

Universidade de São Paulo

*Por uma sublimação erótica:
gozando entre Bataille e Lacan*

Camila Sacramento Fuentes Geoffroy

São Paulo

2023

Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-graduação em Psicologia Social

***Por uma sublimação erótica:
gozando entre Bataille e Lacan***

Dissertação de Mestrado no Programa de Psicologia
Social da USP.

Linha de pesquisa: Processos e práticas psicossociais
– cultura e subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ambra

Versão corrigida



Assinatura do(a) Orientador(a)



Assinatura do(a) Aluno(a)

Camila Sacramento Fuentes Geoffroy

São Paulo

2023

Dedico este trabalho à bebê invisível de Anna O.

Agradecimentos

Primeiramente, gostaria de agradecer a todas as paixões que me arrastaram até aqui.

Gostaria também de expressar minha gratidão a,

Minha mãe por ter me apresentado o amor pelo extraordinário.

Universidade de São Paulo e a Capes por todo o apoio material e simbólico.

Ao meu orientador Prof. Pedro Ambra. Obrigada por ter sido sensível e interessado em abraçar minhas dúvidas e silêncios, certezas e sentenças. Obrigada pela generosidade e por ter criado um campo fértil para que essa pesquisa se desenhasse.

Ao nosso grupo de orientandos, por terem acolhido e apoiado minhas divagações e extravios. Obrigada a Aline Nakamura, Caio Pandini, Giovana Scarpari, Giovanna Maiuri, Gustavo Andrade, Jayne Ornelas, Lucas Labanca, Renata Gonçalves, Gabriela Rodrigues e Marília Calderón.

Ao grupo de Sabbaths, o qual compartilhou dores e prazeres comigo, desde Mabon, enquanto a escuridão crescia e nos modificava.

A Bruno Belém pela sede de aniquilação.

Ao Prof. Vladimir Safatle por sustentar meus devaneios e por verbalizar o quanto escrevemos com nosso sintoma.

E por fim, gostaria de agradecer a quem me fez lembrar dos meus pesadelos no momento do gozo. Obrigada pelas transgressões ditas em meu nome. Obrigada por me provocar a reviver a mesma obscuridade de novo e de novo, e, assim, repetir o que há de discordante em mim, abrindo-me para a obscenidade.

Resumo

Esta pesquisa busca aproximar Jacques Lacan e Georges Bataille, em seus respectivos conceitos de sublimação e erotismo, unindo-os pelos excessos e encarnações do gozo. O cerne da pesquisa está em sustentar o erotismo dos corpos como um movimento sublimatório eminente e inesquivável, o qual nos abre para o con-tato e a fragilização das identidades. Se, em Lacan, a sublimação “eleva o objeto a dignidade da Coisa”, este trabalho visa recuperar a dignidade do erotismo em sua presença destituente, defendendo que ali encontramos os excessos que nos levam aos limites de nossas fantasias, onde um campo de experiências compartilhadas se abre. Propõe-se que o erotismo seria o espaço por excelência de despossessão que dilacera os esquematismos formais do eu, uma vez que é no corpo que irrompe a ressonância daquilo que não se esgota na linguagem. Assim, propõe-se que o erotismo seja elevado à dignidade da Coisa.

Palavras-chave: Psicanálise; Sublimação; Erotismo; Sexo; Lacan; Bataille.

Abstract

This research seeks to approach Jacques Lacan and Georges Bataille, in their respective concepts of sublimation and eroticism, uniting them through the excesses and incarnations of jouissance. The core of the research is to support the bodies eroticism as an eminent and unavoidable sublimation movement, which opens us up to contact and the weakening of identity. If, in Lacan, sublimation “elevates the object to the dignity of the Thing”, this work aims to recover the dignity of eroticism in its destituent presence, arguing that there we find the excesses that take us to the limits of our fantasies, where a field of shared experiences is open. It is proposed that eroticism would be the space par excellence of dispossession that tears apart the formal schematisms of the self, since it is in the body that the resonance of what is not exhausted in language erupts. Thus, here is proposed that eroticism should be elevated to the dignity of the Thing.

Keywords: Psychoanalysis; Sublimation; Eroticism; Sex; Lacan; Bataille.

Índice

Resumo	5
I – Preliminares	10
I.1 – Repensando o sexo.....	16
I.2 – A sublimação de Freud: o obsceno.....	21
II – O flerte entre Lacan e Bataille	27
III – Fantasiando corpos: A imagem e a formação do eu em Lacan	37
III. 1 Através do espelho.....	42
IV – Sublimação em Lacan: cortejando a Coisa	47
IV.1 – A Dama incendiária.....	53
IV.2 – Elevando o Erotismo à dignidade da Coisa.....	56
V – A Parte Maldita	58
V.1 Economia libidinal.....	62
VI – O Erotismo em Bataille	68
VI.1 Um corpo em convulsão.....	71
VI.2 Erotismo e Transgressão.....	73
VII – Gozando entre Bataille e Lacan	78
VII.1 Erotismo, Sublimação e a Subversão do Eu.....	82
VII.2 A manhã seguinte.....	91
Referências bibliográficas	96

Mata-me para eu viver, que morro de não morrer

(Santa Teresa D'Ávila)

...é errado não misturar sexo com emoção, fome, desejo, luxúria, caprichos, laços pessoais, relações mais profundas que modificam sua cor, seu gosto, seu ritmo e sua intensidade.(...) O sexo deve ser misturado com lágrimas, risos, palavras, promessas, cenas, ciúme, inveja, todos os condimentos do medo, da viagem ao estrangeiro, novos rostos, romances, histórias, sonhos, fantasias, música, dança, ópio, vinho.(...) Não há um fio de cabelo igual ao outro,(...) Não existem duas peles com a mesma textura, e nunca o mesmo tom, temperatura, sombras, jamais o mesmo gesto; pois o amante, quando incendiado pelo verdadeiro amor, é capaz de percorrer a escala da sabedoria de muitos séculos. Quanta coisa, quantas variações de idade, de maturidade e inocência, de perversidade e arte...(..) Caso tenha fechado seus sentidos para a luz, a cor, o caráter, o temperamento, deve estar agora completamente paralisado.(...) Apenas o ritmo simultâneo do sexo e do amor pode criar o êxtase.

Anais Nin, prefácio de Delta Vênus

I. Preliminares

Quanto a mim, meu verdadeiro trabalho foi posto de lado quando sai em busca do erótico. Essas são minhas aventuras (...) A princípio, foi difícil dar-lhes forma. A vida sexual, geralmente, é envolvida por muitas camadas, para todos nós – poetas, escritores, pintores. É uma mulher velada, meio sonhada.

Anaïs Nin, prefácio de Pequenos Pássaros

Esta dissertação trata da sublimação em psicanálise. Apesar de habitualmente o conceito da sublimação estar associado às artes¹, esta escrita não é sobre obras de arte. Esta escrita é sobre sexo. Sexo não enquanto gênero ou diferença genital, mas sim sexo enquanto ato, enquanto experiência corpórea, enquanto prática necessariamente social que implica sujeitos em suas fantasias, erotismo e gozo. A costura desse texto será criada em torno da importância do sexo na criação de nossas interações afetivas e circulação de desejos, as quais sustentam a malha cultural, econômica e social. Em seguida construirei a argumentação aproximando o sexo da sublimação, defendendo que ali viveríamos um tempo outro, onde o desejo erótico geraria torções na fantasia social. Ao longo da escrita será proposto que o paradigma sublimatório da psicanálise não seria encontrado na poesia do amor cortês, mas em algo mais radical e insubmisso: o erotismo dos corpos.

A escrita se dará em um entrelaçamento teórico e estético entre três autores. Autores que, cada um a seu modo, encontraram extravios para desafiar a linguagem convencional. Nossa pesquisa se dará entre Georges Bataille (1897-1962) e Jacques Lacan (1901-1981), sustentada pela poética de Anaïs Nin (1903-1987). Os três autores viveram na França, na primeira metade do séc.XX, expostos a efervescência e crises culturais da época, profundamente embebidos pela teoria psicanalítica. Intimamente conectados à arte moderna, especialmente ao surrealismo, os três construíram uma poesia única. Assim, é importante frisar que este trabalho está circunscrito em um tempo da história artística e filosófica francesa. Esta dissertação não tem como objetivo pesquisar a sexualidade em seu aspecto de gênero e construção de identidade discutido amplamente dentro da teoria *queer*, não tocando a teoria da sexuação de Lacan.. A intenção dessa dissertação está em retomar o conceito de sublimação em psicanálise e trazer a amplitude erótica desta formulação que

¹ Ver Rocha, Guilherme Massara. *O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

está ali, presente deste o seu nascimento, e que é digna de atenção. A costura teórica e poética da dissertação será construída para repensar o modelo de sublimação que Lacan propôs, o qual parece que não foi retirado as devidas consequências. Aqui tentaremos tocar a sublimação não pela via da arte, mas pela via erótica. Afinal, retomar o sexo em psicanálise é fundamental, pois falar de sexo é sempre um trabalho de relevância social por causar efeitos no coletivo. Foucault explicita:

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; (...) corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; (...) pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física.(Foucault, 1983, p.28)

Foucault escancara a relevância do corpo e suas relações no campo social e construção do poder. Mais a frente, no *Subcapítulo: I.1 Repensando o Sexo*, estas reflexões serão desdobradas.

Dos autores citados para nossa costura teórica, a menos conhecida no meio psicanalítico seria Anaïs Nin. Apesar da escritora ter se tornado psicanalista através de Otto Rank, exercendo a profissão de analista em Paris e em Nova York, os trabalhos literários de Anaïs não tendem a aparecer nos círculos psicanalíticos. Conhecida por seus contos e romances eróticos, talvez a obra de maior impacto de Anaïs tenha sido seus diários. "Os quatro primeiros volumes dos Diários de Anaïs Nin, publicados entre 1966 e 1971, representaram para as mulheres dos anos 70, em busca de arte e liberdade, uma eclosão, um novo exemplo e modelo. Eram os fios do sonho, da arte, da integridade interior, da ternura, do afeto, do erotismo" (Mindlin, 2001-2002, p.171). Seus escritos são "um raro manifesto sobre erotismo e sua expressão na escrita, (...) a experiência do amor sensual, sem crueza, com sentimento, mas evitando o pudor, a metáfora e a evasão excessivos" (Mindlin, 2001-2002, p.173). Na obra de Anaïs ouvimos a descoberta da psicanálise, do surrealismo, de um corpo que não se limita apenas ao discurso. É dela a sentença "O erotismo é uma das bases do conhecimento de nós próprios, tão indispensável como a poesia." Essa dissertação não se aprofundará na obra de Anaïs, mas ela está aqui, conosco, em cada epígrafe, abrindo a escrita, como ela esteve comigo em tantos outros momentos, nos quais eu tentava traduzir meus excessos e faltas em poesia.

Nosso autor principal será Jacques Lacan, médico e psicanalista que dialogou com o pensamento de vários filósofos, como Hegel, Heidegger e Sartre, influenciando profundamente a construção da psicanálise e filosofia contemporânea. Mas é sempre interessante lembrar que a tese

de doutorado de Lacan, *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*, teve pouca repercussão no meio médico, para ganhar visão e elogios na revista surrealista, *Le Surréalisme au service de la révolution*. Isso porque a pesquisa de Lacan “procurava constituir uma teoria em que clínica, reflexão social e tematização da produção estética se articulassem de maneira orgânica.” (Safatle, 2018, p.19-20). Assim, Lacan estaria em um cruzamento entre o campo médico, filosófico e estético. “Lacan declarava que ele escrevia, mas que não era para ser entendido, é um desafio de leitura, é algo que não dissocia a forma como se faz daquilo que se faz, a forma como se diz daquilo sobre o qual se diz, e que, portanto, tem um esforço de integração estética com o objeto e a matéria prima mesma do que se quer passar.” (Christian Dunker, Falando n’Isso 183, 2018)

Nosso outro autor principal é Georges Bataille, amigo de Lacan, o qual era poeta e filósofo de olhar etnológico aguçado, também transitando com suas ideias entre os campos da literatura e da filosofia, possuindo um interesse agudo pela antropologia. Profundamente envolvido com o movimento surrealista, próximo do mundo intelectual parisiense, foi editor fundador da revista de tom literário, filosófico e artístico, *Critique*. Entretanto seu status como uma das figuras de referência do pensamento moderno foi adquirido postumamente. Por ter uma obra literária que envolve vários domínios, além de poesias, contos e romances, seu lugar de intelectual é difícil de classificar, todavia podemos capturar o núcleo do seu pensamento, o qual evoca um confronto dos valores sociais normalizados, incitando um pensamento onde o erotismo e os excessos do ser são temas centrais. (Hewson, Mark; Colen, Marcus, 2016)

Imergindo nos pensamentos desses autores que desafiam a palavra coerente, tentarei resgatar o aspecto sublime do encontro erótico dentro da teoria psicanalítica, apontando que lá, em meio aos toques, criam-se aberturas e perturbações, onde nossas fantasias obscuras podem ser atravessadas umas pelas outras, arrastando nosso corpo de repetições em direção da transgressão do conhecido. Aqui, concordo com as palavras de Georges Bataille, “Na maior parte dos casos, o ser é dado ao homem fora dos movimentos da paixão. Penso, contrariamente, que nunca devemos representar o ser fora desses movimentos” (Bataille, 2013, p.34). De forma consoante, Jacques Lacan diz, “Valeria também a pena que a gente se demorasse ali. Não faço outra coisa desde que fiz vinte anos, explorar as filosofias sobre o tema do amor(...) e depois toda a questão sobre o amor físico e o amor extático, como dizem.” (Lacan, 1985[1972-1973], p.101) E, mais tarde, durante o mesmo seminário, ele nos adverte: “o corpo, ele deveria deslumbrá-los mais. De fato, é mesmo o que deslumbra a ciência” (Lacan, 1985[1972-1973]. p.149)

Nas divagações de Lacan sobre a sublimação o aspecto de deslumbramento é marcante, em especial quando ele se dedica ao tema, em seu *Seminário VII, A Ética da Psicanálise* (1956-1960).

Para Lacan, o objeto o qual assume aspectos sublimes age com uma potência de fascinação e desestabilização capaz de alterar sensibilidades e representações no interior da nossa realidade psíquica. No *Seminário VII*, Lacan discorre sobre a sublimação em três territórios da vida social que não envolvem diretamente o amor e o corpo, elegendo como manifestações do sublime a arte, a religião e a ciência, associando cada uma dessas manifestações a um quadro diagnóstico da clínica psicanalítica, sendo estes, respectivamente: histeria, neurose obsessiva e paranoia. No seminário, porém, a ênfase da atividade sublimatória é dirigida às artes, nos apresentando dois modelos paradigmáticos: a pintura e a arquitetura. (Kesel, 2009) Todavia, curiosamente, é na poesia do amor cortês que Lacan encontra o melhor protótipo para sua teoria sobre a sublimação, ele nos diz: “O amor cortês é, com efeito, uma forma exemplar, um paradigma de sublimação.” (Lacan, 2008[1956-1960], p.160), sendo o “paradigma referente ao amor cortês, exemplo de uma sublimação da arte cujos efeitos encontramos ainda vivos.” (Lacan, 2008[1956-1960], p.164) Um suspiro de amor e corpo aparece aí na teorização da sublimação, onde, através da poesia e música trovadoresca da Europa medieval, uma tensão de afetos se manifesta, já que o “amor cortês é uma doutrina de paradoxos, um amor ao mesmo tempo ilícito e moralmente elevado, apaixonado e disciplinado, humilhante e exaltante, humano e transcendente.” (Newman, 1972, p.7, *tradução nossa*) Esta dissertação pretende frisar o aspecto paradoxal do apaixonamento, mas também procura recuperar a dignidade da imanência erótica, para além de suas elaborações poéticas, nos voltando ao real da carne.

Como o cerne da dissertação está em propor o movimento erótico como um movimento sublimatório eminente, de antemão gostaria de fazer uma distinção muito importante sobre o erotismo de Georges Bataille, construindo um preâmbulo sobre o poder disruptivo e transformador do erotismo nos vínculos sociais. Para começar a abordar a potência do erotismo, peço licença para retornar um pouco no tempo e lhes mostrar uma longa passagem escrita por um filósofo que escreveu sobre o amor, o qual influenciou tanto Lacan quanto Bataille, mesmo que indiretamente, através de seu eco nos escritos de Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche. Em, *Metafísica do Amor*, Arthur Schopenhauer escreve:

Habituamo-nos a ver os poetas fazerem da sua principal ocupação, a de descrever o amor. (...) Porque é impossível conceber [o amor] como sendo um sentimento estranho ou contrário à natureza humana, ou como sendo uma pura fantasia aérea, aquilo que o gênio dos poetas não se cansa de pensar, nem a humanidade se fatiga de acolher, (...) pode, sob o império de certas circunstâncias, crescer e ultrapassar pela sua violência todas as outras paixões, afastar todas as considerações, vencer todos os obstáculos com uma força e uma perseverança incríveis, a ponto de se arriscar sem hesitação a vida para satisfazer o próprio desejo, e mesmo até sacrificá-la(...) Mas é maior o número daqueles a quem esta paixão conduz ao hospital dos loucos. Finalmente, observam-se todos os anos diversos casos,

casos de suicídio duplo, quando dois amantes desesperados caem vítimas das circunstâncias exteriores que os separam.(...)Não é permitido, portanto, duvidar da realidade do amor, nem da sua importância. Em vez de se admirarem ao ver que um filósofo procura também tratar desta questão, tema eterno para todos os poetas, mais surpresos deveriam estar ao perceber que tal questão, que desempenha um papel tão essencial na vida humana, tem sido até o presente desprezada pelos filósofos, e está aqui, a nossa frente, ainda como matéria nova(...)Todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual(...)Quando, então, sem esquecermos disso, consideramos o papel importante que o impulso sexual desempenha, em todas as suas gradações e nuances, não só nas peças de teatro e romances, mas também no mundo real,(...) exercendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompendo a toda hora as mais sérias ocupações, às vezes pondo em confusão por momentos até mesmo as maiores cabeças, não se intimidando de se intrometer e atrapalhar, com suas bagatelas, as negociações dos homens de Estado e as investigações dos sábios, conseguindo inserir seus bilhetes de amor e suas madeixas até nas pastas ministeriais e nos manuscritos filosóficos, urdindo diariamente as piores e mais intrincadas disputas, rompendo as relações mais valiosas, desfazendo os laços mais estreitos, às vezes tomando por vítima a vida, ou a saúde, às vezes a riqueza, a posição e a felicidade, sim, fazendo mesmo do outrora honesto um inescrupuloso, do até então leal um traidor, entrando em cena, assim, em toda parte como um demônio hostil, que a tudo se empenha por subverter, confundir e pôr abaixo; - quando consideramos tudo isso, somos levados a exclamar: para que tanto barulho?! Para que o ímpeto, o furor, a angústia e a aflição? (Schopenhauer, 2000[1844], pp.7-8)

Ao longo dos tempos o amor continua sendo um acontecimento intrigante, avassalador e complexo. Em Schopenhauer, o amor, o qual não aparece apartado do sexo e da paixão, afeta a todos, dissolvendo nossas ilusões de autodomínio e relações de poder. Para o filósofo o amor não é utilitarista, porque ele não visa apenas o bem-estar, tampouco é moral, porque ele nos arranca de ações éticas, aparecendo como um afeto que subverte a razão, em que todos se perdem diante da vontade erótica, a qual se manifesta como um desespero democratizado. O erotismo em Bataille escuta o eco de Schopenhauer, onde, para Bataille, o tempo erótico, em que os seres são “tomados pela febre sexual são momentos de crise do seu isolamento. Nesses momentos, o temor da morte e da dor é superado” (Bataille, 2020b, pp.122-123)

Assim, é necessário frisar que o universo erótico de Bataille nada tem a ver com fantasias seguras e de fácil simbolização, tampouco tem a ver com a indústria pornográfica que se fecha às fantasias categorizadas e comercializadas. Pois, a circulação comercial do pornô, facilmente cai no campo da disciplina das formas da sexualidade, vivenciadas em uma estética segura, frutos de um roteiro de libertinagem orquestrado, radicalmente distintas das contingências dos encontros reais. O filósofo Han, em *Agonia do Eros*, pontua bem a problemática da pornografia, escrevendo que esta é uma sexualidade “submissa à ditadura do desempenho.(...) O corpo, com seu valor expositivo equipara-se a uma mercadoria. O outro é sexualizado como objeto de excitação. Não se pode amar o outro, a quem se privou de sua alteridade; só se poderá consumi-lo.”(Han, 2017, p.26) A crítica à pornografia mostra o perigo de transformar a imaginação sexual em uma cena de desempenho,

escrava do capital a ser aumentado, em que o sexo ganharia apenas uma qualidade expositiva ao se integrar aos meios de comunicação que movem o lucro, arrancando da sexualidade sua esfera de enigma. Entretanto, acho importante salientar que essa fala não é um ataque à pornografia, Bataille mesmo escreveu textos com cenas sexuais extremas, como em seu livro *História do Olho*(1928)². Acredito sim ser possível encontrar o brilho perturbador de várias de nossas fantasias e suas transgressões na manifestação artística que engloba o pornográfico. Todavia, a partir do momento em que essa linguagem se coloca entregue a uma indústria a qual fabrica cenas repetitivas de forma massiva em busca de um consumo fácil, rápido e frívolo, nos afastamos da negatividade de eros, e assim nos afastaríamos do erotismo, já que a quebra narcísica que o erotismo nos exige, seria, para Bataille, sua marca essencial. Além do mais, a pornografia presa à imagem, não seria uma experiência suficientemente erótica, pois nos mantêm seguros, isolados, presos às formas dadas, comercializadas, distantes do encontro real, afastados da alteridade, em um roteiro sexual estabelecido previamente em suas fórmulas reiterativas de imagens comercializadas. O erotismo de Bataille nunca se esgotaria em uma experiência da imaginação restrita a uma cena expositiva, distante do encontro corporal e abertura ao outro. O consumo de imagens eróticas, preso a uma hipervisibilidade, não nos permite fechar os olhos e contemplar a escuridão do ser.

Agora que frisamos a diferença entre erotismo e pornografia, também é importante sublinhar que Bataille tão pouco limita o erotismo a uma visão heteronormativa de encontro corpóreo, o qual vincula o sexual unicamente à penetração genital, em que o sexo seria submetido a questão utilitária da reprodução. O corpo é o campo de eros, mas os modos e corpos que vivenciam o erótico são múltiplos, sendo o único rastro comum do erotismo o arrebatamento e o impulso à abertura do ser. Todos os corpos podem carregar a agitação de eros, onde a marca do erótico seria justamente sua capacidade de transgressão sobre qualquer ideal social de corpo e prazer. Em realidade, em Bataille, o erotismo aparece justamente como aquilo que vive fora dos enquadres utilitários e funcionais dados à sexualidade.

A atividade sexual de reprodução é comum aos animais sexuais e aos homens, mas, aparentemente, só os homens fizeram de sua atividade sexual uma atividade erótica, e o que diferencia o erotismo da atividade sexual simples é uma procura psicológica independente do fim natural encontrado na reprodução e na preocupação das crianças. (...) Com efeito, se bem que a atividade erótica seja inicialmente uma exuberância da vida, o objeto dessa procura psicológica, independente, como eu o disse, da preocupação de reprodução da vida, não é estranho à morte.(Bataille, 1987, p.10)

2 *História do Olho* (francês: *L'histoire de l'œil*) é um romance erótico, o qual narra as experiências sexuais transgressoras de um par de amantes adolescentes, sendo considerado um dos maiores clássicos da literatura erótica do séc. XX.

Para Bataille, a marca do erotismo estaria em seu aspecto de crise psicológica e corporal, revelando um ser que implora a extirpação de seus contornos, rejeitando o isolamento e a homeostase do eu. Assim, eros teria a potência de transfigurações da organização social, pois lá “é um ‘palco de dois’. Ele interrompe a perspectiva do um e faz surgir o mundo a partir do ponto de vista do outro ou do diverso. A negatividade de uma reviravolta caracteriza o amor como experiência e encontro.”(Han, 2017, p.78)

I.1 Repensando o Sexo

- *Quando eu vi você, fiquei muito desnorteada. Deu para perceber?*
- *Eu também fiquei perturbado por sua causa.*
- *Vamos trazer Freud e todos os outros psicólogos aqui. O que eles diriam? Mais um suspense.*
- *Eu estou com muito medo também.*

Anaïs Nin, do diário “Incesto”

Quando vamos para a cama levamos conosco psicólogos, cientistas, filósofos, religiosos e toda a turma que molda nossa idéia de sexo. Ao final, nessa orgia conceitual que nos enfiamos, fazemos sexo e já não sabemos mais se o sexual é uma invenção, ou se a discussão sobre o sexual que é uma invenção, mas fato é que seres humanos transam e que sexo é fundamental na estruturação social.

Para apontar a capacidade do erotismo de penetrar e revirar nossas formas de viver, seria interessante lembrarmos como Michel Foucault, em sua obra emblemática *A História da Sexualidade I: Vontade de Saber* (2014[1976]), nos mostra como a forma que encaramos o sexo é um ponto de extrema importância, pois todo poder se baseia sobre o controle do corpo, emoções e, assim, ações. Foucault é autor de uma longa obra, a qual debruça-se sobre a genealogia do poder, pensando os mecanismos das disciplinas sociais como produtoras de subjetividades, discutindo especialmente sua incidência sobre os corpos e sua perpetuação pelos sujeitos. A estruturação de formas desejadas de aliança, a normatização de corpos, o controle dos desejos, a diferenciação entre manifestações saudáveis ou patológicas da libido, tudo isso é essencial para perpetuar e justificar nossa submissão a uma estrutura social, passando necessariamente pelo controle da nossa sexualidade. Esse foco do discurso sobre o sexo afastaria nossos atos eróticos de uma experiência criativa e descomedida, construindo a sentença de uma sexualidade que define sujeitos, atrelada a

um poder moral e econômico, em que o poder esforçar-se para cooptar o desejo a fim de realizar seus modos de propagação e conservação. Esse horizonte de poder no qual o sexual foi imbuído, está nas reflexões de Foucault, como foco central das estratégias de controle político, evidenciando como o encontro erótico estaria nesse importante momento de junção, onde a sexualidade seria acesso à vida íntima de um corpo e ao mesmo tempo construtor da organização social. Foucault nos diz:

estamos em uma sociedade do “sexo”, ou melhor, “de sexualidade”: os mecanismos de poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, com que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade, *para* a sexualidade, quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo.(Foucault, 2014, pp.159-160. *grifos do autor*)

O que sofremos em nossa sociedade não seria uma repressão sexual explícita, mas sim um excesso de discurso sobre a sexualidade que visa definir o que seria patológico ou não ao sexual, sendo esta uma repressão que se dá em um movimento de excesso descritivo, o qual, para Foucault, se mascara como liberdade do saber. O corpo é constantemente enquadrado em discursos sobre o que seria saudável, onde o sexo é continuamente colocado como ferramenta de importante equilíbrio afetivo e saúde hormonal, sendo descrito como ótimo exercício físico que diminui o estresse, melhora o sono, a circulação sanguínea, o sistema imunológico, e tantas outras coisas que apenas reforçam a necessidade de mantermos uma vida sexual dita saudável³. O sexo é, assim, visto e descrito dentro dos termos do discurso da saúde corporal e mental, de forma utilitária e funcional, onde o que foge do que é considerado saudável à identidade do trabalhador é visto como patológico. É quase como se fosse possível escutar por detrás das notícias científicas sobre a importância da atividade sexual, alguém sussurrando: “Transe, relaxe. Faça sexo de forma equilibrada, para *que você possa continuar a sua jornada de trabalho na dia seguinte.*”

Nós sabemos muitas coisas sobre sexo, somos constantemente ensinados através de enunciados e imagens sobre o ato sexual, mantendo nossas formas de elaboração simbólica colonizadas pelos discursos da saúde e estética do sexual. Sabemos da utilidade do sexo, sabemos minuciosamente do seu caráter sadio e doentio vinculado a um cálculo de utilidade medicinal. Sabemos do seu caráter de consumo como produto lucrativo, somos bombardeados diariamente com sua estetização mercantil, e nesse excesso de circulação de imagens e discurso submissos,

3 Como vemos ilustrado na notícia “*Does sex provide health benefits?*”, encontrado no site de informações de saúde dos Estados Unidos, *Medical News Today*. Sendo este um texto dentre uma enxurrada de tantos outros textos que defendem o sexo em prol da saúde. (Fonte: <https://www.medicalnewstoday.com/articles/316954>, acessado em maio de 2022.)

perdemos o erotismo, perdemos a *afetação*, perdemos a *sensibilidade desestabilizadora*, a *paixão*. O interessante em abordar as reflexões do erotismo no campo social, através de Bataille, é que ele vê, assim como Foucault, o quanto a sexualidade, ao causar mudanças nas relações de nível pessoal, gera uma micropolítica que afeta a macro-organização do poder. Entretanto, o que as reflexões de Bataille também trazem com força é um movimento reverso, onde momentos vindos do encontro social, embebidos em dispêndios simbólicos e reais, afetam e transformam o íntimo dos indivíduos. Arrisco a dizer que é possível esboçar uma política do erótico em Bataille, mas deixemos essa proposta para o *capítulo V: A Parte Maldita*.

Fato é que a sexualidade está entranhada na vida social, a movimentando e recriando. Assim o caráter insubmisso do erotismo, o qual funda relações e transfigura a sensibilidade dos seres, seria capaz de desencadear transformações estruturais nos modos de relação, já que o processo de socialização é uma modalidade de circulação de experiências afetivas, sendo este uma passagem contínua entre o que consideramos íntimo e os campos sociais.⁴ Assim como Foucault, a antropóloga cultural Gayle Rubin trilha o caminho de reflexão sobre a etiologia da normatividade sexual e a circulação dos corpos e afetos. Em seu texto *O tráfico de mulheres: Notas sobre a "Economia Política" do Sexo* (1975), Rubin apresenta o conceito do sistema de sexo/gênero, revelando-o como um complexo de critérios e normas, onde uma sociedade usa da diferença biológica dos corpos para criar sistemas de aliança, estruturas de parentesco, divisão do trabalho e regras de circulação dos corpos. No ensaio, Rubin traz ideias do campo da filosofia política, antropologia e psicanálise, analisando e localizando a opressão contra as mulheres em busca de sua gênese, percebendo a base do poder social na normatividade da sexualidade. "Parentesco é organização, e a organização cria poder." (Rubin, 1975, p.21) Seguindo reflexões feministas, Rubin percebe a esfera pessoal como um campo político, criticando o determinismo biológico, apresentando o sistema sexo/gênero como a representação de um sistema social-econômico, onde a economia política depende do sexo, pois "O parentesco e o casamento são sempre partes de sistemas sociais totais, e sempre estão ligados a acordos econômicos e políticos." (Rubin, 1975, p.59)

A estrutura de alianças se apoia no sistema sexo/gênero, já que esta depende da correta assunção dos papéis sexuais. Sendo assim, Rubin argumenta que a ruptura da opressão estaria na remoção da ideia de normatividade sexual que orienta nossas relações cotidianas, a qual seria a base da cultura e da política. O sexo seria assim ponto central para a produção da estrutura, criando

4 Ver SAFATLE, Vladimir Pinheiro; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. [S.l: s.n.], 2018.

regras de interação, formas corretas de vivenciar o desejo e a subjetividade. O alicerce social estaria, desta maneira, na construção de uma normalidade sexual e de gênero, o qual daria embasamento para as regras das interações comunitárias e da divisão do trabalho, sendo o controle da sexualidade a gênese de uma opressão que estabelece os vínculos de parentesco, aliança e organização laboral. O interesse pela psicanálise, em Rubin, aparece ao tentar compreender como as regras de aliança constroem subjetividades, e na visão da autora a antropologia não conseguiu explicar os processos de introjeção de tais regras.

A antropologia e as descrições de sistemas de parentesco não explicam os mecanismos pelos quais se inculcam às crianças as convenções de sexo e de gênero. A psicanálise, por sua vez, é uma teoria sobre a reprodução do parentesco. A psicanálise descreve o que resta nos indivíduos de seu embate com as normas e regulamentos da sexualidade das sociedades em que nasceram. (Rubin, 1975, p.32)

Mais tarde, em seu texto *Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade*(1984), Rubin nos apresenta a problemática da divisão cultural entre o “bom sexo” e o “mau sexo”, sendo o “bom sexo” uma atividade que é vista como normal, natural e saudável. A autora usa o termo “círculo encantado da sexualidade”, para designar o grupo de indivíduos que dentro da formação ideológica social possui uma sexualidade correta, a qual seria heterossexual, monogâmica, baunilha⁵, sem cruzamento de gerações, sem objetos eróticos, sem pornografia. Rubin argumenta que a sociedade regula a atividade sexual na comunicação diária e em suas instituições sociais, tentando driblar qualquer “escândalo sexual”. Assim, uma espécie de conformidade sexual é imposta pelas famílias e pela sociedade, onde vemos, por exemplo, transexuais e profissionais do sexo sofrendo discriminação, sendo muitas vezes condenadas a um isolamento por grandes setores sociais, mutilando as pessoas de um lugar fundamental de suporte psicológico e econômico. A autora começa *Pensando o Sexo* deixando claro que sexo não é uma questão trivial. Ela propõe que o sexo geralmente absorve as ansiedades sociais, onde diante de problemas e conflitos sociais complexos, começamos a tentar administrar a sexualidade dos outros, causando, através desse policiamento, formas de opressão como o sexismo. A vontade de cura social, a qual gera um desejo de correção coletiva, inventa formas de sexualidade más, anormais e patológicas, uma sexualidade condenável e perigosa, colocando grupos de pessoas em uma marginalidade, o qual culmina em um apagamento de subjetividades.

5 “Baunilha” é uma gíria no meio BDSM para um sexo não violento. Isso significa que é qualquer sexo que não envolva coisas como bondage, dominação/submissão, tapas, mordidas, cuspes, estrangulamento, troca consensual de poder, dramatização, disciplina, restrição, humilhação ou dor de qualquer tipo.

No texto, a autora propõe o sexo como um “um vetor de opressão”, sendo a raça e gênero outros vetores de opressão, afinal o tipo de sexo que as pessoas desejam praticar pode gerar discriminação, rejeição e criminalização. Rubin acompanha o pensamento de Foucault, percebendo a modificação que se passa na forma em como o sexo é encarado, um pensamento que marca a transformação do sexo em sexualidade, o qual é descrito por Foucault nos três tomos da obra *A História da Sexualidade*. Foucault e Rubin percebem a classificação e estudos ao redor da sexualidade como uma forma de organizar e hierarquizar a sociedade, em que o sexo deixa de ser uma experiência e começa a aparecer como a identidade central dos sujeitos. Rubin percebe que associar o sexo a uma personalidade é fundamental para a hierarquia sexual, visto que através da sexualidade identidades normais e identidades patológicas são cunhadas. Assim sendo, o tal “círculo encantado” é criado, onde uma sexualidade privilegiada é delimitada pelos discursos religiosos, científicos e políticos. O problema é que esse achatamento da sexualidade é inevitavelmente motor de sofrimento psíquico, pois

Muitos dos discursos sobre o sexo sejam eles religiosos, psiquiátricos, populares ou políticos, delimitam uma porção muito pequenina da capacidade humana sexual como consagrada, segura, saudável, madura, legal ou politicamente correta. A “linha” distingue esses de todos os outros comportamentos sexuais, que são entendidos então como o trabalho do demônio, perigosos, psicopatológicos, infantis, ou repreensíveis politicamente. Os argumentos são conduzidos então sobre “onde desenhar a linha”, e determinar que outras atividades, se é que alguma, possa ser permitida cruzar para o lugar da aceitabilidade. (Rubin, 1984, p.18)

Dentre as muitas ferramentas que desenham as linhas da sexualidade nomeando-la, está a psicanálise, perturbando o sexo com um excesso de significado. Foucault (2014) nos lembra que o discurso psicanalítico foi um dos enunciados científicos que gerou grande impacto na maneira que concebemos a sexualidade na cultura ocidental a partir de sua invenção. A despeito da opinião de Foucault sobre a psicanálise como ferramenta clínica para o tratamento do sofrimento psíquico, ele não ignora o papel da linguagem psicanalítica em nossas formas de elaborar nosso corpo e afetos, nos lembrando que um sujeito passa existir a partir do momento que é descrito. Entretanto, é o próprio Freud, em seu texto *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), quem critica as limitações das expressões sexuais na civilização e nos indaga: “A satisfação sexual legítima permitida pode oferecer uma compensação aceitável pela renúncia a todas as outras satisfações? Qual a relação entre os possíveis efeitos nocivos dessa renúncia e seus proveitos no campo cultural?” (Freud, *Moral sexual civilizada e doença neurótica moderna*, vol. IX das Obras completas)

I.2 A sublimação de Freud: o obsceno

sentiu-se como se estivesse se dissolvendo e soluçou histericamente. O orgasmo fora tão forte que ela pensara que fosse enlouquecer.

Anais Nin, do conto “Artistas e Modelos”

A psicanálise tem uma enorme repercussão na nossa visão do sexual, fazendo necessária a discussão sobre o estatuto do sexo dentro dos limites psicanalíticos, a fim de que compreendamos as idealizações a respeito da sexualidade, a disciplina corporal que introjetamos, assim como o que resta aos seres de seu conflito com as regulações da sexualidade dentro da cultura que os formou.

Mas, afinal, o que vem a ser a sublimação em psicanálise? Esse é um conceito complexo, que poderia se desdobrar em uma longa pesquisa e centenas de páginas escritas, mas, apesar da densidade de conceitos que orbitam o tema, farei o possível para abordar este conceito nas páginas que se seguem, dentro dos limites de uma dissertação de mestrado. Assim, antes de adentrarmos na dissertação, existe outra distinção importante a ser apontada neste preâmbulo, sendo esta a diferença teórica entre Freud e Lacan no que concerne a sublimação, já que, nessa pesquisa, a teoria da sublimação freudiana não será abordada. Em Freud a sublimação é vista como um dos destinos para a satisfação pulsional ligada a sua dessexualização, o que nos aponta para uma série de questões e impasses complexos, ricos para a discussão psicanalítica e filosófica, os quais foram altamente discutidos em outros trabalhos⁶. Na concepção freudiana a sublimação está atrelada a dessexualização da pulsão em objetos socialmente valorizados pela cultura⁷, descrita no dicionário de psicanálise como

atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual (...) Diz-se que a pulsão é sublimada na medida em que é derivada para um novo objetivo não sexual e em que visa

6 Ver: Metzger, Clarissa. *O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento do gozo*. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014; Rocha, Guilherme Massara. *O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

7 Ver Freud, Sigmund. *Mal-Estar na Civilização* (1930) e *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908). *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, v.IX, 1976, p.187-212.

objetos socialmente valorizados (...) A pulsão sexual põe à disposição do trabalho cultural quantidades de força extraordinariamente grandes. (Laplanche & Pontalis, 2001, p.495)

Desta maneira, fica claro como o conceito de sublimação freudiano está profundamente atrelado ao ideal do eu e narcisismo do sujeito, onde as pulsões se submeteriam às representações culturalmente valorizados, o que facilmente poderia levar a experiência humana em direção a ideais normativos. Entretanto, é o próprio Freud em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), quem vê o distanciamento do sexual em prol da sublimação como causa de doença nervosa. Freud escreve:

O domínio do instinto pela sublimação, defletindo as forças instintuais sexuais do seu objetivo sexual para fins culturais mais elevados, só pode ser efetuado por uma minoria, e mesmo assim de forma intermitente (...) Os demais, tornam-se em grande maioria neuróticos, ou sofrem alguma espécie de prejuízo. (...) Os que teriam já adoecido sob restrições sexuais mais brandas, adoecem ainda mais rapidamente e com maior gravidade ante as exigências de nossa moral sexual cultural contemporânea. (Freud, *Moral sexual civilizada e doença neurótica moderna*, vol. IX das Obras completas)

Mais tarde em *O Ego e o Id* (1923), Freud retoma a problemática sublimação, se perguntando se a sublimação não causaria uma des fusão pulsional que levaria ao adoecimento social.

Em verdade, surge a questão, que merece consideração cuidadosa, de saber se este não será o caminho universal à sublimação, se toda sublimação não se efetua através da mediação do ego, que começa por transformar a libido objetal sexual em narcísica e, depois, talvez, passa a fornecer-lhe outro objetivo.(...)se, por exemplo, ela não pode ocasionar uma des fusão dos diversos instintos que se acham fundidos.(...) após a sublimação, o componente erótico não possui mais forças para ligar toda a destruição à qual está ligado e esta se libera sob a forma de agressão e destrutividade. (Freud, 1923-1925, vol. XVI das Obras completas, p. 321)

Para Freud as pulsões de vida se manifestariam entrelaçadas a pulsão de morte. O que seria, então, uma des fusão pulsional? Segundo Freud, a dessexualização traria um problema para que as pulsões de vida se mantivessem fusionadas à pulsão de morte, onde o componente erótico se desentrelaçaria da morte, inerente a manifestação da vida, deixando a pulsão de morte desfusionada, se manifestando, assim, como bruta destrutividade. A des fusão aconteceria porque a sublimação se efetuará através da mediação do ego, se mantendo dentro das limitações narcísicas, excluindo toda a parcela de morte a qual o ego não consegue se identificar. Silva Júnior observa:

Ora, se a cultura só se constrói a partir da sublimação, então poderíamos conceber uma des fusão pulsional constitutiva do próprio processo de culturalização humana. Em outros

termos, quanto mais a identificação substituir o investimento objetal, abrindo caminho para a sublimação, tanto mais destrutiva a pulsão de morte em uma cultura. (Silva Junior, 2003, p.35)

Em Freud, a ideia de dessexualização das pulsões em prol da cultura vem impregnada por uma patologia causada pela diminuição da capacidade das pulsões de vida em se fundirem à pulsão de morte. Para Freud, na sublimação algo ficaria de fora. Aquilo que os ideais do eu não suportam seriam riscados da manifestação, assim uma violência embebida em erotismo que o eu não aceita, seria mutilada da expressão. Conseqüentemente, a pulsão de morte é afastada das pulsões de vida e arremessada a uma destruição não criativa, afinal, a criatividade é destrutiva, mas é também amorosa. Assim, na des fusão pulsional, encontraríamos uma destruição brutal, uma violência infértil, a medula da barbárie humana. Desta forma, a sublimação ganha em Freud uma delimitação ambivalente, pois ela é o que funda a cultura, mas é também na des fusão pulsional que ela gera onde a cultura se destrói.

Acredito que o conceito de des fusão pulsional, assim como o conceito de sublimação, sejam terrivelmente falhos em Freud, pois me parece um tanto ingênuo colocar na conta da des fusão pulsional a destrutividade humana, como se esse traço brutal de manifestação violenta fosse, na verdade, algum tipo de patologia criada pela repressão cultural. Aí me parece que Freud embarcou em algum sonho Rousseauiano do bom selvagem, em que “o homem nasce bom, mas a civilização o corrompe”, o que não condiz com a teoria Freudiana sobre o Id e a sexualidade infantil polimorfa. Freud tem suas contradições internas intermináveis, e acredito que é isso que o torna conceitualmente fértil até hoje. Isto posto, voltemos à sublimação. Ao refletir sobre a metapsicologia da sublimação, Rocha nos diz que Freud em *Mal-estar na cultura* (1930),

afirma, no limite, a impossibilidade de “harmonizar os clamores da pulsão sexual com as exigências da civilização”. E, assim se impõe um certo exercício de desafeção do objeto sexual (...). Distanciando-se até certo ponto da intimidade do amor sensual pela via da sublimação, o sujeito infunde-se, pondera Freud, de um alto respeito pelos bens universais da civilização, cujo patrimônio nobre e magnífico talvez se constitua como o único motivo a elevar-se sobre as penosas renúncias que, inexoravelmente, impõem-se como condição de sua perseverança na cultura. (Rocha, 2010, p.74)

Assim, o conceito de sublimação freudiano atrelado a ideais da cultura é polêmico, pois nos abre perguntas como: qual seria então a diferença entre recalque e sublimação? O que seria nobre e magnífico para nossa sociedade? E o que seria uma atividade sexual? Seria apenas o desejo de um encontro genital? E, seria mesmo a interdição do ato sexual o fundador da cultura? Ou não poderia ser, de maneira oposta, o sexo não reprimido um motor para a cultura? Afinal, quantos artistas

conceberam suas criações embriagados por suas paixões carnavais? Ademais, se fossemos mais promíscuos e violentos, não haveria cultura? E, por fim, não seria a sublimação nos termos freudianos apenas um mecanismo normativo de ajuste do pulsional às coordenadas da organização social, causador de mal-estar? Lacan mesmo nos diz,

Mas foi-nos dito originalmente o quanto a satisfação da libido é problemática. Tudo que é da ordem do *Trieb* [pulsão] coloca a questão de sua plasticidade e também de seus limites. (...)Longe de ater-se a ela, nos *Três Ensaio*s, ele [Freud] põe a sublimação em seus mais óbvios efeitos sociais, em relação com o que chama de *Reaktionsbildung* [formação reativa] (...)Em outros termos, ele ilustra o tal traço de caráter, tal traço adquirido da regulação social, como algo que longe de se estabelecer no prolongamento, na linha reta de uma satisfação instintual, necessita da construção de um sistema de defesas, antagônico, por exemplo, à pulsão anal. Ele faz intervir, portanto, uma oposição, uma antinomia como fundamental à construção da sublimação de um instinto. Ele introduz, portanto, o problema de uma contradição em sua própria formulação. (Lacan, 2008[1959-1960], p.120)

Devido a esse leque de contradições que se abre diante da teoria freudiana sobre a sublimação e sua diferença a uma formação reativa, a visão freudiana não entrará nas convergências desta pesquisa. Entretanto, acho interessante salientar um ponto que Freud deixa em aberto sobre a sublimação, o qual é sua visão que valoriza profundamente o sexo, como se ali, a pulsão pudesse se manifestar mais próxima de sua real substância, em sua “meta originária”. O sexo seria o obscuro que sustenta *toda* a cena civilizatória. Se a pulsão tem como meta originária o sexo, a qual precisa ser desviada pelos ideais do ego para objetos culturais, o sexo pareceria carregar, em Freud, a entrega do sujeito ao pulsional ancestral aos ideais narcísicos. Existiria assim, no autor, uma alusão a um gozo mítico e originário durante o ato sexual? Essa pergunta fica em aberto para mim. Mas, o que podemos ver ao longo da obra freudiana, é uma estranha exaltação do sexo, como vemos nessa passagem em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910):

a pulsão sexual é dotada da capacidade de sublimação, ou seja, de mudar seu alvo mais próximo na direção de outros alvos, eventualmente dotados de um mais alto valor, e não sexuais(...) [Leonardo] teria em seguida conseguido sublimar, em inclinação à pesquisa, a maior parte de sua libido, *sendo esse o núcleo e o segredo de seu ser* (Freud, 1993 [1910], p.105 *apud* Rocha, 2010, p.52, *grifo nosso*)

O âmago e mistério do ser de Leonardo da Vinci seria, assim, seus interesses e desejos sexuais sublimados. Para Freud, o motor da criatividade de Leonardo estaria em seu impulso sexual devidamente desviado. Apesar dessa valorização quase utópica do sexual, também vemos em Freud um problema na concepção do sexo, em uma visão por vezes quase ginecológica, como, por exemplo, nessa passagem de *Três Ensaio sobre a Sexualidade*:

A ocultação do corpo, que cresce juntamente com a civilização, mantém desperta a curiosidade sexual(...) mas que pode ser desviada ("sublimada") para o âmbito artístico, *quando se consegue retirar seu interesse dos genitais e dirigi-lo para a forma do corpo em seu conjunto* (...) isso lhes dá, inclusive, a possibilidade de guiar certo montante de sua libido para *metas artísticas elevadas* (Freud, [1901-1905], 2016, p.50, *grifos nossos*)

Então, para Freud, apreciar uma obra de arte exigiria o corpo em seu conjunto, mas o ato sexual seria focado no interesse genital? Apreciar um quadro, por exemplo, envolveria mais do meu corpo do que o sexo? O sexo se dá pelo interesse apenas nos genitais? Me arrisco a pensar que talvez Freud não era um amante muito sensível.

Entretanto, não deixa de ser interessante como, em Freud, o sexo aparece como obsceno, ou seja, sempre deslocado da cena comum, hora com superioridade, sendo o motor de toda formação cultural através da sublimação, hora com inferioridade, como algo que precisa ser afastado para que manifestações culturais existam. Uso a palavra “ob-sceno” aqui me referindo a uma cena desigual, uma *outra* cena. No latim, o prefixo *ob-* é elemento formador de palavras que introduz o significado "de forma invertida; anti-; contra; transversal". Em um dicionário de etimologia encontramos o uso recorrente da palavra no francês, *obscène*, a partir do séc. XVI, referindo-se a algo “ofensivo para os sentidos, ou para o gosto e o refinamento”⁸. Bataille nos diz que: “A obscenidade significa a desordem que perturba um estado dos corpos que estão conformes à posse de si, à posse da individualidade durável e afirmada.”(Bataille, 1987, p.14). Ou seja, o obsceno seria aquilo incapaz de se adequar a uma realidade discursiva e imagética dada por uma cena civilizada, moderada, coerente. Essa característica ambígua em relação ao sexo que encontramos em Freud, se repetirá em Bataille, ao apresentar o erotismo como sagrado⁹, descrevendo seu aspecto divino, extático, mas, ao mesmo tempo, amaldiçoado e mortífero; como também em Lacan, ao falar do amor cortês, situando a dama, a qual é o alvo de nossas paixões, entre “significantes requintados” e o “vazio cruel”, onde fazemos “a noite com a dama passar da rubrica do prazer à rubrica gozo na medida em que o gozo (...) implica precisamente a aceitação da morte”(Lacan, 2008[1959-1960], p.231)

O que seria fundamental tocar aqui, é que para Lacan, assim como em Freud, “é no campo dos *Triebe* [das pulsões] que se coloca para nós o problema da sublimação” (Lacan, 2008[1959-

8 Online etymology dictionary [https://www.etymonline.com/word/obscene#:~:text=obscene%20\(adj.\),%20%2B%20caenum%20%22filth.%22](https://www.etymonline.com/word/obscene#:~:text=obscene%20(adj.),%20%2B%20caenum%20%22filth.%22) , visitado em julho de 2023.

9 A palavra *sagrado*, tem sua origem no latim antigo, em *sacer*; que significa tanto algo sagrado, santo, dedicado (a uma divindade), consagrado, santificado, divino, celestial, devotado (a uma divindade para sacrifício), quanto algo destinado (à destruição), perdido, amaldiçoado execrável, detestável, horrível, infame; criminoso, ímpio, perverso, abominável, amaldiçoado. Fonte: *Oxford Latin Dictionary*. Edited by P.G.W Glare. Oxford University Press, 2012. (pp.1846-1845)

1960], p.115), entretanto, na teoria lacaniana, a sublimação aparece radicalmente diferente, pois em vez de reforçar os ideais do ego, ela caminha em via contrária, onde podemos “explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse essa Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica.” (Lacan, 2008[1959-1960], p.106) Desta forma, Lacan tenta se afastar do risco de adaptação do sujeito a valores sociais, como critério de saúde psíquica, introduzindo no conceito da sublimação uma erótica da transgressão da Lei. Lacan propõe que na sublimação não é o objeto da libido que é modificado, mas sim o posicionamento desse objeto na estrutura psíquica do sujeito, transgredindo a organização simbólica antes estabelecida no interior do eu. Um giro conceitual que vira de cabeça para baixo o conceito freudiano de sublimação, nos abrindo para um mundo de divagações sobre a subversão dos ideais do eu. O que Lacan propõe é uma teoria da sublimação muito mais complexa, que abala o narcisismo do sujeito. Entretanto, ao descrevê-la, Lacan se baseia na mesma ideia de produção artística para ilustrar a sublimação como Freud o fez. Ele muda o conceito de sublimação, mas não muda o objeto de manifestação da sublimação em sua teorização, onde continuamos no campo da cultura civilizadas para elaborar nossa transgressão da Lei. É como se Lacan fizesse seu movimento sublimatório usando da ideia de sublimação freudiana, o significante permanece o mesmo, mas o sentido é revirado e reposicionado. Isto posto, não deixa de ser débil da parte de Lacan não ter quebrado o convencional campo das artes para desenvolver sua teoria, como Bataille o fez, evocando práticas cerimoniais, ritualísticas, sacrificiais, orgiásticas. No *capítulo IV* entraremos a fundo no conceito lacaniano de sublimação.

Tendo feito aqui as devidas separações entre erotismo e sexualidade utilitarista, e entre sublimação para Freud e sublimação em Lacan, podemos começar a penetrar em nossa argumentação. Ao longo desta dissertação o erotismo será investigado como um sentimento sublime, assim como a sublimação será investigada enquanto ato erótico. Aqui refletiremos, como eros traria afetos insubmissos, capazes de colapsar a noção de sujeito de interesses, os quais corroem os ideais de governabilidade que se voltam aos princípios econômicos de controle do tempo e dos corpos. Afinal, até quando “Caberá a nós camuflar Eros, o Deus negro, de carneirinho do Bom Pastor?” (Lacan, 1998, p.613)

II. O flerte entre Lacan e Bataille

se deliciava beijando-a até que ela gemesse, certo de ter acordado uma verdade adormecida de sua carne, e então sua boca seguia em frente.

Anaïs Nin, do conto “Açafrão”

Situada entre psicanálise e filosofia, esta escrita procura aproximar Jacques Lacan e Georges Bataille, em seus respectivos conceitos de sublimação e erotismo. O cerne da pesquisa está em sustentar a sublimação como ato de perda de si, propondo conceber o erotismo como movimento sublimatório por excelência. Este arrebatamento erótico, que nos levaria a suspensão da autolegislação, nos abriria novos meios de experiência, dadas em um tempo sensível, mas ininteligível, capaz de causar modificações nas formas de existir. O objetivo aqui é apontar a magnitude, relevância e sublimidade de experiências afetivas vivenciadas na carne, as quais engajam um movimento de desestabilização e reorganização das esferas da vida íntima e social.

Em Lacan, na sublimação “O objeto é elevado à dignidade da Coisa” (Lacan, 2008[1956-1960], p.141), assim, essa pesquisa visa *eleva o erotismo à dignidade da Coisa*, através de Georges Bataille, autor não apenas contemporâneo, mas influente a Lacan. A investigação se desenvolverá em um campo de intercessões entre psicanálise e filosofia, buscando definir a sublimação e sua constelação teórica, associando-a a experiência do erotismo, traçando conjuntamente o estatuto do corpo e do gozo na concepção dos autores. Para isso seria importante trazer o conjunto de conceitos psicanalíticos sobre a construção do eu e o gozo, assim como a teoria batailleana sobre o dispêndio como parte maldita.

Esta dissertação fará uma costura entre os autores, onde, em Lacan, *O Seminário VII, Sobre a Ética da Psicanálise* será o foco central da dissertação, em que buscaremos a teorização sobre a sublimação. Já os conceitos relacionados ao corpo e o gozo, serão apresentados através do *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu* e *O Seminário XX Mais, ainda*. O *capítulo III* será dedicado a formação do eu e o estatuto do corpo em Lacan; o *capítulo IV* se ocupará da sublimação; e, ao final, o *capítulo VII* abordará o gozo. Apresentarei paralelamente os conceitos de excesso, erotismo e transgressão em Bataille, através de uma intercessão entre seus livros *O Erotismo*, *A Parte Maldita* e *A Experiência Interior*. A concepção de Bataille do ser como excesso e exuberância maldita será explicada no *capítulo V*, enquanto o erotismo e a transgressão serão explorados no *capítulo VI*. Trazendo como ponto de intercessão entre os autores o aspecto da

confrontação com o irrepresentável da carne, para além das coordenadas da fantasia, pensaremos o encontro carnal como um momento de despossessão e abertura para as contingências, enfatizando aqui a importância do contato no corpo, a importância de um *geste à peau*¹⁰.

Mas faria sentido aproximar Lacan e Bataille?

Léthier (2000) apresenta a relação longa e íntima de Bataille e Lacan, mostrando que os dois se influenciaram mutuamente, sendo contemporâneos e amigos, mas que essa relação não ficou posta de forma óbvia em suas obras. Entretanto, as ressonâncias são perceptíveis, especialmente no ponto em que os dois se debruçam sobre o inclassificável da experiência humana, em busca de uma linguagem para o indizível. Para além do paralelo existente entre o “falar para não dizer nada”, é importante lembrar que os textos de Lacan *O problema do estilo e a concepção psiquiátrica das formas de experiência* e *Motivos do crime paranóico – O crime das irmãs Papin*, foram publicados primeiramente na revista *Minotaure* (1933), revista criada por André Masson e Bataille. Léthier também comenta correspondências trocadas entre os dois e aponta que eles frequentavam juntos os seminários de Alexandre Kojève em Paris, entre 1933 e 1939, sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel. Ademais do encontro teórico, é pertinente ressaltar que Bataille e Lacan foram amigos e vizinhos, e que Lacan veio até mesmo a se casar com a ex mulher de Bataille, Sylvia Bataille. O autor também nos apresenta a hipótese de Roudinesco(1986), em seu livro *Batalha de Cem Anos*, de que *O Seminário XX Encore*, seria uma homenagem à obra de Bataille *Madame Edwarda*, sendo este o único seminário onde Lacan cita efetivamente Bataille. *Encore* versa sobre temas preciosos ao horizonte filosófico batailleano, como os excessos do corpo, o gozo feminino e uma concepção mística sexual do amor.

Dragon (1996) vê nas obras de Bataille e Lacan, uma aproximação no que diz respeito ao desenraizamento do significado das palavras, que surgiria como gatilho para o sujeito se desarticular. O problema do que é o sujeito poderia, para Dragon, ser o ponto de ressonância mais notório no trabalho dos autores. A ipseidade do ser seria apresentada aqui como algo para além de um prazer, algo “que desestabiliza o sujeito e mostra a conexão do gozo, do ponto de vista lacaniano, a uma ética da verdade, mas também à heterogeneidade do real, concebido como uma lacuna, como um impossível.”(Dragon, 1996, p.36, *tradução nossa*). Em ambos os autores o sujeito estaria sempre lidando com sua incongruência, descentrando-se, sendo arrastado a uma renovação

10 Referência a paciente de Lacan, Suzanne Hommel, a qual conta que o psicanalista a tocou o rosto resignificando a sonoridade da palavra *Gestapo*. O relato é encontrado no documentário *Rendez-Vous Chez Lacan*, de Gérard Miller (2011).

incessantemente da experiência, tendo que lidar com um eu não totalmente simbolizável, que se atrai estranhamente por sua decomposição.

Dean (1992), em seu livro *The self and its pleasures: Bataille, Lacan, and the History of the Decentered Subject*, nos ajuda a situar Bataille e Lacan na história da construção teórica do sujeito descentrado, apontando que os autores são intrincados e complexos, desafiando as categorizações, mas ainda assim, importantes o suficiente para a história das teorias filosóficas ocidentais sobre o eu. Dean nos diz que ambos absorveram a leitura de Alexandre de Kojève sobre *A Fenomenologia do Espírito*, ressaltando em sua interpretação de Hegel as forças existenciais do desejo, apontando que a razão tem sua origem em uma irracionalidade. Bataille e Lacan tiveram também como influência o surrealismo francês, participando de um contexto que afasta a teoria da subjetividade de uma reificação racionalista, apontando a diferença entre o eu racional e uma verdade do ser, defendendo em suas teorias a imprescindibilidade de uma “auto-dissolução”.

Safatle(2006), ao discutir a sublimação em seu livro *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, nos lembra da “importância inegável das reflexões estéticas” de Bataille para Lacan, especialmente ao que concerne a Coisa e a sublimação, apontando que encontramos “principalmente o impacto de temas batailleanos sobre o heterogêneo e sobre o gozo mortífero e transgressivo como força estética no pensamento lacaniano sobre o Real como impossível ou como trauma.” (Safatle, 2006, p.288) Da mesma forma, Dunker, em entrevista sobre arte e psicanálise, associa a filosofia de Bataille sobre o heterogêneo ao *objeto a*¹¹ em Lacan. O *objeto a* seria uma *êxtimidade* (exterioridade íntima), um “resto (...) resíduo não imaginado do corpo” (Lacan, 2005 [1962-1963], p.71). Como o *objeto a* é um conceito complexo e digno de uma outra pesquisa, não teceremos a relação entre o heterogêneo e o *objeto a* nessa dissertação. Aqui é interessante ver na fala do professor a relação íntima entre a filosofia de Bataille e um conceito central da teoria lacaniana. Dunker nos diz:

A pesquisa do Bataille emerge no diálogo com os surrealistas. Ela emerge como uma crítica ao o que ele chamava de autologia. Ou seja, uma versão da sociedade, do mundo, da realidade baseada nos grandes monumentos, nos pontos de evocação de identidade e de identificação(...) ele propunha inverter isso para o que ele chamava de heterologia, ou seja, olhar e definir algo através das suas alteridades, dos seus outros, dos seus hétéros, dos seus não mesmos, dos seus impróprios, da sua não ipseidade. Isso é uma crítica radical a própria ideia de objeto, e conseqüentemente do objeto de arte, de objeto artístico, de obra. (...) E a gente pode dizer que o *objeto a* de Lacan tem as características do que o Bataille chama de "o informe". Ou seja, aquilo que não tem forma, porque aquilo que tem forma eu consigo tornar eu mesmo, eu consigo comparar, eu consigo proporcionalizar, eu consigo

11 No seminário X o *objeto a* é concebido como “objeto causa de desejo”. No seminário XI o *objeto a* se aproximará da noção freudiana de pulsões parciais. Já no seminário VII, abordado nessa dissertação, o *objeto a* aparece como continuação da teoria de *Das Ding*.

hierarquizar. Então, o informe é um princípio entrópico de uma sociedade. (...) Lacan vai falar, se esse efeito existe, o *objeto a* existe, porque eu estou pegando algo da deformação dos nossos próprios processos perceptivos. (...) Ou seja o *objeto a*, enquanto herdeiro desse programa do Bataille, ele é uma figura de crítica à subjetividade, que pode ser usada para a gente fazer crítica social.(...) Esse *objeto a* pode ser identificado como formas de sexualidade ininteligíveis, formas de sexualidade chamadas de desviantes. Em geral aquilo que a gente repudia, ali está o *objeto a*.(Canal Ismael Oliveira, 2023)

Retomaremos a questão do heterogêneo social e da parte irrepresentável do desejo, em Bataille, no *capítulo V: A Parte Maldita*, e, em Lacan, dentro do conceito de gozo que será abordado no *capítulo VII*. O interessante aqui é reconhecer que, tanto em Bataille, quanto em Lacan, uma poética de uma sexualidade ininteligível, o qual se simboliza em uma espécie de mística. Afinal, quando abrimos o livro *O Erotismo* (2020) de Bataille, encontramos na página 259 a imagem de uma estatueta funerária de Alexandria, intitulada “Cortesã Sagrada”, onde abaixo da fotografia está indicada a fonte: “Coleção Jacques Lacan”. E, observando a capa do *O Seminário XX, Encore* (Mais ainda) de Lacan, o qual o título é homônimo a *En corps* (No corpo), encontramos o êxtase de Santa Teresa.

Pouso longamente meu olhar sobre a capa do Seminário XX, observo as reentrâncias da veste da santa e ali novamente encontro uma estátua dedica ao erotismo sagrado. A capa é a imagem da escultura *O Êxtase de Santa Teresa* (1645-1652), de Bernini, situada na Igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma. Raios dourados emolduram o fundo da cena, o corpo de Santa Teresa D’Ávila parece se distender em uma languidez abrasada, a cabeça se pende pra trás, a boca está entreaberta, os olhos se reviram nas órbitas. A imagem é de arrebatamento, o corpo dela em síncope paira em um espaço celeste, totalmente entregue ao êxtase da presença do cupido de expressão ambígua, o qual aponta sua flecha para um turbilhão de tecidos que se abre no ventre da mulher. A poesia de Teresa D’Ávila é marcada pelo enlevo de ser tomada por um Deus que habita sua carne, como lemos nos versos do poema “Vivo sem viver em mim”¹², em que ela descreve o corpo como uma “divina prisão”, onde o “coração rendido” a Deus deseja o “gozo do senhor”, o qual “causa tal paixão”, que a faz implorar: “Mata-me para eu viver, que morro de não morrer”.

Observando a escultura, percebo o quanto Bernini nos entregou uma visão deliciosamente carnal. As vestes desnudam a santa profundamente, manifestando no tecido as infinitas reentrâncias da carne arrebatada, abrindo-a em meio às invaginações que parecem querer se diluir, como as ondulações de fumaça que se dissipam no ar ou como ondas se perdendo em um oceano venusiano. Seu rosto parece ter recebido o beijo do amor ou da morte, fruto da flecha de Eros que se confunde

12 Ignachitti Barbosa, Luciana. *Loucos de Amor: A Poesia nas Palavras de Teresa de Jesus*. Tese de doutorado da Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. 2018 p.131

com a flecha de Tântatos¹³. Contemplamos ali *la petite mort* de uma Teresa. A cena é descrita por Bataille, em seu livro *O Erotismo*, apoiando-se numa passagem da própria santa:

Eu vi então que ele tinha uma longa lança de ouro, cuja ponta parecia de fogo e senti como se ele a enterrasse várias vezes em meu coração, transpassando-a até minhas entranhas! Quando a retirava, parecia também arrancá-las, e me deixava esbraseada do grande amor de Deus. A dor era tão grande que me fazia gemer e, no entanto, a doçura dessa dor excessiva era tal que eu não podia querer livrar-me dela...(...) É uma carícia de amor tão doce que acontece então entre a alma e Deus que eu peço a Ele, em sua bondade, que a faça sentir aquele que pensa que estou mentindo. (Bataille, 1987, p.146)

Bataille evoca Santa Teresa ao escrever sobre um êxtase místico, através da transgressão própria a simbologia cristã, levando o erotismo à dignidade do sagrado, onde o que o gozo divino e o gozo carnal revelam é a entrega a perturbação do ser. “Santa Teresa sentiu-se transtornada(...) Ela perdeu o controle de si, não fez senão viver mais violentamente, tão violentamente que conseguiu dizer para si mesma que estava perto de morrer, mas de uma morte que, exasperando-a, não fazia estancar a vida.” (Bataille, 1987, p.155) Assim como Bataille, Lacan também associa o gozo feminino a uma mística, onde ele diz

basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela [Santa Teresa D’Ávila] está gozando, não há dúvida. E do que e que ela goza? (...) Com o que, naturalmente, vocês vão ficar todos convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher, no que ela é a mais, com a condição de que esse a mais vocês lhe coloquem um anteparo antes que eu o tenha explicado bem. (...) Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na vida da existência¹⁴? E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino? (Lacan, 1985[1972-1973], p. 103)

Da mesma forma, vemos o gozo feminino deificado no conto de Bataille *Madame Edwarda*, onde encontramos, através do corpo de uma mulher, o divino. Em uma cena, a prostituta Madame Edwarda, com sua “voz mais que humana” que “tal como seu corpo, era obscena”, abre os lábios de sua vagina e declara: “Veja, eu sou DEUS...” (Bataille, 1981, p.82). Na fenda de Edwarda, na qual interior e exterior se encontram, vislumbramos o êxtase do estar fora de si, deflagrados pela abertura por onde nossa vida se inicia – a origem do mundo¹⁵.

13 Na mitologia grega, Eros, deus do amor e erotismo, um dia entra na caverna de Tântatos, deus da morte, para descansar. Ao adormecer suas flechas se espalham pelo chão, se misturando às flechas de Tântatos. As flechas eram tão parecidas que Eros não conseguiu distingui-las, recolhendo-as e carregando consigo, a partir daí, flechas da morte.

14 O prefixo *ex-* vem do latim, possuindo o significado "de fora". Assim, a expressão *ex-sistência* em Lacan remete a uma existência que se apresenta como excedente, a mais, para além.

15 Referência ao quadro *A Origem do Mundo* (1866) de Gustave Courbet, adquirido por Jacques Lacan em 1955.

Nunes (2012) apresenta em sua tese uma aproximação entre o gozo, desenvolvido na última parte do ensino de Lacan, e o elogio ao deslimite presente na filosofia batailleana. Ele aproxima o desejo de Bataille em apontar uma via que transgride limitações morais, efeitos da conformidade do indivíduo ao regime de linguagem, à psicanálise lacaniana, que percebe a linguagem como uma qualidade geral da ordem simbólica, que intrincada ao imaginário do sujeito, constitui um *semblant*¹⁶. Ao aproximar os autores, Nunes nos apresenta a colocação do filósofo Slavoj Žižek (2008, p.132) em seu livro *A visão em paralaxe*:

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 tremerem”, 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 [...] (Žižek, 2018 *apud* Nunes, 2012, p.15)

Assim torna-se mais clara a relação dos dois autores, onde eles se debruçam sobre o conflito de um gozo no extremo do impossível, como excesso que protagoniza o drama entre representabilidade, desejo inconsciente e exorbitância pulsional, apontando o incomunicável do sujeito em seu violento impulso por ruptura. Considerando o interesse dos dois por vivências impossíveis que se manifestam como ímpeto que abala a conservação das formas, levando-nos às experiências de decomposição e criação, é notório uma forte aproximação teórica, mas também estética em seus textos, os quais evocam o lapso da linguagem. Assim sendo, sinto confiança em aproximar Bataille e Lacan, onde o entrelaçamento que proponho neste trabalho é diferente das teses e dissertações encontrados sobre o tema no campo da psicologia¹⁷, sendo a especificidade desta

16 Lacan, em *O Seminário, livro XVIII: De um discurso que não fosse aparência* [1970-71] (*D'un discours qui ne serait pas du semblant*), argumenta que existe diferença entre verdade e aparência (*semblant*), entretanto a verdade não seria simplesmente o oposto da aparência, mas estaria conectada a ela, como os dois lados de uma tira de moebius.

17 Nunes, Tiago Ribeiro. *Bataille, Lacan e a tautologia do singular*/ Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) Universidade de Brasília, Brasília, 2012; Riguini, Renata Damiano. *O olho obscuro: considerações sobre o objeto olhar em Georges Bataille e Jacques Lacan* / Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Belo Horizonte, 2015; Martin, Clarice Arantes. *Erotismo e transgressão em*

aproximação uma releitura dos conceitos através do prisma da sublimação e do erotismo dos corpos, já que “a mediação sublimatória que se dá pela via da experiência(...) é uma elevação *jamais desconectada da sensibilidade que a subjaz*. (Rocha, 2010, p.195, *grifos nossos*).

II.1 Um gozo mais além das artes

Sua visão estava obscurecida pela violência de seus sentimentos. (...)caiu ao seu lado e deixou-se ficar deitada, tocando sua boca como se fosse cega e quisesse descobrir-lhe o formato. (...) Seus dedos faziam explorações muito de leve, mas de repente ficavam nervosos e penetravam fundo sua carne, machucando-o, querendo se assegurar da realidade de sua presença mediante a violência.

Anaïs Nin, do conto “Elena”

Mas, por que a psicanálise estaria interessada no erotismo em termos batailleanos? Safatle em *Maneiras de Transformas Mundos* (2020), dirá:

Ela [a psicanálise] procura levar os corpos a assumirem uma forma de relacionalidade na qual possa circular um gozo que nos desacostume do regime identitário, acumulador e contábil (...) Essa forma pode ocorrer em regimes múltiplos de relacionamento, até mesmo entre uma mulher e um homem (Safatle, 2020, p.85)

Entretanto, como não esquecer a famosa frase de Lacan: “não há relação sexual” (*Il n’y a pas de rapport sexuel*)? Sim, Bataille concorda que não há estado de harmonia e completude na relação com nós mesmos, quem dirá com o outro, e é justamente por essa percepção da dissonância, dessa não complementariedade irremediável do encontro sexual, que a psicanálise lacaniana nos permitirá aprofundar no gozo erótico como sublimação, afinal, “o sexual é o próprio espaço no qual algo que se coloca como diferença irreduzível emerge.”(Safatle, 2020, p.88). O leitor já familiarizado com conceitos lacanianos, deve nesse momento me considerar no mínimo imprudente por estar usando de forma ambígua os conceitos de gozo lacaniano junto ao gozo sexual, mas essa ambiguidade é proposital aqui. Foi Lacan mesmo que batizou seu conceito de *jouissance*, nos abrindo essa analogia com o prazer intenso e a volúpia. Assim, o paralelo foi dado

Georges Bataille e Jacques Lacan / Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2014. Consultado em <https://catalogodeteses.capes.gov.br/>, acesso em abril de 2021.

desde o nascimento do conceito. No capítulo VII apresentaremos de forma mais consistente o conceito de gozo.

Bataille é um filósofo que busca elaborar um para-além da filosofia, um lugar onde a racionalidade e a linguagem vacilam, tentando criar um saber que aponta para um não-saber, através de um retorno à enigmática franqueza que brota de nossos corpos. Ele nos diz, “O ser, com frequência, parece dado ao homem fora dos movimentos da paixão. E eu direi mesmo que nunca devemos imaginá-lo fora desses movimentos.(...) Em geral, o erro da filosofia é se afastar da vida.”(Bataille, 2020, p.36) Em Bataille, encontramos a aceitação de que a existência do ser é extraordinária e inenarrável, não havendo resposta para este mistério. A vida seria um excesso à consciência a ser vivido e não uma questão a ser solucionada. A vida seria da ordem da experiência e presença, e não um problema intelectual a ser resolvido. As vivências as quais Bataille dedica seus escritos não são de um mero viver definido, sensato e seguro, mas sim de um viver que esbanja a potência do ousar experienciar o desconhecido e o incontrolável, aceitando a falta de relação harmoniosa entre o sujeito lúcido do enunciado e o ímpeto da carne. Em Lacan, também encontramos esta perturbação entre corpo e significação, em que ele nos diz:

O ponto essencial, o ponto de emergência de algo de que todos nós aqui acreditamos mais ou menos fazer parte — o ser falante, por assim dizer —, é essa relação perturbada com o próprio corpo que se chama gozo. O discurso analítico nos demonstra que isso tem como centro, como ponto de partida, uma relação privilegiada com o gozo sexual. (Lacan. 1971-1972, pp. 41-42.)

Lacan apresenta que o ponto de advento do ser falante se dá na relação conflituosa com o corpo, o qual ele denomina gozo. Metzger (2014), em sua tese *O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento do gozo*, diz que a sublimação “se apresenta como saída do impasse do paradoxo da fantasia, que busca encobrir a relação sexual que não há. (...) a sublimação é um tratamento do gozo que permite que o sujeito, a partir da repetição, avance até um limiar, ainda que não o ultrapasse.” Assim, a sentença *não há relação sexual* diz “da incomensurabilidade do gozo (..) que encontramos no Seminário XX formulado como o aforismo *a mulher não existe*, que tem como correlato o gozo feminino.” (Metzger, 2014, p.16, *grifos da autora*)

Sei que muitos conceitos foram introduzidos até aqui de forma um tanto abrupta, talvez cedo demais, mas esse é só um primeiro contato, me prolongarei neles nos capítulos que se seguem. Importante aqui é ressaltar que essa pesquisa não segue as abordagens típicas sobre a sublimação vistas na psicanálise clínica, as quais usualmente se dedicam a encarar a sublimação como uma

forma de satisfação pulsional que afasta o sujeito de um sofrimento conjurado pelo gozo. Metzger (2014), por exemplo, apresenta a sublimação em sua tese “como um modo de tratar, de fazer com o gozo, e que relação tem isso com o saber fazer com o real que é prerrogativa do *sinthoma*.” (Metzger, 2014, p.15) Em sua tese, a psicanalista apresenta um conceito de tratamento não normativo, um saber-fazer com o gozo para transfigurar o sintoma em um *sinthoma*. No *Seminário XXIII, Le Sinthome* (1975-76.), Lacan se dedica a escrever sobre James Joyce e sua literatura inovadora, argumentando que vemos nessa relação diferenciada com a linguagem o nascimento de uma destruição criativa do enunciado, onde percebemos a irrupção do gozo do sujeito na ordem simbólica. Ali, Joyce se torna um *saint homme*, o qual foi capaz de entrar em um processo sacrificial de autocriação e produção de um *sinthome*. Joyce, renunciando soluções imaginárias conhecidas, busca uma linguagem renovada capaz de lidar com seu gozo, seu sintoma, transformando a angústia que está para além do significado, em uma linguagem transmutada através do gozo.

Mas Lacan mesmo se indaga “como uma arte pode pretender de maneira divinatória substancializar o *sinthoma* em sua consistência, em sua ex-sistencia e em seu furo?” (Lacan, 2007 [1975-1976], p.38) Como poderíamos através da linguagem dar passagem àquilo que não tem referência em nossa gramática ou semântica conhecidas? A associação entre sublimação e arte é um campo rico de divagações e questionamentos, profundamente desenvolvido por Metzger(2014) e Rocha(2010) em suas teses. Mas como esta dissertação não visa apresentar a sublimação como um tratamento ao gozo através da arte, ou como forma de apaziguamento do sofrimento através de algum rearranjo simbólico, não entrarei no campo da construção de uma nova linguagem, ficaremos no campo do colapso. Pois, para defender o aspecto sublime da vivência artística, seria necessário se perguntar sobre nosso imaginário entorno das artes, o que práticas artísticas precisam preservar e se ajustar para serem admitidas no campo fantasmático daquilo que nomeamos de artes, e esta é uma questão que não atrevo a me aprofundar em uma dissertação. Assim, essa escrita não é em defesa de novas formas de representação, mas da perda da representação. Pois, como Safatle(2020) aponta, a antevisão de uma solução para a reconciliação dos impasses do gozo, seria uma estética que replica o presente e não se abre para a contingência que funda o ato do novo, “porque um ato é sempre a erupção de um outro tempo e outro espaço, essa é a sua função: permitir que o desejo seja cultivado em outro tempo e em outro espaço, que quebra a hierarquia de lugares (...) [e] incia-se por dissolver a unidade de todo sujeito” (Safatle, 2020, p.144). Assim, me debruço aqui sobre os componentes das obras de Bataille e Lacan onde o gozo é festejado, mesmo em seu caráter aniquilador, naquele espaço obscuro onde a linguagem se fratura, mas que reivindica a presença.

Aqui proponho a celebração dessa parte sensível, mas indizível e ininteligível, vendo-a como necessária para a transformação da paisagem cultural, onde a vivência do incontrolável não se dê sob a marca do patológico.

III – Fantasiando corpos: A imagem e a formação do eu em Lacan

tudo isso se confundia em uma imagem de carne móvel,(...) Os seios rijos inchavam na direção de sua boca(...) as outras partes do corpo que se expandiam, tornavam-se proeminentes, pairavam sobre o corpo dele. As pernas se abriam de modo inumano, impossível, como se tivessem sido cortadas da mulher, para deixar o sexo exposto, aberto, como se alguém tivesse apanhado uma tulipa, abrindo-a completamente à força. O sexo também era móvel (...) esticada por mãos invisíveis, mãos curiosas que desejavam despedaçar o corpo para chegar a seu interior.(...) Cada movimento tendia a abrir por completo o corpo, visando rasgá-lo.

Anaïs Nin, do conto “Mathilde”

Para discutir a experiência de abertura do eu através do corpo e o papel do encontro erótico nesse processo, antes seria necessário apresentar o entrelaçamento entre formação do corpo e desenvolvimento da identidade, e aquilo que desse entrelaçamento resta e o excede.

O fato é que somos sujeitos encarnados, corpos assujeitados. Não existe experiência sem corpo, da mesma forma que não existe corpo que se constitua sem experimentação. Nossos sentidos são portais para a vivência, não há existência que não passe pela carne, assim como não há moralidade que não passe pela delimitação do que é um corpo e um eu, com as implicações e desdobramentos que isso pode causar. Começamos então pelo começo, ou naquilo onde o conceito de começo começa, mas que o precede: o corpo. Já que

o corpo não é um objeto físico-químico apto a ser submetido ao sistema fechado e mecânico de relações causais próprias de objetos *partes extra partes*. Sua condição de objeto nunca é plena, já que, ao contrário dos outros objetos no mundo, eu não posso pensar o corpo sob o fundo de sua ausência. O corpo é a perspectiva privilegiada pela qual eu apreendo os objetos do mundo, o que Lacan lembrava ao falar que a imagem do corpo era “solo do mundo visível”. E como perspectiva, ele não pode ser totalmente objeto. Não há distância entre sujeito e corpo, pois o corpo sempre existe *comigo*. Ou seja, articular corporeidade e ipseidade significa assumir não só a *subjetividade do corpo*, mas também a *corporeidade da subjetividade*, com todas as consequências epistêmicas que tal assunção possa ter.(Safatle, 2010, p.76, *grifos do autor*)

Para compreendermos a sublimação e sua capacidade de desarticular o sujeito do anunciado, é necessário, antes de tudo, compreendermos o efeito do discurso sobre os corpos dos sujeitos, ou melhor, o efeito da sujeição dos corpos ao discurso. Para discutir o conceito de sublimação em Lacan é necessário que antes a construção do campo simbólico seja compreendida, assim este capítulo buscará esclarecer a conexão intricada entre corpo e cultura na construção da agência

egoica. Revisitando a constituição do eu dentro da teoria psicanalítica lacaniana, discutirei aqui, como o corpo poderia ser visto como o lugar obscuro, agente para além do sujeito, causador de uma dinâmica insubmissa, o qual presentifica aquilo que transgride o eu.

Entretanto, façamos um pequeno retorno a Freud, lembrando o quanto a experiência do corpo ganha na psicanálise um lugar ainda mais complexo. Afinal, dentro da teoria psicanalítica, a base da construção de nossa personalidade é a vivência erógena do corpo. Freud, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* ([1905]1976), descreve a personalidade humana como efeito do desenvolvimento corporal e seus conflitos, o que ele nomeia de fases psicosssexuais, onde o impacto da vivência da libido em cada estágio (oral, anal, fálico) são cruciais na formação do ego. A energia psicosssexual, ou libido, é descrita como a força motriz por trás do comportamento humano. Segundo Freud, à medida que uma pessoa se desenvolve corporalmente, certas áreas do corpo, chamadas de zonas erógenas, tornam-se importantes fontes potenciais de frustração, prazer ou ambos. Freud propõe assim que a personalidade se desenvolve através de uma série de estágios na tenra infância, nos quais a libido, vinda do Id, busca prazer se concentrando nas áreas erógenas, sempre particularmente sensíveis à estimulação. Para a psicanálise freudiana nossos sintomas seriam resultados de um conflito na vivência da manifestação da libido, causando uma regressão e fixação da mesma em determinadas fases de desenvolvimento corporal, nos apontando o quanto nossa personalidade está intimamente entrelaçada às experiências corporais de satisfação e frustração libidinal. Assim a libido não estaria atrelada exclusivamente ao fisiológico, mas também se ligaria a vivência emocional e simbólica do corpo.

Lacan, prolongando a trilha teórica de Freud, reflete sobre a formação do eu e do corpo, mas a complementa com a análise de uma outra fixação libidinal a qual acomete a todos nós, a fixação libidinal na imagem, e nossa consequente constituição e tensionamento diante do corpo do outro. Eu e imagem do corpo se sobrepõe aqui. Lacan analisa uma vivência reveladora que todos nós compartilhamos: o nosso reconhecimento em uma imagem exterior. Ele se interessou por aquele momento fundamental, estranho e fascinante, no qual o infante observa seu reflexo em um espelho e conclui que aquela imagem o representa. Este tempo de reconhecimento especular foi chamado por Lacan de “estágio do espelho”. “A função do estágio do espelho revela-se para nós desde então como um caso particular da função da *imago*¹⁸, que é a de estabelecer uma relação do organismo com sua realidade ou, como dizemos, do *Innenwelt* [mundo interior] com o *Unwelt* [ambiente].” (Lacan, 1998, p.100) Ou seja, através da imagem a criança constitui uma correlação entre a sua

18 Na psicanálise, *Imago* seria uma imagem mental idealizada inconsciente, a qual influencia o comportamento do sujeito através de um processo de identificação.

materialidade sensível e o ambiente, criando representações entre o mundo interno e o mundo externo.

Para Lacan, o eu dependeria deste processo de assimilação para se formar. O momento em que a criança humana se reconhece em uma imagem externa seria essencial para sua formação, onde nossa constituição egoica se daria como um processo de identificação, imitação e introjeção, dado através de um complexo de reconhecimentos especulares, que se realiza através da autoimagem observada e na captura da imagem daqueles que nos cercam. Conseqüentemente, os estágios de socialização e suas interações se tornam cruciais para as construções subjetivas, estabelecendo as coordenadas de estruturação e referência do que nomeamos de próprio. Essa identificação com a imagem daria a criança um apaziguamento diante da sua prematuridade, fornecendo-a a percepção de um eu é coeso, ordenado, para além da sensação fragmentada do corpo em desenvolvimento. Sobre a fase do espelho, Laplanche & Pontalis descrevem:

Do ponto de vista da estrutura do sujeito, a fase do espelho assinalaria um momento fundamental; constituição do primeiro esboço do ego. Com efeito, a criança percebe na imagem do semelhante ou na sua própria imagem especular uma forma (*Gestalt*) em que antecipa — e daí o seu ‘júbilo’ — uma unidade corporal que objetivamente lhe falta e identifica-se com essa imagem. Esta experiência primordial está na base do caráter imaginário do ego constituído imediatamente como “ego ideal” e “origem” (Laplanche & Pontalis, 2001, p.176)

Essa experiência de reconhecimento de si através de imagens inaugura, para Lacan, o registro imaginário. Este registro se dá através de uma conexão essencialmente narcísica do infante com seu mundo intra-subjetivo e inter-subjetivo, já que nesse momento as relações se dão baseadas na expectativa de semelhança, onde o meio ambiente ganha um caráter acentuadamente egomórfico (Laplanche & Pontalis, 2001, p.233). Essa confusão entre eu, imagem e outro, introduzida pela experiência especular da formação egoica, persistiria e insistiria no comportamento humano a partir daí, sustentada pela nossa satisfação em nos reconhecermos em uma unidade estável em harmonia com o ambiente imaginado.

Safatle (2006, pp.77-76) diz que nossa imagem de corpo teria uma valorização que esconderia a relação complexa das experiências sensoriais consigo e com a alteridade, sendo “um esquema corporal, *uma imagem do corpo próprio* prévia capaz de operar a síntese dos fenômenos ligados ao corpo”, o qual criaria uma “confusão narcísica na relação entre sujeito, outro e corpo próprio.” A imagem, mesmo não contemplando a complexidade pulsional do corpo, nos daria o alienador apaziguamento de uma *Gestalt*, formando um eu ideal que não corresponderia a situação real da experiência corpórea. Assim, esta *Gestalt* seria “a permanência mental do [eu], ao mesmo

tempo que prefigura sua destinação alienante.” (Lacan, 1998, p.77). Desta forma, frente a essa identificação com uma imagem que pouco representa nossas multiplicidades e obscuridades existenciais, uma identidade se afirma de forma imaginária, em uma certeza de autorreferência, a qual exclui aquilo que nos põe em um fluxo não apreensível como objeto. Lacan nos diz:

O que é o estágio do espelho? É o momento em que a criança reconhece sua própria imagem. Mas o estágio do espelho está bem longe de apenas conotar um fenômeno que se apresenta no desenvolvimento da criança. Ele ilustra o caráter de conflito da relação dual. Tudo o que a criança aprende nessa cativação por sua própria imagem é, precisamente, a distância que há de suas tensões internas, aquelas mesmas que são evocadas nessa relação, à identificação com essa imagem. (Lacan, 1995 [1956-1957], pp.15-16)

Esta identificação imaginária, essa alienação, causaria a partir daí uma paralisia formal, onde a singularidade e complexidade da experiência do ser, se submeteria ao primado de uma imagem organizada, percebida de forma fechada e reificada, reconhecida e legitimada por um outro. Essa seria nossa inclinação constitutiva em transformar qualquer relação com a alteridade em reconhecimento especular, marcando a partir daí o eu com traços paranoicos, defensivos e reativos. Esse mimetismo e alienação apresentados em *O Estádio do Espelho* se torna uma metáfora, representando uma ação fundamental da estruturação contínua da subjetividade. Ao longo de sua obra, Lacan continua revisitando as conceitualizações do desenvolvimento egoico, onde a ênfase do estágio do espelho versa menos sobre sua qualidade temporal biológica e cada vez mais sobre sua qualidade estrutural. Assim, o reconhecimento do eu em uma paisagem imaginária e simbólica externa, é visto como fundamento da organização psíquica, e não um momento isolado do infante, marcando a partir daí um contínuo desconhecimento constitutivo do eu em uma ilusão de individualidade e autonomia, uma alienação que funda seu narcisismo. (Safatle, 2006, pp.76-84)

O desenvolvimento da subjetividade dependeria que as imagens apreendidas ocupassem uma posição no interior de uma estrutura simbólica compartilhada, onde o eu ganharia coordenadas discursivas. A criança seria introduzida na estrutura sociolinguística, em que o campo imaginário poderia se enredar a um sistema de significação compartilhado, A formação do eu em Lacan, segue o desenvolvimento freudiano que observa a invenção do eu a partir de identificações¹⁹, onde nossa “imagem será por sua vez submetida à estrutura simbólica presente no estágio do espelho mediante o retorno da criança que procura no olhar do Outro simbólico o assentimento do reconhecimento imaginário.” (Safatle, 2006, p.77). Assim trata-se, portanto, de conceber o imaginário e o simbólico como dois tempos que se articulam na constituição da subjetividade, nos quais a imagem

19 Tema discutido por Freud em seus textos: *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914) e *O eu e o isso* (1923)

especular e a estrutura simbólica estariam intrincadas na produção da nossa alienação em uma entidade coesa e original, sendo esta uma fantasia, um *semblant*. O princípio de realidade psíquica do ser falante é estruturado através de uma *fantasia* (ou fantasma), sendo ela a forma do sujeito lidar com o *real* da existência. A fantasia do eu teria as marcas de toda teia simbólica e das representações da metafísica de uma época, presa a uma moral legisladora, que o impele a se perceber segundo sistemas de nomeação, os quais são anteriores à pessoa e que tem bases ideológicas articuladas a estruturas morais múltiplas, as quais criam a realidade através do discurso da religião, filosofia, economia, ciência, entre outros. Lembrando que, em Lacan, realidade e *real* não se equiparam, sendo a realidade uma construção fantasística (fantasmática) e o *real* aquilo que não entra nas coordenadas da fantasia, permanecendo incognoscível.

a realidade, toda a realidade humana, não é nada mais que uma montagem do simbólico e do imaginário (...) o que importa distinguir da realidade humana e que é para falar propriamente o *real*, que não é nunca senão entrevisto; entrevisto quando a máscara, que é aquela do fantasma, vacila. (Lacan, 2008 [1966-1967], p.19)

A formação do eu, nosso narcisismo, advém de uma fantasia, e é estrutural na formação do sujeito, sendo um investimento libidinal necessário para nossa constituição. Costa (1986, pp.157-169) nos diz que, do ponto de vista psicanalítico, o narcisismo é uma dinâmica intersubjetiva normal do psiquismo do indivíduo, e que delimitar o que seria um narcisismo patológico é uma questão complexa. Entretanto ele nos aponta que nas obras de Kernberg, Kohut, Searles e dos autores kleinianos, encontramos a concepção de uma narcisismo patológico a partir do momento que caímos em uma maciça “idealização do objeto, sob a égide do narcisismo infantil; formação de um "self·grandioso" igualmente infantil, fonte das projeções idealizantes do objeto” (Costa, 1986,p.157). Através de uma organização narcísica por demais restrita e defensiva, o sujeito passa a ver o mundo como um espelho de si e seus ideais, tornando-se reativo frente a alteridade interna e externa. Desta forma, aquilo que não se harmoniza com as coordenadas do eu, se torna um inimigo, causador de tensões psíquicas ameaçadoras a homeostase do sujeito. Assim, o drama da formação do eu poderia culminar na tentativa de apagamento de toda alteridade através da projeção do conjunto de imagens e gramática do narcisismo do sujeito, já que a relação com o outro aparece atrelada ao duplo especular da gênese do eu. Aqui a poesia musical de Caetano Veloso ilustra bem nosso narcisismo:

Quando eu te encarei
Frente a frente
Não vi o meu rosto
Chamei de mau gosto o que vi
De mau gosto, mau gosto
É que Narciso acha feio

O que não é espelho
E a mente apavora²⁰

III. 1 Através do espelho

Quando tirou a roupa, revelou a ele uma nova Maria, uma Maria iluminada pela paixão, abandonada ao amor como nas pinturas, oferecendo desavergonhadamente o corpo, reagindo sem hesitação a todos os seus abraços, lutando para fazer com que os retratos desaparecessem das emoções do marido, para ultrapassá-los.

Anaïs Nin, do conto “Maja desnuda”

Brandão (1989, p. 173-190) revisita o mito grego de Narciso, o qual narra a história do jovem que, diante do espelho das águas, se torna profundamente enamorado pela própria imagem, sendo levado ao ostracismo e definhamento. Na análise do mito, ele nos aponta o drama do estádio do espelho lacaniano na formação do eu, pois amar o que possui a imagem de si aparece como movimento de encantamento constitutivo do sujeito e seu fechamento para visões que não ganham coordenadas egomórficas, levando-o ao adoecimento psíquico. Como Narciso que, encantado pelo seu reflexo é impedido de vivenciar qualquer afeto que não esteja voltado às coordenadas de autoreferência, a tomada de consciência de si e a atividade de reflexão funda, do ponto de vista psicanalítico, a projeção no mundo da nossa imagem, ameaçando reduzir a diferença existencial ao mesmo, ao próprio, nos colocando diante do perigo do solipsismo, onde nada poderia existir fora do pensamento individual. Essa seria a marca da consequência desastrosa que cairia sobre aqueles que não se atrevem a olhar para além da imagem de si, descrita na mitologia como a atrofia do jovem Narciso, tão belo, mas incapaz de amar. O mito de narciso “indicaria este desenvolvimento patológico no instinto de reflexão: a atividade da reflexão (voltar-se para si mesmo) domina e exclui a necessidade de alimentação, de sexualidade comum, da atividade da entrada de qualquer pensamento ou impulso novos.” (Brandão, 1989, p.184) Todavia, o tensionamento psíquico em torno da alteridade não se dá apenas como um movimento externo, mas também interno, onde aquilo que transborda o eu também surge de excitações internas ao aparelho psíquico, como observado por Freud a partir de seu texto *O Ego e o Id* (1923). Entretanto, é na obra *Além do princípio do prazer* (1920) de Freud, que a distinção entre o eu e o corpo, passa a existir na teoria

20 Trecho da música “Sampa” de Caetano Veloso, do álbum *Muito - Dentro da Estrela Azulada*, 1978.

psicanalítica, onde se pontua um erotismo que “é o modo específico pelo qual as pulsões sexuais parciais se manifestam, produzindo prazer através da excitação das zonas erógenas (prazer de órgão), sem a concorrência do objeto ou da imagem unificada do EU.” (Costa, 1986, p.167) O prazer das zonas erógenas, não se iguala ao prazer narcísico, pois o prazer narcísico seria o “investimento libidinal no EU, decorrente da retirada da libido dos objetos.” (Costa, 1986, p.167)

Assim, a partir daí, a psicanálise passa a perceber que não há uma coincidência harmônica entre o corpo e o eu, existindo uma diferença tópica entre esses espaços. A diferença entre investimento do eu e as pulsões parciais que irradiam do corpo, apresenta uma vida erótica da carne que não entra em completa consonância com o narcisismo do sujeito, onde “A cada uma destas modificações da erogenidade dos órgãos poderia corresponder uma modificação paralela do investimento de libido no EU.” (Freud, 1970, p.90 *apud* Costa, 1986, p.167) Assim, investir libidinalmente no corpo não seria necessariamente igual a investir libidinalmente no narcisismo, é como se o corpo, em seu aspecto de carne pulsante, se comportasse como um para além do eu, um outro que nos colapsa e sustenta. O investimento narcísico, comandado pelo eu, não abarcaria a complexidade das pulsões e não se adequaria de comum acordo com o corpo, sendo o narcisismo um investimento que visa a redução de um tensionamento libidinal e restauração da homeostase psíquica. O eu viveria em função do restabelecimento de experiências de satisfação, retornando a segurança do mundo enquanto duplo, enquanto experiência que se traduz de forma condizente à nossa imagem e perspectivas de autorreferência. Isto posto, podemos dizer que a própria subjetividade seria uma fantasia, um fantasma. Nasio (2007) apresenta que o conceito de fantasia, desde Freud, remeteria a nossa realidade psíquica. Assim, nossa identidade íntima, nossa individualidade fundante, seria uma fantasia. Ela é a representação ativa, mas inconsciente, que molda a nossa consciência, como um véu que deforma nossos laços sociais, onde “vemos não o que é, mas o que somos(...) Interpretamos nossa realidade segundo o roteiro das nossas fantasias”(Nasio, 2007, p.17). Assim, o que interpretamos da realidade é a projeção da nossa fantasia, a projeção da nossa identidade.

Mas então, como se relacionar com outros se vivemos dentro de um sistema de reconhecimento de si projetado na realidade, onde o novo tende a ganhar a marca de uma repetição egomórfica? Estaríamos condenados, como Narciso, ao apaixonamento pelo mesmo e a atrofia formal? Em realidade, o que Lacan nos diz é que a integridade egoica não é tão estável assim, e que a precipitação de um ego fechado fictício é continuamente afetado pela memória de fragmentação. O psicanalista nos aponta a presença de imagens de um corpo fragmentado encontradas por trás de vários estados de angústia e agressividade contra a alteridade. Estas são “imagens de castração,

emasculação, mutilação, desmembramento, desagregação, evisceração, devoração, explosão do corpo, em suma, as *imagos* que agrupei pessoalmente sob a rubrica, que de fato parece estrutural, de *imagos do corpo despedaçado*.” (Lacan, 1998, p.107, *grifos do autor*). O eu seria assim matriz reacionária à parcialidade pulsional e ao desejo inconsciente, o que constantemente lhe arrancaria a ilusão de harmoniosa integridade. A sensação de decomposição seria sempre algo que ameaçaria a integridade egoica, visto que a imagem própria carregaria uma marca de nascença ilusória, e a simbolização de si o selo da insuficiência diante do pulsional. Nossas pulsões carregariam continuamente um campo enigmático de vicissitudes, exibindo constantemente nossa falta de coerência, de uniformidade e de sentido, levando Lacan a declarar que “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte.” (Lacan, 1998, p.863) O eu seria, portanto, uma agência reativa, tentando se firmar em sua ilusão de forma estática e autenticidade de ação, buscando evitar a perturbação de uma existência inconsistente e indeterminada, através da fantasia de exatidão, constância e unidade. Desta forma, o sujeito lacaniano estaria sempre dividido entre aquilo que ele imagina e fala e si, e o real.

Lacan nos diz, “O sujeito, articulando a cadeia significante, traz a luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, é lugar da fala, é também o lugar dessa falta” (Lacan, 1998, p.633). Este Outro, o sistema simbólico que estrutura nossas formas de relação, entrega-nos a paisagem possível de constituição de identidades, nos moldando dentro de uma semântica limitada. Sendo assim, nossas fantasias sempre teriam algo de *faltante*. O sujeito está, “Assim pois, perpetuamente exposto ao mal estar provocado pelo efeito de discordância entre a expressão de um eu fictício e o indizível de um ser pressentido, [onde] o sujeito empreenderá sua ‘viagem’” (Kaufmann, 1996, pp.160-161) A inscrição e mediação simbólica geraria sempre um resto pulsional intraduzível, não abarcado pela linguagem, já que toda gramática guarda em si seus limites de simbolização, sendo nesta fenda indizível que aconteceria a “viagem”. Para Nasio (2007, p.92), Lacan, inverte a ideia de castração freudiana, pois a castração aqui não mais seria o medo de não mais possuir a potência para desejar, mas ao contrário, a angústia de desejar para além do simbolizável. A castração se refere à organização do ser submetido à Lei, à linguagem, e o que ela revela é a incapacidade do sujeito de obter das coordenadas simbólicas a acensão de um gozo adequado e pleno.

Em Lacan, *O Seminário XX, Mais ainda*, “tem por tema a impossibilidade da relação sexual, entendendo-se por isso a impossibilidade de uma escrita lógica da sexualidade do sujeito falante. Nessa visão é formulado o princípio de 'que não há relação sexual'.” (Kaufmann, 1996 p.81) Mais a frente, no *capítulo VII*, abordaremos este seminário para situar o conceito de gozo, mas aqui

é importante frisar que a libido, de fundo sexual polimorfo, não se esgota nas representações imaginárias e simbólicas organizadas através e como uma identidade. A força motora da fantasia estaria em um núcleo pulsional do ser, não todo reconhecível, como um furo de sentido, onde a realidade psíquica se organizaria ao redor. No *capítulo IV* retomaremos o conceito desse núcleo pulsional para abordar *Das Ding* [A Coisa], apresentando esse aspecto de resto que emerge como um excesso do corpo pulsional que não se adéqua à imagem e a linguagem. Sobre isso que excede e transborda a fantasia do sujeito, Lacan afirma que “ali está a causa de seu desejo (...) aí está o ato de amor. (...)o ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto no ser falante” (Lacan, 1985[1972-1973], p.149). Ele nos indica que uma experiência amorosa entre corpos é aquilo que fracassa na fantasia, fazendo-nos ultrapassar idealizações tecidas em imagens e palavras, atravessando as coordenadas do eu por marcar esse resto que resiste a conceitualização, trazendo o excedente corporal que sempre subjugaria a linguagem, ponto que nos liga ao real da substância-corpo. Safatle nos diz,

um dos núcleos centrais da experiência clínica lacaniana consistirá em determinar *como é possível fazer o objeto sair da cena fantasmática*. Por meio dessa saída de cena, o sujeito pode ter uma experiência do *real do corpo*, ou seja, do corpo como carne opaca que não se deixa submeter às formas fetichizadas do Imaginário, nem se corporificar por meio do significante com seu primado fálico. Sublinhemos como essa experiência do real do corpo é fundamental para a compreensão de certos modos de travessia do fantasma. (Safatle, 2006, pp. 210-211. *grifos do autor*)

Mas, se concebermos o que é próprio como um complexo de identificações sociais, como poderíamos lidar com a parte da pulsão que não encontrou expressão nas coordenadas da cultura? Ou seja, como lidar com a parte da pulsão que não encontrou expressão nas próprias coordenadas do eu? O erotismo seria uma saída possível? Ou melhor, seria o erotismo uma saída *inevitável*? Mais a frente, no *capítulo VI*, apresentaremos a fundo o erotismo e desenvolveremos esse questionamento. Isto posto, restam indagações para mim ao pensar, sob a ótica lacaniana, a formação do eu: Se o eu se compõe através da introjeção da imagem e desejo de um outro, que em um primeiro momento se corporificou como aquele que nos tocava e cuidava, não seria através da mesma chave, da imagem desejosa de um outro que nos toca, que o eu poderia se decompor? Se somos fundados a partir da imagem exterior de alguém que nos envolve, não seria através do reencontro com a alteridade pulsante que a imagem teria abertura para se desarticular? Ou seja, se é a relação de afetos intensos com a imagem e corpo do outro que nos forma, não estaria justamente no retorno a essa relação intensificada com uma corporeidade a nossa possibilidade de

decomposição? Seria, assim, o erotismo um movimento de ruptura da nossa paralisia formal? Lembremos que a atrofia de Narciso, no mito grego, aparece justamente em sua incapacidade de ousar olhar para além do espelho e assim, correr o risco de se apaixonar pela diferença.

IV. Sublimação em Lacan: cortejando a Coisa

Sentia crescendo dentro de si uma poderosa onda de excitação; parecia estar prestes a atingir um pináculo de emoções onde seu verdadeiro eu seria revelado definitivamente, fazendo-a se entregar a um estranho.(...) Ela aguardou o que estava por vir. Mas o que aconteceu não tinha esperado.

Anais Nin, do conto "Elena"

Em *O seminário VII, A ética da psicanálise* (1959-60), Lacan nos indaga: “Agiste conforme o desejo que te habita? Isto não é uma questão fácil de sustentar. Pretendo que ela jamais foi colocada de maneira mais pura em outro lugar, e que não pode ser colocada se não no contexto analítico.” (Lacan, 2008 [1959-1960], p.367) Lacan afirmava que a palavra nunca abarca totalmente o ser, e é justamente a impossibilidade de dizer completamente e satisfatoriamente o desejo, que sustenta nosso contínuo dizer. Porém, essa ausência em apreender satisfatoriamente um objeto, não é descrita de forma melancólica em sua teoria psicanalítica, mas como um testemunho da impossibilidade que engendra o desejo. Aí encontramos o motor da sublimação, nela “quanto mais o objeto é presentificado enquanto imitado mais abre-nos ele essa dimensão onde a ilusão se quebra”(Lacan, 2008 [1959-1960], p.172), causando a “consciência de ser na opacidade de um objeto, que não é submetido a uma estrutura fantasmática” (Safatle, 2006, p.265)

Em sua teoria, Lacan, propõe uma diferença entre os conceitos de realidade e *real*. Para o psicanalista, nossa realidade consiste em imagens e símbolos dentro de seus complexos processos de significação. Portanto, o que chamamos de realidade está associado a uma ordem simbólica. Para o antropólogo e filósofo, Claude Lévi-Strauss, a cultura poderia ser vista como um conjunto de estruturas simbólicas, como as regras que governam as relações intersubjetivas e a linguagem, as quais possuem papéis centrais na perpetuação da estabilidade social.²¹ A realidade seria produto da linguagem, onde, para que algo exista, seria preciso nomeá-lo. Já o *real*, para Lacan, seria o indizível do qual fomos cortados como consequência da nossa entrada na linguagem, o que ele nomeia de castração. O *real* seria assim um conceito muito paradoxal, pois ele sustenta nossa realidade social, onde o mundo social não poderia existir sem se apoiar nele, mas que também desfaz essa realidade, sendo aquilo que “não cessa de não se inscrever”.

21 Ver: Lévi-Strauss, C. (s/d) Introdução à obra de Marcel Mauss. In.: COELHO, E. P. (org.) Estruturalismo - antologia de textos teóricos. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1950)

O real, não tem nome, não existe, ele ex-siste²², insistindo em se fazer nomear. Todos os nomes convergem para o ponto limite aonde a fala falta. Nós falamos e caminhamos para o silêncio, produzimos sentido até nos faltar o sentido. Lacan nos diz: “Ora, vocês sabem o que encontramos, no entanto, a margem, mas por que não no horizonte, do que se desenvolve diante de nós (...) Na margem irreduzível, assim como no horizonte de seu bem próprio, o sujeito se revela ao mistério jamais inteiramente resolvido do que é o seu desejo.” (Lacan, 2008 [1959-1960], p.282) Nesse profundo vazio de sentido, seria onde jaz o transbordamento energético das pulsões, *das Ding* (a Coisa). *Das Ding* precede o Outro simbólico, Lacan se refere a ela como o “outro pré-histórico”. “Toda a economia libidinal gira em torno de uma ‘Coisa’ que, por mais central que seja a posição que assuma, ainda assim fica completamente fora” (Kessel, 2009, p.90). Lacan coloca a “Coisa no lugar do pecado” (Lacan, 2008 [1959-1960], p.104), denunciando a cumplicidade entre a lei e a Coisa, o qual é nomeada como um “mal”, afinal “O gozo é um mal.” (Lacan, 2008 [1959-1960], p.221). Aí encontramos outra semelhança entre Lacan e Bataille, pois os dois aproximam aquilo que escapa à articulação simbólica do indivíduo a um mal. Bataille escreve “as palavras, à medida que escrevo, faltam-me. (...) Aliás, as palavras designam mal aquilo que o ser humano vive: digo o desespero (...) no desespero, só sinto vir a morte: tenho por ela um desejo angustiado (...) O desespero é simples: é a ausência de esperança, de qualquer *engodo*.” (Bataille, 2020b, pp. 70-71, *grifos do autor*). Encontramos esse drama explícito até mesmo nos nomes dos livros de Bataille dedicados ao tema dos excessos inefáveis: *Le coupable* (1949), *La part maudite* (1957), *La littérature et le mal* (1961), *Les larmes d'Éros* (1961).

Kesel (2009), analisa a ética “maligna” proposta por Lacan no *Seminário VII*, observando a tensão entre a Lei (o discurso) e a Coisa:

É disso que trata toda a “ética da psicanálise”: em vez de nos dar o “bem” que desejamos, deve dar o desejo como tal. Esta conclusão sacode completamente todas as formas aceitas de pensar sobre o bem e o mal e força uma revisão completa do pensamento ético tradicional. (...) É precisamente porque o analista não prega mais o “bem” ou outras “boas novas” humanistas à sua analisanda que ele pode ajudá-la no ponto em que toda a tradição a sabotou, ou seja, em seu desejo (Kessel, 2009, p.5)

A sublimação aparece no *Seminário VII* justamente como um limiar onde a Coisa e a manifestação simbólica poderiam flertar. Ou seja, ali o desejo se presentificaria para além do “bem”. Conforme descrito por Lacan (1959-1960/1997, p.140), sublimar seria “elevar o objeto à dignidade da Coisa”, ou seja, elevar uma representação à dignidade do irrepresentável pulsional, onde a Coisa seria “o significante do Outro pré-histórico impossível de se esquecer.” (Lacan,

22 No latim, o prefixo ex- indica um movimento para fora, encontrado, por exemplo, nas palavras: excluir, exalar, exportar, extrair.

2008[1959-1960], p.61) A Coisa seria “maligna”, um centro pulsional ancestral contra a qual a Lei se choca. Ela é a existência exterior a consciência, uma força anterior, a qual sustenta e colapsa a teia de significantes. Ela seria o âmago do inconsciente *real*, mas sempre representado por um vazio de sentido, um buraco na realidade a partir do qual o verbo cria a realidade.

Esse mundo simbólico é ele próprio uma grande “formação reativa” contra o campo esmagador de estímulos que é o real, esse campo “real” que continua batendo contra nosso sistema simbólico. O “real” será definido como aquela parte da “realidade” que não consegue se integrar no mundo simbólico, ou seja, na “formação reativa” universal em que vivemos e que é feita de significantes. É por isso que a ruptura com o “real” nunca nos liberta definitivamente dele. Ele não para de bater em nosso universo simbólico, que nunca deixa de reagir contra ele. Para mapear essa complexa relação entre ordem simbólica, realidade e real, Lacan tomará uma noção do projeto de Freud chamada “das Ding”. Esta é a primeira noção em toda a sua obra com a qual tenta dar um estatuto próprio ao real nas suas implicações simbólicas. (Kessel, 2009, p.70)

Das Ding (A Coisa) seria algo que nos move, mas que sempre nos escapa, como aquilo em mim que não se apresenta como um “eu”. A Coisa estaria, assim, nos limites do indivíduo, como o furo do psiquismo. Rocha(2010) nos diz que há uma conexão entre *Das Ding* e dignidade, sendo um trocadilho entre o alemão *Ding* e o francês *dignité*.

a versão lacaniana da apreensão sublimada do objeto poderia ser estenografada como a experiência recoberta por essa virtude inédita, a “Dingnidade”. (...)Jamais se pode esquecer que, no pensamento freudiano, a Coisa é um resíduo inassimilável a quaisquer esforços de simbolização, refratária ao esquematismo das *Vorstellungen*, mas certamente atraente para a libido e constitutiva dos vetores da satisfação pulsional, sobretudo em sua vertente inconsciente. A dignidade da Coisa é, como se poderá observar pouco a pouco, uma elevação jamais desconectada da sensibilidade que a subjaz (Rocha, 2010, p.195)

Para Freud a sublimação traz uma satisfação pulsional no reencaminhamento da pulsão para um objeto distinto do sexo, no entanto, na retomada do conceito em Lacan, a alteração não está no objeto, mas sim em seu *posicionamento* nas coordenadas da realidade psíquica dos sujeitos. Acontece assim uma mudança da realidade do objeto que está profundamente investido libidinalmente, aí poderíamos encontrar o movimento sublimatório, aí poderíamos “elevar o objeto à dignidade da Coisa”. Sublimar seria então elevar uma experiência aos limites do indivíduo, à dignidade daquilo que não existe, daquilo que ex-existe. O movimento sublimatório aparece no *Seminário VII* como a rearticulação de um objeto na estrutura simbólica, não procurando substituir seu significado por outro, mas apontando para a falta do significado em si, mostrando através do material o vislumbre opaco do ininteligível. A sublimação carregaria esse aspecto de resto, apontando para algo perdido pela introdução do simbólico no real. Assim o movimento sublimatório estaria sempre às voltas de dizer o indizível, atraído pelo que está fora do sentido, mas não fora do

corpo pulsional. O ato sublimatório remeteria assim àquilo que não é possível de se revelar, ao que escapa ao sentido, aquilo que faz enigma, ao que faz rasgo em nossa realidade.

Ao invés da compreensão tradicional da sublimação, como desvio do alvo e do objeto sexual da pulsão em direção a objetos socialmente valorizados, Lacan relativizará o problema da dessexualização a fim de insistir na estrutura particular do objeto na sublimação. Ele lembra que, na sublimação, o objeto deixa de ser um pólo imaginário de projeções narcísicas para ser exposição daquilo que é não idêntico ao sujeito. (...) No interior do quadro conceitual lacaniano, isso significa que o objeto deve aparecer como destruição dos protocolos de identificação fantasmática. Como vemos, tais reflexões sobre a estética convergem na necessidade de pensar o objeto estético como formalização de uma experiência de não-identidade que permita o advento, no sujeito, de uma expressão que não é mais *expressão de um eu*, mas *expressão de um sujeito profundamente descentrado*. (Safatle, 2006, pp. 287-288, *grifos do autor*)

Para Lacan o movimento sublimatório, o qual ele privilegia experiências artísticas em sua conceitualização, estaria em um lugar limítrofe entre a realidade e o abismo do real. Sublimar não seria uma vivência completamente imersa na linguagem, já que não possuiria em si a pretensão de um significado definido e eficaz, mas se posicionaria mais próxima de algo que sugere o que está para além do que concebemos, para além do sujeito. A sublimação surgiria da manifestação do desejo do sujeito, mas existiria algo nela que aponta para a parcela do desejo que não encontra referências prévias, ela aponta para a parcela de nosso desejo que não apreendemos, nos levando à experiência do desconhecido fora e dentro de nós. Ela permitiria o vislumbre do “que não cessa de não se inscrever”, causando uma fissura nas nossas formas de compreensão do mundo e do eu.

O objeto em sua função sublimatória promove alguma articulação significativa que não sonega a presença da Coisa – um pensamento permeável ao vazio, uma apresentação significativa perpassada pela opacidade – (...) sob o cortejo de uma satisfação pulsional cuja identidade ao saber não pode ser jamais estabelecida. (Rocha, 2010, p.197)

A opacidade da *Coisa* seria aludida nessas experiências fascinantes e confusas do sublime, em uma parceria enigmática e incontentável trazida pelo objeto da sublimação, mas “esse objeto, precisamente, não é a Coisa, na medida em que ela está no âmago da economia libidinal.” (Lacan, 1997 [1959-1960], pp. 140-141). O atributo sublime de um objeto não se deve, portanto, à imagem de um objeto em conformidade com um discurso positivo e instrutivo, mas sim à quebra do discurso, ao efeito de rearranjo do objeto na estrutura simbólica das nossas fantasias, o que faria uma torção das percepções. Na sublimação, vislumbraríamos um mais-além do objeto, onde este aparece como nada de nomeável, revelando a construção de algo que marca os limites de nossas construções. Nas palavras de Safatle:

a sublimação seria, pois, uma maneira de *dar forma de objeto imaginário* à contradição entre o fantasma e a Coisa. A experiência de estranhamento que o sujeito sentiu quando os esquemas fantasmáticos do pensamento chocaram-se diante do Real desvela-se agora como essência mesma do objeto. Trata-se de um estranho ponto de excesso *no interior* de um objeto que foi estruturado pelos protocolos de universalização próprios ao fantasma. É assim que pode advir um objeto que é a destruição de si, torção de seus protocolos de identidade, ou, ainda, uma *imagem que é a destruição da imagem*. (...) É só diante deste objeto não idêntico produzido pela sublimação que o sujeito pode se reconhecer. (Safatle, 2006, p. 286, *grifos do autor*.)

Lacan vê na arte a possibilidade de criar objetos de desvio e extravios, onde essa torção da realidade aconteceria revirando nossas perspectivas, subvertendo o próprio indivíduo. Lá a realidade se encontraria contestada. A arte se mostraria então como a linguagem que nos daria o privilégio da dúvida, uma linguagem que não exige que a falta seja preenchida ou transposta, mas que nos traria a afirmação da indefinição, a afirmação da falta, uma afirmação da negatividade que sustenta todo o nosso ser. “Em Lacan, a arte pode aparecer como modo de formalização da irreduzibilidade do não conceitual, como pensamento da opacidade.” (Safatle, 2006, p.274). Ali “o objeto é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para circundar, para presentificar e para ausentificar.” (Lacan, 2008 [1959-1960], p.176). É o processo de criação artística que é visto como campo de sublimação privilegiado no *Seminário VII* e nas pesquisas psicanalíticas posteriores²³. A arte produziria um movimento de inadequação da experiência à realidade, gerando um descentramento do sujeito através de um rasgo nas estruturas fantasmáticas, estruturas estas que nos fundaram como indivíduos. Assim, a arte carregaria em si algo de letal. Na sublimação vinculada às artes estamos “diante de modalidades de entrelaçamento entre pulsão de morte e sexual que produzem (...) tentativas de satisfação da pulsão por meio de certa estetização da autodestruição do eu.” (Safatle, 2006, p.292). Entretanto, mesmo se fôssemos apenas analisar a tradicional vinculação da sublimação às obras artísticas, seria impossível não cairmos, na contemporaneidade, em perguntas sobre o corpo.

Em meio a convulsão que as artes plásticas sofrem a partir das vanguardas modernas do séc. XX, as produções artísticas começam a abandonar seu aspecto de artefato, se empenhando em restabelecer vínculos com a vida, caminhando para tendências que pedem a presença do corpo em um espaço de intersubjetividade sensível. As antigas mídias vão expandindo seus limites, até que, na década de 1960, surge a *performance art* em seu aspecto interdisciplinar e sensível, onde o corpo do artista toma a cena e a obra de arte transgride a forma objeto, tornando-se uma relação feita pelo entrelaçamento entre artista e expectador, os quais incorporam a obra. O crítico de arte Hal Foster

23 Visitando o *catálogo de dissertações e teses da capes*, todos os dez primeiros trabalhos encontrados, no campo da psicanálise que possuem em seu título a palavra “sublimação”, discursam sobre arte. Todos os trabalhos encontrados na área de concentração da teoria psicanalítica, os quais possuem a palavra “sublimação” em seu título, versam sobre artes. Fonte: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/>, visitado em setembro de 2022.

em seu livro *The Return of the Real: Art and Theory at the End of the Century* (1996), sugere que a arte dos anos 60 e 70 forneceu as bases para o que agora testemunhamos, como um retorno ao real da materialidade dos corpos em espaços de representação intersubjetivos. A arte a partir daí exige um retorno traumático ao que foi reprimido, o que a liga a prática em psicanálise, Lacan mesmo diz: “É notável que, na origem da experiência analítica, o real seja apresentado do que nele há de mais inassimilável — na forma do trauma” (Lacan. O Seminário, [1964]1988, p. 57). Para Foster, o papel do corpo e do trauma não são apenas um tema, mas um sujeito, onde o real traumático age sobre os indivíduos, revelando a angústia e a excitação no cotidiano e no lugar-comum, ele nos diz: “É como se essa arte quisesse que o olhar brilhasse, que o objeto se sustentasse, que o real existisse, em toda a sua glória (ou horror) de seu desejo pulsátil, ou ao menos evocar essa condição sublime” (Foster, 2014, p.136).

Foster argumenta que o choque e o trauma não poderiam ser vistos em uma subjetividade isolada, já que a arte nunca deve sua existência apenas ao autor, mas ao mundo social e cultural no qual ela emergiu. Na *performance art* nos chocamos com o descentramento do eu ideal e do ideal de eu, onde as imagens corporais naturalizadas e idealizadas caem, surgindo em seu lugar um corpo para além de identidades apaziguadoras, um corpo estranho. A arte que expõe o corpo caminha para o estranhamento e intensidade máximos que o (des)encontro dos corpos pode suscitar. A psicanalista Tania Rivera dirá:

Ainda que diversas manifestações presenciais do artista possam pretender uma afirmação identitária com, por vezes, ressonância política, o essencial é que o corpo se dá a ver. (...) O eu apela ao outro, lembrando sua dependência constitutiva, que faz o seu íntimo estar fora, êxtimo. A presença do corpo pode, nesse campo do olhar incitar a uma subversão do eu que faz surgir o sujeito do inconsciente. A performance mostra, assim, que o sujeito só pode aparecer de forma efêmera, fugaz, como um efeito de um ato que se dá entre o eu e outro. Não se trata, nesse ato, de uma relação simétrica, mero jogo de espelhos. (Rivera, 2013, p.24)

Ao longo desta dissertação não discuti as artes, mas é interessante perceber que o próprio movimento da arte exigiu a presença do corpo e do sexual em sua concepção contemporânea. Nesta pesquisa escolhi explorar a estética erótica como transfiguradora das estruturas da sensibilidade, onde o encontro é o ponto essencial para o movimento sublimatório em que os corpos vivenciam a abertura do sensível. Entretanto é claro que a própria arte contemporânea demandou sua parcela de erotismo. Contudo, nesta dissertação me afastei dos museus e palcos, para indagar sobre o poder disruptivo do espaço íntimo, onde os amantes são transformados em cúmplices de Eros e Tântatos, trazendo à cena o aspecto ob-sceno e arrebatador do desejo humano. Afinal, por que a sublimação estaria sempre limitada ao mármore inorgânico, à tela, às imagens estáticas ou às projeções de um vídeo em *looping*?

IV. 1 A Dama incendiária

Ouça com atenção. Existe uma mulher que é riquíssima e verdadeiramente linda; para ser mais preciso, eu deveria dizer que ela é perfeita. Poderia ser devotadamente amada por qualquer homem que lhe agradasse, poderia se casar com quem bem entendesse. Mas, por um perverso acidente de sua natureza, ela só gosta do desconhecido.

Anaïs Nin, do conto “A mulher velada”

Embora, para Lacan, os diferentes tipos de sublimação, especialmente observado nas artes, respondam ao movimento pulsional inconsciente, é clara sua preferência por um tipo de manifestação sublimatória, explicitamente centrada na erótica do apaixonamento: o amor cortês. Ao longo do *Seminário VII*, as artes são discutidas como um lugar de referência da manifestação sublimatória, mas é entretanto na poesia do amor cortês que encontramos o paradigma da sublimação. “O amor cortes é, com efeito, uma forma exemplar, um paradigma de sublimação. Só por meio da arte, essencialmente, que dele temos testemunhos documentários, mas ainda hoje sentimos suas ressonâncias éticas.” (Lacan, 2008 [1959-1960], p.156)

O amor cortês é reconhecido como um gênero literário poético da Alta Idade Média, o qual enaltece a imagem da mulher na sociedade, colocando-a em um lugar de valor elevado e de certa forma, inacessível. Como vemos no trecho da poesia do trovador francês Benart de Ventadorn (c.1130 – c.1200):

me assombro que meu coração
não derreta imediatamente de desejo
Ai, tanto cuidava eu saber do amor
e tão pouco sei
pois não posso me conter de amar
aquela de quem não terei favor.
Ela roubou de mim meu coração, todo o meu ser,
e todo o meu mundo.
e quando se retirou de mim,
não me deixou nada
além de desejo e um coração ansioso²⁴

24 Trecho retirado do artigo de Barros, J. D. (2015). A poética do amor cortês e os trovadores medievais – caracterização, origens e teorias. *Aletria: Revista De Estudos De Literatura*, 25(1), p.220

Este gênero poético normalmente descreve uma Dama que se torna centro de reverência, dedicação e sacrifício de um bravo cavaleiro. Entretanto, essa relação amorosa cantado pelos trovadores, não dependia do reconhecimento da Igreja, não sendo associada ao casamento, não estando assim submetida a contratos sociais, se manifestando como uma paixão livre de interesses econômicos (Newman, 1972). Quando Lacan propõe a sublimação como a “elevação de um objeto à dignidade da Coisa”, ele confere “a Dama, valor de representação da Coisa.” (Lacan, 2008 [1959-1960], p.154). Ele vê a Dama do amor cortês como um ser fora do campo do significado, mas em torno da qual tudo órbita, como um buraco negro, um centro êxtimo. Lacan situa a Dama, a qual é o alvo de nossas paixões, entre “significantes requintados” e o “vazio cruel”, onde fazemos “a noite com a dama passar da rubrica do prazer à rubrica gozo na medida em que o gozo – para isso não se precisa absolutamente da sublimação – implica precisamente a aceitação da morte, para que o exemplo seja aniquilado.”(Lacan, 2008[1959-1960], p.231) Ele pontua,

Os historiadores, ou os poetas, que abordaram o problema, não podem conceber a febre, mesmo o frenesi, tão manifestamente coextensivo a um desejo vivido que nada tem de platônico, indubitavelmente atestado nas produções da poesia cortês (...) O caráter desumano do objeto do amor cortês efetivamente salta aos olhos. Esse amor que pode conduzir algumas pessoas a atos que estão pertíssimo da loucura se dirigia a seres vivos, nomeados. (Lacan, 2008 [1959-1960], p.257)

O fato de Lacan propor a elevação da amada no amor cortês à dignidade da Coisa, não é porque a mulher teria um valor idealizado, mas precisamente porque diante dela as representações se mostram sempre insuficientes. No sentimento amoroso o entendimento é deposto, alimentando o movimento infinito de elaboração simbólica. O que o apaixonamento descrito no poema traz é a renovação de nossa paisagem simbólica, onde, diante da opacidade da amada, percebemos nossa atração por aquilo que nos despossei, causando o paradoxo do gozo. O sujeito, diante do real pulsional que a Dama invoca, é apenas um “buraco em chamas em meio à selva das pulsões”²⁵ (Lacan, 1966, p. 666. *Tradução nossa*). No que diz respeito à parcela real das pulsões, a definição de sujeito nada mais é do que uma “defesa natural”. Lá, a amada se torna o valor central de uma dança de destruição e recriação do nosso enredo imaginário e simbólico. É como se o apaixonamento do poeta trouxesse uma ruptura do sentido, o que faz o real jorrar, através do valor supremo e aniquilador que a amada imprime.

A Dama, que está na posição do Outro e do objeto, coloca de repente, brutalmente, no lugar sabiamente construído por significantes requintados, em sua crueza, o vazio de uma coisa

25 “rond brûle dans la brousse des pulsions”(Lacan, 1966, p. 666)

que se revela ser a coisa, a sua, aquela que se encontra no âmago de si mesma em seu vazio cruel. Essa Coisa, da qual alguns de vocês pressentiram a função em sua relação com a sublimação, é de alguma maneira desvelada com uma potência insistente e cruel. (Lacan, 2008 [1959-1960], p.196)

A poesia trovadoresca, como uma forma simbólica altamente elaborada de erotismo, expõe, para Lacan, o paradoxo do desejo na cultura. Lá, a Dama, o objeto de amor, é colocada no lugar chamejante da Coisa, isto é, no lugar do objeto último e inalcançável do desejo. A Dama impossível, se manifesta assim como uma condenação, a qual sustenta o desejo insaciado, em uma sentença que força nosso desejo a estar sempre inflamado. Ali, diante da amada, tudo perde e ganha sentido, em um movimento que nos revela um desejo apaixonado por aquilo que não podemos compreender, possuir ou dominar. “A Dama é literalmente “absoluta” (do verbo latino “absolvere”: libertar, desconectar) (...) está além do aceitável, transgride o normal. (...) Mas daí também a impressão vazia e estereotipada que ela causa. (...) Ela dá sentido a cada gesto, a cada sentimento, a cada palavra do poeta cortês, esvaziando-se de todo conteúdo.”(Kessel, 2009, p.180)

Isto posto, acho importante ressaltar o quanto a associação de Lacan entre *das Ding* e a Dama, na poesia do amor cortês, é de uma clara impotência simbólica. Lacan parece não ter levado a sublimação à radicalidade que ela comporta. Comparar o núcleo abismal das nossas pulsões a uma Dama distante e santificada, o qual é abordada com cortesia e moderação, em pleno séc. XX, é débil. Afinal, todas nós esperamos que a psicanálise e sua teoria da sublimação não ressuscite damas construídas em idealizações e devaneios de divinização castradora. É importante que a psicanálise reflita sobre os limites simbólicos patriarcais de Lacan e como isso influencia a maneira de falar de sublimação em psicanálise. Se, quando falamos de sublimação falamos de cultura, devemos nos perguntar que cultura é essa que a Dama aparece em um lugar sublime apenas a partir do momento em que ela não tem um encontro sexual com eu lírico. Escolher o amor cortês como paradigma sublimatório, equiparando *Das Ding* a essa Dama idealizada e frígida, é mutilar a presença da carne em sua violência apaixonada na subversão da fantasia. Como comparar aquilo que está para além do princípio do prazer, nossas paixões irreconciliáveis, a um amor abordado com veneração e moderação, mantendo-se em contornos de cortesia? Definitivamente, uma vida afastada da carne é a maior falsificação conceitual que não cessa de se inscrever em uma filosofia fálica.

IV.2 Elevando o Erotismo à dignidade da Coisa

...colocava a boca em seu pescoço, beijando as palavras que ela não podia pronunciar.

Anaïs Nin, do conto “Elena”

Após as páginas escritas até aqui, chego mais claramente a compreender a inquietação que levou meus dedos a digitarem esse texto. É a inquietação com relação a teoria psicanalítica e sua insistência em abordar as obras de arte consagradas como meio disruptivo.

Por que tamanho esquecimento do disruptivo da carne? Por que tamanho recalçamento do poder transformador das paixões e do corpo? Nos escritos psicanalíticos, a maioria dos movimentos de ressignificação do eu e abertura da consciência, são colocados naqueles lugares socialmente valorizados da arte. Valoriza-se uma poesia, um quadro, uma escultura. Mas, e o corpo? E as relações sexuais? Um quadro seria realmente tão arrebatador quanto o apaixonamento? Uma escultura seria mais insubmissa do que um ser vivo pulsante ao nosso lado? Uma poesia seria tão mais fantástica quanto o momento íntimo compartilhado?

Por que a sublimação estaria lá, nos livros, no museu, no teatro, na sala de concerto, e não aqui, agora, nos movimentos mais básicos e carnis do humano? O corpo não é digno o suficiente para ser considerado matéria sublime? Por que pensar sempre o tratamento do gozo através da arte? Ao final, seria mesmo a sublimação freudiana que nos resta, onde apenas os objetos moralmente valorizados pela cultura são abordados? Esse tipo de colocação me parece da ordem da adequação social mais rasa, um desespero teórico contra a realidade corporal humana. É quase como se pudéssemos escutar da teoria psicanalítica: “Ah... Seus excessos pulsionais? Por favor, vá pintar um quadro e não nos arrisque em afetos muito avassaladores e transgressivos. Não me venha complicar a transferência²⁶.”

O leitor pode agora concluir que eu sou uma desconhecedora do campo das artes, mas neste momento é importante apontar, eu estou inserida no campo das artes visuais. Tenho bacharelado, licenciatura e mestrado em artes plásticas. Como professora de artes e psicanalista, acredito que a psicanálise infla o campo das artes de forma ingênua. Tudo que não é resolvido no universo simbólico-imaginário do sujeito é arrastado para o campo das artes, como se ali encontrássemos um campo idealizado de libertação. E ademais, me pergunto, como julgamos o que é digno para ser

26 A transferência é um “processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos (...) no quadro da situação analítica.” (Laplanche & Pontalis, 2001, p.514)

chamado de arte hoje em dia? Claramente, as experiências primitivas, descritas por Bataille, relacionadas ao sacrifício, orgias, transe, êxtase, não parecem entrar nos escritos psicanalíticos sobre arte.

Em que tipo de humanidade acreditamos? Naquela que diz que o sujeito lê uma poesia e sai completamente modificado, mas que aquele que se apaixona, e é capaz até mesmo de matar, morrer, ou gerar uma nova vida, não se modifica radicalmente? Na teoria psicanalítica sobre a sublimação escuto a valorização de nobres orgasmos intelectuais em um eco platônico. Em que momento abandonamos a sensualidade das relações cotidianas para elevar a dignidade apenas as nobres obras da cultura? E em que tipo de transformação humana acreditamos na contemporaneidade? A transformação apartada do envolvimento corpóreo, erótico e violento dos sujeitos?

E me indago, e se a arte for uma consequência e não a causa da sublimação? Não se faz a sublimação pelo outro. Para se vivenciar a abertura dos sentidos o corpo tem que estar ali, presente, implicado. Existem experiências que não passam por palavras e representações, elas tem que ser vivenciadas, presentificadas. Êxtase, transe, apaixonamento, gozo. Essas experiências não estão na ordem do entendimento teórico, mas da experiência real, avassaladora, arriscada. O erotismo é um estado emocional e corporal, que engatilha o abalo do sensível e a abertura à existência, ele é um retorno à materialidade misteriosa do corpo.

É interessante como admitimos estarmos encantados por um filme, mistificados por uma música ou um desenho, mas não admitimos estarmos totalmente deslumbrados pelo corpo, mesmo o corpo sendo o fenômeno que nos presenteia com a existência. Lacan, mesmo em meio ao seu estruturalismo, nos diz: “o corpo, ele deveria deslumbrá-los mais.” (Lacan, 1985[1972-1973], p.101) Se formos a uma exposição e ficarmos em um estado de deslumbramento em frente a um quadro, com os olhos bem abertos permitindo que a imagem nos perfure, ou se formos a um concerto e chorarmos ouvindo uma sinfonia, a sociedade nos verá como poetas, artistas, almas sensíveis. Mas se observamos corpos com os olhos bem abertos, lacrimejando de emoção, com os sentidos sorvendo da matéria libidinal, somos obscenos, o que claramente mostra a potência disruptiva do erotismo no nosso universo simbólico. Mas, afinal, existiria algo mais fascinante e misterioso do que o corpo? Ele está tão próximo, mas é tão estranho, ele sou eu, mas ele me transborda. Ele é o criador e destruidor de toda a minha realidade. Não se pode esquecê-lo ou negligenciá-lo, e ele insiste em se manifestar insubmisso. Como pensar que nos encantamos e modificamos pela arte e não pelo erotismo dos corpos? O corpo guarda sempre algo de excessivo e insubmisso, uma parcela entrópica que não se adéqua às coordenadas de autoconhecimento. Todos nós carregamos uma parte mal-dita.

V. A Parte Maldita

Ela sentiu-lhe os dentes. Ele beijou-a no pescoço, onde as veias palpitavam, e na garganta, com as mãos em volta de seu pescoço como se quisesse separar sua cabeça do resto do corpo.(...) Havia mesmo algo de animalesco em suas mãos, que ele passava sem parar por todo o seu corpo; foi com elas que segurou seu sexo e os pêlos que o cercavam como se quisesse arrancá-los do corpo de Elena, como se tivesse agarrado grama e terra ao mesmo tempo.

Anaïs Nin, do conto “Elena”

Georges Bataille tem uma obra multifacetada, a qual penetra os campos da filosofia, antropologia, economia, sociologia e arte, carregando um desejo claro de buscar o ser para além daquilo que nomeamos de humano, conservando no coração de sua obra o fascínio mortífero pelo erotismo e a transgressão. O filósofo Nick Land, em seu livro criado em sintonia com os escritos de Bataille, *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism* (1992), escreve:

Quem se importa com o que 'alguém' pensa, sabe ou teoriza sobre Bataille? A única coisa a tentar tocar é a intensa onda de choque que ainda nos atinge junto com as brasas textuais. (...) Minha devoção anormal a Bataille decorre do fato de que ninguém fez mais do que ele para obstruir a passagem da violência obscura a um esquecimento pacificado e, assim, despertar o monstro no porão da razão. (Land, pp. xiii-xiv, 1992)

A filosofia de Bataille nos alerta que temos que viver a altura da obscuridade humana. Em seus escritos, ele escancara a parcela do humano que não se esgota nos parâmetros de saúde e moralidade, apontando que é a angústia e o êxtase que revelam a persistente desarmonia existente entre regulação social e o ser, expondo a parcela insubmissa e refratária que anima constantemente os corpos. Para Bataille, a autorreflexão da economia coopta todos os aspectos da vida em uma paisagem constrangida à lógica de acumulação e valorização incessante do capital, transformando a existência e o ser em um produto utilitário e funcional, nos ditando padrões de saúde e socialização que atendem as demandas do mercado. Consequentemente, quando o humano se depara com aquilo que é disruptivo e que corrompe a lógica utilitarista neoliberal, o sujeito se vê horrorizado pela violência e insubmissão inerente a vida. Entretanto, para ele, o horror nunca conseguiria apagar a nossa fascinação pelo disruptivo, uma vez que somos crias de uma materialidade que se ergue para além da moralidade, pois sentimos cumplicidade “no desespero, na loucura, no amor, na súplica. Alegria inumana desenfreada,(...) não há um ponto do espaço vazio que não seja desespero, loucura,

amor – e ainda: riso, vertigem, náusea, perda de si até a morte.” (Bataille, 2020a, p.69)

O humano civilizado se forma dentro da atividade social produtiva, onde “Esta tem teoricamente como finalidade o prazer – mas somente sob uma forma moderada, pois o prazer violento é tido como patológico – e se deixa limitar, por um lado, à aquisição (praticamente à produção) e à conservação dos bens e, por outro, à reprodução e à conservação das vidas humanas” (Bataille, 2016, p.19) Para Bataille, é preciso pensar o ser e a política para além da utilidade, para além do *homo oeconomicus*, pois o discurso moral de autopreservação e autolegislação, o qual nos forma, parece querer apagar a violência que está no âmago da existência. Assim, ele passa a pensar o humano de uma forma mais ampla do que regras sociais de uma economia restrita de mercado, desenvolvendo seu pensamento ao redor de uma *economia geral*, conceito este que observa o ser dentro da dinâmica das energias universais. A ideia de economia geral foi esboçada em seu livro *A Noção de Dispêndio* (1933), mas encontrou sua forma madura em *A Parte Maldita* (1949). Em *A Parte Maldita*, ele nos apresenta reflexões sobre a economia universal para compreender a economia libidinal psíquica do humano. Refletindo sobre a circulação de energia no globo terrestre para se aproximar da circulação de energia nos corpos, Bataille observa que o excesso energético é o cerne de toda vida, e assim, o cerne do ser, sendo esse excesso aquilo que inevitavelmente corrói qualquer ideal de pacificação e estabilidade.

Para Bataille somos crias da energia solar, a qual tudo atravessa, doando em excesso, tornando-nos irredutíveis aos processos de simples reprodução e conservação. Ele observa a humanidade como um fenômeno energético cósmico, trazendo para o centro do seu pensamento filosófico o princípio de que na vida “sempre há excesso, porque a irradiação solar, que está na origem de todo crescimento, é dada sem contrapartida: O sol dá sem nunca receber (...) uma energia que só pode ser desperdiçada na exuberância e na ebulição.”(Bataille, 2016, p.12) A parte maldita seria algo inerente e imanente a matéria, fruto do excesso de energia que circula no globo, o que impulsiona a criação, destruição e recriação de formas de existência. Somos crias cósmicas, em uma dinâmica de dispêndio da energia solar, banhados por luzes de estrelas que colapsam, envoltos em uma galáxia orbitando ao redor de um buraco negro. Somos crias de uma terra que manifesta seu excesso interior, a qual movimentada suas placas tectônicas e derrama seus vulcões, consumindo e renovando sua superfície. Somos filhos das tempestades, do oceano misterioso e impetuoso, das enchentes que tudo engolem, deixando a terra ainda mais fértil pós catástrofe. Nós não somos seres isolados e independentes das interações cósmicas e terrestres, somos crias do excesso avassalador de energia, sendo nosso corpo e psique manifestações dessa energia universal. Nós somos filhos do Sol, crias de um centro de energia pulsante que tudo atravessa, que tudo agita e transforma, em uma

dinâmica inquieta que tudo alimenta em excesso. O Sol não conhece moderação, contenção ou economia, ele é puro excesso deslumbrante banhando-nos com sua energia até sua morte. Observando o Sol, centro da vida do nosso planeta, Bataille pede que seu esplendor ilumine nossa visão, queimando nossas retinas, nos revelando que o que funda a vida não se reduz a visão do humano.

Na filosofia de Bataille, a violência, a busca pelo impossível, a paixão, o frenesi, a morte, são a revolução, e não suas consequências. O sonho de uma sociedade equilibrada e reconciliada, sem excessos, sem violência, sem destruição, aparece no horizonte batailleano como uma mera fantasia concebida pela moral de um temeroso garotinho cristão, porque o esplendor da vida é muito mais magnífico do que consideramos “bom”. O que os escritos de Bataille defendem é a conscientização da manifestação de uma outra forma de economia, onde o humano é visto em uma paisagem mais ampla, uma paisagem universal. Em seus escritos, o filósofo transparece a insatisfação com a filosofia que se confunde com a moral, onde, para ele, a moralidade é uma tentativa de falsificação do mundo, em que perdemos a capacidade de colocar a força do real como algo constituinte. Freud, em “*Por que a guerra?*” (1932), sua carta à Einstein, deixa claro que é da ação intrincada da pulsão de vida e da pulsão de morte que a existência floresce, de modo que Eros e Tânatos caminham juntos. Qualquer pretensão da psicanálise em submeter a pulsão a padrões de saúde e autocontrole racional, parece querer esquecer as observações de Freud na obra *Além do Princípio do Prazer* (1920), em que “A pulsão de morte é o belo relato de Freud de como a criatividade ocorre sem o menor esforço, como a vida é impulsionada em suas extravagâncias pelas mais cegas e mais simples das tendências, como o desejo não é nem um pouco mais problemático do que a busca de um rio pelo mar.”(Land, 2011, p.283)

O filósofo admirador da obra de Bataille, Nick Land, em seu texto *Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring Production* (2011), faz uma crítica ao moralismo do idealismo filosófico, argumentando que uma proposição revolucionária estaria em um movimento de dissolução subjetiva impulsionada pela força impessoal que transborda o ser, e que “Qualquer política que tenha que se policiar perdeu todo o ímpeto (...) e se reverteu à triste reforma baseada em grupos de interesse.” (Land, 2011, p.280). O trabalho de Land é animado pela dissolução de todos os idealismos do que nomeamos de humano. Inspirado por Nietzsche, Freud e Bataille, Land aceita exuberantemente o excesso do humano manifestado em uma economia de dispêndio e excesso libidinal. Sua cosmologia ateológica se alinha com a concepção atual do universo como um aparente oceano de energia e matéria escura em movimento, impulsionando o ápice do niilismo ativo para além dos limites do humano. Seu livro *A Thirst for Annihilation: Georges Bataille and*

Virulent Nihilism (1992) é descrito como o primeiro livro de um filósofo inglês a dialogar com os escritos de Bataille, nele os sentimentos de arrebatamento e dissolução são celebrados como parte que agitam o ser e o cosmos. Assim, para Land, proposições temerárias sobre o ser acabam por ameaçar a revolução em um desdobramento da neurotização familiar.

No final, isto não é nada menos do que a cidadela contemporânea de Édipo: se você não obedecer ao papai, você vai virar um nazista. (...) A moralidade se tornou o sussurro complacente de um padre triunfante: é melhor você manter pressionada a tampa do desejo, porque o que você realmente quer é genocídio. Uma vez que se aceita isto, não há limite para a ressurreição dos neoarcaísmos prescritivos que voltam rastejando como um baluarte contra o inconsciente de coturno: humanismo liberal, paganismo aguado e mesmo as relíquias fedorentas do moralismo Judaico-Cristão. Qualquer coisa é bem-vinda, contanto que odeie o desejo e reforce o policial na cabeça de cada um. (Land, 2011, p.280)

Rejeitando o “humanismo liberal” e “paganismo aguado”, encontramos Georges Bataille, retorcendo as relíquias do moralismo Judaico-Cristão, para encontrar uma outra forma de *sagrado*, que se manifesta através do heterogêneo social, capaz de engendrar violência e dissolução, em um impulso cego de transgressão da realidade dada. A economia geral observada por Bataille tem como princípio básico a constatação que a vida é cria do excesso. Todo ser é criado e recebe a todo momento uma quantidade de energia superior à manutenção de uma estabilidade corporal e psíquica. O universo está em constante movimento de destruição e recriação, e assim nós também estamos. A economia restrita seria a visão do humano dentro da cultura que valoriza essencialmente os processos de aquisição e preservação da produção. Esta visão econômica restrita afetaria com a sua lógica financeira todas as ciências, arrancando do nosso horizonte de reflexão a constatação natural que os atos de dispêndio e tensão em direção à morte são imanentes ao ser. O que Bataille propõe em sua análise da economia geral é integrar a parte maldita, ou seja, integrar os excessos do ser que não visam a autoconservação, à nossa visão do humano, desta forma poderíamos ter uma visão menos falsificada do ser. Bataille, assim como os surrealistas de sua época, não parece estar interessado nas palavras coesas da racionalidade instrumental, mas sim nos berros e gemidos que não se rendem à conformação do discurso lógico. O interesse de Bataille estaria em fazer um caminho estranho ao idealismo e encontrar o grito gutural e animalesco daquele que se submete a melodia da civilização. O escritor vê na materialidade do corpo, a substância ativa que desestabiliza todo o idealismo, a qual nos oferece uma liberação drástica e essencial, condenando qualquer discurso à instabilidade. A parte maldita, essa força energética excessiva que tudo destrói e cria, é o âmago de toda vida, nos levando a uma sede de aniquilação que Nick Land escancara:

Bataille nos diz que o universo é energético, e o destino inerente à energia é o dispêndio total. A energia do Sol é descarregada unilateralmente e sem propósito. Essa fração de

radiação solar que atinge a terra é o recurso para todos os empreendimentos terrestres, provocando a obscenidade febril que chamamos de 'vida'. (...) 'Utilidade' não pode ser na realidade outra coisa senão a caracterização de uma função, não tendo nenhum sentido a não ser a de um dispêndio que lhe escapa totalmente. Isso é 'utilidade relativa'. A ordem da história ocidental tem como sintoma mais pertinente (...) Uma moral escrava rastejante que coloniza o valor, subordinando-o à definição 'daquilo que serve'. O 'bom' torna-se sinônimo de utilidade; com meios, mediação, instrumentalidade e dependência implícita. (...) Acovardada à sombra de seus deuses, a humanidade é o projeto de uma revogação definitiva do dispêndio e, portanto, é uma impossibilidade. O projeto de humanização tem a forma de uma lei insustentável. Apesar das fortificações da proibição, o impossível corrói a humanidade no erotismo, a irrupção do excesso irreduzível, que é a unidade básica da sexualidade e da morte. O erotismo nos rói como o inevitável triunfo do mal (perda total). (Land, 1992, pp.xviii - xiv)

V.1 Economia libidinal

Lina é uma mentirosa que não pode suportar ver o próprio rosto refletido em um espelho. Ela tem um sorriso que proclama sua sensualidade, relâmpagos nos olhos, uma boca ávida, o olhar provocante. Mas, em vez de ceder ao seu erotismo e assumi-lo, ela se envergonha dele. Afoga-o. (...) Onde quer que a sensualidade desabroche, Lina a odeia. (...) Gostaria que ninguém fizesse amor, porque ela não é capaz de fazê-lo.

Anais Nin,, do conto "Lina"

A construção limitadora do sujeito em uma lógica de existência mercadológica, que nos exige constante afirmação de autodomínio, autolegislação e repressão dos excessos em prol do trabalho, sustentando o princípio empreendedorista do capitalismo, é escancarada por Bataille como um delírio utilitarista. Ele introduz uma crítica à economia libidinal do capitalismo, defendendo que a racionalidade mercantil não abarcaria o gozo dos excessos do ser, já que o mercado tudo reduz a uma lógica restrita de produção. Em *A Parte Maldita*, Bataille nos diz:

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos santuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim. (Bataille, 2016, p.21)

A atividade produtiva que só visa a conservação e replicação de um modo de vida exclui da paisagem humana a presença do dispêndio energético, o qual retorna em atividades excessivas, impetuosas, transbordantes. O culto a valorização do capital e busca do acúmulo, molda nossa maneira de perceber o mundo, nós mesmos e nossas relações, como um sistema econômico e político, que é antes de tudo um sistema moral, o qual está em toda parte e, assim, em lugar nenhum. Michel Foucault, em o *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) expõe essa construção, examinando a moral do neoliberalismo, percebendo como o sistema nos transformou em empreendedores e consumidores em todas as esferas da vida social e íntima. Como tal, ele argumenta que nossa economia trabalha como uma racionalidade coletiva baseada em uma ideologia de condutas e teorias econômicas, que penetra e se entranha em nossas práticas subjetivas, permeando nossos sistemas educacionais, saturando a cultura de massa e dominando diferentes discursos, inclusive a pretensa neutralidade da ciência. Seria, assim, a economia que estaria formando modos de percepção e ação que estruturam nossas esferas íntimas. Deste modo,

O explorado é o mesmo explorador. A gente é vítima e algoz ao mesmo tempo. A autoexploração é muito mais eficiente do que a exploração alheia, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade.(...) O que lhe permanece oculto, no entanto, é o fato de tal empreendedor de si mesmo não ser livre na realidade. Ele apenas aventa a si mesmo ser livre, enquanto explora a si próprio. (Han, 2017, p. 21-22)

No livro *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* (Safatle, Silva, Dunker [orgs.], 2020), é discutido como as formas de produção do neoliberalismo desenvolve modos de dor psíquica que penetram nossa maneira de viver tal qual uma moral incontestável, justamente por ser tão presente que se torna naturalizada. Os discursos sobre sucesso, individualidade, competição, melhoria de si e motivação em busca de um lucro infundável, produzem o sujeito do neoliberalismo, onde o eu é estruturado próximo de um modelo empresarial. O discurso econômico e a lógica do trabalho atravessa e molda as esferas da vida íntima, em que a construção moral dos indivíduos é feita para sustentar os processos da macro estrutura econômica, criando uma gestão social e assim, uma gestão psíquica. Essa “economia moral” do neoliberalismo é a base para construção dos indivíduos, e seria justamente nessa tensão entre pulsão e modo de produção do eu que uma outra forma de laço social poderia rebentar. É por isso que Bataille nos diz que existe uma “oposição do mundo do trabalho ou da razão ao mundo da violência erótica”, pois

O trabalho exige um comportamento em que o cálculo do esforço, ligado à eficácia produtiva, é constante. Ele exige uma conduta sensata, onde os movimentos tumultuosos (...) não são decentes. (...) Esses movimentos dão aos que a eles sucumbem uma satisfação imediata: o trabalho, ao contrário, promete aos que os dominam um lucro posterior (...) o trabalho introduziu uma pausa em cujo nome o homem deixava de responder ao impulso

imediatamente que comandava a violência do desejo. (...) a coletividade deve se opor, no tempo reservado ao trabalho, aos movimentos de excesso contagioso em que nada mais existe, a não ser o abandono imediato ao excesso. Isto é, à violência. Da mesma forma, a coletividade humana, em parte consagrada ao trabalho, define-se nos interditos, sem os quais ela não se teria transformado neste mundo de trabalho que ela é essencialmente. (Bataille, 1987, pp.27-28)

De forma invisível e onipresente, o neoliberalismo aparece como uma espécie de culto latente, possuindo interditos, estímulos específicos, doutrina e rituais criados e disseminados por uma subjetividade alicerçada no sujeito de interesse, o que Foucault chama de o *homo oeconomicus*. “O Homo oeconomicus é um empresário, um empresário de si mesmo. Isso é verdade na medida em que, na prática, a aposta em todas as análises neoliberais (...) [O homem] é para si seu próprio capital, é para si seu próprio produtor, é para si a fonte de seus ganhos”. (Foucault, 2008, p.226) Na época do capital humano, Foucault percebe a emergência de uma subjetividade que se manifesta construindo ontologias utilitárias e individualistas que impregna os corpos. A introjeção da disciplina corporal como produtora de laços sociais e perpetuação do poder, fica clara nesta passagem de *Vigiar e Punir*:

Forma-se uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’ está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros. (Foucault, 1975, p.119)

O controle da libido e do sexo seria assim ponto central para a produção da estrutura, criando regras de interação, formas corretas de vivenciar o desejo e a subjetividade. O alicerce social estaria na construção de uma normalidade sexual e de gênero, o qual daria embasamento para as regras das interações comunitárias e da divisão do trabalho, sendo o controle da sexualidade a gênese de uma opressão que estabelece os vínculos de parentesco, aliança e positividade da cultura. Em *Agonia do Eros*, o filósofo Han, bebendo em Bataille, defende que estamos cada vez mais imersos em uma sociedade narcisista de consumo, onde o erotismo perde espaço. “O eros aplica-se em sentido enfático ao outro que não pode ser abarcado pelo regime do eu. No inferno do igual, que vai igualando cada vez mais a sociedade atual, já não mais nos encontramos, portanto, com a experiência erótica. Essa experiência pressupõe a assimetria e exterioridade do outro.” (Han, 2017, p.8) O que o filósofo aponta no livro é que vivemos em uma sociedade onde tudo se transforma em mercadoria, assim, o atópico, a negatividade, aquilo que não se enquadra às coordenadas da lógica do mercado, passa a ser cada vez mais apartado da paisagem afetiva. O erótico, que é essencialmente sem-lugar, não poderia se retrair à linguagem do mesmo, desta maneira ele passa a

ser excluído das possibilidades da experiência dentro de uma sociedade onde o fascínio pelo não utilitário e pelo o que abala a estrutura do empreendimento e lucro, é abafado por uma cultura da positividade, racionalidade, incitação ao poder e individualismo. Assim encontramos um impasse entre o erótico e a moralidade capitalista, pois “O eros é precisamente uma relação com o outro, que se radica para além do desempenho e do poder. Seu verbo modal negativo é não-poder-poder. ” (Han, 2017, p.25). Han nos diz da conexão entre sexualidade, economia e sociedade, em que

a sexualidade precisa submeter-se a um mandamento da saúde. Fica proibida qualquer forma de negatividade. (...) Elas estão totalmente privadas de qualquer negatividade de transgressão ou exagero, que ainda caracteriza *Erotik der Transgression* [erótica da transgressão], de Bataille. Assim, não podem ultrapassar os “limites estritos” estabelecidos de antemão. (...) que aponta para a ditadura da positividade, que transforma tudo numa fórmula de fruição e de consumo.(...) Nesse mundo da positividade só são admitidas coisas que são consumidas. (Han, 2017, p. 30-31)

Bataille defende que nossa forma de economia capitalista “destruiu o mundo sagrado, o mundo da consumação improdutiva e entregou a terra aos homens da produção, aos burgueses (...) cuja realização é a humanidade econômica.”(Bataille, 2016, p.122) A moralidade da autoconservação e do investimento contínuo em nosso narcisismo moldado pelo ideal do homem de interesses, forjado pelo capitalismo, o qual transforma a si mesmo em um modo empresa, nada mais é, para Bataille, que uma tentativa moralizadora de autolegislação que nos afasta da força disruptiva do sagrado. Mas, por que associar a transgressão do heterogêneo social e o erotismo ao sagrado? Em seu livro *O erotismo*(1957), encontramos a resposta de Bataille: a experiência pragmática do sagrado, que é o heterogêneo, seria o erotismo, pois “todo erotismo é sagrado.” (Bataille, 1987, p.13). Bataille retoma a palavra *sagrado* em sua origem, do latim antigo *sacer*, que significa tanto algo sagrado, santo, dedicado (a uma divindade), consagrado, santificado, divino, celestial, devotado (a uma divindade para sacrifício), quanto algo destinado à destruição, perdido, amaldiçoado execrável, detestável, horrível, infame; criminoso, ímpio, perverso, abominável, amaldiçoado.²⁷ Assim encontramos o “Duplo sentido de *sacer*, sujo e santo” (Bataille, 1985, p.102). No espaço do sagrado, estamos em uma desterritorização divina, mas também amaldiçoada, execrável. O sagrado seria aquilo que estaria sempre para além de um horizonte homogêneo social, estando fora da vida ordinária da organização do trabalho, sendo justamente aquilo que colapsa qualquer horizonte funcional e utilitário do humano, fazendo-nos deparar com nossos impulsos que nos parecem inumanos, os quais se mostram tanto divinos quanto animais.

²⁷ Fonte: Oxford Latin Dictionary. Edited by P.G.W Glare. Oxford University Press, 2012. (pp.1845-1846).

Assim, para Bataille, o tempo do trabalho e o tempo do erotismo sagrado, não seriam os mesmos. O mundo profano seria o mundo ordinário da organização do trabalho, tendo como paisagem uma ideia utilitária de vida, onde toda ação é realizada tendo como objetivo uma expectativa futura. Esse mundo de cálculos utilitários seria homogêneo, performando funções estabilizadoras através de instituições como o Estado, a economia, a moral, a família, o indivíduo, e todas as convenções regulatórias. O *sagrado* seria o que foi expulso do mundo funcional social, seria o heterogêneo em todo seu esplendor e catástrofe, marcado pelo que excede a razão. O sagrado estaria nas formas de experiência que não podem ser julgadas dentro dos parâmetros da utilidade, estando sempre para além da visão instrumentalista de vida, nos colocando em uma dinâmica de excesso e risco. Pensar qualquer revolução social excluindo a parcela sagrada, logo violenta e insubmissa dos seres seria, para Bataille, um erro pueril, uma vontade covarde de tentar reduzir o humano a algo “bom”. Afinal, seríamos “bons” para quem? Para qual sistema? Bons em qual função? Bataille escreve, “O proletariado não pode realmente limitar-se a si mesmo: ele é, de fato, um ponto de concentração para cada elemento social dissociado que foi banido para a heterogeneidade”(Bataille, 1985, p.157). O ser não se esgotaria em sua nomeação, predicados e ideais de homogeneidade. Os oprimidos carregaria a manifestação de tudo aquilo que a moral econômica sufocou.

O controle corporal é fato essencial para ordenar o humano dentro de uma economia restrita, dando-lhe uma moralidade que subjuga o desejo a um modo de produção que lhe dita a correta circulação dos corpos na construção de alianças, fazendo com que nossa cultura seja uma rejeição da entropia natural. Uma saída do mundo objetivado do capitalismo seria assim, segundo Bataille, o erotismo.

Contra essa sociedade do trabalho Bataille quer apelar a tudo o que ela compreenda como excessivo, tudo capaz de mobilizar um gozo que não se confunda com o cálculo do prazer e desprazer e, principalmente, toda ação social que apareça como improdutiva. Toda sociedade seria atravessada pela necessidade de experiências de excesso, de dispêndio e de destruição que, do ponto de vista das exigências econômicas de produção e maximização, são simplesmente irracionais. Isso leva Bataille a afirmar que o utilitarismo da sociedade capitalista, sua lógica vinculada à constituição de agentes maximizadores de interesses, só poderia ser quebrada pela circulação do gozo e de suas manifestações fundamentais: o erotismo e o sagrado. Como se o gozo fosse o fundamento da crítica social ao capitalismo. (Safatle, 2020, p.63-64)

A definição que Bataille propõe de erotismo é, por sua vez, bastante singular. É claro que ele vê o erotismo nos fenômenos que despertam o desejo sexual em nós, mas, muito mais significativamente, ele relaciona ao erotismo tudo o que promove a quebra da sensação de agência. O erótico é aquilo que nos afasta do nosso eu criado no tempo determinado pela lógica da produção,

aquisição e acumulação. “Toda a concretização do erotismo tem por fim atingir o mais íntimo do ser, no ponto em que o coração nos falta (...) Toda a concretização erótica tem por princípio uma destruição da estrutura do ser fechado” (Bataille, 1987, p.14) Para ele, a manifestação erótica é um tensionamento corporal e psíquico para além da repetição organizacional, onde os atores sociais são levados a escapar às normas da esfera do ordinário que formaram o eu. Em outras palavras, para Bataille, o erótico é o que interrompe o tempo do trabalho que molda os sujeitos e laços sociais, é o que nos afasta do mundo estruturado pela racionalidade instrumental. Eros traria o momento onde os excessos e dispêndios do ser se manifestam irremediavelmente. O erotismo seria, assim, um convite a corporificação dessa sacralidade ambígua, ele seria a manifestação do excesso, a manifestação da parte maldita ancestral.

VI. O Erotismo em Bataille

Conteve a respiração. Seus olhos estavam fitos no homem que estava por ser enforcado, o que lhe tornava o corpo dolorosamente nervoso. (...) As sensações conflitantes que a invadiram deixaram-na tonta. (...) Os botões de sua saia foram descobertos por uma curiosa mão. (...) Imprensada no meio da multidão, tudo o que pôde sentir foi um pênis sendo lentamente enfiado pela abertura de sua saia. Os olhos dela permaneceram fixos no homem que ia subindo as escadas do patíbulo e, a cada batida do seu coração, o pênis avançava um pouco.(...) O condenado foi detido em cima do cadafalso e a corda foi passada em seu pescoço. (...) Sem dizer uma palavra, o russo inclinou a cabeça para acomodar o laço. O corpo dela tremia. O pênis avançou por entre as dobras macias de suas nádegas, abrindo inexoravelmente o caminho por dentro de sua carne. Ela palpitava de medo, e era como um tremor de desejo. Quando o condenado foi lançado no espaço e na morte (...) a multidão esmagou o homem de encontro a ela, que quase não podia respirar. Quando seu medo se transformou em prazer, no selvagem prazer de sentir a vida enquanto um homem estava morrendo, ela desmaiou.

Anaïs Nin, do conto “A mulher das Dunas”

Bataille esmiúça o corpo em sua ambiguidade entre fronteira do ser e abertura para a sensibilidade do real, o qual nos aproxima de uma espécie de morte, em que, “Falamos de erotismo todas as vezes que um ser humano se conduz de uma maneira que apresenta com as condutas e os juízos habituais uma oposição contrastada. O erotismo deixa entrever o avesso de uma fachada (...) no avesso, revelam-se sentimentos, partes do corpo e maneiras de ser” (Bataille, 2020b, p.133). Para Bataille o erotismo seria um movimento excessivo que convulsiona a lucidez, levando os seres a chegar a um “ponto de dissolução” onde “toda a operação erótica tem por princípio uma destruição da estrutura do ser fechado” (Bataille, 2020b, p.41).

Hartmann (2016) argumenta que o pensamento de Bataille, é excitado pelo processo de dissolução radical do eu, um desejo que nos impele às experiências limítrofes, embebido por uma vontade de morte que pode ser transitoriamente penetrada no ápice do erotismo, marcada pela transgressão do corpo imaginário, simbólico e real dos amantes. Na perda erótica, um estranho não-eu intrínseco ao amante, funda uma zona de comunicação com a opacidade do amado. No erotismo o que “podemos em comum sentir é a vertigem do abismo.”(Bataille, 2020b, p.37) Bataille defende exaustivamente em seus escritos a materialidade do erotismo como aquilo que rasga o véu da racionalidade e colapsa nossos cálculos de prazer e desprazer, agindo em nós como um momento de

queda das representações seguras, revelando o que não é integrado ao simbólico, mas que constitui o ser. No erotismo, nos tornamos estranhos a nós mesmos ao encontrarmos um outro que nos leva ao extremo de um prazer que se converte em dor. Pois, na loucura do apaixonamento, “tudo se afoga” em uma “sede de comunicações mais perturbadoras”, já que entre “corações sem fôlego ou de impudente lascívia (...) chego ao extremo do possível (...) em que terei que queimar tudo – até o esgotamento do humano”(Bataille, 2020a, p.160). Pelos extravios do amor, arrastados pela gravidade dos afetos, somos guiados às ruínas do ostracismo egoico. Ali os sujeitos se entregam a um jogo de riscos onde desejo, desespero e gozo estão implicados, já que o erotismo não se contenta com as coordenadas seguras da fantasia de autorregulação. No encontro sexual as fronteiras momentaneamente se liquefazem, nos abrimos e penetramos, onde o que foi banido do contato físico habitual, retorna em convulsões da racionalidade e sensibilidades, rasgando nossas premissas de agência e autoconservação. Aqui reencontramos a sentença de Bataille que nos dá o fundamento do erotismo: “Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte.”(Bataille, 2020b, p.35)²⁸

Em seu livro, *O erotismo*, Bataille concebe três formas de manifestação erótica: o erotismo dos corações, o erotismo sagrado e o erotismo dos corpos. Gostaria de construir o eixo desta argumentação em torno do erotismo dos corpos, não abordando o erotismo dos corações, o qual se encontraria no campo poético, sendo que o próprio autor não se delonga sobre essa forma de

28 Sobre esta associação entre erotismo e morte, Eros e Tânatos, seria interessante fazer um pequeno parêntese, e trazer dados do universo da neurociência atual, já que a escrita de Bataille também utiliza dados da biologia de sua época quanto a reprodução dos seres para desenvolver sua filosofia erótica. Sukel(2020) nos apresenta que, atualmente, neurocientistas pesquisando o orgasmo utilizam em seus experimentos máquinas de ressonância magnética e máquinas de tomografia por emissão de pósitrons, dispositivos que medem a atividade neuronal e o fluxo sanguíneo. Através de experimentações, constataram que, durante o sexo, a parte ligada ao raciocínio lógico do cérebro, o córtex orbitofrontal, torna-se menos ativo, sendo que a desativação dessa área afeta a razão, a tomada de decisões e os julgamentos de valor. O córtex orbitofrontal é a parte do cérebro ativa nos estabelecimento de decisões embasadas na valoração de experiências vindas de vivências passadas usando de dados sensoriais assentados, sendo esta a instância que compara os prejuízos e benefícios de nossas ações baseando-se na impressão de memórias. As pesquisas também constataram que, em pessoas incapazes de sentir o estímulo genital, o cérebro pode se remapear, permitindo-as atingir o orgasmo não envolvendo os órgãos genitais. Por exemplo, em pessoas que sofreram paralisia, o cérebro se reorganiza, permitindo-as experimentar sensações sexuais e orgásticas em outras partes do corpo, deixando que novas áreas fiquem tão sensíveis ao ponto de as levar ao clímax. Outro achado interessante é que o orgasmo e o sofrimento afetam algumas das mesmas áreas do cérebro, onde várias regiões do córtex, as quais são responsáveis pela dor, se ativam durante o orgasmo (Sukel, 2012). Assim percebemos que, no prazer polimorfo do corpo que não é restrito ao encontro genital, nós não só perdemos momentaneamente nossa logicidade e senso de auto legislação, como os limites entre prazer e dor parecem se desmanchar. Aqui a antiga expressão francesa para o clímax, *la petite mort*, aparece acertada.

erotismo, entrando com afinco no encontro corpóreo. Bataille chama de *erotismo dos corações*, o erotismo que se inscreve no simbólico, que seria uma experiência onde a “paixão dos amantes prolonga no campo da simpatia moral a fusão dos corpos entre si” (Bataille, 1987, p.15), capaz de amenizar, através da linguagem, a obscenidade do desejo carnal. Já sobre o *erotismo sagrado*, o autor nos diz que “o princípio de esquecer a sensualidade em relação ao estado místico é contestável.” (Bataille, 1987, p.161), pois “a relação do místico e do sexual se deve a esse caráter abissal, a essa obscuridade angustiante” (Bataille, 1987, p.145), onde “nela o que está sempre em questão é substituir o isolamento do ser, a sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda” (Bataille, 2020b, p.13). Assim sendo, a expressão *erotismo sagrado* “é, aliás, ambígua, na medida em que todo erotismo é sagrado.” (Bataille, 1987, p.13). Bataille aproxima o sexo a uma ritualística sacrificial, posto que “o que o ato de amor e o sacrifício revelam é a carne”(Bataille, 1987, p.61), no qual “o erotismo sagrado, que diz respeito à fusão dos seres com um além da realidade imediata, retoma o sentido do sacrifício.” Da mesma forma, os amantes estariam “um e outro, durante a consumação, se perdendo na continuidade estabelecida por um ato inicial de destruição.” (Bataille, 1987, p. 13) Deste modo, desenvolvo o tema em torno do *erotismo dos corpos*, já que as elaborações de Bataille sempre evocam o corpo. No livro ele dedica vários capítulos às vivências carnavais que nos envolvem em um movimento erótico, como a pletora sexual, o sacrifício, as orgias, a prostituição, o incesto, o sangue menstrual, entre outros. No erotismo dos corpos encontraríamos “o erotismo ardente (o ponto cego em que o erotismo atinge sua intensidade maior)”(Bataille, 2020b, p.27) sendo que “Nada contém sua libertinagem..., ou melhor, de forma geral, não há nada que reduza sua violência.” (Bataille, 2020b, p.32).

Dos tempos mais remotos à nossa contemporaneidade, artistas se debruçam sobre aquele sentimento contorcido, aquele momento de tremor interno, onde nossa autossuficiência e contenção vacilam, fazendo com que a compostura comece a desmoronar à nossa revelia. No apaixonamento experimentamos um sucumbir, um abismar-se, uma “lufada de aniquilamento que atinge o sujeito apaixonado por desespero ou excesso de satisfação.” (Barthes, 1984, p.9) No apaixonamento um movimento interno revela a agitação geral do corpo, dos afetos, dos fluídos, em uma superabundância e excitação que nos leva a crise da individualidade. Afinal, até que ponto o sujeito apaixonado pode “esconder dele suas perturbações (as turbulências) da sua paixão: seus desejos, suas aflições, enfim, seus excessos, *seu furor*”? (Barthes, 1984, p.88. *grifos do autor*) Não é porque o movimento erótico está associado ao amor que o erotismo perderia sua sede de aniquilação, já que o amor é aquilo que aniquila o um, porque pede sempre dois ou mais. O amor é a impossibilidade mesma da unidade, de alguém ser estável, fixo e saciado consigo mesmo. Aqui é de uma destituição

do eu que se trata. Quando nos interessamos verdadeiramente pelo outro, e não, portanto, como mero espelho, acontece que, felizmente, nos extraviamos e desapossamos de nós mesmos. “O que, desde o início, é sensível no erotismo é o abalo, por uma desordem pletórica, de uma ordem que exprime uma realidade parcimoniosa, uma realidade fechada.” (Bataille, 2020b, p.129)

O que o movimento erótico nos mostra é o absurdo em nós, o desejo que não poderia ser cooptado por qualquer paisagem utilitária, uma vez que a atividade erótica não possui outra finalidade além dela mesma. O que os amantes vivem é o colapso do tempo e do propósito, onde o trabalho, a produtividade e a moralidade, são renunciados a favor dos corpos que se abandonariam dias, entregues a nudez e desejo de simplesmente existirem no delírio de se liquefazer em seus fluxos compartilhados. Lá, a carne se torna lugar onde passam intensidades, aberta à experimentação. No enamoramento, nossos corpos se reviram em funções outras, todo o organismo se entrega a um transtorno. André Breton (1896-1966), escritor surrealista francês mais proeminente, o qual manteve com Bataille uma amizade irreconciliada, escreve: “A única arte digna do homem e do espaço, a única capaz de conduzi-lo ainda mais do que as estrelas [...] é o erotismo.”²⁹ E, na última frase do seu icônico livro autobiográfico *Nadja* (1928), Breton descreve a paixão como algo que se mostra para além da racionalidade, declarando ao final: “La beauté sera CONVULSIVE OU ne sera pas.”³⁰

VI.1 Um corpo em convulsão

continuou a beijá-la, como se estivesse bebendo toda a sua boca, sua língua, seu fôlego, tudo, com a enorme boca escura, como também as mãos dele a maltratavam cada vez mais, entrando fundo em sua carne, deixando marcas e dores em toda parte. Ela estava úmida e trêmula.

Anais Nin, do conto “Artistas e Modelos”

No apaixonamento nossa respiração nos tira o ar, nossa língua se torna órgão de toque e carinho, nosso gemido inaugura uma outra linguagem, o gozo se torna néctar, o ânus lugar de desejo, o suor se torna banho, a saliva um brinde à embriaguez e conexão. Ali cada fragmento da carne do amado se transforma em polo de desejo. Nas carícias dos amantes as partes dos corpos

29 BRETON, A. *Exposition internationale du surréalisme (Eros)*, apud MAHON, A. *Surrealism and the Politics of Eros*. Londres, 2005, p.143

30 “A beleza será CONVULSIVA OU não será”

escondidas e proibidas, podem novamente ser descobertas e experimentadas. Boca, ânus, olhos, ouvidos, narinas, genitália. Lá todas as aberturas erógenas são invocadas, aquelas zonas que se manifestavam em hipersensibilidade antes mesmo de alcançarmos uma imagem unificada do eu, se intensificam. Aqueles lugares que experimentávamos anteriormente ao nosso reconhecimento, que se encarnavam previamente ao aparecimento de qualquer reflexão e idealização, se manifestam em um ápice de excitação. Cenas de um fluxo libidinal vindas das fendas corporais, fontes de arcaicas tensões, fazem ressurgir prazeres, vergonha, medo, fruição, ansiedade, excitação, angústia. O abraço apertado dos enamorados, tão apaixonado e asfixiante quanto o entrelaçamento do bebê ao corpo materno, é descoberto. As bocas preenchidas beijando, chupando, babando, mordendo. As pupilas dilatadas nos presenteando com visões abissais de um paraíso. As carícias anais, o relaxamento, a abertura e contração dos esfíncteres, trazendo toda a glória do gozo inútil que se derrama em sua disfuncionalidade. Os gemidos animais próximos ao ouvido dos corpos colados, trêmulos, úmidos, indefiníveis. A carne convulsiva envolta em um tempo imensurável na embriaguez erótica da dissolução.

Mas, por que o encontro erótico possui essa ação magnética sobre nós? Como ele nos possui? O que aparece e desaparece enquanto estamos lá? Por que ele nos leva ao limite? Difícil responder, porque lá a linguagem ordinária entrou em suspensão, e assim um tempo mais voraz e disruptivo passa a surgir. O abraço o qual eros nos toma, nos põe no tempo presente, na experiência. Lá estamos profundamente implicados, afetados, “O erotismo é uma experiência que não podemos apreciar de fora como uma coisa” (Bataille, 1987, p.98). Neste abraço somos envolvidos entre sentimentos e sensações avassaladores, onde uma cena obscena emerge entre aquilo que sequer possui imagem. Lá estamos embalados pelos odores, gostos, sons, sensações, as quais nos fazem penetrar naquilo de real que exala do corpo. Bataille vê o erótico como um vislumbre da continuidade sagrada, do ilimitado, onde existiríamos pelos furos, pelos poros, pelos orifícios, os quais celebram a abertura na dissolução da racionalidade. Ali afloraria a criação de uma linguagem outra, uma linguagem-melodia que emerge do choque entre corpos, do roçar da pele, do inspirar, do exalar, da policromia dos tons, das pausas, do atrito, dos espasmos, dos sons dos fluidos e da pele em convulsão. Uma dança molhada que cria sua própria música em seu improviso compartilhado que nasce da mescla e perda dos corpos.

No êxtase do entrelaçamento, podemos chegar a vivenciar um encontro que nos deixa literalmente em carne viva, um encontro que almeja romper o isolamento da pele, a qual se apresenta como órgão de conexão e, ambigualmente, como barreira que nos separa do desejo de existir para além de nossos limites, implorando por penetrações e dilatações. Aqui ecoa a busca tensionada pelo ilimitado, pelo irrepresentável, perdido a partir do momento em que nos tornamos

indivíduos. O erotismo é “o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão”(Bataille, 1987, p.21), os amantes experimentam um jogo avassalador que toca “o sentimento de si, o sentimento de seus limites. Se esses limites mudam, ele é atingido nesse sentimento fundamental: esse golpe é a crise do ser que tem o sentimento de si.” (Bataille, 2020b, pp.122-123) Na experiência intoxicante e irrazoável da paixão carnal, encontramos o erotismo dos corpos. Ali impera a abertura da sensibilidade, onde “na experiência, o enunciado não é nada, apenas um meio e, até, tanto quanto um meio, um obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento.” (Bataille, 2020a, p.45)

VI. 2 Erotismo e Transgressão

Ela era mais como fogo do que como luz.

Anais Nin, do conto “Mathilde”

No erotismo o isolamento do ser em sua racionalidade funcional não é mais proteção, mas sim restrição. Entretanto, é desse interdito inerente ao ser falante que a agitação da transgressão germina, nos alimentando com o abalo erótico. Um sistema que parecia fechado entra em desequilíbrio, os órgãos se bagunçam, a carne entra em convulsão. Paixão. Ansiedade. Volúpia. Desfalecimento. Entre sensações tão intensas que ofuscam a razão e o sentimento de autoconservação, emerge um profundo poder de transfiguração insubmisso. Para Bataille o encontro erótico exigiria a coragem de confrontar o negativo, já que lá entraríamos em um tempo de desconstrução do ser, onde a retirada das camadas de roupas traria um desnudamento simbólico das nossas representações, ali

Os corpos se abrem para a continuidade através desses canais secretos que nos dão o sentimento da obscenidade. A obscenidade significa a desordem que perturba um estado dos corpos que estão conformes à posse de si, à posse da individualidade durável e afirmada. Há, ao contrário, desapossamento no jogo dos órgãos que se derramam no renovar da fusão, semelhante ao vaivém das ondas que se penetram e se perdem uma na outra. Esse desapossamento é tão completo que no estado de nudez, que o anuncia, e que é o seu emblema, a maior parte dos seres humanos se esconde, mais ainda se a ação erótica, que acaba de desapossá-los, acompanha a nudez. O desnudar-se, visto nas civilizações onde isso tem um sentido pleno, é, quando não um simulacro, pelo menos uma equivalência sem gravidade da imolação. Na Antiguidade, a destituição (ou a destruição) que funda o erotismo era bastante sensível para justificar uma aproximação do ato de amor e do sacrifício.(Bataille, 1987, p.14)

Na entrega apaixonada os véus de representabilidade começam a se rasgar. Por trás das roupas que nos apresentam, que manifestam uma identidade, a carne se presentifica em um arrebatamento, em que o fracasso do autodomínio é nosso agente. Agitados pela promessa de uma vida que vale a pena ser vivida, uma vida que permite a experimentação daquilo que não se esgota em moderação e conservação, somos tragados pela angústia alegre de se entregar à contingência que é outro, morrendo de amor para viver. Lá, nossa alma se abandona abismada e desejosa pela aniquilação do individual, manifestando “o movimento do amor, [que] levado ao extremo, é o movimento de morte.” (Bataille, 1987, p.28)

A paixão, se observada em nossa tradição cultural ocidental, a partir de Sócrates, é percebida como *pathos*, “paixão-sensível como fato de se sofrer passivamente uma ação”, “paixão como cegueira da realidade”, “como submissão a uma ação do mundo exterior sobre o corpo”. Assim na concepção grega, a alma sofria por se ver passiva diante de uma força alheia que fugia de sua legislação, carregando em si uma afecção que arrancava o ser de sua autonomia.(Bento, 2008) Se consultarmos um difundido dicionário do português contemporâneo, como o Michaelis³¹, acharemos as seguintes definições para a palavra paixão:

1) Sentimento, entusiasmo, predileção ou amor tão intensos que ofuscam a razão; 2) Hábito ou vício incontrolável, dominador; 3) Disposição contrária ou favorável a alguma coisa, que cega e impede a razão; fanatismo; 4) A coisa, o objeto dessa paixão ou predileção; 5) Entusiasmo transmitido por um artista em sua obra; calor, emoção. 6) Cólera incontrolável; exaltação; 7)[com inicial maiúscula] O sofrimento e a morte de Jesus Cristo na cruz. 8) [POR EXT.] Sofrimento intenso; martírio.

Nos é reconhecimento comum, desde a Grécia, que quando nos apaixonamos perdemos o controle das coisas. Freud, ao falar sobre o investimento libidinal no amor, escreve: “o amor sexual, nos proporcionou a mais forte experiência de uma sensação de prazer avassaladora, dando-nos assim o modelo para nossa busca da felicidade.(...) Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou o seu amor.” (Freud, 2010, p. 39). Assim, o aspecto excessivo e arrebatador, vindo de uma mistura de ardor e angústia, o qual coloca o indivíduo fora de parâmetros razoáveis de conduta, parece definir nossa relação com a paixão até hoje. O que a paixão revela é aquilo que excede os limites do discurso, o que transgride a racionalidade. Nas palavras de Bataille o erotismo é sempre violento e inexplicável, ele nasce “sempre essencialmente de uma incompatibilidade da esfera onde domina a ação tranquila e moderada com a violência do impulso

31 michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/paixao/ acessado em julho de 2020

sexual (...) sendo a linguagem, por definição, a expressão do homem civilizado – a violência é silenciosa.”(Bataille, 1987,p.122)

Essa violência é abordada por Bataille como uma transgressão do eu. A transgressão seria aquilo que, através da lei, através de sua quebra, encontraria o que está para além da ordem, para além do ordenamento do indivíduo. O erotismo seria assim necessariamente transgressivo, pois impera ali uma desordem, uma força de atravessamento, onde a subjetividade parece ser atraída para aquilo que não se conforma ao princípio do prazer e autoconservação, vibrando com o fluxo contínuo da existência. “A continuidade divina está ligada à transgressão da lei que funda a ordem dos seres descontínuos(...) a morte, pelo menos a contemplação da morte, entrega-os à experiência da continuidade.”(Bataille, 1987, p.55). Procurando expor a aproximação intrínseca do erotismo com a morte, Bataille aponta as experiências de êxtase de Santa Teresa D’Ávila:

Esse desejo de se perder, que trabalha intimamente cada ser humano, difere entretanto do desejo de morrer na medida em que ele é ambíguo: trata-se, sem dúvida, do desejo de morrer, mas é, ao mesmo tempo, o desejo de viver nos limites do possível e do impossível, com uma intensidade sempre maior. É o desejo de viver deixando de viver ou de morrer sem deixar de viver, o desejo de um estado extremo que talvez só Santa Teresa tenha descrito com tanta força, ao dizer: "Morro de não morrer!" Mas a morte de não morrer não é precisamente a morte, é o estado extremo da vida; se eu morro de não morrer, é com a condição de viver: é a morte que, vivendo, eu experimento, continuando a viver.” (Bataille, 1987, p.155)

Trazendo palavras de uma santa para exprimir o erotismo, Bataille nos engendra em seu movimento transgressor, onde o sagrado e o mundano se encontram, já que “Não há melhor meio de se familiarizar com a morte do que aliá-la a uma ideia libertina” (Sade *apud* Bataille, 1987, p.18). Assim, Bataille discute ao longo do livro *O Erotismo* diversas formas de transgressão, do incesto à orgia, do sexo apaixonado à prostituição, do assassinato ao autosacrifício, tendo seu fio condutor uma violência sentida que se manifesta na carne, a qual a manifestação traz a perturbação incessante do corpo social. “O erotismo dos corpos tem de qualquer maneira algo de pesado, de sinistro.” (Bataille, 2020b. p.15), pois “A carne é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência. A carne é o inimigo que nasce dos que são possuídos pelo interdito (...) a *carneé* é a expressão de uma volta dessa liberdade ameaçadora.” (Bataille, 1987, p.61) O erotismo seria, assim, um movimento de tensão entre o indivíduo e a carne, o interdito e a transgressão, a castração e o gozo, onde o humano se percebe entre “dois mundos, entre os quais sua vida, queira ou não, está dilacerada.”(Bataille, 1987, p.27).

Em 1963, Michel Foucault escreve *Prefácio à Transgressão* bebendo das ideias de Bataille, em que propõe que o limite “opera como uma glorificação daquilo que exclui; o limite abre

violentamente para o ilimitado, se vê subitamente arrebatado pelo conteúdo que rejeita (...) A transgressão leva o limite até o limite do seu ser; ela o conduz a atentar para sua desapareção imanente, a se reencontrar naquilo que ela exclui (...) a sentir sua verdade positiva no momento da sua perda.” (Foucault, 2009, p.32-33). No texto, Foucault se articula às ideias de Bataille, descrevendo a transgressão como um movimento em espiral criador de reconfigurações qualitativas, nas quais o sujeito rompe continuamente com os limites de identificação e normas criadas pelo discurso, onde a experiência “se faz e se desfaz no excesso que a transgride” e que o erotismo seria “uma experiência da sexualidade que liga por si mesma a ultrapassagem do limite à morte de Deus.”(Foucault, 2009, p. 31) Assim, o erotismo traria, na transgressão dos limites do ser, a aniquilação de Deus. “A morte de Deus” aqui é uma referência à Friedrich Nietzsche, retomando a ideia de morte da razão em um contexto idealista. O erotismo arrancaria do ser a crença em uma força metafísica que governa o humano em uma estrutura de significado, como pretensa força sobrenatural e divina que nos levaria de encontro ao progresso. A transgressão se associaria ao absurdo da existência, matando o Deus filosófico, que diviniza a verdade vinda da racionalidade. Pois, o que os textos de Bataille nos trazem com firmeza é o ataque à estreita associação entre razão e divindade. O autor vê o sagrado justamente na carne e naquilo que transborda o enunciado, sendo assim, impossível abarcar o erótico na enunciação, sem engendrar, necessariamente, um movimento de transgressão do discurso, discurso este que funda o sujeito. O erotismo seria assim agitado por uma força que causaria a “angústia sem a qual o interdito não existiria: é a experiência do pecado”, pois, para o Deus cristão, tudo que está além dele, está abaixo dele. “A experiência leva à transgressão realizada, à transgressão bem-sucedida que, sustentando o interdito, *sustenta-o para dele tirar prazer.*” (Bataille, 1987, p.26, *grifos do autor*). Em Bataille, é justamente o encontro dessas sensações contraditórias em relação aos tabus que nos traria a abertura de eros, pois é na vivência “desses opostos perfeitos, o êxtase divino e seu oposto, extremo horror, que a identidade é rompida, liberando nossa experiência da prisão da angústia e estabelecendo uma continuidade com a alteridade”(Botting & Wilson, 1997, p.11, *tradução nossa*)

O erotismo seria o movimento que nos impulsiona a transgredir nosso próprio limiar em direção à alteridade, dessa forma “o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação”(Bataille, 1987, p.13). A intensidade da paixão levaria os amantes à busca da abertura sensível, podendo recair, em seu extremo, sobre um ato letal real, onde o desejo de romper limites se materializa em matar ou morrer. A paixão nos leva à nossa própria transgressão, carregando em si um aspecto de imolação. Bataille diz:

A posse do ser amado não significa a morte; ao contrário, a sua busca implica a morte. Se o amante não pode possuir o ser amado, algumas vezes pensa em matá-lo: muitas vezes ele preferiria matar a perdê-lo. Ele deseja em outros casos sua própria morte. (...) A paixão nos engaja assim no sofrimento, uma vez que ela é no fundo a procura de um impossível (...) ela promete ao sofrimento fundamental uma saída. Nós sofremos com nosso isolamento na individualidade descontínua. (Bataille, 1987, p.15)

Tanto na paixão quanto na morte, somos capturados na perda da individualidade, ali não há fuga ou escolha. Afinal, o que somos capazes de fazer, sofrer, abandonar, por amor? Quantas fronteiras são ultrapassadas? Quantas vidas foram geradas e tiradas por esse arrebatamento? A humanidade se funda e se recria em erotismo. Muitas vezes o amor nos arrasta à morte real, mas mesmo que essa morte real não seja atingida, é inegável as mortes simbólicas que ele engendra. Ao toque de eros, não suportamos mais nos sentir tão fechados em nós mesmos, nossa sensibilidade se abre. Nas profundezas da nossa pele uma fome cresce por aquilo que está escondido por detrás das roupas e palavras. O erótico é um chamado à redescoberta dos sentidos, um chamado às zonas e buracos escondidos na carne e na psique, onde vida e morte se movem através de nossa angústia e êxtase. Atravessados pela gravidade da paixão, os caminhos do excesso nos levam aos momentos de dissolução, onde a chance de vivenciar a transgressão surge, quando encontramos um outro que nos move aos limites de nossas fantasias. Ao entrarmos nessa dança apaixonada, somos pegos em um transe, em que o mundo poderia morrer em uma única noite. Lá o desejo nos arranca a lucidez, o sono, a coerência. Com eros o tempo e espaço ganham outra costura. Distâncias, regras, linguagem, impedimentos, tudo parece estar a um beijo de distância da aniquilação. Suicídio, assassinato, loucura, gozo, convulsões, êxtase, gargalhadas, choros, gemidos, vida. Ali, o mundo se torna palco de um movimento avassalador, de um desejo cego, mas profundamente sensível, movido pelo simples e profundo impulso de tocar e ser tocado. No nosso exterior mais íntimo que se mescla como um interior mais estrangeiro, nos rendemos ao imprevisível do amor, ao incontrolável da paixão, à potência da vida que abarca a morte.

VII. Gozando entre Bataille e Lacan

A cada movimento seu, toda vez em que amava ou possuía alguém, ele tinha a impressão de que os nós da vida se apertavam mais em torno de sua garganta. Ansiava por liberação, queria viver integralmente sua anormalidade. Era exatamente isso que ele não tinha. Cada vez que amava, o fazia com a sensação de quem estivesse cometendo um crime. O que se seguia era sempre uma terrível sensação de culpa, que procurava reparar com mais sofrimento.

Anaïs Nin, do conto “Elena”

Lacan agrega a sua teoria a percepção de uma negatividade, de uma lacuna no humano, onde o sexual se mostra opaco em contraste com as regulações sociais. Lacan denomina de *gozo* a manifestação em que dor e prazer se encontram em um tensionamento psíquico que excede a autoconservação do sujeito. Ali, o sexual emaranhado aos construtos sociais, passa a exceder os pactos narcísicos do eu, para encontrar um desejo insubmisso extraviado da crença na autodeterminação, onde somos levados a incorporar aquilo que nos perturba e transgride. Dunker nos diz que, para falar da experiência com aquilo em nós que não é autológico, “Lacan inventa um conceito: *la jouissance*, o gozo. (...) O gozo é algo que toca essa experiência mais além do prazer e mais além da satisfação, então é uma espécie de resíduo dessas duas coisas, de resíduo transubjetivo: a satisfação fora de você mesmo, é o prazer mais além do que você suporta.” (Canal Ismael Oliveira, 2023)

Segundo Lacan, o gozo tem estatuto de real, pois é experimentado como uma “substância” que não se adéqua ao discurso, entretanto, ele não é algo que possua independência completa do simbólico, o gozo é algo que só pode ser sinalizado em relação a um limite imposto pela ordem simbólica e pelo princípio do prazer, surgindo como a marca da travessia de fronteiras em direção aos excessos obscenos. Lacan faz a diferenciação entre gozo e prazer, sendo que o prazer obedeceria à lei da homeostase do eu, segundo a qual o psiquismo procura estar em um estado baixo de tensão, o qual não desestabiliza o sujeito. O princípio do prazer seria o limite que é rompido pelo gozo quando o ser não aceita mais sentir de forma tão limitada. Assim, o gozo seria aquilo que se mostra ao sujeito como inútil, excessivo, desarticulador. Lacan diz: “o gozo é aquilo que serve para nada” (Lacan, 2006[1962-1963], p.10), ou seja, o gozo é aquilo que não tem função para a manutenção do indivíduo. O gozo é aquilo que “quebra a possibilidade de o sujeito ‘ter um nome’, ‘estar em um lugar que lhe seja próprio’. Dele o Eu ‘nada quer saber’, pois é tal gozo que foi expulso como radicalmente para além dos limites do princípio do prazer.”(Safatle, 2020, p.66) É no

gozo que “aniquilamos o sistema de determinação fixa de identidades e de diferenças que funda o eu. E a aniquilação da ilusão de identidade própria ao eu só pode produzir a angústia da dissolução” (Safatle, 2006, p.157)

Isto posto, é compreensível como, em Lacan, o conceito de pulsão de morte se associa ao gozo, em que ele se afasta do desejo de morte biológica bruta, para versar sobre uma morte de aspectos do eu. Lacan vê na pulsão de morte um pré-requisito e uma base para uma nova vida ou um novo ímpeto para a criação. Para ele, todo sujeito vivenciaria o constante e estranho desejo de ultrapassar o princípio do prazer em direção a um excesso irrepresentável pela identidade, esse impulso de quebra narcísica, o gozo, seria “o caminho para a morte”.(Lacan, 1991 [1969-70] p.17), onde ele chega a afirmar “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte.” (Lacan, 1998, p.863). A pulsão de morte, do ponto de vista lacaniano, é aquele desejo inconsciente tenaz de romper com a estabilidade do sujeito e ir em direção de *das Ding*. Sendo este um caminho de gozo através da ruptura da unidade identitária construída, a qual chamamos de eu. “Lacan procura a possibilidade de satisfazer a pulsão por meio de uma ‘morte simbólica’ (...) ele quer salvar a força do negativo como função ontológica do que há de real no sujeito sem, com isto, ser obrigado a entrar ao cortejo próprio ao desejo bruto de morte”(Safatle, 2006, pp.276-277).

Entretanto o sistema econômico e político sufoca nossas mortes simbólicas e, dessa forma, sufoca todo gozo que não se adéqua à estrutura, arrancando-lhe a potência destrutiva e transformadora. “Assim como o trabalho não é novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova.(...) é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder (...) uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso.”(Lacan, [1968-69] 2008, p.19) O gozo percebido como um agente disruptivo seria, na realidade psíquica do sujeito formado pela cultura, fundamentalmente insalubre, perigoso, transgressor, não obstante, transformador. O gozo seria “a deriva inevitável das pulsões” (Lacan, [1972-73] 1985, p.153), dessa forma sua completa contenção simbólica seria impossível. O gozo estaria, assim, naquilo que não se adéqua a economia capitalista e aos indivíduos moldados por ela. Da mesma forma, “Bataille serve-se do conceito de gozo como eixo fundamental de uma crítica social baseada na crítica da sociedade capitalista do trabalho.”(Safatle, 2020, p.61), trazendo o erotismo como o paradigma do sagrado, ou seja, daquilo que não se submete ao tempo ordinário da sociedade do trabalho. Assim, os dois autores se aproximam a todo momento da problemática das experiências que carregam a marca do gozo, desse ininteligível que nos arrasta e decompõe. Safatle nos diz,

Ao insistir que há um trabalho da verdade que se produz a partir do momento em que o campo do político é interrogado nos seus modos de produção de gozo, Lacan retomava certa tradição crítica cujas raízes devem ser procuradas não apenas em Freud, mas principalmente em Georges Bataille. Vem de Bataille a crítica do capitalismo como sociedade baseada nos princípios utilitaristas de maximização do prazer e de afastamento do desprazer. O sujeito no capitalismo é o agente maximizador de interesse e de prazer. Em Bataille, tal tópica servia para lembrar que o capitalismo deveria procurar eliminar do horizonte da vida social todos esses fatos totais que não poderiam ser pensados através da estrutura calculadora do prazer, em especial o erotismo e o sagrado. Pois sagrado e erotismo seriam fatos sociais motivados pelo gozo, não pelo prazer. Ou seja, o capitalismo desconheceria o gozo por submeter todo processo de satisfação à dinâmica de maximização de interesses. (Safatle, p.26, 2020)

Quando Lacan nos diz: “o gozo é aquilo que serve para nada” (Lacan, 2006[1962-1963], p.10), ele nos diz que o gozo é aquilo que não serve para a estabilidade de um sistema, onde podemos conceber o próprio eu como sistema. O gozo se aproxima da sublimação e do erotismo, por ser aquilo que não se submete a linguagem coerente, por não se colocar restrito a estrutura da realidade conhecida, trazendo a tona uma transgressão do desejo consciente, pois “o discurso produz uma perda através da inscrição do sujeito no significante, inscrição em um universo simbólico ordenado. A sujeição ao significante não poderia ser feita sem uma perda do gozo advindo das pulsões parciais, dessas pulsões que não conhecem referência a um Eu.”(Safatle, 2020, p.74) Aquilo que é erógeno, mas que não pode ser escoado pelo significante permanece como gozo. A falta na ordem simbólica cria um lugar onde os movimentos pulsionais são percebidos articulando um elo entre os furos na ordem significante e o gozo.

A psicanálise proposta por Lacan se opõe a um condicionamento normativo do indivíduo, sua teoria e prática visava o reconhecimento de nossa diferença radical e de nossos desejos subjetivos indizíveis. Em Lacan, o ato psicanalítico “dessaupõe o saber, mas não abole a relação social” causando o “advento de novos sujeitos e novas relações (...) capazes de se constituir e de se destituir em uma processualidade contínua a partir do reconhecimento de cada nova singularidade de gozo” (Safatle, 2020, p.154-155). A partir do *Seminário VII*, a problemática do gozo singular e a ética da psicanálise fica clara. Segundo Kessel, em seu livro *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's Seminar VII* (2009), o tema central do seminário se dá em uma reflexão sobre a relação complexa entre eros e ética. Para Lacan, essa busca do confronto com o desejo e o questionamento sobre uma ética mostra o quão nossa relação com a moral é, sobretudo, fundamentalmente libidinal, afinal é através da introjeção de uma moral que construímos um eu. Nesse sentido, nossa relação com a Lei é inevitavelmente erótica, sendo ela o que forma nosso corpo de fantasias, sendo assim, a relação entre desejo e transgressão batailliana é perceptível. É nessa relação erótica que a psicanálise traça os problemas da opacidade do desejo, observando o tensionamento entre a relação

inconsciente, libidinal e excessiva do indivíduo e o domínio da cultura manifestada pelo eu. “Aí perceberemos como a tentativa de Lacan em conceber rigorosamente uma ética baseada no gozo o conduz a uma ética do singular” (Kessel, 2009, p.9)

A partir de *O Seminário XX, Mais, ainda*, Lacan passa a conceituar um gozo para além das limitações da Lei, esse gozo “Mais-além, tem uma relação com um gozo ‘suplementar’, um gozo infinito, gozo que decorre do significante dessa falha do lugar do Outro(...) há aí, não um saber no Outro, mas antes uma impossibilidade de atingir o saber desse gozo, pois é um saber que não se poderia saber se não do lugar dessa falha.” (Kaufmann, 1996, pp.223-224). Nesse gozo, chamado de gozo místico, gozo não todo, ou gozo feminino, o que fica claro é que nem todo o gozo se articula dentro das limitações da Lei, do discurso. O gozo não todo escancara a falta no Outro, ou seja, a falta na ortopedia da linguagem que molda os sujeitos. Mas onde se manifestaria esse gozo ininteligível? No corpo, no manancial pulsional que a carne guarda. Lacan diz:

O gozo, para nós, só pode ser idêntico a toda presença dos corpos. O gozo só se apreende, só se concebe pelo que nele há de corpo. E de onde poderia surgir, de um corpo, alguma coisa que seria o temor de não mais gozar? Se há alguma coisa que nos indique o princípio do prazer é que, se há um temor, é um temor de gozar. O gozo sendo, propriamente dito, uma abertura cujo limite não se vê e cuja definição também não se vê. De qualquer maneira que goze, bem ou mal, só cabe a um corpo gozar ou não gozar. É pelo menos esta a definição que vamos dar do gozo. (Lacan, 1965-1966, p. 260, *Tradução nossa*)

No *Seminário XX*, Lacan observa o corpo em sua poética de gozo, um corpo que é desvelado por baixo das palavras, sob a teia simbólica. Corpo percebido depois da transgressão do sujeito e que se torna matéria mística, gozante. Aqui encontramos o gozo como manifestação do sagrado, sendo este movimento aquilo que abre o eu em direção ao ilimitado. Lacan nos indaga: “E porque não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (Lacan, 1985[1972-1973], p. 103). Aqui o corpo é materialidade divina que se esquivava ao significante, concebido enquanto substância gozante, enquanto “a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 35). Esse gozo outro, não-todo, que é a mais da ordem fálica, seria o gozo feminino, o que reverbera os escritos do *Seminário Livro VII* sobre a Dama e sua relação com *Das Ding*. A posição feminina estaria interior e exterior à ordem simbólica, trazendo consigo este gozo, suplementar, místico, impossível de se pronunciar. Com esse gozo suplementar, não-todo, que não se restringe à linguagem e que não é totalmente suscetível de castração, Lacan pôde libertar o gozo apenas dos registros imaginários e simbólicos e orientá-lo para o registro do real, trazendo ao gozo uma erótica transgressiva.

A partir daí as concepções sobre o estatuto do corpo e do gozo na psicanálise lacaniana ganham uma ótica mais transgressiva, nos trazendo reflexões a respeito do que resta ao corpo onde

a linguagem falha, visto que o ser é “interdito, ele é dito entre palavras, entre linhas” (Lacan, 1985[1972-1973], pp. 160-162). Assim, Lacan se volta ao gozo feminino e àquilo que excede a ordem significante. Ele nos diz: “Com o que, naturalmente, vocês vão ficar todos convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher, no que ela é a mais, com a condição de que esse a mais vocês lhe coloquem um anteparo antes que eu o tenha explicado bem.”(Lacan, 1985[1972-1973], p. 103). Esburacando a significação, este gozo não-todo, se volta ao ilimitado, o que o aproxima de uma mística. O corpo enquanto carne que goza aparece como campo de ebulição de excessos inarráveis, se voltando àquilo que desperta o desejo inconsciente e agita nossos corpos em direção a excitações não completamente apreensíveis, o que evoca a sublimação.

Lembremos primeiramente que a sublimação articula os temas do gozo (a sublimação é satisfação da pulsão), da posição feminina (“é sempre por identificação com a mulher que a sublimação produz a aparência de uma criação”; Lacan, S XIV, sessão de 1.7.1967), do corpo (pois, se a sublimação é um gozo, não podemos esquecer que “só há gozo do corpo”; Lacan, S XIV, sessão de 30.5.1967) e do Real (a sublimação permite a apresentação do que há de real no objeto). (...) definido exatamente como “o que não cessa de não se escrever”(Safatle, 2006, pp.280-281)

VII. 1 Erotismo, Sublimação e a Subversão do Eu

a possuía na água, balançando, flutuando. A ondulação de seus corpos quando desfrutavam um ao outro pareciam fazer parte do mar.

Anais Nin, do conto “Maiorca”

Sexo é vital, toda humanidade floresce de encontros, o começo da nossa existência está ali. Mas, uma vez que a vida é um presente de eros, ele o empresta com a exigência de morte. O erotismo e a morte são chaves da existência que se movimentam juntas, em uma dança contínua de criação e destruição, onde a vida carrega morte, e a morte carrega vida. Tanto no erotismo quanto na morte, estamos implicados. Estas não são vivências que são transmitidas pelo discurso, lá as palavras faltam, estamos afetados, envolvidos, vulneráveis. Eros nos atinge com suas flechas, nos abre, nos perfura, nos penetra, e dessa chaga algo passa a jorrar, como uma fonte, um fluxo, uma espécie de febre, a qual deixa nossos sentidos chamejantes, em carne viva, nos incendiando com seus excessos. Nenhuma palavra satisfaria essa febre, apenas o momento onde os corpos, abertos em sensibilidade, se tocariam, poderia manifestar essa vontade ansiosa e angustiada de

receptividade. Em meio a paixão, percebemos: o erotismo não pode ser explicado, ele só pode ser sorvido.

Afinal, o que seria o beijo? Podemos delimitar e conceituar o beijo. Podemos descrever, desenhar, fotografar, gravar um beijo. Mas nada disso é o beijo. Nenhuma representação atenua o desejo de beijar. Palavras e imagens podem evocar o beijo, mas no momento em que as línguas e fôlegos se encontram, todo conceito morre ali, na vivência. No movimento do beijo nos tornamos o impulso da carne que não poderia tocar sem ser tocada. No beijo estamos implicados, mesclados em respiração e saliva, em uma dança que nos convida a vivenciar o outro em sua carne, adentrando as fronteiras da imagem. No erotismo, a pessoa “Perde, com seu pudor, essa firme barreira que, separando-a de outrem, a tornava impenetrável: bruscamente, ela se abre à violência do jogo sexual desencadeado nos órgãos, abre-se à violência impessoal que a transborda de fora.” (Bataille, 2020b, p.115) O cume do erotismo seria a abertura e entrega do ser, onde Bataille enfatiza, “no erotismo, EU me perco” (Bataille, 2020b, p.55).

Agora tentaremos alcançar pontos sensíveis para sustentar este flerte convulsivo entre erotismo e sublimação. Então, vamos a essas falas penetrantes: “o discurso analítico só se sustenta pelo enunciado de que não há, de que é impossível colocar-se a relação sexual” (Lacan, 1985[1972-1973] p.17), levando em consideração que

Na verdade, tudo que é figura do não idêntico na clínica entra na categoria de impossível. O termo impossível nomeia assim esta série de experiências que opõe resistências insuperáveis aos processos de simbolização reflexiva e que não podem encontrar lugar no interior do Universo Simbólico que estrutura a vida social (Safatle, 2006, p.280)

Onde,

O sublime, com efeito é o *locus* de expressão de um desacordo entre o que afeta e o que desse afeto é ordenável na esfera do pensamento.(...) da ausência de um ordenamento simbólico apto a formatar a multiplicidade dos apelos do sensível(...) uma impossibilidade interna de representação (Rocha, 2010, p.178)

Se a relação sexual é impossível, por não se esgotar e conformar na estruturação simbólica, ela também se apresentaria como uma “impossibilidade interna de representação”, não se conformando às coordenadas representativas do eu, sendo assim, ela carregaria, necessariamente, um aspecto sublime. O que nos leva a uma outra colocação lacaniana sobre a ininteligibilidade do sexual e sua capacidade de nos arrastar a um movimento para além do princípio do prazer. Lacan nos diz que

o desejo, que é o fator dessa fenda do sujeito, sem dúvida se conformaria em se dizer vontade de gozo. (...) É que ele começa submetido ao prazer, cuja a lei é fazê-lo girar em sua meta cada vez mais repentinamente (...) e deve aqui ser elevada à função de figurar o laço do sexo com a morte.(...) Daquela vontade rival estimulante, portanto, o prazer já não é aqui se não um cúmplice precário. No momento mesmo do gozo, estaria [o sujeito] simplesmente fora do jogo, se a fantasia não intervisse para sustentá-lo pela própria discórdia em que ele sucumbe. (...) é o esvaecimento do sujeito. (Lacan, 1998, pp. 784-785)

Sim, estou aproximando a relação sexual lacaniana com o ato sexual, sabemos que a relação sexual ganha contornos ampliados na psicanálise lacaniana, mas aqui decidi escolher este recorte, afinal o próprio Lacan abriu a possibilidade dessa reflexão. O sexo carregaria, assim, a marca da pulsão de morte, a marca daquilo que é capaz de abrir fendas nos ideais dos sujeitos, em que através de um movimento impulsionado pela busca do prazer em nossas fantasias, encontraríamos aquilo que está para além de qualquer fantasia de puro prazer e reconciliação, fazendo com que a discórdia fantasmática sustente nosso sucumbir.

Freud propôs que sublimar seria abrir mão do sexo a favor da criação da cultura, aqui proponho que quando vivenciamos o erotismo nós matamos e recriamos a nós mesmos. Em eros encontramos nossas fantasias mais obscenas e nos abrimos vulneráveis diante de uma alteridade caótica. Para Lacan, é claro que a sublimação não segue a tentativa Freudiana de dessexualizar a pulsão em prol de uma atividade com reconhecimento social, já que para ele “A mudança de objeto não faz desaparecer forçosamente, bem longe disso, o objeto sexual. *O objeto sexual, ressaltado como tal, pode vir à luz na sublimação.* O jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia sem que esta perca, no entanto, uma visada sublimadora.”(Lacan, 2008[1959-1960], p.194, *grifos nossos*).

Para Lacan, o que muda na sublimação não é o objeto, mas sim sua posição na estrutura da fantasia, assim, na sublimação, algo da lei que organiza a realidade psíquica do indivíduo é transgredida. Contrária ao recalque que nega a pulsão, a sublimação traz um vislumbre do indizível, aproximando-nos do enigma de uma expressão ausente, mas constitutiva do ser – nosso cerne libidinal ininteligível. Lacan nos diz que “a pulsão de morte apresenta-se no pensamento psicanalítico como uma sublimação”(Lacan, 2008[1959-1960], p.240), ou seja, a sublimação estaria intimamente intrincada com aquilo que rompe nosso imaginário, perfurando o sujeito do enunciado. Lacan continua: “Sublimem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne.” (Lacan, 2008[1959-1960], p.376) Assim, ao chegarmos até aqui, percebemos que o que se faz sensível, em torno da sublimação e do erotismo, é um campo que se desdobra para além do princípio do prazer. Os dois conceitos carregam a marca da torção da nossa realidade psíquica,

trazendo desdobramentos no interior da constituição das relações, os quais engendram vivências de indefinição das identidades e criação de experiências tensionadas para a manifestação do desejo inconsciente. O que Bataille e Lacan nos trazem é a ideia de que uma experiência pode nos sobrecarregar libidinalmente, incapacitar nosso pensamento racional e engendrar um processo de gozo. A carne, como aquela que se coloca insubmissa quando menos se espera, proporciona um gozo no jogo da linguagem, fazendo com que o sublime seja único a cada sujeito, se articulando e revirando a sua sujeição.

Para Lacan, a sublimação encontra seu suporte na tensão que é suscitada entre o objeto como entidade simbólica, sempre em retrocesso, e o objeto como coisa real, sempre já perdida. O objeto que sustenta a sublimação pertence ao microcosmo da economia pulsional. Em outras palavras, ele deve ser entendido em termos da estrutura narcísica assumida pelo ser libidinal. Mas esse objeto não é o eu ideal imaginário, nem o ideal do eu simbólico, mas o objeto que escapa à sua dialética e que, portanto, lhes dá sua consistência última. (Kessel, 2009, p.173)

Assim a sublimação traria o testemunho de uma torção da nossa visão de mundo construída por processos de identificação e projeção, reabrindo a percepção do sujeito e fendendo sua realidade psíquica. Se a sublimação torce nossa visão de mundo, ela torce o sistema no qual construímos nossa visão de mundo. Ou seja, é na tensão da quebra de um sistema de trocas simbólicas e econômicas interno e externo que a força sublime se elevaria. A opacidade do sexual coloca em movimento as transformações sociais, por se manter sempre irreduzível e insubmisso à qualquer conformação de coordenadas econômicas e morais. “Se há uma desigualdade entre os procedimentos de subjetivação e o sexual, se não é possível subjetivar o sexual em sua integridade, (...) é porque o sexual é o próprio espaço no qual algo que se coloca como diferença irreduzível emerge.”(Safatle, 2020, p.88). Diante dos dois acontecimentos, a sublimação e o erotismo, estamos envolvidos com aquilo que estremece a sensibilidade e afeta nossa reflexão e projeção sobre o mundo. Eles nos presenteiam com a possibilidade da perda de si. Lacan mesmo nos diz que o amor não se restringe ao narcisismo, ele escreve: “Não estou falando aqui de um amor ideal, mas do ato de fazer amor. Sabemos muito bem o quanto as imagens do eu podem contrariar nossa propulsão nesse espaço.” (Lacan, 2008[1959-1960], p.237). O corpo e seus excessos povoam o *Seminário XX*, sendo o amor justamente aquilo que excede o discurso. Lacan fala, “o que eu digo do amor é, certamente, que não se pode falar dele” (Lacan, 1985[1972-1973], p.21), onde “o ser é o gozo do corpo como tal” (Lacan, 1985[1972-1973], p.15). Relacionando o amor a algo não todo articulado à estrutura “Lacan nos dirá que o amor que visa ao ser pede a coragem de sustentar o olhar diante do impasse, sustentar o olhar diante do estranhamento angustiante deste corpo não submetido à

imagem e à sua submissão ao significante.(...) coragem de olhar o negativo e deter-se diante dele.” (Safatle, 2016, p.212)

No livro *O Circuito dos Afetos* (2015), Safatle nos aponta reflexões psicanalíticas sobre esse resto, aquilo que “não pára de não se escrever” (Lacan, 1985[1972-1973], p.127) nos indivíduos após a construção da identidade, pensando a polimorfia, extravagância e excepcionalidade do entrelaçamento entre sujeito, corpo e libido. Seguindo a trilha de Lacan, Safatle percebe o âmago pulsional do ser como lacuna não completamente assimilável pela racionalidade, fazendo-nos deparar com a crise da representabilidade e reconhecimento do desejo. Diante da plasticidade pulsional nenhuma identidade ou discurso sobre o sexual contemplaria o ser, pois existiria algo do corpo que está para além de seus predicados, como força indeterminada e potência de transfiguração. “Há uma violência produzida pela vida pulsional que se manifesta através da abertura à contingência, à indeterminação e à despossessão. Uma sociedade cujos sujeitos não se abrem a tal violência é composta de formas de vida divorciadas do que lhes permite se mover.” (Safatle, 2015, p.34) Na quarta sessão do livro, o filósofo escreve sobre “O amor no limite dos indivíduos”, vendo o amor como um “acontecimento por despossessão”, pois “O que circula nas relações amorosas é da ordem do não comensurável” (Safatle, 2015, p.384). Trazendo considerações da psicanálise lacaniana sobre o amor, o autor coloca o sentimento amoroso como parte dos acontecimentos que

nos despojam de nossa identidade, de nossa personalidade e de nossos predicados. Acontecimentos que nos desamparam ao nos levar a fazer gestos e ações incalculáveis a partir da régua dos interesses da pessoa (...) amor é a invenção de um circuito de afetos inaudito, que gera alianças em meio a despossessões e à violência da despersonalização. Circuito de afetos porque o amor é uma *circulação* que produz relações que têm seu próprio tempo, um tempo que não se conta entre instante e duração. (Safatle, 2015, p.368)

Essa visão do amor como despossessão reverbera as palavras de Lacan, onde ele se indaga: “na abordagem do ser pelo amor, não seria aí que surge o que faz do ser aquilo que só se sustenta com o fracassar?”(Lacan, 1985[1972-1973], p.199), já que “o que eu digo do amor é certamente que não se pode falar dele” (Lacan, 1985[1972-1973], p.21), pois “Fazer o amor, como o nome o indica, é poesia. Mas há um mundo entre a poesia e o ato. O ato de amor, é a perversão polimorfa (...) entre os seres falantes”. (Lacan, 1985[1972-1973] p.98) O amor apareceria, na psicanálise lacaniana, como um movimento resistente à apreensão do sujeito, assim como, em Bataille, o erotismo teria a marca de um excesso, o qual se apresenta como uma experiência que viola a legitimação moral e caminha em direção às frestas obscuras do desejo que não se esgota na

funcionalidade social, se tornando um lugar de contínua força disruptiva. Analisando o *Seminário VII* de Lacan, Kessel escreve:

O amor erótico é o domínio do gozo por excelência, onde leis e regras só valem na medida em que são simultaneamente transgredidas. O jogo erótico instala “regras de transgressão” e as transforma em participantes e objetos de “cultura”. Levada ao gozo pelo desejo, toda cultura de fato decorre de um jogo tão dúbio (...) um jogo em que a lei é repetidamente transgredida (Kessel, 2009, p. 165)

No jogo erótico, “o sujeito pode ver, na opacidade do corpo do outro, a encarnação do inominável do desejo. Eu vejo no seu corpo a imagem da opacidade do meu desejo. Trata-se de um reconhecimento, dirá Lacan, que se dá no instante de encontro no qual as máscaras do fantasma vacilam (...) ele é reconhecimento feito por meio do real do corpo.” (Safatle, 2016, p. 212) Eros exige a busca por uma estética real, que traz à cena o corpo exposto que se entrega aos outros corpos, diluindo suas fronteiras e, aos poucos, alcançando uma outra forma, disforme, através e além do fantasma. Lá uma materialidade carne emerge em uma eroticidade irreconhecível, convocando a angústia. Bataille nos diz que no erotismo a vida está

posta em questão. Ela deve ser incomodada, perturbada ao máximo. (...) Há um terrível excesso do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas isto é para nós apenas um signo monstruoso, a nos lembrar constantemente que a morte, ruptura dessa descontinuidade individual a que a angústia nos prende, nos propõe como uma verdade mais eminente que a vida.(...) essa continuidade é sobretudo sensível na angústia. (Bataille, 1987, p.15)

Assim, Bataille associa o erotismo à angústia e à morte, por ele trazer necessariamente o abalo e fratura do indivíduo, ou seja, ele traz a abertura à continuidade da vida, perceptível no momento em que eros nos posiciona no ponto sensível entre desejo e angústia, nos limites do eu. Em Lacan, similarmente, a angústia é vista como um afeto que não encontra representação na teia significante e por isso, uma referência ao real, à verdade que desarticula o sujeito. Como vimos anteriormente, Lacan, em seu *Seminário VII* associa a angústia a *Das Ding* e a Dama do amor cortês, e em seu *Seminário X, A angústia (1962-1963)*, ele elabora o conceito de angústia, como aquilo que surge em uma esfera impronunciável, evocando o corporal, que se agita ao se sentir próximo de um resto não simbolizado do ser. A angústia erótica aparece, assim, como afeto que revela o excesso não simbolizado do ser, o qual agita uma erótica de auto-transgressão. Retornemos a *das Ding*, como uma relação erótica com a morte, descrita no *Seminário VII*. Lacan diz:

A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder se não numa relação com a Lei, pela qual ele se torna desejo de morte. (...)O que é, se não uma maneira de reencontrar, a certa altura para além da lei, a relação com *das Ding*?(...) Certamente,

falando de erótica, teremos nos de falar do que se fomentou, ao longo dos tempos, de regras do amor. Freud diz num dado momento que poderia ter falado de sua doutrina como uma erótica (Lacan, 1959-1960/2008, p.104)

A relação dialética do desejo com a Lei é similar ao empuxo à transgressão descrito por Bataille, onde encontramos o “desejo de morte”. A morte simbólica, a torção das palavras, atravessa o corpo, é lá onde a trama do inominável do desejo entra em cena, trazendo afetos que nos abalam como indivíduos. O corpo se tensiona nesse limite do desejo que toca o disruptivo do gozo, guardando o vislumbre da parte do ser não simbolizada. No erotismo o objeto ultrapassa o registro do imaginário e simbólico, aludindo ao seu real indomável, nos arrastando a experiências traumáticas. Para Bataille o apaixonar-se é um chamado sacrificial às conformações da identidade, já que o erótico é, em sua essência, violento e mortífero, fruto da ilimitada potencialidade da vida, que impulsiona o eu a romper sua crisálida. Assim, nossas projeções imaginárias sobre um objeto, não poderiam em si resumir a potência do erotismo, pois:

Em seu primeiro movimento, ele [o erotismo] pode ser definido pela existência de um objeto do desejo. (...) O olfato, a audição, a visão, mesmo o gosto percebem signos objetivos, distintos da atividade que eles determinarão. São os signos anunciadores da crise. Nos limites humanos, esses signos anunciadores têm um valor erótico intenso. (...) O objeto do desejo é diferente do erotismo. Não é todo o erotismo, mas é atravessado por ele. (...) O desdobramento dos signos tem esta consequência: o erotismo, que é fusão, que desloca o interesse no sentido de uma superação do ser pessoal e de todo limite, é no entanto expresso por um objeto. Estamos diante de um paradoxo, diante de um objeto significativo da negação dos limites de todo objeto, diante de um objeto erótico. (Bataille, 2013, pp.85-86)

Aqui podemos ver um paralelo entre o *objeto erótico* de Bataille e a visão da Dama do amor cortês no *Seminário VII* de Lacan. Como dito anteriormente, a Dama se aproxima de *Das Ding*, sendo conceituada tanto como o objeto da ansiedade quanto a reserva irredutível da libido (Lacan, 2005[1962-1963]). *Das Ding* inalcançável, objeto impossível de se representar, mas impossível de se desvencilhar é que parece nos capturar no movimento erótico. O erotismo não busca apenas imagens e idealizações, mas algo além, uma opacidade estimulante que coloca o desejo erótico em movimento.—Assim, o erótico se manifestaria nas atividades que rompem os limites estruturais do indivíduo, chamados por Bataille de interditos. “O desejo do erotismo é o desejo que triunfa do interdito. Ele supõe a oposição do homem a si mesmo.” (Bataille, 2013, p.165). O erótico é o que agita os tabus que constituíram o eu, ele é o extremo, o desmedido. A atividade erótica carregaria em si esse tensionamento entre a passagem do eu ao não-eu. O que Bataille nos mostra é a faceta da paixão que nos impele ao colapso. É aí que encontramos um profundo desencontro entre o erotismo de Bataille e a ideia de sexualidade normatizada e utilitária, pois para o escritor “o desejo nos lança para fora de nós (...) o movimento que nos leva exigiria que nos quebrássemos. Mas o objeto do

desejo que excede, diante de nós, nos religa à vida que o desejo excede (...) à possibilidade de exceder nossos limites.” (Bataille, 2020b, p.166)

A paixão, em seu embricamento de afetos, aparece como uma armadilha, a qual, no primeiro momento, parece nos capturar pela fantasia, e em uma torção, rasga o cenário fantasmático, fazendo jorrar a ansiedade, angústia e gozo. Assim, a paixão nos apontaria em sua angústia e excitação a um verdadeiro acontecimento, um rasgo sensível, para além do princípio do prazer, um gozo da carne. Como escrito por Bataille: “o que o ato de amor e o sacrifício revelam é a carne”, onde “a carne é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência” como uma “liberdade ameaçadora” (Bataille, 2013, pp.143-144). Lembrando que, para a psicanálise lacaniana,

o advento do vocabulário da carne neste contexto das relações amorosas não é fortuito. A carne é aquilo que marca a insistência do informe e do impessoal diante da tentativa de personalização produzida pela constituição da imagem do próprio corpo (...) uma experiência do reconhecimento do outro no limite da despersonalização. (Safatle, 2006, p.217)

A relação corporal traz a tona marcas de conflitos morais e estéticos em um processo performativo de identidades que não abarcam satisfatoriamente a pulsão. A paixão carrega em si uma forma-fantasia e a sua transgressão, já que nenhum interdito poderia degradar a libido, já que nenhum cenário fantasmático poderia representar totalmente o sexual, fazendo-nos, necessariamente, lidar com os nossos ob-scenos. Assim, o erotismo não seria uma perversão³², no sentido de inventar uma lei paralela que teoricamente alcançaria um gozo completo para o sujeito. O erotismo é essencialmente neurótico por estar em uma negociação constante com a fantasia e a Lei, entretanto é uma negociação arriscada que nos abre a extravios. A verdade do erotismo é uma vontade de risco, como um delírio, um desencontro do caminho do mundo entregue a perda de si, através da fantasia, na vastidão da libido. Slavoj Žižek, em seu livro *Menos que nada*, escreve que:

a sexualidade pode contaminar tudo: não porque seja o componente mais forte na vida das pessoas, exercendo uma hegemonia sobre todos os outros componentes, mas porque é o mais radicalmente frustrado em sua atualização, marcada por aquela “castração simbólica” pela qual, disse Lacan, não há relação sexual. Toda universalidade que surge, isto é, posta como tal, testemunha uma cicatriz em alguma particularidade, e permanece para sempre ligada a esta cicatriz. (Žižek, 2012, p.268, tradução nossa)

Nessa cicatriz estaria nossa pele mais sensível, mais excitada - a abertura para o gozo. É tocando essa cicatriz do que permanece radicalmente falho, que Bataille tenta nos acariciar e

32 “O perverso permanece cativo de uma economia desejante, (...) [em que] Ele se exaure na tentativa de demonstrar (...) que a única lei que reconhece no desejo é a lei imperativa de seu próprio desejo, e não a do desejo do outro.” (Kaufmann, 1996, p.421)

morder com suas palavras, tendo consciência que as palavras só poderiam apontar para a experiência erótica, mas não vivenciá-la. Pois somente transgredindo as coordenadas estruturais do eu que o êxtase erótico do (des)encontro emergiria revelando um vazio de sentido que agita os corpos, onde “este vazio afrontado é a nudez que ele esposa – ENQUANTO MONSTRO (...) aí ele [o homem] se estraga, mas clareia a escuridão com o seu riso, que ele só atinge inebriado pelo próprio vazio que o mata” (Bataille, 2020a, p.98). Bataille nos diz que a sensibilidade do erotismo “liga sempre estreitamente o desejo e o medo, o prazer intenso e a angústia.” (Bataille, 1987, p.26), pois “A ansiedade sexual perturba uma ordem, um sistema sobre o qual repousam a eficiência e o prestígio” (Bataille, 1987 p.69). O erotismo é monstruoso. A busca pela transgressão e torção da Lei, estaria ali para impulsionar o eu aos limites das suas coordenadas simbólicas. O aspecto sublime das experiências carregaria sempre um erotismo, onde experimentaríamos um momento de gozo da transgressão de um sistema, em uma reconciliação com a quebra, mas não com a estrutura. Quando falamos de sistema ou estrutura, é importante frisar que também falamos de subjetivação, sendo assim, a sublimação e o erotismo seriam uma reconciliação com o gozo próprio a morte das identificações. O que o erotismo traz e a sublimação tenta elaborar, é a irrepresentabilidade da exorbitância pulsional. Assim, sublimação e corpo caminham juntos, já que é a carne que goza, levando o sujeito a encontrar a parceria essencial entre prazer e dor, lei e transgressão, vida e morte. Safatle nos explica:

na pulsão, não há um sujeito que seja destino originário das moções. Lacan não fala do sujeito da pulsão tal como ele fala, por exemplo, do sujeito do desejo ou do sujeito do fantasma. *No entanto, há uma subjetivação que permite a constituição de um sujeito capaz de se reportar à pulsão e é tal subjetivação que é visada pela sublimação.*” (Safatle, 2006, p.279, *grifos do autor*)

O erotismo estaria próximo da sublimação lacaniana e sua subversão do eu, por capturar nossa libido em objetos conhecidos, para logo torcer nossa percepção do objeto, sendo capaz de colapsar estruturas sociais, perfurar ideais e criar fendas simbólicas, já que “a passagem do estado normal ao de desejo erótico, supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído” (Bataille, 2020, p.41). Para Bataille, o erotismo não negaria a fantasia narcísica, muito pelo contrário, ele seria um movimento que se inicia através da fantasia, capturando e desestabilizando o sujeito, impulsionado por um gozo de uma potência intratável. Só é possível que haja transgressão a partir de um limite. O erotismo e a sublimação não pedem o abandono da Lei, mas sua subversão, sua transgressão. Bataille diz que não existiria erotismo sem esse tensionamento em relação aos interditos, pois a abertura do ser só poderia ser ansiada a partir do momento em que a Lei que o enclausura se estabelecesse. Ele escreve: “O jogo alternativo do interdito e da transgressão é o mais claro no

erotismo. Sem o exemplo do erotismo, seria difícil ter um sentimento justo desse jogo. Reciprocamente, seria impossível ter uma visão coerente do erotismo sem partir desse jogo” (Bataille, 1987, p.47)

VII.2 A manhã seguinte

Mais uma vez ela me acariciou, dizendo:

– Mas não parece mais ferido. Talvez você venha a ser capaz de ter prazer de novo.

– Não sei – respondi. – Você acha que ficou... insensível por causa da dor? Minha amiga se debruçou sobre mim ternamente e me tocou. – Está doendo?

Deitei-me de costas e respondi:

– Não, não estou sentindo nada.

– Não sente isso? – perguntou ela, preocupada, apertando os lábios com os seus dedos.

– Não – respondi, observando-a.

– Não sente isso? – ela passou os dedos no clitóris, fazendo pequenos círculos.

– Eu não sinto nada.

Anaïs Nin, do conto “A modelo”

O erotismo seria realmente capaz de criar uma profunda sensibilização? Difícil sustentar uma resposta universal, mas fato é que viver o corpo e suas transgressões com um outro, não é apenas um retorno mnêmico a formas conhecidas de prazer e sofrimento, mas uma possibilidade de descoberta de cenas ocultas e a violação de cenas conhecidas que se chocam com a alteridade.

Pois bem, essa dissertação foi escrita com meu sintoma, seria inevitável. No hiato que sustentou esse texto, na angústia e paixão que movimentaram minha escrita, um desejo tentou se presentificar. Através dessa narrativa, algo em mim, que não me pertence, quis amar a loucura, a angústia e o êxtase da fragmentação que espera a todos nós afetuosa. O gozo que me revira e instiga a escrever está em perceber que a sexualidade humana cria e revive conflitos formativos antigos e não todo compreensíveis. Aqui descrevi a vivência amorosa que penetra e rompe idealizações narcísicas, desviando-se da ideia de autolegislação e autonomia, onde passamos a nos relacionar com aquilo que nos abala, decompõe e renova. A elaboração do texto foi desenhada em torno da relevância do sexo na criação e sustentação de interações afetivas e circulação de desejos no panorama da cultura, o qual conserva, promove ou decompõe determinada trama econômica e

social. Mais tarde observei o sexo como vivência criadora de transfigurações em nossas sensibilidades, afetos e percepções, traçando um paralelo entre sexo e sublimação. O correlato entre o erotismo e a sublimação apareceria no encontro com um outro, pulsante, presente, onde o apaixonamento seria um apelo à alteridade, um apelo ao encontro que nos destitui de nós mesmos, agitando nossas fantasias ao ponto de combustão. Assim encontraríamos o nódulo que ligaria a transgressão, a sublimação e a presença do real, pois seria na transgressão da homeostase do eu, através do apaixonamento, que uma cena incontrolável de saturação e rompimento de fantasias emergiria insubmissa. O erotismo dos corpos nos abriria a uma nova cena, uma paisagem obscena, onde através da rememoração, transgressão e transfiguração do espaço das relações, poderíamos, na paixão pelo outro, amar aquilo que não se adéqua às coordenadas do que concebemos como próprio. Ali sim estaríamos em uma manifestação “sensível a este quiasma pelo qual o sujeito encontra no objeto a mesma opacidade que poderá constituir relações não narcísicas a si mesmo. Opacidade aos processos de auto-reflexão que indica o estatuto problemático do corpo, do sexual e da verdade do inconsciente à apreensão subjetiva.” (Safatle, 2006, p.305)

Mas claro, apesar de tentar expor as ideias de forma coesa, esta dissertação tem seus limites e perturbações. Bataille e Lacan tem suas diferenças teóricas. A concepção de linguagem e suas diferenças para os dois não foi desenvolvida aqui. Quanto ao gozo, que é um ponto que os une, é arriscado traçar um paralelo harmonioso. O conceito de gozo sexual encontrado nos dois tem os contornos de uma mística, enquanto gozo feminino que transgride uma racionalidade em uma incorporação intuitiva de uma verdade do ser. Entretanto, Lacan também apresenta o gozo fálico, enquanto repetição neurótica inconsciente de uma satisfação libidinal penosa ao eu, mas que o sustenta. Se o gozo, em Bataille, se apresenta através da transgressão da Lei em direção a uma manifestação mística do ser, o gozo em Lacan muitas vezes se mostra como um circuito de dor neurótico que não nos leva a mudança qualitativa alguma. Um dos limites em abordar o gozo em Lacan nesta dissertação, é o fato de que o texto *Kant com Sade* (1963) não foi citado, o qual versa sobre o gozo vindo da agência superegóica, o qual goza de forma sádica com a incapacidade do sujeito atender ao seu imperativo. Outra questão que agora, ao final do texto, se apresenta, é que provavelmente a escrita teria ganhado mais corpo se tivéssemos nos aprofundado no texto *Para Além do Princípio do Prazer* (1920) de Freud, para pensar as contradições do prazer e versar sobre a repetição de situações traumáticas ou dolorosas como elaboração de afetos ou como busca de um caminho singular para a morte.

Diante dos argumentos apresentados ao longo do texto, algumas perguntas persistem em mim: o que faria do erotismo um movimento para além de uma fantasia que sustenta a estrutura cultural em um gozo fálico? Afinal, nos apaixonamos por traços da nossa história no outro,

fantasiamos com cantos obscuros dos nossos fantasmas e ali reencontramos nossos traumas. Sim, no apaixonamento cada borda do eu é revirada deixando surgir as partes sombrias da nossa personalidade, mas isso seria suficiente para romper com o gozo fálico? A transgressão nos levaria a mudanças quantitativas de excitação, mas ela nos levaria a uma mudança qualitativa? O que faria do erotismo uma quebra do narcisismo, já que podemos facilmente estar com outros corpos, mas totalmente imersos em nossas fantasias? A quebra do narcisismo, em Bataille está associada a angústia e a morte, mas, me pergunto, quando quase morremos por amor, estamos morrendo pela alteridade real a nossa frente ou pela fantasia que ela incorporou para nós? Morremos pelo outro ou por nossa fantasia?

A psicanálise nos diz que qualquer experiência passa por uma fantasia, já que a fantasia é nossa “janela para o real” (Lacan, [1967]2003, p.259). O que encontramos na sublimação e no erotismo não é a fuga do cenário fantasmático, mas a busca por uma cena que transgride a própria cena. É preciso que a fantasia entre em combustão para que o real se manifeste em nós. Lacan diz: “É nesse ponto que chegamos à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo (...) é muito precisamente para isso que serve a Lei.”(Lacan, 2008[1959-1960] p.212) A fantasia, criada por uma Lei, é o combustível de sua própria imolação e transformação. Em eros a realidade simbólica ganha outros contornos, as expressões ganham ambiguidades e aberturas, os traumas se desvelam em tramas de prazer e gozo, nos levando a obscenidades que transgridem limites previamente conhecidos. Lá a fantasia se atíça, se mostra, ela se desvela. Sombras da formação da identidade se levantam e nos arrastam até os limites de nós mesmos. Na sublimação e no erotismo “o que buscamos na ilusão é algo através do qual a própria ilusão se transcende, se destrói” (Lacan, 2008[1959-1960], p. 166). Estamos todos em busca de uma cena e aquilo que transgride a cena. Afinal, teria Santa Teresa D'Ávila alcançado o êxtase sem o simbolismo de Jesus, sem a cena cristã? Como alcançaríamos o êxtase da morte sem um eu para sacrificar? “Mata-me para eu viver, que morro de não morrer”, é o que Santa Teresa nos revela. Afinal, o que acontece depois que atravessamos um limite? Qual é a nova paisagem que se desenha ao se transpor um limiar?

Se, para Lacan, na sublimação o objeto é “elevado à dignidade da Coisa” (Lacan, 2008[1959-1960], p.141), sendo a Coisa “o que, do real primordial, diremos, padece do significante” (Lacan 2008[1959-1960], p.149), e sendo o erotismo um movimento de violência para com a subjetividade articulada no interior do discurso, tanto no erotismo, quanto na sublimação, entramos em um movimento de insurgência obscura de transgressão de limites. Estaríamos, assim, entrando no terreno daquilo que se mostra sempre incoerente e que não se submete ao enunciado, o que, naturalmente, dificulta sua abordagem. Durante a escrita da dissertação, senti a complexidade

em tatear os temas, já que na sublimação estamos “aludindo à aparência disforme do próprio excedente pulsional que o inconsciente é incapaz de inscrever”(Rocha, 2010, p.200), e que em eros “o que nos impulsiona e sustenta as relações amorosas não tem a figura de atributos individuais conscientemente dispostos; ao contrário, caracteriza-se por ter a força de desestabilizar o que se deixa narrar sob a forma da atribuição e da predicação.” (Safatle, 2015, pp.372-374). Entretanto, uma sinceridade me acompanhou, a sinceridade de escrever sobre aquilo que causou e causa uma tensão e desestabilização fértil em mim.

Entre tantas cenas obscenas que presenciei, vi o erotismo escancarar a singularidade conflitiva da colagem das fantasias dentro das construções sociais e suas transgressões, indicando o núcleo de nossos desejos e traumas. Vi que ali, entre palavras e corpos entrelaçados, muitos encontram abertura para compartilhar e vivenciar o cenário da repetição sedutora que nos leva à diferença. No erotismo estamos em um ambiente sensível de repetição, onde a polaridade entre prazer e dor parece ser suspensão, e em que o toque nos arrasta ao entrelaçamento do desejo, da ansiedade e do gozo. Lá estamos em um ponto tão sensível, tão vulnerável diante da reabertura do núcleo libidinal da fantasia, que ali uma real diferença poderia eclodir em meio a sensibilização e abertura das repetições. Afinal, o corpo é veículo, receptáculo, produtor de toda experiência, e é na carne que tudo se manifesta e se experimenta. A palavra no corpo se encarna, e é na carne que todo discurso se condensa e colapsa.

Através do erotismo pude encontrar a intensidade de algo que a arte não me revelou, algo que somente eros pôde me apontar e assombrar. Foi no entrelaçamento erótico que encontrei um espaço para ser o que não poderia admitir nem para mim mesma, foi lá que meu corpo se revelou insubmisso a ideais, lembrando-me que não existe discurso utilitário e moral capaz de verdadeiramente anular os excessos do ser. Lembro-me, observando-me em um espelho de teto, após palavras e toques que rasgavam os limites do normal, em mergulhos de culpa e vergonha, nesse espelho me assustei com meu rosto em chamas, observando o estranho abismo das minhas pupilas. Foi lá que a pergunta que guiou essa dissertação me atravessou: quem é essa que goza? Ou melhor, o que é *isso* que goza? Busco as palavras de Bataille, as quais invocam Santa Teresa D'Ávila. Ele dirá,

a existência tem naturalmente sede de comunicações mais perturbadas. Que se trate de amor mantendo os corações sem fôlego ou de impudente lascívia, que se trate de amor divino, por toda parte a nosso redor encontrei o desejo estendido para um ser semelhante: o erotismo é ao nosso redor tão violento, embriaga os corações com tanta força – para terminar, seu abismo é em nós tão profundo – que não há escapada celeste que não lhe tome emprestadas sua forma e sua febre. Quem dentre nós não sonha em forçar as portas do reino místico, que não se imagina “morrendo por não morrer”, consumindo-se, arruinando-se de tanto amar?(...) abandonar-se sem outro desejo à infinidade vazia, nós só podemos conceber

o extremo desfalecimento no amor. Somente a esse preço, parece-me, chego ao extremo do possível, e, se não, alguma coisa ainda falta à trajetória em que terei de queimar tudo – até o esgotamento da força humana (Bataille, 2020a, p.160)

Sei que o milagre está no corpo de quem o experimenta e que cada um irá se deparar com o abismo que agitará essa “sede de comunicações mais perturbadas”. Aqui compartilhei o abismo que me fraturou. Santa Teresa D’Ávila ao descrever seu êxtase, diz que “A dor era tão grande que me fazia gemer e, no entanto, a doçura dessa dor excessiva era tal que eu não podia querer livrar-me dela.. (...) eu peço a Ele, em sua bondade, que a faça sentir aquele que pensa que estou mentindo.”(Bataille, 1987, p.146) Teresa descobriu um Deus ambíguo, a ela não mais cabia “camuflar Eros, o Deus negro, de carneirinho do Bom Pastor” (Lacan, 1998, p.613). Talvez uma passagem da Bíblia Satânica traga uma realidade: “Não muito longe deverá a salvação do homem depender de sua própria contradição. E isso será revelado pela palavra da carne.” (LaVey, 2007 ,p.30) Talvez a salvação seja a aceitação da danação. Afinal, em meio as tragédias humanas, não nos é evidente que o desejo não se resume a autoconservação? Assim, me pergunto, e se o que mais desejamos for aquilo que nos ensinaram que deveríamos combater? E se sucumbir ao mortífero não for um revés, mas uma aliança com uma revolução amorosa?

Em meio as experiências de enlace febril, sentimos que o erotismo caminha entrelaçado à morte. Talvez o sonho de uma sociedade baseada em amor, não se dê por uma batalha moral, mas sim a uma entrega violenta à potência insubmissa inevitável do ser. Às vezes nós agimos ingenuamente como se, quando o mundo sangra, nós pudéssemos nos esconder e controlar a violência que vai nos fascinar e aterrorizar nos encharcando até os ossos, e sairmos intocados, ilesos. Mas perceba, esse sangue que nos segue onde nós formos, que nos inunda, que nos agita, que nos chama, sintá, ele corre em nossas próprias veias, pedindo para jorrar. Queremos nos abrir, queremos nos tocar, nos extasiar, nos penetrar de todas as formas possíveis, não porque nós podemos tudo, mas ao contrário: porque nós não temos escolha. Desejamos ouvir vozes se desmanchando em gemidos e gritos, desejamos corpos em convulsão jorrando seus excessos. O abraço de nossas monstruosidades acontece a todo momento, nós de fato somos acariciados e atravessados continuamente por uma morte erótica que nos abre à vida. Sim, Eros carrega uma arma, será mortífero, é irremediável. Mas afinal, não é isso que todos nós estamos procurando: amor?

Referências bibliográficas:

- BARROS, J. D. (2015). A poética do amor cortês e os trovadores medievais – caracterização, origens e teorias. *Aletria: Revista De Estudos De Literatura*, 25(1), 215–228. <https://doi.org/10.17851/2317-2096.25.1.215-228>
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso / compilado por Roland Barthes; tradução de Hortencia dos Santos*. - Rio de Janeiro: F. Alves. 1984.
- BATAILLE, Georges. *Visions of Excess. Selected Writings (1927–1939)*. Translated and edited by Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- BATAILLE, Georges. (1953) *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum: Suma ateológica, vol.I*. Tradução, apresentação e organização Fernando Scheibe – Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.
- BATAILLE, Georges. (1949/1975) *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2016.
- BATAILLE, Georges (1957) *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BATAILLE, Georges. (1957) *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020b.
- BATAILLE, Georges. *História do Olho seguido de Madame Edwarda e O Morto*. Editora e Livraria Escrita Ltda. São Paulo, 1981.
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo: Suma Ateológica, volume III*. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2017.
- BENTO, Victor Eduardo Silva. Para uma semiologia psicanalítica da paixão na antiguidade grega e seus sentidos adictivo e tóxico. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 129-158, jun. 2008
- BORGES, Luiz Augusto C. *O Louvor do Excesso: Experiência, Soberania e Linguagem em Bataille*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo. 2012.
- BOTTING, Fred & WILSON, Scott. *The Bataille Reader [Bataille, Georges, 1897-1962 Selections in English, edited by Fred Botting and & Scott Wilson.] Blackwell readers*, Oxford, UK, 1997.
- BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. Ed. Vozes, Petrópolis, vol. 11, 1989.
- COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª edição, 1986.
- DEAN, Carolyn J. *THE SELF AND ITS PLEASURES - Bataille, Lacan, and the History of the Decentered Subject*. New York, Cornell University Press, 1992.
- DRAGON, Jean. *The Work of Alterity: Bataille and Lacan*. *Diacritics*, vol. 26, no. 2, 1996, pp. 31–48. JSTOR, www.jstor.org/stable/1566295. Accessed 12 Apr. 2021.(texto em imagens)
- DUNKER, Christian. *Christian Dunker | Falando nIsso 183: Lacan era um charlatão?*. YouTube. 9 de jul. de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2H3cT4-BQgk&t=163s>
- DUNKER, Christian. *Canal Ismael Oliveira | Entrevista com Christian Dunker: Arte e Psicanálise*. YouTube. 19 de abr. de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jeK7vfKc8WU>
- FOSTER, Harold. *O retorno do real: a vanguarda no final do século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Prefácio a Transgressão*, in. *Ditos e Escritos*, vol. III, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2009
- FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, (1978-1979)* Editions du SeuiVGallimard. Graham Burchell, 2008.

FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905) Tradução Paulo César de Souza. -1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. Moral sexual civilizada e doença neurótica moderna, vol. IX das Obras completas (1909-1910), Tradução Paulo César de Souza, Companhia das Letras

FREUD, Sigmund. [1987] Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. Edição Standart Brasileira das Obras Completas de Freud, Vol XI. Rio de Janeiro. Imago, 1993.

FREUD, Sigmund. O Ego e o Id, vol. XVI das Obras completas (1923-1925), Tradução Paulo César de Souza, Companhia das Letras

FREUD, Sigmund. Obras Completas, v. XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HAN, Byung-Chul. Agonia do eros. Tradução de Enio Paulo Giachini.– Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

HARTMANN, Nadine. Eroticism. In: Georges Bataille : key concepts / edited by Mark Hewson and Marcus Coelen. – 1 [edition]. – (Key concepts). Published by Routledge. 2016

HEWSON, Mark; COLEN, Marcus. Georges Bataille: key concepts / edited by Mark Hewson and Marcus Coelen. – 1 [edition]. – (Key concepts). Published by Routledge, 2016.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan Vol.1 / – 5.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.2: a clínica da fantasia / Marco Antonio Coutinho Jorge. – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KAUFMANN, Pierre. Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan / editado por Pierre Kaufmann: tradução, Vera Ribeiro. Maria Luiza X. de A. Borges: consultoria.Marco Antonio Coutinho Jorge - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1996.

KENDALL, Stuart. Expenditure. In: Georges Bataille: key concepts / edited by Mark Hewson and Marcus Coelen. – 1 [edition]. – (Key concepts). Published by Routledge, 2016.

KESEL, Marc De. Eros and ethics: reading Jacques Lacan's Seminar VII. Translated by Sigi Jottkandt. Published by State University of New York Press, Albany, New York, 2009.

LACAN, Jacques. Escritos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jacques. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. Comunicação feita ao XVI Congresso Internacional de Psicanálise, Zurique, 17 de julho de 1949. In: Escritos (pp.96-104). Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Texto original publicado em 1966)

LACAN, Jacques. Some reflections on the ego. 1951. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque>>. Acesso em: 2002. "Some reflections on the ego" was read by Jacques Lacan at the British Psycho-Analytical Society Congress on 2nd May 1951.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro II: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955). Trad. Marie Cristine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

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

LACAN, Jacques. O Seminário, livro V: as formações do inconsciente (1957-1958) Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Vera Ribeiro; revisão de Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. O Seminario, livro VII: a ética da psicanálise, 1959-1960 / Jacques Lacan; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versao brasileira Antonio Quinet]' - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. (Campo freudiano no Brasil)

LACAN, Jacques. O Seminário: livro X: a angústia (1962-1963). texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão final Angelina Harari e preparação de texto André Telles; tradução Vera Ribeiro. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

- LACAN, Jacques. O Seminário, livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1988.
- LACAN, Jacques. Séminaire XIII. L'objet de la psychanalyse, Séminaire (1965-1966), leçon du 27 avril, 1966.
- LACAN, Jacques. O Seminário, livro XIV, A Lógica do Fantasma. (1966-1967). Publicação não comercial exclusiva para os membros do centro de estudos freudianos de Recife, 2008.
- LACAN, Jacques. (1966). Remarque sur le rapport de Daniel Lagache. In: *Écrits* Paris: Seuil. Our translation of “rond brulé dans la brousse des pulsions” and “defense naturelle
- LACAN, Jacques. *Écrits*: Paris, Les Éditions du Seuil. 1966
- Lacan, Jacques. (1967). Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. O Seminário, livro XVI: de um Outro ao outro (1968-1969). Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- LACAN, Jacques. Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-70). Ed Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1991.
- LACAN, Jacques. O Seminário, livro XIX: ...ou pior (1971-1972). Publicação interna da Associação Freudiana Internacional. Espaço Moebius — Projeto Traduzir. Salvador: s/d.
- LACAN, Jacques. O Seminário, livro XX: mais, ainda (1972-1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M.D. Magno. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LACAN, Jacques. O Seminário, livro XXIII: O sintoma, (1975-1976)/ texto estabelecido por Jacques-Alain Miller - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- LACAN, Jacques. Escritos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998
- LAND, Nick. *The thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism: an essay in atheistic religion*. Routledge. 1992.
- LAND, Nick. *Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring Production*. Noumena_ Urbanomic, 2011.
- LAPLANCHE, Jean. Vocabulário da psicanálise / Laplanche & Pontalis; sob a direção de Daniel Lagache ; tradução Pedro Tamen. - 4ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAVEY, Anton Szandor. *A Bíblia Satânica*. Morbitvs Books Brasil. 2007
- LÉTHIER, Roland. Bataille com Lacan. *Psicol. USP*, São Paulo , v. 11, n. 1, p. 253-267, 2000.
- METZGER, Clarissa. O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento do gozo. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- MINDLIN, Betty. *REVISTA USP*, São Paulo, n.52, p. 171-175, dezembro/fevereiro 2001-2002. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33175/35913>
- NASIO, Juan-David. *A fantasia: O prazer de ler Lacan*. Tradução, André Telles e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- SILVA JUNIOR, Nelson da. A sombra da sublimação: o imperialismo da imagem e os destinos pulsionais na contemporaneidade. *Psychê — Ano VII — nº 11 — São Paulo — 2003 — p. 29-38*
- NUNES, Tiago Ribeiro. Bataille, Lacan e a tautologia do singular. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura)—Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- RUBIN, Gayle. "O tráfico de mulheres: notas para um economia política do sexo". [1975]
- RUBIN, Gayle. *Pensando o sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade*, 1984. https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_o_sexo.pdf
- ROCHA, Guilherme Massara. O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

NEWMAN, F.X. *The Meaning of Courtly Love*. Published by State University of New York Press, Albany, New York, 1972.

NIN, Anaïs. *Delta De Vênus - As Confissões Eróticas De Anaïs Nin*. Editora Record, 1977.

NIN, Anaïs. *Pequenos pássaros – histórias eróticas*. Editora L&PM, 2019.

RIVERA, Tania. *O avesso do imaginário – arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naif, 2013.

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

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: CosacNaify, 2015.

SAFATLE, Vladimir. *Maneiras de transformar mundos*. São Paulo: Editora Autêntica, 2020.

SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JÚNIOR, Nelson & DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte, Autêntica, 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. [1844] *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. Martins Fontes Ltda, São Paulo, 2000.

SUKEL, Kayt. *Dirty Minds: How Our Brains Influence Love, Sex, and Relationships*. Free Press, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Verso books, Brooklyn, NY, 2012.