

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte da UFOP

ISSN: 2526-7892

ARTIGO

BATAILLE, LACAN E A TAUTOLOGIA DO SINGULAR: UMA LEITURA DO SABER-FAZER LACANIANO A PARTIR DA RELATIVA VIABILIDADE DE BATAILLE¹

Tiago Ribeiro Nunes²

Resumo:

No presente ensaio, propomos uma leitura do *saber-fazer* lacaniano a partir da noção batailliana de *relativa viabilidade*. Partindo da exposição das bases formais do *saber-fazer* lacaniano, passaremos em seguida à *relativa viabilidade* de Bataille para, ao final, concluirmos que, aplicada ao *saber-fazer* lacaniano, a *relativa viabilidade* de Bataille explicita o apelo à *tautologia do singular* que comparece nas últimas formulações lacanianas sobre os efeitos de uma experiência com a psicanálise levada ao seu limite.

Palavras-chave: Lacan; Bataille; Psicanálise.

Abstract:

The purpose of this essay is to read the lacanian *savoir-faire* out of the bataillian notion of *relative viability*. Beginning from the conceptual basis of the lacanian *savoir-faire*, we will come to Bataille's *relative viability*. Once applicated to the lacanian *savoir-faire*, we conclude that the bataillian *relative viability* highlights the identification to the symptom as the outcome of a psychoanalytic experience brought to its end.

Key-Words: Lacan; Bataille; Psychoanalysis.

¹ Bataille, Lacan and the identification to the symptom: the reading of the lacanian *savoir-faire* out of the bataillian notion of *relative viability*.

² Professor Adjunto do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Goiás-RC, onde trabalha desde 2006. Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2004), Mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás (2006) e Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (2012). Tem experiência em Teoria Psicanalítica, pesquisando principalmente temas comuns ao pensamento de Jacques Lacan e de Georges Bataille tais como: desejo, gozo, erotismo, excesso. Endereço de email: ribeiro.nunes@gmail.com

Os dois últimos textos técnicos escritos por Freud, *Análise terminável e interminável*³ e *Construções em análise*⁴, dedicam-se principalmente ao problema do final de análise. Neles, colocando em perspectiva os sucessos e os fracassos que lhe advieram ao longo de toda uma vida dedicada à investigação do inconsciente, Freud torna a se perguntar sobre o alcance do seu método. Interrogando-se acerca da eficiência de sua invenção ele revela-se convencido de que, sendo o adoecimento psíquico uma consequência direta e inevitável da incidência da linguagem sobre o corpo vivo, não haveria qualquer medida capaz de livrar o homem, em definitivo, do seu mal-estar. Ao final de sua empreita pessoal, Freud encontra-se, pois, diante de uma dificuldade aparentemente insolúvel.

No impasse vislumbrado por ele ressoa a suspeita de que a incidência da linguagem desarranjou, no homem, a harmonia previamente estabelecida entre as necessidades e os objetos do instinto. Para o falante, passou a vigorar uma pulsão que, diferente do instinto, não apenas desconhece um caminho que a conduza diretamente ao objeto da sua satisfação como termina por revelar-se uma fonte insaciável de exigência. Assim sendo, a submissão do corpo vivo aos protocolos da linguagem marcaria não apenas o distanciamento do organismo humano em relação à ordem natural primeira como também determinaria a perda da complementaridade entre esse corpo regido pela linguagem e os objetos empíricos disponíveis para a sua satisfação. Revogada a antinomia entre o prazer e o sofrimento, torna-se possível que o homem se satisfaça com aquilo que o arruína e sofra com o que, a priori, lhe faria bem.

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

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

³ FREUD, Sigmund. "Análise terminável e interminável". In: *Moisés e o monoteísmo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

⁴ FREUD, Sigmund. "Construções em análise". In: *Moisés e o monoteísmo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

intelectual como também responderia, com exemplar economia de recursos, ao desafio de ser homem sem ser coisa e sem tampouco retornar à indiferença animal.

Utilizando-se conceitualmente do *saber-fazer* ou da *relativa viabilidade*, Lacan e Bataille, respectivamente, não fazem outra coisa a não ser responder à provocação feita por Freud. Sabe-se que, atentos à mesma questão, coube a cada um deles elaborar sua resposta com base nos seus próprios recursos. Entretanto, na medida em que ambas as respostas originam-se em diferentes campos conceituais, tentamos verificar aqui a plausibilidade da seguinte pergunta: de que modo a *relativa viabilidade* poderia esclarecer o *saber-fazer* de Lacan? Assim procedendo, reagimos à provocação feita pelo psicanalista francês ao público para quem ele comunicava os seus “esquemas”: “se vocês não os compreendem, tanto melhor, isto lhes dará justamente a oportunidade para explicá-los”⁵. Propondo explicar um conceito lacaniano por meio de um outro, advindo do pensamento de Georges Bataille, não fazemos mais do que seguir o exemplo deixado pelo próprio psicanalista francês que, na tentativa de explicar Freud, não hesitou em lançar mão da linguística e da antropologia estrutural, arsenal estrangeiro à *doxa* psicanalítica.

Mas se nossa hipótese faz surgir, no tocante ao impasse sublinhado por Freud, uma familiaridade imprevista entre Lacan e Bataille, ressalte-se, entretanto, não se tratar de uma familiaridade naturalmente dada, mas de uma outra, artificialmente forjada: na medida em que a noção batailliana de *relativa viabilidade* pareceu-nos eficiente para iluminar uma dimensão pouco explorada do *saber-fazer* de Lacan. Saliente-se ainda que, não havendo sido conceitualmente formalizada por Bataille, compreender a *relativa viabilidade* não apenas enquanto ponto para onde converge o pensamento batailliano mas também como noção relativa ao limite de uma experiência com a psicanálise foi uma aposta nossa. Aposta essa que, tal como as demais aqui apresentadas, deixamos aberta ao julgamento do leitor.

Ao longo do presente ensaio: a) apresentaremos as bases conceituais do *saber-fazer* lacaniano; b) promoveremos a noção batailliana de *relativa viabilidade* ao patamar de conceito formal; c) demonstraremos que o aspecto do *saber-fazer* lacaniano que se esclarece por meio da *relativa viabilidade* de Bataille concerne à *transcrição* do nome próprio: artifício por meio do qual um sujeito qualquer não apenas renuncia aos ideais que o suportam, como trata de enxertar, na carne do Outro, aquilo que nele existe de mais heterogêneo, a mais singular das paixões. Aplicada ao *saber-fazer* lacaniano, a *relativa viabilidade* de Bataille explicitaria o apelo à *tautologia do singular* que comparece nas últimas formulações lacanianas sobre os efeitos de uma psicanálise levada ao seu termo. Não se trata, todavia, de perguntar se Lacan foi batailliano (ou vice-versa), nem tampouco de tentar medir o alcance da possível influência que um teria exercido sobre o pensamento do outro. Interessou-nos aqui, unicamente, apresentar de que modo Bataille poderia iluminar Lacan. Decorre disso que, parafraseando o que disse Haroldo de Campos⁶ a respeito da possível precedência

⁵ LACAN, Jacques. *O seminário: livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 48.

⁶ CAMPOS, Haroldo de. Qohélet, o-que-sabe: poema sapiencial. In: *Qohélet = O-que-sabe: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 18.

do *Qobélet* bíblico sobre o pensamento nietzschiano, é certamente Lacan quem nos faz pensar nos seus eventuais precursores...

I. O SABER-FAZER

“Só se é responsável na medida de seu *savoir-faire*”⁷: Lacan abre com esta afirmação a quarta lição de seu seminário dedicado ao *sinthoma*. Proferida a sentença de abertura (cuja condensação não dissimula que, do seu público, Lacan exigia um esforço de elaboração que, ao menos em parte, simulasse aquele que havia sido o seu), o psicanalista francês trataria imediatamente de acrescentar: “que é o *savoir-faire*? É a arte, o artifício, o que dá à arte da qual se é capaz um valor notável, porque não há Outro do Outro para operar o Juízo Final”⁸. Bem ao estilo dos seus últimos escritos e seminários, sem se demorar desdobrando as muitas sutilezas daquilo que acabava de enunciar, ele diria ainda, de modo não menos provocativo: “isso quer dizer que há alguma coisa da qual não podemos gozar. Chamemos isso de o gozo de Deus, estando aí incluído o sentido de gozo sexual”⁹. Estas são para Lacan nada menos do que as “verdades primeiras”¹⁰ com as quais ele terá de se arranjar, sobretudo na derradeira parte do seu ensino: obrigando-se a tirar delas certas consequências que se revelarão absolutamente decisivas para o destino da prática inventada por Freud. Demonstrada a inexistência da categoria do Outro do Outro, impõe-se ao falante arranjar-se com a sua satisfação como lhe seja possível: esta é a evidência irrefutável, a verdade primeira à qual se refere o psicanalista francês. Ao postular a inexistência do Outro do Outro, Lacan enfatizava a carência, no âmbito humano, de uma via de acesso, garantida e regulamentada pelo simbólico, de um ao outro sexo e ao gozo-*Todo*. Assim, na medida em que não se pode estar garantido pela existência de um Outro do Outro, na medida em que não se pode gozar o gozo mítico atribuído ao grande Pai, resta ao homem arranjar-se por sua conta e risco.

É notável a distância que separa essa concepção daquela que se definiu ao longo da primeira parte do ensino de Lacan. Em certo sentido, não seria exagerado falar de uma oposição entre a primeira e a última. Do mesmo modo, não seria inapropriado supor que, em seus últimos movimentos, Lacan tenha empreendido o reviramento daqueles princípios que haviam sido consagrados durante o tempo que durou o seu *retorno a Freud*. Como se sabe, ele havia se dedicado ao longo de praticamente toda a primeira parte de seu ensino a explorar “[...] a subordinação do gozo ao primado da linguagem”¹¹. Em contrapartida, encaminhando-se para os seus últimos desenvolvimentos teóricos ele tratou de postular a “[...] subordinação da linguagem,

⁷ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma, 1975-1976*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 59, grifo do autor.

⁸ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma, 1975-1976*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 59, grifo do autor.

⁹ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma, 1975-1976*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 59.

¹⁰ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma, 1975-1976*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 59.

¹¹ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 219.

da sua estrutura, ao gozo”¹². Assim, depois de haver formulado o fim de análise nos termos de uma renúncia “[...] ao desejo do outro [...]”¹³ e aos seus avatares imaginários, permanecia aberta a questão sobre os destinos possíveis da pulsão em seguida à assunção, por um sujeito, do seu desejo enquanto pura falta-a-ser. Fazia-se imprescindível, portanto, responder à seguinte questão: “como um sujeito que atravessou a fantasia fundamental pode[ria] viver a pulsão?”¹⁴ Lacan responderia a essa pergunta em tom de provocação: “meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da linguística”¹⁵. Com isso ele salientava que mesmo o significante deveria ser situado “[...] no nível da substância gozante”: afinal, “o significante é a causa do gozo”¹⁶. Em conformidade com esse ponto de vista, no horizonte da cura o ponto mais decisivo estaria situado do lado do gozo e não poderia ser reduzido à mera apropriação pelo sujeito de sua falta-a-ser. Uma experiência com a psicanálise levada ao seu limite deveria produzir a queda das identificações às quais um sujeito encontra-se ancorado e também o atravessamento da fantasia que serve, para ele, de anteparo à falta do Outro. Mas a isso acrescenta-se ainda um terceiro aspecto: a identificação do sujeito com o seu modo singular de gozo. Ao passo que a fantasia é passível de ser atravessada, o *sinthoma* é fixo, imutável. Tão fixo e imutável que, em relação a esse ponto, Lacan não teve outra opção que não fosse evocar o artifício do *saber-fazer*. *saber-fazer* com aquilo que se impõe a um corpo vivo enquanto efeito inelutável da incidência, sobre ele, da ordem simbólica.

Tal como Lacan o define, o *saber-fazer* “é a arte, o artifício [...]”¹⁷ e, conforme ele sugere prosseguindo sua exposição, esse *saber-fazer* pertenceria a um registro bastante diverso daquele no qual encontram-se situados os demais saberes conceituais (saberes designados por Lacan como “enganosos”¹⁸). Tomado ao pé da letra, o *saber-fazer* lacaniano remete à responsabilidade pessoal de cada falante no arranjo e no uso daquilo que lhe foi imposto em razão de sua original submissão ao regime da palavra. Nesse sentido, o enunciado no qual se conjugam a responsabilidade e o *saber-fazer* poderia certamente ser lido como o paradigma renovado da ética da psicanálise (modelo reconfigurado desde o seminário dedicado por Lacan a esse tema). Assim postulada, essa concepção sobre a ética da psicanálise parece ampliar a perspectiva anterior segundo a qual o ato ético seria invariavelmente transgressor. No seminário da *Ética*, o princípio a partir do qual o ato ético se alicerça é exatamente este: não ceder da negatividade de seu desejo, assumindo-se sem qualquer garantia. Mas se é verdade que o seminário dedicado ao *sinthoma* amplia a compreensão da ética da psicanálise isso se deve prioritariamente ao fato de que nele se realiza, provavelmente do modo mais radical

¹² MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 220.

¹³ LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 321.

¹⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 258.

¹⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 25.

¹⁶ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 25.

¹⁷ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 59.

¹⁸ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 62.

já empreendido por Lacan, a constatação de que para o homem, “no que concerne ao gozo, a lei é inoperante”¹⁹. Isso quer dizer que, não estando submetido à lógica do desejo, o gozo estaria implicado tanto no desejo interdito quanto naquele que seguiu o seu caminho na direção da realização²⁰. Desse modo, embora ao homem não caiba escolha sobre a captura do seu corpo pelas tramas da linguagem, impõe-se a ele (e de modo imperativo) arranjar-se com isso, respondendo pelas consequências advindas para si deste fato primordial. Nesses termos, o ato ético não se restringiria àquele mediante o qual o falante demonstra não capitular frente à negatividade inexorável do seu desejo: requisita-se ainda franquear, nesse ponto irreduzível, a invenção de um uso singular da pulsão.

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

O paralelo entre o pensamento construído por Lacan em torno do tema da ética no seminário dos anos 1959-60 e, posteriormente, nos anos 1975-76 poderia ser evocado ainda sob outro ângulo: o da *perversão*. No final dos anos 50, Lacan estava convicto de que deveríamos, nós os psicanalistas,

fazer o luto de toda e qualquer inovação efetiva no âmbito da ética – e até um certo ponto poder-se-ia dizer que algum sinal disso se encontra no fato de que não fomos capazes, após todo o nosso progresso teórico, de originar uma nova perversão²¹.

Naquela ocasião, ele se perguntava sobre aquilo que a psicanálise efetivamente poderia propiciar à civilização em resposta ao seu mal-estar. À época, para Lacan a alternativa interposta ao mal-estar da Cultura requiritava necessariamente a invenção de uma *nova perversão*. Ora, em um seminário dedicado a Antígona mas igualmente a Sade, a perversão poderia facilmente ser associada à figura do célebre libertino. Entretanto, a perversão à qual Lacan se refere é distinta daquela de Sade. O que ele visa apontar com isso não é o fato de a psicanálise não ter sido capaz de propor uma forma de perversão sexual inédita aos escritos sadianos ou aos catálogos e compêndios médicos dedicados a esse tema. Lacan joga ali com o equívoco presente na língua francesa, devido à homofonia, entre os termos *perversion* (perversão) e *père-version* (pai-versão). Trata-se então, ao contrário do que poderia

¹⁹ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 206.

²⁰ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

²¹ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 25.

parecer à primeira vista, de fazer o luto por não ter conseguido oferecer à civilização um arranjo diferente daquele proporcionado universalmente pelo Nome-do-Pai. Sentido esse que se esclareceria anos mais tarde:

perversão quer dizer apenas *versão em direção ao pai* –, em suma, o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem. Estabelecer o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sistência do sintoma²².

Em conformidade com esse ponto de vista, o acesso à realidade propriamente humana somente seria viabilizado a partir do enodamento entre os registros do imaginário, do simbólico e do real: um nó sintomático, fornecido pela ordem paterna. A existência de uma lei universal que regula as relações humanas apoiada na interdição relativa ao objeto primeiro da satisfação seria apenas o índice da submissão de um corpo vivo ao regime da linguagem (ou seu *sinthoma*, desde que se considere que ele já representa, em si mesmo, um uso possível [ainda que engendrado sob a forma de um imperativo universal] desse corpo vivo submetido à ordem discursiva). Tal como sugere a esse respeito Jacques-Allain Miller, “o Nome-do-Pai, que condiciona toda a realidade psíquica, é apenas um modo de gozar: é o modo de gozar apreendido em seu caráter universal”²³. Lido a partir dos últimos encaminhamentos teóricos propostos por Lacan, poderíamos dizer então que o enunciado proferido por ele no final dos anos de 1960 projetava a necessidade de forjar, no interior desse universo de linguagem, uma saída que não significasse a adesão irrestrita a uma ordem universalmente válida, mas que guardasse espaço para a inclusão, no corpo do Outro, do elemento singular. Por esse motivo ele evocaria em seguida a necessidade de ultrapassar o pai enquanto sintoma, fundamento universalmente válido por meio do qual se determina toda a realidade psíquica. Floresce neste ponto o seguinte paradoxo: utilizar-se daquilo que é universal (a linguagem e os seus protocolos) a fim de confeccionar para si algo estritamente singular.

A resposta para este paradoxo seria encontrada em Joyce, a quem Lacan referiu-se como “Joyce, o Sintoma”²⁴ – salientando com isso que (para além do fato universal de ser homem e da particularidade de ser escritor) o autor irlandês encarnava de modo exemplar a singularidade do próprio sintoma. Não por acaso, no seminário dedicado ao *sinthoma*²⁵, é Joyce quem desponta como figura paradigmática. James Joyce serve à demonstração do *sinthoma* lacaniano na medida em que fora capaz de servir-se da língua materna – daquela que ele não escolheu e que lhe fora imposta – de modo absolutamente singular: invocando arcaísmos e forjando neologismos, impondo intencionalmente à língua que lhe fora imposta tanto cortes quanto enxertos (operações por meio das quais seu *estilo* singular se fez inscrever na Cultura). Servir-se da língua comum de modo singular evoca a possibilidade de

²² LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 21.

²³ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 87.

²⁴ LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 560.

²⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

servir-se da Cultura de modo inédito. (Ressalte-se, entretanto, que nesse caso a ambição pelo ineditismo presta-se exclusivamente a um fim: fazer-se o pai de si mesmo, deflacionando assim o sentimento de culpa e a inércia insuflados pelo supereu: desabonar-se do pai-fundamento para, com isso, poder fruir da “tautologia do singular” – conforme expressão de Jacques-Allain Miller²⁶). Por isso, colocando em perspectiva a obra de Joyce, Lacan se perguntava: “em que a arte, o artesanato, pode desfazer [...] o que se impõe do sintoma? A saber, a verdade”²⁷. À verdade, ao sentido passível de ser fixado pelo imaginário ou ao duplo sentido que constitui o campo mesmo do inconsciente-linguagem, o psicanalista francês contrapõe a opacidade do gozo, o não-sentido do real. Lacan sabe perfeitamente que “o inconsciente é um saber enquanto falado, como constitutivo do UOM”²⁸. Disso resulta que, constituído pela ordem simbólica, o *ser* passe a *ter*, no interior da linguagem, “[...] um sentido”²⁹, do qual o inconsciente descoberto por Freud revelou-se o fiador. Tal como salienta Lacan, da incidência da linguagem sobre o corpo vivo resulta inevitável que, não *sendo* mais o seu corpo, “UOM tem um corpo”³⁰. Acrescente-se ainda o fato de que é na medida em que o homem tem um corpo que dele se requisita fazer algo com isso, afinal: “ter é poder fazer alguma coisa com”³¹. É precisamente nesse horizonte que se inscreve o destino primeiro dado ao corpo sobre o qual advém a linguagem: tornar-se, no momento mesmo em que a palavra o toca, “[...] falasser [...]”³². Todavia, tal como assinalou Lacan, parece haver em torno desse ponto uma recusa radical. Prova disso é o “*não quero saber nada disso*”³³ proferido por Lacan, na abertura do seu vigésimo seminário, a fim de designar a posição que havia sido a sua frente ao real do gozo durante praticamente toda a primeira parte do seu ensino. Expressão que, estendida à sua audiência, converteu-se em um “[...] há também em vocês, na grande massa dos que estão aí, um *não quero saber de nada disso*”³⁴. Paradoxalmente, não querer saber nada sobre o gozo opaco e real implicaria conservar-se gozando do inconsciente-verdade e das suas formações. É precisamente esse gozo, implicado nas elucubrações de saber, aquilo que ganha consistência na sofisticada mecânica do desejo apresentada no grafo que condensa toda a primeira parte do pensamento desenvolvido por Lacan: não querer saber da opacidade por meio da qual se define esse gozo que pulsa no corpo vivo é provavelmente o sintoma maior de uma subjetividade estruturada enquanto resposta ao metonímico “*Che vuoi?*”. Servindo-se do exemplo de Joyce, Lacan exige nada menos do que a passagem do *saber* visado, cujo objeto é a verdade mais plena e derradeira (aquela que, comprovando a completude do Outro, seria capaz de conter o deslizamento do “*Che vuoi?*”), a um *saber-fazer* cujo objeto é o

²⁶ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 91.

²⁷ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 23.

²⁸ LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 561.

²⁹ LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 561.

³⁰ LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 561.

³¹ LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 562.

³² LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 562.

³³ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 09, grifo do autor.

³⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 09, grifo do autor.

corpo vivo (acrescido evidentemente do órgão *alíngua* [a linguagem aliviada da significação, decomposta no puro jogo fônico e, por isso mesmo, desarticulada de seu lastro gramatical³⁵]). Aquém da complexa arquitetura do desejo, ele evoca um gozo sabidamente opaco, justamente “[...] por excluir o sentido”³⁶. Recorrendo ao exemplo do escritor irlandês, Lacan dirá: “podemos prescindir do Nome-do-Pai [...] com a condição de nos servirmos dele”³⁷.

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

do ponto de vista do singular, [...] o próprio inconsciente é uma defesa. Sim, o inconsciente é uma defesa contra o gozo em seu status mais profundo, isto é, seu status fora de sentido³⁸.

Em termos gerais, tal como foi proposta por Lacan, a metáfora paterna pode ser lida como expressão da substituição do desejo da mãe (DM) pelo significante do Nome-do-Pai (NP). Desta operação, postulada por ele na primeiríssima parte do seu ensino, resulta necessariamente a emergência de um sentido responsável por conferir estabilidade ao gozo instável e “[...] enigmático da mãe”³⁹. Concebido inicialmente como índice da passagem da natureza à Cultura, “o Nome-do-Pai é essencialmente o operador que permite ao gozo tomar sentido”⁴⁰. Sua efetividade depende, portanto, da capacidade que lhe é inerente de transcrever o gozo amorfo nos termos de uma significação fálica. Se estabiliza o gozo, todavia, ele o faz unicamente por meio da prescrição de um “sentido comum”, o falo. Em seu último ensino, porém, Lacan enfatizou a importância de “[...] reconduzir o sujeito aos elementos absolutos de sua existência contingente”⁴¹. Ênfase justificada na medida em que, no limite, a estabilidade conferida por meio do artifício do Nome-do-Pai resulta inevitavelmente em inércia: fixidez imposta sob a forma do que para cada sujeito institui-se enquanto o necessário (aquilo-que-não-cessa-de-se-escrever) e o impossível (aquilo-que-não-cessa-de-não-se escrever). São esses os termos a partir dos quais Lacan traduz, em linguagem própria, a onipresença do mal-estar na Cultura postulado por Freud. Assim, se é por meio da inscrição do Nome-do-Pai que o homem se institui enquanto tal, é também por meio dela que o seu corpo (e o corpo do seu pensamento) passa a estar submetido a esquemas fixos e compulsivamente repetidos: subordinado à estrutura da linguagem, o gozo

³⁵ Miller, Jacques-Allain. *Perspectivas do seminário 23 de Lacan: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

³⁶ LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 566.

³⁷ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 132.

³⁸ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 94.

³⁹ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 95.

⁴⁰ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 95.

⁴¹ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 82.

primeiramente contingente transmuda em uma constante. Isso não invalida, entretanto, a tese lacaniana segundo a qual o gozo é o efeito primeiro da incidência da linguagem sobre um corpo vivo: continuará sendo verdade que o efeito primordial dessa inscrição é o gozo (afinal, onde quer que isso fale, isso goza!), mas, sublinhe-se, o gozo que ali advém é aquele modelado pelo simbólico, um gozo articulado ao par necessário/ impossível.

A fim de transpor a fixidez desses esquemas a partir dos quais o sujeito se relaciona com a realidade (compondo para tanto seus cenários fantasísticos), Lacan evocaria a necessidade de escrever o nome próprio⁴² para, com isso, desfazer o que a escrita do Nome-do-Pai instituiu enquanto necessário/ impossível. Trata-se, pois, de um convite ao reviramento daquela solução que o Nome-do-Pai, por meio do sentido comum, impingiu ao gozo. Decorreria desse procedimento de revisão a passagem de um estado de ser atormentado pelo problema da verdade (eterno retorno, para o sujeito, do *Che vuoi?* endereçado ao Outro) a um outro, no qual predominaria a afirmação de si enquanto contingência⁴³. Desse ponto em diante, “o real [...] não [seria] mais o impossível, mas o contingente, ou seja, em termos precisos, o que cessa de ser impossível, o que cessa de não escrever-se”⁴⁴. Mas se o gozo é, por definição, aquilo que se impõe ao homem em razão de sua submissão ao regime de linguagem, não seria essa passagem para o ser-contingente representativa do bom uso do sinthoma, de um *saber-fazer* por meio do qual a existência se abriria ao advento de uma nova modalidade de satisfação?

Mas se apela a Joyce e à topologia, em seu esforço derradeiro Lacan recorreria ainda à escrita ideogramática japonesa a fim de demonstrar o estatuto de ficção da verdade e a literalidade do gozo que resulta da incidência da linguagem sobre o corpo vivo (elementos indispensáveis para a afirmação do seu *saber-fazer*). “Os japoneses não se interrogam sobre seu discurso”⁴⁵, dirá ele no prefácio à edição japonesa dos *Escritos*. Terá, entretanto, se equivocado quem houver visto nesta afirmação mais uma reprovação do que um elogio ao modo de ser oriental. Para o psicanalista francês, constatar que os japoneses não se interrogavam sobre o seu discurso não queria dizer que eles não o fizessem por preguiça ou incompetência. Tal como ele salienta nesse escrito, é precisamente pelo fato de que “o inconsciente [...] é estruturado como uma linguagem”⁴⁶, que foi possível à “[...] língua japonesa vedar as suas formações”⁴⁷. Levar este enunciado às últimas consequências implicaria reconhecer, no pensamento japonês, uma estrutura incompatível com o caráter sempre pulsátil do inconsciente-linguagem ocidental e, por isso mesmo, vedado àqueles efeitos de verdade, que, uma vez trazidos à tona, a seguir revelam-se meras apreensões enganosas⁴⁸. Na língua japonesa, tal como Lacan o enfatiza, não

⁴² LACAN, Jacques. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1975-1976]. s/d

⁴³ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

⁴⁴ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 127.

⁴⁵ LACAN, Jacques. Aviso ao leitor japonês. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p 499.

⁴⁶ LACAN, Jacques. Aviso ao leitor japonês. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p 499.

⁴⁷ LACAN, Jacques. Aviso ao leitor japonês. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p 499.

⁴⁸ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro,

encontraremos antinomia alguma entre a *palavra-vazija* e a *palavra-plena*, entre o *enunciado* e a *enunciação* ou entre o *dito* e o *dizer*: isso na medida em que sua estruturação parece prescindir tanto do recurso linguístico do recalçamento quanto dos efeitos (metafóricos e metonímicos) que por ele são engendrados. Por isso, talvez, Lacan não tenha tido nada mais a recomendar a esse virtual leitor japonês além de que fechasse imediatamente o livro, ainda nem bem começado, logo após haver lido a advertência que consta de seu prefácio. Recomendação plenamente justificável, afinal, além da simples curiosidade, o que mais os *Escritos*⁴⁹ teriam a dizer a alguém para quem o inconsciente-linguagem, ali minuciosamente perscrutado por Lacan, não passa de lugar comum? O psicanalista francês sabe que

o chiste é, no Japão, a própria dimensão do discurso mais comum, e é por isso que ninguém que habite essa língua precisa ser psicanalisado, a não ser para regularizar suas relações com as máquinas de moedas – ou com clientes mais simplesmente mecânicos⁵⁰.

Desse modo, não apenas a leitura dos *Escritos* como provavelmente a própria experiência pessoal com a psicanálise não representariam para o Oriente mais do que um ganho de todo trivial. Experiências inócuas, incapazes de acrescentar qualquer novidade ao que as precede mesmo ao nível do discurso mais comum. Por outro lado, porém, seria talvez o caso de, invertendo-se os termos em questão, perguntar sobre o que a psicanálise poderia lucrar caso viesse a adotar para si o chamado *método ideográfico* (conforme expressão forjada por Ezra Pound), cuja novidade consiste precisamente no reviramento que ele impõe à linguagem ordinária. Virar pelo avesso a linguagem comunica com o reviramento do inconsciente, em razão do qual o discurso encerrado por ele poderia ser colocado em descrédito: revolver a linguagem dos códigos instituídos limita, portanto, com deixar de ser do inconsciente o assinante. Desabonar-se do inconsciente-linguagem seria, pois, o efeito mais substancial da transposição da letra-litoral à “*litura pura*”⁵¹ feita letra-literal: esvaziamento derradeiro dos efeitos de sentido, em razão do qual se daria a passagem da ordem do discurso comum (aquele que confina com a paixão pela verdade última e mais essencial) a um discurso no qual a verdade compareceria unicamente para proclamar sua “*estrutura de ficção*”⁵². Se Lacan pôde postular o sujeito japonês enquanto desabonado do inconsciente foi precisamente na medida em que sua relação com a língua (seja aquela por meio da qual ele diz o que quer dizer, *ken-yomi*, ou aquela em que os caracteres se pronunciam, *on-yomi*⁵³) funda-se pelo desvanecimento da ideia de essência. Disso resulta que, para esse sujeito (que prescinde do ser como fundamento primeiro), a linguagem, os códigos, o destino etc., não passam de construções-literais girando em torno de um centro de gravidade sabidamente vazio. Tal como testemunha o *bunraku*, seu popular teatro de fantoches, a relação que o sujeito japonês mantém com a linguagem e com as

Jorge Zahar, 1998, p. 36.

⁴⁹ LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

⁵⁰ LACAN, Jacques. Aviso ao leitor japonês. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 499.

⁵¹ LACAN, Jacques. Lituraterra. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 21.

⁵² LACAN, Jacques. Lituraterra. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 24.

⁵³ LACAN, Jacques. Lituraterra. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

suas formações comportaria invariavelmente “[...] uma espécie de véu decaído, num traçado plano, esvaziado das tergiversações comuns ao espírito ocidental, que exige os desvios da metáfora, no labirinto do sentido que se prolifera”⁵⁴. Lido a partir destes termos, o *saber-fazer*, situado por Lacan no limite de uma experiência com a psicanálise, preconizaria a destituição da verdade e dos efeitos que ela impõe, sob a forma do sintoma, à subjetividade.

II. FAZER-SE RELATIVAMENTE VIÁVEL

Em entrevista concedida a Madeleine Chapsal pouco tempo antes de sua morte, Georges Bataille revelou a opinião de que a sua experiência com a psicanálise, apesar de breve e pouco ortodoxa, fora capaz de transformá-lo: “*it changed me from being as absolutely obsessive as I was into someone relatively viable*”⁵⁵. Excetuada esta menção, seria inútil vasculhar o amplo conjunto de textos escritos por Bataille procurando por uma segunda ocorrência explícita de tal expressão. Apesar disso, mesmo havendo comparecido unicamente de passagem, nela reverberam nitidamente a paixão nutrida pelo impossível bem como o apelo à transcendência vazia (que ele afirma constituir o efeito a ser extraído da *experiência interior*⁵⁶). Menos do que um conceito estrito, a *relativa viabilidade* serviu a Bataille naquele momento derradeiro para exprimir, com exemplar economia de recursos, aquilo que fora obsessivamente perseguido por ele ao longo de todo o seu itinerário filosófico-literário: uma resposta possível ao desafio de “[...] ser humano sem ser uma coisa e de escapar dos limites das coisas sem voltar ao sono animal [...]”⁵⁷. Retroativamente situada naquele ponto limite ao qual ele afirma haver sido levado pela sua experiência pessoal com a psicanálise, essa resposta floresce do reconhecimento de que, servindo-se então do artifício da ficção literária, tornou-se-lhe possível empreender a transcrição da sua própria biografia. Transcriar o nome próprio para, com isso, “[...] forjar na forja da [sua] alma a consciência incriada da [sua] raça”⁵⁸. Esta parece haver sido a sua astúcia e também a sua aposta: desabonar-se da herança familiar para fazer-se herdeiro legítimo de Sade e de Nietzsche, mas igualmente do Lautréamont dos *Cantos de Maldoror* e do Baudelaire de *As flores do mal*.

Levada a cabo a sua experiência pessoal com a psicanálise, Bataille não havia se tornado um homem menos obcecado pelos temas da morte e do sexo, nem tampouco mais bem adaptado aos modos de vida convencionais: findo o tratamento, as suas fantasias acabariam promovidas ao patamar de motivos indispensáveis para a sua produção filosófica e estética. Tornar-se alguém

⁵⁴ RUBIÃO, Laura Lustosa. *A comédia e a ruptura dos semblantes: notas sobre “As nuvens”, em Lituraterra. Agora (Rio J.) [online]. 2006, vol. 9, n. 2 [cited 2012-03-02], pp. 259-271. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982006000200007&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1516-1498. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982006000200007>. p. 268.*

⁵⁵ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. New York: Verso, 2002, p. 99.

⁵⁶ BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: suma ateológica, vol. I*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

⁵⁷ BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: seguida de uma história das religiões*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 45.

⁵⁸ JOYCE, James. *Um retrato do artista quando jovem*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 266.

relativamente viável não resultou, todavia, no desaparecimento da perturbação imposta pelo sintoma. A *relativa viabilidade* remete, ao contrário, à habilidade de extrair dessa mesma perturbação sintomática, e irremediável, um uso ainda imprevisível: servir-se dela a fim de confeccionar para si um produto concreto tal como a *História do olho*⁵⁹. Mas qual seria, pois, a originalidade desse produto em relação ao sintoma que o precede? Em certo sentido, pode-se dizer que a novidade diz respeito à mudança da inércia imposta pelo sintoma para uma certa mobilidade que, uma vez desabonado o inconsciente e rompido o ciclo vicioso da repetição, se ofereceria enquanto alternativa virtual. A superação do imobilismo fixado pelo sintoma encontra-se intimamente relacionada ao desvanecimento da crença na existência de um sentido último e mais essencial por meio do qual o desejo pudesse finalmente liberar-se de sua negatividade. Desvanecida essa crença, seria igualmente dissipado o compromisso que estabelece para o sujeito um circuito específico e predeterminado em direção a um objeto que se revelará, por sua vez, sempre inacessível. Desfazer esse compromisso coincide com o atravessamento da fantasia (\$ Δ), cuja fórmula prevê existirem entre o *sujeito barrado* e o *objeto* a toda sorte de relações exceto a de igualdade. Atravessada a fantasia, a nostalgia do objeto perdido daria lugar à exaltação do objeto-qualquer, em sua pluralidade não-essencial. Dizer-se relativamente viável seria, portanto, equivalente a proclamar-se idêntico ao seu modo de gozo. E se o gozo figura enquanto efeito inevitável da incidência da palavra sobre o corpo vivo, a *relativa viabilidade* de Bataille exige fazer desse destino que lhe foi imposto, ainda que retroativamente, uma escolha pessoal. Uma escolha forçada, certamente, mas sobre a qual pesa a decisão de reformular, tanto quanto possível, esse destino que lhe coube e, por meio desse artifício, obter singulares efeitos de estilo.

É desde essa perspectiva que deve ser compreendido o inédito reviramento imposto por Bataille àquilo que, para ele, havia de mais estável: seu nome, sua história familiar, sua devoção religiosa etc. Subvertidas suas matrizes identitárias, em seu escrito de estreia viam-se decidir, a um só tempo, uma nova identidade e um novo destino. Unicamente por meio de um movimento como esse, ele pôde finalmente elaborar a impressão transmitida pelo *olhar-objeto-pulsional* do pai cego e louco, abandonado ao fim da vida à própria sorte. Nascida de uma experiência com o excesso pulsional veiculado por esse olhar cego, para afirmar-se ela requiritava ainda a descoberta de Nietzsche e do riso, o encontro com Sade, a destituição das referências absolutas e a formalização de um pensamento (inicialmente sob a supervisão do seu analista) que soube fazer da instabilidade perpétua o seu traço distintivo. Conforme observou a este respeito Michel Surya, seu biógrafo, “*the analysis managed what the work alone could not have done (deliver him from this morbid state)*”⁶⁰. Ponto de vista confirmado pelo próprio Bataille, que afirmou explicitamente: “*the first book I wrote [Story of the Eye]... I was able to write it only when psychoanalysed, yes, as I came out of it. And I believe I am able to say that it is only by being liberated in this way that I was able to write*”⁶¹. Finda a psicanálise começava para ele a escrita, mas uma escrita

⁵⁹ BATAILLE, Georges. *História do olho*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

⁶⁰ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. New York: Verso, 2002, p. 99.

⁶¹ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. New York: Verso, 2002, p. 99.

visivelmente infectada das suas mais perturbadoras questões pessoais. Não há nisso qualquer contradição, afinal escrever infectado de seu passado ou infectar com esse passado a sua literatura serviram-lhe igualmente a um único propósito: a transcrição biográfica da sua história e do seu nome próprio. O procedimento batailliano poderia ser pensado com base naquilo que o escritor português José Saramago assim definiu: “[...] a figura do narrador não existe” e, em razão disso, “só o autor exerce função narrativa real na obra de ficção, qualquer que ela seja, romance, conto ou teatro”⁶². Ponto de vista certamente endossado por Michel Surya, para quem o epílogo intitulado *Reminiscências* (acrescentado como suplemento à *História do olho*) representava nada menos do que o reconhecimento expresso de que foi a “fantasia autobiográfica”⁶³ que serviu de lastro para a criação literária batailliana. Havendo destacado a dependência que a sua literatura mantinha em relação ao seu passado, Bataille apontava para a onipresença do autor em tudo aquilo que leva o seu nome. Onipresença em função da qual “o autor está no livro todo, o autor é o livro todo, mesmo quando o livro não consiga ser todo o autor”. Por esse motivo, nos termos empregados pelo escritor português, Bataille teria de ser reconhecido na figura do narrador que comunica a *História do olho*⁶⁴, mas também na natureza transtornada pelo frenesi orgiástico dos jovens devassos; ele não apenas seria a prostituta que se rasga debatendo-se como um animal na pocilga e o padre cujo olho fora exorbitado em pleno altar, mas, igualmente, o sol de Sevilha, a igreja, *Sir* Edmond e o olho azul que, transplantado para a vulva de Simone, parecia chorar lágrimas de urina. Afinal, “[...] a imagem e o espírito, o sangue e a carne de tudo isso, tiveram de passar, inteiros, por uma só pessoa: [...], isto é, o autor, o homem [...]”⁶⁵. Que fique claro: dizer que o narrador é todo o livro significa não apenas que as vozes que se entrelaçam polifonicamente em cada escrito coincidem com aquela pessoa real de quem elas procedem, mas que o próprio autor é, literalmente, reinventado a cada palavra saída de sua pena. Por isso Bataille pôde afirmar enfática e explicitamente as *coincidências* entre a sua literatura e a sua biografia: pois é no escrito que ele reinventa seu nome e sua ascendência; porque é na literatura que ele transcribia aquela história que foi a sua.

Sabe-se⁶⁶ que, a exemplo do que acontecera ao *Stephen Dedalus* de *Um retrato do artista quando jovem*, em Bataille a aspiração à batina (e ao universo metafísico que a circunda) também cedeu lugar a uma solitária experiência “perto do coração selvagem da vida”⁶⁷. No caso de *Stephen*, tal experiência é o resultado da queda generalizada daquelas que haviam sido as suas identificações fundamentais: caíram para ele, a um só tempo, as referências discursivas fornecidas pela religião, pela família e pela pátria. No espaço deixado em aberto por aquilo que cessara de operar

⁶² SARAMAGO, José. *O autor como narrador*. Revista Cult, 1998, p. 26.

⁶³ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. New York: Verso, 2002, p. 98.

⁶⁴ BATAILLE, Georges. *História do olho*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

⁶⁵ SARAMAGO, José. *O autor como narrador*. Revista Cult, 1998, p. 27.

⁶⁶ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. New York: Verso, 2002; BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: suma ateológica*, vol. I. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

⁶⁷ JOYCE, James. *Um retrato do artista quando jovem*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 182.

enquanto balizador do seu universo pessoal, ele decidira identificar-se ao artista e ao seu singular *artifício*. *Dedalus* assim o exprime:

– Olhe aqui, Cranly – disse. – Você me perguntou o que eu faria e o que eu não faria. Eu lhe direi o que farei e o que não farei. Não servirei àquilo em que não acredito mais quer isso se chame minha família, minha terra natal ou minha Igreja; e procurarei me expressar por meio de uma certa forma de vida ou de arte tão livremente quanto possa e tão totalmente quanto possa, usando em minha defesa as únicas armas que me permito usar: o silêncio, o exílio, a astúcia⁶⁸.

O nascimento do artista, assim descrito por James Joyce, guarda estreita semelhança com a *relativa viabilidade* batailliana: ambos enunciam-se enquanto produto vivo de uma trajetória estritamente pessoal; ambos descendem igualmente da queda das referências fundamentais e requisitam como complemento a astúcia da invenção (de um modo inédito de relacionar-se com o Outro). Nos dois casos, a exemplo do que vemos acontecer em toda grande forma de expressão artística, a afirmação da singularidade depende diretamente da capacidade de fazer do detalhe o caminho que convém para se chegar ao universal. Assim, é em nome de sua singularidade que *Dedalus* renunciará à pátria, à família e à Igreja para definir-se, por escolha própria, como um artista. Bataille, por sua vez, tendo recusado o nome de família (confeccionando para si pseudônimos) e a Igreja (mas também as exigências morais impostas por seu cargo público e o ideal estético das vanguardas de sua época), decidirá definir-se enquanto filósofo do impossível. Tal como atestam esses exemplos, elevar-se ao patamar universal do artista/ escritor/ filósofo comportaria inevitavelmente o seguinte paradoxo: “só se é realmente universal quando se é radicalmente singular, nos interstícios das identidades comunais”⁶⁹; ou, invertidos os termos: só se é realmente singular quando se é radicalmente universal, nos interstícios das identidades comuns. A afirmação da *singularidade-Bataille* exigira, nos intervalos das identidades previamente fixadas, a reinterpretação das suas questões mais íntimas a partir de um ponto externo: a tradição literária maldita. Ao contrário do que se poderia pensar à primeira vista, para inscrever-se no Outro de modo singular Bataille teve não apenas que liquidar para si a expectativa de fazer-se reconhecer pela sua *paróquia* (respondendo ao seu “*que queres Tu de mim?*”), mas teve ainda de reposicionar as suas questões pessoais desde o universal da literatura e da filosofia. Abandonada a expectativa de fazer-se reconhecer pelo Outro local que definira e fixara as suas primeiras comunidades (a família, a identidade local etc.), o escritor francês pôde finalmente, assimilando o inominável *olhar-objeto-pulsional* transmitido pelo pai, ser o sacerdote do Mal, o arauto do excesso e do gasto improdutivo.

Saído de sua psicanálise, Bataille torna-se escritor promovendo ao primeiro plano de sua produção filosófico-literária as suas obsessões pessoais. Fazendo de suas angústias o objeto primeiro da sua literatura, ele elabora o que existe de mais

⁶⁸ JOYCE, James. *Um retrato do artista quando jovem*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 259-260.

⁶⁹ ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 22.

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

A *relativa viabilidade* de Bataille exigiria ser pensada enquanto a “[...] secreção de um trajeto ou de uma andança”⁷⁰, por meio da qual seria revitalizado o texto de sua história pessoal. Todavia, ela constitui apenas uma resposta possível, da qual se poderia dizer que, não sendo uma essência, figura apenas enquanto “uma *maneira emergente*”⁷¹, um arranjo engendrado sem qualquer garantia que o ampare ou justifique. Tal como dirá Giorgio Agamben, leitor de Bataille, o que torna tal arranjo exemplar “[...] é o facto de esta impropriedade ser assumida e apropriada como o seu único ser”⁷². Assumindo a impropriedade como seu único ser, Bataille forja para si a sua *relativa viabilidade*, ele fabrica para si a sua *pai-versão*: uma existência não justificada (nem ditada) por nenhum Outro e desprovida de qualquer substrato mais essencial. Todavia, para chegar a este ponto foi-lhe necessário empreender um movimento em direção às vísceras da própria linguagem; foi-lhe necessário combater o caráter absoluto das representações comuns fixadas pelos códigos compartilhados.

Tornar-se relativamente viável não resultou, em Bataille, na opção pelo silêncio. Ao mutismo, o escritor e filósofo francês opõe uma extensa e variada obra na qual se explicita a intenção de revelar na palavra o seu aspecto móvel, salientando o caráter ficcional de toda verdade (inclusive aquela relativa à sua biografia). Não se trata para ele de abandonar a linguagem, mas sim de instituir uma nova relação com ela, menos ditada pela fixidez das crenças do que pela mobilidade daquilo que poderia ser: dissolver as regras estritas da referência, insinuando inéditas possibilidades de arranjo e de resolução. Ao corpo mutilado em razão da incidência da linguagem, Bataille propõe ainda um segundo corte, aquele que, incidindo sobre os códigos comuns, permitiria ao homem afirmar-se enquanto “uma súplica sem resposta”⁷³. A *relativa viabilidade* se fabricaria, portanto, neste ponto em que até mesmo a mais remota esperança de reparar pela linguagem (que fixa territórios e identidades) o desamparo do homem houvesse sido deixada para trás. Em si ela corresponderia a

⁷⁰ PESSANHA, Juliano Garcia. *Testemunho transiente*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015, p. 219.

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 29, grifo do autor.

⁷² AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 30.

⁷³ BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: suma ateológica, vol. I*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 44.

uma resposta afirmativa frente reconhecimento de que “o homem não pode, por nenhum recurso, escapar da insuficiência”⁷⁴ – que é também a insuficiência da linguagem em relação ao real. O abandono de toda e qualquer esperança abriria, pois, a possibilidade para que o desespero e o riso, a angústia e a delícia, se dessem as mãos: sem nunca perder de vista que “a angústia que vira delícia é ainda angústia”⁷⁵. Tal como já dissemos aqui, ao final de sua experiência pessoal com a psicanálise, parece subsistir para Bataille apenas a identificação ao *olhar-objeto-pulsional*. Por isso ele dirá, “hoje, sei que sou definitivamente 'cego', sou um homem 'abandonado' sobre o globo como meu pai em R.”⁷⁶. É precisamente nesse ponto que parece decidir-se a sua *relativa viabilidade*: confrontado com o irreparável, Bataille opta pela intensidade; frente ao imperativo do dispêndio, ele decide como gastar-se, fazendo de seu destino uma escolha pessoal e daquele imperativo do qual não se pode escapar a sua mais convicta decisão.

III. POR UMA TAUTOLOGIA DO SINGULAR

Em *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, depois de anunciar o projeto que o animava naquele ano, a saber, “[...] introduzir alguma coisa que [pudesse ir] mais longe [...] que o inconsciente”⁷⁷, Lacan passaria imediatamente ao problema da identificação. Essa não era a primeira vez que ele se dedicava a este tema. Na verdade, se tomarmos como referência a crítica endereçada por ele à *ego psychology*, para quem o fim de análise era pensado nos termos de uma identificação à figura do psicanalista, não seria exagerado afirmar que o problema da identificação esteve presente em seu ensino desde o princípio. Retornando ao tema da identificação no antepenúltimo dos seus seminários, Lacan não deixaria de referir-se aos tipos de identificação presentes em Freud (a identificação ao pai; a identificação histórica; a identificação fabricada a partir do traço unário) para em seguida colocar-se a seguinte interrogação: “a que, então, identificar-se ao final da análise?”⁷⁸. Trata-se de uma pergunta que cumpre uma função retórica, afinal, Lacan já havia sido suficientemente enfático ao afirmar que o fim de uma psicanálise não deveria produzir uma identificação imaginária ao analista nem tampouco uma identificação ao discurso do Outro (ao inconsciente-linguagem). Se a identificação, em suas vertentes imaginária e simbólica, não permite pensar a contento o final de análise, restaria, pois, pensá-lo a partir da dimensão do real, ou seja, sob a forma da identificação ao sinthoma. Assim, na medida em que “[...] a identificação é o que se cristaliza em uma identidade”⁷⁹, o final de uma experiência com a psicanálise não deveria produzir uma identidade suportada pelo imaginário ou pelo simbólico mas, antes, pelo real. A desarticulação da identificação em suas vertentes imaginária e simbólica seria, portanto, a prerrogativa para que se inaugurasse para o sujeito a

⁷⁴ BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: suma ateológica, vol. I*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 127.

⁷⁵ BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: suma ateológica, vol. I*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 67.

⁷⁶ BATAILLE, Georges. *História do olho*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 98.

⁷⁷ LACAN, Jacques. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1975-1976]. s/d, p. 4.

⁷⁸ LACAN, Jacques. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1975-1976]. s/d, p. 6.

⁷⁹ LACAN, Jacques. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1975-1976]. s/d, p. 5.

possibilidade de “experimentar sua própria contingência, aquilo que ele próprio tem de fortuito”⁸⁰.

A aposta na identificação ao *sinthoma* como paradigma para o fim de análise resulta, em Lacan, de “[...] uma passagem para o avesso que vai da significação à satisfação”⁸¹ singular. Trata-se precisamente de um reviramento das coordenadas teórico-clínicas estabelecidas por ele ao longo de toda a primeira parte do seu ensino. Neste ponto, não se trata mais de priorizar os mecanismos de linguagem sobre os quais se sustentam o inconsciente e as suas formações, mas, literalmente, de virar o inconsciente-linguagem pelo avesso. Tendo chegado a esse ponto, não interessa mais a Lacan fazer da análise uma via de restituição daquela parte da história do sujeito que havia sido censurada⁸² nem tampouco insistir na importância do significante do Nome-do-Pai para a constituição da subjetividade. O último ensino de Lacan organiza-se menos em torno de uma pergunta (*Che vuoi?*) do que de uma constatação: “*eu sou isto, o sinthoma*”⁸³. Identificar-se ao *sinthoma* equivaleria à desistência de fazer-se curado daquilo que adveio a um determinado corpo vivo em razão da incidência da linguagem. E se o psicanalista francês requisita a astúcia do *saber-fazer* com isso, é precisamente por vislumbrar a possibilidade de uma relação do falante com o seu *sinthoma* a se realizar fora dos protocolos ditados pela fantasia (por meio da qual dissimulam-se a não totalidade do Outro e do próprio gozo). É precisamente na medida em que “o *sinthoma* funciona [não sendo] suscetível de travessia ou de levantamento”, mas, apenas, de “uma reconfiguração”⁸⁴ que se pode propor aplicar-se a ele o bom uso: estratégia por meio da qual se preconiza uma passagem “do desconforto à satisfação”⁸⁵. Trata-se, portanto, de inventar um uso ainda inédito para aquilo que se revelou irremediável. Ora, é precisamente neste ponto que a *relativa viabilidade* de Bataille se prestaria a esclarecer o que Lacan designa sob o título do *saber-fazer*. Tal como já argumentamos aqui, Bataille responde ao impasse freudiano (relativo ao mal-estar na Cultura) convocando o excesso a operar a seu favor. Assim, se o inventor da psicanálise não pôde chegar a uma resposta que lhe fosse inteiramente satisfatória acerca do final de um tratamento, Georges Bataille (ele mesmo submetido a uma experiência com a psicanálise) não se eximiu de confeccionar a sua versão singular sobre a cura. Em termos bataillianos, a experiência pessoal com a psicanálise serviu-lhe, sobretudo, para elevar suas angústias e obsessões ao patamar de obra, forjando a inclusão no Outro daquilo que nele havia de mais singular.

⁸⁰ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 74.

⁸¹ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 220.

⁸² LACAN, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

⁸³ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 138, grifo do autor.

⁸⁴ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 170.

⁸⁵ MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 170.

O recurso à literatura de Joyce mostrou-se eficiente para que Lacan postulasse a transcrição do nome próprio enquanto movimento derradeiro a ser operado ao longo de uma psicanálise: movimento por meio do qual, à carne do Outro, seria enxertado aquilo que, em um falante, existe de mais heterogêneo. Todavia, a *relativa viabilidade* postulada por Bataille seria útil para colocar em relevo um elemento que bem poderia passar despercebido no caso Joyce: a tautologia do singular resolve-se em Bataille sob a forma de um *sou a doença que escrevo* – tão irremediavelmente sozinho e insensato quanto o pai um dia abandonado por ele à própria sorte. Não se trata neste caso de defender-se contra aquele que foi o seu modo de gozo, mas de fazer-se valer por ele. Se calhou a Joyce identificar-se do modo mais radical com a linguagem que sempre o perturbou, a Bataille calhou fazer-se idêntico à figura hedionda do pai. No entanto, fazer-se idêntico ao pai demente exigiu-lhe, conforme já dissemos acima, reinterpretar as suas questões a partir de um ponto externo: a literatura maldita.

Ao final de seu ensino, Lacan definiu o final de uma psicanálise nos seguintes termos: “saber se virar com o seu sintoma, está aí o fim da análise”⁸⁶. Nesse sentido, “saber se virar com o seu sintoma” equivaleria ao gesto de desobrigar-se de sua originária sujeição ao Outro, forjando para si um nome e uma ascendência. Poder virar-se com o seu sintoma corresponderia ao desabonar-se da crença em uma verdade mais plena e fundamental. Desse ponto em diante, identificado ao modo de gozo, não haveria mais qualquer razão para que o falante recusasse como nefasto o excesso em vez de fazê-lo operar ao seu favor. Se, tal com dissemos, a *relativa viabilidade* resalta uma dimensão indispensável à compreensão do *saber-fazer* lacaniano, ela o faz na medida em que exige a transcrição do nome próprio: artifício por meio do qual um falante qualquer não apenas renuncia aos ideais que até então o suportavam mas trata de enxertar, na carne do Outro, aquilo que nele há de mais heterogêneo: a sua paixão mais singular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- BATAILLE, Georges. *História do olho*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *Teoria da religião: seguida de uma história das religiões*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: suma ateológica, vol. I*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- CAMPOS, Haroldo de. Qohélet, o-que-sabe: poema sapiencial. In: *Qohélet = O-que-sabe: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

⁸⁶ LACAN, Jacques. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1975-1976]. s/d, p. 8.

- FREUD, Sigmund. “Análise terminável e interminável”. In: *Moisés e o monoteísmo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. “Construções em análise”. In: *Moisés e o monoteísmo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- JOYCE, James. *Um retrato do artista quando jovem*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. *O seminário: livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. Aviso ao leitor japonês. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *O seminário, livro 23: o sinthoma, 1975-1976*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- _____. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre [1975-1976]*. s/d
- MILLER, Jacques-Allain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- PESSANHA, Juliano Garcia. *Testemunho transiente*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
- RUBIÃO, Laura Lustosa. *A comédia e a ruptura dos semblantes: notas sobre “As nuvens”, em Lituraterra. Ágora (Rio J.) [online]. 2006, vol. 9, n. 2 [cited 2012-03-02], pp. 259-271. Available from:*
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982006000200007&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1516-1498. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982006000200007>. p. 268.
- SARAMAGO, José. *O autor como narrador*. Revista Cult, 1998.
- SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. New York: Verso, 2002.
- ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Artigo recebido em: 08/09/2017 e aceito em: 07/12/2017