UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
Faculdade de Ciências e Letras – Campus de Assis

GIOVANNI VIEIRA DE CARVALHO NOVELLI

GEORGES BATAILLE E JACQUES LACAN:

Sobre o conceito de gozo e suas consequências

Assis
2024

GIOVANNI VIEIRA DE CARVALHO NOVELLI

GEORGES BATAILLE E JACQUES LACAN:

Sobre o conceito de gozo e suas consequências

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de Grau acadêmico Mestre em Psicologia

Área de Concentração: Políticas Públicas e Produção de Subjetividades: Processos Clínicos e Institucionais

Orientador: Dr. Gustavo Henrique Dionísio

Assis

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Maria Luiza Carpi Semeghini - CRB 8/8301

N938g

Novelli, Giovanni Vieira de Carvalho
Georges Bataille e Jacques Lacan : sobre o conceito de gozo e suas consequências / Giovanni Vieira de Carvalho Novelli. — Assis, 2024
98 f.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Gustavo Henrique Dionísio

1. Gozo. 2. Transgressão. 3. Psicanálise. 4. Bataille, Georges 1897-1962. 5. Lacan, Jacques 1901-1981.
I. Título.

CDD 150.195

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

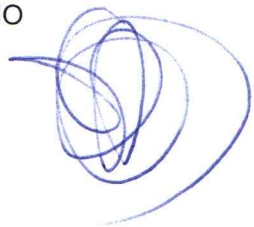
Câmpus de Assis

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE GIOVANNI VIEIRA DE CARVALHO NOVELLI, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 29 dias do mês de maio do ano de 2024, às 11:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de GIOVANNI VIEIRA DE CARVALHO NOVELLI, intitulada **GEORGES BATAILLE E JACQUES LACAN: Sobre o conceito de gozo e suas consequências**. A Comissão Examinadora foi constituida pelos seguintes membros: Prof. Dr. GUSTAVO HENRIQUE DIONISIO (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis/SP, Profa. Dra. ALINE LEAL FERNANDES BARBOSA (Participação Virtual) do(a) PUC/Rio de Janeiro-RJ, Prof. Dr. IVAN RAMOS ESTEVÃO (Participação Virtual) do(a) USP/São Paulo-SP. Após a exposição pelo mestrando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: Aprovado.

Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. GUSTAVO HENRIQUE DIONISIO



Para Thallyta, com quem aprendo muito e divido meus melhores momentos.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao meu orientador Gustavo Henrique Dionísio pela sua leitura atenta do trabalho e pelas nossas trocas constantes a respeito deste texto.

A minha companheira, Thallyta Karoline Maia Piovezan, pois sem sua parceria e seu apoio, esse trabalho nunca existiria.

Aos meus gatos, Mathias e Gabo, pelo seu amor, carinho e companheirismo durante essa pesquisa.

E por último, a minha mãe e minha avó, Rosângela Vieira de Carvalho e Edna Aparecida Vieira de Carvalho, que sempre me amaram incondicionalmente e me apoiaram independentemente do que acontecesse.

“A ideologia do crescimento pessoal, superficialmente otimista, irradia um profundo desespero e resignação. É a fé dos que não tem fé.”

A Cultura do Narcisismo – Christopher Lasch

“Se a clínica não pode refletir suas pressuposições históricas, então ela é uma má clínica.”

Object a in Social Links – Slavoj Zizek

“Lucro. Máquina de louco! Você pra mim é lucro!”

Música “Lucro” - BaianaSystem.

RESUMO

Esse trabalho tem por objetivo delinear a relação intrínseca entre Georges Bataille e Jacques Lacan em se tratando do conceito lacaniano de gozo. Para isso, atravessaremos a obra do primeiro autor com o objetivo de compreender a influência do conceito de dispêndio e suas diferentes ramificações na obra batailliana. Isso será feito lidando com a proximidade entre as teorizações de Bataille a partir da antropologia de Marcel Mauss e seu ápice na conceitualização do erotismo. Essa noção será tratada como a ponte entre a obra batailliana e o conceito de gozo proposto por Lacan, uma vez que percebemos como o erotismo é dotado de uma proximidade de um caráter mortífero em seu processo de dissolução do sujeito. Após esses desenvolvimentos, atravessaremos a obra lacaniana com o objetivo de delinear como o conceito de gozo é modificado durante os seus seminários e escritos. Isso nos permitirá, de um lado, compreender como Lacan modifica o conceito de pulsão de morte de Sigmund Freud e, de outro, como o psicanalista francês elimina as noções quantitativas presentes na obra freudiana. Esse movimento será feito para demonstrar como Lacan também é afeito a uma política da psicanálise que, em primeiro lugar, lida com uma crítica ao capitalismo através de uma relação com a obra de Karl Marx e, em segundo lugar, as suas teorizações sobre a tábua de sexuação permitem uma nova compreensão da feminilidade inserida no contexto histórico contemporâneo.

Palavras-chave: Gozo, Transgressão, Psicanálise, Jacques Lacan, Georges Bataille.

ABSTRACT

This work aims to outline the intrinsic relationship between Georges Bataille and Jacques Lacan concerning the Lacanian concept of jouissance. To achieve this, we will traverse the work of the former author with the goal of understanding the influence of the concept of expenditure and its various ramifications in Bataille's oeuvre. This will be done by addressing the proximity between Bataille's theorizations based on Marcel Mauss's anthropology and its culmination in the conceptualization of eroticism. This notion will be treated as the bridge between Bataille's work and Lacan's concept of jouissance, as we perceive how eroticism is endowed with a proximity to a deadly character in its process of subject dissolution. Following these developments, we will traverse Lacan's work with the aim of delineating how the concept of jouissance is modified throughout his seminars and writings. This will allow us, on one hand, to understand how Lacan modifies Sigmund Freud's concept of the death drive and, on the other hand, how the French psychoanalyst eliminates the quantitative notions present in Freud's work. This movement will be made to demonstrate how Lacan is also inclined towards a psychoanalytic politics that, firstly, deals with a critique of capitalism through a relationship with Karl Marx's work, and secondly, his theorizations on the sexuation graph permit a new understanding of femininity within the contemporary historical context.

Keywords: Jouissance, Transgression, Psychoanalysis, Jacques Lacan, Georges Bataille.

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	9
2	**DO DISPÊNDIO**	11
2.1	ESTRUTURA PSICOLÓGICA DA SOCIEDADE	11
2.2	O DISPÊNDIO IMPRODUTIVO	17
2.3	SACRIFÍCIO: ENTRE A RELIGIÃO E O SAGRADO	21
2.4	EROTISMO: DO INTERDITO À TRANSGRESSÃO	33
3	**DO GOZO**	**44**
3.1	GOZO E SUAS MODALIDADES	44
3.2	GOZO E CAPITALISMO	63
4	**CONSIDERAÇÕES FINAIS**	**79**
	REFERÊNCIAS	**91**

1 INTRODUÇÃO

Esse trabalho visa apresentar a principal referência que Jacques Lacan utiliza para sistematização da noção de gozo: a obra de Georges Bataille. Esse autor possui uma posição teórica muito explícita por estar atrelada a um anti-utilitarismo que permeia toda a sua obra e, dessa forma, compreende a perspectiva utilitária como algo danoso à existência. Isso porque ela possui uma tendência sociopsicológica que limita o sujeito ao atrelá-lo apenas e unicamente a coisas e conceitos que possuem, necessariamente, uma utilidade. Sendo assim, o objetivo de Bataille é ressaltar uma dimensão oculta do nosso pensamento, a qual possui em seu interior uma inutilidade sistêmica e impossibilita sua instrumentalização pelo capitalismo e sua perspectiva radicalmente utilitária. Essa dimensão é denominada heterogênea, ou seja, alheia aos processos intrínsecos ao capitalismo e sua visão de mundo e, de outra forma, é exatamente ela — conforme a perspectiva batailliana — que sustenta todo o modo de produção capitalista.

Nesse sentido, estaremos diretamente envolvidos com a noção de dispêndio presente na obra desse teórico francês, de modo a apresentá-la como uma perda que sustenta não apenas o capitalismo, mas também o modo de vida das sociedades primitivas — constituindo uma história das civilizações ocidentais que se pautaram a partir desse dispêndio como pilar primordial de suas sociedades. Tendo explicitado essa concepção anti-utilitarista e heterogênea de Georges Bataille, poderemos entrar na temática do sacrifício, em que teremos por objetivo explicitar o desdobramento dessa noção heterogênea de dispêndio no interior das sociedades. Ela é vista pelo teórico francês como forma de transpor a animalidade interior ao sujeito para o seu exterior mediante uma modificação radical do corpo — a qual, nesse aspecto, trata-se novamente de uma oposição entre o heterogêneo e homogêneo. No entanto, essa oposição é transposta para outro registro: o do sagrado e sua oposição com a religião.

A primeira será apresentada como um registro da experiência humana que está alheio, como braço do heterogêneo, a toda e qualquer concepção utilitária. Já a segunda será demonstrada por Bataille como algo que tenta recuperar a animalidade, mas errará o alvo involuntariamente ao coisificar o humano. Como veremos, o sagrado é uma esfera portadora da negatividade que serve, aos olhos de Bataille, como cerne de reflexão a respeito da vida e seus aspectos obscuros. A partir dessas reflexões, chegaremos ao nosso foco no interior da obra batailliana: a relação entre o erotismo

e o interdito. Apresentaremos essa oposição de modo a sustentar que é ela, em conjunto com o conceito de dispêndio, as principais fontes das quais Jacques Lacan se utilizou para formalizar a sua concepção de gozo. Sendo assim, apresentaremos o conceito de erotismo como algo inerente e infinitamente transgressor dos interditos, uma vez que ele funciona como algo da ordem do irrepresentável e sempre ultrapassa os limites previamente estabelecidos pelo corpo, pela moral e pela sociedade em que se vive. Ou seja, procuraremos demonstrar uma pressuposição recíproca de interdependência entre ambos os conceitos: não há transgressão e fruição do erotismo como *ethos* da desintegração sem o interdito e, de outra forma, não é possível a nossa civilização existir sem essas transgressões e perdas mobilizadas e estimuladas culturalmente.

É aqui onde aparece a noção lacaniana de gozo enquanto um prazer paradoxal que possui um caráter de forçagem, impossibilita a diferença entre prazer e desprazer manifesta no corpo e faz do sujeito um objeto desse gozo. Nessa direção, analisaremos as modalidades de gozo presentes na obra lacaniana, que possui o gozo fálico, o superego como imperativo de gozo, o gozo do Outro (sexo) e, por fim, o mais-de-gozar. A partir disso, chegaremos na sua aproximação com a psicanálise de Jacques Lacan por ela sintetizar, mediante o conceito de gozo, as noções bataillianas – ao mesmo tempo que retira todo aspecto quantitativo presente na obra freudiana e suas consequências para o conceito de pulsão. Por fim, veremos como Lacan se utiliza da obra de Bataille de modo a analisar o que está presente nas conceitualizações freudianas enquanto algo de natureza transgressora e, paradoxalmente, que fornece pistas para compreender o parasita no interior do sintoma.

2 DO DISPÊNDIO

2.1 ESTRUTURA PSICOLÓGICA DA SOCIEDADE

Todo o pensamento de Georges Bataille insiste em uma anti-filosofia e uma heterologia sociológica. Ou seja, desde o início do seu percurso intelectual, marcado principalmente pela publicação dos artigos *A Noção de Dispêndio* e *A Estrutura Psicológica do Fascismo* na revista *La Critique Sociale* em 1933, vimos não apenas um desenvolvimento teórico exploratório de um campo subversivo a respeito da vida improdutiva, mas também uma tentativa de trazer à luz determinados fenômenos que o ser humano ignora e que, ao mesmo tempo, constitui toda a sua forma de pensar e agir (Joron, 2013, p. 127-128). Dessa forma, Bataille deixa então explícita a maneira que ele criticará a Filosofia tradicional de sua época no sentido de evitar um procedimento teórico que fosse totalizante, de reconhecer a impossibilidade da apreensão de todo o universo e que se atentasse para que não estivesse submetida ao paradigma utilitário – caso, por exemplo, do Surrealismo. Nesse sentido é que podemos compreender os motivos pelos quais o autor em questão se orienta, uma vez que, como afirma Bataille (2014a, p. 19), “toda vez que o sentido de um debate depende do valor fundamental da palavra *útil* (...) é possível afirmar que o debate é necessariamente falseado e que a questão fundamental é eludida”. Tal colocação é basilar no interior de seu projeto teórico, uma vez que o foco de Bataille é principalmente ressaltar o que, aos olhos do senso comum, é visto como inútil ao senso comum.

Em sua perspectiva, o processo de racionalização do mundo é pautado por uma visão reduzida à lógica utilitária e que não considera a subjetividade humana. Para Bataille, esse pensamento pode ser nomeado como uma *homogeneidade* que se caracteriza por ser “a comensurabilidade dos elementos e consciência dessa comensurabilidade” (Bataille, 2021a, p. 238). Ou seja, que essa homogeneidade é a quantificação, medição, mensuração dos objetos e, ao mesmo tempo, possuir consciência dessa própria possibilidade. Essa homogeneidade é responsável por estruturar a nossa visão de mundo e nossas relações humanas a partir não apenas da lógica da utilidade e do trabalho, mas também da forma que agimos. Sendo assim, o que no fundo o autor quer insistir é que o trabalho do ser humano enquanto tentativa de tornar o mundo completamente numerável e útil é algo extremamente poderoso,

mas ao mesmo tempo relega o sujeito à servidão (Bataille, 2017b, p. 118). Nesse aspecto, o pensamento homogêneo reduz o mundo a lógica de meios e fins visando transformá-lo em mercadoria. A base dessa categoria de *homogeneidade* é, a partir dessas considerações, o processo de racionalização do mundo contemporâneo, o qual torna as relações humanas completamente capitalizadas e cifradas a partir de uma quantificação generalizada em todos os âmbitos da vida. A consequência proveniente dessa homogeneização do social é o ato de tornar as relações sociais funcionais em prol dessa produção, oprimindo os indivíduos.

Por outro lado, a categoria do *heterogêneo* se caracteriza principalmente por não possuir propriamente uma finalidade, ser totalmente desprovida de qualquer fim em si e de qualquer satisfação funcional e quantificável. Nesse sentido, o heterogêneo constituiria o cerne de resistência à tendência homogênea sociopsicológica do mundo contemporâneo enquanto uma "*diferença não explicável"* (Bataille, 2021a, p. 243). Quando nos referimos ao heterogêneo, estaríamos lidando com objetos ou vivências que escapam às determinações utilitárias da vida cotidiana. É este tipo de experiência que Bataille tenta ressaltar: como uma sociedade heterogênea poderia existir e representar teoricamente uma resistência à homogeneidade que tende a desintegração do social.[1] Os exemplos ressaltados por Bataille a respeito da categoria de heterogêneo são o *mana* — enquanto uma força misteriosa que reis e feiticeiros possuem — *e* o *tabu* — provenientes da sociologia da religião e que designam a esfera do sagrado.

Em ambos os casos, Bataille se baseia nos estudos antropológicos de Marcel Mauss e Henri Hubert sobre a magia e o sacrifício em sociedades arcaicas por eles interpretarem o *mana* enquanto uma força espiritual que atravessa a prática da magia proveniente de feiticeiros e, de outro lado, das proibições constituídas por um *tabu* relacionadas com o ato sacrificial para a conexão com o divino. Se no primeiro caso diz respeito da relação da magia com a coletividade enquanto pilares da religião e, inclusive, da ciência, no segundo caso falamos de uma tentativa de ligação com os deuses de modo a elevar o caráter moral do objeto consagrado e sacrificado para

[1] "Contra isso, uma sociedade heterogênea, ou mais especificamente uma sociedade que levou em consideração o heterogêneo e não tentou reduzir a si mesma na homogeneidade, foi baseada sobre estruturas flexíveis em participação e cooperação na qual não reduziu forçosamente a população às suas funções sociais, mas permitiu suas funções sociais crescerem organicamente a partir de suas próprias inclinações sociais. *Homogeneidade é então o caminho para a desintegração social*" (Richardson, 2005, p. 35-36, grifo nosso).

beneficiar a coletividade (Mauss; Hubert, 2017, 2018). Além disso, Bataille ressalta os dispêndios improdutivos da ordem dos excrementos, lixos e vermes, partes do corpo, pessoas, linguagem ou atos com respectivo valor erótico, sonhos, neuroses, as massas, classes guerreiras, aristocráticas e miseráveis. Sendo assim, os elementos heterogêneos provocam inúmeros tipos de reações nas pessoas — seja atração ou repulsa, bem como a violência, o delírio e a loucura que rompem a homogeneidade social. Como alega Habermas (1984, p. 80), o conceito de heterogeneidade foi o que ele atribuiu a todos os elementos que se opõem à assimilação pela forma de vida burguesa e à vida cotidiana, mesmo quando escapam à compreensão metodológica das ciências. Nesse conceito, Bataille condensa a experiência fundamental dos escritores surrealistas e artistas que buscavam destacar as poderosas forças de êxtase e do mundo dos sonhos em contraposição aos imperativos da utilidade, normalidade e sobriedade, buscando perturbar de forma convencional os modos de percepção e experiência. O domínio do heterogêneo se revela apenas em momentos explosivos de choques fascinantes, nos quais as categorias que sustentam a vida cotidiana são desmanteladas por meio de uma interação íntima do sujeito consigo mesmo e com o mundo. Nessa direção, a realidade heterogênea é um tipo de descarga impactante da ordem da força ou choque no indivíduo, além de estar diretamente atrelada a uma existência *"totalmente outra"* (Bataille, 2021a, p. 243).

Dito isso, deve-se atentar para o movimento do pensamento de Bataille em prol do heterogêneo que não é solidário à categoria da utilidade que permeia não apenas o campo da mercadoria, mas também uma visão de mundo que fundamenta nossas ações no capitalismo. É dentro desse tipo de fenômeno que não apenas a Psicologia Social deve se atentar, mas todo o campo da ciência (Bataille, 2021a, p. 242). Sendo assim, o pensamento de Bataille tem como fim último atingir a liberdade a partir das experiências intersubjetivas relegadas a todos os seres humanos e que foram ignoradas pelo campo científico enquanto heterogeneidade. Por isso que devemos compreendê-lo como pensador da liberdade, uma vez que, do contrário, não o entenderemos verdadeiramente. É crucial ler entre os gestos de rejeição e apropriação para apreender a variedade de seus escritos e a diversidade que ele revela na tentativa de ser desvendado em todas as suas obras. O objetivo de Bataille é revelar, em cada texto, a estimulante violência do heterogêneo e, dessa forma, nos obrigar a confrontar a impossibilidade que está no cerne do pensamento (Noys, 2000, p. 5). Porém, importante ressaltar que essa concepção de liberdade atrelada a uma

compreensão não-sistemática do heterogêneo não significa uma liberdade total, mas sim momentos ínfimos de uma deliberação alheia a opressões do heterogêneo. *Isto é, essa compreensão de liberdade é meramente parcial e impossível de ser manifestamente liberta de um estado estrutural de profunda heteronomia.*

Nesse campo, descobriremos que a própria impossibilidade é o cerne da heterogeneidade que nos constitui não apenas como humanos, mas como seres que buscam incessantemente o limite da experiência enquanto movimento em direção do sagrado (Bataille, 2017b, p. 103). Dessa maneira, o sagrado é o aspecto unificador da sociedade que fundamenta as relações sociais e uma ótica sacrificial a qual consagra os valores do coletivo e independe da utilidade. É ao sagrado enquanto heterogêneo que Bataille se atentará de forma assistemática: ele permite compreender não apenas por uma experiência interior como o alvo a ser atingido, mas como a nossa sociedade se estrutura mediante dispêndios improdutivos que sempre estão relacionados com um anti-utilitarismo.[2] No entanto, isso não significaria afirmar que Georges Bataille é um autor que centraliza sua análise no heterogêneo e condena substancialmente o homogêneo, mas sim que:

> (...) a vida utilitária — ou seja, o mundo homogêneo — *necessita [de] certos momentos recreativos, ou mesmo algumas exações lúdicas (...) a fim de voltar a dar um sentido aos seus diversos pontos de vista.* Em suma, da mesma maneira que o singular alimenta-se dos vários*, o homogêneo não saberia existir sem alguns componentes heterogêneos que participam da sua colocação em corpo, do seu funcionamento e, portanto, da sua unidade vital* (Joron, 2013, p. 131-132, grifo nosso).

Partindo-se dessa perspectiva, sua investigação heterológica e sociológica compreende que a esfera improdutiva da vida é necessária para a existência e a repetição do homogêneo. Nesse aspecto, ambas as esferas do pensamento sociopsicológico são interdependentes e passam por uma pressuposição recíproca que não se sustentaria de outra forma. *Isto é, significa afirmar que o heterogêneo e o homogêneo não são propriamente polaridades separáveis e formalizam,*

[2] É por isso que é possível afirmar que Bataille não é apenas um anti-filósofo, mas um sociólogo que, a partir dessas experiências psicológicas de si mesmo, tende a fundamentar um pensamento a respeito do campo social de uma forma não sistemática. O foco de Bataille, de acordo com Richardson (2005, p. 45, grifo nosso), reside em explorar sua psique interna como um meio de suavizar as fronteiras entre seus próprios seres: ele busca compreender os outros através da compreensão de si mesmo, transformando suas descobertas internas em uma investigação social abrangente. Seus métodos são bastante distintos: a abordagem de Bataille para explorar a experiência interna é completamente não sistemática. Para uma leitura que contesta tal visão a respeito de uma assistematicidade da perspectiva batailliana, recomendo Hegarty (2000, p. 29).

obrigatoriamente, uma tendência sociopsicológica por uma simbiose. Sendo assim, o homogêneo detém, em seu interior, momentos oscilantes de heterogêneo que aparecem e reaparecem, de modo que podemos afirmar que não é possível separá-las completamente. É mediante esse cenário desenhado pelo pensador francês que percebemos um pensamento subterrâneo oposto ao que é comumente aceito enquanto uma vida utilitária em todos os seus níveis e, em última instância, considera o caráter sacrificial e mortífero desse heterogêneo que estrutura o social. A partir disso, é necessário ressaltar essa perspectiva do sacrifício enquanto fundamentada a partir de uma lógica de negação da morte — algo tão em voga culturalmente (Freud, 2010b; Hegarty, 2000a, p. 176).

É partindo dessas reflexões de ordem sociopsicológica que a dádiva conceitualizada por Marcel Mauss entra em cena, uma vez que a dádiva — um sistema de trocas das sociedades primitivas — estrutura o corpo social enquanto fenômeno heterogêneo avesso à acumulação presente nas sociedades de modelo capitalista. Se entendemos que Bataille tem em vista lidar com o problema dessa "negatividade sem emprego" representada pelo heterogêneo, é preciso que encontre neste movimento de afirmação da utilidade algo que escape a essa lógica e esteja afeita a um modelo de crítica distante dessa positividade. É nesse ínterim que as reflexões maussianas entram, uma vez que a dádiva detém algo dessa natureza em seu interior que revela esse improdutivo que tanto assombra as reflexões bataillianas.

Sendo assim, o *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss tinha como objetivo circunscrever não apenas o papel que a dádiva possuiu nas sociedades primitivas, mas o que "*faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído*" e que tipo de "*força existe na coisa dada que faz* [com que] *o donatário a retribua*" (Mauss, 2017, p. 211). Mauss tenta circunscrever primeiramente as obrigações que permeiam essas sociedades no momento da dádiva, bem como os respectivos elementos que constituem uma certa força que coage o donatário a retribuir o presente. Tais fenômenos permitem compreender como as trocas ocorreram nessas sociedades arcaicas e, principalmente, como as alianças de todas as ordens eram constituídas. Nesse sentido é que podemos compreender a circunscrição e simplificação dessa esfera enquanto um "fato social total", isto é, um tipo de fenômeno que contempla diversas instituições representantes das esferas religiosas, jurídicas, morais e econômicas. Desse modo, o conceito de fato social total forjado por Mauss detinha o principal objetivo de fundir o social, o individual, o físico e o psíquico de cada indivíduo

para explicitar o modo de funcionamento de uma determinada cultura. Sendo assim, essa complementaridade entre essas categorias é dinâmica no sentido de serem determinadas por elementos de significação que são formas de verificação dos diferentes modos de existir (Lévi-Strauss, 2018, p. 24). É a partir desse conceito que a ideia de dádiva será conceitualizada e compreendida, uma vez que nas investigações de Mauss ela é considerada a principal forma de constituição de laços em todos os níveis.

Essas alianças eram então fundamentadas por uma dívida, que, de acordo com Mauss, é o que sustenta as dádivas voluntárias e as suas devoluções obrigatórias a partir de um sistema das prestações totais. Segundo o antropólogo francês, tribos que eram regidas por esse sistema são as dos Tlingit, os Haida, dos Tsimshian e dos Kwakiutl do noroeste estadunidense, as quais, durante o período de todo inverno, passam festejando ininterruptamente mediante banquetes, feiras e mercados. Esse tipo de fenômeno se chama *potlatch*, o qual se caracteriza principalmente pela honra, prestígio e o mana que a riqueza fornece, bem como a obrigação absoluta de retribuição de todas as dádivas sob pena de perder esse mana, isto é, essa autoridade e força mística proveniente da riqueza (Mauss, 2018, p. 217). O *potlatch* ocorre, em sua primeira manifestação, a partir das dádivas que distribuem bens para outras linhagens com o objetivo de estabelecer laços sociais e jurídicos entre os mesmos. Dessa forma, a dádiva seria um sistema de prestações totais que se constitui enquanto um gesto socialmente espontâneo, solidário e obriga o doador a retribuir sempre que possível (Godbout, 1998, p. 47).

A outra modalidade de potlatch é a constituição de uma rivalidade entre os nobres dessas tribos que possuem, inclusive, o objetivo de despender o máximo possível de seus bens. Nesse sentido, os nobres dessas sociedades deveriam, no potlatch, destruir toda a riqueza que tinham com o objetivo não apenas de manter essa autoridade, mas sim de demonstrar quem era o mais generoso de todos para se elevar na hierarquia social. Esse tipo de fenômeno é, na visão de Bataille, algo para além da economia, uma vez que nele não se hesita em destruir valores consideráveis e dar o máximo possível a todos enquanto um ato glorioso e símbolo da liberdade a partir da solidariedade espontânea de sacrificar seus bens. Por outro lado, ele é, ao mesmo tempo, submetido à lógica dos meios e fins, uma vez que os detentores da riqueza nessas sociedades se utilizavam do dispêndio para subir nessa hierarquia social, constituindo, por isso, uma aporia no interior do potlatch (Hamano, 2003, p.

66). Nesse aspecto, é então o dispêndio responsável por estruturar os laços jurídicos e sociais para substituir a guerra entre as linhagens. Nas palavras do próprio Mauss (2018, p. 215), esse fenômeno é uma "*prestação total de tipo agonístico*" de ordem sacrificial (não apenas de bens unicamente, mas também de escravos, por exemplo).

2.2 O DISPÊNDIO IMPRODUTIVO

Atento a essa concepção da dádiva ressaltada por Mauss, é por meio de uma crítica imanente ao capitalismo enquanto sistema socioeconômico que se baseia na lógica utilitária e homogeneizadora que Bataille percebe uma outra forma de troca que, a princípio, se opõe a esse sistema que tem por objetivo primordial a reprodução do capital e o acúmulo de bens. Nesse aspecto, ele compreendeu que as sociedades arcaicas estão fundamentadas socialmente e juridicamente mediante um princípio de perda, podendo-se afirmar que há um certo desejo sacrificial e de destruição que sustenta essas relações no *potlatch* completamente oposta ao capitalismo. Isso porque, ao se utilizar do aparato teórico da Psicanálise Freudiana, o mesmo afirma que essa perda, inconscientemente, "simboliza a excreção, que por sua vez está ligada à morte, conforme a conexão entre erotismo anal e do sadismo" (Bataille, 2014a, p. 25).[3] Essas excreções são, propriamente, o heterogêneo que o Bataille tanto insiste enquanto uma herança arcaica fundamental da dádiva. É no interior desse processo que percebemos a violência intrínseca ao pensamento de Bataille, sendo o caráter sacrificial do objeto proveniente dela que sistematiza e organiza toda a lógica das trocas das sociedades primitivas enquanto um excedente que deve necessariamente ser despendido em prol do funcionamento do sistema. Esses sacrifícios, que ocorrem no interior das dádivas e da eliminação de riqueza por meio

[3] É preciso ressaltar aqui que essa relação entre esse ato sacrificial e erotismo anal aparece na Psicanálise de forma que o dinheiro é visto como algo não apenas relacionado a sujeira, mas também como uma relação íntima entre aquilo que é mais desejável e ao mesmo tempo é mais desprezível. Essa perspectiva remonta à defecação do bebê e seu dilema entre uma satisfação autoerótica e um sacrifício desse objeto em prol do amor da mãe. Nesse caso, os dois significados iniciais derivados desse erotismo anal e que o substituirão nas fases decorrentes do desenvolvimento são o presente e, em seguida, o dinheiro. Dito isso, é que a nossa cultura é fundada moralmente e educacionalmente a partir da exclusão e eliminação dos excrementos em prol não apenas da limpeza e higiene, mas principalmente de um nojo deles que é construído a partir da nossa educação. O que permaneceu, desde os primórdios até os tempos atuais, é que os presentes e o dinheiro são primordiais na nossa civilização para fundamentar laços sociais, jurídicos, morais e econômicos. Por fim, isso só foi possível mediante a adoção da postura ereta do ser humano e, consequentemente, a desvalorização dos estímulos olfativos e preponderância dos estímulos visuais com o objetivo da constituição da família e da nossa cultura (Freud, 2010a, p. 258, 2015, p. 356, 2020, p. 349-350).

da desvinculação dos bens enquanto processo de gasto ao invés de acumulação, são a manifestação máxima desse direcionamento que Bataille fornece a respeito do sagrado. É nesse sentido que a compreensão da dádiva como uma perda e destruição parcial apontam, pois nessa interpretação fica claro não apenas como elas possuem o caráter mortífero e sacrificial dos bens, mas também que o donatário possui esse desejo de destruição.

No entanto, ainda não explicitamos propriamente o que Bataille compreende por dispêndio. Apenas para recapitular, ressaltamos que a anti-filosofia da heterologia é o que fundamenta todo o pensamento sociopsicológico de Bataille como forma de se opor ao processo de "desencantamento do mundo" enquanto movimento que torna tudo útil e quantificável, ao mesmo tempo que fizemos considerações a respeito do *potlatch* das sociedades primitivas teorizadas por Marcel Mauss no seu *Ensaio* e o princípio de perda que Bataille ressalta na sua interpretação dessa obra antropológica. Além disso, ressaltamos que a dádiva e sua característica sacrificial dos objetos cedíveis é, de acordo com Bataille em seu empréstimo da Psicanálise Freudiana, uma herança do caráter anal enquanto excrementos expelidos pela criança para criar laços sociais com seus pais em troca de amor.

Todavia, o que é o dispêndio e o que Bataille procura sistematizar com ele em seu texto de 1933? Compreendendo, dentro de parâmetros históricos, que a economia política foi forjada a partir da dinâmica das trocas inerentes ao capitalismo e sua relação direta com o valor, percebemos que o fenômeno da utilidade é fundamentado mediante esse par troca-valor. Isso porque, de acordo com Foucault (2016, p. 276), a troca é responsável pelo aumento e diminuição de valores, ao mesmo tempo que é ela que possibilita o inútil tornar-se útil. Sendo assim, essa utilidade é, em conjunto com o prazer, cooptada em prol da atividade social produtiva, ou seja, que o capitalismo funciona a partir dessa instrumentalização e renúncia do prazer humano para produzir e consumir cada vez mais mercadorias a partir das necessidades humanas. Sendo assim, isso quer dizer que o sistema socioeconômico que vivemos está diretamente atrelado a uma lógica que torna o mundo homogêneo a mercadoria, ao mesmo tempo que tende a acumulação e consumação de todos esses produtos produzidos em escala industrial. No entanto, é preciso comentar que a atividade humana não pode ser totalmente redutível aos processos de produção, mas fundamentada pelo seu avesso: uma consumação de ordem sacrificial. Essa consumação é, enquanto dispêndio, separado pelo autor em duas possíveis

categorias, na qual a primeira diz respeito propriamente ao consumo do mínimo necessário com o objetivo de conservação da vida e à devida continuidade da produção. Em segundo lugar, temos os dispêndios improdutivos relacionados ao luxo, guerras, construções de monumentos, artes, atividade sexual desviada da finalidade genital, enterros, cultos, jogos e espetáculos. Todas essas atividades são consideradas como tendo um fim em si mesmas, fugindo do padrão homogêneo que o capitalismo tanto insiste em tornar global. No entanto, o que Bataille (2014a, p. 24) percebe é que não é a produção e acumulação que fundamentam a atividade econômica, mas o consumo enquanto dispêndio improdutivo. Sendo assim, o autor ressalta que no mundo contemporâneo a única classe que pode despender infinitamente é a elite econômica com o objetivo de reconhecimento e glória. A título de exemplo – mas poderia citar infinitos –, um dispêndio improdutivo que ainda ocorre nos dias atuais diz respeito ao consumo exacerbado de joias.[4]

Porém, há uma diferença intrínseca entre o artigo a respeito do dispêndio e *A Parte Maldita* no que diz respeito a maneira que Bataille compreende o dispêndio. Nessa obra, Bataille explicita o dispêndio improdutivo como resultado de um princípio cósmico de energia que diferencia os limites de um sistema fechado da nossa biosfera e o excesso de energia solar que permanece além desses limites. Desse modo, percebemos que a oposição é entre o espaço limitado do planeta terra e o dispêndio ilimitado do sol ao invés da luta de classes entre burgueses e proletários ou entre acumulação e o *potlatch* (Noys, 2000, p. 111). Nesse aspecto, o sol representaria uma "dádiva sem retorno" que funciona como excesso espalhado pela superfície do globo terrestre, uma vez que não é possível absorver toda essa energia para crescimento do sistema – mas, nesse caso, deve despendê-la. Além disso, misturando antropologia, economia, sociologia e filosofia, Bataille tenta, em *A Parte Maldita*, fundamentar uma economia geral que tem em seu interior um gasto excessivo e que foi, em partes, corrompido pelo princípio da utilidade que tanto Bataille insiste em criticar. Desse modo, a nossa economia estaria diretamente assombrada pela ideia que o improdutivo se torne produtivo e vice-versa. São essas transformações

[4] "Bataille argumenta que o dispêndio improdutivo, excluído pela sociedade moderna, ainda persiste e se manifesta nos vestígios dos grandes gastos do passado e nas sociedades 'primitivas'. Ele utiliza exemplos, como o fascínio contínuo por joias, para ilustrar como esses objetos, apesar de funcionalmente inúteis além da decoração, implicam enormes despesas em sua obtenção e comercialização. Para Bataille, essas joias carregam um profundo significado inconsciente de 'matéria amaldiçoada que flui de uma ferida', muitas vezes associada a rumores de maldição ou poder maligno, incitando ganância e violência" (Noys, 2000, p. 107).

incessantes que possuiriam um direcionamento que tende a realizar e aponta para uma economia que se baseasse no dispêndio improdutivo ao invés do princípio utilitário. Isso possibilitaria a expansão de limites e novas possibilidades enquanto um processo de “desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 2010).

Por outro lado, esse processo de expansão ininterrupta de limites proveniente de gastos excessivos pode indicar um certo modelo ético e de crítica ecológica no interior do projeto de Bataille de *A Parte Maldita*. Isso porque a forma que o autor explicita os dispêndios possíveis são tanto da ordem da extrema militarização e riscos de guerra nucleares em escala mundial, como também de dispêndios que poderiam garantir a união e sobrevivência da nossa sociedade. Nesse sentido, essa ética intrínseca ao modelo econômico diria respeito especificamente às duas possibilidades de lidar com esses limites: ou ignoramos os limites morais e terrestres que uma economia estrita nos apresenta enquanto modos de expansão (como o Islã exemplificado por Bataille) e da utilidade (produção ininterrupta de mercadorias, autodefesa das nações, expansão de territórios, genocídios e destruição mútua assegurada) – resultando automaticamente na nossa auto dissolução e extinção da vida humana; ou reconhecemos todos os limites morais e terrestres que o capitalismo ignora e afirmamos os dispêndios improdutivos em prol da unificação do corpo social em uma economia restrita (como, por exemplo, as artes, jogos, esportes e a arquitetura). A primeira opção, nesse sentido, afirma o narcisismo do ser humano enquanto crescimento ilimitado, afirmação do capitalismo e destruição do planeta terra por meio do aquecimento global ou guerra nuclear; enquanto a segunda opção concerne a afirmação do prazer, da glória, do ritual e da angústia com relação a morte (Stoekl; Shannon, 2007, p. 264). Sendo assim, é preciso, em última instância, ressignificar o que é considerado como riqueza com o objetivo de reestruturar nossa dinâmica social em prol do dispêndio improdutivo e que respeite os limites do globo terrestre ao invés de uma lógica de acumulação de mercadorias que ignora esses limites (Bataille, 2014b, p. 115).

Como vimos, a principal diferença entre as sociedades arcaicas e o capitalismo contemporâneo diz respeito não apenas a homogeneização do mundo através do princípio de utilidade, mas também da retirada de toda a glória e reconhecimento a partir do sacrifício que transforma os objetos em algo da esfera do sagrado. De acordo com Bataille, estaríamos relegados então a uma lógica utilitária da vida cotidiana em conjunto com dispêndios improdutivos enquanto um processo de consumação

irracional do capital. No entanto, de acordo com esse projeto ético que explicitamos, o principal objetivo, na concepção batailliana, seria de afirmar os dispêndios improdutivos que respeitam os limites do globo terrestre dentro de uma economia restrita. Nesse sentido, não haveria possibilidade de sobrevivência dos seres humanos se insistirmos nos dispêndios relegados a uma lógica utilitária. É dentro desse contexto que tal negatividade enquanto dispêndio improdutivo se revela, uma vez que é através da imagem do sacrifício nas sociedades primitivas que Bataille viu a possibilidade de sacralizar o profano.

2.3 SACRIFÍCIO: ENTRE A RELIGIÃO E O SAGRADO

Partindo de toda essa reflexão a respeito do dispêndio e sua ética subjacente, é preciso nos atermos à temática do sacrifício e sua relação com o sagrado para compreender como a negatividade opera na obra batailliana. Dito isso, precisaremos compreender como o sacrifício é a condição de possibilidade da transição entre dispêndio improdutivo e sagrado, uma vez que essa noção acopla em si uma perda via uma ritualística de destruição e morte de uma vítima e, de outro lado, possibilita a existência da ordem vigente como mantenedora da mesma. Esse trajeto, é preciso dizer, também nos possibilita compreender como o sacrifício funciona como operador conceitual batailliano ao ser negado pela ordem das coisas que racionalizou toda visão de mundo.

A partir disso, pensando historicamente com relação aos gregos da Antiguidade, ambas são ligadas pelo mito de Prometeu — uma vez que o mesmo apresenta o furto do fogo divino, sua entrega para os seres humanos e, consequentemente, a punição eterna desse personagem por Zeus. É esse fogo que é a condição de possibilidade para todo e qualquer sacrifício e, a partir disso, da ligação entre o sagrado e o profano. No entanto, como esse fogo divino pode nos ajudar a compreender essa ponte entre esses dois campos? Se pensarmos especificamente no simbolismo do fogo e as diferentes formas de instrumentalização do mesmo feita pelos seres humanos, perceberemos que o fogo não apenas serve como a transição entre natureza e cultura, mas também que esse elemento funciona como uma renúncia do prazer em prol da civilização. Foi graças a ele que a humanidade conseguiu cozinhar seu próprio alimento, forjar materiais mais resistentes para caçar e para construir suas moradias. Em outras palavras, o fogo possibilitou

demarcar a distância eterna entre deuses e humanidade, criar um laço de comunicação entre eles através da morte física e ritualística de um determinado animal e, por último, uma renúncia de ordem pulsional (Freud, 2020a; Vernant, 2006, p. 64).

Dito isso, qual forma Bataille pensou propriamente esse corpo que é sacrificado? Como ressalta Moraes (2002, p.255-256), a perspectiva batailliana do corpo sacrificado é atravessada pelo símbolo da caveira: um símbolo que, dialeticamente, representa a morte e a evocação da vida. Nessa direção, ela constitui o eterno que perdura do corpo após a nossa morte e sintetiza os processos de nascimento, crescimento, envelhecimento e morte. Nessa dialética entre vida e morte, há uma tentativa de desmentir e manter, de uma maneira ou de outra, os traços da figura humana. Isso fica evidente na imagem de André Masson de 1936, a qual possui um acéfalo que deixou uma caveira na altura de seus órgãos genitais , demonstrando a relação intrínseca entre o sexo e a morte mediante uma ambivalência simbólica entre o ideal e o abjeto. Além disso, a perspectiva acefálica batailliana é fundamentada a partir de uma longa história dos ritos sacrificiais da antiguidade e sua relação com as religiões, permitindo-nos compreender o acefalismo como uma modificação radical do corpo humano mediante não apenas mutilações rituais, mas de uma transfiguração sagrada que libera elementos heterogêneos do indivíduo contra a homogeneidade constante e opressiva (Moraes, 2002, p. 201). Sendo assim, o desejo de destruição e a animalidade que as religiões tentam recuperar são o lócus do acefalismo, pois o rito sacrificial, de acordo com Bataille, possui a função de destituir o corpo humano do seu caráter utilitário e torná-lo uma força de consumação que não pode ser reduzida a produção e reprodução capitalista. Esse movimento é o que permite compreender a constituição do sagrado a partir da relação direta entre violência subjetiva e o mundo homogêneo que conhecemos.

Dessa forma, como Bataille compreende a religião? Essa questão é importante pois, na perspectiva batailliana, apenas poderemos entender esse rito sacrificial e o informe corporal mediante a atuação que a religião possui em sua relação com o antropomorfismo. É nessa medida que a religião não é unicamente algo que possui uma concepção do divino, mas sim a cosificação do humano em conjunto com a supressão a animalidade de forma involuntária. É ela que, aos olhos de Bataille, possui um caráter infamiliar teorizado por Freud (2019a), uma vez que essa

animalidade diz respeito a algo interno e profundo que nos atrai e, em certo sentido, algo que escapa no momento de sua apreensão (Bataille, 2017c, p. 16).

Se partirmos disso, perceberemos que essa animalidade, além do caráter imanente que o pensador em questão nos fornece, é o que permite reconhecer um elemento desconhecido e que diz respeito a nós em uma dialética entre o possível e o impossível. É ela que, estando no campo do impossível, se torna algo a ser valorizado por Bataille, uma vez que sempre tende a valorizar o indivíduo ao invés dos processos de racionalização e instrumentalização tão presentes na sociedade em que vivemos. No entanto, o autor alega que o campo da religião não é exterior a essa homogeneidade do mundo desencantado, uma vez que a mesma foi responsável por negar essa intimidade e animalidade que é (in)familiar a todos nós. A religião fez isso a partir do momento que a mesma não compreendeu o dispêndio e sua função transgressiva no interior da civilização. Ela existe, nessa direção, para retornar o sujeito à imanência e sua animalidade – enquanto, de outro lado, o retorno à religiosidade e a técnica significa o obscurecimento e alienação da consciência. Em outras palavras, a religião destituiu o dispêndio como possibilidade de recuperar a animalidade presente no interior do humano e forçou-o, historicamente, a tentar recuperá-la no estado natural da consciência. É mediante essa falta de compreensão a respeito dessa animalidade e seu respectivo dispêndio que a religião não pôde recuperar tal intimidade dos seres humanos:

> A religião, cuja essência é a busca da intimidade perdida, se resume ao esforço da consciência clara que quer ser inteiramente consciência de si: *mas esse esforço é vão, já que a consciência da intimidade só é possível no nível em que a consciência não é mais uma operação cujo resultado implica a duração, ou seja, no nível em que a natureza, que é o efeito da duração, não é mais dada* (Bataille, 2017c, p. 38-39, grifo nosso).

Nesse sentido, se estamos falando dessa animalidade do campo do impossível em sua oposição a isso, então nos referimos a uma oposição entre o sagrado e o profano novamente. Ou seja, estamos lidando diretamente com a maneira com que a humanidade lida com os objetos e ferramentas, sendo eles os responsáveis por iniciar um processo de alienação do indivíduo consigo mesmo através da técnica e, nesse caso, também da religião. No primeiro caso, é preciso ressaltar, estamos não apenas em uma era da instalação tecnológica que vivemos e da alienação/esquecimento do sujeito proveniente da atividade laboral em seu embate com as forças da natureza, mas também de uma razão instrumental que quantifica tudo — inclusive o humano —

em uma lógica dos meios e fins (Adorno; Horkheimer, 1985; Heidegger, 2007). É nesse contexto em que o ser humano tenta subtrair da natureza — mediante o trabalho — todo o seu potencial energético a partir de determinadas instalações (como usinas hidrelétricas, eólicas e nucleares), ao mesmo tempo que se torna meramente um instrumento da técnica para fins econômicos. Por outro lado, a religião, na perspectiva batailliana, participa desse processo da mesma forma a partir do momento em que transforma o ser humano em coisa, ou seja, a religião também coisifica os humanos para servir a fins além de nós mesmos, como na técnica, permitindo assim que a mesma não seja vista como a união do ser humano com o além, “mas como [uma tentativa] desesperada, [como uma] tentativa mortal de controlar e dispor desse além – na qual Bataille irá rotular como sagrado – *em oposição* a religião” (Hegarty, 2000b, p. 19).

Nesse sentido, a religião faz o indivíduo crer e reproduzir uma moralidade socialmente compartilhada no interior de um determinado grupo. Entretanto, por mais que essa moral provinda do campo religioso faça com que as pessoas se sintam melhores a respeito delas mesmas, a realidade é outra, uma vez que as pessoas se tornam escravizadas por essa moral para se transformarem em meras ferramentas e, aos olhos de Nietzsche (2009), indivíduos ressentidos e invejosos. Por mais que estejamos lidando com perspectivas diferentes do fenômeno religioso, é importante demarcar a perspectiva batailliana: ela lida com o campo religioso como mecanismo de poder que coisifica os humanos dentro do paradigma homogêneo – e esse é o cerne do problema.

A partir disso é que a temática do sacrifício e sua relação direta com o sagrado entram nas investigações bataillianas a respeito do social. Se partirmos da premissa que a morte é o elemento mais dispendioso no interior do social, percebemos que essa negatividade que fundamenta-o é, em conjunto com a sexualidade, “uma negação de nós mesmos e, depois, em súbita inversão, como a verdade profunda do movimento de que a vida é a exposição” (Bataille, 2014b, p. 54). Desse modo, a morte é intrínseca à vida, uma vez que a única forma que a última tem de existir apenas é possibilitada pela primeira. Partindo então dessa premissa a respeito da morte enquanto condição de possibilidade de toda e qualquer existência, percebemos também que o social é fundamentado em situações em que o sagrado se apresenta enquanto mantenedor da lei, enquanto excesso, dispêndio e morte sem propósito. Seguindo Goyatá (2016, p. 101), o conceito de sagrado pode ser interpretado como

correspondendo aos dois níveis de coesão social discutidos: um que segue a lei, onde a sociedade busca manter a ordem como os deuses faziam anteriormente, e outro que surge através da perda, da destruição e da morte. Mais associado à magia do que à religião, pois opera de maneira oculta, disseminando malevolência, esse segundo nível serviria à desordem e, de acordo com Bataille, conteria a potência política necessária para uma revolução social.

Nesse aspecto, por mais que a sociedade contemporânea seja toda modelada em prol da negação da morte e de seu respectivo ocultamento, o que Bataille revela é que ela, em uma perspectiva utilitária, nega a sua verdade enquanto aquilo que a constitui. Nesse sentido, é o sacrifício enquanto atividade transgressora dos tabus e interdições que "restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano" (Bataille, 2014b, p. 70). Essa degradação do uso servil é a dimensão do trabalho e da religião que já ressaltamos, a qual tornou coisa algo que diz respeito à intimidade do sujeito. Nesse contexto, o trabalho foi o responsável por substituir essa esfera individual pelo processo de racionalização e instrumentalização do mundo desencantado por colocar ênfase na sua concepção utilitária. É exatamente essa dimensão da coisa que o sacrifício se propõe a destruir e revelar um encontro catártico com a dimensão do sagrado enquanto parte do heterogêneo. Sendo assim, o que une o social em uma comunidade, na perspectiva batailliana, é a morte no interior do ato sacrificial enquanto momento consagrador — o qual, por fim, revela a aporia de algo inútil que possui sua utilidade.

Se o sacrifício não é simplesmente um elemento fundamental de constituição do corpo social, mas também o ato por excelência de "produção de coisas *sagradas*" e que "retira da circulação profana produtos úteis" (Bataille, 2014a, p. 22, 2014b, p. 84), isso significa dizer que a interpretação batailliana do *socius* diz respeito a união entre a dimensão sacrificial e o processo de sacralização. Isto é, a primeira diz respeito ao caráter mortífero imanente a realidade enquanto negatividade e, no último caso, o processo de sacralização é a modificação do estatuto moral do objeto. Nesse aspecto, essa ligação está evidente, uma vez que o sacrifício é um ato que transforma tudo aquilo que é profano e útil em algo que é sagrado e destituído de utilidade. Em outras palavras, essa transição fornecida pelo rito sacrificial não significa necessariamente a morte de algo, mas o abandono e a dádiva como modalidade de dispêndio improdutivo. A partir disso, o sacrifício é visto, por Bataille, como a antítese da religião e da produção capitalista que possuem como interesse a produção de mercadorias e

instrumentalização do sagrado que, no caso do sacrifício, entrega o sujeito a uma violência sem medida a qual essa última não consegue recuperar. Como afirma Hegarty (2000b, p. 96, grifo nosso), o "*sacrifício satisfaz essa suposta necessidade* [de despender], bem como nos leva juntos para *nos perder no processo de quebra da lei*". Sendo assim, o sacrifício é o dispêndio improdutivo por excelência que possui como tendência a transgressão da lei burguesa — a qual, historicamente, tende a controlar ou destruir a dimensão do sagrado a partir, por exemplo, do Protestantismo e da racionalidade instrumental que Bataille insiste em criticar.

Além disso, a impossibilidade de a religião recuperar a dimensão da intimidade/animalidade no interior do sujeito se apresenta a partir do momento em que essa esfera subjetiva apenas pode ser revelada através da dissolução da consciência e destruição da imagem corporal. Se essa categoria da animalidade enquanto heterogêneo é algo inalcançável no campo da consciência e apenas pode ser revelada por meio da transgressão dos interditos, podemos afirmar que o corpo e a consciência servem de empecilho para fundamentar uma sociologia do sagrado aos modos de Bataille. Por isso sua insistência em revelar não apenas os limites da religião e como ela distorce — da mesma forma que a técnica — o sagrado e impossibilita o retorno da violência interior, mas também revelar essa experiência interior como a sustentação de toda a heterologia enquanto resistência ao homogêneo.

Desse modo, a destruição das formas mediante o sacrifício é o que possibilita não apenas o retorno da violência incontrolável como paradigma para se opor à servidão homogênea, mas também demonstrar, como alega Bataille em seu ensaio "O Jogo Lúgubre", que "as grandes construções do intelecto são, finalmente, prisões: é por isso que elas são obstinadamente derrubadas" (Bataille, 1985, p. 27). Sendo assim, a destruição dessas construções está no horizonte teórico batailliano, demonstrando o trabalho operado pela negatividade ao utilizar o sacrifício para remodelar os limites da representação por meio do informe. Desse modo, pode-se afirmar que o sacrifício se apresenta como mecanismo de transformação do profano em sagrado para despender o máximo possível — servindo como condição de possibilidade do surgimento e união de toda a civilização pelo viés heterogêneo; além de ser ele mesmo um dispêndio que, ao fim, desfigura e esmaga todo e qualquer antropomorfismo com o objetivo de modificar o eixo das formas para criar outras modalidades de laço social. É através do rito sacrificial enquanto informe e da

desconstrução do paradigma utilitário que é possível o retorno à animalidade e resistência contra o mundo homogêneo — possuindo, assim, a função primordial de ressaltar a inutilidade e fundamentar um modelo de crítica da modernidade.

Entretanto, esse processo não é nada fácil de ser assimilado pelo sujeito, uma vez que, de acordo com Bataille (2017c, p. 36, grifo nosso):

> A morte bagunça a ordem das coisas, e a ordem das coisas nos mantém. *O homem tem medo da ordem íntima que não é conciliável com aquela das coisas. Senão, não haveria sacrifício, e tampouco haveria humanidade. A ordem íntima não se revelaria na destruição e na angústia sagrada do indivíduo*. É por não estar ali diretamente, mas através de uma coisa ameaçada em sua natureza (nos projetos que a constituem) que, no estremecimento do indivíduo, *a intimidade é santa, sagrada e nimbada de angústia***.**

Partindo da colocação acima, a morte funciona como desestabilizador da ordem, permitindo, mediante o sacrifício dispendioso, o acesso à violência íntima do sujeito. Nesse aspecto, a morte estaria diretamente atrelada à angústia por não ser compatível com a ordem das coisas e possibilitar, através da vertigem, atingir a intimidade sagrada — essa enquanto violência fundamental para o consumo irracional. Sendo assim, a consciência do indivíduo é avessa à intimidade que, além de desestabilizar a ordem das coisas, ameaça a integridade do sujeito. Entretanto, como essa intimidade aparece na realidade? Conforme Bataille, é a partir da festa em seu desencadeamento do profano que aparece não apenas uma dimensão da negação da realidade material enquanto coisa, mas também é ela que protege e condiciona as necessidades dessa ordem. Ou seja, estamos falando de um movimento dialético que a festa sustenta por negar e possibilitar, ao mesmo tempo, o mundo profanado. Nessa direção, a respeito da festa, Bataille (2017c, p. 38, grifo nosso) afirma que:

> É com vistas a uma comunidade *real,* a um *fato social dado como uma coisa* – a uma operação comum voltada para o tempo por vir – que a festa é limitada: *ela própria é integrada como um elo no encadeamento das obras úteis*. Enquanto embriaguez, caos, orgia sexual – aquilo que, no limite, ela é -, a festa afoga, em certo sentido, *na imanência*; ela excede então *até os limites do mundo híbrido dos espíritos, mas seus movimentos rituais só deslizam para o mundo da imanência pela mediação dos espíritos. Os espíritos trazidos pela festa, aos quais o sacrifício é ofertado, e à intimidade dos quais as vítimas são devolvidas, é atribuída como a coisas uma potência operatória. A própria festa é considerada no final como operação, e sua eficácia não é colocada em dúvida.*

Se, como dissemos, o sacrifício é responsável por sacralizar as coisas e destituí-las de sua utilidade, vemos que isso é feito no interior da festa visando criar laços sociais verdadeiros. Ela é vista não própria e unicamente como transgressão das leis vigentes no mundo das coisas, mas também um momento de vertigem que atinge os limites do corpo humano em prol dessa potência operatória que é a intimidade. Por isso que a festa é colocada como uma operação mantenedora da lei e, de outro lado, um acontecimento que devolve o indivíduo à imanência a partir da obscuridade da consciência. É nesse acontecimento festivo que o sacrifício ocorre, uma vez que o mesmo detém em seu interior a transição entre a ordem das coisas e a ordem sagrada a partir do momento em que ultrapassa os limites da consciência — a qual, como dissemos, a religião não consegue compreender.

Porém, Bataille não deixa de ressaltar esse caráter festivo onde ocorrem os sacrifícios, uma vez que a festividade pode ser modificada em sua consagração pelo ser humano no interior da guerra. Em se pautando pelos estudos de Marcel Mauss a respeito do sacrifício, Bataille deixa explícito que ele é um ritual de ordem religiosa no sentido de transformar objetos ou pessoas que antes eram compreendidos socialmente como normais e, a partir desse rito, serão vistos como algo da ordem do divino. Esse evento, além de transformar o elemento sacrificado e espalhar seus efeitos sobre a pessoa que realiza o sacrifício e/ou a coletividade, constitui o objeto como mediador dessa cultura com sua divindade. Sendo assim, o sacrifício modifica – religiosamente - o estatuto moral de uma pessoa ou objeto em prol da conexão social ou pessoal com o plano superior (Mauss; Hubert, 2018). Entretanto, como nos mostra a perspectiva batailliana, o mundo em que vivemos - ao invés de se utilizar desse rito sacrificial para unir uma sociedade através de sua violência desmedida - resolveu projetar essa violência do rito sacrificial para fora de si para destruir a figura do outro. Por isso, a guerra é vista como uma “irrupção desordenada cuja direção para fora furta ao guerreiro a imanência que ele atinge” (Bataille, 2017c, p. 40). Por mais que essa intimidade violenta seja direcionada para fora em prol da dissolução do indivíduo e destituição do valor da vida em prol da morte do Outro, a guerra não deixa de acentuar, no decorrer do tempo, o valor da própria existência. Se pensarmos historicamente a guerra na Grécia Antiga, nos campos de batalha era comum que os soldados sacrificassem cabras para direcionar as mortes ao exército inimigo e evitar que o pânico e o medo tomassem conta dos exércitos gregos. Isso significa afirmar que a morte dos animais, nesse contexto, servia como fundamento para valorizar a

existência através da união dos soldados e impedir que o medo e o temor tomassem conta do campo de batalha. Além disso, tal ritualística grega detinha outra função primordial nesse contexto:

> Na intersecção dos dois campos, no momento crítico, na situação liminar, a *sphagé*, a degola sangrenta do animal, não remetia apenas à fronteira que separa a vida da morte, a paz do combate guerreiro; *ela também reconsidera o limite entre a ordem civilizada, em que cada combatente tem o seu lugar próprio para cumprir o papel que lhe é designado desde a infância, no ginásio, e o domínio do caos, em que ele fica entregue à violência pura, como acontece com os animais selvagens, que não sabe nem o que é regra nem o que é justiça* (Vernant, 2021, p. 25, grifo nosso).

Nesse contexto, o ato sacrificial possuiu em seu interior uma intersecção entre civilização e barbárie, uma vez que a maneira que se reconsidera tal limite é mediante a morte de um animal que, dentro daquela cultura, possuía como objetivo também destacar a separação entre a ordem e a desordem. Sendo assim, o sacrifício, em conjunto com os cultos gregos, possuía formas de sustentar uma organização prevalente no interior da sociedade para transformar os seres humanos em seres civilizados que internalizaram as leis simbólicas em prol do domínio do caos. Ou seja, estamos falando em certo sentido de uma forma que os gregos encontraram de unir o campo social com a mediação do sacrifício e seus respectivos cultos. É através dela que os gregos puderam, inclusive, sustentar o lugar que a religião ocupou: o desenvolvimento da tolerância via uma relação com a alteridade que sustenta toda a civilização.

Se Bataille entende que a religião deveria compreender o caráter improdutivo e de suspensão da lei no interior dos sacrifícios e festas para restituir a animalidade perdida pela civilização, no caso grego vemos que o domínio do caos é algo que aparece como uma das funções do sacrifício. Nesse sentido, aos olhos de Bataille, seria possível afirmar que os gregos erraram o alvo por desconsiderar essa animalidade/caos instrumentalizada no caso grego em prol da civilização? A resposta é evidentemente negativa. Na perspectiva batailliana, a guerra é uma modalidade de dispêndio improdutivo por atrelar a morte como uma prática eminentemente política. Os mortos decorrentes desse fenômeno são vistos por Bataille como destituídos de utilidade. Em um ensaio chamado *O Valor de Uso de D.A.F de Sade*, Bataille deixa claro que o sacrifício e a guerra, através da desfiguração do corpo e da morte, fornecem uma espécie de corpo estrangeiro por meio de uma ruptura brutal com a utilidade e coloca o sujeito em um estado de violência incontrolável (Bataille, 1985, p.

94). Nesse sentido, os gregos antigos, aos olhos de Bataille, acertaram ao situar o sacrifício como algo que une os mesmos no momento do combate, pois tanto esse último quanto o primeiro não possuem uma utilidade, mas um fim em si mesmos.

Em contrapartida, diferentemente do contexto da Grécia Antiga, a ordem militar vigente não se limitou em formas de sacrifício sem cálculo, mas decidiu pôr um fim nessa visando colocar um “emprego racional das forças para o aumento constante da potência” (Bataille, 2017c, p. 44). Ou seja, o objetivo primordial dessa ordem militar foi de seguir a tendência sociopsicológica da modernidade em homogeneizar toda a forma de pensar a partir do parâmetro utilitário e capitalista. Porém, esse tipo de abordagem, ao invés de ressaltar o inútil da ordem sacrificial em prol da união dos sujeitos e delimitar o sagrado como local de consagração, decidiu desviar, de forma metódica e calculada, a violência interior para o fora. Quando fez isso, ela subordinou “assim a violência a mais completa redução da humanidade à ordem das coisas” (Bataille, 2017c, p. 40). No momento em que a ordem militar fez isso, ela submeteu toda subjetividade a um fim e desconsiderou todo e qualquer dispêndio improdutivo em prol da eliminação de outro.

Entretanto, aos olhos de Bataille, quem foi o responsável por manter essa ordem militar no decorrer da história? Conforme o autor francês, foi o campo do Direito e sua relação com a moral que assegurou a estabilidade da ordem das coisas. Isto é, essa ordem jurídica, em conjunto com a moralidade presente, foi o responsável por definir um tipo de necessidade universal da relação entre coisas — possibilitando a destinação da violência interior para o exterior. Se a moral funciona enquanto duplo da ordem jurídica, como nos coloca Bataille, pode-se afirmar que a representação do mundo foi submetida à ordem das coisas. Todavia, essa modificação na representação foi possível por ocorrer, na ordem das religiões, por meio de uma imanência das forças divinas — ou seja, aquela dicotomia que vemos acontecer, por exemplo, entre os deuses gregos e os humanos, deixa de existir, pois o sagrado sofreu um processo de profanação que sustentou, por contágio da representação, a universalização do paradigma utilitário. Desse modo, após esse deslizamento da função do sagrado para ser submetida pela moral à coisa, a razão ligou-se ao mundo totalmente racionalizado e profanado para negar toda violência de ordem íntima e, ao final, instrumentalizá-la. No entanto, essa lógica não possui apenas a profanação do divino, mas também uma consagração do profano. Como diz Bataille (2017c, p. 48, grifo nosso):

> Admitindo a potência operatória do divino sobre o real, o homem tinha, na prática, subordinado o divino ao real. Ele reduziu lentamente a violência do divino à sanção da ordem real que a moral é, sob a condição de que a ordem real se dobrasse, justamente na moral, à ordem da razão. *A razão é, na verdade, a forma universal da coisa (idêntica a si mesma), e da operação (da ação). A razão e a moral unidas, extraídas, na verdade, das necessidades de conservação e operação da ordem real, entram em acordo com a função divina que exerce uma soberania benfazeja sobre essa ordem. Elas racionalizam e moralizam a divindade, no próprio movimento em que a moral e a razão são divinizadas*.

Poderíamos, a partir da colocação acima, afirmar que há um deslocamento dos limites e uma inversão dos valores. Ou seja, se a violência proveniente da ordem divina foi reduzida à moralidade, significa afirmar que o divino foi cooptado pela moral e, consequentemente, pela razão. A religião se destina agora não mais a atuar especificamente na relação do ser humano com a divindade mediante o sacrifício e enaltecimento da violência interior, mas através da manipulação dos objetos (inclusive humanos) e seus respectivos princípios fundamentados pela razão e pela moral. O divino se torna uma ordem racionalizada e moralizada, dividindo a ordem do sagrado entre o nefasto e o fasto, isto é, entre um divino que adere à ordem das coisas e o outro que não é regido pelo paradigma utilitário — sendo o último negado continuamente pela ordem vigente. Como diz Bataille (2017c, p. 50, grifo nosso):

> O divino era inicialmente apreendido a partir da intimidade (da violência, do grito, do ser em irrupção, cego e ininteligível, do *sagrado* negro e nefasto); se era transcendente, era-o de uma maneira provisória, para o homem que agia na ordem real, mas que os ritos devolviam à ordem íntima. Essa transcendência secundária diferia profundamente daquela do mundo inteligível, que permanece *para sempre* separado do mundo sensível. A transcendência de um dualismo aprofundado *é a passagem de um mundo para o outro. Melhor, a saída deste mundo aqui, saída do mundo sem mais – pois, oposto ao mundo sensível, o mundo inteligível mais do que ser outro mundo está fora do mundo*.

Ou seja, o divino era focado inicialmente na ordem da violência íntima que, posteriormente, no contexto da ordem militar, se torna esse sagrado nefasto que ameaça constantemente a totalidade. No entanto, esse tipo de sagrado ameaçador revelava um modelo de transcendência provisória nas religiões arcaicas mediante o dispêndio improdutivo apresentado pelo sacrifício — elemento que, por mais que revele a passagem entre mundos, não é algo positivo aos olhos de Bataille. Nesse caso, a transcendência entre o mundo inteligível — da ordem do sagrado nefasto para o mundo sensível — da ordem das coisas — não necessariamente significou um progresso, mas a própria condenação de toda violência íntima tão ressaltada pelo

sacrifício. Dessa forma, o indivíduo não é visto mais como o homem da intimidade, mas, ao contrário, como o homem da/enquanto coisa. Em suma, se os ritos sacrificiais e suas festas devolvem o sujeito para sua (des)ordem íntima, a concepção desse homem dualista — entre sagrado fasto e nefasto — não preservou nenhuma modalidade de retorno a ela. É esse contexto que leva Bataille a afirmar que "nenhuma sobrevivência das festas antigas pode fazer com que o homem da reflexão (...) não seja, no momento de seu acabamento, *o homem da intimidade perdida*" (Bataille, 2017c, p. 50, grifo nosso).

Nesse sentido, o autor de *História do Olho* tenta sustentar uma crítica da modernidade através do modo como a religião e a técnica tentaram negar e eliminar essa intimidade ameaçadora ao *status quo*, uma vez que parte-se da premissa que o sacrifício de animais feitos pelas sociedades primitivas é mais avassalador e potencialmente mais destrutivo que a violência externalizada pela ordem militarizada atualmente, ao mesmo tempo que ambos são acontecimentos fundamentados pelo princípio da perda. Em outras palavras, sua crítica é direcionada ao período histórico moderno, o qual possui uma concepção do sujeito supostamente dotado de uma razão, autônomo e autossuficiente, o qual são características destruídas pela religião e pela técnica por negarem a intimidade. No entanto, esse tipo de crença batailliana que a guerra é um tipo de dispêndio não deixa de suscitar críticas, uma vez que a morte de seres humanos no interior da guerra pode não ser propriamente colocada como um dispêndio improdutivo em prol de um ganho.[5]

Em suma, pudemos perceber as nuances do pensamento a respeito do sacrifício e do sagrado no interior do pensamento batailliano: ambos servem como operadores conceituais enquanto resistência ao caráter homogêneo da existência. Desse modo, se partirmos da premissa que eles servem como modelos de crítica da modernidade ao qual falamos anteriormente, pode-se dizer que o heterogêneo seria não apenas o lócus da crítica ao capitalismo e seu respectivo desencantamento do

[5] "Nós vimos que em *O Limite do Útil*, na qual a redação começa durante a guerra, Bataille fornece um exemplo da perda possibilitada pela ganância: o sacrifício que fazem os homens da sua vida graças à 'crença' que suas mortes servirão a livrar seus países da guerra. Na época de *Acéphale*, ansioso de se perder e de fazer os outros se perderem, Bataille *empreende ele mesmo uma 'crença', crença segundo a qual aquele que perde é mais potente e mais viril que os outros, e destinado a se impor aos outros e dominá-los*. A perda realizada com uma tal 'fé', ele vai sem o dizer, é uma perda propriamente dita. Como é o caso da perda da vida na guerra, trata-se com efeito de 'se perder em troca de um ganho'. *Mas Bataille pareceu muito apressado, apressado de se consumir como nós sugerimos mais tarde: ele não se pergunta mesmo se a 'fé' que ele propõe, permitindo sem dúvida aos homens de se despender, é ao fundo compatível com a perda ela mesma*" (Hamano, 2003, p. 122, grifo nosso).

mundo, mas também uma categoria que repensa as diferentes formas de integração social e suas diferentes modalidades de aparecimento (na festa, na morte, no sacrifício e no momento em que os limites da representação são atingidos). Todas essas maneiras de manifestação do sagrado são a negatividade sem emprego que delimita, reordena os limites da representação e suas possíveis ultrapassagens que, ao fim e ao cabo, unem os indivíduos por manterem a ordem e a subsumir mediante o sacrifício, por exemplo. Desse modo, precisamos agora lidar com os desdobramentos do pensamento de Bataille a respeito do social, uma vez que o pensamento dele a respeito do erotismo "flui diretamente de seus escritos sobre comunidade, seja em termos de se perder no outro, ou em um termo mais preciso — continuidade — que ele propõe para tal fenômeno" (Hegarty, 2000b, p. 114). Ou seja, a noção de erotismo será delineada por Bataille para sustentar a transgressão enquanto um novo modo de dispêndio inseparável da negatividade da morte: sua base é o sacrifício e o sagrado enquanto modos de ultrapassar o homogêneo via uma associação entre o sexual e o mortífero.

2.4 EROTISMO: DO INTERDITO À TRANSGRESSÃO

Em sua última obra publicada em vida, Bataille deixa explícito desde o início a maneira que ele compreende pelo termo erotismo, uma vez que alega que é a "aprovação da vida até na morte" (Bataille, 2021b, p. 35). Ou seja, podemos ver logo de início que o objetivo de Bataille é apresentar esse conceito enquanto algo que ultrapassa e perturba os limites previamente estabelecidos pelo campo da representação — algo que já vimos anteriormente na obra batailliana. Essa incitação ao rompimento da realidade tem a ver com uma tentativa de delimitar como, através do erotismo, o ser humano tem o poder de uma disjunção entre sua natureza reprodutiva e, de outro lado, do ato sexual enquanto uma atividade erótica que busca — psicologicamente — romper os obstáculos pré-estabelecidos enquanto corpo humano ou por tabus.[6] Ou seja, isso significa afirmar que o "erotismo do homem difere

[6] "Diferentemente do que Freud (2020b, p. 324-325) entende pelo conceito de sublimação, podemos compreender que Bataille não tem como objetivo deslocar as metas pulsionais e desejantes para algo que é socialmente permitido para satisfazer parcialmente o sujeito. No seu caso, a leitura do fenômeno do erotismo não evita uma experiência angustiante presente no limite dos interditos, mas de ultrapassá-los e ignorar os limites do corpo e do social. Nesse sentido, podemos levar em consideração a seguinte afirmação: "Se por um momento atribuíssemos alguma validade nas considerações da psicanálise, *nós teríamos que reconhecer que a psicanálise é limitada, é uma*

da sexualidade animal justamente por colocar em questão a vida interior", uma vez que o "*erotismo é, na consciência do homem, o que nele coloca o ser em questão*" (Bataille, 2021b, p. 53). O erotismo tem o poder de questionar, nesse aspecto, não apenas o ser, mas a unidade do sujeito em seu caráter físico, imagético e psicológico. Nesse sentido, a união entre sexualidade e morte diz respeito unicamente da capacidade que o ser enquanto tal possui de reestruturar e realocar novos interditos para dar corpo ao seu ser em toda a sua existência. Nas palavras de Bataille em seu ensaio *O Labirinto* (1985, p. 172, grifo nosso), o "*ser' aumenta a agitação tumultuosa de uma vida que não reconhece limites*". Ou seja, a única forma de manifestação desse ser é através do rompimento com qualquer tipo de impeditivo — seja ele de ordem física, moral ou representativa. Mas por que existem essas interdições? Como afirma Bataille (2021b, p. 74, grifo nosso):

> A única verdadeira razão que temos para admitir a existência muito antiga de tal interdito [da atividade sexual] *é o fato de que em todos os tempos, e em todos os lugares, de que temos conhecimento, o homem se define por uma conduta sexual submetida a regras, a restrições definidas: o homem é um animal que permanece 'interdito' diante da morte, e diante da união sexual*.

A partir dessa colocação, percebemos que a existência dessas proibições existe para submeter a sexualidade a determinadas regras e restrições que, conforme o autor francês, é manifesta em toda e qualquer cultura. Dito isso, o sujeito de qualquer civilização possuiria em seu interior uma sexualidade que não é livre e alheia totalmente de proibições, mas sim que há uma necessidade dessa atividade sexual e da morte — ambas inseparáveis de acordo com Bataille — serem limitadas e reguladas. A partir disso, vemos que o excesso e o horror sempre ultrapassam os limites previamente estabelecidos, uma vez que o ser representa uma vida sem limites e que sempre tenta subverter esses interditos da sexualidade que limitam a experiência interior — possuindo seu caráter horrendo e alheio a toda e qualquer representação.

Para lidar com essa categoria para além da representação, Bataille se utiliza da dualidade *continuidade-descontinuidade* para se referir especificamente, no primeiro caso, o caráter mortífero do existir que aparece nas transformações dos estados biológicos de reprodução e que possuímos uma nostalgia impossível de nos

---

economia restrita [em comparação com] *a economia geral do sexo e da morte de Bataille: é a psicanálise que é a sublimação, o mecanismo de defesa, construído na crença da identidade sólida*" (Hegarty, 2000a, p. 184, grifo nosso).

livrarmos. Importante lembrar que a categoria da continuidade se baseia nos estudos sobre o sacrifício empreendidos por Marcel Mauss e Henri Hubert (2018), os quais revelam que o ato sacrificial é atravessado por um movimento contínuo que, do começo ao fim, ocorre pelas polaridades do profano ao sagrado. Sendo assim, essa continuidade demonstra como todos aqueles que participaram do ato sacrificial adquiriram um caráter sagrado em comparação com seus pares que permaneceram do âmbito do profano – uma vez que esse ritual acaba isolando-os do mundo comum. Partindo disso, com relação ao segundo termo, o autor alega que somos seres descontínuos por morrermos isoladamente no decorrer da vida — uma vez que a continuidade sempre interrompe, mesmo que a partir de meros instantes, a existência de cada um de nós. Em outras palavras, o autor francês tenta compreender essas conexões entre a continuidade e a descontinuidade através da reprodução sexual enquanto fenômeno que apresenta mais explicitamente a oscilação entre eles. Nesse sentido, sua análise parte de seres elementares e comparando-os com seres mais complexos: os primeiros dizem respeito a um modo de reprodução assexuado na qual resulta em dois organismos — tendo uma transição de um estado descontínuo (um ser) para um estado contínuo (na qual há uma separação desse ser em dois) e depois o retorno para o estado descontínuo (dois seres). Por outro lado, no segundo caso, Bataille se refere a seres complexos como os animais e, inclusive, seres humanos. A reprodução sexuada feita entre espermatozoide e óvulo é descontínua e, em um instante de continuidade (o ato sexual), ambos deixam de existir para dar sequência a um ser distinto enquanto retornam à descontinuidade novamente. Nesse aspecto, como resume Bataille (2021b, p.39, grifo nosso):

> *Na base, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida*. Suportamos mal a situação que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo que temos o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser.

A partir da citação acima e da exemplificação de Bataille a respeito do ato sexual enquanto instante de continuidade, podemos perceber que o objetivo do autor de *História do Olho* é delimitar que esse ato é uma “experiência de perda ou dissolução dos limites do corpo” (Noys, 2000, p. 83). Sendo assim, o ato sexual é a violência e a perturbação encarnados para demonstrar a perda da descontinuidade

enquanto momento de demonstração da desintegração corporal na morte. Ou seja, o que vemos é a insistência de Bataille em estabelecer que a reprodução não pode ser completamente resumida ao campo da natureza, mas que mesmo nesse momento aparentemente mecânico, o erotismo paira como aprovação da vida até na morte através dessa oscilação de estágios da existência.[7] Sendo assim, se entendermos que o erotismo é a aprovação da vida até na morte, podemos derivar disso que Bataille deseja ressaltar esse domínio enquanto essencialmente violência e perturbação por meio dessa oscilação entre continuidade e descontinuidade. Em outras palavras, chegar à continuidade significa revelar o caráter mais íntimo do ser por meio de atividades eróticas que desafiam o campo do possível. A partir disso, é possível afirmar que *o erotismo é inevitavelmente inseparável da morte e da violência, sendo a sua manifestação possível apenas nos momentos em que a vida sofre ameaças de sua destruição ao experimentar a violência da continuidade* — por isso é que a ligação entre o erotismo e a transgressão aparece (Hegarty, 2000b, p. 106; Minguy, 2017, p. 35). Sendo assim, Bataille (2021b, p. 41, grifo nosso) deixa pistas de como o erotismo se manifesta:

> *A ação decisiva é o desnudamento*. A nudez se opõe ao estado fechado, ou seja, ao estado de existência descontínua. É um estado de comunicação que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do fechamento em si mesmo. Os corpos se abrem à continuidade através desses canais secretos que nos dão o sentimento da *obscenidade*. *A obscenidade significa a perturbação que desordena um estado dos corpos conforme à posse de si, à posse da individualidade duradoura e afirmada*.

É através do ato do desnudamento — seja ele metafórico ou literal — que vemos a continuidade tomar corpo. Nesse sentido, esse ato é uma comunicação que abre espaço para a continuidade para além do sujeito por meio do sentimento de obscenidade. Ele é o responsável por desordenar e perturbar a unidade do indivíduo através da violência mortífera que os estados-limite representam — sendo por isso que o autor de *História do Olho* insiste em ressaltar o temor da obscenidade. É a partir desse sentimento que Bataille começa a se indagar a respeito dos interditos e como os mesmos são introduzidos no sujeito e no interior da cultura, uma vez que são eles

[7] "Em *O Erotismo*, Bataille usa o termo 'continuidade' para designar ambos os estados de existências compartilhadas que advém da reprodução assexuada e da tentativa de atingir além da individualidade através do sacrifício, atividade erótica, risada, embriaguez e assim por diante. Essas tentativas lhe interessam porque o 'erotismo abre a via para morte. Morte abre a via para a negação das nossas individualidades'" (Hegarty, 2000a, p. 176).

que regulam e limitam a sexualidade e a representação. De outro modo, eles foram criados pelo mundo do trabalho — homogêneo/descontinuidade — visando excluir a violência no interior dos humanos, deixando explícita que a morte e a sexualidade são ligadas pelos interditos que o autor desenvolve mais à frente.

Nesse aspecto, compreendendo que os interditos foram introduzidos paralelamente ao trabalho enquanto forma do ser humano se distanciar dos animais, Bataille argumenta que essas proibições recaíram essencialmente aos mortos e, também paralelamente, à atividade sexual. Ou seja, podemos perceber, através dessa multiplicidade de proibições, que a vida opera entre os interditos e suas respectivas transgressões — mesmo que, ao serem vistos em seu exterior, os primeiros são considerados algo injustificado e de ordem patológica. As transgressões são conceitualizadas por Bataille como suspensão do interdito sem sua respectiva supressão (Bataille, 2021b, p. 59). Ou seja, estamos falando de algo que abre as possibilidades de o erotismo acontecer enquanto uma experiência de perda de si que ultrapassa seus limites em uma vertigem ininterrupta. Não corresponde, nesse caso, a uma economia restrita da sexualidade, mas de um movimento de simbiose entre a vida e a morte que desafia os interditos — sendo esse movimento da transgressão algo inerente à oposição entre contínuo e descontínuo.[8]

Sendo assim, podemos compreender a transgressão como um “movimento em espiral” que funciona, mediante pressuposição recíproca com o tabu,[9] como sustentáculo da vida humana. Esse tipo de interpretação nos permite compreender a estrutura paradoxal da transgressão não simplesmente enquanto uma infração do indivíduo com relação ao interdito, mas de algo que não pode ser devidamente organizado espacial ou temporalmente. Nesse aspecto, a transgressão ultrapassa os limites da sexualidade e da razão para se tornar algo enigmático, sem imagem ou corpo, uma vez que estamos lidando com algo da ordem do impossível. Ela funcionaria especificamente como algo que supera os limites previamente

[8] A existência descontínua é vista por Bataille de forma autoritária e hierárquica (como o homogêneo do qual já falamos). Essa descontinuidade é o estado no qual é possível manter a unidade do Eu e se opor contundentemente ao estado contínuo do caos. Dito isso, os princípios racionais que criam essa estabilidade da consciência é exatamente o que o caos da continuidade procura erradicar e transgredir (Minguy, 2017, p. 39).

[9] O tabu é universalmente presente em todas as culturas, ao mesmo tempo que o mesmo funciona como um mecanismo de defesa que cria um espaço para aquilo que deve ser defendido. Nesse caso, o tabu tem como objetivo, de forma paradoxal, reduzir e manter nosso medo diante de uma determinada proibição de forma a negar a natureza e controlá-la; bem como de impedir, de forma violenta, o movimento da continuidade presente em todos nós como experiência interior (Hegarty, 2000b, p. 108; Minguy, 2017, p. 37).

estabelecidos da representação de forma refletida ou irrefletida, ao mesmo tempo que pode integrar coletivamente o poder do interdito — elevando-o para níveis extremos. Estamos falando aqui de um movimento que não é simplesmente quebrar regras e tabus, mas de ressaltá-los enquanto algo que existe e, ao mesmo tempo, demonstrar a dimensão externa de ambos.

Se estivermos corretos, a transgressão tende à esfera irracional enquanto intensidade máxima que supera todos os interditos pré-estabelecidos pelo corpo, pela unidade da consciência e pela moralidade proveniente da sociedade. Essa é a esfera da continuidade enquanto caos que sempre ameaça o estado descontínuo — o qual a transgressão sempre tende à desintegração através da obscenidade, do sexo e da morte. No momento em que há transgressão, ocorre a fruição do erotismo em todo o seu potencial e possibilita a existência do prazer mortífero do sujeito. É nesse sentido que podemos entender afirmações bataillianas unindo a sexualidade com a morte: ao transgredir o interdito e se utilizar dele para tal, ocorre a sua suspensão temporária para dar espaço ao erotismo como abertura da continuidade caótica e fatal mediada pela obscenidade (Bataille, 2014b, p. 57; Foucault, 2001, p. 33; Hegarty, 2000b, p. 109; Joron, 2013, p. 160; Noys, 2000, p. 91).

A partir disso, que tipo de interdito suscitaria a transgressão e abertura para o erotismo? Como dissemos, as proibições iniciaram sua existência concomitantemente ao início da atividade laboral no mundo pré-histórico — permitindo, assim, que Bataille compreendesse a última como uma negação da violência interior e seu respectivo excesso, ao qual a razão não pode suportar. O trabalho então se torna a peça fundamental para transformar as relações humanas e a relação deles com seus tabus; ou seja, o mundo do trabalho é formado a partir da negação dessa violência, a qual Bataille resume na morte e na reprodução sexual. Nesse primeiro caso, ao investigar os dados pré-históricos das proibições correspondentes à morte, o autor d'*O Erotismo* ressalta a forma que os humanos lidam com os mortos. O horror proveniente ao cadáver, nascido historicamente a partir do surgimento do *Homo sapiens*, tem a ver com que o "*interdito* que se apossa dos outros à vista de um cadáver é o recuo em que *rejeitam a violência*, em que *se separam da violência*" (Bataille, 2021b, p. 68). Ou seja, a violência é uma ameaça não apenas à integridade do sujeito, mas também uma desordem incontrolável ao qual o trabalho não teria como possibilidade regulá-lo. Sendo assim, a sepultura foi o símbolo no qual representou a negação e o horror à morte no interior das culturas humanas — a qual possibilitou não precisar lidar

momentaneamente com o destino de todos os seres. Além disso, Bataille ressalta o interdito do assassinato, o qual tem relação com a forma que a comunidade construiu a sua própria imagem alheia à violência interior. Essa, ao imaginar estar desconectada com a morte, acaba transpondo-a para a imagem do corpo estrangeiro ou as guerras que assolam a história das civilizações — a qual poderíamos resumir na fórmula de catástrofe permanente (Adorno, 2009). Nesse sentido, o interdito relacionado ao assassinato, por mais que seja contraditório ao mandamento bíblico, não significa que não poderá ser transgredido, uma vez que essas transgressões múltiplas se utilizam do interdito de modo a atingir seus objetivos. Tal imagem fica clara uma vez que, como alega Bataille, “derrubar uma barreira é por si só algo atraente” (Bataille, 2021b, p. 72).

Por outro lado, os interditos relacionados à reprodução elencados por Bataille são o incesto e, além disso, o sangue do parto e da menstruação. No primeiro caso, a regulação da conduta sexual varia conforme as culturas relacionadas à moralidade presente no contexto histórico e social, mas que, de qualquer forma, possui um núcleo universal que sustenta determinadas proibições. Nesse caso, o incesto se manifesta como um tabu informe e invisível, pois ele não é considerado algo reproduzido através da educação e que, ao mesmo tempo, não é contestável. Nesse sentido, não há, de acordo com Bataille, algo mais horrendo do que o incesto entre de todos os tabus relacionados à sexualidade. Outrossim, o horror ao sangue menstrual e o sangue do parto são manifestações da violência interna — uma vez que o sangue é signo primordial dessa violência. Tanto o líquido menstrual quanto o líquido do parto tem consigo “o sentido da atividade sexual e da mácula que emana dela [da violência]: a mácula é um dos efeitos da violência” (Bataille, 2021b, p. 78). Ou seja, o sangue proveniente desses dois eventos é tido pelo autor francês como signos primordiais da violência interna, uma vez que eles revelam um excesso e um dilaceramento dos atos comumente ordenados. São eles a manifestação do interdito informe e do sentimento de horror que ambos suscitam no sujeito ao qual Bataille sempre tenta ressaltar.

A partir disso, percebemos que tanto a morte quanto a sexualidade são interligadas nos interditos ressaltados por Bataille, uma vez que, no mundo do trabalho que vivemos, a negação desses eventos enquanto manifestação da violência é uma prioridade na cultura ocidental. Nesse sentido, o horror embutido nesses tabus é algo que diz respeito à natureza do desejo, uma vez que a premissa batailliana é que o *princípio do desejo é o horror* (Bataille, 2021b, p. 84). Em outras palavras, o horror

que o indivíduo enfrenta ao estar diante desses tabus é regular não apenas da sua conduta, mas faz parte do processo de constituição do seu desejo. Isso é compreensível, pois os tabus funcionam como dispositivos culturais que regulam as ações humanas e os auxiliam a não se direcionar ao que é considerado proibido – algo que, na perspectiva de Bataille, é problemático por novamente conduzir os seres humanos ao campo do homogêneo e sua respectiva integridade. Partindo disso, precisamos lidar com a forma que ele movimenta o sujeito em direção à dimensão angustiante da transgressão. Sendo o ato sexual um ato transgressor por oscilar entre a continuidade e a descontinuidade, podemos perceber que ele excede o mundo profano resumido pela dinâmica dos interditos e do trabalho, para considerar que é "*sagrado* o que é objeto de um interdito" (Bataille, 2021b, p. 91). Ou seja, desde uma perspectiva crítica, os interditos e as transgressões moldam o comportamento não apenas individual, mas têm um impacto significativo nos padrões sociais e suas tendências em geral. Não só o comportamento das pessoas é afetado, mas a moral e a forma de intercurso humano, particularmente na expressão da violência. [10]

Nesse aspecto, o ato sexual funciona como um processo de transgressão dos limites do sujeito que, de diversas formas, revela a perda da integridade do Eu ao oscilar entre esses registros da existência. Nessa direção, como diz Minguy (2017, p. 49, grifo nosso) a respeito do ato sexual:

> Na transgressão dessa pessoa única (...) o que é revelado é a verdade da existência: a impossibilidade de fazer sentido para sua própria existência, na qual nós somos parte desse exuberante movimento de energias. *No momento erótico, o que é sacrificado é a aparente necessidade da nossa individualidade. Na transgressão da individualidade, a chance que governa o mundo aparece, e não há deus, não há destino, mas apenas esse momento impossível com essa impossível pessoa.* (...) [Nesse sentido,] *nós precisamos descobrir no amor erótico para o nosso amante a impossibilidade de uma existência séria e de estabilidade. O derretimento da seriedade e estabilidade, o que é revelado é a impossibilidade de uma resposta para a nossa existência, porque nessa exuberante existência contínua, apenas a chance governa*.

[10] "A abordagem de Bataille da crítica moral é concernente não com descobrir as ainda profundas *fundações* da subjetividade, mas em *desdobrá-las* –; com a forma de expressão que leva o sujeito auto encapsulado monadicamente *a retornar à intimidade de um contexto vital que se tornou alheio, confinado, retirado e fragmentado*. Para Bataille, uma perspectiva completamente diferente de Heidegger, é aberta com essa ideia de desdobramento: *um sujeito transcendente não é destronado e desapoderado em favor de um dispêndio super fundacionista do Ser; em vez disso, a espontaneidade recebe de volta suas pulsões transgressoras*" (Habermas, 1984, p. 82, grifo nosso).

Dessa forma, o ato amoroso é o momento de revelar a própria impossibilidade no cerne da existência, a qual tem inevitavelmente a ver com a perda de unidade do eu no momento do ápice, do limite, da fluidez total do erotismo enquanto aprovação da vida até na morte. Desse modo, a individualidade é ignorada e quase destruída para dar lugar ao que Bataille entende por chance: o jogo com o acaso e o momento de exigir uma comunicação com o outro (Bataille, 2017a). Nesse aspecto, a obscenidade, a qual funciona como condição de possibilidade para a fluidez do erotismo em seu movimento transgressor, é acompanhada por uma vontade de chance que, em outras palavras, tende a unir dois corpos em um instante de existência contínua. Essa continuidade é o momento pelo qual a dissolução dos sujeitos aparece e, ao mesmo tempo, apresenta a possibilidade de um ato do que Bataille denomina soberania: uma forma de liberdade e de salvação através da experiência da transgressão. Se estivermos corretos, é na direção da soberania que o horror — enquanto princípio do desejo — direciona o sujeito. Dessa maneira, precisaremos ressaltar o tipo de experiência que ele enuncia: a angústia enquanto cerne dos processos transgressores dos interditos.

A angústia é, para Bataille, a consequência da transgressão enquanto subversão do interdito. Nesse sentido, a experiência interior fornecida pelo erotismo em seu fluxo mortífero é a manifestação máxima da angústia, uma vez que nele o "ser descontínuo é revelado como tal *enquanto parte da continuidade — i.e. morte e erotismo*" (Hegarty, 2000b, p. 112). Sendo assim, esse ser descontínuo é apresentado a sua dimensão contínua no momento em que a transgressão ameaça a sua integridade em conjunto com o erotismo. O Eu é, nesse caso, direcionado, de acordo com Bataille em seu texto *O Colégio de Sociologia*, a um dos dois possíveis caminhos que o ser pode tomar: "a formação de organizações duráveis e forças conquistadas, a outra levando, *através do intermediário de dispêndios de força e de excesso crescente, para a destruição e morte*" (Bataille, 1985, p. 252, grifo nosso). Nesse último caso é onde a revelação da angústia enquanto sinal da transgressão e da fruição do erotismo aparece. Essa colocação deixa explícito que o indivíduo possui dentro de si a possibilidade de se encaminhar para a vida e suas respectivas forças e, de outro lado, as diferentes formas de dispêndio, que estão diretamente relacionadas à sexualidade e à morte. Além disso, demonstra que esse último caminho é o que suscita não apenas a transgressão enquanto ameaça da integridade

do sujeito, mas também o tabu como produção incessante de angústia. Nesse sentido, como diz Bataille (2021b, p. 62, grifo nosso):

> Se observarmos o interdito, se lhe somos submissos, deixamos de ter consciência dele. Mas experimentamos, no momento da transgressão, *a angústia sem a qual o interdito não existiria: é a experiência do pecado. A experiência conduz à transgressão acabada, à transgressão bem-sucedida, que, conservando o interdito, conserva-o para dele gozar. A experiência interior do erotismo exige daquele que o faz uma sensibilidade não menor à angústia que funda o interdito do que ao desejo que leva a infringi-lo.*

A partir dessa colocação, podemos afirmar que o tabu é indissociável da angústia. Ou seja, a experiência da transgressão, no momento em que a porta para o erotismo se abre, *é necessariamente uma experiência angustiante por se utilizar do interdito para adquirir o prazer até o ponto da desintegração do Eu na morte*. Por esse fator é que a angústia é o afeto essencial do erotismo enquanto algo que ultrapassa todo e qualquer limite imposto ao prazer. Em outras palavras, pode-se dizer que a transgressão é um tipo de falha do Eu no momento em que ele tenta se manifestar e no momento em que ele tenta se desdobrar além de si no prazer erótico (Hegarty, 2000b, p. 112). Essa falha é a transgressão enquanto manifestação do sujeito ao atingir seus limites para além da linguagem e da imagem. Em outras palavras, o erotismo é, através dessa falha que é a transgressão, *o momento em que o sujeito ultrapassou seus limites e o prazer foi destituído para dar lugar à angústia, à dor e ao sofrimento que a desintegração do Eu representa — sendo esse momento em que a diferenciação entre prazer-desprazer é completamente suprimida*. Por fim, é possível concluir que o erotismo levou Bataille “ao insight que o conhecimento do que é essencial é reservado para experiências místicas, para um silêncio iluminado” (Habermas, 1984, p. 102). Esse silêncio é o último momento dessa crítica que Bataille empreende contra esse mundo homogêneo, do trabalho e da perspectiva utilitária.

Em suma, podemos resumir o trajeto que fizemos até aqui da seguinte maneira: sobrevoamos a obra de Georges Bataille visando compreender as bases conceituais não apenas do dispêndio, mas também sua dimensão mortífera manifestada no sacrifício formulada como quebra da lei em oposição à religião opressiva em conjunto com o capitalismo e seus processos de racionalização. Além disso, compreendemos como o autor de *História do Olho* concebeu a relação do interdito com a transgressão através do erotismo enquanto prazer transgressor dos limites do corpo: é aqui onde teremos a possível ponte que gostaríamos de delinear entre a psicanálise em chave

lacaniana e a teoria batailliana — uma vez que, através do conceito de gozo formulado por Jacques Lacan, sustentaremos que tal conceito é, indubitavelmente, formulado a partir da noção de erotismo de Georges Bataille. Se compreendemos que a base do conceito de erotismo foram as noções de dispêndio e sacrifício, perceberemos que essa continuidade é algo atrelado a noção paradoxal do gozo. Esse último é da ordem do que, na teoria lacaniana, é chamado de Real: o campo que escapa a todos os processos simbólicos e imagéticos e, além disso, é condição de possibilidade para a existência de ambos. Tal registro é – como pretendemos explorar – atrelado ao impossível, fora da representação e, inclusive, o lugar onde os limites entre prazer e desprazer deixam de existir.

3 DO GOZO

3.1 GOZO E SUAS MODALIDADES

É preciso ressaltar que o conceito lacaniano de gozo possui diversos desdobramentos na obra de Lacan e não é um conceito estático. Ele foi modificado no decorrer do tempo e passou por diversos processos de modificação e remodelação como nos lembra o artigo célebre de Jacques-Alain Miller (2012). Dentro desse contexto, o objetivo deste capítulo é apenas pontuar minimamente a conceitualização dessa noção no ensino lacaniano e, de outro modo, apresentar as respectivas formas que essa noção apareceu no decorrer da obra lacaniana. Nesse sentido, estaremos envoltos inicialmente em como essa noção surgiu na sua obra para abarcar esse conceito desde o início de seus seminários e, de outro lado, apresentar as formas de gozo existentes enquanto gozo mítico, gozo como impossível e gozo do Outro/Gozo feminino.

Em 5 de março de 1958, Jacques Lacan (1978a, SV, p. 285) introduziria em seu ensino uma noção responsável, de um lado, por se haver com o biologismo freudiano do qual o psicanalista francês tenta se desvincular, demonstrar uma nova perspectiva a respeito da substância que se opõe ao dualismo cartesiano mediante uma substância gozante, apresentar uma nova leitura das dinâmicas do prazer e desprazer – possibilitando assim sistematizar algo alheio ao cálculo utilitário e que não pode ser apreendido no campo simbólico (Dutra, 2021, n.p). Isso significaria, de um lado, que essa noção sinaliza um incômodo de noções quantitativas no interior de seu ensino e, de outro lado, permite uma melhor formalização da instância metapsicológica do Real. Tal releitura do conceito de pulsão de morte, é preciso ressaltar, é feita reexaminando como os indivíduos lidam com seu sofrimento em suas diversas formas e implicações. Lacan, aqui, destaca uma paradoxalidade reconhecida nessa relação, envolvendo prazer e desprazer, desejo e aversão, satisfação e insatisfação, amor e ódio. Essa tensão entre esses opostos tem sido um tema central na reflexão ética moderna, influenciando a concepção comum de felicidade e bem-estar. No entanto, ele introduz a noção de gozo, que parece transcender ou desafiar essas oposições. A teoria e a prática clínica mostram, nessa direção, que o sujeito pode experimentar uma satisfação insatisfatória, um desprazer prazeroso ou até mesmo uma aversão desejante em relação ao seu próprio sofrimento (Dunker, 2020,

p. 47; id., 2020, p.53). Outrossim, podemos dizer que o objetivo por detrás desse novo conceito do campo lacaniano é, dessa forma, de se impessoalizar o gozo (uma vez que “isso goza”, como alega Goldenberg (2021), e ao mesmo tempo apresentar uma nova compreensão da satisfação, sustentando a posição que essa noção é desprovida de utilidade. Isso significa dizer que o gozo seja vão indica, ao menos sob essa ótica, que em sua essência reside pura articulação lógica e, consequentemente, carece de sentido. Portanto, a única maneira de desafiá-lo é precisamente desvelar seu esqueleto lógico; e isso pode ser alcançado ao identificar as constantes no discurso, corroendo o sentido, destilando o significado da linguagem para revelar a emergência da letra em sua forma mais essencial (Bonoris, 2016, p. 138).

A partir disso, de acordo com levantamentos a respeito desse conceito no ensino lacaniano (Bonoris, 2016; Braustein, 2007; Dutra, 2021; Miller, 2012; Saucuns, 2016; Valas, 2001), fica claro que o conceito de gozo é algo necessariamente relacionado com o significante e, ao mesmo tempo, serve de polo oposto ao desejo e a um questionamento da concepção comumente aceita de satisfação. Outrossim, tal noção não possui natureza vital ou uma energética fundamentada por um biologismo, mas sim apresentada e estruturada mediante uma articulação com a linguagem e com um tipo de saber. Se estivermos corretos, isso significaria afirmar que a única (im)possibilidade de o gozo ocorrer é a partir do momento em que o sujeito é desnaturalizado/descolado do biológico e emerge, mediante uma “sutura”, em sua relação com o Outro, permitindo assim uma espécie de filtragem do gozo através da linguagem que ultrapassa qualquer perspectiva naturalista (Lacan, 1978a, SXVI, p. 203; Miller, 1966). Dentro desse ponto de vista, Lacan demonstra, em uma de suas conferências, uma conceitualização dessa noção tão imbricada com a linguagem e com a satisfação da seguinte forma:

> É porque é necessário fazer intervir esse lugar que chamei de lugar do Outro, concernente a tudo isso que é do sujeito. *É essa substância o campo onde se repara esses excessos da linguagem cujo sujeito tem uma marca que escapa a seu próprio domínio. É nesse campo que se faz a junção com isso que eu chamei de polo do gozo.* Pois se valoriza isso que Freud introduziu a propósito do princípio do prazer e nós nunca fomos avisados, *a saber que o prazer é uma barreira ao gozo*, na qual Freud repreende as condições cujas velhas escolas de pensamento têm feito sua lei. O que nos dizem do prazer? *Que é a menor excitação, isso que faz desaparecer a tensão, o tempero a mais, aquilo que nos detém num ponto de distanciamento, de distância muito respeitosa do gozo. Pois isso que chamo de gozo ao sentido onde o corpo se experimenta é sempre da ordem da tensão, da forçagem, do dispêndio, mesmo da façanha. Há incontestavelmente gozo ao nível onde começa aparecer a dor, e nós sabemos que é apenas nesse nível da dor que pode se*

> *experimentar toda uma dimensão do organismo que de outra forma permanece velada* (Lacan, 1966, p. 20, grifo nosso, tradução nossa).

A partir dessa colocação, percebemos que esse gozo como fenômeno é constituído a partir do excesso da linguagem decorrente do laço do sujeito com o Outro. Ou seja, significa dizer que, em sua essência, o termo "gozo" obscurece a relação com o Outro, que fica oculta sob o que é apresentado como uma satisfação autoerótica não relacionada. No entanto, como Freud demonstrou, o autoerotismo não é uma estrutura primária. Descrever o gozo autoerótico como se isso excluísse qualquer referência ao Outro pode ser problemático, e mesmo os conceitos de alienação/separação nem sempre se revelam úteis nesse contexto, pois é fácil esquecer que o que nos separamos pode não ser apenas o objeto, mas também o Outro da linguagem (Leader, 2023, p. 27-28).

Nesse sentido, o gozo fica explícito a partir do momento que compreendemos, com Lacan, que o princípio de prazer desenvolvido por Freud (2020c) funciona, por um lado, como um “princípio regulador” do organismo por tender a baixa tensão, para a descarga enquanto geração de prazer e, de outro lado, uma contradição a essa regulação de ordem biológica, a qual é da ordem do significante e sintetizada pelo psicanalista francês no conceito de gozo (Miller, 1999, p. 52). Nesse momento, o saldo dos processos de socialização será não apenas o sintomático desejo de reconhecimento proveniente do campo do imaginário ao qual a análise tenta inverter até o seu término, mas o resto que o significante deixa ao ser introjetado no indivíduo: o objeto a, objeto-causa do desejo e objeto de gozo por excelência. Esse resto é o que apresenta a dimensão da dor no organismo, que permite que ele teste seus limites e, ao mesmo tempo, revele essa tensão e dispêndio ao qual afeta o indivíduo. *O que fica evidente, por um lado, é que quando Lacan afirma que o prazer é uma barreira para o gozo, significaria dizer que é apenas onde o prazer ultrapassa os seus limites pré-estabelecidos e deixa de sê-lo é que o gozo aparece; de outro lado, o prazer enquanto satisfação é colocado em questão no momento em que ele se confunde com esse gozo — o qual é um modo de satisfação, por mais contraditório que seja.*[11] Porém, como Lacan trabalha esse problema do gozo dentro dessa matriz ético-jurídica? Trata-se aqui do:

[11] Isso poderia fundamentar uma dimensão dialética no interior do conceito de gozo – algo que escapa aos objetivos do presente trabalho.

> Problema do gozo, visto que ele é qualquer coisa que se apresente soterrado em um campo central, *com os aspectos de inacessibilidade, de obscuridade, de opacidade, e em um campo cortado por uma barreira que dificulta o acesso, ao sujeito, mais que difícil, inacessível talvez, uma vez que o gozo se apresente não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade* (*besoin), mas como uma satisfação de uma pulsão* no sentido onde esse termo necessita de uma elaboração complexa que é aquela que eu tento aqui articular diante de vocês (Lacan, 1978a, SVII, p. 351, grifo nosso, tradução nossa).

Essa colocação revela não apenas que essa barreira proveniente do prazer impede que o gozo tome forma, mas também que o gozo aparece como a satisfação de uma pulsão de morte. Porém, tal afirmação deve ser lida com ressalvas, como alega Braunstein (2007, p. 58), por haver uma tendência a lê-la como uma fórmula literal a respeito dos processos pulsionais que, supostamente, desencadeariam em uma satisfação. No entanto, isso é meramente ilusório se nos atentarmos que a pulsão, inscrita no âmbito da linguagem enquanto algo que historiciza o sujeito, tende a sustentar nesse âmbito do Outro uma falta estrutural ao qual a demanda se dirige.[12] Ou seja, estamos falando aqui de um fenômeno que não apenas possui em sua meta algo que necessariamente fracassa, mas que há um saldo dos processos de socialização que diz respeito a uma insatisfação que automatiza a repetição da pulsão de morte delineada por Freud (2020e). Sendo assim, o saldo nomeado trata-se especificamente do gozo enquanto resultado do movimento pulsional ao redor do objeto a que é determinado pelo vazio da Coisa. Por outro lado, é importante ressaltar que a nossa subjetividade, a partir desse processo de subjetivação, fica marcada a partir da tentativa de recuperar a Coisa como objeto absoluto do desejo e que, com a carne transformada em corpo pelo significante, fica explícito que essa tentativa de retomada desse "gozo mítico" é da ordem do impossível. Em suma, quando Lacan afirma que o gozo é a satisfação da pulsão, estaríamos envoltos com a compreensão da segunda como algo que demonstra "uma aspiração de gozo que fracassa por ter que reconhecer o Outro e pagar-lhe com a quota 'gozosa' que ele exige a título de aluguel pela residência que oferece" (Braustein, 2007, p. 66).

Partindo dessa perspectiva, a renúncia pulsional relatada por Freud (2020b) como base para o mal-estar na cultura é explícita por apresentar um sujeito que, obrigatoriamente, paga com seu gozo para permitir sua entrada na linguagem (e,

[12] Para melhor esclarecimento a respeito da relação entre a estrutura e a falta, remeto ao texto *A Ação da Estrutura* presente em Miller (2016).

consequentemente, na cultura). Nesse aspecto, o “gozo mítico” ao qual Néstor Braustein (2007) salienta é relativo a um gozo fornecido pela Coisa e, ao mesmo tempo, anulado pelo filtro da linguagem ao qual o sujeito tenta por toda a sua vida recuperar — por mais que isso seja algo da ordem do impossível/Real. É aqui que vemos aparecer o conceito de falo, uma vez que ele é o significante responsável por inserir a falta no sujeito, fundamenta a diferença entre os sexos e permite a entrada no campo do Outro. É ele que, sendo *estruturalmente* o mesmo que o Nome-do-pai, revela sua função enquanto um significante destinado a “designar em seu conjunto os efeitos de significado, tanto que o significante [fálico] os condiciona pela sua presença de significante” (Lacan, 1999e, p. 168, tradução nossa).

Em outras palavras, o significante fálico se revela pela sua ausência enquanto determinante da falta e, ao mesmo tempo, como fundamento de toda a significação enquanto suporte da Lei. Essa Lei simbólica é o que introjeta no Eu [Moi] a proibição do incesto a partir do significante primordial do Nome-do-Pai e permite, a partir da perda estruturante mediante a demanda do Outro, o surgimento de um sujeito dividido entre a demanda de amor e a satisfação. Nesse aspecto, por mais que pareça se opor ao desejo, essa lei simbólica é o mesmo que o desejo por estarem de um polo da teoria lacaniana, ao qual se opõe ao gozo. Citemos:

> Contudo, mais diretamente que Freud porque, vendo depois dele, eu interrogo seu Deus: *Che vuoi?* Que queres de mim? *De outro modo, qual é a relação entre o desejo e a lei?* Questão sempre evitada pela tradição filosófica, mas a qual Freud respondeu, e vocês a vivenciam, mesmo se como todo o mundo vocês não tenham percebido. *Resposta:* é a mesma coisa mesmo que esse que eu vos ensino, é a vocês conduzidos esse que eu vos ensino e que já está no texto, ocultado pelo mito de Édipo, é que, *o desejo e a lei, isso que parecem se opor em uma relação de antítese, são a mesma barreira, por nos barrar o acesso à Coisa* (Lacan, 1978a, SX, p. 96, grifo nosso, tradução nossa).

Vemos aqui como Lacan entende o resultado da castração: um sujeito barrado e faltante que, em sua relação com a linguagem, demonstra que o desejo se iguala a condição da lei por ambos barrarem o acesso à Coisa. Nesse sentido, o que resta é apenas o objeto parcial, clássico delírio neurótico que sempre tende a totalidade e não tolera a falta estruturante. É esse objeto a, objeto contornado infinitamente pela pulsão de morte e nunca atingido que sempre mediou a relação entre o gozo e o Outro, o qual, ilusoriamente, na perspectiva do neurótico, é uma alteridade completa e sem nenhum furo (Lacan, 1978a, SX, p. 226). É exatamente objeto fantasmático, causador

do desejo, objeto de gozo por excelência que é parte da nossa *extimidade*. Tal objeto serve como operador lógico-conceitual que liga diretamente não apenas os registros RSI, mas também pulsionaliza e historiciza o sujeito em sua ligação com o desejo, corpo e fantasma, uma vez que esse objeto aparecerá diretamente nas zonas erógenas. É ele o resto da Coisa depois do processo de simbolização e, obrigatoriamente, aparece na sua relação com o Outro. Em suma, percebemos que o objeto a é o resultado do processo de simbolização da Coisa e que permeia as zonas erógenas. Nesse aspecto, isso apenas foi possível pela introdução do falo enquanto ponto zero da linguagem e o Nome-do-Pai como seu representante, uma vez que ambos sintetizam a subjetivação da lei do incesto e a formalização da falta como fundamento do desejo. É aqui onde o gozo fálico aparece, uma vez que concerne a um gozo relacionado à lei e que se fundamenta a partir do falo.

Tal modalidade de gozo, é necessário dizer, *é da ordem do linguageiro, da palavra, da fala [parole] e seu respectivo blá-blá-blá*. Ou seja, esse gozo é, a partir da sua própria negação proveniente do filtro da linguagem, a sua respectiva afirmação (sendo estruturado enquanto o *Aufhebung* hegeliano). Se por um lado o *gozo do ser é relativo a um gozo mítico da ordem da Coisa e o qual o sujeito sempre tenta recuperar, de outro lado o gozo fálico diz respeito a um gozo proveniente da fala, do ato de instrumentalizar a linguagem para poder gozar*.[13] É nesse momento que percebemos a função que o corpo ocupa no ensino lacaniano, pois esse gozo fálico é a manifestação do corpo e o único gozo possível por ser (im)possibilitado pela linguagem. Em outras palavras, isso significaria dizer que *o corpo aparece como um corpo imaginarizado e introduzido pelo falo como algo necessariamente mortificado*. *Se isso estiver correto, significa que o corpo se manifesta exclusivamente como algo produzido a partir de sua identificação/alienação com a imagem do outro e, inclusive, que o resultado do processo de simbolização do sujeito enquanto objeto a é o que restou como a forma singular de manifestação do corpo mediante suas bordas*. Nesse sentido, o gozo fálico é algo manifesto no corpo imaginarizado e causado pelo significante fálico que o produziu — destituindo toda e qualquer possibilidade de

[13] Afirmação sustentada a partir da colocação lacaniana de que "*o inconsciente, não é que o ser pense,* como implica, no entanto, a ciência tradicional – *o inconsciente, é que o ser, falando, goze e,* acrescento, *não queira saber de mais nada*. Acrescento o que isso quer dizer – *não saber de coisa alguma*. (...) Tudo indica – aí está o sentido do inconsciente – não só que o homem já sabe tudo que tem que saber, mas que esse saber é perfeitamente limitado a esse gozo insuficiente que constitui que ele fale" (Lacan, 1978a, S XX, p. 189-190, tradução nossa).

diferenciação entre os modos de satisfação e insatisfação no interior do sintoma, o qual deixa explícito que o gozo é uma espécie de “parasita” dele (Dunker, 2020, p. 195; Lacan, 1978a, SXIV, p. 396).

Dentro desse contexto, observamos a releitura que Lacan propõe dos modos de satisfação na obra freudiana, pois, ao invés de interpretarmos o caso do *Homem dos Ratos* a partir de um *horror diante do prazer*, compreendemo-lo a partir do *prazer diante do seu horror*. Esse tipo de prazer nocivo ao corpo cria esse parasita do sintoma, o qual o sujeito possui uma (in)satisfação que resiste e se repete independentemente da nossa vontade (Freud, 2021, p. 347; Lacan, 1978a, SXVI, p. 364). Lacan, em seu seminário sobre *A Lógica do Fantasma*, deixa explícito isso a partir do momento em que afirma:

> Para medir o que é concernente aos efeitos do gozo, é conveniente colocar, ao nível desse termo, um certo número de princípios. A saber que se introduzirmos o gozo, é sob esse modo, lógico, de que Aristóteles chama *ousia*, *uma substância*. Isto é alguma coisa, precisamente, que não pode ser — é assim que ele se exprime no seu livro *Categorias — ‘que não pode ser nem atribuído a um sujeito e nem a um objeto’. É alguma coisa que ‘não é suscetível de mais ou menos’, que não se introduz em algum comparativo, em algum signo menor ou maior, ou menor, ou igual. O gozo é alguma coisa na qual marca seus traços e limites no princípio de prazer. Mas é alguma coisa de substancial e que, precisamente, é importante produzir, produzir sob a forma que eu articularei ao nome de um novo princípio: não há gozo senão do corpo* (Lacan, 1978a, SXIV, p. 401, grifo nosso, tradução nossa).

O que vemos a partir da colocação acima? Que o gozo é de natureza lógica, de algo relacionado a noção de substância proveniente de Aristóteles e que não é uma substância gozante que alguém ou algo *possui*. Nesse sentido, Lacan se opõe fundamentalmente ao dualismo cartesiano entre coisa extensa e coisa pensante por estar a par de um processo cujo pensamento e o ser não se diferenciam, uma vez que, como o mesmo alega, o pensamento é um gozo do ser (Lacan, 1978a, SXX, p. 125). Ou seja, se há apenas o gozo senão do corpo e é o isso que goza — uma vez que ele é permeado pela lógica do usufruto como explicaremos adiante —, percebemos que Lacan reconhece um ser da significância que é, em um *moterialisme* (materialismo da palavra), um objeto desse gozo materializado no corpo. Nesse sentido, o mesmo é destituído de qualquer perspectiva quantitativa e elimina os limites entre satisfação e insatisfação por estar atrelado ao princípio de prazer. Por consequência, vemos não apenas que essa noção lacaniana é algo que ocorre necessariamente no corpo imaginário e amplia a noção de Outro enquanto campo da

linguagem e da sexuação, mas também que ele é destituído de predicados e é revelado como uma consequência lógica do funcionamento do significante (Miller, 1999, p. 176).

Sendo assim, é necessário que consideremos a reflexão de Goldenberg (2018, p. 104), uma vez que, quando se fala de corpo em relação ao gozo, é preciso reafirmar continuamente que esse corpo do qual se refere Lacan é um corpo produzido na alienação do sujeito com a imagem do outro e pela linguagem - mas não um corpo biológico. Ou seja, estamos dizendo que, se o gozo não é biologicamente corpóreo, isso significaria afirmar que há a necessidade, a partir da perspectiva lacaniana, *de redefinir o conceito de corpo e não corporificar biologicamente o gozo*. Nesse aspecto, citemos:

> Como o corpo é progressivamente introduzido no ensino de Lacan? *Por uma necessidade, a necessidade que a libido exige da referência ao corpo*. Em Freud, o que responde a essa exigência é o conceito de pulsão, que diz respeito a zonas particulares do corpo e dos objetos do corpo que ele perde — o objeto oral, o objeto anal. O próprio conceito de castração exige uma referência ao corpo. *Em Lacan, o corpo só é introduzido na condição de ser simbolizado, de ser significantizado e, como eu sublinhei da última vez, simbolizado quer dizer mortificado.* Não vou fazer aqui a trajetória detalhada da introdução progressiva do corpo no ensino de Lacan. *Eu me contento em dizer que o corpo é, eminentemente, introduzido como falo, isto é, enquanto partes significantizadas do corpo e, por isso mesmo, mortificadas* (Miller, 2015, p. 95, grifo nosso).

É através dessa colocação de Miller que podemos compreender não apenas o papel que o corpo possui no ensino lacaniano enquanto algo constituído a partir do falo enquanto lógica do Big Bang, mas também compreender o motivo pelo qual o significante é a causa do gozo. Isso porque, para Lacan, não existe uma realidade pré-discursiva que esteja disponível para o sujeito e, ao mesmo tempo, que o Outro sempre esteve presente. Nesse sentido, não importa se houve algum momento anterior ao surgimento da realidade, uma vez que o sujeito apenas pode advir a partir do discurso e sua respectiva estrutura. Em outras palavras, o paradigma biologicista freudiano deve ser descartado em prol dessa lógica que sustenta as teorias físicas do século passado — a lógica do Big Bang. Isso permitirá não apenas compreender a presença quase eterna do Outro da linguagem, mas também destituir o corpo biológico no campo psicanalítico e perceber que há uma descontinuidade absoluta entre ele e o corpo. Pouco importa o que havia antes da linguagem, uma vez que a nossa realidade é completamente atrelada a forma que os discursos nos atravessam.

Entretanto, isso não exclui a teoria do imaginário, pois nela é onde Lacan permite compreender a identificação do Eu com o outro como formalização do próprio corpo. Nesse quesito, o corpo introduzido pelo falo é, simultaneamente, permeado pela linguagem e ganha consistência no campo imaginário – o qual é apresentado e estruturado a partir de um conjunto de enganos. O primeiro desses enganos se notabiliza por distorcer a visão/imagem de cada sujeito a partir do momento em que sua consistência é formalizada pela identificação e alienação imaginária no outro. Esse momento, estabelecido na obra lacaniana a partir do Estágio do Espelho, demonstra como nossa visão egóica é permeada por uma série de distorções que envolvem não apenas o desejo de reconhecimento, mas também demonstra como o nosso campo imagético é sustentado a partir do ego enquanto um outro ao qual nos identificamos. O segundo engano é a sensação – produzida histórica, discursiva e culturalmente – do corpo possuir uma substância corporal e um ser. Esse equívoco é sustentado a partir do momento em que se acredita na possibilidade de o corpo biológico ser visível, pois é essa crença na visibilidade dele que permite inferir sua substância e esquecer da distorção sustentada pela alienação imaginária.

Sendo assim, isso revela como a psicanálise lacaniana sustenta, no campo do visível, o corpo como uma impossibilidade lógica e uma intuição visual impraticável – isso porque a imagem desse corpo foi completamente capturada e deformada pelo imaginário através da dualidade dentro-fora. Por último, compreender o peso de um corpo como algo quantificável a partir, por exemplo, de quilogramas e confundir isso com valor. Aqui, podemos identificar que o valor é algo referente, para exemplificar, a um sentido religioso e místico determinado por diversas culturas e possibilidades, mas não simplificadamente quantificável e muito menos substancial. A partir disso, vemos que o corpo é imaginário por obter sua imagem presa a imagem do outro, que o sujeito possui um corpo alienado o qual ela permite sua consistência e, por último, que esse mesmo corpo está submetido às leis do discurso (as quais são fundamentadas por laços sociais determinados pelo significante). É dentro desse universo discursivo que o gozo pode existir, uma vez que, como dissemos, o corpo imaginarizado é o único lugar em que se pode gozar e, ao mesmo tempo, o único gozo (im)possível é o gozo fálico, linguageiro e fundamentado a partir desse corpo. Tal raciocínio é possível apenas porque o próprio significante é, necessariamente, a causa do gozo e, ao mesmo tempo, é a única possibilidade de se manifestar nesse depósito corporal (Eidelsztein, 2020a, p. 32, 2020b, p. 20; Lacan, 1978a, SXX, p. 67).

No entanto, há algo ainda a salientar a respeito do gozo fálico. Retomando nosso trajeto, percebemos haver o gozo mítico que diz respeito a Coisa em sua forma elementar. Como dissemos, além desse gozo mítico ser impossível em qualquer contexto, ele presentifica, através de sua própria ausência, algo perdido para sempre e que o sujeito tenta sempre reencontrar no decorrer de sua existência. De outro lado, percebemos que o significante é a causa do gozo, o qual, em um contexto maior, demonstra que o gozo apenas existe senão em um corpo imaginarizado e, ao mesmo tempo, que é a linguagem mesma o único aparato possível do gozo (Lacan, 1978a, SXX, p. 105-106). É dentro desse contexto que Lacan apresenta uma relação intrínseca entre o campo jurídico e o gozo, uma vez que o usufruto diz respeito ao gozar de algo sem possuí-lo. Em outras palavras, o sujeito estar mergulhado no tesouro de significantes determina sua relação intrínseca com a lei simbólica, uma vez que é ela que fundamenta o resto e nos permite compreender sua relação com o superego.

Nesse aspecto, acompanhando o amplo estudo da filosofia kantiana e sua influência na psicanálise lacaniana de Alenka Zupancic (2000, p. 147-148), essa relação do usufruto diz respeito ao efeito da lei moral no sujeito, uma vez que concerne a uma angústia que, no momento em que se aproxima de seu objeto a, revela toda uma dimensão do gozo inicialmente oculta. Ela demonstra também como a lei moral é introjetada no sujeito não apenas por revelar como a inconsistência do Outro é algo necessário para a subjetividade não entrar em contato direto com o Real, mas também apresentar a verdadeira forma de manifestação por meio do superego. Isso se consome e une o campo jurídico por meio dessa consciência moral subjetivada, o qual nos impele a gozar através de seu imperativo: *Goza!*. Desse modo, nessa dimensão percebemos a manifestação da angústia decorrente da lei simbólica enquanto resultado do processo de socialização, uma vez que é nessa relação que o objeto a, objeto-causa do desejo, falta — ocasionando assim a *falta da falta* enquanto angústia. Dentro dessa humilhação decorrente da instância moral, compreendemos que o usufruto opera a partir de um objeto-causa do desejo que não possuímos e que, através desse superego, deixa sempre explícito um “medo do sucesso” para tamponar essa falta. Por fim, é o superego que detém não apenas a função de fazer “isso” gozar por meio da instrumentalização do corpo do sujeito,[14] mas também de permanecer

[14] Importante ressaltar que, na obra lacaniana, o que permite a aproximação de Kant com Sade é que o superego se manifesta enquanto uma “vontade de gozo” que introduz o Real enquanto objeto da

essa lacuna entre sujeito e gozo, algo permanente em prol da sua integridade e, paradoxalmente, da sua pacificação.

A partir disso, retomando a perspectiva freudiana, essa relação do sujeito com o superego é algo da ordem da extensão inconsciente da moral. Nessa categoria, a culpa é algo que afrouxou sua relação com a sexualidade e se utilizou da moralidade historicamente situada para punir o indivíduo em prol do seu sofrimento. Ele é o objetivo em si desse processo e reflete os efeitos do poder e da severidade que as figuras introjetadas (paterna e materna) no superego representaram no processo educacional e de maturidade sexual. Sendo assim, o resultado do complexo de édipo é o imperativo categórico kantiano enquanto um amor incondicional ao dever e à lei moral — a qual, é importante lembrar, se manifesta na submissão do Eu aos desmandos sádicos do superego (Freud, 2020c, p. 294). A partir disso, há duas posturas possíveis que o sujeito detém a respeito da lei moral e que caracterizam um certo tipo de passividade no indivíduo que padece dos efeitos do mal-estar. A primeira diz respeito a um indivíduo que não sabe exatamente o que o Outro quer dele e, ao mesmo tempo, não sabe delimitar o que é certo e errado nas suas ações cotidianas porque o seu desejo é alienado na esfera da linguagem. Dito isso, o superego funciona como uma espécie de "guia prático" que lhe fornece determinadas pistas em prol de suas ações — as quais, a partir do imperativo de gozo, *sempre é delimitada pela instância moral como aquelas que fazem o sujeito sofrer mais*. É nesse estado de extrema passividade que o Outro é completamente empoderado e demonstra, mediante os imperativos do superego, todo o seu poder como resultado da entrada do sujeito na ordem simbólica e sua submissão à lei moral. De outro lado, a segunda postura é de delegar a decisão de suas ações ao Outro — ou seja, estamos falando de uma forma de vida atrelada ao discurso do universitário desenvolvido por Lacan em seu seminário *O Avesso da Psicanálise* (1978a, S XVII) e que, ao mesmo tempo, sempre, direta ou indiretamente, delega a terceiros as escolhas que ele deveria decidir. Nesse aspecto, essa passividade diante do Outro e do superego demonstra como a lei moral age no interior do sujeito e seus efeitos na vida cotidiana enquanto um gozo fálico: seu gozo é caracterizado pelo gozo na e da lei, uma vez que todo o

---

nossa volição. *Sendo assim, percebemos que todo e qualquer indivíduo, independentemente de quem seja, deseja a sua própria destruição – queira ele ou não abdicar de sua existência. Tal fenômeno nos permite mapear o que ocorre com o sujeito a partir do momento em que sua consciência moral instrumentaliza seu corpo para gozar e condiciona sua vontade com a lei moral: padece de angústia* (Zupancic, 2000, p. 100).

processo de autodestruição do sujeito a partir do superego não pode se realizar sem nenhuma (in)satisfação infinita (Lacan, 1999e; Zupancic, 2000, p. 165-166).

Considerando essa argumentação sobre o superego, é preciso desenvolver inclusive como a posição do sujeito diante desse masoquismo moral não deixa de se assemelhar com a posição do sujeito diante da dor no masoquismo feminino. Nessa última, fica clara a concepção freudiana do trajeto da passividade que o sujeito padece a partir do seu lugar de objeto. Nessa dimensão, Freud alega que esse masoquismo corresponde especificamente a fantasias de ser esse objeto sexual e produzir sofrimento como forma de satisfação. Ou seja, estamos falando aqui de ser humilhado, maltratado, açoitado, amarrado, espancado, etc., os quais são manifestações desse masoquismo feminino e fundamentam uma posição subjetiva equivalente à de uma criança pequena, dependente, desamparada e desobediente. Nessa ótica, as características relegadas a feminilidade enquanto posição diante desse masoquismo são resumidas pelo autor como o desejo de ser castrado, possuído sexualmente ou dar à luz, todos os quais detém em seu interior o prazer através da dor (Freud, 2020c, p. 290-291).

No entanto, isso não demonstra a forma que a sexualidade feminina se apresenta no interior da teoria psicanalítica, mas sugere que ela é necessariamente passiva. Isso permitirá esclarecer, minimamente, como Lacan chegou a uma nova compreensão da feminilidade a partir dos desenvolvimentos freudianos a respeito do mesmo tema. Neles estão presentes não apenas o masoquismo moral como resultado dos processos de socialização e maturidade a partir da constituição da instância do supereu enquanto resultado do édipo, mas também como a posição subjetiva feminina é caracterizada no interior da teoria psicanalítica. *Para compreendermos essa dimensão da feminilidade, precisaremos, antes de entrar nas considerações lacanianas a respeito desse assunto e sua respectiva releitura, lidar com as dimensões históricas determinantes para a compreensão do feminino em Freud e sua apresentação dessa problemática para, em última instância, demonstrar o que Lacan compreende pela feminilidade e o gozo do Outro (sexo) e sua teoria da sexuação.*

Em primeiro lugar, em se tratando historicamente do campo do feminino, é preciso dizer que ele é marcado por um processo de repressão e ocultamento da sua dimensão erótica por representar uma ameaça ao status quo. Nesse aspecto, nos amparando no trabalho de Joel Birman (2017), fica claro como a feminilidade foi sustentada por uma compreensão da “diferença sexual” forjada por uma série de

discursos diretamente atrelados à moralidade. Essa noção foi fundamentada no Ocidente na virada do século XVIII ao XIX, mediante contradições inerentes ao campo social decorrentes do ideário igualitário da Revolução Francesa. Isso ocorreu porque a moralidade presente nesse contexto histórico possuía uma perspectiva biologizante da sexualidade. Ou seja, significa dizer que a Biologia era o campo privilegiado do corte que se fez entre o masculino e feminino, permitindo uma relação obrigatória entre anatomia e destino. Sendo assim, o discurso da diferença sexual é a elaboração maior de uma ontologia dos sexos que, se por um lado era responsável por designar a linha de corte entre os dois, por outro lado, era o fundamento de intervenções da Medicina Social da época. Isto é, significa dizer que essa noção era o paradigma das diferentes políticas do viver e do morrer, dos papéis pré-determinados socialmente do homem e da mulher, bem como da forma como a sexualidade era administrada pelos governos e sua relação com uma dada população. A partir disso, a elaboração das faculdades morais e psíquicas foram delineadas como efeitos dos marcadores biológicos assinalados pelo campo científico e moral proveniente desse período histórico enquanto uma biopolítica (Foucault, 2014).

Se estivermos corretos, significa dizer, ao mesmo tempo, que as anomalias e patologias psíquicas eram fundamentadas pela concepção da diferença sexual e sua relação com desarmonias existentes no indivíduo a partir de seu sexo biológico. Isso permitiu uma série de desenvolvimentos teóricos das perversões sexuais delineadas a partir da sexologia do século XIX, a qual possuía como pilar de suas elaborações a própria compreensão da sexualidade a partir da lente biologizante. Desse modo, era necessário inclusive a compreensão da finalidade e inserção social dos dois sexos irredutíveis entre si: há aqui a emergência histórica de um discurso condicionante dos sexos e seus respectivos modos de vida. Ser homem ou mulher é algo proveniente da natureza (diga-se determinismo biológico) e sua função como modeladora das finalidades “naturais” dos diferentes sexos – desenhando os registros moral e corpóreo de cada um dos dois. É aqui onde veremos surgir a problemática da maternidade como construção da figura da mulher, sendo ela diretamente relacionada ao papel da figura materna, por um lado, e da reprodução da espécie, por outro, que será consequência direta da noção de diferença sexual. A maternidade, aqui, foi formalizada como algo instintivo e uma potencialidade do corpo feminino, impondo-se como algo inerente à subjetividade da mulher.

Partindo dessa perspectiva histórica é que podemos compreender o surgimento de uma hierarquia dos sexos por, pelo lado do homem, permitir o desenvolvimento da sua sexualidade livremente e sem restrições maiores; e, pelo lado da mulher, ser ela relegada às funções da maternidade e da reprodução. Esse processo amarrou a diferença sexual em um caminho atravessado pela perspectiva biológica e sua intrínseca imbricação com a moralidade historicamente situada: isso permitiu que o erótico interno ao corpo feminino fosse vítima da repressão sexual e de sua submissão à maternidade enquanto esfera civilizatória (Birman, 2017). Por fim, a noção de diferença sexual e suas relações com as inserções sociais de ambos os sexos serão determinantes para a discussão da feminilidade na psicanálise freudiana.

Além disso, é preciso relacionar essa noção da diferença sexual com a história da histeria. Para tal, precisaremos relatar a história dessa última como categoria psíquica fundamental a qual a psicanálise pôde se desenvolver. Nessa direção, inicialmente, o pensamento médico do século XIX estava debatendo se a histeria era propriamente uma patologia nervosa ou um transtorno de ordem sexual. Ou seja, o que estava em debate era se haveria, dentro dessa discussão de natureza etiológica, uma exclusividade feminina como detentora da histeria e sobre sua possibilidade de seu aparecimento no corpo masculino. Essa disputa teórica foi o que moldou as diferentes interpretações desse fenômeno na modernidade e sua futura identificação, tanto no campo científico quanto no imaginário social do Ocidente, da histeria com o feminino.

Ainda acompanhando Birman (2017, p. 71), havia então uma noção de perfeição embutida no corpo feminino que desempenhava a função social de gestação e maternidade. Sendo assim, as mulheres vistas como procriadoras eram aquelas que colaboraram para a manutenção da vida em uma determinada sociedade – marca fundamental do patriarcalismo em seus corpos. Somente por esse caminho a mulher poderia ser, por um lado, objeto de valor e, de outro, deter o reconhecimento social de seus pares. Tal concepção da histeria durou ao menos até o final do século XVII, sendo ela gradualmente modificada historicamente por uma compreensão da histeria enquanto uma alteração do sistema nervoso – a qual era vista como algo independente da sexualidade. Esse é o processo de “dessexualização da histeria”, dando espaço também para compreendê-la como um fenômeno que ocorre em ambos os sexos (e não mais apenas no corpo feminino). Nesse momento é quando, no mesmo período histórico, há o surgimento da ideia de diferença sexual de um lado e,

de outro, a modificação da interpretação da histeria a partir de uma perspectiva etiológica.

É então no final do século XIX que Freud, em conjunto com Josef Breuer, irá introduzir a sexualidade como noção condicionante e fundamental na compreensão não apenas da histeria, mas de toda e qualquer psiquê (Freud; Breuer, 2016). Isso permitirá ao discurso freudiano uma releitura da etiologia da histeria supostamente dotada de perturbações nervosas para uma perspectiva relacionada ao modo como a consciência lida com suas reminiscências. Ou seja, significa afirmar que a leitura da psicanálise freudiana é aquela que criticou e superou as interpretações da histeria a partir da ótica da etiologia nervosa e, do mesmo modo, repreendeu o ponto de vista neurológico da histeria ao atrelá-la a uma teoria do psiquismo – sem se desfazer da noção de diferença sexual enquanto pilar de suas elucubrações. Os traços e marcas psicológicas serão o foco dos desenvolvimentos teóricos freudianos a respeito da histeria enquanto estrutura psíquica (e não mais como uma doença dotada de marcas biológicas). Essa perspectiva é o que permitiu Freud empreender uma compreensão da sexualidade, diretamente relacionada à diferença dos sexos e, com isso, se indagar sobre a sexualidade infantil e a respeito da feminilidade.

Se estivermos corretos, todos esses fatores comentados anteriormente serão determinantes para a psicanálise freudiana ao se deparar com as diferenças do masculino e do feminino não apenas em seu processo de desenvolvimento, mas também na compreensão da sua sexualidade. Sendo assim, acompanhando a perspectiva de Sigmund Freud (2023e) a respeito da organização genital infantil, fica explícito os motivos pelos quais há uma primazia do falo no interior dos processos de maturação sexual por esse ser relacionado a processos históricos de priorização do homem enquanto sujeito de desejo. Ou seja, vemos aqui que apenas um único genital, no caso o masculino, detém um papel estabelecido e pode delimitar como as organizações genitais infantis serão situadas entre ambos os sexos. Isso apresenta uma perspectiva atrelada ainda a noção de diferença sexual, um ponto de vista unilateral da organização genital infantil e, ao mesmo tempo*, demonstra a necessidade de nos indagarmos sobre o papel do genital feminino e sua respectiva feminilidade no interior desse processo.* No caso do menino há o reconhecimento do seu membro sexual como algo que não é possuído por todos os seres humanos, ao mesmo tempo que ele também compreende que esse membro deveria ser maior e detentor de uma maior potência. Nessa perspectiva, ele não percebe como essa falta

resvala em uma possível “inveja do pênis” no sexo feminino e seu respectivo resultado do complexo de castração. Em seu caso, o menino possui uma perda estrutural e estruturante dos seus objetos de desejo primordiais (seio da mãe, entrega das fezes diárias ou da separação do corpo da mãe), os quais são originados na fase do primado do falo. No entanto, no caso feminino, a falta do pênis será vista pela menina como o resultado da castração, a qual será compreendida como uma forma de punição, pois ela é culpada por desejar — possibilitando, no futuro, a associação entre a falta do pênis com ser uma mulher. É aqui que a conclusão freudiana se torna obscura: “parece que, nesse caso, o genital feminino *nunca é descoberto*” (Freud, 2023a, p. 241, grifo nosso). Ou seja, vemos aqui que esse genital continua com uma função obscura e relegada a unilateralidade do falo no interior da maturação sexual.

As elaborações que Freud apresenta são que o masculino reúne o sujeito, a atividade e a posse do membro peniano, coisa que no âmbito feminino é relegada a função de objeto sexual e da passividade ante o sexo masculino. Isso é resultado do édipo, o qual, no caso masculino trata-se de tornar a mãe um objeto fantasmático de desejo e, consequentemente, a angústia da castração pelo receio que a figura paterna introduz nessa relação — indexando a mãe como objeto de suporte em todas as relações amorosas e sua respectiva atividade; e no caso feminino, vemos acontecer o deslocamento do objeto de desejo da mãe (fase pré-edípica) para o pai como trajeto possível para o feminino — tendo por princípio o reconhecimento de que ela não detém o mesmo membro sexual do homem, seu pai servirá como objeto de suporte de suas relações amorosas e ela terá por princípio a passividade como posição subjetiva. Sendo assim, entende-se que o declínio do complexo de édipo relega ao sexo masculino, a partir da angústia de castração, um temor da consumação desse ato pelo mesmo deter o pênis e, de outro lado, a menina aceita a castração como um fato consumado por não possuí-lo (Freud, 2023b, 2023c).

Resumindo, como fica a feminilidade depois de todos esses processos? É preciso considerar o deslocamento da “inveja do pênis” para, na maturidade, ser modificado para o desejo materno de ter um filho. Tal modificação é fundamental para a compreensão da feminilidade, uma vez que ela apenas é possível a partir da fase pré-edípica com relação à mãe e a hostilidade da menina desenvolvida por tal figura. Nesse palco das relações hostis entre a menina e a mãe, há uma culpabilização da mãe por parte da garota por dela ter nascido *não-toda* e, consequentemente, há troca de objeto de desejo para o pai e a modificação do clitóris para a vagina enquanto local

do prazer sexual. Sendo assim, para Freud (2023d, p. 333), a *feminilidade é sintetizada por essas modificações provenientes do desenvolvimento e maturidade da menina e seu respectivo corpo como resultado do édipo, pela aceitação da castração e o desejo da maternidade enquanto substituto e equivalente simbólico para a inveja peniana presente na fase infantil*.

Partindo dessa perspectiva, a virada lacaniana propõe outro tipo de leitura a respeito do papel da mulher e sua relação com o falo. Nela, o papel da mulher não estará mais aprisionado a lógica familiar, inveja do órgão genital masculino, sua respectiva maternidade como resultado do seu processo de maturação e do "natural" declínio do complexo de édipo — todos eles determinados biologicamente na ótica freudiana. Para Lacan (1978a, SV, p. 400), se baseando em estudos antropológicos em chave estruturalista, trata-se de modificar o eixo dessa leitura da maternidade para que a mulher seja o objeto de desejo dos homens e, além disso, ser o falo. Nesse sentido, remete-se à dinâmica fálica mediante o lado do ser ou não ser o falo, isto é, ser ou não ser o objeto cobiçado pelo sexo masculino. Isso apenas é possível porque é esse último que procura, na mulher, a sua satisfação enquanto não apenas a realização fantasmática do desejo, mas também as chamadas insígnias do pai enquanto possuidor do falo na fase edípica — aqui vemos que, se a mulher por um lado tenta ser ou não ser o falo, o homem tenta com todas as suas forças possuí-lo.

Dessa forma, percebemos que a questão é colocada por Lacan através da castração e sua uma relação intrínseca com o desejo: se no caso freudiano a castração aparece como um sentimento de temor masculino para perder seu membro e, do lado feminino, o reconhecimento dessa castração como condição de possibilidade para a entrada no édipo; na abordagem lacaniana há uma releitura da castração a partir do reconhecimento de que o sujeito falta e, nesse sentido, ela se torna necessária para a maturidade. Nela, vemos que a função do falo aparece atravessada pelo significante, uma vez que ela mesma aparece enquanto um significante que determina a forma que o desejo opera e aparece. Apenas é possível esse aparecimento a partir do momento em que há a transição da necessidade biológica pela demanda do Outro, a qual o falo detém o papel fundamental dessa modificação. Esse processo revela em seu íntimo a revelação do desejo e sua respectiva alienação com esse Outro da linguagem, pois temos uma demanda de amor através da presença dessa alteridade e que nos revela a falta (Lacan, 1999d, p. 168-169). Sendo assim, sabendo que o falo é determinante de cada sexo, podemos

afirmar que, do lado masculino, há uma trajetória a ser seguida por seu objeto de desejo estar no campo da sua exterioridade e, do lado feminino, o campo do desejo é determinado pela sua interioridade.

Por isso, na ótica lacaniana, o campo da feminilidade é visto como um campo profundamente determinado pelo falo e sua dinamicidade no interior da cadeia simbólica — ao invés de substituir a inveja do pênis pelo filho como objeto de realização da feminilidade, teremos ela apoiada sobre a lógica fálica enquanto modo de ser o objeto de desejo dos homens. A partir disso, Lacan (1999f, p. 210) afirma que esse processo revela uma defesa da castração internalizada simbolicamente, a qual está presentificada a partir da “dimensão de mascarada” que o Outro permite no par sexual. Aqui, o sexo feminino se materializa, na dimensão falocêntrica, como Outro absoluto por ser ela que delimita esse efeito de véu presentificado enquanto objeto de desejo — isto é, a dimensão do objeto apenas pode se apresentar enquanto mascarado, uma vez que é a mulher que permite reconhecer e delimitar essa sua manifestação. Desse modo, a relação do falo com o sujeito não é mais atrelada àquela imagem do masoquismo como algo feminino, mas sim como lugar da mulher no par sexual. Isso porque o homem é o sujeito de desejo no interior da cadeia simbólica pautada pelo falicismo unilateral, o qual sustenta toda uma dimensão ficcional de preenchimento da falta a partir da mulher enquanto objeto desejável e, por último, demonstra que a mulher determina as diferentes formas que ela pode aparecer enquanto semblante. Outrossim, vemos aqui que o falo é o significante que determina não apenas o binarismo sexual, mas sustenta a ilusão de completude e autonomia imaginária que, paradoxalmente, se manifesta enquanto frustração e revelador da falta desejante (Luepnitz, 2003, p. 226; Soler, 2005, p. 68-69).

Se estivermos corretos em nossa interpretação, perceberemos não apenas que esse masoquismo introduzido por Freud é relido por Lacan para compreensão do par sexual enquanto uma relação desigual e assimétrica, mas também para compreender que esse mesmo masoquismo é invocado de modo a demonstrar a suplência da relação sexual inexistente. Nesse contexto, isso não significa dizer que o masoquismo era a perspectiva que Freud detinha a respeito da feminilidade como já demonstramos, mas sim de que ele reconhecia a desproporção inerente no par sexual e que, futuramente, Lacan compreenderá que essa suplência está registrada para além do falo, ou seja, para além da cadeia simbólica (Lacan, 1978a, SXX, p. 128). Essa suplência é o gozo do Outro (sexo), gozo que é uma consequência lógica da

essência do feminino ser registrada como *não-toda* [*pas-tout*], a qual aparece no momento que a cadeia simbólica revela sua limitação e, ao mesmo tempo, demonstra a impossibilidade da existência d'A mulher. Essa última não possui materialidade porque:

> Não há mulher senão excluída na natureza das coisas que é a natureza das palavras – é preciso dizer que isso que avanço pode-se afirmar, porque se há qualquer coisa cuja elas mesmas se lamentam até o momento, é isso! Simplesmente elas não sabem o que dizem. É toda a diferença entre elas e eu! *Se não há mulher senão excluída pela natureza das coisas como A mulher, se não lhe resta menos que excluída pela natureza das coisas, é justamente disso que é não-toda, ela se sustenta como A mulher disso que, pela relação a isso que designo gozo da função fálica, elas têm, se posso dizer, um gozo suplementar* (Lacan, 1978a, S XX, p. 127-128, grifo nosso, tradução nossa).

A partir da colocação acima, percebemos que o gozo do Outro é algo que está presentificado como resultado da unilateralidade do falo que pende para o homem como o sujeito de desejo do par sexual. Essa assimetria que Lacan revela ao dizer que A mulher não existe, sustenta não unicamente que a relação sexual logicamente inexiste, mas também a dificuldade que o psicanalista francês possui ao teorizar a feminilidade enquanto não-toda e detentora de um gozo suplementar. No caso de a relação sexual não existir, percebemos que o sexo é algo que ultrapassa os limites simbólicos determinados pela figura supostamente totalizante do Outro, sendo o sexo ele mesmo como um limite e, de outra forma, demonstra que a relação entre sexos é oposta a uma conexão e sua simbolização. O ser sexuado, a partir dessas considerações, é o resultado lógico das demandas discursivas que o Outro nos coloca e, além disso, permite reconhecer a posição subjetiva que cada sujeito possui a partir daquilo que assume como verdade. Essa circunstância a qual o sujeito adere discursivamente nos permite compreender, do lado masculino da tábua da sexuação, a afirmação da função fálica enquanto modo de possuí-lo e, do outro lado da tábua, a negação dessa função como modo de ser do feminino, a qual possui como resultado o gozo suplementar não-fálico, ou seja, o gozo do Outro (sexo). O "não-todo" enquanto quantificador lógico utilizado por Lacan aqui é, nesse sentido, uma formalização que o lado feminino da sexuação apreende o sentido de que a mulher, enquanto significante, não é totalmente submetida a função fálica. Isso nos permite compreender a impotência do discurso ao tentar apreender esse gozo suplementar que representa uma falha estrutural no interior de ambos os sexos.

Se do lado masculino a possibilidade de possuir o falo como manifestação máxima da masculinidade é inexistente (porém sustentável simbolicamente por possuir o limite introduzido pela castração), do lado feminino isso não é possível porque a mulher não tem um limite. Ou seja, a mulher não é suscetível à ameaça da castração e é exatamente essa negação que, consequentemente, permite compreender ela como a falha desse limite. Esse ocorrido funciona, de um lado, como a revelação da incompletude do simbólico quando se fala do ser da mulher e, ao mesmo tempo, do lado masculino, de que ele pode existir de forma inacessível a partir da castração (porém ainda possui a garantia sua existência por ser todo-fálico). Nesse sentido, a (in)satisfação feminina proveniente do gozo para além do falo nos permite compreender que não há, aqui, uma resposta ao falo de passividade como observamos na teoria freudiana, mas sim a possibilidade de circunscrever um gozo proveniente da inexistência d'A mulher. Sendo assim, ele sinaliza, como modo de apreender e conceitualizar o não-todo, que os místicos detêm a resposta para esse gozo do Outro (sexo): são eles que experimentam esse gozo e, paradoxalmente, não sabem absolutamente nada dele. Aqui é onde percebemos que o amor é a chave para esse arrebatamento que transcende o mundo, uma vez que esse sentimento é responsável pela anulação temporária da castração e esvazia de valor os objetos correspondentes a ele — sendo o místico a figura que renuncia ao mundo que vivemos por ser cativado por um gozo de amor infinito (Copjec, 1994; Lacan, 1999f, p. 213; Soler, 2005, p. 82).

3.2 GOZO E CAPITALISMO

No final da década de 1960, Jacques Lacan empreendeu um segundo "retorno a Freud" por estar modificando o eixo de seu ensino. Esse retorno, é importante ressaltar, é do interesse de retomar a teoria estabelecida e fundada por Freud de modo a atrelá-la a um aporte teórico científico e que sustenta um método e uma prática não apenas de ordem terapêutica, mas também de uma leitura da cultura. Nesse aspecto, aos olhos de Lacan, não corresponde especificamente ao retorno ao começo da teoria psicanalítica da transição do século XIX para o começo do século XX, mas sim de *regressar a sua maturidade e reestruturar a base epistemológica da psicanálise* (Althusser, 2008, p. 145-146). Dito isso, não será mais a linguística de Saussure e a antropologia estrutural de Lévi-Strauss como aportes teóricos principais para a

compreensão do significante e sua ligação com o gozo, mas sim Karl Marx e sua crítica da economia política como modo de reler o pai da Psicanálise para isolar a função do objeto a.[15] Será essa figura que será utilizada epistemologicamente para atrelar o significante e o gozo em uma teoria a respeito não apenas dos nossos processos de socialização dentro de um contexto de mal-estar cultural generalizado, mas também na compreensão do capitalismo como um sistema socioeconômico que explora – além de economicamente através da mais-valia – psiquicamente o sujeito mediante o que Lacan nomeou como mais-de-gozar [*plus-de-jouir*].

Ou seja, estaremos trabalhando diretamente com os efeitos do maio de 1968 no ensino lacaniano e como a psicanálise funciona como primazia do significante e sua relação metonímica com o sujeito e seu respectivo gozo*. Isso apenas será possível a partir do momento que Lacan concebe uma teoria da produção inconsciente de gozo em conjunto a produção social de valor enquanto dois fenômenos que possuem a mesma lógica* – algo que o estruturalismo saussureano, de acordo com os interesses de Lacan, não poderia demonstrar. Ou seja, a ênfase dessa homologia não é propriamente na proximidade conceitual, *mas na forma lógica em que a mais-valia e o mais-de-gozar aparecem no interior do discurso e no laço social constituído pelo significante*. Como afirma Lacan (2001, p. 208-209), a sua teoria da linguagem é uma consequência lógica do marxismo por estar diretamente atrelada ao materialismo da palavra ao qual já nos referimos. Desse modo, o significante é compreendido na teoria lacaniana como uma matéria que se desdobra e forma o que normalmente chamamos de linguagem.

Como alega Lacan (1978a, S XVI, p. 14-15), Marx parte da função do mercado como forma de compreender o capitalismo e, ao mesmo tempo, da relação entre esse mercado e o trabalho humano. Isso permitirá demonstrar como a denominada mais-valia é constituída e como ela funciona como resultado desse trabalho no interior do modo de produção capitalista. Além disso, será desenvolvida por Lacan a homologia entre mais-valia e mais-de-gozar de modo a sistematizar a relação entre a forma lógica de funcionamento do capitalismo e da geração de valor e a operação lógica

[15] Essa interpretação é fundamentada por Samo Tomsic, uma vez que, na sua perspectiva, no final dos anos 1960, “Lacan iniciou um segundo retorno a Freud, no qual a referência a linguística estrutural (particularmente Saussure e Jakobson) foi suplementada com a crítica da economia política de Marx. Esse desenvolvimento inevitavelmente levou a uma radicalização do programa de pesquisa estruturalista e uma rejeição dos estereótipos que a opinião pública, na Esquerda, mas também na Direita, formaram sobre Marx e Freud e seus métodos, conceitos e objetivos” (Tomsic, 2015, n.p.).

inconsciente do sujeito. Tudo isso revela uma estrutura homóloga ao campo marxiano e lacaniano por ser entendida, pelo psicanalista francês, como uma convergência na direção de um impossível da ordem do Real. Nesse sentido, Lacan e Marx detém no interior dessa homologia a demonstração de que o universo que vivemos – regido por trocas econômicas e simbólicas – está sujeito a anomalias que denunciam inconsistência desse universo supostamente fechado e consistente. Sendo assim, tal denúncia de ambos os autores diz respeito a como essas anomalias (mais-valia e mais-de-gozar) funcionam como agregadores e geradores de valor baseados em um mesmo paradigma das trocas simbólicas e econômicas (Dunker, 2020, p. 109; Oliveira, 2004, p. 17).

A anomalia demonstrada no interior desse sistema de trocas econômicas enquanto mais-valia diz respeito ao tempo de trabalho não pago, considerado estrutural ao modo de produção capitalista e que depende obrigatoriamente da função do trabalho humano no mercado para que possa existir. A afinidade entre mercado e trabalho humano apenas será possível porque o primeiro é o campo que totaliza e generaliza os valores para todos os âmbitos da vida ao mesmo tempo que, enquanto discurso, funciona como aparato de gozo. Todavia, a categoria do trabalho também é essencial, uma vez que ela existe mediante a renúncia pulsional – ou, em termos lacanianos, de gozo – e permite a produção de significantes-mercadorias. Ou seja, vemos aqui que a constituição do mal-estar cultural está relacionada diretamente com a renúncia do gozo e com o trabalho. Aqui, é preciso dizer, não estamos falando apenas da categoria trabalho enquanto força do indivíduo que depende de sua energia na produção de mercadorias, mas também do trabalho do inconsciente. Como coloca Tomsic (2015, n.p.), a teoria freudiana do trabalho do sonho revela toda uma nova dimensão do inconsciente por igualar pensamento e trabalho do inconsciente: é aqui onde Freud apresenta a sua relação entre o inconsciente e suas duas operações básicas denominadas deslocamento e condensação. É a partir de ambos que toda a teoria freudiana a respeito não apenas dos sonhos, mas dos chistes, parapraxias, recalcamento e afins, pôde ser derivada e desenvolvida. Mais tarde, na teoria lacaniana, isso será traduzido através das operações da linguagem à luz das teorias saussureana e jackobsoniana através da metáfora e da metonímia, sustentando assim não apenas uma teoria do trabalho inconsciente, mas uma teoria do trabalho da linguagem – a qual revela que ela já é um modo de produção.

A partir disso, o trabalho inconsciente está implicado na separação marxiana do trabalho abstrato e trabalho concreto, uma vez que o inconsciente simplifica ambas as categorias no mesmo sujeito e permite compreender o dispêndio psíquico acoplado à exploração capitalista. Esse trabalho do inconsciente é algo ininterrupto e que corresponde diretamente à demanda de produção do Outro capitalista. Como consequência, ambas as noções de trabalho permitem compreender, a partir do termo alemão *Lustgewinn* (ganho de prazer), um tipo de prazer excedente – e inconsciente – que Lacan reconhece no interior da teoria marxiana da mais-valia. Apenas nesse contexto é que é possível interpretar e compreender a colocação lacaniana de que o inconsciente é o trabalhador ideal, pois ele nunca obtém descanso e nunca se queixa (Lacan, 2001, p. 518). Nesse aspecto, no momento em que Marx sustenta que a mais-valia apenas existe por causa do trabalho e, com Lacan, compreendemos que ela é fonte do excedente simbólico e o trabalho é a manifestação da renúncia ao gozo, percebemos que o mal-estar é a condição de possibilidade da existência da cultura. Em outras palavras, é apenas através da renúncia do gozo que podemos compreender a releitura lacaniana do mal-estar em uma chave dita “comercial”, a qual é a causa não apenas desse impasse civilizacional, mas também da criação da cultura a partir da sublimação.[16]

A partir disso, fica explícita a participação da sexualidade na constituição do corpo social: ela é sustentada a partir da lógica da não-relação sexual. Ou seja, significa dizer que a renúncia do gozo é, de um lado, o que determina a entrada de cada sujeito na civilização e, de outro, da demonstração de um impasse de ordem ontológica. O sexual, a partir disso, é determinante na compreensão de nossos laços sociais por sintetizar uma incerteza e informidade presente nas nossas (não) relações. Acompanhando Alenka Zupancic (2023, p. 45), o sexo revela a ausência de uma representação ou forma por estar diretamente atrelado a um impasse no processo de simbolização que esse elemento estranho possui. Não há, nessa direção, como afirmar que o sexo possui uma essência, mas sim que não existe uma resposta clara e específica para esse problema. Isso dito, o sexual é político por estar entrelaçado a nossas subjetividades e demonstrar, por meio da ausência constitutiva do Real, como essa instância está relacionada a uma fissura da nossa realidade construída pela discursividade. A não-relação sexual é o que demonstra, a partir daquilo que lhe falta,

[16] Tese desenvolvida mais longamente por David Pávon-Cuéllar (2010).

como o ser é enviesado desde a sua constituição enquanto uma torção dos elementos específicos: seu psiquismo já demonstra, ele mesmo, esse objeto fantasmático enquanto gozo excessivo. Dessa maneira, o sexual, mediante sua “ontologia desorientada pelo objeto”, é condição de possibilidade para a linguagem e para os laços sociais a partir de seu caráter informe.

Dessa forma, o objeto a possui um caráter ontológico decorrente da não-relação sexual, o que permite a Lacan circunscrever como as instâncias sociais lidam com esse objeto fantasmático. Sendo assim, compreendendo a renúncia do gozo como pilar da civilização, a perspectiva lacaniana vê uma proximidade entre o mercado e o trabalho, os quais isolam o objeto a no momento de sua atividade por sustentar um discurso. Este, de acordo com essa aproximação, pressupõe uma perda de objeto fantasmático decorrente do simbólico, ao qual o indivíduo sempre tentará recuperar como mais-de-gozar. Em outras palavras, o sujeito desamparado freudiano estará, na chave de leitura lacaniana, relegado a tentar recuperar esse gozo perdido em forma de mais-de-gozar personificado como resultado do discurso. Isso ocorre, necessariamente, porque o poder se situa na exploração da não-relação sexual e seu gozo disfuncional: há, aqui, uma tentativa de abolir essa negatividade e, ao mesmo tempo, instrumentalizá-la para uma suposta relação superior. A dominação, no mundo contemporâneo, é marcada por essa tentativa de “suturar” essa negatividade ontológica, acobertar a exploração no interior do capitalismo e homogeneizar as subjetividades.

Dessa forma, a não-relação sexual é lucrativa por ter sido inserida no modo de produção – isto é, essa negatividade se tornou estrutural pelo trabalho ter se tornado uma mercadoria. Ele, no fundo, é uma mercadoria que produz mercadorias, se tornando um dos produtos à venda para que a entropia do sistema seja realizada enquanto alguém que trabalha para os capitalistas. Ou seja, a não-relação sexual é uma negatividade de caráter sintomático fundamental para toda a exploração (Zupancic, 2023, p. 55). Por isso, a produção de excesso e falta ocorre simultaneamente: uma enorme coleção de mercadorias produzida por trabalhadores explorados via mais-valia e a produção da falta a partir da renúncia de gozo necessária para o trabalho. Sem englobar o trabalho, o mercado não permitiria que a categoria do labor tivesse um preço e fosse, inclusive, transformado em uma mercadoria passível de ser vendida – ou seja, de se tornar um valor. Sem essa absolutização do mercado como Lacan sustenta, a mais-valia seria impossível de aparecer no discurso

e não poderíamos identificar propriamente como ela aparece no interior desse sistema socioeconômico. *A partir disso, vemos aqui que o objetivo de Lacan através dessa homologia entre mais-valia e o mais-de-gozar é sustentar uma inscrição lógica do inconsciente no interior da política* (Tomsic, 2015).

Se o inconsciente é intrínseco a política por identificar, nessa homologia, a relação estrutural e inseparável do inconsciente no laço social, isso significa afirmar que os efeitos psíquicos do capitalismo no aparelho psíquico são apresentados a partir do mal-estar cultural. Ou seja, é impossível sustentar uma oposição entre o individual e o social à luz da homologia empreendida por Jacques Lacan – posição freudiana por excelência (Freud, 2020d, p. 137). Dito isso, quando, através do trabalho, o indivíduo renuncia ao seu gozo para produzir mercadorias, isso nos permite compreender como essa demanda infinita do capitalismo presentificado pelo Outro é direcionado para a produção e consumo. Isso porque essa demanda explora e instrumentaliza o nosso mal-estar através da nossa força de trabalho e, de outro lado, é presentificada através do consumo infinito de mercadorias mediante o imperativo superegoico *Goze!*. Por essa razão, não é possível sustentar que o capitalismo reprime a nossa sexualidade e, supostamente, de que ele funciona como um bloqueio da nossa economia libidinal a partir da base familiar – como sustentava Reich (1988) -, mas sim de que o capitalismo é o único sistema que soube instrumentalizar nossas pulsões e desejos em prol da produção e consumo de mercadorias. Por isso o capitalismo é o sistema que cooptou nossa economia libidinal com o objetivo do lucro em crescimento exponencial – de valor e de falta/renúncia de gozo – e foi esse sistema socioeconômico que possibilitou a descoberta do objeto a.

Nesse aspecto, como afirmou Marx (2015, p. 113), o modo de produção capitalista possui uma enorme coleção de mercadorias que, ao mesmo tempo que são uma infinidade de objetos externos – os quais têm por objetivo satisfazer as necessidades humanas – também fabrica seus consumidores e retira deles a mais-valia. A demanda do Outro é baseada no amor em chave capitalista, permitindo assim compreender como foi possível a cooptação do aparelho psíquico pelo capital e seu imperativo de consumo e autovalorização ininterrupta em chave fantasmática da mercadoria. Tal processo revela o funcionamento pulsional no interior do modo de produção capitalista: é necessário que a pulsão seja cooptada pela demanda do Outro como processo de produção de valor e de consumo. Sendo assim, o mais-de-gozar não tem absolutamente nada a ver com algo para além do gozo, mas sim um corte

discursivo que produz a falta desse gozo. A produção de mercadorias advém em um contexto que é, obrigatoriamente, de mãos dadas com a renúncia de gozo. Sendo assim, a frustração do trabalhador aparece como materialização dessas duas dimensões e revela a relação verdade-saber no interior do mercado (de trabalho).

A partir do que coloca Lacan (1978a, S XVI, p. 34), a ciência e a realidade capitalista possuem uma relação muito próxima porque ambos negam tudo que é da ordem da verdade do sujeito. Ela é algo rechaçado pelo saber, permitindo a junção entre o capital e a ciência em forma de valor. Na ordem do valor, há então a negação dessa verdade como modo de operação do campo científico com o capital e, de outro lado, a constituição e autovalorização infinita desse valor em preço. Ou seja, o surgimento do valor no interior do modo de produção capitalista depende, em conjunto da ciência, da negação da verdade do sujeito como formalização do seu modo de ser: a negação da verdade do sujeito é o que sustenta tanto o capitalismo quanto a ciência. Através desse processo é que vemos a produção do valor e sua relação com os preços das mercadorias, os quais são atravessados pelo significante. A mercadoria acopla em si a capacidade de se desdobrar infinitamente em diversas outras mercadorias, sustentando uma espécie de “escorregador simbólico” de outros bens que apenas podem ser outras mercadorias. Essa existência resumida em mercadoria é, por força do capital, um significante que desliza na cadeia simbólica e que, em sua essência, é um elemento destituído de valor de uso. Em outras palavras, a essência da mercadoria é a diferença absoluta por não possuir em seu cerne o caráter utilitário, permitindo-nos ler a fórmula significante de outro modo: *o significante é aquilo que representa a mercadoria para um outro significante*. Por isso é que é possível concluir que a mercadoria se desfaz da humanidade que a produziu: ela nega, em sua representação, o trabalho humano (Silva, 2019, p. 218).

Partindo disso, percebemos que o mercado do saber e sua respectiva absolutização são a mediação principal entre o trabalho e a mais-valia – permitindo Lacan sustentar a tese de que o capitalismo é um sistema socioeconômico de espoliação do gozo (Lacan, 1978a, S XVII, p. 99). Essa espoliação apenas é possível porque o objeto a sintetiza duas camadas: da produção inconsciente de gozo e do modo de produção capitalista. *Isto é, ele representa, simultaneamente, a perda e o excesso decorrente da insistência e repetição significante no interior discurso e no modo de produção.* O mais-de-gozar é baseado, aqui, não dentro de uma lógica da

transgressão como aparece no seminário d'*A Ética da Psicanálise*, mas sim através do princípio da entropia, do desperdício do significante.

A partir disso, essa renúncia e perda de gozo é destituída do sujeito e corporificada pela mercadoria enquanto uma manifestação dessas duas dimensões do mais-de-gozar. Ela, a mercadoria em sua essência, aparece como diferença absoluta da cadeia simbólica por produzir esse excesso e falta simultânea e ocultar o trabalho humano que a causa. Tal raciocínio, formulado por Lacan, é fundamentado na ideia batailliana de que a empresa capitalista nunca colocou o modo de produção a favor da produção do prazer, mas sim que ela detém um esforço de reabilitação do dispêndio. Ou seja, de que a produção discursiva e o capitalismo necessariamente produzem uma perda e excesso a ser reabilitado como mais-de-gozar. Entretanto, isso não significa dizer que quem goza é o capitalista, mas sim que a espoliação do gozo é escoada e incorporada pela mercadoria mediante o objeto a enquanto algo de natureza cedível. Por essa razão é que é compreensível que ninguém, no modo de produção capitalista, tem a posse do gozo – ou seja, o modo de produção inconsciente de gozo e o modo de produção capitalista produzem o excesso e a falta a partir de um "mestre sem cabeça" (Tomsic, 2012, p. 108-109).

A partir dessas considerações, vemos então que ninguém no interior desse sistema socioeconômico pode deter os meios de gozo unicamente para si. O mais-de-gozar, dentro desse contexto, se apresenta como manifestação desse paradoxo do excesso e da falta de gozo como resultante do discurso e que não pode se tornar posse de alguém. Em outras palavras, todos nós somos explorados no interior desse modelo de sociabilidade, o qual é sustentado pela mais-valia como trabalho não remunerado no âmbito social e, de outro lado, o mais-de-gozar como manifestação da exploração de ordem psíquica. Porém, o modo de produção capitalista não apenas nos impede de enxergar o trabalho humano na corporificação da mercadoria, mas também a própria condição de existência enquanto trabalhador. Nesse fenômeno percebemos os motivos pelos quais Marx foi o inventor do sintoma – sua teoria permite descrever como há uma verdade oculta no campo social. Nesse aspecto, citemos:

> Isso que quero lhes dizer pode ter sido mal compreendido, de sorte que seja entendido no sentido onde a psicanálise será um sintoma social. *Há apenas um sintoma social – cada indivíduo é realmente um proletário, isto é, não há discurso que não faça laço social, dito de outra forma, um semblante.* É onde Marx parou de uma forma incrível. Assim dito, assim feito. Isso implica que não há nada para mudar. É porque tudo continua exatamente como antes. A psicanálise, socialmente, possui outra consistência que outros discursos. Ela

> é um laço a dois. É isso que ela encontra no lugar da falta de relação sexual. Isso não é suficiente para formar um sintoma social, porque uma relação sexual falta em todas as formas de sociedades. É ligada à verdade que faz a estrutura de todo discurso (Lacan, 2011, p. 18, grifo nosso, tradução nossa).

A partir da colocação acima, vemos que o único sintoma social, na perspectiva de Lacan, é que todo indivíduo – sem exceção – é um proletário. Essa é a dimensão da verdade, atrelada ao sintoma social, que é esquecida. Se, por um lado, compreendemos que o sintoma individual é algo a ser interpretado a partir do significante enquanto revelador da singularidade de um determinado indivíduo e que advém do Real na forma de repetição, de outro lado, o sintoma de ordem social revela a particularidade de um determinado modelo de sociabilidade que insiste em permanecer oculto. Dito isso, podemos aqui derivar toda uma crítica a ideologia por estruturar um esquecimento da verdade do capitalismo mediante o discurso. Isso porque esse sintoma social apresenta, com a introdução de Marx no ensino lacaniano, uma dimensão de espoliação que antes estava velada e que causa essa "amnésia". Nesse sintoma social, o que é revelado não é apenas a dimensão exploratória do capitalismo, mas principalmente que há um desconhecimento estrutural das relações de trocas de mercadorias. Esse fenômeno deixa explícito que a ignorância a respeito dessa forma-mercadoria e sua lógica de funcionamento são as dimensões que sustentam esse modelo de sociabilidade – uma vez que, se viéssemos, por um acaso, desvendar essa verdade, automaticamente nossa realidade social se desintegraria.

Sendo assim, Marx inventou o sintoma por assinalar diretamente o elemento particular que subverte a lógica da mercadoria ao demonstrar um movimento aberrante que se repete ininterruptamente no laço social: a mais-valia. Sendo assim, a crítica da ideologia é "sintomática" por estar diretamente atrelada não a uma perspectiva de "falsa consciência", *mas sim de um modelo de crítica social pautada pela lógica da exceção ao expor sua anomalia em forma de desconhecimento*. Desse modo, o sintoma social nomeado por Lacan não concerne apenas dessa condição psíquica e social que nega a esfera de vida do proletariado, mas também de uma indiferença estrutural ao discurso e, consequentemente, aos sujeitos como símbolo da "igualdade" no capitalismo. São iguais porque lhes são retirados sua humanidade (vulgo valor qualitativo) e substituídos pelo seu caráter quantitativo, de geração de capital e valor de troca. É nessa subversão sintomática que Lacan tenta

operacionalizar uma crítica a desrazão fundamental ao funcionamento do capitalismo (Silva, 2019, p. 127; Vanier, 2002, p. 214; Zizek, 1996).

Partindo disso, fica explícito o motivo pelo qual Lacan assinalou a necessidade de buscar a origem da noção de sintoma em Marx: foi ele quem revelou essa dimensão estrutural do desconhecimento no interior das relações humanas e do trabalho. Nessa perspectiva, a noção de sintoma deve ser procurada em Marx por ela formalizar a transição entre o capitalismo e feudalismo na sua operação de recalcamento (Lacan, 1978a, SXXII, p. 101). Essa anomalia "sintomática" demonstrou como a crítica ideológica empreendida por Lacan pôde introduzir à teoria marxiana e sua conexão com o laço social. Nesse sentido, para efetuar devidamente a transição entre o feudalismo e o capitalismo como originária da noção de sintoma social, precisaremos lidar com o conceito de fetiche da mercadoria. É ele o responsável por mapear a forma-mercadoria como palco para a distorção que o capitalismo empreende nas relações sociais e conecta o objeto a como ponto nodal do nosso modelo de sociabilidade baseado na renúncia de gozo e consumo desenfreado de mercadorias.

Nesse aspecto, acompanhando Zizek (1996, p. 308), percebemos que há uma inversão na transição entre o feudalismo e o capitalismo: no primeiro, as relações humanas são fetichizadas por cada sujeito possuir a crença de que são súditos de um determinado rei – ao mesmo tempo que esse rei só pode permanecer nesse papel porque ele e seus súditos acreditam que ele é rei; no segundo caso, as relações humanas são desfetichizadas por estarem atreladas à pessoas supostamente livres que seguem seu interesse egoísta mediante a troca mercantil. De um lado, então, o feudalismo é baseado em um fetiche das relações de dominação e servidão, pois ele apresenta, de um jeito ou de outro, a fetichização dessas relações e em como essas ilusões sustentam esse modelo de sociabilidade. De outro lado, o capitalismo é sustentado pelo fetiche da mercadoria: esse fetiche surge a partir do momento em que a relação entre seres humanos deixa de ser como no feudalismo (elas são recalcadas, diz Zizek) e sofre um deslocamento para o âmbito da mercadoria. *Nesse momento é onde surge o sintoma social assinalado por Lacan, uma vez que o fetiche presente no capitalismo é fruto de um disfarce, de uma alegoria, de uma crença que distorce a realidade e oculta a verdade material.*[17] No entanto, isso não significa dizer que a

[17] Nesse sentido é que é possível entender o ponto crucial da crítica ao capitalismo e do materialismo da palavra empreendido pela psicanálise e pela crítica da economia política de Marx: ambos se

realidade é acessível, mas sim que o fantasma é o mediador fundamental entre o sujeito e a realidade – sendo a ideologia sintomática o principal eixo da experiência humana, uma vez que ela constitui a própria realidade. Esse fenômeno é não apenas o causador do sintoma social em questão, mas também a demonstração da lógica perversa em uma escala social – a qual não fica relegada a teoria cultural freudiana e seu biologismo, mas a uma estrutura lógica das relações humanas.

Nessa transição das relações fetichizadas no feudalismo para as mercadorias fetichizadas no capitalismo, há outra mudança: o giro do discurso do mestre para o discurso do universitário. Antes de tudo, é preciso ressaltar o fato que o discurso, em primeiro lugar, é algo de natureza necessariamente simbólica e que faz a função de laço social. Ou seja, esse laço é constituído a partir do significante, o qual inevitavelmente constrói nosso mundo e o pensamento de todos os seres falantes [*parlêtres*]. Se acompanhamos o raciocínio lacaniano, o significante então é o responsável por representar um sujeito para um outro significante, formulando o sujeito como efeito dessa relação estrutural é constituída por uma cadeia infinita de significantes. A partir dela, Lacan identifica que todo o discurso, como já revelamos, demonstra uma perda intrínseca a qual é representada pelo objeto a. Sendo assim, todo laço social é, ao mesmo tempo e contraditoriamente, estruturado por significantes que o constituem e produz um dispêndio no interior de todo e qualquer laço social. Por essa razão é possível afirmar que a teoria dos discursos é, na realidade, uma tentativa lacaniana de conectar o significante e o gozo na constituição do laço social. Isso é uma forma de dar conta da intrusão da política na psicanálise: o reconhecimento do fato que todo o discurso é, necessariamente, atrelado ao gozo (Lacan, 1978a, S XVII, p. 97).[18]

A partir disso, o que está em jogo ao conceber essa perda estrutural a toda discursividade diz respeito à noção de traço unário e suas respectivas características desenvolvidas por Freud a respeito da identificação simbólica. Nela, o traço unário é conceitualizado de forma a sistematizar diferentes aspectos de como uma pessoa se identifica com outra em um determinado evento – por exemplo, com a tentativa

voltam à negatividade presente no modelo de sociabilidade moderno como forma de compreender suas contradições e sua constituição por meio de anomalias das trocas econômicas e do discurso – por isso podem ser consideradas como uma espécie de “ciências da negatividade” (Tomsic, 2015, n.p.).

[18] Como assinala Zupancic (2006, p. 156), há duas formas do aparecimento do gozo na discursividade: através de uma promessa (“tente mais um pouco”, “trabalhe mais”, “só mais um esforço”, etc.) ou com o imperativo superegoico “Goze!”.

inconsciente de pronunciar uma determinada letra, palavra, gíria e, além disso, de tentar se vestir como outra pessoa que se admira. Esse traço unário sustenta então uma relação entre o sujeito e o gozo, sendo ele a marca essa perda, dessa satisfação suplementar proveniente da identificação. Ou seja, percebemos então que o gozo é um dispêndio que encarna diretamente a entropia, o grau de desordem da cadeia simbólica enquanto aparato dessa satisfação. Desse modo, podemos compreender que essa perda é um efeito de estrutura do discurso e da intervenção do significante, a qual, aos olhos de Lacan, é a causa da entropia e, com efeito, do aparecimento da função do mais-de-gozar como algo a se recuperar. Indo além, esse gozo que aparece em forma de entropia é um efeito da repetição significante, a qual revela a inadequação entre o significante, o objeto perdido e o sujeito – os dois últimos sendo obrigatoriamente excluídos da cadeia simbólica (Zupancic, 2006, p. 156-157). Outrossim, a teoria dos discursos é analisada por Lacan de forma a sustentar as profissões denominadas “impossíveis” por Freud: governar, ensinar, analisar e, como forma de incitação ao desejo e que se diferencia dos outros, o discurso da histérica.[19] Além disso, essa teoria a respeito dos discursos diz respeito, inclusive, a um certo redimensionamento da compreensão edipiana no ensino lacaniano. Isso porque, como afirma Lacan (1978a, S XVII, p. 139), o Édipo é um sonho de Freud, uma vez que a sua ambição era de universalizá-lo enquanto método de interpretação intrafamiliar e seus respectivos conflitos – permitindo assim autores posteriores desenvolverem uma Psicanálise sem Édipo (Van Haute; Geyskens, 2017).

Na modalidade de discurso do mestre, vemos a incidência da Lei simbólica fazendo a função de semblante (S1), ao qual formaliza seu laço de modo a fazer o mundo girar a seu bel-prazer. Ou seja, o mestre tenta formalizar no laço social algo impossível: que o mundo se molde de acordo com a sua vontade de forma à sistematizar aquilo que gostaria. No entanto, fazer os outros trabalharem é muito mais difícil do que trabalhar – por isso o mestre apenas dá um sinal: o significante da castração (S1). Esse movimento obrigatoriamente subjuga o servo a partir do momento em que se utiliza do seu saber (S2) como forma de apreender e recuperar esse mais-de-gozar perdido. Nessa leitura lacaniana, percebemos que a espoliação de gozo acontece naturalmente no interior do discurso do mestre não por roubar e se apropriar do trabalho do servo, *mas de se apropriar do saber do servo*. Tal

[19] É preciso ressaltar que, para os fins deste trabalho, iremos apenas lidar com o discurso do mestre, do universitário e o discurso do capitalista.

acontecimento apenas é possível porque Lacan compreende o mais-de-gozar e o trabalho como equivalentes no interior do laço social. Sendo assim, há algo no trabalho que é idêntico ao gozo por estarem atrelados ao que já ressaltamos: a entropia do discurso.

É através dela que Lacan pôde sistematizar uma aproximação entre sua teoria e a teoria marxiana a respeito do modo de produção capitalista e o modo de produção inconsciente de gozo. Essa leitura, é preciso ressaltar, apresenta uma perspectiva que o excesso entrópico produzido pelo discurso é inerente ao gozo e ao trabalho, sendo essa interpretação revelada a partir de uma passagem célebre do seminário lacaniano. De acordo com o psicanalista francês, se pegarmos oitenta quilos e colocarmos ele nas nossas costas para caminharmos quinhentos metros e retornarmos ao mesmo lugar que estávamos, isso apenas significa, a partir da termodinâmica, que não houve trabalho. Ou seja, por mais que isso gaste nossa energia, não significa dizer que houve trabalho – sendo essa energia gasta o excesso produzido por tal esforço. Sendo assim, o discurso do mestre é sistematizado a partir de uma não-relação entre a intervenção significante e o gozo para a produção do mais-de-gozar (a partir do trabalho e do saber espoliado do servo). No entanto, o que o discurso do mestre dissimula e oculta é a dimensão do sujeito barrado ($), uma vez que essa posição subjetiva não manifesta sua divisão e, de outro modo, se coloca como dono de uma verdade que não é explícita. Por fim, tal discurso, é preciso insistir, sistematiza a impossibilidade de o mestre governar e, de outro lado, clama pela repetição significante.

No caso do discurso do universitário, considerado por Lacan como o discurso predominante nos dias atuais por ser o novo mestre, vemos que ele é caracterizado, essencialmente, por um saber supostamente neutro (S2) e que, implicitamente, oculta sua verdade constituída pelo significante mestre (S1). Isso nos permite mapear como o poder é oculto e, além disso, expressa os processos de subjetivação permeados por esse saber supostamente neutro. Nesse aspecto, o discurso do universitário é completamente consonante com o capitalismo na produção de saberes no interior da ciência – algo que já ressaltamos anteriormente; e, de outro lado, sustenta um movimento infinito de produção de mais-valia para sustentar o modo de produção capitalista. Esse excesso faz parte da revolução do capitalismo, o qual encontrou diferentes formas de contar tal dispêndio, transformá-lo em valor e contabilizá-lo. Através disso é que foi possível transformar o valor de troca em “valor de gozo” – isto

é, de modificar o caráter da mercadoria em seu referencial de troca para um valor específico de gozo no laço social. Esse movimento é, no discurso do universitário, um discurso da ordem do possível e da exclusão obrigatória e necessária do impossível – o "gozar sem entraves" que Lacan viu nos muros de Paris no maio de 1968 diz respeito a um "gozo sem gozar", pois, ele é, necessariamente, uma proibição, um impedimento, uma satisfação que se utiliza da lei e do discurso para existir. Tal discurso toma toda a centralidade em direção a uma *Eucracia* e sustenta que o narcisismo é a chave da satisfação, do desempenho e da felicidade supostamente existente.[20]

Além disso, é preciso ressaltar que o discurso universitário, no laço social, acopla em si não apenas a lógica capitalista de excesso repetidamente integrado na cadeia simbólica e que se auto revoluciona infinitamente, mas também que possui a burocracia quase-totalitária stalinista como modo de sistematizar uma produtividade capitalista sem a sua forma original. Ou seja, em outras palavras, significa dizer que a burocracia é uma forma de violência intrínseca ao imperativo de produtividade, uma vez que vivemos na era da total burocratização que subsiste por meio de uma aporia – *se por um lado a ideia é reduzir a interferência política na economia retirando as políticas governamentais, elas mesmas, através desse ato, acabam aumentando ainda mais os regulamentos, leis e regras*. Isso é o que se pode considerar a "lei de ferro do liberalismo" uma vez que, historicamente, sabe-se que as políticas que são a favor do mercado necessitam, de um lado, de um maior número de pessoas para administrá-las e, de outro lado, precisam de regulamentações mediadas pela ameaça de violência que impõe regras. Esse fenômeno revela uma violência estrutural que, mediante a burocracia, administra situações sociais de forma problemática por contradizerem os seus próprios interesses. Se estivermos corretos, significa dizer que o discurso do universitário corresponde a uma pura burocratização do saber em forma de uma esquematização e simplificação extrema. Na prática, significa ignorar todas as sutilezas das questões sociais da existência de cada indivíduo e concebê-las de maneira mecânica, estatística e – ilusoriamente – impessoal. Nesse sentido, o excesso e a burocracia revelam a natureza do objeto a no interior do laço social por formarem uma simbiose entre a função desse objeto fantasmático enquanto mais-de-gozar que o indivíduo sempre tenta recuperar a partir das mercadorias e, de outro

[20] Dois exemplos de crítica a esse processo de subjetivação baseado no narcisismo são as obras, de um lado, de Christopher Lasch (2018) e de outro, de Anselm Jappe (2021).

lado, a injunção superegoica enquanto imperativo de gozo como sustentação de um dever moral de ser feliz (Graeber, 2015; Zizek, 2006; Zupancic, 2006, p. 168).

Por último, no discurso do capitalista desenvolvido por Lacan (1978b) alguns anos depois do seminário sobre a teoria dos discursos, é preciso ressaltar o fato que, assim como o discurso do universitário, esse também é um desdobramento do discurso do mestre. Nesse aspecto, se o sujeito barrado ($) aparece no lugar de agente, o discurso do capitalista se distingue do discurso da histérica por estar diretamente atrelado, mediante uma “cópula”, com a ciência. Ela permite a radicalização da produção de saberes e do movimento de autovalorização do capital de modo a destituir toda e qualquer impotência inerente ao andar de baixo do discurso. Ou seja, ao negar a condição de sujeito ao atrelá-lo ao mais-de-gozar de forma direta (a), o discurso do capitalista não permite limites com relação ao gozo e, dessa maneira, ocorre a foraclusão da castração – pois onde termina a castração, é onde se inicia o capitalismo. Esse movimento permite compreender tal discurso, em sua função de formalizar laços sociais, através de um paradoxo assinalado por Soler (2016, p. 15-16): o discurso do capitalista é aquele que desfaz laços sociais ao mesmo tempo que é o responsável, historicamente, por multiplicar ao máximo as possibilidades de relações sociais. Isso nos permite reconhecer o fato que, se o discurso do capitalista é aquele que desenlaça, significa perceber, inclusive, que ele desfaz as classes sociais e suas respectivas diferenças de modo a considerá-lo um discurso de ordem insustentável.

Nesse sentido, o sujeito cindido ($) é instrumentalizado (S1) pelas mercadorias, além de ser ameaçado continuamente pelos efeitos da produção – de produtos, de saberes (S2) e de mais-valia. Ou seja, como coloca Soler (2011, p. 59), no discurso do capitalista, encontramos um circuito fechado, contínuo e sem rupturas, onde podemos afirmar que o sujeito é controlado pelos produtos. Observamos que, à medida que a civilização avança, somos cada vez mais instrumentalizados por uma variedade de produtos, dos quais não podemos prescindir: ferramentas, aparelhos, e até mesmo um pequeno defeito pode causar um impacto dramático em nossas vidas. Não apenas somos instrumentalizados pelos produtos, mas também ameaçados pelos efeitos da produção. Em outras palavras, a espoliação de gozo se tornou naturalizado e uma regra, pois possibilita a exclusão do amor desse laço social e, de outro lado, demonstra o que antes era proibido se tornar obrigatório. Sendo assim, vemos três eventos acontecendo nesse discurso: há uma inversão entre significante

mestre e sujeito – permitindo-nos lembrar a respeito da inversão entre real e ideal presente nas teorias marxianas da ideologia; a aceleração do processo de troca de mercadorias que formaliza as alterações estruturais no interior do capitalismo; e a compreensão de tal discurso a partir da ótica da consumação em direção a sua autodestruição (se consome tanto que se consuma, se gasta até a sua auto dissolução). Isso revela uma certa hipótese a respeito de Lacan estar a par da mutação do capitalismo liberal para o modelo de gestão neoliberal – revelada pela transição do supereu freudiano baseado em um modelo de sociedade normativo extremamente rígido para o supereu como imperativo de gozo – a qual apresenta um modelo de sociabilidade baseado no desempenho e transgressão (Dunker, 2019, p. 146; Lérès, 2016).

Além disso, vemos uma fantasia de um sujeito autossuficiente (e não barrado) que ressoa a completude por ele ser a representação do capital. Isso significa, em outras palavras, que o processo de financeirização imposta ao seres humanos que vivem sobre as nervuras do capital é algo que omite a contradição, sustentada por Marx, do capital e da força de trabalho. Nessa direção, há uma torsão do discurso do mestre que o dinheiro gera diretamente mais dinheiro em um processo infinito de autovalorização alheio ao próprio ser humano. Sendo assim, o processo de exploração inerente ao modo de produção capitalista se apresenta não apenas, como havíamos ressaltado, enquanto produção do mais-valor e mais-de-gozar, mas também através da sistematização do fetichismo através da *aparência* inerente às abstrações capitalistas. Isso significa dizer, por um lado, que o discurso capitalista, como ressaltamos, é um discurso falso – mas, por outro lado, significa afirmar que o discurso do capitalista é, na realidade, a formalização dessa ilusão intrínseca ao capital. Em outra direção, é possível alegar que, na realidade, o discurso do capitalista é um laço que une todos os outros discursos: isso porque, ele é a representação da lacuna que atravessa todas as modalidades de laço entre os significantes e radicaliza ela ao máximo possível, entregando não apenas a estrutura ficcional da realidade a uma lógica mercadológica, mas forçando os sujeitos a se adequarem ao Real inerente ao capitalismo que retorna sempre ao mesmo lugar: o consumo das mercadorias em sua realização fantasmática do objeto a (Tomsic, 2015, n.p; Žizek, 2017, n.p).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a perspectiva do excesso que atravessa a obra de Bataille mobiliza os conceitos por nós analisados como o dispêndio, o sacrifício e o erotismo. Ela possui uma relação intrínseca com a história da modernidade, por esta demonstrar como os polos do prazer e da fruição – gozo, em última instância – não podem coexistir por revelarem um descompasso, uma incomunicação, uma contradição viva e inerente ao movimento desses opostos. Ou seja, estamos lidando com uma história que não é pacífica por revelar como os chamados, por Roland Barthes, textos de prazer e os textos de gozo são parte de um sujeito clivado através da linguagem e do texto – ao contrário do sujeito racional e autônomo desenhado pelos teóricos iluministas. No caso do *texto de prazer*, existe a possibilidade de ser dito e simbolizado, de uma prática confortável de comentar, de expressar e, inclusive, de ler. O que não significa dizer que o prazer do nosso corpo é redutível à linguagem, mas sim que ela permite, de maneira metafórica, apresentar simbolicamente a estrutura do prazer. Do outro lado, estamos lidando com um *texto de gozo* – como os de Bataille – , em puro estado de perda, de um desconforto inerente a transgressão, do mortífero no interior da vida que não é da ordem do dizível e, ao mesmo tempo, demonstra uma crise do sujeito em sua relação com a linguagem. Em outras palavras, os textos bataillianos são “contra a neurose”, isto é, são textos de gozo que não se limitam a linguagem, mas a desafia e perturba sua estrutura através de um vazio. Os textos de prazer e de gozo são, nessa direção, um “tecido” – nas palavras de Barthes – que formaliza um entrelaçamento perpétuo de significados, nos quais o sujeito se desfaz nele. Sendo assim, a história da modernidade lida com essas polaridades tanto da ordem do sujeito quanto da ordem do texto, possibilitando assim a compreensão do par prazer-gozo enquanto modos de analisar o sujeito e o campo social – algo que os conceitos de Bataille tentaram insistentemente fazer (Barthes, 2015, p. 27; *idem*, p.74-75). Neles, pudemos perceber que a teoria batailliana a respeito do excesso diz respeito a uma crítica ao sistema socioeconômico em que vivemos ao qual mobiliza um princípio de perda. Esse princípio, como já explicamos, está implícito às dinâmicas econômicas por ter relação a um processo de consumação e que possibilita o entendimento do capitalismo enquanto algo inerentemente irracional. Nesse contexto, se a categoria de homogêneo é necessariamente repressiva no interior dessa sociedade submetida a categoria da utilidade, isso significaria dizer que o sujeito é

quem padece dessa repressão por representar, enquanto uma experiência violenta, essa irracionalidade que deve ser enfraquecida e mitigada.

Portanto, dada a abordagem utilitarista que o capitalismo aplica a tudo, devemos nos concentrar especialmente no que sustenta e justifica a repressão e proibição dessa irracionalidade e inutilidade. O que justifica esse sacrifício, portanto, é outra categoria dada: trabalho. Esta categoria não apenas nos permite entender que o campo social é uma forma de reprimir a experiência desse excesso. De outro modo, Ele também nos permite entender que, quando Bataille diagnostica, em *O Erotismo*, que o trabalho é precisamente a oposição do erótico, talvez pudéssemos identificar algo sobre a percepção do prazer e o enfrentamento dessa parte da vida sexual. Nesse sentido, Bataille (2014a, p. 19-20, grifo nosso) alega que:

> *A utilidade 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 das vidas humanas *(acrescenta-se aí, é verdade, a luta contra a dor, cuja importância é suficiente, por si só, para indicar o caráter negativo do princípio de prazer introduzido teoricamente na base). (...) No conjunto, porém, qualquer julgamento geral sobre a atividade social subentende o princípio de que todo esforço particular deve ser redutível, para ser válido, às necessidades fundamentais da produção e da conservação*.

Ou seja, estamos vendo que a perspectiva utilitária do mundo detém de forma intrínseca o prazer como algo inerente à vida humana. Seguindo esse raciocínio, percebemos que essa visão de mundo possibilita unicamente um prazer administrado dentro de formas moderadas, uma vez que permite apenas a aquisição de produtos e a conservação das vidas humanas através das necessidades básicas e da tendência de satisfazer o princípio de prazer teorizado por Sigmund Freud (2020c). Nesse aspecto, percebemos que o gasto energético do ser humano está diretamente submetido às necessidades intrínsecas ao capitalismo e, além disso, em como ele fornece as coordenadas para a sobrevivência do indivíduo nesse contexto social mediante a atividade laboral. Ela é a verdadeira instância produtiva do capitalismo e que estará a serviço do mesmo através da perspectiva utilitária em todas as suas ações e possibilidades. Sendo assim, o improdutivo é completamente negado em prol da existência do trabalho, sendo considerado uma ameaça por nos direcionar a desintegração social. É por esse motivo que a festa e o jogo são consideradas experiências que simbolizam esse improdutivo e que, ao mesmo tempo, devem ser negadas. Como alega Safatle (2020, p. 62), esse modelo está intrinsicamente ligado

à ideia de utilidade, assim como a um tempo em que as atividades são avaliadas com base no cálculo de esforços, investimentos e eficácia produtiva, com a rejeição do desperdício como o supremo horizonte moral de nossas ações. Existe uma habilidade de controle derivada da capacidade de prever resultados e magnitude, que fundamenta o trabalho como meio de apropriar-se de minha força e dos objetos – sendo esse controle personificado no primado da utilidade.

No entanto, como vimos, a verdadeira ameaça ao campo social é a categoria de homogêneo e que, resumida na noção utilitária, apresenta um sujeito que é submetido apenas à reprodução e à conservação do modo de produção capitalista. Ou seja, estamos falando de um sujeito oprimido pela utilidade e que resumiu sua vida na atividade laboral. Nesse aspecto, como diz Bataille (2021b, p. 64, grifo nosso) a respeito dessa temática:

> O trabalho exige uma conduta em que o cálculo do esforço, relacionado à eficácia produtiva, é constante. *Exige uma conduta razoável, em que os movimentos tumultuosos que se liberam na festa e, geralmente, no jogo, não são admitidos*. Se não pudéssemos refrear esses movimentos, *não poderíamos trabalhar, mas o trabalho introduz justamente a razão de refreá-los*. Esses movimentos dão aos que cedem a eles uma *satisfação imediata: o trabalho, ao contrário, promete àqueles que os dominam um proveito ulterior, cujo interesse não pode ser discutido senão do ponto de vista do momento presente.* (...) [N]a maior parte do tempo, o trabalho é a tarefa de uma coletividade*, e a coletividade deve se opor, no tempo reservado ao trabalho, a esses movimentos de excesso contagioso nos quais nada mais existe senão o abandono imediato do excesso*. *Ou seja, à violência.*

A partir dessa citação, percebemos que o sujeito é instrumentalizado para o trabalho e, além disso, que toda a possibilidade de prazer está resumida em uma promessa de satisfação futura. Desse modo, toda conduta considerada transgressora no interior do trabalho tende a ser suprimida, administrada e realocada para que o excesso deixe de se manifestar em prol da lógica do sistema capitalista. Ou seja, estamos falando de uma subjetividade que é ininterruptamente oprimida e com suas respectivas satisfações adiadas ou extintas por serem consideradas o signo da desordem. Porém, isso não é algo aleatório, uma vez que, como comenta Bataille (2004, p. 16-17), o prazer é ligado a excitações que determinam a estabilidade e a instabilidade do Eu; e que, no caso das últimas, trata-se de um tipo de descarga violenta e penosa de energia. Em outras palavras, o autor francês identifica no prazer uma ambiguidade que direciona o indivíduo ao prazer, mas um prazer mortífero por corresponder a algo que está no ponto da dor. Esse tipo de tensão faz parte do prazer

e representa um estado de cegueira, um estado no qual atinge o erotismo violento e ilimitado que ameaça a categoria de homogêneo. É por esse motivo que o interesse de Bataille a respeito do psíquico, da religião e dos afetos no interior da política fascista foi parte implícita de uma crítica da modernidade fundamentada a partir da categoria de utilidade. É ela que é a chave para a compreensão de sujeito desenvolvida pelo autor d'*O Erotismo* e que é necessária também na compreensão da relação entre esse autor e o psicanalista Jacques Lacan.

A partir disso, é preciso ressaltar que essa categoria de utilidade revela uma dissolução do sujeito contemporâneo a partir da Primeira Guerra Mundial, uma vez que há uma instabilidade imanente à concepção de sujeito do Iluminismo. Ou seja, refere-se a um *descentramento do sujeito* proposto por autores da Filosofia do século XIX, pois reconheceram que havia a possibilidade de um modelo intuitivo da subjetividade. Para poder salvar a dissolução do sujeito – que é vítima de um mundo dominado pela tecnologia e pelo consumismo –, a única forma que esses autores (como Edmund Husserl e Henri Bergson) encontraram foi através desse modelo: ele tinha por objetivo localizar os pilares da subjetividade que eram contrários a racionalidade instrumental contemporânea. Com esses autores, como coloca Carolyn Dean (2016, p. 10), foi pavimentado um caminho crítico do cartesianismo presente no positivismo francês e do naturalismo na virada do século XIX para o século XX. Isso permitiu que os artistas e escritores franceses – nomeadamente os integrantes Surrealismo – procurassem os fundamentos da loucura e da desrazão que eram opostos ao desencantamento do mundo. A base para que isso pudesse ocorrer foi, por um lado, a *Fenomenologia do Espírito* desenvolvida por Friedrich Wilhelm Hegel (1977) e, por outro, a *Interpretação dos Sonhos* de Sigmund Freud (2019b). Ambas as obras, em seu desenvolvimento, puderam estabelecer um aparato teórico crítico da concepção de razão presente em autores como Immanuel Kant (2013) e, do mesmo modo, instituir as bases para que o sujeito descentrado pudesse aparecer.

Para isso, os surrealistas se posicionaram a favor dos estados oníricos e da imaginação para que ambos surgissem a partir de uma associação livre em forma de escrita e criação. Isso permitiu escancarar as contradições inerentes ao pensamento racional que, por um lado, se baseavam em uma concepção de realidade passível de crítica e, de outro lado, desvelar suas crenças ilusórias que constituíram essa perspectiva da subjetividade. Desse modo, os surrealistas conceberam a chamada "escrita automática" como forma de demonstrar o ato transgressor através da

metáfora, retirando-o de onde estava escondido e permitindo o surgimento de um sujeito proveniente de uma escrita literária e não-descritiva. Em outras palavras, os surrealistas celebraram e romantizam a imaginação e a transgressão de tabus (como o crime) contra a ordem burguesa para que pudesse retornar uma autenticidade avessa a esse status quo. Isso permitiu, em sua perspectiva, constituir a origem de uma arte que poderia conceber algo que foi perdido: um estado completo e permeável de um sujeito descentrado – este mutilado pela ordem burguesa. Esse estado apenas seria possível a partir da erotização da arte e sua imersão na violência, permitindo uma compreensão dela como produto de impulsos inconscientes mortíferos. Dessa forma, a violência e o erotismo selvagem foram centrais para o método surrealista por eles chocarem e apresentarem o poder do horror com finalidade revolucionária – seu método era a convulsão como revolta à moralidade burguesa. Aqui, nesse campo do não-saber, é que podemos situar uma compreensão da significância em sua produção erótica de sentido, isto é, a subjetividade enquanto resultado da linguagem e sua relação com a perda e o impossível (Antelo, 2017, p. 21–22; Dean, 2016, p. 274–275; Mariguela, 2007, p. 44–45).

Dito isso, que tipo de sujeito estamos lidando na obra batailliana e o que ele tem a ver com o sujeito da psicanálise lacaniana? Acompanhando o desenvolvimento de Dean (2016, p. 310), percebemos que Bataille se utilizou da fusão entre proibição dos tabus e transgressão da ordem burguesa feita pelos surrealistas para desenhar novos limites – os quais foram formulados a partir de uma proibição paterna ambiguamente prazerosa (essa tomada de empréstimo da psicanálise) ou em um tipo de cura de ordem patológica (como por exemplo a tentativa de cura pela arte de Vincent Van Gogh, da cura via literatura de James Joyce, do crime contra a ordem burguesa ou da autopunição desenvolvida pela psiquiatria e psicanálise na França do começo do século XX). Essa última, vale ressaltar, é consequência de uma conceitualização do ato criminoso como algo de ordem patológica de um sujeito que não se adequa ao padrão de normalidade socialmente compartilhado. Se no primeiro caso a proibição incestuosa constitui a entrada na cultura, no segundo caso é a retificação desta lei jurídico-simbólica a nível social. Sendo assim, se nos referimos a este sujeito da ordem da sexualidade e transgressão, significa dizer, parafraseando Bataille (1985, p. 05) em seu artigo “Ânus Solar”, que o “coito é a paródia do crime”. Dessa forma trata-se de compreender que tal fusão é uma metáfora para um tipo de

alteridade já simbolizada e que, paradoxalmente, de um sujeito que foi perdido ao tentar se curar nesse processo.

Se por um lado Bataille se apropriou dessas categorias surrealistas, por outro ele se tornou um anti-surrealista a partir do surgimento da revista *Documents* em 1929, por criticar a aderência dos surrealistas ao socialismo soviético e não repudiar a estrutura utilitária permeada tanto pela União Soviética quanto pelo Capitalismo. Isso permitiu ele priorizar a existência e desenhar uma perspectiva trágica do ser humano por ela ser, desde o princípio, perdida. É essa subjetividade informe que pretendemos compreender, de modo a subscrever o desejo e sua sexualidade como lócus da transgressão da lei. Nesse sentido, como diz Dean (2016, p. 131, grifo nosso):

> Em Bataille, *o desejo de ser culpado resulta não no crime, mas na aderência à lei paterna. Isso ocorre porque a lei é já definida em termos de uma castração; a lei é em si mesmo sempre culpada.* A lei não pune transgressão, mas *constitui a sexualidade como uma transgressão proibida; a lei é de fato a tautologia para as transgressões dos filhos*. *Transgressão é então vivida como a lei* (nós recordamos que o pai de Bataille sustentou a lei destruindo-a); *a perda do eu é vivida como o momento constituinte da individualidade. O eu não resiste ou rivaliza mais com a lei, uma vez que nasceu culpado*.

Desse modo, o sujeito batailliano tem como similaridade com a psicanálise lacaniana um tipo de subjetividade que é, desde o início, recalcada em seu desejo por ser a "alteridade da lei" e se constituir fora da linguagem – ou, em termos lacanianos, como algo da ordem do Real. Ao constituir a própria subjetividade, o sujeito é expulso da linguagem e a sua respectiva transgressão é, paradoxalmente, a manutenção da lei paterna. Nesse processo, o sujeito perde-se e vive seu prazer como algo *estruturalmente e intrinsecamente recalcado e culpado*, uma vez que ele é necessariamente castrado pelo significante do Nome-do-pai (*Nom-du-Père*) e, ao mesmo tempo, está para além de qualquer imagem presente no estágio do espelho (Lacan, 1999a, 1999b). Dito isso, o campo do prazer é algo que acompanha esse recalque da subjetividade pelo prazer apenas ser possível existir pela existência desse recalque. Se o prazer apenas pode ser experienciado como algo proveniente deste último, isso significa dizer, em outras palavras, que toda e qualquer experiência de êxtase proveniente do sujeito do desejo – seja batailliano ou lacaniano – é algo transgressor e que desafia os limites do campo da experiência. Sendo assim, o prazer do sujeito é permeado pela lógica de ser culpado através da autopunição do supereu enquanto algo "que não é vivido como uma patologia, regressão, ou um

desenvolvimento aprisionado, *mas como a verdadeira constituição do homem civilizado*" (Dean, 2016, p. 312, grifo nosso).

Sua própria construção é o que fundamenta esse prazer paradoxal que, em termos psicanalíticos, Lacan denominou como o gozo e que constitui, de forma problemática, o sujeito na atualidade. O homem civilizado é visto como um sujeito perdido e cindido na contemporaneidade de forma a demonstrar seu desejo de modo contraditório na obra de ambos os autores. Nesse sentido, em Bataille, "o desejo é infinito por ser a única via para o gozo", pois "ele termina por se confundir com o último notadamente na transgressão" (Lippi, 2006, p. 258). Nesse sentido, como diz Bataille (2004, p. 21, grifo nosso):

> Se o desejo que marca o nascimento de um movimento de procura do prazer se liga a jovem instabilidade e a indeterminação constitutivas do jogo [...], *assim o desejo que se liga essencialmente a beleza, a vida, a limpeza, é a base suscetível de se reportar sobre a feiura, sobre a morte ou a sujeira*. A incerteza do jogo flexiona as possibilidades do prazer de forma mais delirante *a tal ponto que a dor mesma, ao contrário do prazer, pode ser desejada por aquele que procura o prazer*.

Como coloca a afirmação acima, o desejo é o nascimento de um movimento que procura o prazer (como aparece no princípio de prazer freudiano). No entanto, a ambiguidade relatada por Bataille é que esse desejo esteja ligado ao prazer de forma excessiva em direção à dor. O que significa dizer que esse tipo de prazer ignora os limites impostos pelo corpo de modo a atingir níveis que, a princípio, seriam interpretados apenas como dor – que, nesse caso, se mesclam em torno de um gozo. Por outro lado, em Lacan (SVI), o desejo é visto como uma falta enquanto resultado do processo de simbolização de algo mortífero e em si mesmo transgressor. Ou seja, isso significa dizer que o limite da atuação do desejo enquanto lei simbólica é o falo enquanto representante da castração. É ela que impossibilita um tipo de gozo total, ao mesmo tempo que direciona o desejo para o gozo transgressor.

Como dissemos, a sociedade contemporânea é conceitualizada por Bataille como campo do homogêneo, o qual é opressivo com a subjetividade por estar sempre impedindo sua verdadeira manifestação através dos interditos e do trabalho. Essas foram as formas que a mesma se utilizou para impedir que a violência do erotismo possa aparecer enquanto manifestação do heterogêneo. Desse modo, o paradoxo presente na obra batailliana é que, ao transgredir tais tabus como forma de liberar a passagem para o erotismo enquanto manifestação máxima da subjetividade, o

indivíduo reafirma esses interditos – uma vez que o próprio Bataille considera que a transgressão suspende a proibição sem propriamente suprimi-la.

Desse modo, há outra similaridade com o sujeito do inconsciente que percebemos: na psicanálise de Jacques Lacan, essa subjetividade é necessariamente recalcada de modo a não se restringir ao campo imaginário e o campo simbólico, uma vez que ela é obrigatoriamente algo da ordem do impossível. Nesse sentido, a manifestação máxima desse sujeito é necessariamente transgressiva por aparecer mediante o que o autor chama de gozo: um prazer que, concomitantemente com o erotismo batailliano, é de ordem mortífera por se referir a um tipo singular de repetição dolorosa e, de outro lado, inconscientemente prazerosa enquanto um "fenômeno de borda" da experiência humana. A respeito disso, diz Lacan (1978a, SVII, p. 285-286, grifo nosso, tradução nossa):

> *É ao ponto que nós chegamos à fórmula que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo [jouissance] e que, para reencontrar São Paulo, é precisamente para isso que serve a lei, que a transgressão no sentido do gozo somente se efetiva apoiando-se no princípio contrário sob as formas da lei*. Se as vias para o gozo possuem qualquer coisa nelas mesmas que as amortecem, que tende ao impraticável, é a interdição que lhe serve, se posso dizer, de veículo utilitário, de tanque para sair desses círculos que trazem sempre o homem, sem saber o que fazer, para a rotina de uma satisfação curta e tripudiada.

A partir dessa colocação, percebemos que a transgressão é, necessariamente, a fórmula necessária para chegar ao gozo. Nesse sentido, tal colocação feita por Lacan deixa explícita sua aproximação com Bataille: a lei serve para que a transgressão possa existir e, além disso, é ela que possibilita a introdução do ser humano a uma satisfação paradoxal e meramente parcial. Acompanhando Lippi (2008, p. 42), o gozo proveniente do interdito é um gozo que demonstra a impotência do sujeito, ao mesmo tempo que abre brecha para gozar da sua impossibilidade. Sendo assim, contraditoriamente, esse gozo é uma transgressão da lei enquanto algo que não pode ultrapassar o princípio de prazer e a lei simbólica. Neste ponto, torna-se evidente o paradoxo do desejo, que busca o prazer ao mesmo tempo em que o impede de se concretizar: apenas o prazer dentro dos limites da lei é permitido. É através dessa lei que se busca alcançar o infinito e a continuidade, mesmo dentro da finitude e da descontinuidade que caracterizam a vida humana – uma experiência que tanto Lacan quanto Bataille associam ao horror.

Dito isso, se em Bataille a transgressão é uma experiência de um desejo ilimitado que pode aceder até a morte enquanto erotismo, não seria esse movimento o equivalente ao gozo na teoria lacaniana? No primeiro caso, como analisamos, o erotismo é uma forçagem, um excesso, uma transgressão do interdito que abre portas para um prazer mortífero enquanto limite da representação e da experiência humana. Isto é, o desejo, nesse contexto, engloba tanto a busca por limites quanto o anseio por ultrapassá-los: a transgressão incessante que continua a superar fronteiras. No entanto, essa transgressão encontra sua barreira no "universo estrelado". A transgressão é meramente uma projeção da imaginação, e o limite não é mais do que uma construção atravessada e negada pelo seu entusiasmo (Lippi, 2009, p. 178). No segundo caso, vemos que o desejo funciona como uma barreira ao gozo, uma vez que o primeiro foi capturado pela linguagem e impede a sua respectiva realização em sua transgressão para atingir o segundo (Lacan, 1999c, p. 305-306). Dito isso, percebemos que a relação da transgressão com a lei é interdependente em ambos os autores, pois a primeira necessita da segunda. No entanto, isso não significa dizer que ambos consideram a transgressão a mesma coisa, uma vez que:

> A transgressão representa, para Bataille, o imprevisto, a única possibilidade de sair do cálculo, do sério, do trabalho que aliena. E, para Lacan, a transgressão é uma astúcia, um estratagema para poder gozar, graças ao fantasma. Gozar: mas com a condição de admitir a castração, de aceitar um gozo que passa pelo corpo e pela linguagem ao mesmo tempo, um gozo ‘insatisfeito’, pronto a aceitar o oxímoro (Lippi, 2009, p. 182).

Sendo assim, percebemos que a aproximação entre os dois autores é possível até certo ponto: *a sua relação do desejo com a lei é a chave que nos demonstra como ambos os autores possuem uma proximidade*. Se por um lado Bataille compreende que a transgressão é o que retira o indivíduo do universo utilitário ao abrir vias para o erotismo; de outro lado, Lacan considera que ela, em conjunto com o fantasma, é o meio pelo qual podemos ter acesso ao gozo – o qual também é uma instância negativa, destituída de utilidade e que implica na aceitação da morte (Lacan, 1978a, SVII, p. 302, 1978a, SXX, p. 11). É por essa via que podemos compreender que a transgressão não é apenas a mediação ao gozo enquanto algo de natureza mortífera, mas também um elemento que serve como crítica da concepção utilitária do mundo e que se iguala ao erotismo batailliano.

Sendo assim, percebemos que o prazer é uma experiência mediada pelo fantasma e pertencente à ordem do Real, mas que é constantemente interrompida e limitada pela castração. Esta, quando retorna ao sujeito, manifesta-se como dor, sofrimento e culpa. Como alega Noys (2000, p. 32-33), o caso de Bataille é singular por não estar limitado a essa dinâmica da castração como aparece no "retorno a Freud" empreendido por Lacan. Se neste último o gozo aparece de forma controlada pela lei simbólica - a qual permite apenas os restos do Real em zonas erógenas e sintomas -, no caso de Bataille esse impossível não pode ser interpretado a partir da leitura lacaniana por não se reduzir a esses termos.[21]

Desse modo, em ambas as posições teóricas, o gozo é mortífero e transgressor do interdito por possuir em sua natureza algo que mobiliza essa tensão constante com seus limites. Do mesmo modo, ele é algo que serve como instrumento de crítica à noção utilitária por não servir para nada. Lacan, aqui, se utiliza da noção de erotismo batailliano para compreender como o gozo pode ser conceitualizado em moldes psicanalíticos e como o sujeito o vivencia. No entanto, é preciso ressaltar que os empréstimos lacanianos à teoria batailliana não se limitam ao erotismo, uma vez que a conceitualização do registro do Real enquanto uma realidade psíquica é vista, inclusive, como "'resto' ou de 'parte maldita', emprestada sem o dizer à ciência heterológica de Bataille" (Roudinesco, 1995, p. 208). Ou seja, estamos falando que o modelo de dispêndio empreendido por Bataille é algo que fundamenta o pensamento lacaniano ao tratar de elementos heterogêneos que não podem ser reduzidos ao campo imagético ou simbólico. Sendo assim, a constituição da noção de Real é necessariamente formulada através da compreensão de algo que é oculto, desvencilhado da nossa compreensão tradicional de mundo por não estar afeita ao modo de produção capitalista – algo que a heterologia batailliana influenciou consideravelmente a obra de Lacan a partir dos anos 1950. É aqui que podemos afirmar que a noção de gozo é, em termos bataillianos, algo da ordem do heterogêneo e um dispêndio psíquico, uma vez que o próprio Bataille alega que o inconsciente é algo que escapa à realidade homogênea (Bataille, 2021a, p. 245). Em outras palavras,

[21] Importante ressaltar que, em Lacan, o Nome-do-Pai (*Nom-du-Père*) é um significante que identifica a pessoa à lei e, ao mesmo tempo, une o desejo a essa lei simbólica. Desse modo, a castração funciona como um processo de simbolização do desejo e de limitá-lo através da linguagem – elemento que não existe na teoria batailliana (Lacan, 1999c, p. 276-277, 1999d, p. 305).

essa leitura marcadamente batailliana da repetição empreendida por Lacan nos permite compreender esse prazer paradoxal como:

> (...) gozo marcado pela perda e pelo dispêndio, gozo marcado por aquilo que aparece como improdutivo, ao menos a partir da perspectiva do princípio de autoconservação do indivíduo e de suas demandas de amparo. *Nesse sentido, se podemos dizer que 'na própria repetição há desperdício de gozo' é porque a repetição é gozo de objetos desperdiçados. Objetos que, quanto mais se repetem, mais desvelam sua contingência; gestos que, quanto mais presentes, mais desvelam sua liberdade em relação aos fantasmas. Pois desperdiçar algo é uma forma de usá-lo livremente. Na verdade, só se goza o que se desperdiça, só se usa livremente o que pode ser desperdiçado e que não entra no cálculo utilitário do usufruto* (Safatle, 2016, p. 396-397, grifo nosso).

Em suma, estamos falando de um gozo que ultrapassa toda a esfera do cálculo utilitário do usufruto e que, consequentemente, é alheio à esfera do homogêneo a qual Bataille insistentemente criticou. Desperdiçar o gozo no interior da repetição é, nesse aspecto, redundância por essa última estar necessariamente ligada a uma dinâmica dispendiosa do indivíduo e que está atrelada à lógica dos processos de autoconservação do organismo. Se a perda é sinônimo de liberdade, isso significaria também que, em uma leitura batailliana, o gozo é algo que apresenta a possibilidade de desperdício sem entraves por ser inerentemente transgressivo. Sendo assim, percebemos o quanto a obra de Georges Bataille atravessa as conceitualizações lacanianas, uma vez que, por mais que o psicanalista em questão não cite o autor d'*O Erotismo*, fica explícita a sua apropriação ao nos debruçarmos sobre sua obra.[22] O conceito de gozo é, nesse sentido, completamente influenciado pelas teorizações bataillianas a respeito do dispêndio no interior do organismo, na cultura e na compreensão da economia geral. Em suma, de um lado, como afirma Christian Dunker (2020, p. 60, grifo nosso):

> De Bataille, [...] a influência [na obra lacaniana] passará sobretudo *pelo tema do elemento não integrável ao sistema, seja dialético, econômico e social.* Traço comum em Bataille e aos demais membros do Colégio de Sociologia, como Roger Callois, *é a ideia de uma heterologia, ou seja, um discurso entre o literário e o científico, dirigido ao estudo do heterogêneo*. O acaso, o erotismo, a morte, a perda e o sacrifício são exemplos daquilo que não tem equivalente no universo social regido pelo valor de troca. *Excesso e perda são elementos disfuncionais do ponto de vista da razão utilitária. O interesse de Bataille pelo não dialetizável prefigura inclusive tematicamente a noção de*

[22] Apesar da grande importância das teorizações bataillianas na obra de Jacques Lacan, é importante notar que a única passagem que o mesmo cita – *de maneira velada* - alguma obra de Georges Bataille está no Livro XX, Seminário *Encore*. Na ocasião, o psicanalista francês se utiliza de determinadas passagens que foram analisadas mais atentamente por Lethier (2000).

> *gozo em Lacan: a lágrima, a contingência, o impossível, o obsceno, os excrementos, o riso, o místico-sagrado, a 'cegueira da visão' revelam sempre uma ênfase no 'outro' do sistema*.

Nesse sentido, esse elemento completamente não integrável e estranho ao sistema socioeconômico e da ordem simbólica é o que mapeia o pensamento batailliano de forma a moldar essa heterologia tão estranha a uma razão utilitária, tornando essa noção a base da conceitualização lacaniana de gozo presente no ensino de Jacques Lacan. Tal elemento constituinte dessa parte maldita é responsável por exercer um fascínio alheio a perspectiva de meios e fins, apresentar diferentes paradoxos e aporias do uso, das trocas simbólicas e do consumo que se manifestam na obra de Georges Bataille, e que sustenta também as considerações lacanianas a respeito do objeto-causa do desejo. O heterogêneo, como uma parte rejeitada e maldita de uma estrutura social, exerce um estranho fascínio que também é responsável pela profunda comunhão entre a lei e a transgressão. Bataille é um pensador e ativista das contradições do consumo, dos paradoxos do uso e da subversão dos limites. Ele revisita uma tradição obscura do Iluminismo, que vai de Sade a Nietzsche, reunindo argumentos antropológicos como uma resposta à teoria da reificação da consciência, proposta por Luckács e pela Escola de Frankfurt, seguindo uma linha de pensamento marxista weberiana. É exatamente esse papel do heterogêneo que permeia genericamente a teoria do gozo em Lacan e, mais especificamente, suas considerações sobre o objeto a (Dunker, 2020, p. 60).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. São Paulo: Editora Schwarcz; Companhia das Letras, 1985.

ALTHUSSER, L. Freud and Lacan. *In*: _____. **On Ideology**. London: Verso, 2008. p. 141–163. *E-book.*

ANTELO, R. O Lugar do Erotismo. *In*: BATAILLE, G. **O Erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 19–25.

BARTHES, R. **O Prazer do Texto**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BATAILLE, G. A noção de dispêndio. *In*: _____. **A parte maldita:** Precedida de" A noção de dispêndio". Belo Horizonte: Autêntica, 2014a. v. 1, p. 19–33.

BATAILLE, G. A parte Maldita. *In*: _____. **A parte maldita:** Precedida de" A noção de dispêndio". Belo Horizonte: Autêntica, 2014b. v. 1, p. 36–167.

BATAILLE, G. L'ambiguïté du plaisir et du jeu. **Les Temps Modernes**, v. 629, 2004.

BATAILLE, G. Sobre Nietzsche: vontade de chance. *In*: _____. **Sobre Nietzsche:** vontade de chance: Seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo. São Paulo: Autêntica, 2017a. p. 16–180. *E-book.*

BATAILLE, G. O culpado. *In*: _____. **O culpado:** Seguido de A aleluia. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b. p. 15–138. *E-book.*

BATAILLE, G. Teoria da Religião. *In*: _____. **Teoria da Religião:** Seguido de Esquema de uma História das Religiões. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c. p. 08–92. *E-book.*

BATAILLE, G. A estrutura psicológica do fascismo. **Remate de Males**, v. 41, n. 1, p. 238–267, 2021a.

BATAILLE, G. **O Erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021b.

BATAILLE, G. **Visions of excess:** Selected writings, 1927-1939. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. v. 14

BAUDRILLARD, J. When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy. **Scapegoat:** Architecture Landscape Political Economy: Excess, v. 05, p. 45–49, 2013.

BIRMAN, J. **Gramáticas do Erotismo:** A Feminilidade e Suas Formas de Subjetivação em Psicanálise. São Paulo: Editora José Olympio, 2017. *E-book.*

BONORIS, B. J. La invención lacaniana del concepto de goce. **Affectio Societatis**, v. 13, n. 25, p. 119–144, 2016.

BRAUNSTEIN, N. **Gozo**. São Paulo: Escuta, 2007.

COPJEC, J. Sex and the Euthanasia of Reason. *In*: COPJEC, J. (Ed.). **Supposing the Subject**. London: Verso, 1994. p. 16–44.

DEAN, C. J. **The self and its pleasures:** Bataille, Lacan, and the History of the Decentered Subject. Ithaca: Cornell University Press, 2016. *E-book.*

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo:** Capitalismo e Esquizofrenia**.** São Paulo: Editora 34, 2010.

DUNKER, C. I. L. O Discurso do Capitalista: Espectros de Marx em Milão. *In*: _____. **Análise Lacaniana de Discurso:** Subversão e Pesquisa Crítica. Curitiba: Appris, 2019. p. 125–152.

DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo**. 2. ed. São Paulo: Zagodoni, 2020.

DUTRA, F. Pulsão e Gozo. *In*: DUTRA, F.; COLARES, K.; MEZZA, M. (Eds.). **Lacan:** A Revolução Negada. Curitiba: CRV, 2021. *E-book.*

EIDELSZTEIN, A. Reunión 1. Epistemología: teoría y experiencia - Sobre la noción del cuerpo en el Psicoanálisis de Lacan. *In*: _____. **Otro Lacan**. 3. ed. Buenos Aires: Paidós, 2020a. p. 11–46.

EIDELSZTEIN, A. **A Origem do Sujeito em Psicanálise**. São Paulo: Toro Editora, 2020b.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas:** Uma Arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade:** A Vontade de saber. São Paulo: Paz & Terra, 2014. v. 1

FOUCAULT, M. Prefácio à Transgressão. *In*: _____. **Ditos e Escritos III:** Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 28–46.

FREUD, S. Sobre Transformações dos Instintos, em particular no Erotismo Anal. *In*: _____. **História de uma neurose infantil**: Além do Princípio do Prazer e outros textos: O homem dos lobos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 252-262. v. 14.

FREUD, S. Considerações atuais sobre a Guerra e a Morte. *In*: _____. **Introdução ao Narcisismo:** Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 209-246. v. 12.

FREUD, S. Caráter e Erotismo Anal. *In*: _____. **Obras Completas:** O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, S. **O infamiliar**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a. Título original: Das unheimliche.

FREUD, S. **Interpretação dos Sonhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019b.

FREUD, S. Sobre a Conquista do Fogo. *In*: _____. **Cultura, Sociedade e Religião:** O Mal-Estar na Cultura e Outros Escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a. p. 411–420.

FREUD, S. O Mal-Estar na Cultura. *In*: _____. **Cultura, sociedade, religião:** o mal-estar na cultura e outros escritos. São Paulo: Autêntica, 2020b. p. 305–410.

FREUD, S. O Problema Econômico do Masoquismo. *In*: _____. **Neurose, Psicose, Perversão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020c. p. 287–304.

FREUD, S. Psicologia das Massas e Análise do Eu. *In*: _____. **O Mal-Estar na Cultura e Outros Escritos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020d. p. 137–232.

FREUD, S. **Além do princípio de prazer**. São Paulo: Autêntica, 2020e.

FREUD, S. Observações sobre um caso de Neurose Obsessiva (caso Homem dos Ratos). *In*: _____. **Histórias Clínicas:** Cinco Casos Paradigmáticos da Clínicas Psicanalíticas. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 335–434. (Coleção Obras incompletas de Sigmund Freud).

FREUD, S. Organização Genital Infantil. *In*: _____. **Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023a. p. 237–246.

FREUD, S. O Declínio do Complexo de Édipo. *In*: _____. **Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023b. p. 247–257.

FREUD, S. Sobre a Sexualidade Feminina. *In*: _____. **Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023c. p. 285–312.

FREUD, S. A Feminilidade. *In*: _____. **Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023d. p. 313–348.

FREUD, S. Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos. *In*: _____. **Amor, Sexualidade, Feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023e. p. 259–276.

FREUD, S.; BREUER, J. **Obras Completas:** Estudos sobre a Histeria. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 2.

GODBOUT, J. T. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, p. 39–52, 1998.

GOLDENBERG, R. **Algo goza (e não sou eu):** Algumas reflexões sobre a satisfação, [25 mai. 2021]. Disponível em: https://ricardogoldenberg.com.br/artigo/algo-goza-e-nao-sou-eu-algumas-reflexoes-sobre-a-satisfacao/. Acesso em: 23 out. 2023.

GOLDENBERG, R. **Desler Lacan**. São Paulo: Instituto Langage, 2018.

GOYATÁ, J. V. **Georges Bataille e Michel Leiris:** A Experiência do Sagrado. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2016.

GRAEBER, D. **The utopia of rules:** On technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy. Melville: Melville House, 2015. *E-book.*

HABERMAS, J. The French path to postmodernity: Bataille between eroticism and general economics. **New German Critique**, n. 33, p. 79–102, 1984.

HAMANO, K. **Georges Bataille:** la perte, le don et l'écriture. Editions Universitaires de Dijon, 2003.

HEGARTY, P. Bataille, conceiving death. **Paragraph**, v. 23, n. 2, p. 173–190, 2000a.

HEGARTY, P. **Georges Bataille:** Core Cultural Theorist. London: SAGE Publications, 2000b.

HEGEL, G. W. F. **Phenomenology of spirit**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HEIDEGGER, M. A Questão da Técnica. **Scientiae Studia**, v. 5, n. 3, p. 375–398, 2007.

JAPPE, A. **A sociedade autofágica:** capitalismo, desmesura e autodestruição. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

JORON, P. **A Vida Improdutiva:** Georges Bataille e a Heterologia Sociológica. Porto Alegre: Sulina, 2013.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LACAN, J. La place de la psychanalyse dans la médecine. **Cahiers du collège de médecine**, v. 7, n. 12, p. 765–769, 1966.

LACAN, J. **Les Séminaires de Jacques Lacan**. Paris: Association Lacanienne International, 1978a.

Citados dessa versão :

_____. Les formations de l'inconscient (SV)

_____. Le désir et son interprétation (SVI)

_____. L'éthique de la psychanalyse (SVII)

_____. L'angoisse (SX)

_____. La logique du fantasme (SXIV)

_____. D'un Autre à l'autre (SXVI)

_____. L'envers de la psychanalyse (SXVII)

_____. Encore (SXX)

_____. RSI (SXXII)

LACAN, J. Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. **Lacan in Italia**, p. 32–55, 1978b.

LACAN, J. Le Stage du Miroir comme formateur de la fonction du Je. *In*: _____. **Écrits I**. Paris: Le Cercle Points, 1999a. p. 92–99. v. 1.

LACAN, J. Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse. *In*: _____. **Écrits I**. Paris: Le Cercle Points, 1999b. p. 235–321.

LACAN, J. Subversion du Sujet et Dialectique du Désir. *In*: _____. **Écrits II**. Paris: Le Cercle Points, 1999c. p. 273–308.

LACAN, J. La Signification du Phallus. *In*: _____. **Écrits II**. Paris: Points, 1999d. p. 163–174.

LACAN, J. Kant avec Sade. *In*: _____. **Écrits II**. Paris: Le Points, 1999e. p. 243–272.

LACAN, J. Congress sur la Sexualité Féminine. *In*: _____. **Écrits II**. Paris: Le Points, 1999f. p. 203–216.

LACAN, J. Television. *In*: _____. **Autres Écrits**. Paris: Du Seuil, 2001. p. 509–545.

LACAN, J. La Troisième. **La Cause freudienne**, v. 79, n. 03, p. 11–33, 2011.

LASCH, C. **The culture of narcissism:** American life in an age of diminishing expectations. New York: WW Norton & Company, 2018.

LEADER, D. **Gozo:** Sexualidade, sofrimento e satisfação. São Paulo: Editora Schwarcz; Companhia das Letras, 2023. *E-book.*

LÉRÈS, G. Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan. **Psychanalyse**, v. 36, n. 02, p. 37–51, 2016.

LETHIER, R. Bataille com Lacan. **Psicologia USP**, v. 11, n. 1, p. 253–280, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 8–49. *E-book.*

LIPPI, S. **Transgression, Bataille, Lacan**. Paris: Ramonville-Saint-Agne: Érès, 2008.

LIPPI, S. Transgression et violence chez Bataille et Lacan. **La clinique lacanienne**, n. 1, p. 245–262, 2006.

LIPPI, S. Os percursos da transgressão (Bataille e Lacan). **Ágora:** Estudos em Teoria Psicanalític**a**, v. 12, p. 173–183, 2009.

LUEPNITZ, D. Beyond the phallus: Lacan and feminism. **The Cambridge Companion to Lacan**, p. 221–237, 2003.

MARIGUELA, M. **Psicanálise e Surrealismo:** Lacan, o passador de Politzer. Piracicaba: Jacintha Editores, 2007.

MARX, K. **O Capital Livro 1:** O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. *In*: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 208–306. *E-book.*

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de Uma Teoria Geral da Magia. *In*: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 50–207. *E-book.*

MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Ubu Editora, 2018. *E-book.*

MILLER, J.-A. **Elementos de biologia lacaniana**. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, 1999.

MILLER, J.-A. **Matemas I**. São Paulo: Editora Schwarcz; Companhia das Letras, 2016. *E-book.*

MILLER, J.-A. La suture (éléments de la logique du signifiant). **Cahiers pour l'analyse**, v. 1, n. 3, p. 37–49, 1966.

MILLER, J.-A. **O osso de uma análise:** Mais o inconsciente e o corpo falante. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. *E-book.*

MILLER, J.-A. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana**, v. 07, n. 03, p. 01–49, 2012.

MINGUY, T. Erotic Exuberance: Bataille's Notion of Eroticism. **PhænEx**, v. 12, n. 1, p. 34–52, 2017.

MORAES, E. R. **O corpo impossível:** a decomposição da figura humana: de Lautréamont a Bataille. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2002. *E-book.*

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

NOYS, B. **Georges Bataille:** a critical introduction. London: Pluto Press, 2000.

OLIVEIRA, C. C. Capitalismo e gozo: Marx e Lacan. **Tempo da ciência**, v. 11, n. 22, p. 9–24, 2004.

PÁVON- CUÉLLAR, D. Trabalho do inconsciente e mal-estar na cultura. **Revista A Peste**, v. 1, n. 2, p. 45–61, 2010.

REICH, W. **Psicologia de massas do fascismo.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RICHARDSON, M. **Georges Bataille**. Milton Park Abingdon: Routledge, 2005.

ROUDINESCO, E. Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée. *In*: _____. **Georges Bataille après tout**. Paris: Belin, 1995. p. 191–212.

SAFATLE, V. **Maneiras de transformar mundos:** Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Autêntica, 2016. *E-book.*

SAUCUNS, S. El Concepto de Goce en la Ensenanza de Lacan. **El Rey esta Desnudo**, v. 9, n. 9, p. 87–105, 2016.

SILVA, D. P. A Homologia entre Mais-valia e Mais-de-gozar nas bases da Subjetividade Capitalista. **Ágora:** Estudos em Teoria Psicanalítica, v. 22, n. 1, p. 123–133, 2019.

SOLER, C. O discurso capitalista. **Revista de Psicanálise Stylus**, n. 22, p. 55–67, 2011.

SOLER, C. **O que faz laço**. São Paulo: Escuta, 2016.

SOLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. *E-book.*

STOEKL, A.; SHANNON, W. Excess and depletion: Bataille's surprisingly ethical model of expenditure. *In*: _____. **Reading Bataille Now**. Bloomington: University of Indiana Press, 2007. p. 252–282.

TOMŠIČ, S. Homology: Marx and Lacan. **Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique**, v. 5, p. 98–113, 2012.

TOMŠIČ, S. **The capitalist unconscious:** Marx and Lacan. London: Verso Books, 2015. *E-book.*

VALAS, P. **As dimensões do gozo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

VAN HAUTE, P.; GEYSKENS, T. **Psicanálise sem Édipo?:** Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. *E-book.*

VANIER, A. O sintoma social. **Ágora:** Estudos em Teoria Psicanalítica, v. 5, 2002.

VERNANT, J.-P. **A Morte nos Olhos:** A Figura do Outro na Grécia Antiga. São Paulo: UNESP Editora, 2021.

VERNANT, J.-P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ŽIŽEK, S. Como Marx inventou o sintoma? *In*: _____. **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 297–332. *E-book.*

ŽIŽEK, S. Objet a in Social Links. *In*: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (Eds.). **Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis**. Reflections on Seminar XVII, sic vi. Durham: Duke University Press, 2006. p. 107–128.

ŽIŽEK, Slavoj. **Incontinence of the void: Economico-philosophical spandrels**. MIT Press, 2017. *E-book.*

ZUPANČIČ, A. **Ethics of the real:** Kant, Lacan. London: Verso, 2000.

ZUPANČIČ, A. **O que é sexo?** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2023.

ZUPANČIČ, A. When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. *In*: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (Eds.). **Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis**. Durham: Duke University Press, 2006. p. 155–178.