

A FINITUDE TRANSGREDIDA

Malcom Guimarães Rodrigues

Universidade Estadual de Feira de Santana

Resumo: No artigo *Prefácio à transgressão*, revivemos dois cenários que encontram seu ponto de inflexão na *Crítica da Razão Pura*, especificamente, no gesto contestatório de determinação de limites realizado nesta *Crítica*. Em um dos cenários, que mais tarde seria detalhado em *As palavras e as coisas*, e já bastante visitado por seus leitores, Foucault problematiza os desdobramentos deste gesto, transgressão que inaugura a *épistémè* moderna: o Homem e sua finitude. No outro cenário, objeto deste artigo, Foucault analisa como este gesto poderia ser delineado: como poderia ser possível uma transgressão desta finitude. Nosso principal objetivo é problematizar a linguagem desta transgressão e propor um caminho à finitude transgredida.

Palavras-chave: Sexualidade, finitude, erotismo, linguagem dialética, sujeito, prazer.

Abstract: In *Preface to Transgression*, we relive two scenarios that find their point of inflection in the *Critique of Pure Reason*, specifically in the act of contesting the determination of limits performed in that *Critique*. In one scenario, which would later be detailed in *The order of things*, and have often visited by their readers, Foucault discusses the results of this act, transgression that inaugurates the modern *épistémè*: the Man and his finiteness. In another scenario, which is the subject of this article, Foucault analyzes how this act could be outlined: how could it be possible a transgression of this finiteness. Our main goal is to discuss the language of this transgression, and propose a way to finitude transgressed.

Keywords: Sexuality, finiteness, eroticism, dialectical language, subject, pleasure.

É nisso que vai dar a transgressão da “finitude” boazinha e sem surpresas, na qual estávamos contidos: na possibilidade de irmos escavar, fuçar em toda parte, até mesmo zombando daqueles que nos peçam documentos de identidade - na possibilidade de fazer o Sujeito, tornado “sujeito”, explodir em mil estilhaços (LEBRUN, 2006, p. 353).

A década de 1960, na efervescência política do “Maio de 68”, pareceu um momento oportuno a Foucault para, na contramão de uma apologia das pretensões éticas da transgressão, fazer a crítica destas pretensões: “é necessário desafogá-la das suas afinidades suspeitas com a ética”, diz-nos o filósofo sobre a transgressão, no artigo em que rende homenagem à erótica de Bataille. Menos do que uma ética, e muito mais do que um elogio ao erotismo, o artigo, *Prefácio à transgressão*¹, escolta um prenúncio. Publicado em 1963, não só é um mosaico de inquietações que, em grande medida, anuncia algumas das principais questões da grande obra de 1966, *As palavras e as coisas*, como a da finitude. Está também repleto de antecipações de temas e problemas enfrentados por Foucault nos anos de 1970 e 1980, como os da sexualidade e do poder, e os do prazer e da verdade.

Tais antecipações são por vezes escamoteadas, contudo, pelo tom desconcertante da pena que, no *Prefácio*, não esconde uma inclinação ao estilo aforismático do “filósofo louco”. É neste tom, por exemplo, que Foucault se arrisca: a transgressão está ligada ao limite “por uma relação em espiral”. Atenta a estes e a outros termos análogos presentes no *Prefácio*, J. Revel (2005, p. 75) – que se dedica a nada menos do que escrever uma obra como *Foucault: conceitos essenciais* – não hesita em defender que o par limite/passagem, subjacente ao conceito foucaultiano de transgressão, é redutível a um esquema dialético, “por mais que Foucault tenha recusado isso na época”.

Nós argumentaremos, em oposição, que não haveria razão mais patente do que este suposto flerte com a dialética para deduzirmos que, em relação a ela, o filósofo quer convocar uma atitude de suspeita. Suspeita, precisamente, de uma herança moderna da chamada linguagem dialética: o homem e a origem (*Ursprung*) de sua verdade, no desejo. O mesmo homem

¹ Daqui em diante, apenas *Prefácio*. Este e outros textos de *Dits et Écrits* foram consultados na edição da Gallimard de 1994, e serão citados pela abreviação “DE” seguida do numeral indicando o volume.

que, na Idade Clássica, “como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tem aí nenhum lugar²”. Com a linguagem dialética, na modernidade, o homem se faz objeto (empírico) e limite (transcendental) de si mesmo, cria os labirintos sem fim de onde extrairá sua verdade, e dos quais não poderá mais escapar.

Uma ontologia crítica da diferença no rebordo do Limite

A morte de Deus, diz-nos Foucault (*DE I*, p. 235), se expressa na passagem do reino do limite do Ilimitado ao reino do ilimitado do Limite. Se nos atermos às entrelinhas do *Prefácio*, e pularmos a longa análise de *As palavras e as coisas*, a melhor metáfora para apreendermos esse jogo de palavras vem do universo pré-socrático. Na *Aletheia* de Heráclito, muito mais do que o desvelado, está em questão o desvelar-se: uma realidade ainda velada, não objetivada. Neste universo, o limite da verdade se contrapõe ao seu ilimitado desvelar-se. Para uma concepção que podemos chamar de “pré-moderna”, e que encontra suas raízes no pensamento grego, o real é o que vige por si mesmo, em uma duração naturalmente espontânea a qual se descobriu em/por uma vigência que, por sua vez, é correlata de uma teoria protetora de sua verdade: uma teoria cujo limite é constatar no real uma verdade a ser respeitada e resguardada das incertezas e possibilidades que ele (o real) pode abrigar (HEIDEGGER, 2002, p. 42-4).

Quando eliminamos o princípio que representa o limite do Ilimitado, a situação se inverte. A realidade passa a ser produzida em blocos de objetividade. A verdade é delimitada por inteiro, em sua totalidade: *subjectum* e *objectum*. Precisamente porque a verdade é desvelada e dominada, em face de um sujeito que assim se torna absoluto, cada nova “descoberta” não é mais o processo ilimitado do desvelar-se, mas a disposição histórica de novos limites. Se o limite do novo paradigma pressupõe a ultrapassagem das fronteiras de seu antecessor, vivemos no

² Foucault, 1966, p. 321. A figura do Homem, como objeto empírico e, ao mesmo tempo, fundamento transcendental do conhecimento, pode ser distinguida da noção cartesiana de “sujeito”. O mesmo “Homem”, por outro lado, pode ser nomeado pelo termo “sujeito” se considerarmos o modo pelo qual o termo é retomado na modernidade por uma linguagem dialética, no sentido de um “espírito” que atravessa a história e que se perpetua na modernidade. Cf. “Por uma genealogia do poder”, de R. Machado (in: FOUCAULT, 2008, p. ix).

reino das ilimitadas possibilidades do Limite. Daí a urgência de se problematizar a transgressão. “A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgredi” (FOUCAULT, *DE I*, p. 236). Cada bloco de realidade produzido é uma tentativa de transgredir um limite. Na ausência do Ser ilimitado que institui o Limite absoluto, a modernidade está condenada à transgressão.

Ora, o atravessamento da fronteira do ilimitado, para retornar a, produzir, um novo domínio: não pode ser isto um movimento tipicamente dialético? Situando-nos no jogo inescapável do limite e da transgressão, a morte de Deus nos envia a um mundo em harmonia à necessidade de uma linguagem dialética, para pensarmos a relação entre o limite e o ilimitado. Foucault quer atestar a facilidade com que podemos ser seduzidos por tal necessidade. Provar a onipotência da dialética é mostrar como toda linguagem, inclusive a que procura criticá-la, pode ser engolida por ela. O problema é que, ao sucumbirmos à linguagem dialética, diz-nos Foucault, nos rendemos à obstinação simples cujo termo é a finitude, horizonte intransponível do homem:

O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomençar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos: ele os situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embaraça por querer apreendê-las (FOUCAULT, *DE I*, p. 236-37).

Na transgressão, o homem moderno dá a si mesmo sua medida e seu objeto. Este, o dado empírico resultante do labor científico, só pode ser garantido pelo limite do campo transcendental que, em contrapartida, só pode ser posto por meio do dado. Ocorre que, com a linguagem dialética, o homem faz o dado ultrapassar seu limite e, do Ilimitado, retornar ao que, doravante, lhe aparece como sua origem recuperada. Neste movimento ilimitado de transgressões, um limite surge como intransponível. É o próprio sujeito ou, como quer Foucault, este “estranho duplo empírico-transcendental”: a finitude humana. A despeito do reino ilimitado que se abre na transgressão dos limites, o homem vive à sombra do limite que ele se torna

para si mesmo. Refêm de sua transgressão, o homem só pode fundar o conhecimento na finitude que, desde então, ele já não pode transgredir. “Ora, esta [finitude] não é a essência mais bem purificada da positividade, mas aquilo a partir do que é possível que ela apareça” (FOUCAULT, 1966, p. 325).

O problema da transgressão é o problema da linguagem, que Foucault chama de dialética, utilizada para se pensá-la. Problema porque, sob suas rédeas, a transgressão se torna negação e, ao mesmo tempo, fundamento do limite.

Enfrentamos, nestes termos, a questão derradeira: como propor um gesto transgressor que, enquanto negação do limite, não pode avançar sobre o ilimitado? Para respondê-lo, precisamos estar atentos às formas de negação que Foucault (*DE I*, p. 238) mobiliza no *Prefácio*: “Talvez a filosofia contemporânea tenha inaugurado, descobrindo a possibilidade de uma afirmação não positiva, uma defasagem da qual se encontraria um único equivalente na descrição feita por Kant do *nihil negativum* e do *nihil privativum*”. Para compreender o papel desta “afirmação não positiva”, na transgressão proposta por Foucault, faremos um rápido desvio em direção à análise kantiana destas formas de negação na *Crítica da Razão Pura*³.

Sabemos que, para afirmar um nada=0, há uma negação que Kant chamará de “oposição real”⁴. Explicando-nos o modo pelo qual não podemos sustentar uma negatividade originária, somente uma negação à qual corresponderia uma positividade, Kant (2005, p. 68-9) analisa um exemplo que nos é particularmente interessante: o estatuto do desprazer em relação ao prazer. A ideia é mostrar que não saberemos o que é o desprazer se o tomarmos apenas como o contrário contraditório (“*kontradiktorische Gegenteil*”) do prazer: “a sensação interna instrui que o desprazer é mais do que uma simples negação, pois, seja lá o que tomemos por prazer, o fato de que sejamos seres limitados faz com que sempre falte aí um prazer possível” (KANT, 2005, p. 68). O desprazer deve ser, portanto, o fundamento

³ Adotamos a abreviação corrente “CRP” seguida da letra “B” indicando a segunda edição da obra.

⁴ A noção de oposição real é analisada no “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas” (In: KANT, 2005, p. 51-100. Daqui em diante, apenas “*Ensaio*”) e depois retomada por Kant na CRP (B329) de modo análogo. David-Ménard (1996, p. 77, n. 12) observa que Kant, para se referir à oposição real no *Ensaio*, se utiliza das noções de *Widerstreit* e *realer Opposition*, como equivalentes, em distinção à contradição (*Widerspruch*). Assim, quando o filósofo se refere à *realer Widerstreit* na CRP, considerando o papel fundamental que (como mostra a autora) tal noção pode ter nessa obra, nós deveríamos traduzi-la por “conflito real”. Seguiremos, porém, com o termo “oposição real” (usado por V. Rohden na tradução brasileira), pois o mais importante, a nós, é a sua diferenciação à oposição dialética.

positivo da negação do prazer. Observemos, contudo, que Kant não nega a falta que nos caracteriza, enquanto “seres limitados”, na busca de um outro prazer possível: nega que esta falta constitua uma realidade. É notável que esta realidade só possa ser determinada, por outro lado, na anulação de um efeito por outro, com o poder do negativo.

Kant (2005, p. 58) não ignora a importância da negação na determinação dos limites da Razão quando aí distingue, em face de uma contradição, o papel de uma oposição (ou conflito) real. Nesta negação, *nihil privativum*, “as coisas entre as quais uma é considerada a negativa da outra são, cada uma delas e consideradas por si mesmas, positivas, porém, ligadas num sujeito, a consequência é zero” (KANT, 2005, p. 64). Por conseguinte, a oposição real diferencia-se do *nihil negativum*, que “não pode ser expresso por zero = 0, pois esse [zero] não possui contradição alguma” (KANT, 2005, p. 59), ao contrário do que quer a contradição no *nihil negativum*.

Na *CRP*, a oposição real possui um poder de delimitação (*Begrenzung*) que, no máximo, afirma a fronteira do condicionado em face do incondicionado. Isso na medida em que, como afirma David-Ménard (1996, p. 46), “a determinação de uma existência nunca apareça com maior clareza do que quando uma grandeza negativa é o instrumento conceitual da determinação de uma realidade”. Assim, se “a própria estrutura do algo que é conhecido pelo entendimento só pode ser compreendida em sua diferença quanto à estrutura do nada” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 47), então a oposição real pode e (para a sustentação da tese kantiana) deve ser uma ferramenta de determinação do limite. Para Kant, todavia, a posição do limite não cria o limite da Coisa em si mesma, apenas a propõe como uma “coisa-de-pensamento” (*Gedankending*) sobre a qual não há conhecimento. Enfim, para concluirmos com David-Ménard (1996, p. 225, grifo nosso), “a oposição real representa aquilo que o entendimento determina como realidade no espaço que ele *não cria*”.

Na tábua das categorias do nada, da *CRP*, localizamos o *nihil negativum* como “o objeto de um conceito que se contradiz”, afirma Kant (*CRP*, B348), “como, por exemplo, a figura retilínea de dois lados”. Como se vê, tal exemplo, enquanto meramente matemático, não diz respeito à existência, ao pretensão poder ontológico de uma negação. Trata-se apenas de uma contradição lógica, e não de um não-ser em si com poderes ontológicos. Há, no entanto, depois de expostas e analisadas as antinomias, uma passagem “Do ideal transcendental” da Razão em que, preparando o

terreno para discutir as provas da existência de Deus, as pretensões de uma negação transcendental são analisadas por Kant (*CRP*, B602-603):

A expressão “não mortal” de modo algum pode tornar cognoscível o fato de que através dela é representado um simples não-ser do objeto, antes, deixa intato todo o conteúdo. Uma negação transcendental, ao contrário, significa o não-ser em si mesmo, ao qual é contraposta a afirmação transcendental; esta é um algo, cujo conceito expressa já em si mesmo um ser, determinando-se, em virtude disso, realidade (coisalidade), pois unicamente através dela e somente até onde ela alcança são os objetos um algo (coisas). A negação a ela contraposta, ao invés, significa uma simples carência e onde apenas esta for pensada representar-se-á a supressão de toda a coisa.

E então, por que este “não-ser em si mesmo” não figura na tábua do nada? Em conformidade ao que fora defendido no *Ensaio*, Kant responde logo na sequência: “ninguém pode pensar determinadamente uma negação sem que tenha posto como fundamento a afirmação oposta”. E, para além de uma realidade determinada, o que se opõe à negação transcendental, enquanto objeto que representa o fundamento de toda a realidade, só pode ser o objeto transcendental chamado de coisa em si mesma, objeto sobre o qual, contudo, não temos nenhum conhecimento. Resulta que esta “supressão de toda a coisa” representada pela negação transcendental, na qual alguns filósofos poderiam pretender achar uma ontologia do negativo, só pode ser uma ilusão, ainda que, de um ponto de vista meramente lógico, possa ser pensada como o objeto de um conceito que se contradiz. De fato, é assim, apenas neste sentido, que o *nihil negativum* pode figurar na tábua do nada como um tipo de negação, ainda que impossível. Para Kant, por conseguinte, a única forma de pensar a supressão, sem entrar em contradição, é conceber o objeto de um conceito para o qual não se pode obter nenhuma intuição correspondente. É o conceito de *noumenon*. Enquanto nada, ele se opõe à negação transcendental, à contradição metafísica que pretende fundar a realidade como puro não-ser. Limitemos a recortar este movimento da *CRP*⁵.

⁵ Para uma análise das distinções entre oposição real e contradição, cf. Berti E. “Contradição e oposição dialética em Kant”. Trad. Danilo R. M. Costa. In: *Revista Opinião filosófica*, 2011, v. 1, n° 2, p. 24-32.

Mobilizada esta crítica kantiana às pretensões de uma negação transcendental, podemos concluir que a oposição real, enquanto negação delimitadora da existência, é um instrumento de determinação de limites que se opõe tanto a uma contradição lógica, quanto ontológica. Se a negação da oposição real pode ser uma ferramenta de determinação do limite numênico, então o *nihil privativum* representa, em contraposição ao *nihil negativum*, uma saída para pensarmos o gesto que procurávamos, característico da transgressão, de confrontação do limite sem o indesejado avanço sobre o ilimitado. Aqui não pretendemos ir além do que afirma o próprio Kant (*CRP*, B604, grifo nosso): “Todas as verdadeiras negações não são, pois, senão limites; elas não poderiam ser chamadas assim se não estivessem *fundadas no ilimitado* (todo)”. Eis o que nos importa: almejado pela linguagem dialética, o movimento de negar-atravesar – e com isso fundar – o ilimitado, não pode ser realizado pela oposição real que, sem se fundir com o ilimitado, se restringe a negar-determinar os seus limites.

Encontramos, assim, a possibilidade de um gesto *sui generis* que, sem a pretensão de colonizar o ilimitado, porque acaba apenas por determinar os seus limites, se arrisca, não obstante, a defrontá-lo, pois se caracteriza como sua negação. Chamaríamos de transgressor este gesto se, afirmando a tensão entre a fronteira e o seu mais-além, ele se esgotasse na tênue superfície que o diferencia do ilimitado, realizando-se e desaparecendo na afirmação desta diferença (FOUCAULT, *DE I*, p. 238). A esta tênue superfície, daremos o nome de rebordo do limite.

Decifrando o desconcertante texto do *Prefácio*, diremos que a transgressão não pode se perpetuar como separação constitutiva: deve esvaecer-se, ao designar o ser da diferença, no rebordo do limite. Aqui Foucault paga sua dívida com Kant para, logo em seguida, cobrá-la em dobro. O gesto transgressor deve ser fim em si mesmo, e não meio para instituir e conservar a separação de dois mundos, o do fenômeno e o da coisa-em-si, por exemplo. A pergunta pelo limite, a sua contestação, seria subsumida em face da pergunta pelo sujeito que se utiliza daquele gesto, se seguíssemos a via da separação instituída. Em síntese, ao traduzir a finalidade da transgressão pela separação de mundos, somos irremediavelmente conduzidos ao Homem como fundamento desta separação: “a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem” (FOUCAULT, 1966, p. 352). Este seria o motivo pelo qual, já no *Prefácio*, Foucault se viu ante a tarefa de uma crítica da *Crítica* na qual se inspirou:

O próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica; tal abertura sem dúvida foi depois entendida como prazo infinitamente concedido à metafísica, porque a dialética substituiu a questão do ser e do limite pelo jogo da contradição e da totalidade (FOUCAULT, *DE I*, p. 239).

Se a *CRP* fundou sobre o homem uma teoria do conhecimento, é porque perdeu sua verve crítica para se tornar a cicatriz da finitude humana. O gesto transgressor não pode ser movimento dialético avançando sobre o ilimitado; tampouco, meio para nos aprisionar nalgum dualismo. Para evitá-lo, é preciso que a *CRP* não se transforme em uma antropologia – e talvez por isso ela deva se debater com um questionamento ontológico. Mas, ao mesmo tempo, para que tal questionamento não se renda à tentação de uma negação constitutiva, ele deve limitar-se ao horizonte da crítica. Assim, no gesto transgressor, que não pretende desenhar o ilimitado para daí encontrar os contornos da forma humana, nasceria uma ontologia crítica da diferença cuja condição é a dissolução do homem, ou do sujeito autor. Para Foucault, somente o erotismo criará a linguagem própria a esta dissolução.

Transgressões do prazer

Estranha proposição, a única possibilidade de transgredir a finitude parece ser na aceitação de uma fronteira, dada na afirmação da diferença. O que ganhamos com esta transgressão, então, se ainda um limite deve sobrevir? Perdemos, na verdade. Entre outras coisas, o sujeito. E para isso, diz-nos Foucault, o erotismo é indispensável. Se depois de matar Deus é preciso matar o Homem, isso só é possível na oposição entre linguagem e sexualidade, na modernidade – oposição que encontra nas personagens e tramas do Marquês de Sade seus representantes emblemáticos e primogênitos.

Em *As palavras e as coisas* vemos que, no início do século XIX, a linguagem já não tem o mesmo estatuto que tivera entre os séculos XVII e XVIII, no Classicismo. Com a modernidade, a linguagem deixa de ser, a partir da representação, uma ferramenta transparente de análise e descrição do quadro natural das coisas e, nas palavras de Foucault (1966, p. 309), “se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem”. Em suma, a

linguagem “tornou-se um objeto de conhecimento entre tantos outros: ao lado dos seres vivos, ao lado das riquezas e do valor, ao lado da história dos acontecimentos e dos homens” (FOUCAULT, 1966, p. 309). Não mais meramente “utilizada” pelo sujeito, mas, em certo sentido, algo que a ele se opõe, a linguagem o atravessa, guarda as incontáveis variações dos modos de seu ser e, por fim, pode reenviá-lo à sua própria finitude. Devemos aqui encontrar Sade, que interpõe, entre o sujeito clássico e a verdade, um desejo diante do qual tal sujeito já não mais é absoluto porque ele próprio se fragmenta nos labirintos de uma linguagem que o conduz aos limites de sua sexualidade, campo das experiências nas quais esta linguagem é transgredida, para além do sujeito, e para além da carne⁶.

As linhas sadianas exalam o último suspiro de uma época que confiava à representação a descrição de tudo e de todos. No caso, de todos os movimentos e cenas da libertinagem. Ao mesmo tempo, contudo, a força do desejo, nas miríades de suas possibilidades que extravasam o campo sem falhas do representável, vem sufocar este suspiro de representação.

É assim que, ao lado de Cervantes, o Marquês representa um ponto de mutação, para Foucault. Afinal, Dom Quixote, “decifrando, unicamente pelo jogo da semelhança, castelos nas estalagens e damas nas camponesas, aprisionava-se, sem o saber, no mundo da pura representação” (FOUCAULT, 1966, p. 222-23), estava no limiar entre uma *épistémè*⁷ da similitude e outra da representação – embora mais naquela do que nesta, porque seu modo de pensar pela semelhança o apresentava como delirante no Classicismo. Por sua vez, Justine – para quem “o desejo e a representação só se comunicam pela presença de um Outro que se representa a heroína como objeto de desejo, enquanto ela própria só conhece do desejo a forma leve, longínqua, exterior e gelada da representação” (FOUCAULT, 1966, p. 223) – refletia o passo do Classicismo à modernidade, o esgotamento do

⁶ Eis algo em que, segundo P. Klossowski (2007, p. 67), Sade e Bataille concordariam: “Não pode haver transgressão no ato carnal se ele não for vivido como um acontecimento espiritual; mas, para se captar o seu objeto, deve-se buscar e reproduzir o acontecimento numa descrição reiterada do ato carnal. Essa descrição reiterada do ato carnal não apenas dá conta da transgressão, ela própria é uma transgressão da linguagem pela linguagem”.

⁷ Convém lembrar que, como afirma Foucault em “Resposta a uma questão” (DE I, p. 676), a *épistémè* de uma época não é “a soma de seus conhecimentos ou o estilo geral de suas pesquisas, mas o desvio, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos: a *épistémè* não é uma espécie de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto”.

representacionismo à historicidade do sujeito desejanste, enfim, todas as possibilidades do desejo irreduzíveis à ordem e à classificação da representação. Se o desejo pôde assim fazer transbordar o que já não mais poderia ser representado, com Sade, é porque a sexualidade surgiu como *locus* privilegiado de tudo o que é possível dizer sobre tudo, abrindo o abismo para o qual, desse modo, precipitar-se-ia o narrador onisciente. Ao lado da possibilidade de dissolução deste sujeito narrador restava, no entanto, a interposição do sexo no discurso, pela qual este sujeito se reergueria e renasceria como Homem, tendo agora a sua disposição um dispositivo de sexualidade para garantir sua verdade:

A sexualidade só é decisiva para a nossa cultura se falada e à medida que é falada. Não é nossa linguagem que foi, após dois séculos, erotizada: é nossa sexualidade que, depois de Sade e da morte de Deus, foi absorvida no universo da linguagem, denaturalizada por ele, colocada por ele no vazio onde ela estabelece sua soberania e onde incessantemente coloca, como Lei, limites que ela transgride. (...). A partir do dia em que nossa linguagem começou a falar e a ser falada, a linguagem deixou de ser o momento do desvelamento do infinito: é em sua densidade que fazemos daí em diante a experiência da finitude e do ser (FOUCAULT, *DEI*, p. 248-49).

Se admitirmos que a experiência da transgressão deve passar pela sexualidade é, como se vê, para pô-la e problematizá-la de um modo inédito. Sade é pioneiro e índice de uma mudança histórica, neste quesito, por levar a linguagem da representação ao seu limite, através da sexualidade. Como todo pioneiro, porém, também Sade tem uma dívida com sua herança, o Classicismo, do qual ele herdou a exigência de dizer tudo, de pôr tudo à transparência, enfim, de fazer do discurso uma arquitetura de tudo descrever e analisar. Exigência que, então, se manifestou de modo pulsante no sexo.

O gesto sadiano de desnaturalização do sexual fez nascer um desejo afeito às experiências do limite e da transgressão, sem dúvida, pois o arrancou de seu lugar calmo e organizado pela presença Divina, esvaziando seu quadro e daí depurando o que, então, nós chamaríamos de sexualidade. Na ânsia de pô-la no discurso, no entanto, Sade também nos mostrou como a sexualidade pode ser o meio de uma verdade do sexo, “submetido à lei ilimitada de um poder que, quanto a ele, só conhece sua própria lei” (FOUCAULT, 1976, p. 196). Resulta que a transgressão sadiana é prenhe

do que, no limiar da modernidade, se apresenta como uma vontade de saber a qual não faz outra coisa senão intensificar a lei, o controle e a necessidade de esquadriñar o saber do sexo. Vontade que caracterizaria a transgressão como transposição do limite em busca de uma lei ainda mais imperiosa⁸.

A transgressão sadiana é garantida no discurso pelo qual a sexualidade se tornou um meio privilegiado de interrogar, incitar, produzir e ocultar uma verdade do sexo, sobre o qual, em face de um poder supostamente repressor, todos devem ter seus direitos garantidos: de descobri-lo, de expressá-lo, de medicá-lo etc. É por aí que um discurso libertário da transgressão só terá eficácia se, e somente se, atravessar os limites e, nisto, dar existência e sentido a uma hipótese da repressão. Compreende-se porque, alguns anos depois da publicação do *Prefácio*, em “Sade, Sargento do sexo” Foucault (*DE II*, p. 822) se mostrou bem reticente, e em certos momentos muito duro, em relação às possibilidades de transgressão entrevistas pelo mesmo Sade que, em 1975, revelar-se-ia como um “disciplinar, um sargento do sexo, um agente contador de cus e dos seus equivalentes”. Esta crítica não contraria a posição de Foucault desde 1963, em todo caso, que já se mostrava relutante em relação ao fato de que a linguagem, com Sade, apesar de ter conhecido sua verve erótico-transgressora, também “deixou de ser o momento do desvelamento do infinito” (como dito há pouco) para encerrar-se na finitude do homem.

Há uma trilha da finitude transgredida, porém, sulcada pelo erotismo de Bataille, no curso da qual a linguagem do filósofo é levada ao seu limite, esvaziada de todos os indícios do narrador absoluto, este espírito onisciente. O atrevimento sadiano em anunciar a morte de Deus, inaugurando um erotismo transgressor, foi certamente essencial a Bataille. Desnecessária a este atrevimento, contudo, a lei que com ele se anuncia rege a típica cena de disciplinamento do corpo. Lei do desejo diante da qual toda a riqueza das práticas do prazer deveria se reduzir e, por fim, esvair-se. Tal é, para Foucault, a distância que separa Sade de Bataille, autor de uma linguagem paradoxal: sagrada, mas na ausência do Divino; transgressora, mas sem colonizar o ilimitado; erótica, mas irreduzível ao sexual⁹.

⁸ Não custa lembrarmos aqui do modo pelo qual Lacan (1966, p. 790) faz Sade encontrar Kant: “Está confirmado nosso veredicto sobre a submissão de Sade à Lei”.

⁹ Como afirma Barthes em “A metáfora do olho” (In: BATAILLE, 2003, p. 119), “a *História do olho* não designa absolutamente o sexual como termo primeiro da cadeia: nada autoriza a dizer que a metáfora parte

E, nesse caso, o pensamento de Deus e o pensamento da sexualidade se encontram, sem dúvida desde Sade, mas jamais em nossos dias com tanta insistência e dificuldade quanto em Bataille, ligados em uma forma comum. E se fosse necessário dar, em oposição à sexualidade, um sentido preciso ao erotismo, este seria, sem dúvida, o de uma experiência da sexualidade que liga por si mesma a ultrapassagem do limite à morte de Deus (FOUCAULT, *DEI*, p. 236).

Por que seria “necessário dar, em oposição à sexualidade, um sentido preciso ao erotismo”? Porque o erotismo nos legou a linguagem de uma experiência prazerosa irredutível à lei do desejo extraída da sexualidade moderna. Fazemos uma aposta aqui: há duas transgressões do prazer ensaiadas no *Prefácio*.

Uma delas é um gesto que, animado pela potência constitutiva do negativo, mergulha nas infinitas sínteses contraditórias e encontra, deparando-se com o reino ilimitado de sua finitude, o seu limite. A outra espécie deve ser demarcada no gesto que nada afirma a não ser o oceano silencioso e sem fim do ilimitado no qual ele não ousa mergulhar: gesto desinteressado que se esgota em si mesmo, plenitude que não se projeta além de si mesma senão no rebordo do limite diante do ilimitado. Este, em sua imponência, permanece indiferente ao sujeito autor que, diante dele, dissolve-se – sem *Aufhebung*.

No gesto animado pela potência do negativo, o prazer é objeto da transgressão de um sujeito do desejo. No gesto não dialético, em contrapartida, é o próprio prazer como condição do erotismo que realiza a transgressão do sujeito. Em síntese, prazer e sujeito trocam de lugar nas duas modalidades de transgressão. Na primeira, o agente da transgressão é o sujeito, e o objeto transgredido é o prazer. Na segunda, o prazer se torna agente, ao passo que o sujeito, à medida que se desfalece na linguagem erótica, é o próprio objeto transgredido.

Com Bataille, somos levados a uma experiência de prazer que, ao invés de avançar até o ilimitado e retornar à suposta origem (re)velada do Homem, se esgota em si mesma. Com Sade, ao contrário, um limite é

do genital para chegar a objetos aparentemente assexuados como o ovo, o olho ou o Sol; o imaginário que se desenvolve aqui não tem um fantasma sexual como 'segredo'; se fosse esse o caso, seria preciso explicar por que o tema erótico nunca é diretamente fático”.

transgredido para afirmar de modo ainda mais imperioso a lei cujo reflexo nada mais é do que o mesmo Homem. No movimento sadiano, mais do que o prazer na empiricidade dos objetos, interessa a purificação do desejo. Ultrapassando o limite da carne, Sade encontrou uma lei transcendental do desejo pela negação radical do prazer empírico, fazendo eco ao lema antropológico da finitude: fazer do homem o objeto (empírico) e o princípio (transcendental) de si mesmo¹⁰.

Considerações finais

Por nos remeter à verdade do desejo, ao homem, sua finitude e à vontade de saber, a literatura sadiana não deixa de se alinhar com “esse momento do limite que o pensamento antropológico, após Kant, não designava a não ser de longe e do exterior, na linguagem da dialética” (FOUCAULT, *DE I*, p. 247). Para fazer a crítica desta que se tornou a própria linguagem da filosofia, o erotismo batailleano nos oferta um gesto através do qual somos levados ao esgotamento do sujeito-autor, gesto que, espelhado na figura controversa do “filósofo louco”, corresponde ao nosso próprio desfalecimento.

E é no centro dessa desapareição do sujeito filosofante que a linguagem filosófica avança como em um labirinto, não para reencontrá-lo, mas para experimentar (através da própria linguagem) a perda dele até o limite, ou seja, até aquela abertura onde seu ser surgiu, mas já perdido, inteiramente espalhado fora de si mesmo, esvaziado de si até o vazio absoluto (FOUCAULT, *DE I*, p. 243).

Seria esta a receita, para uma estética moderna da existência, do uso prudente do prazer? Talvez as pretensões de Foucault fossem mais modestas: problematizemos a origem do sujeito, e um grande passo já é dado. É aí que entra Sade, representante emblemático do nascimento da modernidade.

¹⁰ “Quando Sade evoca uma razão analítica universal para explicar o que há de mais particular dentro do desejo, que não se veja nisso apenas a simples marca da cultura do século XVIII em sua obra: é preciso que a particularidade e o desejo correspondente sejam *também* uma Idéia da razão pura” (DELEUZE, 2009, p. 25).

Criando uma nova relação entre sexualidade e linguagem, para Foucault, Sade inaugura uma possibilidade de ir além da finitude humana pela transgressão do prazer. No mesmo movimento, todavia, o próprio Sade renega esta possibilidade, diz-nos o filósofo. A transgressão sadiana faz do prazer seu mero objeto, e não seu fim, e acaba refém de uma lei do desejo que encontra seu termo no Homem. Se a morte de Deus anuncia a ausência do Limite e, paradoxalmente, outorga-nos com isso o poder de instituir uma infinidade de limites, então, a própria necessidade de limites transgredidos – mesmo (e, sobretudo) pela via de uma lei do desejo e de sua verdade – nos aparece como afeita a uma economia do desejo sadiano. Com Sade, a linguagem se torna uma prisão sem grades – a prisão de uma linguagem antropológica da finitude – e a sexualidade, o *locus* da verdade velada, produzida, incitada e reprimida.

A riqueza do *Prefácio* situa-se no entrelaçamento destes temas costurados pela agulha da transgressão: a morte de Deus, a finitude humana, o erotismo e o sujeito legado pela linguagem dialética. Porque “a linguagem da filosofia está ligada muito além de qualquer memória, ou quase, à dialética”, como afirma Foucault (*DE I*, p. 241), o homem se condenou a uma forma de transgressão que transpõe sem cessar o limite num impasse provisório do retorno à sua origem. Sade é o representante desta transgressão em que um limite é atravessado, e o ilimitado colonizado, apenas para fazer surgir um novo limite: a finitude do homem, ou, no caso do Marquês, sua verdade recôndita no desejo.

Se Sade sustenta o homem no tripé do desejo, da verdade e da sexualidade, a morte deste homem será proposta no tripé do prazer, da transgressão e do erotismo, por um de seus mais intrépidos leitores: Bataille¹¹. Se depois de matar Deus é preciso matar o homem, o *Prefácio* não é uma homenagem ao autor de *Juliete*, mas ao seu leitor, Bataille, autor da *História do olho*, “onde o sujeito que fala chega ao seu desfalecimento” (FOUCAULT, *DE I*, p. 241). Nosso objetivo principal, seguindo os passos foucaultianos do referido artigo, foi compreender se, e como, pode ser possível este desfalecimento: se, e como, pode ser transgredida a finitude humana.

¹¹ Não é difícil imaginar como o desfalecimento do autor, celebrado por Foucault em “O que é um autor” (*DE I*, p. 789-821), e apontado por ele na obra batailleana, teve suas raízes, outrossim, na leitura de Sade por Bataille: “É que a essência das suas obras [de Sade] é destruir: não só os objetos, as vítimas, postas em cena (que lá estão apenas para responder à raiva de negar), mas o autor e a própria obra” (BATAILLE, 1998, p. 95).

Remetendo-nos à Kant e à oposição real, Foucault nos indicou uma possibilidade. A oposição real se restringe a impor o limite do incondicionado diante do qual a contradição lógica, animada pelo poder ontológico de uma negatividade transcendental, revelar-se-ia como a tentativa incansável de transgressão e fundação do limite. Assim, sua função “crítica e transcendental [...] consiste em a pretensão ontológica do negativo ser expulsa da tábua do nada” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 160). Sem dúvida, como determinação do limite, a oposição aparece como sua negação e, neste sentido, como gesto que vislumbra o ilimitado. O que não podemos é pensar que tal determinação nos autoriza a tomar a oposição real como potência transcendental constitutiva da realidade objetiva a partir de uma negação determinada, ou de uma contradição objetiva. Quer dizer, se a negação da oposição real pode ser tomada como transgressão, porque se situa no rebordo do limite em face do ilimitado, de modo algum isso nos autoriza a afirmar que ela funda este ilimitado. Se o gesto que atravessa e funda o ilimitado nos conduz à finitude humana, por sua vez, o gesto que recusa este movimento dialético pode então ser uma transgressão desta finitude.

A título de conclusão, caberia um coro à modéstia de G. Lebrun, que declarou ter escrito seu artigo *Transgredir a finitude* (2006) “apenas” para tornar menos desconcertante o apego foucaultiano à questão do sujeito. Digamos, então, que nossa motivação é tornar menos desconcertante uma passagem não dialética à finitude transgredida. Foucault se inquieta com a subjetividade moderna para nos legar um rol de problematizações cujo corolário é a erupção do Homem. Daí a urgência de um Prefácio à transgressão desta finitude. Como conceber aí um Foucault dialético se, para o filósofo, um dos legados da linguagem dialética é esta mesma finitude humana? Questão que, com a necessária *déférence*, dirigiríamos a Judith Revel.

Referências

- BARTHES, R. A metáfora do olho. In: BATAILLE, G. *A história do olho*. Trad. Samuel T. Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 115-24.
- BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. Trad. Antonio B. Coelho. Lisboa: Vega, 1998.
- DAVID-MÉNARD, M. *A loucura na Razão Pura: Kant leitor de Swedenborg*. Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

- DELEUZE, G. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- FOUCAULT, M. Préface à la transgression. In: _____. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, p. 233-50.
- _____. *L'a volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. I, II, III e IV.
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. Emanuel C. L. G. Foge e Máecia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, 2ª edição.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultura, 1980 (Os pensadores).
- _____. Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa. In: _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.
- KLOSSOWSKI, P. *Such a Deathly Desire*. Translation and afterword by Russel Ford. Albany: State University of New York Press, 2007.
- LACAN, J. Kant avec Sade. In: _____. *Écrits*. Paris: ed. du Seuil, 1966, p. 765-90.
- LEBRUN, G. Transgredir a finitude. In: MOURA, C. A. R.; CACCIOLA, M. L. M. O.; KAWANO, M. (Orgs.) *A filosofia e a sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 341-54.
- MACHADO, R. Introdução. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2008.
- REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

Email: malcomgr@gmail.com

Recebido: 09/2014

Aprovado: 07/2015