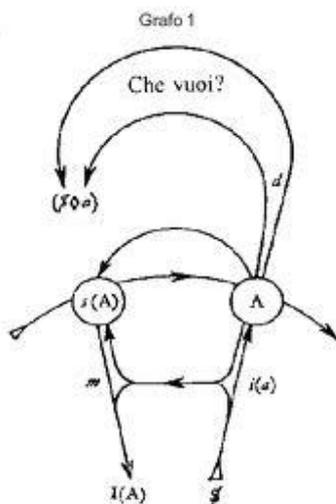
79 Para Lacan, “que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável. Entenda-se: no discurso que lhe convém, ético, e não psicológico” (Lacan, 1998, [1960], p. 819). É portanto na medida em que é *articulado* que o desejo não é *articulável*. Assim, articulado ao discurso ético o desejo apresenta-se como uma negatividade impronunciável, de onde a máxima que convoca o sujeito a “não ceder do seu desejo” corresponde a não ceder da negatividade desse desejo, não ceder da dessimetria entre ele e os objetos “articuláveis”. Definir assim o desejo impõe pensá-lo como sendo, tal como o sujeito, ético e não ôntico.

uma resposta a esse respeito. E na medida em que requisita do Outro uma resposta, o homem faz do seu desejo o desejo dessa alteridade a quem ele se endereça: “é muito simplesmente [...] como desejo do Outro que o desejo do homem ganha forma” (Lacan, 1998, [1960], p. 828) – ainda que essa forma seja aquela interrogativa do “que queres tu de mim?”.

Por meio desta pergunta endereçada ao Outro o sujeito procura certificar-se da existência de um sentido derradeiro naquilo que comparece em sua experiência sempre tão móvel quanto o “[...] anel que vemos desaparecer e reaparecer num [passe de mágica]” (Lacan, 1986 [1953-54], p. 58): um sentido capaz de condensar o inapreensível objeto supostamente adequado à demanda do Outro. Isso é o que levará Lacan, em seu grafo, a escrever o desejo enquanto uma lacuna, sintoma da hesitação permanentemente expressa sob a forma do “*che vuoi?*”. Mas se o desejo pôde ser assim definido pelo psicanalista francês foi somente na medida em que “depois de cada bastreamento da cadeia significante, que fixa retroativamente seu sentido, resta sempre um certo hiato” (Zizek, 1992, p. 109) entre o que se diz e o que se quer dizer (com aquilo que se diz). Assim, em termos lacanianos, a distância que separa o enunciado (o que se diz) da enunciação (o que se pretende dizer com aquilo que se diz) revela-se exatamente simétrica àquela que separa, respectivamente, a demanda do desejo.

Tal como afirma Zizek, se a fantasia ($\$ \diamond a$) é aquilo que comparece como resposta à pergunta, ao “*che vuoi?*”, isso se deve precisamente ao fato de que ela se institui originalmente enquanto “[...] uma tentativa de preencher o vazio criado pela pergunta” (Zizek, 1992, p. 112). Ela representa pois uma estratégia singular, baseada no forçamento de uma significação aparentemente

compatível com o enigmático “que quer ele de mim?” (Lacan, 1998, [1960], p. 829).



Por outro lado, pode-se dizer que a fantasia, ao mesmo tempo em que se institui na qualidade de resposta ao “enigma insustentável do desejo do Outro, da falta existente no Outro” ela “[...] constrói o contexto que nos permite desejar algo” (Zizek, 1992, p. 115-16). Este é o seu paradoxo: “ela é o contexto que coordena nosso desejo, mas é, ao mesmo tempo, uma defesa permanente erigida contra o ‘*Che vuoi?*’, um anteparo que esconde o vazio, o abismo do desejo do Outro” (Zizek, 1992, p. 116, grifos do autor), ou, mais precisamente, a inconsistência desse Outro não-todo. Assim, não bastaria apenas afirmar o desejo enquanto desejo de reconhecimento, seria preciso ainda demarcar a antinomia existente entre aquele reconhecimento ancorado na lógica da fantasia e aquele que se encontra para além dela: fazer a transição de uma dinâmica do reconhecimento centrada no objeto evanescente e nos seus sucessivos deslocamentos, para aquela na qual o desejo se faria reconhecer como pura forma, desprovida de conteúdo. Disso resulta uma concepção bastante original acerca do final de análise: o instante derradeiro de uma

psicanálise estaria marcado pela liquidação da pergunta, nesse momento privilegiado no qual o analisando simplesmente “aceita sua existência como *não-justificada pelo grande Outro*” (Zizek, 1992, 111).

No contexto teórico específico dos seminários e escritos produzidos ao longo dos anos de 1950, uma experiência com a psicanálise levada ao seu limite deveria produzir a passagem da lógica imaginária (na qual o sujeito, por meio de sua constitutiva identificação ao outro imaginário, encontra-se alienado na significação que desmente a inconsistência do Outro) àquela simbólica (produto do reconhecimento da inconsistência do Outro e da assunção pelo sujeito do desejo como pura *falta-a-ser*). A assunção pelo sujeito do seu desejo enquanto *falta-a-ser* desprovida de qualquer conteúdo empírico implicaria, por conseguinte, na liquidação de seu endereçamento ao Outro sob a forma do “*che vuoi?*”. Em que outros termos se poderia definir de modo mais preciso a ocorrência da liquidação da pergunta e da correlativa assunção pelo sujeito da sua *falta-a-ser* senão como aquele momento em que

o sujeito diz “Não!” a esse brincar-de-passar-anel da intersubjetividade, onde o desejo só se faz reconhecer por um instante para se perder num querer que é querer do outro. Pacientemente ele subtrai sua vida precária das agregações docilizantes do Eros do símbolo, para afirmá-la enfim numa maldição sem palavras. (Lacan, 1998, [1953], p. 321)

Desse momento em diante, menos do que fazer-se reconhecer enquanto equivalente desse inapreensível objeto que falta à totalidade do Outro, importaria afirmar-se na qualidade daquilo que Lacan designa paradoxalmente como uma *maldição sem palavras*. Por meio de uma tal afirmação veríamos concretizar-se a escrita, “[...] no interior do saber objetivo, [d]essa negação que apareceu inicialmente a Lacan como falta-a-ser do sujeito” (Safatle, 2005, p. 144). O reconhecimento do “[...] desejo como falta-a-ser que se manifesta

como pura negatividade desprovida de objeto” (Safatle, 2005, p. 144) compareceria pois enquanto ponto derradeiro a ser alcançado pela dialética do reconhecimento que se realiza ao longo de uma psicanálise. A despedida da esperança de fazer-se reconhecer como o equivalente daquela significação que restituiria ao Outro sua consistência implicaria uma dupla modificação: a primeira relativa à miragem imaginária (aquela condensada no ideal do eu e que encontra-se sustentada por $s(A)$), que deve necessariamente perder consistência em razão do atravessamento da fantasia que serve de anteparo ao significante da falta no Outro; a segunda concernente ao empenho de impor ao Outro uma mensagem inaudita, por meio da qual se escavaria, na carne mesma do Outro, o desejo em sua negatividade absoluta. Essa seria portanto, nos termos propostos por Lacan até o início dos anos de 1960, a condição propriamente dita de toda liberdade que poderia advir a um sujeito singular como efeito de uma psicanálise levada ao seu termo: ser capaz de sustentar sua renúncia “[...] ao desejo do outro [...]” (Lacan, 1998, [1953], p. 321) e aos seus avatares imaginários, impondo-se ao universo discursivo pela violência de uma palavra inesperada – aquela que condensa, em um significante que ainda não se ouviu soar, a inconsistência do Outro.

Mas seria a assunção pelo sujeito de sua *falta-a-ser* o ponto derradeiro de uma experiência com a psicanálise levada ao seu limite? Tal como Lacan tratará de demonstrar na última parte do seu ensino, uma psicanálise levada ao seu termo deveria incidir ainda sobre um outro ponto, afinal, tal como não cessam de repetir os sintomas neuróticos, à negatividade do desejo somam-se os efeitos de gozo decorrentes da incidência da linguagem sobre o corpo vivo. Dispondo unicamente da palavra como operador formal, uma psicanálise

deveria ocupar-se ainda da seguinte questão: o “[...] que acontece quando o próprio campo da ordem significante, do grande Outro, é perfurado [...] por uma corrente real pré-simbólica de gozo” (Zizek, 1992, p. 119)? Se a palavra é a sua ferramenta, seu objeto é outro: as conseqüências advindas ao corpo vivo (que materializa e encarna o gozo) quando ele se faz “[...] apreender na rede significante” (Zizek, 1992, p. 119). É precisamente a partir desse ponto que deve ser colocada a questão relativa à satisfação presente na alienação do sujeito a uma “significação absoluta” (Lacan, 1998, [1960], p. 830) que fixa na cadeia do seu discurso o desmentido da incompletude do Outro. Mas é também a partir desse lugar que se deveria colocar a pergunta sobre a satisfação advinda da separação que se opera no corpo vivo em decorrência de sua inclusão pela linguagem, aquela satisfação que somente pode ser experimentada por um corpo desmembrado em zonas erógenas.

4.2 - *órgãos sem corpo*

Apoiado pelo instrumental fornecido pela lingüística estrutural, Lacan pôde inaugurar o seu ensino pela demonstração de que o inconsciente freudiano estruturava-se como uma linguagem. Conforme ele diria em 1964, o modelo fornecido pela lingüística (aquele que expressa “[...] o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva” (Lacan, 1985b, [1964], p. 26)) foi precisamente o que lhe permitiu, enquanto conduzia o retorno a Freud na década de 1950, pensar o inconsciente freudiano como “algo de qualificável, de acessível, de objetivável” (Lacan, 1985b, [1964]). Entretanto, tendo explorado as possibilidades de desenvolvimento da tese sobre o inconsciente-linguagem até praticamente o

seu limite, Lacan seria confrontado com a evidência irrefutável⁸⁰ de que “a linguagem não é o ser falante” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 10). O artifício ao qual ele havia recorrido a fim de estabelecer a arquitetura do inconsciente-linguagem revelara-se, nesse extremo, insuficiente para situar a totalidade dos efeitos produzidos sobre o corpo em decorrência da incidência da linguagem. O passo seguinte dado pelo psicanalista francês o conduziria diretamente para o território do corpo vivo: primeiro àquele corpo que concretiza a inteireza mítica de *das Ding* (Lacan, 1988, [1959-60]), em seguida ao corpo desmembrado sob a forma plural dos *objetos a* (Lacan, 1985b, [1964]).

Sabe-se que, ao longo de praticamente toda a primeira década do seu ensino, o corpo havia comparecido no pensamento lacaniano enquanto substância mortificada pela linguagem. Nos seminários e nos escritos produzidos entre o início da década de 1950 e o início da década seguinte, por exemplo, “o corpo só é introduzido na condição de ser simbolizado” (Miller, 1998, p. 95). Ao longo desse período, o principal efeito decorrente da incidência do significante sobre o corpo vivo era, portanto, a sua mortificação. Não por acaso, a fim de promover o *slogan* segundo o qual a palavra mata a coisa, Lacan diria que “o conceito está sempre onde a coisa não está, ele chega para substituir a coisa” (Lacan, 1986, [1953-54], p. 275). Cooptado pela linguagem, o corpo passava a estar referido no pensamento lacaniano à forma simbólica do falo (Φ) e também a uma pulsão que se poderia escrever idêntica à demanda ($\$ \diamond D$). Nesse contexto, aquela satisfação que poderia ser atribuída ao corpo encontra-se inteiramente obliterada por uma outra satisfação, eminentemente simbólica. No seminário dedicado à ética da psicanálise

80 Em certo sentido, poder-se-ia inclusive supor que os efeitos dessa descoberta são comparáveis àqueles que, no pensamento freudiano, decorreram da descoberta da prevalência da pulsão de morte.

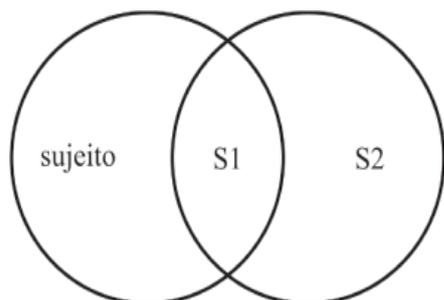
(Lacan, 1988, [1959-60]), todavia, vemos despontar algo novo. Para além da homeostase requisitada pelo princípio do prazer, Lacan projetaria ali a totalidade de um gozo maciço cuja experiência revela-se, no limite, incompatível com a vida. Recorrendo ao termo *das Ding*, coletado no *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1975, [1898]), o psicanalista francês postularia a existência de um gozo absoluto situado para-além da Lei e que somente poderia ser alcançado por meio da transgressão. Esse foi, muito provavelmente, um dos acontecimentos mais decisivos para a refundação do *objeto a* em psicanálise: a revisão do *status* do *objeto a*, que começara a ser feita por Lacan no seminário sobre *A angústia* (Lacan, 2005, [1962-63]) e que continuaria ao longo do seminário seguinte sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Lacan, 1985, [1964]), acabaria por levá-lo a definir o referido objeto enquanto produto da fragmentação da inteireza desse gozo primeiro, o gozo mítico de *das Ding*⁸¹. Tal como observou Jacques-Allain Miller (2000) a esse respeito, o abandono do termo *das Ding* imediatamente em seguida ao seminário da ética seria tributário da absorção desse conceito pela pluralidade dos *objetos a*. Em razão dessa mudança de perspectiva o gozo viria articular-se ao circuito pulsional (que contorna trechos específicos do corpo) assim como o *objeto a* passaria a figurar no pensamento lacaniano enquanto evidência maior de que, cooptado pela linguagem, subsistem no

81 Em certo sentido, a transição do gozo concebido como *das Ding* ao gozo plural do objeto *a*, corresponde precisamente ao que Lacan designou em seu mito sobre a libido-lâmina-lamela. “Nossa lamela” dizia o psicanalista francês, “representa [...] a parte do ser vivo que se perde no que ele se reproduz pelas vias do sexo” (Lacan, 1998, [1966], p. 861). Assim se faz um homem, de acordo com Jacques Lacan: rompida a totalidade inicial de *das Ding* “[...] algo se volatiliza” (Lacan, 1985b, [1964], p. 186) e se desloca conduzido “[...] pelo puro instinto de vida, [e] imortal por ser cissípara” (Lacan, 1998, [1966], p. 859). Tal como Lacan o define, essa libido-órgão-imortal cujos representantes são os *objetos a* (Lacan, 1985b, [1964]) reafirma o gozo enquanto consequência imediata da incidência do significante sobre o corpo vivo. A imortalidade da libido-órgão consiste pois na afirmação máxima do gozo do corpo vivo, daquilo que nesse corpo jamais se deixará mortificar.

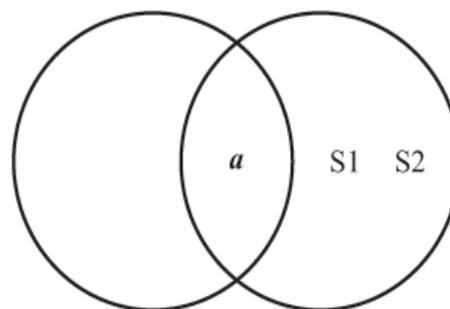
corpo vivo parcelas não anuladas pelo significante, frações do corpo em torno das quais a pulsão estabelece o seu circuito. Por sua vez, a pulsão não mais seria pensada como equivalente a uma pura articulação significante ($\$ \diamond D$), mas estaria diretamente ligada ao corpo e aos objetos que dele são extraídos: o seio, as fezes, o olhar e a voz. Reconfigurado o campo teórico da psicanálise, alteravam-se também os seus protocolos de cura, tudo isso em função de uma necessidade bastante específica: pensar quais seriam os destinos possíveis da pulsão em seguida à assunção por um sujeito do seu desejo enquanto *falta-a-ser*. Em outros termos, trata-se de colocar-se a seguinte pergunta: “como um sujeito que atravessou a fantasia fundamental, pode[ria] viver a pulsão?” (Lacan, 1985b, [1964], p. 258).

Lacan responde a esse impasse fazendo derivar do inconsciente estruturado como linguagem uma topologia: “[...] cuja finalidade [era] dar conta da constituição do sujeito” (Lacan, 1985, [1964], p. 193). Uma vez constatadas as limitações impostas à clínica e à teoria em decorrência de se pensar o sujeito em sua referência estrita ao significante, Lacan reconhece explicitamente a insuficiência de concebê-lo unicamente enquanto *falta-a-ser*. Era preciso acrescentar a isso o fato de que esse mesmo sujeito, definido inicialmente por Lacan em suas bases lingüísticas, “[...] está ligado às pulsões [...] e não pode ser separado delas” (Laurent, 1997, p. 32). Por isso o psicanalista francês foi levado a revisar os protocolos concernentes à constituição subjetiva. A fim de designar o duplo efeito da incidência da linguagem sobre o corpo vivo Lacan se serviria de duas operações lógicas, a *alienação* e a *separação*.

a alienação:



a separação:



As operações de alienação e de separação são freqüentemente compreendidas, no contexto da psicanálise lacaniana, enquanto os dois tempos lógicos que presidem a constituição do sujeito (o primeiro deles marcado pela adesão a um significante-mestre designado como o traço unário; o segundo pensado aqui enquanto relativo ao desmembramento do corpo unitário em *objetos a*). Entretanto, embora a constituição do sujeito possa ser pensada por meio do artifício de uma disjunção entre os dois tempos, o tempo da alienação e o tempo da separação (de modo que a primeira operação, a alienação, se restringiria a estabelecer as condições de ocorrência da segunda, a separação), preferimos pensá-la aqui não como uma sucessão temporal mas como simultaneidade⁸². Assim, é certo que “só há aparecimento concebível de um sujeito como tal a partir da introdução primária de um significante, e do

82 Muito embora esse não seja um ponto de vista explicitamente apresentado por Lacan, acreditamos que a suposição de uma sincronia entre as operações de alienação e de separação seja coerente com o encaminhamento dado a esse tema pelo psicanalista francês ao longo do seminário da angústia (Lacan, 2005, [1962-63]) e daquele dedicado aos quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Lacan, 1985b, [1964]). Pensar a alienação e a separação enquanto operações simultâneas a partir das quais advém o sujeito, pareceu-nos uma aposta bastante coerente com a noção de retroatividade frequentemente evocada pelo psicanalista francês. Além disso, acreditamos ser pouco provável que o mesmo Lacan, que criticara de modo implacável noções como as de um pré-Édipo ou a de uma possível profilaxia da frustração na relação mãe-bebê (Lacan, 1995, [1956-57]), viesse a postular em seguida algo semelhante a uma *linha do desenvolvimento* da constituição subjetiva na qual a alienação seria sucedida pela separação. Uma opinião diferente daquela aqui apresentada pode ser encontrada no texto *O sujeito e o Outro II*, de Colette Soler (1997).

significante mais simples, aquele que é chamado de traço unário” (Lacan, 2005, [1962-63], p. 31), por outra parte, não se pode perder de vista que é precisamente no campo do ser vivo, ou seja no corpo, que “[...] o sujeito tem que aparecer” (Lacan, 1985, [1964], p. 194). Na verdade, pensar as operações de alienação e separação como sincrônicas serve para colocar em relevo não apenas a simultaneidade de seu movimento, mas um certo condicionamento que cada uma impõe à outra. Assim, o aparecimento, no corpo vivo, do circuito pulsional seria simultâneo e condicionado à alienação do sujeito a um significante-mestre. Por outra parte, o advento do sujeito, alienado a um significante-mestre, seria igualmente simultâneo e condicionado ao surgimento, no corpo vivo, da pulsão e de seu circuito⁸³. Desse modo,

a alienação (isto é, o fato de que o sujeito, não tendo identidade, tenha de identificar-se a algo), encobre [...] o fato de que, [em um] sentido mais profundo, o sujeito se define não

83 Optamos neste trabalho por uma leitura da operação de separação que reconhecemos pouco usual. Mais comumente, ela é pensada não apenas como um tempo posterior à alienação, mas ainda como ponto de chegada a partir do qual o sujeito poderia, retirando-se do campo do Outro, desinvestir o significante-mestre ao qual ele encontra-se alienado. Em parte, essa leitura foi favorecida por duas afirmações feitas por Lacan: a) “esta operação segunda é tão essencial de ser definida quanto a primeira, porque é aí que vamos ver despontar o campo da transferência” (Lacan, 1985b, [1964], p. 202); b) “o efeito de linguagem está o tempo todo misturado com o fato, que é o fundo da experiência analítica, de que o sujeito [...] provém de seu assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro. É por isso que ele precisa sair disso, tirar-se disso, e no *tirar-se disso*, no fim, ele saberá que o Outro real tem, tanto quanto ele, que sair disso, que se safar disso” (Lacan, 1985b, [1964], p. 178), grifos do autor). Entretanto, embora acreditemos ser essa uma leitura legítima, gostaríamos de propor aqui uma outra, baseada na simultaneidade dos dois movimentos e na compreensão da separação como a operação que comparece dividindo o corpo em zonas erógenas. A favor da simultaneidade dos dois movimentos temos não apenas o duplo condicionamento que a alienação e a separação exercem um sobre o outro, mas ainda o fato de que esse significante-mestre ao qual o sujeito se aliena está profundamente marcado pelo não-sentido característico do *objeto a*. Por outra parte, em mais de um momento Lacan deixa indicado que o *objeto a* deveria ser pensado como uma “peça avulsa” (Lacan, 2005, [1962-63], p. 54), uma peça que cai do corpo (ou é dele extraída) na medida em que ele adentra a ordem simbólica. Em sua aula introdutória ao seminário interrompido sobre os *Nomes-do-Pai*, Lacan chega a afirmar que “aquilo de que se trata de provocar a queda [como efeito da incidência da linguagem no corpo vivo] é a origem biológica” (Lacan, 2005, [1963], p. 85). Em outro trecho, agora do seminário sobre os quatro conceitos fundamentais, Lacan deixa claro que aquilo que o corpo perde como consequência de sua entrada na linguagem e que se busca continuamente não é exatamente uma outra metade, como supõe o mito narrado por Aristófonos, mas aquela “parte para sempre perdida” (Lacan, 1985b, [1964], p. 195).

apenas na cadeia significante, mas no nível das pulsões (Laurent, 1997, p. 43)

O sujeito se constituiria pois enquanto forma simbólica não-toda conectado por sua vez à forma não-toda da pulsão, à pulsão parcial (emblema da paradoxal autonomia das zonas erógenas vigentes em um corpo não-unificado): tal como enfatiza Lacan, “a pulsão, como representante da sexualidade no inconsciente, nunca é senão pulsão parcial” (Lacan, 1998, [1966], p, 863). Ao sujeito concebido enquanto efeito de linguagem, “pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro” (Lacan, 1985, [1964], p. 195), Lacan trataria de acrescentar um suporte orgânico específico: o corpo vivo, aquele cujo destino será o desmembramento imposto a ele pela linguagem por meio da qual sua totalidade orgânica será reduzida a um amontoado pedaços circulados pela pulsão parcial. Ora, se o efeito da incidência do significante sobre o corpo vivo é a produção das zonas erógenas passaria a ser verdadeiro que, em lugar de mortificar o corpo vivo por inteiro, “o significante tem uma incidência de gozo sobre o corpo” (Miller, 1998, p. 99). Se porém essa incidência de gozo é tão original quanto o próprio advento do sujeito, então o gozo deveria ser pensado como o destino inevitável desse organismo vivo habitado pela linguagem. Prova disso é a afirmação de que “o superego é o imperativo de gozo – Goza! (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 11, grifo do autor). Tal como Lacan o propõe, o gozo passa a figurar enquanto imperativo absoluto para a espécie humana: efeito inerente à intervenção da linguagem sobre o corpo vivo.

Aproximadamente vinte anos depois de haver postulado a máxima segundo a qual o inconsciente freudiano estruturava-se como uma linguagem, Lacan diria: “meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem

não é do campo da lingüística” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 25). Com isso ele chamava a atenção para o fato de que, dado o imperativo de gozo que se impõe à subjetividade desde a sua constituição, o significante deveria ser situado “[...] no nível da substância gozante”: afinal, “o significante é a causa do gozo” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 36). No horizonte da cura, o ponto mais decisivo estaria portanto situado do lado do gozo (e como tal não pode ser reduzido à mera apropriação pelo sujeito de sua falta-a-ser). Desse modo, em termos gerais, uma experiência com a psicanálise levada ao seu extremo deveria resultar na queda das identificações às quais o sujeito encontra-se ancorado e também no atravessamento da fantasia que serve para o sujeito de anteparo à falta do Outro. Acrescente-se a isso ainda um terceiro ponto, provavelmente o mais radical em toda a trajetória de uma psicanálise, a identificação derradeira do sujeito com o seu modo particular de gozo, com o osso do seu sintoma⁸⁴.

Tal como propõe Jacques-Allain Miller, o modo de gozo é “um modo de gozar primeiramente do inconsciente, da articulação significante e do investimento libidinal do significante e do significado”, mas é também, “[...] em segundo lugar, [...] um modo de gozar do corpo do Outro”, salientando-se todavia que o corpo do Outro é “tanto o corpo próprio como o corpo de outrem” (Miller, 1998, p. 104). Assim, o modo de gozo condensa as relações do sujeito com a linguagem e com o seu próprio corpo, além de condicionar para ele a ocorrência do laço social. Ao passo que a fantasia é pressuposta como passível de ser atravessada, tal como ele foi definido na última parte do ensino

84 A partir desse ponto pode-se visualizar as três dimensões da identificação na psicanálise lacaniana: a identificação à imagem total do corpo; a identificação ao significante-mestre que engata o sujeito no campo do Outro; a identificação ao real do corpo e ao seu modo de gozo singular.

de Lacan (2005, [1975-76]), o *sinthoma* define-se precisamente como o que há de mais fixo e imutável para um sujeito. Tão fixo que em relação a esse ponto Lacan terá de evocar o artifício do *savoir-faire*: um saber-fazer com aquilo que se impõe ao corpo vivo enquanto efeito irrevogável da incidência sobre ele da ordem simbólica.

Capítulo 5

Cada um se vira como pode

O corpo contém a história da vida tanto quanto o cérebro.

Edna O'Brien, *Entre nós*

A personalidade do artista, a princípio um grito ou uma cadência ou um estado de espírito e em seguida uma narrativa leve e fluida, finalmente se aprimora fora da existência e, por assim dizer, se impessoaliza.

James Joyce, *Um retrato do artista quando jovem*

e começo aqui e meço aqui este começo e recomeço e remeço e arremesso e aqui me meço quando se vive sob a espécie da viagem o que importa não é a viagem mas o começo da por isso meço por isso começo a escrever mil páginas escrever milumapáginas para acabar com a escritura para começar com a escritura para acabarcomeçar com a escritura por isso recomeço por isso teço escrever sobre escrever é o futuro do escrever

Haroldo de Campos, *Galáxias*

“É o braço. Você não ia pensar no braço como um pertence assim, ia? Mas é o braço. Quer ver? Não vai ficar com nojo? Bom, está aqui. Está aqui o braço. Por isso sou chamado de Johnny Bracinho” (Wallace, 2005, p. 99): Johnny, o Bracinho, começa assim a exposição do seu *método singular*. A seu respeito somos informados que: a) é amigo do Jackpot e do Kenny Kirk; b) terminou a escola (ao contrário dos amigos); c) faz parte do sindicato; d) trabalha em uma fundição, no Lanes; e) reside no vilarejo de Benton Ridge, Ohio; f) porta uma malformação congênita. Seu relato integra a série *Breves entrevistas com homens hediondos* (Wallace, 2005) e, a exemplo do procedimento adotado nas demais entrevistas, não encontram-se explicitamente definidos quem foi o entrevistador nem tampouco quais foram as perguntas dirigidas por ele a cada um dos seus entrevistados – artifício sutil

mas que amplifica consideravelmente o efeito expressivo da narrativa na medida em que convoca o leitor a tomar o lugar desse interlocutor ficto. Exceto por desfavorecer a verossimilhança, poder-se-ia supor um psicanalista como o virtual interlocutor de Johnny Bracinho. Entretanto, se esse detalhe perturba aquilo que se encontra estabelecido enquanto possível e necessário para esse personagem é provavelmente por ele não parecer ter, rigorosamente falando, nada a esperar de uma psicanálise. Isso na medida em que, tendo sido capaz de promover a anomalia do braço disforme ao patamar do que ele denomina o seu *Pertence* (*asset*), ele já estaria provavelmente naquilo que de “[...] melhor [...] se pode esperar da psicanálise em seu término” (Lacan, 2003, p. 15): apto a servir-se do Outro sem estar a ele inteiramente obrigado.

Tal como faz questão de salientar ao seu interlocutor, Johnny Bracinho, o nome, é uma invenção sua⁸⁵. Astúcia que se constitui a partir daquilo que está dado para ele sob a forma mais imperativa, a saber, a realidade inalterável do braço heteróclito. Sua invenção nasce portanto daquilo que no seu corpo recusou-se a ser o que tinha de ser; ela é engendrada em torno daquilo que nele recusou-se a funcionar como deveria e que, em razão disso, “[...] lhe cria problemas” (Lacan, 2003, [1972], p. 475) por demais evidentes. A exemplo do esquizofrênico, a quem requisita-se inventar “os recursos para ligar-se ao corpo” (Miller, 2012, p. 01) próprio e ao corpo do Outro, Johnny teve de fabricar para si uma estratégia singular de ligar-se a essa parte anatômica imprevista⁸⁶. Tendo por sua vez dispensado as soluções típicas (aquelas socialmente

85 “Eu é que inventei, já que ninguém é, tipo, durão [...]” (Wallace, 2005, p. 99).

86 Em certo sentido, radicalizando o enunciado proferido por Lacan, não fosse pelo fato de que “adotamos para nós soluções típicas, soluções pobres” (Miller, 2012, p. 02), na medida em que “o corpo e os seus órgãos nos criam problemas”, mas ainda mais na medida em que, a rigor, todos temos de ligarmo-nos ao Outro e ao nosso próprio corpo, deveríamos reconhecemo-nos todos, até certo ponto, “esquizofrênicos” (Miller, 2012, p. 02).

compartilhadas e que destinam-se prioritariamente a resolver, na esfera comum, os problemas relativos “[...] ao bom uso do [...] corpo e das partes [desse] corpo” (Miller, 2012, p. 01)), Johnny toma o partido da esquizofrenia. Assim procedendo ele trata de colocar em evidência, no âmbito humano, o desacordo presente entre os órgãos e as suas funções⁸⁷. Não fosse por essa contradição, como lhe teria sido possível elevar o braço ao patamar de *Pertence*? Afinal, é precisamente no intervalo que se abre entre o órgão e aquela função que lhe é correlata que o astucioso Johnny tem de exercer a sua inventividade.

Sua invenção é o método, saliente-se, não o braço. O membro disforme é apenas aquilo que lhe foi imposto ao acaso e sem que lhe fosse dada qualquer possibilidade prévia de escolha. O braço anômalo é para Johnny aquilo que resiste a qualquer tentativa de conserto e que ele, de modo um tanto chistoso, descreve assim:

“parece um braço que mudou de idéia já no começo do jogo quando ainda estava na barriga da Mama junto com o resto de mim. É mais como uma nadadeira pequeninha, é pequeno, parece molhado até quando está seco. Não é bonito de olhar. Eu guardo sempre dentro da manga até chegar a hora de tirar para fora e usar como *Pertence*. Note que o ombro é normal, igualzinho ao outro ombro. É só o braço. Só vai até o biquinho do meu peito aqui, está vendo? É besta. Não é bonito. Mexe bem, consigo mexer bem. Se olhar de perto aqui na ponta tem esses nogocinhos que dá pra ver que começaram querendo ser dedos, mas não formaram. Quando eu estava na barriga dela. O outro braço – está vendo? É um braço normal, meio musculoso porque uso ele o tempo inteiro. É normal, comprido e da cor certa, é o braço que eu mostro o tempo todo, a maior parte do tempo eu deixo a manga presa com alfinete então nem parece que tem um braço aqui. Mas é forte. O braço. É duro de olhar, mas é forte, às vezes eu tento e consigo tirar um braço de ferro com ele para verem como é forte. É uma barbataninha

87 Tal como destaca a esse respeito Jacques-Allain Miller, “diz-se: 'o órgão cria a função'. Não é essa a tese de Lacan. Para ele, há uma antinomia entre o órgão e a função. [...] Que se faz com os pêlos, com o cabelo? Isso varia de acordo com o momento, de acordo com as civilizações” (Miller, 2012, p. 02). Ainda de acordo com Miller, aquilo que se aplica aos órgãos aplica-se também às demais partes do corpo (Miller, 2012).

forte e besta. Se eles acham que têm coragem de tocar aqui. Se eles acham que agüentam tocar. Eu sempre digo que se eles acham que conseguem tocar, tudo bem, não fere os meus sentimentos. Quer tocar?” (Wallace, 2005, p. 100)

Sua deformidade faz sobressair o incômodo provocado por esse organismo sabidamente arredio às leis e às garantias simbólicas: por meio dela explicita-se a falta de controle sobre essa forma viva que demonstra poder, a qualquer momento, mudar de idéia. O hediondo Johnny metaforiza de modo exemplar a estranheza que todo falante, a despeito daquilo que o artifício do *estádio do espelho* (Lacan, 1998, [1949]) pode produzir de integrador nessa imagem que surge originalmente despedaçada, conserva permanentemente em relação ao seu próprio corpo. Todavia, ao contrário do que sucedera, por exemplo, ao *Rei Ricardo* que, atormentado pela estranheza da corcunda à qual ele outorgara um sentido cujas “[...] conseqüências [foram] muito além de sua individualidade” (causando “estragos ao reino da Inglaterra a partir do real de sua corcunda” (Miller, 2005, p. 24)), do estranhamento experimentado por Johnny em relação ao seu braço não decorre qualquer tipo de lamento. E, muito embora ele chegue a dizer, não sem ironia, que “o que é é”, ao inventar um uso imprevisto para o braço deformado Johnny Bracinho não se deixa sucumbir, de modo resignado, ao destino que lhe foi imposto. Assim, se é verdade que a realidade do braço é inalterável, deve-se reconhecer como igualmente verdadeira a possibilidade de fazer com que isso-que-não-muda venha a funcionar em seu benefício:

“o que é é – bom sempre tem umas meninas em volta. Sabe como é? Na fundição lá, no Lanes. Tem uma taverna no ponto de ônibus lá. O Jackpot – é meu melhor amigo – o Jackpot e o Kenny Kirk é o primo dele, do Jackpot, os dois em cima de mim lá na fundição porque eu terminei a escola e só entrei no sindicato depois – os dois são bonitos mesmo, normais e levam jeito com mulher, entende o que eu quero dizer?, tem sempre

umas meninas em volta. Como um grupo, uma turma, um grupo a gente tudo, a gente ficava lá, tomava umas cervejas. Jackpot e Kenny sempre iam com uma ou outra e aí essas que saíam com eles ficavam amigas. Sabe como é. Um grupo todo, é, a gente lá. Está acompanhando o quadro aí? E eu começo a ficar com esta, com aquela e depois de um tempinho o primeiro passo é que eu começo a contar como é que eu ganhei o nome de Johnny Bracinho e conto do braço. É um estágio da coisa. De conseguir uma xoxota usando o Pertence”. (Wallace, 2005, p. 100-101)

Confrontado com a irreduzibilidade do braço-anômalo, Johnny dá mostras de ter feito daquilo que lhe adveio ao acaso uma escolha pessoal: o que é é, fato irrefutável. Irrefutável nesse caso é braço-nadadeira que requisita de Johnny a astúcia da invenção. Não se trata contudo de algo com o qual se possa ter uma irrestrita liberdade de uso, pois as possibilidades de invenção encontram-se nitidamente limitadas, neste caso específico, pela anatomia. Assim, qualquer que seja o uso inventado por ele, isso não será nunca capaz de mudar-lhe a irreduzível realidade do braço.

Em termos lacanianos, é precisamente na medida em que algo como o braço anômalo de Johnny revela-se não servir para nada que ele pode prestar-se ao gozo⁸⁸, afinal, por definição “o gozo é aquilo que não serve para nada” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 11). Afetado por esse acontecimento no corpo, Johnny instituiu, a partir do seu método singular, uma margem mínima de manobra por meio da qual a vida tornou-se-lhe relativamente viável. Eis o método narrado em detalhes:

“descrevo o braço que ainda está dentro da manga e faço parecer que é a coisa mais feia que alguém já viu na vida. As pessoas ficam com uma cara assim de Ah, Coitadinho, Não Seja Tão Duro Com Você Mesmo Não Devia Ter Vergonha Do Braço. E tal. Como eu sou um cara legal e é de partir o coração

88 Não se deveria concluir disso que, para Lacan, todo homem é convocado a se arranjar com isso que nele é da ordem do gozo, ou seja, com aquilo que em cada um encontra-se sob o regime do dispêndio improdutivo e não tem nenhuma obrigação de ser funcional ou edificante?

me ver falar desse jeito de uma parte de mim mesmo principalmente porque não foi culpa minha nascer com o braço. Nessa hora que eles começam com o estágio que é o estágio seguinte aí eu pergunto se querem ver o braço. Digo que tenho vergonha do braço, mas que confio neles, que eles parecem legais mesmo e se quiserem eu levanto a manga e tiro o braço para fora e deixo eles olharem o braço se eles acham que agüentam. Fico falando do braço até eles não conseguirem mais agüentar ouvir falar daquilo. Às vezes é uma ex do Jackpot que é quem começa a ficar comigo no Frame Eleven no Lanes e fala que eu sou bom ouvinte e sensível ao contrário de Jackpot e Kenny e que ela não acredita de jeito nenhum que o braço seja tão ruim como eu estou falando e coisa e tal. Ou então a gente está na casa dela na quitinete ou por aí e eu pego e falo Está Tanto Calor Que Acho Que Eu Queria Tirar A Camisa Mas Não Tiro Por Causa Da Vergonha Do Braço. Assim. Tem uma porção de tipo, estágios. Eu nunca chamo em voz alta de Pertence pode crer. Pode tocar a hora que quiser. Um dos estágios é que eu sei que depois de um tempo a garota começa a ter medo de mim, dá pra dizer, porque só consigo falar do braço molhado e parece uma barbatana, mas que é forte e que eu era capaz de pegar e morrer se uma garota boa linda, perfeita como eu acho que ela é visse e sentisse nojo, e dá pra ver que a conversa começa a deixar elas apavoradas por dentro e elas começam a pensar por dentro que eu sou um derrotado, mas não podem me largar depois de tudo que elas ficaram dizendo essa merda legal toda de que eu sou um cara sensível e que não devia ter vergonha e que de jeito nenhum o braço deve ser tão mau. Nesse estágio é igual se elas estivessem encurraladas num canto e que se não querem mais ficar comigo agora bom é porque elas sabem que eu posso pegar e dizer Foi Por Causa Do Braço”

A seguir ele acrescenta:

“no geral dura duas semanas, por aí. Em seguida, é o estágio crítico quando eu mostro o braço para elas. Espero até ficar eu e ela sozinhos em algum lugar e tiro o besta pra fora. Faço parecer que eles me convenceram a fazer isso e que agora confio neles que com eles eu sinto que posso tirar de dentro da manga e mostrar. E mostro para ela do jeito que mostrei para você. Tem mais umas coisas que eu posso fazer pra ficar parecendo pior, fazer ficar parecendo – está vendo isto aqui? Está vendo isto bem aqui? É porque não tem nem um osso de cotovelo direito, é só...”

P.

“Ou um desses unguentos aí ou gel tipo vaselina para deixar ainda mais molhado e brilhante. O braço não é nada bonito de olhar quando eu pego e tiro pra fora na cara delas isso eu garanto pra você. Faz elas quase vomitarem, o jeito que eu tiro pra fora. Ah e um casal sai correndo, outro voa pra fora da porta. A maioria? A maioria deles engole em seco uma ou duas vezes e pega e diz Ah Não É Não É Não É Assim Tão Ruim, mas todo mundo olhando de lado e tentando não olhar na

minha cara que eu faço que estou bem envergonhado, com medo uma cara confiante o tempo todo assim deste jeito que eu faço consigo até tremer o lábio um pouco. 'á 'endo? 'á? E toda vez, mais cedo ou mais tarde, dentro, assim, de cinco minutos eles pegam e começam a chorar. Estão enfiados na coisa até aqui, saca. Eles ficam, tipo, encurralados num canto porque falaram que não podia ser tão feio e que eu não devia ter vergonha e quando vêem e vêem que é feio mesmo, feio feio feio, vão fazer o que agora? Fingir? Porra menina a maioria das meninas por aqui acha que Elvis está vivo em algum lugar. Umás meninas que não são nenhuma maravilha de crânio. Elas choram toda vez. E ainda ficam pior se eu pergunto pra elas assim Ai, Nossa O Que É Que Foi?, porque que elas estão chorando, É Por Causa Do Braço, e elas têm de dizer Não É Por Causa Do Braço, Não, têm de dizer, têm de tentar fingir que não é o braço que é porque elas ficam tristes de eu ter vergonha de uma coisa que não é nenhuma grande coisa elas têm de dizer. Muitas vezes com a cara escondida nas mãos e chorando. O clímax é quando eu pego e chego até a menina e sento do lado e aí sou eu que estou consolando elas. Uma coisa que eu, tipo, demorei pra descobrir do jeito mais difícil é quando eu vou abraçar a menina e consolar eu abraço com o lado bom. Não mostro mais o Pertence. O Pertence está escondido de novo com toda segurança dentro da manga. Elas estão lá chorando e eu segurando com meu braço bom e pego e falo Tudo Bem Não Chore Não Fique Triste Eu Poder Acreditar Que Você Não Tem Nojo Do Meu Braço É Tão Importante Para Mim Não Está Vendendo Que Você Me Livrou Da Minha Vergonha Do Braço Muito Obrigado Muito Obrigado e coisa e tal e elas enfiam a cara no meu pescoço e choram, choram. Tem vez que me fazem chorar também. Está acompanhando isto aqui?”

P. ...

“Mais boceta que assento de privada, cara. Não estou zoando, não. Vá perguntar pro Jackpot e pro Kenny se não acredita. Kenny Kirk foi que batizou o braço de pertence. Por ir lá.” (Wallace, 2005, p. 102-103)

Este é o seu milagre, o seu modo singular e literal de dizer: “*eu sou tal como eu gozo*” (Miller, 1998, p. 105). Por meio desse enunciado vemos afirmar-se de modo original que a simples posse de um corpo “[...] não quer dizer nada se não fizer todos os outros pagarem o dízimo por isso” (Lacan, 2003, p. 563). Pagam a conta, neste caso, as pobres moças, constrangidas como estão pelo assédio do sentimento de culpa. Johnny, por sua vez, não é nada compassivo. Pouco importa para ele fazer-se visto pelos olhos dos outros como um homem bom (Zizek, 2008). Se faz o que faz é porque acredita que é isso que tem de

ser feito, não em nome de qualquer ideal edificante. Ao contrário do ser moral (de quem ele se aproveita), sempre ocupado da simetria das suas relações com os semelhantes, para quem a máxima “não me faças a mim o que não queres que eu faça a ti” (Zizek, 2008, p. 134) constitui-se enquanto preceito fundamental, a ética sugerida por Johnny Bracinho parece orientar-se exclusivamente pela fidelidade ao seu desejo. A exemplo do que sugere Slavoj Zizek, referindo-se aos gêmeos protagonistas de *Um caderno e tanto* (Kristof, 1987), nos termos da álgebra lacaniana, poder-se-ia escrever Johnny, o Bracinho, enquanto “(1+a)”: “um sujeito e o que nele há de mais do que ele” (Zizek, 2008, p. 135): um sujeito acrescido do braço-peça-solta, cujo uso requisita como prerrogativa a substituição de todo e qualquer sentimentalismo “[...] por uma paixão cruel e fria” (Zizek, 2008, p. 137).

Johnny Bracinho encarna pois essa desarmonia tão original quanto irreparável que resulta do fato de que “a língua faz do ser que a habita e que a fala um doente, [...] portador de um *handicap*, e que tudo o que lhe é permitido é fazer disso uma obra” (Miller, 2004, p. 06, grifo do autor): afinal, com o real do corpo “[...] cada um se sai como pode” (Lacan, 1995, [1956-57]), p. 60). Entretanto, menos do que uma máxima universalmente válida para o gozo, o que ele nos dá a conhecer é apenas a singularidade desse método válido unicamente para ele, e com o qual ele encontra-se inteiramente identificado. O singular opõe-se aqui ao particular e ao universal. Isso na medida em que, se o universal vale para todos os casos e “o particular é o que permite formar classes [...]” (Miller, 2008, p. 59) (inclusive aquelas clínicas), o singular, por sua vez, concerniria àquilo que se encontra “fora da classificação” (Miller, 2008, p. 60). Sobre Johnny Bracinho parece totalmente apropriado dizer que ele

encarna, ao seu modo, a despedida da verdade-fundamento e a celebração da singularidade do seu sintoma heteróclito: este é o seu *saber-fazer*, esta é a sua *relativa viabilidade*.

Não nos parece sem motivo que os dois últimos textos técnicos escritos por Freud, *Análise terminável e interminável* (Freud, 1975a, [1937]) e *Construções em análise* (Freud, 1975b, [1937]), tenham sido integralmente dedicados ao problema do final de análise. Neles, colocando em perspectiva os sucessos e os fracassos que lhe advieram ao longo de toda uma vida dedicada à investigação do inconsciente, Freud torna a se perguntar sobre o alcance do seu método. Interrogando-se acerca da eficiência de sua invenção, o psicanalista vienense revela-se convicto de que, sendo o adoecimento psíquico uma conseqüência direta e inevitável da incidência da linguagem sobre o corpo vivo, não haveria qualquer medida capaz de livrar o homem, em definitivo, do seu mal-estar. Ao final de sua empreita pessoal Freud encontra-se pois diante de uma dificuldade aparentemente insolúvel.

No impasse vislumbrado pelo psicanalista vienense ressoa a certeza de que a incidência da linguagem desarranjou, no homem, e de modo irremediável, a harmonia previamente estabelecida entre as intenções e os objetos do instinto. Para esse ser parasitado pela fala passa a vigorar uma pulsão, que, diferente do que acontece na ordem instintual, não apenas desconhece um caminho que a conduza diretamente ao objeto da sua satisfação como termina por revelar-se uma fonte constante de exigência, absolutamente implacável. Assim sendo, a submissão do corpo vivo aos protocolos da linguagem marcaria não apenas o distanciamento do organismo

humano em relação à ordem natural primeira como também determinaria a perda da complementaridade entre esse corpo regido pela linguagem e os objetos empíricos disponíveis para a sua satisfação. Tal como já foi dito aqui, dissolvida a antinomia natural entre o prazer e o sofrimento, para o homem se abriria a possibilidade de que seu corpo, anteriormente regido pelo instinto, estivesse agora autorizado a satisfazer-se com aquilo que o arruína e a sofrer com o que, a priori, lhe faria bem.

Mas se o adoecimento se institui enquanto conseqüência irrevogável do processo de submissão de um corpo vivo à regulação simbólica, que alternativa caberia ao homem frente a esse destino inexorável? Quais seriam então os destinos ou usos possíveis relativos ao excesso pulsional, fonte permanente do mal-estar na civilização? Propusemos responder a estas perguntas recorrendo a duas noções advindas, por sua vez, de dois campos distintos: a *relativa viabilidade* batailliana e o *saber-fazer* lacaniano. Assim procedendo, não pretendíamos promover qualquer tipo de síntese na qual se vissem, ao final, integrados em um todo coerente, tais noções sabidamente heterogêneas entre si. Nossa intenção aqui esteve restrita à tentativa de empreender uma leitura do saber-fazer lacaniano a partir da relativa viabilidade de Georges Bataille.

A hipótese que nos pusemos aqui a verificar encontra-se alicerçada sobre dois pilares principais: a) a compreensão de que a resposta lacaniana ao impasse postulado por Freud (relativo aos usos possíveis desse corpo desnaturalizado pela linguagem) comparece no ensino do psicanalista francês designada enquanto o *saber-fazer*; b) a suspeita de que, surgida enquanto tal no derradeiro momento do pensamento batailliano, a relativa viabilidade não

apenas condensaria os principais motivos sobre os quais se debruçou o escritor e filósofo francês em sua empreitada intelectual como também responderia, com exemplar economia de recursos, ao desafio de ser homem sem ser coisa e sem tampouco retornar à indiferença animal.

Ao nosso ver, utilizando-se do saber-fazer ou da relativa viabilidade, Lacan e Bataille, respectivamente, não fazem outra coisa a não ser responder à provocação feita por Freud. Sabe-se que, atentos à mesma questão, coube a cada um deles elaborar sua resposta com base nos recursos que lhes eram próprios. Entretanto, cômicos de que ambas as respostas originam-se em campos diferentes, tentamos verificar aqui a plausibilidade da seguinte pergunta: de que modo a relativa viabilidade poderia esclarecer o saber-fazer de Lacan? Assim procedendo, seguimos à risca a incitação feita pelo psicanalista francês ao público para quem ele tratava de apresentar os seus “esquemas”: “se vocês não os compreendem, tanto melhor, isto lhes dará justamente a oportunidade para explicá-los” (Lacan, 1996, [1972-73], p. 48). Propondo explicar um conceito lacaniano por meio de um outro, advindo do pensamento de Georges Bataille, não fazemos mais do que seguir o exemplo deixado pelo próprio psicanalista francês que, na tentativa de explicar Freud, não hesitou em lançar mão da lingüística e da antropologia estrutural, arsenal estrangeiro à doxa psicanalítica.

Mas se nossa hipótese faz surgir, no tocante ao impasse sublinhado por Freud, uma familiaridade imprevista entre Lacan e Bataille, ressalte-se, entretanto, não se tratar de uma familiaridade naturalmente dada, mas de uma outra, forjada: na medida em que a noção batailliana de relativa viabilidade pareceu-nos eficiente para iluminar uma dimensão pouco explorada do *savoir-*

faire de Lacan. Saliente-se ainda que, não havendo sido conceitualmente formalizada por Bataille, compreender a relativa viabilidade não apenas enquanto ponto para onde converge o pensamento batailliano mas ainda como noção relativa ao limite derradeiro de uma experiência com a psicanálise foi uma aposta nossa, aposta essa que, tal como as demais, deixamos aberta ao julgamento do leitor.

Ao longo do presente capítulo: a) revisaremos o trajeto empreendido ao longo dos capítulos anteriores salientando a pergunta em torno da qual todo este trabalho se estrutura, a saber: *se o mal-estar é a consequência inevitável da incidência da linguagem sobre o corpo vivo, o que é que se poderia fazer com isso?*; b) apresentaremos as bases conceituais do saber-fazer lacaniano; c) promoveremos a noção batailliana de *relativa viabilidade* ao patamar de conceito formal; d) concluiremos, ao final, que o aspecto do saber-fazer lacaniano que se esclarece por meio da relativa viabilidade de Bataille concerne à transcrição do nome próprio: artifício por meio do qual um sujeito qualquer não apenas renuncia aos ideais que o suportam, como trata de enxertar, na carne do Outro, aquilo que nele existe de mais heterogêneo, a mais singular das paixões. Aplicada ao saber-fazer lacaniano, a relativa viabilidade de Bataille explicitaria o apelo à *tautologia do singular* que comparece nas últimas formulações lacanianas sobre os efeitos de uma psicanálise levada ao seu termo. Não se trata, todavia, de perguntar se Lacan foi batailliano (ou vice-versa), nem tampouco de tentar medir o alcance da possível influência que um teria exercido sobre o pensamento do outro. Diferente do Slavoj Žižek, que pretendia a todo custo provar a completa incompatibilidade entre Bataille e Lacan, mas diverso também da Mme.

Roudinesco, que intentava conciliar, ponto por ponto, o pensamento de ambos, nossa aposta aqui foi outra. Interessou-nos unicamente apresentar aqui de que modo Bataille, ainda que unicamente como efeito retroativo, poderia iluminar Lacan. Disso decorre que, parafraseando o que disse Haroldo de Campos (2004) a respeito da possível precedência do *Qohélet* bíblico sobre o pensamento nietzschiano, Lacan é quem nos faz pensar nos eventuais precursores de Lacan...

5.1 - *revendo o percurso*

Georges Bataille

Ao longo dos dois primeiros capítulos (que formam juntos a primeira parte desta tese) destacamos a importância da narrativa do olho (Bataille, 2003, [1928]) para a posterior formalização da heterologia batailliana. Detendo-nos inicialmente no texto de estréia de Bataille, salientávamos ser aquele um escrito no qual predomina o amor pelo corpo e pelas coisas do mundo. Tal como expusemos ainda no primeiro capítulo, fora da jurisdição da lei, alheios aos preceitos morais e à vida comum, Simone e o narrador demonstram pretender o impossível. Violar corpos e limites individuais, transgredir preceitos morais e subverter a ordem convencional servem-lhes todavia menos para alcançar a satisfação sexual do que para confrontá-los reiteradamente com uma angústia sem nome. Em seu itinerário, entretanto, não é apenas a sexualidade que se vê desnaturalizada. Não é apenas sobre os corpos dos amantes que se vê incidir uma violência desmedida, senão também sobre o corpo da própria língua que, em razão das torções que lhe são impostas, desliza da prosa para a poesia nos momentos mais agudos da narrativa.

Assim, embora sutil (ao menos em relação àquela violência mais explícita que se aplica diretamente aos objetos que se vão aniquilando ao longo do texto), a imposição da violência sobre a linguagem representa, provavelmente, a principal via de acesso ao impossível perseguido por Bataille: o combate à fixidez dos códigos comuns parece ser, para o escritor francês, o único modo de “despertar [as] palavras [...] de seu sonho metafísico e religioso [...]” (Didi-Huberman, 1998, p. 201). Conforme já dissemos a esse respeito, a crítica batailliana à fixidez do conceito e à linguagem cimentada pelo uso comum não deve ser entendida, entretanto, como sinônimo de uma tentativa de encaminhamento da experiência para o vazio pré-lingüístico: Bataille persegue a palavra que, “entre todas as palavras [seja] a mais perversa, ou a mais poética”, aquela que seria a “[...] garantia de sua morte” (Bataille, 1992, [1943], p. 24). Eis portanto o paradoxo de uma escrita que conspira contra a própria linguagem, senão contra toda a linguagem ao menos contra aquela que se limita a valorar e a fixar sentidos (Mosé, 2005). Para o escritor e filósofo francês, se a poesia deve ser reconhecida enquanto forma privilegiada de realização da experiência do impossível isso se deve ao fato de que nela vigora menos a reverência a qualquer autoridade do que o gosto pela transgressão.

Ainda no primeiro capítulo deste trabalho insistimos no fato de que, do exercício crítico imposto à linguagem resultaria, em Bataille, uma abertura para a vida que pulsa sob as malhas do discurso. Tal como ele propõe, essa abertura para a vida implicaria a compreensão de que o homem, seja qual for o artifício do qual ele pretenda se valer, não conseguirá escapar à condenação que paira sobre ele, a “[...] de sua morte e de sua putrefação” (Moraes, 2010, p. 218). Culpado e condenado, caberia a ele entretanto reconhecer sua

condenação enquanto tal e, tendo se apropriado deste fato, revirar a *natureza trágica* (que lhe impõe esse destino do qual ele não pode escapar) e, sem nenhuma expectativa de que isso atenuie a precária condição desse corpo votado à extinção, rir um riso todo. Assim se delineia o que o escritor e filósofo francês definiu como *a experiência interior*. Enquanto tal, ela não edifica nem reconforta. Sua realização não se dá em nome de nenhuma verdade última a partir da qual se veriam fortalecidos no homem tanto a esperança de completude quanto a de redenção que lhe é correlata. A experiência evocada por Bataille representa, na realidade, a despedida “dessas ilusões nebulosas” recebidas “com a vida como um narcótico necessário para suportá-la” (Bataille, 1992, [1943], p. 06). Desse modo, ela demarcaria o despertar para aquilo que Bataille denominou ser o começo de uma “experiência singular” (Bataille, 1992, [1943], p. 06), nascida do abandono da vontade de durar indefinidamente.

Para o escritor francês, as ilusões de completude e de permanência teriam servido historicamente ao homem como refúgio frente ao irrevogável. À questão sobre o que fazer com isso que não se pode anular, Bataille responde invocando a possibilidade de fazer o excesso “*operar* ao nosso modo” (Bataille, 1975, [1949], p. 62, grifo do autor). Isso não significa entretanto a aposta em uma liberdade irrestrita de uso. Fazer o excesso *operar* ao nosso modo deveria ser o resultado de um esforço pessoal em direção ao impossível da experiência interior, fruto do questionamento radical dos valores aos quais cada homem encontra-se particularmente ancorado. Fazer uso, nesse sentido concerniria à escolha de uma “exsudação que poderia satisfazer-nos” (Bataille, 1975, [1949], p. 62): ou seja, frente ao imperativo do dispêndio e da condenação que paira sobre tudo o que é vivo, caberia ao homem eleger um modo próprio de gastar-

se, fazendo de seu destino uma escolha e do imperativo ao qual não se pode escapar uma identidade. É desde esse ponto que Bataille formula aquele que parece ser o duplo fundamento de sua ética: *ser humano sem ser coisa e, escapar à reificação sem ser tragado pelo sono animal* (Bataille, 1993, [1973]).

Sigmund Freud

No terceiro capítulo desta tese comparece a interrogação freudiana relativa às conseqüências advindas da submissão de um corpo vivo às injunções culturais. Destacamos ali que, mesmo antes de fundar a psicanálise, o jovem médico vienense parecia suspeitar que o processo por meio do qual o homem chega a ser o que é não estava de modo algum predestinado ao sucesso. Confrontado com as neuroses, Freud não tardaria a compreender que, afastado do saber instintual, o homem se revelaria ainda outra vez inapto para remediar seu desamparo. Assim, se a Cultura deve ser reconhecida como uma ganho significativo, deve-se igualmente admitir que ela acarreta uma outra ordem de problemas: instalado na civilização, o homem não apenas continuaria incapaz de competir contra o Destino incerto e contra a morte como passaria a padecer de uma forma inédita de mal-estar. A exemplo do que demonstramos anteriormente, desnaturalizado pela linguagem, o corpo vivo já não obedece mais aos protocolos herdados do instinto. Decorre disso que, embora tenha lherendido avanços extraordinários, aquilo que parecia ser a solução definitiva para o seu desamparo acabou se revelando o princípio de uma outra sorte de problemas. Entretanto, conforme fizemos questão de salientar, enganar-se-ia quem acreditasse haver em Freud qualquer nostalgia pela animalidade perdida. O que há, isso sim, é o permanente questionamento sobre os modos possíveis de lidar com as investidas do mal-estar na Cultura. O que se esboça enquanto

resposta a este impasse, tanto nos textos clínicos como naqueles ditos antropológicos/ sociológicos, é o questionamento dos valores cristalizados na Cultura: por meio do qual caberia ao homem servir-se do aparato simbólico sem estar integralmente submetido aos seus imperativos.

Em Freud, a revisão dos imperativos culturais encontra na arte o seu paradigma. Sugere-se com isso que a relação do artista com aquilo que ele produz comporte um modo particular de satisfação da pulsão: utilizando-se de seu artifício, o artista seria capaz de transformar aquilo que a civilização lhe impõe naquilo que ele impõe de volta à carne da Cultura: enxerto daquilo que existe de mais particular na experiência de um sujeito com a linguagem na carne da tradição.

Jacques Lacan

Ao longo do quarto capítulo deste trabalho demos especial atenção a algumas das mais importantes mutações sofridas pelo conceito lacaniano de gozo (procedimento necessário a fim de situar o estatuto do corpo vivo no pensamento lacaniano, afinal, tal como postula o psicanalista francês na parte final do seu ensino, um corpo vivo define-se primeiramente por isso: ele goza (Lacan, 1985c, [1972-73])). A exemplo do que dissemos anteriormente, ocupando-se desse tema Lacan trata de extrair conseqüências da constatação feita por Freud segundo a qual o resultado inevitável da incidência da linguagem sobre o corpo vivo é o gozo. Entretanto, se o gozo é o destino do homem (seja sob a forma do gozo fálico ou sob a forma do Outro gozo), quais seriam pois os seus usos possíveis? A resposta a esse impasse concerne sobretudo à noção de final de análise: momento no qual pressupõe-se a implosão das identificações às quais o sujeito encontra-se originalmente

ancorado mas também o atravessamento da fantasia que serve para ele de anteparo à incompletude do Outro. Nesse extremo ao qual um sujeito pode ser levado em função de sua experiência com a psicanálise, Lacan postula uma identificação de ordem inteiramente diversa daquelas que vigoraram anteriormente: fazer-se identificar com o seu modo particular de gozo, com o objeto que forma o osso do seu *sinthoma*. Frente à fixidez do *sinthoma* (inexorável para o animal de linguagem que o homem se tornou) Lacan requisita o artifício do *savoir-faire*. É desde esse ponto que pretendemos avançar no presente capítulo.

5.2 - o saber-fazer

“Só se é responsável na medida de seu *savoir-faire*” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 59, grifo do autor): Lacan abre com esta afirmação a quarta lição de seu seminário dedicado ao *sinthoma*. Proferida a sentença de abertura (cuja condensação não dissimula que, do seu público, Lacan exigia um esforço de elaboração que, ao menos em parte, simulasse aquele que havia sido o seu), o psicanalista francês trataria imediatamente de acrescentar: “que é o *savoir-faire*? É a arte, o artifício, o que dá à arte da qual se é capaz um valor notável, porque não há Outro do Outro para operar o Juízo Final” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 59, grifos do autor). Bem ao estilo de seus últimos escritos e seminários, sem se demorar desdobrando as muitas sutilezas daquilo que acabava de enunciar, ele diria ainda, de modo não menos provocativo: “isso quer dizer que há alguma coisa da qual não podemos gozar. Chamemos isso de o gozo de Deus, estando aí incluído o sentido de gozo sexual” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 59). Estas são para Lacan nada menos do que as “verdades primeiras” (Lacan,

2007, [1975-76], p. 59), evidências de base com as quais ele terá necessariamente de se haver, sobretudo na derradeira parte do seu ensino – obrigando-se a tirar delas certas conseqüências que se revelarão absolutamente decisivas para o destino da prática inventada por Freud. Demonstrada a inexistência da categoria do Outro do Outro, impõe-se ao sujeito arranjar-se como lhe for possível: esta é a evidência irrefutável, a verdade primeira, à qual se refere o psicanalista francês. Ao postular a inexistência do Outro do Outro, Lacan enfatizava a carência, no âmbito humano, de uma via de acesso, garantida e regulamentada pelo simbólico, de um ao outro sexo e ao gozo-*Todo*⁸⁹. Assim, na medida em que não se pode estar garantido pela existência de um Outro do Outro, na medida em que não se pode gozar o gozo mítico atribuído ao grande Pai, restaria ao homem, unicamente, utilizando-se dos recursos que lhe são próprios, arranjar-se por sua conta e risco.

É notável a distância que separa esta concepção daquela que se definiu ao longo da primeira parte do ensino de Lacan. Em certo sentido, não seria exagerado falar de uma oposição entre a primeira e a última. Do mesmo modo, não seria inapropriado supor que, em seus últimos movimentos, o psicanalista francês tenha empreendido o reviramento daqueles princípios que haviam sido consagrados durante o tempo que durou o seu *retorno a Freud*. Conforme já tivemos oportunidade de argumentar (no quarto capítulo deste trabalho), na primeira parte de seu ensino, Lacan explorara precisamente “[...] a subordinação do gozo ao primado da linguagem” (Miller, 2011, p. 219). Em contrapartida, encaminhando-se para os seus últimos desenvolvimentos ele

⁸⁹ Não por acaso Lacan dirá, no seminário dedicado a Joyce, que “a maior necessidade da espécie humana é que haja um Outro do Outro” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 124).

tratou dar conseqüência à descoberta da “[...] subordinação da linguagem, da sua estrutura, ao gozo” (Miller, 2011, p. 220). Assim, depois de haver estabelecido o fim de análise nos termos de uma renúncia “[...] ao desejo do outro [...]” (Lacan, 1998, [1953], p. 321) e aos seus avatares imaginários, Lacan teria ainda de perguntar quais seriam os destinos da pulsão em seguida à assunção, por um sujeito, do seu desejo enquanto pura falta-a-ser: fazia-se imprescindível, portanto, perguntar “como um sujeito que atravessou a fantasia fundamental pode[ria] viver a pulsão?” (Lacan, 1985b, [1964], p. 258). O psicanalista francês responderia a essa questão afirmando provocativo: “meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da linguística” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 25). Com isso ele salientava que mesmo o significante deveria ser situado “[...] no nível da substância gozante”: afinal, “o significante é a causa do gozo” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 25). Em conformidade com este ponto de vista, no horizonte da cura, o ponto mais decisivo estaria situado do lado do gozo e não poderia ser reduzido à mera apropriação pelo sujeito de sua falta-a-ser. Uma experiência com a psicanálise levada ao seu limite deveria produzir a queda das identificações às quais um sujeito encontra-se ancorado e também o atravessamento da fantasia que serve para ele de anteparo à falta do Outro. Mas a isso acrescenta-se ainda um terceiro ponto, a identificação do sujeito com o seu modo particular de gozo. Ao passo que a fantasia é passível de ser atravessada, o *sinthoma* define-se precisamente como o que há de mais fixo e imutável para um sujeito. Tão fixo e imutável que, em relação a este ponto, Lacan não teve outra opção que não fosse evocar o artifício do saber-fazer: saber-fazer com aquilo que se impõe a um corpo vivo enquanto efeito inelutável da incidência sobre ele da ordem

simbólica.

Tal como o psicanalista francês trataria de defini-lo, o saber-fazer “é a arte, o artifício [...]” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 59), e, conforme ele sugere prosseguindo sua exposição, esse saber-fazer pertenceria a um registro bastante diverso daquele no qual se encontram situados os demais saberes conceituais (saberes designados por Lacan como “enganosos” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 62)). Tomado ao pé da letra, o saber-fazer lacaniano evoca a responsabilidade pessoal de cada sujeito no arranjo e no uso daquilo que lhe foi imposto em razão de sua original submissão ao regime da palavra. Em razão disso, o enunciado no qual se conjugam a responsabilidade e o saber-fazer poderia certamente ser lido como o paradigma renovado da ética da psicanálise (modelo reconfigurado desde o seminário no qual Lacan se dedicou especificamente a este tema). Assim postulada, esta concepção sobre a ética da psicanálise parece ampliar a perspectiva anterior, segundo a qual o ato ético seria invariavelmente transgressor, rompendo, no mínimo, com o ordenamento moral vigente. No seminário da *Ética*, o princípio a partir do qual o ato ético se alicerça é exatamente este: não ceder da negatividade de seu desejo⁹⁰, assumindo-se sem qualquer garantia ou expectativa de para além. Mas se é verdade que o seminário dedicado ao *sinthoma* amplia a compreensão da ética da psicanálise isso se deve prioritariamente ao fato de que nele se realiza, provavelmente do modo mais radical já empreendido por Lacan, a constatação

90 Não ceder da negatividade do desejo significa ainda, por extensão: não ceder diante da irreduzibilidade do desejo a um objeto específico; não ceder diante da morte, figura absoluta da negatividade. A esse respeito Lacan dirá: “[Tratem vocês mesmos de se perguntar] o que pode querer dizer [isso:] *ter realizado seu desejo* – se não é de tê-lo realizado [...] no final. É essa invasão da morte na vida que confere seu dinamismo a toda questão, sobre o tema da realização do desejo. Para ilustrar o que dizemos, se colocarmos a questão do desejo a partir do absolutismo parmenídico, na medida em que ele anula tudo o que não é o ser, diremos – nada é do que não nasceu, e tudo o que existe não vive senão na falta a ser” (Lacan, 1959-60, [1997], p. 353).

de que para o homem, “no que concerne ao gozo, a lei é inoperante” (Miller, 2011, p. 206). Isso quer dizer que, não estando submetido à lógica do desejo, o gozo estaria implicado tanto no desejo interdito quanto naquele que seguiu o seu caminho na direção da realização (Miller, 2011). Assim, embora ao homem não caiba escolha sobre a captura ou não do seu corpo vivo pelas tramas da linguagem, impõe-se a ele, de modo imperativo, arranjar-se com isso, respondendo pelas conseqüências advindas para ele deste fato. Nesses termos, o ato ético não se restringiria àquele mediante o qual o sujeito demonstra não capitular frente à negatividade inexorável do seu desejo: requisita-se ainda, como complemento necessário, franquear, nesse ponto irreduzível, o advento de um emprego/ uso singular.

Dessa torção da ética, já não mais pensada a partir das intenções motivadoras que antecedem cada ato particular, resulta que em Lacan o sujeito seja sempre intimado a responder pelas conseqüências (tanto aquelas previstas quanto as totalmente imprevistas) de tudo aquilo que seu gesto desencadeou. Por outro lado, e de modo ainda mais extremo, em conformidade com essa ética singular, o julgamento de cada ato particular deveria retroagir até o momento inaugural no qual um sujeito propriamente dito é fundado: assim, cada sujeito deveria ser capaz de se assumir retroativamente responsável pelas conseqüências decorrentes do primeiro encontro entre o seu corpo e a linguagem: se não lhe foi possível escolher sobre tal encontro, é de sua inteira responsabilidade o que quer que ele consiga fazer com isso.

O paralelo entre o pensamento construído por Lacan em torno do tema da ética no seminário dos anos 1959-60 e, posteriormente, nos anos 1975-76 poderia ser evocado ainda sob outro ângulo: o da *perversão*. No final dos anos

50, Lacan estava convicto de que deveríamos, nós os psicanalistas,

fazer o luto de toda e qualquer inovação efetiva no âmbito da ética – e até um certo ponto poder-se-ia dizer que algum sinal disso se encontra no fato de que não fomos capazes, após todo o nosso progresso teórico, de originar uma nova perversão. (Lacan, 1997, [1959-60], p. 25)

Naquela ocasião o psicanalista francês se perguntava sobre aquilo que a psicanálise efetivamente poderia propiciar à civilização em resposta ao seu mal-estar. À época, para Lacan, a alternativa interposta ao mal-estar da Cultura requisitava necessariamente a invenção de uma *nova perversão*. Ora, em um seminário dedicado a Antígona, mas igualmente a Sade, a perversão poderia facilmente ser associada à figura do célebre libertino. Entretanto, a perversão à qual Lacan se refere diverge em natureza daquela de Sade. O que ele visa apontar com isso não é o fato de a psicanálise não ter sido capaz de propor uma forma de perversão inédita aos escritos sadianos ou aos catálogos e compêndios médicos dedicados a esse tema. Lacan joga ali com o equívoco presente na língua francesa devido à homofonia entre os termos *perversion* (perversão) e *père-version* (pai-versão). Trata-se então, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, de fazer o luto por não ter conseguido oferecer à civilização um arranjo diferente daquele proporcionado universalmente pelo Nome-do-Pai. Sentido esse que se esclareceria anos mais tarde:

perversão quer dizer apenas *versão em direção ao pai* –, em suma, o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem. Estabelecer o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sistência do sintoma. (Lacan, 2007, [1975-76], p. 21)

Em conformidade com este ponto de vista, o acesso à realidade propriamente humana somente seria viabilizado a partir do enodamento entre os registros do imaginário, do simbólico e do real, do qual o pai e a ordem

paterna são o sintoma ou o nó, propriamente dito. A existência de uma lei universal que regula as relações humanas apoiada na interdição relativa ao objeto primeiro da satisfação seria apenas o índice da submissão de um corpo vivo ao regime de linguagem (ou seu sintoma, desde que se considere que ele já representa, em si mesmo, um uso possível, ainda que engendrado a partir de referências universais, com o corpo vivo submetido à ordem discursiva). Tal como sugere a esse respeito Jacques-Allain Miller, “o Nome-do-Pai, que condiciona toda a realidade psíquica, é apenas um modo de gozar: é o modo de gozar apreendido em seu caráter universal” (Miller, 2011, p. 87). Lido a partir dos últimos encaminhamentos propostos por Lacan, poderíamos dizer então que o enunciado proferido por ele no final dos anos de 1960 projetava a necessidade de forjar, no interior desse universo de linguagem, uma saída que não significasse a adesão irrestrita a uma ordem universalmente válida, mas que guardasse espaço para a inclusão, no corpo do Outro, do traço singular. Por esse motivo o psicanalista francês evocaria em seguida a necessidade de ultrapassar o pai enquanto sintoma, fundamento universalmente válido por meio do qual se determina toda a realidade psíquica. Floresce neste ponto o seguinte paradoxo: utilizar-se exclusivamente daquilo que é universal (a linguagem e os seus protocolos) a fim de confeccionar para si algo estritamente singular.

A resposta para este paradoxo seria encontrada em Joyce, a quem o psicanalista francês trataria de se referir como “Joyce, o Sintoma” (Lacan, 2003, p. 560) – salientando com isso que, para além do fato universal de ser homem (e da particularidade de ser escritor), o literato irlandês encarnava de modo exemplar a singularidade do próprio sintoma. Não por acaso, no

seminário dedicado ao *sinthoma* (Lacan, 2007, [1975-76]) é Joyce quem desponta como figura paradigmática. James Joyce serve à demonstração do *sinthoma* lacaniano na medida em que fora capaz de servir-se da língua materna – daquela que ele não escolheu e que lhe fora imposta – de modo absolutamente singular: invocando arcaísmos e forjando neologismos, impondo intencionalmente à língua que lhe foi imposta tanto cortes quanto enxertos (operações por meio das quais seu *estilo* singular se faria inscrever na Cultura). Servir-se da língua de modo singular, evoca a possibilidade de servir-se da Cultura de modo inédito. (Ressalte-se entretanto que, neste caso, a ambição pelo ineditismo presta-se exclusivamente a um fim: fazer-se o pai de si mesmo, deflacionando assim o sentimento de culpa e a inércia insuflados pelo supereu: desabonar-se do pai-fundamento para, com isso, poder fruir da “tautologia do singular” – conforme expressão adotada por Jacques-Allain Miller (2011, p. 91).) Por isso Lacan tratará de se perguntar, colocando em perspectiva a obra de Joyce, “em que a arte, o artesanato, pode desfazer [...] o que se impõe do sintoma? A saber, a verdade” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 23). À verdade, ao sentido passível de ser fixado pelo imaginário ou ao duplo sentido que constitui o campo mesmo do inconsciente-linguagem, o psicanalista francês contrapõe a opacidade do gozo, o não-sentido do real. Lacan sabe perfeitamente que “o inconsciente é um saber enquanto falado, como constitutivo do UOM”⁹¹ (Lacan, 2003, p. 561). Disso resulta que, constituído pela ordem simbólica, o *ser* passe a *ter*, no interior da linguagem, “[...] um sentido” (Lacan, 2003, p. 561), do qual o inconsciente descoberto por Freud revelou-se o fiador. Tal como salienta o psicanalista francês, da

91 Nessa definição que joga com o equívoco presente na língua e na qual ainda ouve-se ressoar a tese lacaniana sobre o inconsciente-linguagem, vemos reafirmado o pertencimento do homem à ordem desse discurso que o constitui.

incidência da linguagem sobre o corpo vivo resulta inevitável que, não *sendo* mais o seu corpo, “UOM tem um corpo” (Lacan, 2003, p. 561). A isso acrescenta-se ainda o fato de que é na medida em que o homem tem um corpo, que dele se requisita fazer algo com isso, afinal: “ter é poder fazer alguma coisa com” (Lacan, 2003, p. 562). É precisamente nesse horizonte que se inscreve o destino primeiro dado ao corpo sobre o qual advém a linguagem: tornar-se, no momento mesmo em que a linguagem o toca, “[...] falasser [...]” (Lacan, 2003, p. 562). Todavia, tal como assinalou Lacan, parece haver em torno desse ponto uma recusa radical. Prova disso é o “*não quero saber nada disso*” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 09, grifos do autor) proferido por Lacan na abertura do seu vigésimo seminário para designar a posição que havia sido a sua frente ao real do gozo durante praticamente toda a primeira parte do seu ensino. Expressão que, estendida à sua audiência, converteu-se em um “[...] há também em vocês, na grande massa dos que estão aí, um *não quero saber de nada disso*” (Lacan, 1985c, [1972-73], p. 09, grifos do autor). Paradoxalmente, não querer saber nada sobre o gozo opaco e real implicaria conservar-se gozando do inconsciente-verdade e das suas formações. É precisamente esse gozo, implicado nas elucubrações de saber aquilo que ganha consistência na sofisticada mecânica do desejo apresentada no grafo que condensa toda a primeira parte do pensamento desenvolvido por Lacan: não querer saber sobre a opacidade por meio da qual se define esse gozo que pulsa no corpo vivo é provavelmente o sintoma maior de uma subjetividade estruturada enquanto resposta ao metonímico “*che vuoi?*”. Servindo-se do exemplo de Joyce, Lacan requisita nada menos do que a passagem do *saber* visado, cujo objeto é a verdade mais plena e derradeira (aquela que, comprovando a completude do

Outro, seria capaz de estancar o deslizamento do “*Che vuoi?*”), a um *saber-fazer* cujo objeto é o corpo vivo (acrescido evidentemente do órgão *alíngua* [a linguagem aliviada da significação, decomposta no puro jogo fônico e, por isso mesmo, desarticulada de seu lastro gramatical (Miller, 2010)]). Aquém da complexa arquitetura do desejo, ele evoca um gozo sabidamente opaco, justamente “[...] por excluir o sentido” (Lacan, 2003, p. 566). Recorrendo ao exemplo do escritor irlandês Lacan dirá: “podemos prescindir do Nome-do-Pai [...] com a condição de nos servirmos dele” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 132).

O apelo a Joyce, que comparece na parte final do seu ensino, testemunha a opção de Lacan pela singularidade. Aposta que transparece na prioridade conferida por ele à solução que se obtém pela escrita do nó⁹², sobre aquela engendrada sob a forma do Nome-do-Pai. Afinal, tal como observa Miller,

do ponto de vista do singular, [...] *o próprio inconsciente é uma defesa*. Sim, o inconsciente é uma defesa contra o gozo em seu status mais profundo, isto é, seu status fora de sentido (Miller, 2011, p. 94).

Em termos gerais, tal como foi proposta pelo psicanalista francês, a metáfora paterna pode ser lida como expressão da substituição do desejo da mãe (DM) pelo significante do Nome-do-Pai (NP). Desta operação, postulada por Lacan na primeiríssima parte do seu ensino, resulta necessariamente a emergência de um sentido responsável por conferir estabilidade ao gozo instável e “[...] enigmático da mãe” (Miller, 2011, p. 95). Concebido inicialmente como índice da passagem da natureza à Cultura, “o Nome-do-Pai é essencialmente o operador que permite ao gozo tomar sentido” (Miller, 2011, p.

⁹² Salienta-se na opção lacaniana pelo nó o ajuntamento sempre contingente, enquanto ficção necessária, que se dá entre os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário.

95). Sua efetividade depende portanto da capacidade que lhe é inerente de transcrever o gozo amorfo nos termos de uma significação fálica. Todavia, se estabiliza o gozo ele o faz unicamente por meio da prescrição de um “sentido comum”, o falo. Em seu último ensino porém Lacan enfatizaria a necessidade de “[...] reconduzir o sujeito aos elementos absolutos de sua existência contingente” (Miller, 2011, p. 82). Ênfase justificada na medida em que, no limite, a estabilidade conferida por meio do artifício do Nome-do-Pai resulta inevitavelmente em inércia: fixidez imposta sob a forma do que para cada sujeito institui-se enquanto o necessário (aquilo que não cessa de se escrever) e o impossível (aquilo que não cessa de não se escrever). Estes são os termos a partir dos quais Lacan traduz, em linguagem própria, a onipresença do mal-estar na Cultura apontado por Freud. Assim, se é por meio da operação de inscrição do Nome-do-Pai que o homem se institui enquanto tal é também por meio dela que o seu corpo (e o corpo do seu pensamento) passaria a ser coordenado pelos esquemas fixos que lhe são impostos à força pela repetição: subordinado à estrutura da linguagem, o gozo primeiramente amorfo transmuda em uma constante (Miller, 2011). Isso não invalida, entretanto, a tese lacaniana segundo a qual o gozo é o efeito primeiro da incidência da linguagem sobre um corpo vivo: continuará sendo verdade que o efeito primordial dessa inscrição é o gozo (afinal, onde quer que isso fale, isso goza!), mas, sublinhe-se, o gozo que ali advém é aquele modelado pelo simbólico, um gozo articulado ao necessário/ impossível. A fim de transpor a fixidez desses esquemas a partir dos quais o sujeito se relaciona com a realidade (compondo para tanto seus cenários fantasísticos), Lacan evocaria a necessidade de escrever o nome próprio (Lacan, s/d, [1976-77]) para, com isso, desfazer o que

a escrita do Nome-do-Pai instituiu enquanto necessário/ impossível. Trata-se pois de um convite ao reviramento daquela resolução que o Nome-do-Pai, por meio do sentido comum, impingiu ao gozo. Decorreria desse procedimento de revisão a passagem de um estado de ser atormentado pelo problema da verdade (eterno retorno, para o sujeito, do *Che vuoi?* endereçado ao Outro) a um outro, no qual predominaria a afirmação de si enquanto contingência (Miller, 2011). Desse ponto em diante, “o real, então, não [seria] mais o impossível, mas o contingente, ou seja, em termos precisos, o que cessa de ser impossível, o que cessa de não escrever-se” (Miller, 2011, p. 127). Se o gozo é, por definição, aquilo que se impõe ao homem em razão de sua submissão ao regime de linguagem, não seria essa passagem para o ser-contingente representativa do bom uso do *sinthoma*, de um saber-fazer por meio do qual a existência se abriria ao advento de uma nova modalidade de satisfação?

Mas se apela a Joyce e à topologia, em seu esforço derradeiro Lacan recorreria ainda à escrita ideogramática japonesa a fim de demonstrar o estatuto de ficção da verdade e a literalidade do gozo que resulta da incidência da linguagem sobre o corpo vivo (elementos indispensáveis para a afirmação do seu saber-fazer). “Os japoneses não se interrogam sobre seu discurso”, dirá ele (2003, [1972], p. 499) no prefácio à edição japonesa dos *Escritos*. Terá entretanto se equivocado quem houver visto nesta afirmação mais uma reprovação do que um elogio ao modo de ser oriental. Para o psicanalista francês, constatar que os japoneses não se interrogavam sobre o seu discurso não queria dizer que eles não o fizessem por preguiça ou incompetência. Tal como ele salienta nesse escrito, é precisamente pelo fato de que “o inconsciente [...] é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 2003, [1972], p.

499), que foi possível à “[...] língua japonesa vedar as suas formações” (Lacan, 2003, [1972], p. 499). Levar este enunciado às últimas conseqüências implicaria reconhecer, no pensamento japonês, uma estrutura incompatível com o caráter sempre pulsátil do inconsciente-linguagem ocidental, e, por isso mesmo, vedado àqueles efeitos de verdade, que, uma vez trazidos à tona, a seguir revelam-se meras apreensões enganosas (Lacan, 1985b, [1964], p. 36). Na língua japonesa, tal como Lacan o enfatiza, não encontraremos antinomia alguma entre a *palavra-vazia* e a *palavra-plena*, entre o *enunciado* e a *enunciação* ou entre o *dito* e o *dizer*: isso na medida em que sua estruturação parece prescindir tanto do recurso lingüístico do recalçamento quanto dos efeitos (metafóricos e metonímicos) que por ele são engendrados. Por isso talvez Lacan não tenha tido nada mais a recomendar a esse virtual leitor japonês que não fosse fechar imediatamente o livro, ainda nem bem começado, logo após haver lido a advertência que consta de seu prefácio. Recomendação plenamente justificável afinal, além da simples curiosidade, o que mais os *Escritos* (Lacan, 1998) teriam a dizer a alguém para quem o inconsciente-linguagem, ali minuciosamente perscrutado por Lacan, não passa de lugar comum? O psicanalista francês sabe que

o chiste é, no Japão, a própria dimensão do discurso mais comum, e é por isso que ninguém que habite essa língua precisa ser psicanalisado, a não ser para regularizar suas relações com as máquinas de moedas – ou com clientes mais simplesmente mecânicos. (Lacan, 2003, p. 499)

Desse modo, não apenas a leitura dos *Escritos* (Lacan, 1998) como provavelmente a própria experiência pessoal com a psicanálise não representariam para o Oriente mais do que um ganho de todo trivial. Experiências inócuas, incapazes de acrescentar qualquer novidade ao que as

precede mesmo ao nível do discurso mais comum. Por outro lado porém, seria talvez o caso de, invertendo-se os termos em questão, perguntar sobre o que a psicanálise poderia lucrar caso viesse a adotar para si o chamado *método ideográfico* (conforme expressão forjada por Ezra Pound⁹³), cuja novidade consiste precisamente no reviramento que ele impõe à linguagem ordinária⁹⁴. Virar pelo avesso a linguagem comunica com o reviramento do inconsciente em razão do qual o discurso encerrado por ele poderia ser colocado em descrédito: revolver a linguagem dos códigos instituídos limita portanto com deixar de ser do inconsciente o assinante. Desabonar-se do inconsciente-linguagem seria pois o efeito mais substancial da transposição da letra-litoral à “*litura pura*” (Lacan, 2003, [1971], grifo do autor) feita letra-literal⁹⁵:

93 Utilizando-se de tal expressão, Pound “procurava apontar uma diferença entre a simplicidade de exposição da prosa e igual limpidez em poesia, quando a ordem verbal perfeitamente simples se CARREGA de um potencial bem mais elevado, um potencial emocional” (Pound, 2006, p. 88, destaque do autor).

94 Por esse reviramento decifra-se o corpo. Mas não segundo o método do exegeta, que trabalha em busca de um sentido mais fundamental, da verdade mais plena e derradeira. Revirar a linguagem implica decifrar o corpo-chaga, mas nunca como puro exercício de retórica. O corpo-ferida-aberta decifra-se à maneira do Leng Tch'é: pois como bem sabe o Dr. Farabeuf (Elizondo, 2004), em volta desse eixo que é o supliciado a disposição dos carrascos é a de um hexágono, mas é também a representação de um ideograma chinês: uma figura geométrica ou quem sabe um ideograma, o do número seis, aquele que se pronuncia *liú* e que se desenha da seguinte forma:



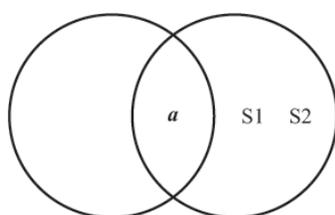
Por outro lado, decifrar o corpo à maneira do Leng Tch'é implica ainda em considerar a hipótese já quase irrefutável de que um corpo vivo talvez seja, de modo estrito, a dramatização de um ideograma.

95 O Ocidente teria de aprender com o Oriente sobre: a) “o lugar da letra, sua relação com os semblantes e com os efeitos de sentido” (Laurent, 2008, p. 182); b) a báscula possível do litoral ao literal. Examinando a função da letra nas tradições ocidental e oriental, confrontando a escrita alfabética àquela ideográfica, Lacan (2003, [1971]) trata de reavaliar a oposição tão enfatizada por ele, sobretudo ao longo dos anos de 1950, entre a linguagem e o gozo. Em certo sentido, poder-se-ia dizer que, tal como os manuais que, limitando-se meramente à “[...] acomodação de restos” (Lacan, 2003, p. 16), evitavam “[...] falar do efeito de gozo que a literatura produz” (Laurent, 2008), o psicanalista francês, interessado primeiramente pelo metabolismo significativo, deixara igualmente de lado o que na língua concernia propriamente ao gozo (supondo haver ali um obstáculo ao inconsciente-linguagem) e aos seus efeitos. A antinomia postulada entre saber e gozo se expressa em *Lituraterra* sob a forma do “litoral” (Lacan, 2003, [1971], p. 18): imagem por meio da qual vemos delinear-se nitidamente a borda que “[...] separa a letra *a* do saber” (Laurent, 2008,

esvaziamento derradeiro dos efeitos sentido⁹⁶, em razão do qual poder-se-ia forçar a passagem da ordem do discurso comum (aquele que confina com a paixão pela verdade última e mais essencial) a um discurso no qual a verdade compareceria unicamente para proclamar a sua “estrutura de ficção” (Lacan, 2003, [1971], p. 24). Se Lacan pôde postular o sujeito japonês enquanto desabonado do inconsciente foi precisamente na medida em que sua relação com a língua (seja aquela por meio da qual ele diz o que quer dizer, *kun-youmi*, ou aquela em que os caracteres se pronunciam, *on-yomi* (Lacan, 2003, [1971])) funda-se pelo desvanecimento da idéia de essência última. Disso resulta que, para ele, que prescinde do ser como fundamento primeiro, a linguagem, os códigos, o destino etc., não passam de construções-literais girando em torno de um centro de gravidade sabidamente vazio. Tal como testemunha o *bunraku*, seu popular teatro de fantoches, a relação que o sujeito japonês mantém com a linguagem e com as suas formações comportaria invariavelmente “[...] uma espécie de véu decaído, num traçado plano,

p. 192, grifo do autor) situado na articulação do par S1-S2.

a separação:



Entretanto, se “entre o gozo e o saber, a letra [constitui] o litoral” (Lacan, 2009, [1971], p. 110) não seria talvez o caso, pergunta-se o psicanalista francês, de colocar-se a seguinte questão: “será que a letra não é o literal a ser fundado no litoral?” (Lacan, 2009, [1971], p. 109). Assim, precisamente nesse lugar em que algo se perde em razão da incidência da linguagem sobre o corpo vivo, no lugar mesmo em que a linguagem rasura esse corpo, é que o gozo opaco e fora-do-sentido vem se alojar. Por isso Lacan dirá que, “entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral que só vira literal quando, essa virada, vocês podem tomá-la a mesma, a todo instante” (Lacan, 2003, p. 21). Disso resulta que, somente virada e revirada a oposição entre saber e gozo, unicamente revirada a sua antinomia, é que se poderia transitar do litoral ao literal.

96 Cujo escoamento de grandes quantidades de água pelas encostas fornece certamente a melhor imagem: “o escoamento é o remate do traço primário e daquilo que o apaga” (Lacan, 2003, [1971], p. 21).

esvaziado das tergiversações comuns ao espírito ocidental, que exige os desvios da metáfora, no labirinto do sentido que se prolifera” (Rubião, 2006, p. 268). Lido a partir destes termos, o saber-fazer, situado por Lacan no limite de uma experiência com a psicanálise levada ao seu termo, preconizaria a destituição da verdade e dos efeitos que ela impõe, sob a forma do sintoma, à subjetividade.

5.3 - *fazer-se relativamente viável*

Em entrevista concedida a Madeleine Chapsal pouco tempo antes de sua morte, Georges Bataille revelara a opinião de que a sua psicanálise, apesar de breve e pouco ortodoxa, fora capaz de transformá-lo de um “[...] ser completamente doentio em alguém relativamente viável” (Chapsal apud Surya, 2002, p. 99). Excetuada esta menção, seria inútil vasculhar o amplo conjunto de textos que leva o nome do escritor e filósofo francês procurando por uma segunda ocorrência explícita de tal expressão. Bataille não apenas não se havia servido dela antes da referida entrevista como não tornaria a empregá-la posteriormente. Apesar disso, mesmo havendo comparecido unicamente de passagem, nela reverberam nitidamente a paixão nutrida pelo impossível bem como o apelo à transcendência vazia (que ele demonstrara constituir o efeito a ser extraído da *experiência interior* (Bataille, 1992, [1943])). Menos do que um conceito estrito, a *relativa viabilidade* serviu a Bataille naquele momento derradeiro para exprimir, com exemplar economia de recursos, aquilo que fora obsessivamente perseguido por ele ao longo de todo o seu itinerário filosófico-literário: uma resposta possível ao desafio de “[...] ser humano sem ser coisa e escapar à reificação sem ser tragado pelo sono animal” (Bataille, 1993, [1973]).

Retroativamente situada naquele ponto limite ao qual ele afirma haver sido levado pela sua experiência pessoal com a psicanálise, esta resposta floresce do reconhecimento de que, servindo-se então do artifício da ficção literária, tornou-se-lhe possível empreender a transcrição⁹⁷ da sua própria biografia. Transcriar o nome próprio para, com isso, “[...] forjar na forja da [sua] alma a consciência incriada da [sua] raça” (Joyce, 2006, p. 266). Esta parece haver sido a sua astúcia e também a sua aposta: desabonar-se da herança familiar⁹⁸ para fazer-se herdeiro legítimo de Sade e de Nietzsche, mas igualmente do Lautréamont dos *Cantos de Maldoror* e do Baudelaire de *As flores do mal*.

Levada a cabo a sua experiência pessoal com a psicanálise, Bataille não havia se tornado um homem menos obcecado pelos temas da morte e do sexo, nem tampouco mais bem adaptado aos modos de vida convencionais: findo o tratamento as suas fantasias acabariam promovidas ao patamar de motivos indispensáveis para a sua produção filosófica e estética. Tornar-se alguém relativamente viável não resultou, todavia, no desaparecimento da tensão imposta pelo sintoma. A relativa viabilidade remete, ao contrário, à habilidade de extrair dessa mesma tensão sintomática (irremediável) um uso ainda imprevisível: servir-se dela a fim de confeccionar para si um produto concreto tal

97 Expressão adotada por Haroldo de Campos para designar a intenção que orientou o trabalho de verter para o português os textos bíblicos originalmente escritos em hebraico. Tal como observou a este respeito J. Guinsburg, “criação, recriação e transcrição são as formas da *poiesis*, da ação poética pela qual Haroldo de Campos empreendeu, pelas trilhas do relato bíblico, traçar um itinerário para a possibilidade de a criatura humana, expulsa de sua paradisíaca unidade no *Gênesis* e condenada à alienação babélica das linguagens de sua dispersão na existência terrena, reencontrar o éden da reunificação no *eros* da poesia” (Guinsburg, 2004, sn, grifos do autor). Adotando este termo pretendemos sobretudo colocar em relevo o artifício implícito à transcrição, sublinhando assim a parcela de invenção que lhe é indispensável. No caso específico de Georges Bataille, a transcrição do nome próprio passou necessariamente pela reelaboração da sua história pessoal, pela sua recriação literária.

98 Sublinhe-se aqui a seguinte astúcia, desabonar-se da herança familiar significa aqui: a) o desligamento em relação à lei do pai (aquela que proscree os impulsos incestuosos e também os agressivos); b) a identificação ao inominável olhar-objeto-pulsional transmitido pelo pai.

como a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]). Mas qual seria pois a originalidade desse produto em relação ao sintoma que o precede? Em certo sentido, poder-se-ia dizer que a novidade diz respeito à mudança da inércia imposta pelo sintoma para uma certa mobilidade que, uma vez desabonado o inconsciente e rompido o ciclo vicioso da repetição, se ofereceria enquanto alternativa virtual. A superação do imobilismo fixado pelo sintoma encontra-se intimamente relacionada ao desvanecimento da crença na existência de um sentido último e mais essencial por meio do qual o homem pudesse finalmente liberar-se de sua negatividade. Desvanecida essa crença, seria igualmente dissipado o compromisso que estabelece para o sujeito um circuito específico e predeterminado em direção a um objeto que se revelará, por sua vez, sempre inacessível. Desfazer esse compromisso harmoniza com o atravessamento da fantasia ($\$ \diamond a$), cuja fórmula prevê existirem entre o *sujeito barrado* e o *objeto* a toda sorte de relações exceto a de igualdade. Atravessada a fantasia, a ilusão relativa ao inacessível objeto perdido a ser reencontrado daria lugar à liberdade de uma experiência com o objeto-qualquer, em sua pluralidade não-essencial. Dizer-se relativamente viável seria pois equivalente a proclamar-se idêntico ao seu modo de gozo. E se o gozo figura enquanto efeito inevitável da incidência da palavra sobre o corpo vivo, a relativa viabilidade de Bataille requisitaria fazer desse destino que lhe foi imposto, ainda que retroativamente, uma escolha pessoal. Uma escolha forçada, certamente, mas sobre a qual pesa a decisão de trabalhar, tanto quanto possível, esse destino que lhe coube e por meio desse artifício extrair dele singulares efeitos de estilo.

É desde essa perspectiva que deve ser compreendido o inédito reviramento imposto por Bataille àquilo que, para ele, havia de mais estável:

seu nome, sua história familiar, sua devoção religiosa etc. Subvertidas suas matrizes identitárias, em seu escrito de estréia viam se decidir, a um só tempo, uma nova identidade e um novo destino. Unicamente por meio de um movimento como este, ele pôde finalmente elaborar a impressão transmitida pelo *olhar-objeto-pulsional* do pai cego e louco, abandonado ao fim da vida à própria sorte. Nascida de uma experiência com o excesso pulsional veiculado por esse olhar cego, para afirmar-se ela requisitava ainda a descoberta de Nietzsche e do riso, o encontro com Sade, a destituição das referências absolutas e a formalização de um pensamento (inicialmente sob a supervisão do seu analista) que soube fazer da instabilidade perpétua o seu traço distintivo. Conforme observou a este respeito Michel Surya, seu biógrafo, “a análise permitiu-lhe lidar com aquilo que o trabalho [pessoal de elaboração], por si só, não lhe havia permitido” (Surya, 2002, p. 99). Ponto de vista confirmado pelo próprio Bataille, que afirmara explicitamente: “o primeiro livro que escrevi [...] estive apto a escrevê-lo somente depois de ter sido analisado [...]. Acredito que [...] somente assim liberado fui capaz de escrever” (Chapsal apud Surya, 2002, p. 99). Finda a psicanálise começava para ele a escrita, mas uma escrita visivelmente infectada das suas mais perturbadoras questões pessoais⁹⁹. Não há nisso qualquer contradição, afinal escrever infectado de seu passado ou infectar desse passado a sua literatura serviram-lhe igualmente a um único propósito: a transcrição biográfica da sua história e do seu nome próprio. Assim procedendo, Bataille confirmaria a opinião do escritor português José Saramago segundo o qual “[...] a figura do narrador não existe, e de que

99 Ressalte-se aqui a verdadeira antinomia existente entre a saída literária forjada por Bataille e as terapêuticas convencionais: o que Bataille produz em decorrência de sua psicanálise é um pensamento inteiramente devotado às suas obsessões pessoais e, por isso mesmo, incompatível com o produto ascético das terapêuticas que requisitam a produção como meio de escapar a tais obsessões.

só o autor exerce função narrativa real na obra de ficção, qualquer que ela seja, romance, conto ou teatro” (Saramago, 1998, p. 26). Ponto de vista certamente endossado por Michel Surya, para quem o epílogo intitulado *Reminiscências* (acrescentado como suplemento à *História do olho*) representava nada menos do que o reconhecimento expresso de que fora a “fantasia autobiográfica” (Surya, 2002, p. 98) que servira de lastro para a criação literária batailliana. Havendo destacado a dependência que a sua literatura mantinha em relação ao seu passado, Bataille apontava para a onipresença do autor em tudo aquilo que leva o seu nome. Onipresença em função da qual “o autor está no livro todo, o autor é o livro todo, mesmo quando o livro não consiga ser todo o autor” (Saramago, 1998, p. 27). Por esse motivo, nos termos empregados pelo escritor português, Bataille teria de ser reconhecido na figura do narrador que comunica a *História do olho* (Bataille, 2003, [1928]), mas também na natureza transtornada pelo frenesi orgiástico dos jovens devassos; ele não apenas seria a prostituta que se rasga debatendo-se como um animal na pocilga e o padre cujo olho fora exorbitado em pleno altar mas, igualmente, o sol de Sevilha, a igreja, *Sir Edmond* e o olho azul que, enfiado na vulva aberta de Simone, parecia chorar lágrimas de urina. Afinal, “[...] a imagem e o espírito, o sangue e a carne de tudo isso, tiveram de passar, inteiros, por uma só pessoa: [...], isto é, o autor, o homem [...]” (Saramago, 1998, p. 27). Que fique claro: dizer que o narrador é todo o livro significa não apenas que as vozes que se entrelaçam polifonicamente em cada escrito coincidem com aquela pessoa real de quem elas procedem, mas que o próprio autor é, literalmente, reinventado a cada palavra saída de sua pena. Por isso Bataille pôde afirmar enfática e explicitamente as *coincidências* entre a

sua literatura e a sua biografia: pois é no escrito que ele reinventa seu nome e sua ascendência; porque é na literatura que ele transcreve aquela história que foi a sua.

Sabe-se (Surya, 2002; Bataille, 1992, [1943]) que, a exemplo do que aconteceu ao *Stephen Dedalus* de *Um retrato do artista quando jovem* (Joyce, 2006), em Bataille a aspiração à batina (e ao universo metafísico que a circunda) também cedeu lugar a uma solitária experiência “perto do coração selvagem da vida” (Joyce, 2006, p. 182). No caso de *Stephen*, tal experiência resultara da queda generalizada daquelas que haviam sido as suas identificações fundamentais: caíram para ele, a um só tempo, as referências fornecidas pela religião, pela família e pela pátria. No espaço deixado em aberto por aquilo que cessara de operar enquanto balizador do seu universo pessoal, ele decidira identificar-se ao artista e ao seu singular *artifício*. *Dedalus* assim o exprime:

– Olhe aqui, Cranly – disse. – Você me perguntou o que eu faria e o que eu não faria. Eu lhe direi o que farei e o que não farei. Não servirei àquilo em que não acredito mais quer isso se chame minha família, minha terra natal ou minha Igreja; e procurarei me expressar por meio de uma certa forma de vida ou de arte tão livremente quanto possa e tão totalmente quanto possa, usando em minha defesa as únicas armas que me permito usar: o silêncio, o exílio, a astúcia. (Joyce, 2006, p. 259-260)

O nascimento do artista, assim descrito por James Joyce, guarda estreita semelhança com a relativa viabilidade batailliana: ambos enunciam-se enquanto produto vivo de uma trajetória estritamente pessoal; ambos descendem igualmente da queda das referências fundamentais e requisitam como complemento a astúcia da invenção (de um modo inédito de relacionar-se com o Outro). Nos dois casos, a exemplo do que vemos acontecer em toda

grande forma de expressão artística, a afirmação da singularidade dependeria diretamente da capacidade de fazer do detalhe o caminho que convém para se chegar ao universal. Assim, é em nome de sua singularidade que *Dedalus* renunciará à pátria, à família e à Igreja para definir-se, por escolha própria, como um artista¹⁰⁰. Bataille, por sua vez, tendo recusado o nome de família (confeccionando para si pseudônimos) e a Igreja (mas também as exigências morais impostas por seu cargo público e o ideal estético das vanguardas de sua época), decidirá definir-se enquanto filósofo do impossível¹⁰¹. Tal como atestam esses exemplos, elevar-se ao patamar universal do artista/ escritor/ filósofo comportaria inevitavelmente o seguinte paradoxo: “só se é realmente universal quando se é radicalmente singular, nos interstícios das identidades comunais” (Zizek, 2008, p. 22); ou, invertidos os termos: só se é realmente singular quando se é radicalmente universal, nos interstícios das identidades comuns. A afirmação da *singularidade-Bataille* exigira, nos intervalos das identidades previamente fixadas, a reinterpretação das suas questões mais íntimas a partir de um ponto externo: a tradição literária maldita. Ao contrário do que se poderia pensar à primeira vista, para inscrever-se no Outro de modo singular Bataille teve não apenas que liquidar para si a expectativa de fazer-se

100 Sublinhe-se aqui o nítido contraste entre a postura adotada por Stephen Dedalus e aquela do neurótico Hamlet, para quem a voz do destino fala tão alto que lhe parece impossível, a despeito das advertências que lhe chegam, não tomar o caminho do Pai. “Meu destino chama” (Shakespeare, 2011, p. 34), dirá ele antes de seguir em direção ao fantasma do Pai. Ao contrário de Dedalus, Hamlet despede-se de tudo em nome da missão conferida a ele pelo Pai: “E vocês, meus nervos, não envelheçam de repente; me mantenham tranqüilo. [...] Lembrar de ti! Ouve, vou apagar da lousa da minha memória todas as anotações frívolas ou pretensiosas, todas as ideias dos livros, todas as imagens, todas as impressões passadas, copiadas pela minha juventude e observação. No livro e no capítulo do meu cérebro viverá apenas o teu mandamento, sem mistura com qualquer matéria vil. Sim, pelo céu!” (Shakespeare, 2011, p. 38).

101 Não seria isso o equivalente ao “fazer entrar o nome próprio no âmbito do nome comum” (Lacan, 2007, [1975-76], p. 86) destacado por Lacan no caso de Joyce? Não seria a passagem do nome próprio ao nome comum o correspondente da transição do singular ao universal: emblema da inscrição no Outro daquilo que para um sujeito existe de mais singular?

reconhecer pela sua *paróquia* (respondendo ao seu “*que queres Tu de mim?*”), mas teve ainda de reposicionar as suas questões pessoais desde o universal da literatura e da filosofia. Abandonada a expectativa de fazer-se reconhecer pelo Outro local que definira e fixara as suas primeiras comunidades (a família, a identidade local etc.), o escritor francês pôde finalmente, assimilando o inominável *olhar-objeto-pulsional* transmitido pelo pai, ser o sacerdote do Mal, o arauto do excesso e do gasto improdutivo.

Saído de sua psicanálise Bataille tornara-se escritor promovendo ao primeiro plano de sua produção filosófico-literária as suas obsessões pessoais. Fazendo de suas angústias o objeto primeiro da sua literatura, ele elabora o que existe de mais singular em sua experiência na medida em que forja para si uma ligação direta com aqueles que o precederam: Sade, Nietzsche, Lautréamont e Baudelaire. Violentando a fixidez das identidades dadas, Bataille decidia assim, retroativamente, sua linhagem. Entretanto, vale ressaltar, a decisão de alinhar-se aos escritores malditos não parece haver sido comandada por nenhuma fidelidade irrestrita à tradição: trata-se, ao contrário, de um gesto soberano por meio do qual Bataille elege deliberadamente, nos seus predecessores, aquilo que melhor servia à justa composição/ expressão do seu próprio pensamento. Sendo assim, sua linhagem se estabelece retroativamente não apenas por meio da destituição de certas referências até então fundamentais, mas ainda por uma radical subversão da sua relação com o Outro: combater a sujeição imposta ao homem pela linguagem; forçar o advento da palavra inaudita; servir-se do Outro sempre que necessário, tanto quanto necessário e do modo que lhe fosse necessário.

A relativa viabilidade de Bataille exigiria ser pensada enquanto a “[...]”

secreção de um trajeto ou de uma andança” (Pessanha, 2012, p. 08), por meio da qual seria revitalizado o texto de sua história pessoal. Todavia, ela constitui apenas uma resposta possível, da qual se poderia dizer que, não sendo uma essência, figura apenas enquanto “uma *maneira emergente*” (Agamben, 1993, p, 29, grifos do autor), um arranjo engendrado sem qualquer garantia que o ampare ou justifique. Tal como dirá Giorgio Agamben, leitor de Bataille, o que torna tal arranjo exemplar “[...] é o facto de esta impropriedade ser assumida e apropriada como o seu único ser” (Agamben, 1923, p. 30). Assumindo a impropriedade como seu único ser, Bataille forja para si a sua relativa viabilidade, ele fabrica para si a sua *pai-versão*: uma existência não justificada (nem ditada) por nenhum Outro e desprovida de qualquer substrato mais essencial. Todavia, para chegar a este ponto foi-lhe necessário empreender um movimento em direção às vísceras da própria linguagem; foi-lhe necessário combater o carácter absoluto das representações comuns fixadas pelos códigos.

Tornar-se relativamente viável não resultou, em Bataille, na opção pelo silêncio. Ao mutismo, o escritor e filósofo francês opõe uma extensa e variada obra na qual se explicita a intenção de revelar na palavra o seu aspecto móvel, salientando o carácter ficcional de toda verdade (inclusive aquela relativa à sua biografia). Não se trata para ele de abandonar a linguagem, mas sim de instituir uma nova relação com ela, menos ditada pela fixidez das crenças do que pela mobilidade daquilo que poderia ser: dissolver as regras estritas da referência, insinuando inauditas possibilidades de arranjo e de resolução. Ao corpo mutilado em razão da incidência da linguagem, Bataille propõe ainda um segundo corte, aquele que, incidindo sobre os códigos comuns, permitiria ao homem afirmar-se enquanto “uma súplica sem resposta” (Bataille, 1992, [1943],

p. 20). A *relativa viabilidade* se fabricaria pois neste ponto em que até mesmo a mais remota esperança de reparar pela linguagem (que fixa territórios e identidades) o desamparo do homem houvesse sido deixada para trás. Em si ela corresponderia a uma resposta afirmativa frente reconhecimento de que “o homem não pode, através de nenhum recurso, escapar da insuficiência” (Bataille, 1992, [1943], p. 97) – que é também a insuficiência da linguagem em relação ao real. O abandono de toda e qualquer esperança abriria pois a possibilidade para que o desespero e o riso, a angústia e a delícia, se dessem as mãos: sem nunca perder de vista que “a angústia que vira delícia é ainda angústia” (Bataille, 1992, [1943], p. 41). Tal como já dissemos aqui, ao final de sua experiência pessoal com a psicanálise parece subsistir para Bataille apenas a identificação ao *olhar-objeto-pulsional*. Por isso ele dirá, “hoje, sei que sou definitivamente 'cego', sou um homem 'abandonado' sobre o globo como meu pai em R.” (Bataille, 2003, [1928], p. 98). É precisamente nesse ponto que parece decidir-se a sua relativa viabilidade: confrontado com o irreparável Bataille opta pela intensidade; frente ao imperativo do dispêndio ele decide como gastar-se, fazendo de seu destino uma escolha pessoal e daquele imperativo do qual não se pode escapar a sua mais convicta decisão.

5.4 - *por uma tautologia do singular*

Em *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (Lacan, s/d, [1976-77]), depois de anunciar o projeto que o animava naquele ano, a saber, “[...] introduzir alguma coisa que [pudesse ir] mais longe [...] que o inconsciente” (Lacan, s/d, [1976-77], p. 04), Lacan passaria imediatamente ao problema da identificação. Essa não era a primeira vez em que o psicanalista francês se

dedicava a este tema. Na verdade, se tomarmos como referência a crítica endereçada por ele à *ego psychology*, cujo fim de análise era pensado nos termos de uma identificação à figura do psicanalista, não seria exagerado afirmar que o problema da identificação esteve presente em seu ensino desde o princípio. Retornando ao tema da identificação no antepenúltimo dos seus seminários, Lacan não deixaria de referir-se aos tipos de identificação presentes em Freud (a identificação ao pai; a identificação histérica; a identificação fabricada a partir do traço unário) para em seguida colocar-se a seguinte interrogação: “a que, então, identificar-se ao final da análise?” (Lacan, s/d, [1976-77], p. 06). Trata-se de uma pergunta que cumpre uma função retórica, afinal, Lacan já havia sido suficientemente enfático ao afirmar que o fim de uma psicanálise não deveria produzir uma identificação imaginária ao analista nem tampouco uma identificação ao discurso do Outro (ao inconsciente-linguagem). Se a identificação em suas vertentes imaginária e simbólica não permitem pensar o a contento o final de análise restaria pois pensá-lo a partir da dimensão do real, ou seja, sob a forma da identificação ao sinthoma. Assim, na medida em que “[...] a identificação é o que se cristaliza em uma identidade” (Lacan, s/d, [1976-77], p. 05), o final de uma experiência com a psicanálise não deveria produzir uma identidade suportada pelo imaginário ou pelo simbólico, mas antes pelo real. A desarticulação da identificação em suas vertentes imaginária e simbólica seria portanto a prerrogativa para que se inaugurasse para o sujeito a possibilidade de “experimentar sua própria contingência, aquilo que ele próprio tem de fortuito” (Miller, 2011, p. 74).

A aposta na identificação ao sinthoma como paradigma para o fim de

análise resulta, em Lacan, de “[...] uma passagem para o avesso que vai da significação à satisfação” (Miller, 2011, p. 220) singular. Trata-se precisamente de um reviramento dos protocolos teórico-clínicos estabelecidos por ele ao longo de toda a primeira parte do seu ensino. Neste ponto, não se trata mais de priorizar os mecanismos de linguagem sobre os quais se sustentam o inconsciente e as suas formações mas, literalmente, de virar o inconsciente-linguagem pelo avesso. Tendo chegado a esse ponto, não interessa mais a Lacan fazer da análise uma via de restituição daquela parte da história do sujeito que havia sido censurada (Lacan, 1986, [1953-54]) nem tampouco insistir na importância do significante do Nome-do-Pai para a constituição da subjetividade. O último ensino de Lacan organiza-se menos em torno de uma pergunta (*che vuoi?*) do que em torno de uma constatação: “*eu sou isto, o sinthoma*” (Miller, 2011, p. 138, grifos do autor). Identificar-se ao sinthoma equivaleria à desistência de fazer-se curado daquilo que adveio a um corpo vivo em razão da incidência, sobre ele, da linguagem. E se o psicanalista francês requisita a astúcia do saber-fazer com isso, é precisamente por vislumbrar a possibilidade de uma relação do sujeito com o seu sinthoma a se realizar fora dos protocolos ditados pela fantasia (por meio da qual dissimulam-se a não totalidade do Outro e do próprio gozo). É precisamente na medida em que “o sinthoma funciona [não sendo] suscetível de travessia ou de levantamento” mas apenas de “uma reconfiguração” (Miller, 2011, p. 170) que se pode propor aplicar-se a ele o bom uso: estratégia por meio do qual se preconiza uma passagem “do desconforto à satisfação” (Miller, 2011, p. 170). Trata-se portanto de inventar um uso ainda inédito para aquilo que se revelou irremediável. Ora, é precisamente neste ponto que a relativa viabilidade de

Bataille se prestaria a esclarecer o que Lacan designa sob o título do saber-fazer. Tal como argumentamos ao longo da primeira parte desta tese, o escritor e filósofo francês responde ao impasse freudiano (relativo ao mal-estar na Cultura) convocando o excesso a operar a seu favor. Assim, se o inventor da psicanálise não pôde chegar a uma resposta inteiramente satisfatória acerca do final de um tratamento, Georges Bataille (ele mesmo submetido a uma experiência com a psicanálise) não se eximiu de confeccionar a sua versão pessoal sobre a cura. Em termos bataillianos, a experiência pessoal com a psicanálise serviu-lhe sobretudo para elevar suas angústias e obsessões ao patamar de obra, forjando a inclusão no Outro daquilo que nele havia de mais singular.

O recurso à literatura de Joyce mostrou-se eficiente para que Lacan postulasse a transcrição do nome próprio enquanto movimento derradeiro a ser operado ao longo de uma psicanálise: movimento por meio do qual à carne do Outro seria enxertado aquilo que, em um sujeito, existe de mais heterogêneo. Todavia, a relativa viabilidade postulada por Bataille seria útil para colocar em relevo um elemento que bem poderia passar despercebido no caso Joyce: a tautologia do singular resolve-se em Bataille sob a forma de um *sou a doença que escrevo* – tão irremediavelmente sozinho e insensato quanto o pai um dia abandonado por ele à própria sorte. Não por acaso ele dirá: “hoje, sei que sou definitivamente 'cego', sou um homem 'abandonado' sobre o globo como meu pai em R.” (Bataille, 2003, [1928], p. 98). Não se trata neste caso de defender-se contra aquele que foi o seu modo de gozo, mas de fazer-se valer por ele. Se calhou a Joyce identificar-se do modo mais radical com a linguagem que sempre o perturbou, a Bataille calhou fazer-se idêntico à

figura hedionda do pai. No entanto, fazer-se idêntico ao pai demente exigiu-lhe, conforme já dissemos acima, reinterpretar as suas questões a partir de um ponto externo: a literatura maldita. Para inscrever-se no Outro de modo singular Bataille teve não apenas que liquidar para si a expectativa de fazer-se reconhecer pela sua *paróquia* (respondendo ao seu “*que queres Tu de mim?*”), mas teve ainda de reposicionar as suas questões pessoais desde o universal da literatura e da filosofia. Abandonada a expectativa de fazer-se reconhecer pelo Outro local que definira e fixara as suas primeiras comunidades (a família, a identidade local etc.), o escritor francês pôde finalmente, assimilando o inominável *olhar-objeto-pulsional* transmitido pelo pai, ser o sacerdote do Mal, o arauto do excesso e do gasto improdutivo.

Ao final de seu ensino, Lacan definiria o final de uma psicanálise nos seguintes termos: “saber se virar com o seu sintoma, está aí o fim da análise” (Lacan, s/d, [1976-77], p. 8). Nesse sentido, “saber se virar com o seu sintoma” equivaleria ao gesto de desobrigar-se de sua originária sujeição ao Outro, forjando para si um nome e uma ascendência. Poder virar-se com o seu sintoma corresponderia ao desabonar-se da crença em uma verdade mais plena e fundamental. Desse ponto em diante, identificado ao objeto não haveria mais qualquer razão para que o sujeito recusasse como nefasto o excesso imperativo em vez de fazê-lo operar ao seu favor. Se, tal com dissemos, a relativa viabilidade ressalta uma dimensão indispensável à compreensão do saber-fazer lacaniano ela o faz na medida em que requisita a transcrição do nome próprio: artifício por meio do qual um sujeito qualquer não apenas renuncia aos ideais que o suportam, como trata de enxertar, na carne do Outro, aquilo que nele há de mais heterogêneo, a mais singular das paixões.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. "Bataille e o paradoxo da soberania". In.: *A exceção e o excesso*. (Tradução de Nilcéia Valdati). Agamben & Bataille. Outra Travessia. Revista de Literatura, no 5. Curso de Pós-Graduação em Literatura da UFSC. Ilha de Santa Catarina, segundo semestre de 2005, p.91-93.
- ANDRÉ, Serge. (2000). *La escritura comienza donde el psicoanálisis termina*. In.: FLAC. (tradução: Tamara Francés e Nestor A. Braunstein). Madrid: Siglo veintiuno editores.
- ANDRÉ, Serge. (1995). *A impostura perversa*. (tradução: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ANTELO, Marcela. *De lamelas e tutanos*. (2012). Texto recuperado em 22 fev. 2012: <http://pt.scribd.com/doc/54928158/De-Lamelas-e-Tutanos>
- BARTHES, Roland. (2003). A metáfora do olho. In.: *História do olho*. (tradução: Samuel Titan Jr). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2008). *O prazer do texto*. (tradução: J. Guinsburg). São Paulo: Perspectiva.
- BATAILLE, Georges. (1970). *Breve historia del erotismo*. (tradução: Alberto Drazul). Montevideo: Ediciones Calden.
- _____. (1949/1975). *A parte maldita: precedida de "A noção de despesa"*. (tradução: Júlio Castañon Guimarães). Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1931/1985). *O ânus solar*. (tradução: Aníbal Fernandes). Lisboa: Hiena.
- _____. (1943/1992). *A experiência interior*. (tradução: Celso Libâneo Coutinho). São Paulo: Ática.
- _____. (1957/1985). *Minha mãe*. (tradução: Maria Lucia Machado). São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1957/1989). *A literatura e o mal*. (tradução: Suely Bastos). Porto alegre: L&PM.
- _____. (1967/1975). *A parte maldita, precedida de "A noção de despesa"*. (tradução: Júlio C. Guimarães). Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1973/1993). *Teoria da religião*. (tradução: Sergio Góes de Paula e Viviane de Lamare). São Paulo: Ática.
- _____. (1977/1981). *História do olho, seguido de Madame Edwarda e O Morto*. (tradução: Glória Correia Ramos). São Paulo: Escrita, 1981.
- _____. (2001). *La felicidad, el erotismo y la literatura: Ensayos 1944-1961*. (tradução: Silvio Mattoni). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- _____. (2003). *La conjuración sagrada: Ensayos 1929-1939*. (tradução: Silvio Mattoni). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- _____. (1928/2003a). *A história do olho*. (tradução: Eliane Robert Moraes). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (1928/1994). *Historia Del ojo*. (tradução: Margo Glanz). Cidade do México: Ediciones Coyoacán.
- _____. (1928/2003b). W.-C. Prefácio à História do olho. In.: *A história do olho*. (tradução: Eliane Robert Moraes). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (1957/2004). *O erotismo*. (tradução: Cláudia Fares). São Paulo: ARX.
- _____. (1984). *As lágrimas de Eros*. Lisboa: Publicações Culturais Engrenagem.
- BLANCHOT, Maurice. (2010). *The writing of the disaster*. (tradução: Ann

- Smock). Lincoln: University of Nebraska Press.
- BUSH, Robert. (2010) *The pathos of the real: on the aesthetics of violence in the twentieth century*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- CONTADOR BORGES, Augusto. (2001). Texto recuperado em 03 abr. 2010: <http://www.revista.agulha.nom.br/ag9bataille.htm>
- CANDIDO, Antonio. (1975). *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- CHAPSAL, Madeleine. (1986). Georges Bataille. In.: *Os escritores e a literatura*. Lisboa: Don Quixote.
- CHÉNIEUX-GENDRON, Jacqueline. *O surrealismo*. (tradução: Mário Laranjeira). São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- COLI, J. O sono da razão produz monstros. In: COLI, J. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CORTANZE, Gerard de. *Le surrealisme*. MA Editions, 1985.
- CORTÁZAR, Julio. (2003). *Ciclismo em Grignan*. In.: *A história do olho*. (tradução: Eliane Robert Moraes). São Paulo: Cosac Naify.
- DE OLIVEIRA, Francisco José da Silva Gomes. (2000) *Bataille e a sombra de Breton*. Dissertação de mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- DE SOUZA, Paulo César. (2010). *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. (2010). *O que vemos, o que nos olha*. (tradução: Paulo Neves). São Paulo: Editora 34.
- DRAZUL, Alberto. (1970). Advertência. In.: *Breve história do erotismo*. Montevideu: Edições Calden.
- FOUCAULT, Michel. (2001). "Prefácio à transgressão". In.: *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Editora Forense.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In.: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. (tradução: Elisa Monteiro). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FREUD, S. (1890). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1991. v.1.
- _____. (1974). *Carta 64*. (1897). In.: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. I. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1974). *Rascunho N*. (1897). In.: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. I. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1974). *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. (1905). In.: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1974). *Escritores criativos e devaneios*. (1907). In.: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. IX. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1974). *Totem e tabu*. (1913). In.: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1974). *Moisés e o monoteísmo*. (1939). In.: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (2010). Os instintos e seus destinos. (1915a). In.: *Introdução ao*

- narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. (vol. XII). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010). A repressão. (1915b). In.: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. (vol. XII). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010). Além do princípio do prazer. (1920). In.: *História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. (vol. XIV). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010). *O futuro de uma ilusão*. (1927). (Trad. Renato Zwick). Porto Alegre: L&PM.
- _____. (2010). *O mal-estar na cultura*. (1930). (Trad: Renato Zwick). Porto Alegre: L&PM.
- JOYCE, James. (1983). *Ulisses*. (1922). (tradução: Antonio Houaiss). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2006). *Um retrato do artista quando jovem*. (tradução: Bernardina da Silveira). Rio de Janeiro: Objetiva.
- KUNDERA, M. (2009). *A insustentável leveza do ser*. (1982). São Paulo: Companhia das Letras.
- LACAN, Jacques. (1987). *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranóia*. (tradução: Aluisio Menezes, Marco Antonio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Jr.). Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- _____. (1987). Motivos do crime paranóico: o crime das irmãs Papin. (1933). In.: *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. (tradução: Aluisio Menezes, Marco Antonio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Jr.). Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- _____. (1986). *O seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud*. (1953-54). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1985a). *O seminário: livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (1954-55). (Versão brasileira de Marie Christine L. Penot). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1985b). *O seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (1964). (versão brasileira: M. D. Magno). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1985c). *O seminário: livro 20: mais, ainda*. (1964). (versão brasileira: M. D. Magno). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. (1959-60). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1993). *Televisão*. (1974). Versão brasileira: Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. (1956-57). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). Funções da psicanálise em criminologia. (1948). Em: *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. (1949). In.:

- _____. *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. (1949). In.: *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. (1960). In.: *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud. (1957). In.: *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). Posição do inconsciente. (1966). In.: *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2003). Joyce, o Sintoma. In.: *Outros Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2005). Introdução aos Nomes-do-Pai. (1963). In.: *Nomes-do-Pai*. (tradução: André Telles). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2007). *O seminário, livro 23: o sintoma*. (1975-76). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Sergio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (s/d). *O saber do psicanalista*. (1971-72). (Tradução: Ana Corrêa, Letícia Fonsêca e Nanette Frej). Recife: Publicação interna da Associação Freudiana Internacional.
- _____. (s/d). *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. (1976-77). (Tradução: Ana Corrêa, Letícia Fonsêca e Nanette Frej). Recife: Publicação interna da Associação Freudiana Internacional.
- LAURENT, Éric. (1997). Alienação e separação I. In.: *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LEIRIS, Michel. (2001). *Espelho da tauromaquia*. (1938). (tradução: Samuel Titan Jr.). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2003). Nos tempos de Lord Auch. In.: *História do olho*. (tradução: Samuel Titan Jr.) São Paulo: Cosac Naify.
- LETHIER, Roland. Bataille com Lacan. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 11, n. 1, 2000. Texto recuperado em 20/09/2010: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642000000100014&lng=en&nrm=iso>.
- LÉVI-STRAUSS. (2008). *Antropologia estrutural*. (tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify.
- MACHADO, Ondina Maria Rodrigues. (2005). *A clínica do sintoma e o sujeito contemporâneo*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGTP.
- MATTONI, Silvio. (2001). A lucidez e o deslumbramento. In.: *La felicidad, el erotismo y la literatura: Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- MILLER, Jaques-Alain. (1997). Contexto e conceitos. Em: *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). *O osso de uma análise*. (texto estabelecido por Sônia Vicente). Salvador: Biblioteca agente.
- _____. (2000). *La invención psicótica*. Texto recuperado em 28 fev, 2012: www.wapol.org/es/articulos/PlantelImpresion.asp?intPublicacion=3&intEdicion=1&intIdiomaPublic
- _____. (2004). *Peças soltas*. Seminário proferido por Jacques-Alain Miller em

- 2004, traduzido do francês por Inês Autran Barbosa apenas para fins de estudo.
- _____. (2008). *La experiencia de lo real em la cura psicoanalítica*. Texto estabelecido por Graciela Brodsky. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2010). *Perspectivas do seminário 23 de Lacan*. (tradução: Teresinha Prado). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. (tradução: Vera Avelar Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2012a). *Entrevista sobre "O Seminário" com François Ansermet*. Texto recuperado em 23 jan, 2012: <http://www.opcaolacanianana.com.br/texto2.html>
- _____. (2012b). *The logic of the cure*. Texto recuperado em 23 jan, 2012: <http://www.lacan.com/lacinkXXXIII2.html>
- MORAES, Eliane Robert. (1995). *O jardim secreto: notas sobre Bataille e Foucault*. Tempo Social. USP. S. Paulo, 7(1-2): 21-29, outubro 1995.
- _____. (2003) Um olho sem rosto. In.: *História do olho*. São Paulo: Cosac Naify.
- MORAES, Marcelo Jacques de. (2005). Georges Bataille e as formações do abjeto. Outra Travessia. Revista de Literatura, no 5. Curso de Pós-Graduação em Literatura da UFSC. Ilha de Santa Catarina, segundo semestre de 2005, p.91-93.
- MOSÉ, Viviane. (2005). *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NIEZTSCHKE, Friedrich. (2007). *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. (tradução: J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras.
- NUNES, Benedito. (2009). A paixão de Clarice Lispector, em: Os sentidos da Paixão. São Paulo: Companhia das Letras.
- POUND, Ezra. (2006). *Abc da literatura*. (tradução: Augusto de Campos e José Paulo Paes). São Paulo: Cultix.
- RABINOVITCH, S. (1993). *Écriture et defiguration*. In.: *Mensonge et image*. Paris: Albin Michel.
- ROTH, P. (1997). *O teatro de Sabbath*. Tradução: Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIVERA, Tania. *Criação crítica*. Trivium, Rio de Janeiro, Edição I – 1º semestre de 2010. Texto recuperado em 29/11/2011: <http://www.uva.br/trivium/edicao2/artigos-tematicos/1-criacao-critica-otitica-com-lacan.pdf>
- ROSA, João Guimarães. (1985). *Grande sertão: veredas*. (1956). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1985). *A batalha de cem anos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- RUBIÃO, Laura Lustosa. A comédia e a ruptura dos semblantes: notas sobre "As nuvens", em Lituraterra. *Ágora (Rio J.)* [online]. 2006, vol.9, n.2 [cited 2012-03-02], pp. 259-271 . Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982006000200007&lng=en&nrm=iso. ISSN 1516-1498. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982006000200007>.
- SAFATLE, Vladimir. (2011). Texto recuperado em 09 set, 2011: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il1206201105.htm>

- SARAMAGO, José. (1998). *O autor como narrador*. Revista Cult.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2010). (Trad: Renato Zwick). Porto Alegre: L&PM.
- SHAKESPEARE, William. (2011). *Hamlet*. (trad.: Milôr Fernandes). Porto Alegre: L&PM.
- SOLER, Colette. (1997). O sujeito e o Outro II. Em: *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- STEINER, George. (2003). *Gramáticas da criação*. (tradução: Sérgio Augusto de Andrade). São Paulo: Editora Globo.
- SURYA, Michel. (2002). *Georges Bataille: An intellectual biography*. (tradução: Krzysztof Fijalkowski e Michael Richardson). New York: WW Norton.
- TUNG-SUN, Chang. (2000). A teoria do conhecimento de um filósofo chinês. Em: *Ideograma: lógica, poesia, linguagem*. São Paulo: Edusp.
- VATIMO, G. (1996). *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes.
- ZIZEK, Slavoj. (2006a). *As metástases do gozo: seis ensaios sobre a Mulher e a Causalidade*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- _____. (2006b). *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2007). *How to read Lacan*. Texto recuperado em 22 fev. 2012: http://www.lacan.com/zizalien.htm#_ftn1
- _____. (2008). *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Lisboa: Relógio D'Água.
- _____. (2008). *A visão em paralaxe*. (tradução: Maria Beatriz de Medina). São Paulo: Boitempo.
- ZWICK, Renato. (2010). Sobre a tradução de um termo empregado por Freud. Em: *O mal-estar na cultura*. (Trad.: Renato Zwick). Porto Alegre: L&PM.
- WALLACE, David Foster. (2005). B.E. nº 40 06-97 Benton Ridge OH. In.: *Breves entrevistas com homens hediondos: contos*. (tradução: José Rubens Siqueira). São Paulo: Companhia das Letras.