

coleção

Ditos & Escritos III

Michel Foucault

Estética:

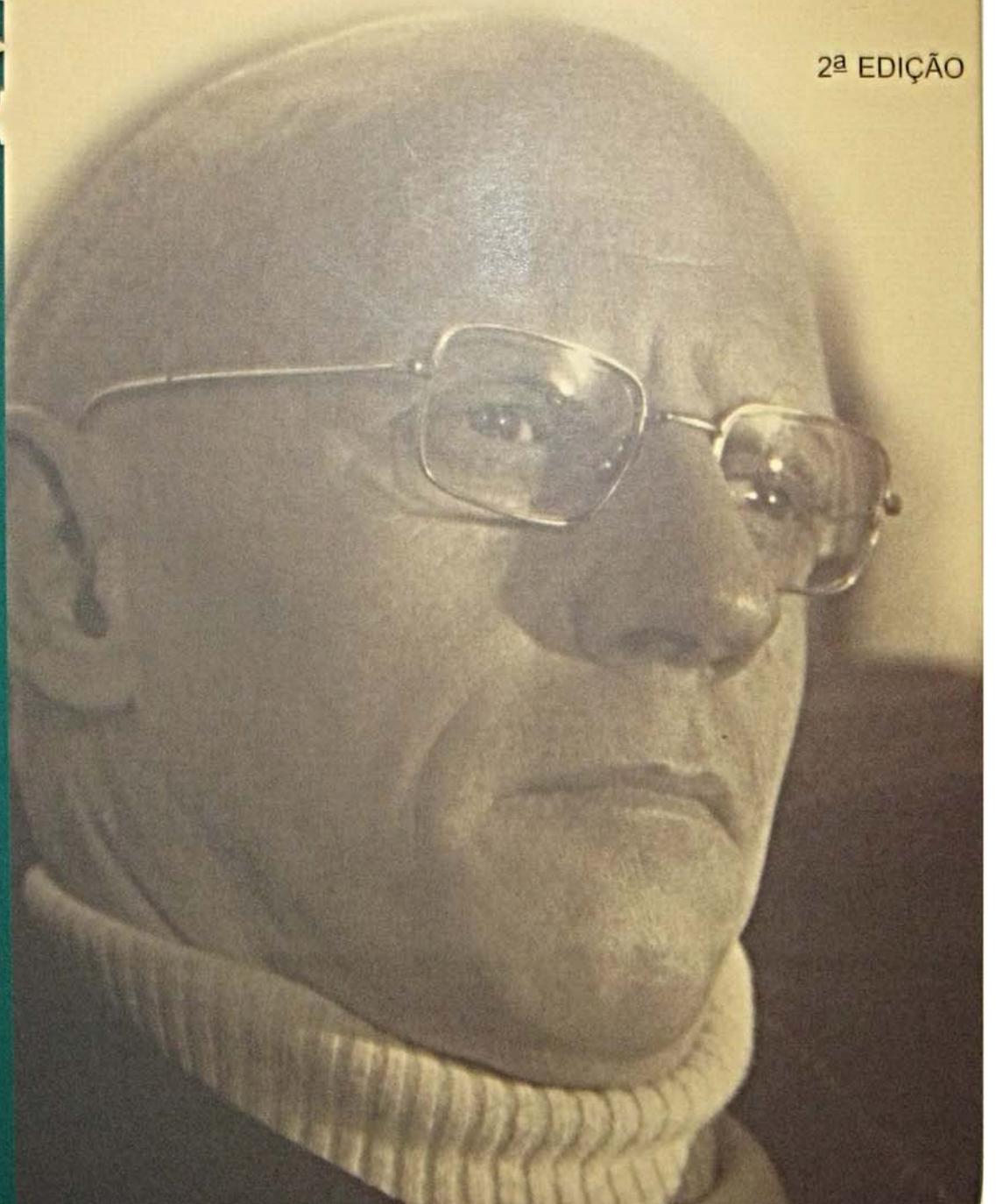
Literatura e Pintura,
Música e Cinema

2ª EDIÇÃO

organizador

Manoel
Barros da
Motta


FORENSE
UNIVERSITÁRIA



coleção Ditos & Escritos III

Michel Foucault

Estética:
Literatura e Pintura,
Música e Cinema

2ª EDIÇÃO

Organização e seleção de textos:
Manoel Barros da Motta

Tradução:
Inês Autran Dourado Barbosa

Dits et écrits

Edição francesa preparada sob a direção de Daniel Defert e
François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange

1963

Prefácio à Transgressão

"Prefácio à transgressão", *Critique*, n.^{os} 195-196: *Hommage à G. Bataille*, agos. to-setembro de 1963, ps. 751-769.

Acredita-se de boa vontade que, na experiência contemporânea, a sexualidade encontrou uma verdade natural que teria por muito tempo esperado na sombra, e sob diversos disfarces, que somente hoje nossa perspicácia positiva permite decifrar, antes de ter o direito de aceder enfim à plena luz da linguagem. Jamais, no entanto, a sexualidade teve um sentido mais imediatamente natural e sem dúvida talvez só tenha conhecido uma tão grande "felicidade de expressão" no mundo cristão dos corpos decaídos e do pecado. Toda uma mística e toda uma espiritualidade o provam que elas não podiam absolutamente dividir as formas contínuas do desejo, da embriaguez, da penetração, do êxtase e do extravasamento que faz desfalecer; todos esses movimentos pareciam conduzir, sem interrupção nem limite, ao âmago de um amor divino do qual eles eram o último extravasamento e o manancial. O que caracteriza a sexualidade moderna não é ter encontrado, de Sade a Freud, a linguagem de sua razão ou de sua natureza, mas ter sido, e pela violência dos seus discursos, "desnaturalizada" – lançada em um espaço vazio onde ela só encontra a forma tênue do limite, e onde ela não tem para além nem prolongamento a não ser no frenesi que a rompe. Não liberamos a sexualidade, mas a levamos, exatamente, ao limite: limite de nossa consciência, já que ela dita finalmente a única leitura possível, para nossa consciência, de nossa inconsciência; limite da lei, já que ela aparece como o único conteúdo absolutamente universal do interdito; limite de nossa linguagem; ela traça a linha de espuma do que é possível atingir exatamente sobre a areia do silêncio. Não é, portanto, através dela que nos comunicamos com o mundo ordenado e

felizmente profano dos animais; ela é antes fissura: não em torno de nós para nos isolar ou nos designar, mas para marcar o limite em nós e nos delinear a nós mesmos como limite.

Talvez se pudesse dizer que ela reconstitui, em um mundo onde não há mais objetos, nem seres, nem espaços a profanar, a única partilha ainda possível. Não que ela ofereça novos conteúdos a gestos milenares, mas porque autoriza uma profanação sem objeto, uma profanação vazia e fechada em si, cujos instrumentos se dirigem apenas a eles mesmos. Ora, uma profanação em um mundo que não reconhece mais sentido positivo no sagrado, não é mais ou menos isso que se poderia chamar de transgressão? Esta, no espaço que nossa cultura dá aos nossos gestos e à nossa linguagem, prescreve não a única maneira de encontrar o sagrado em seu conteúdo imediato, mas de recompô-lo em sua forma vazia, em sua ausência tornada por isso mesmo cintilante. O que uma linguagem pode dizer, a partir da sexualidade, se ela for rigorosa, não é o segredo natural do homem, não é a sua calma verdade antropológica, é que ela é sem Deus; a palavra que demos à sexualidade é contemporânea no tempo e na estrutura daquela pela qual anunciamos a nós mesmos que Deus estava morto. A linguagem da sexualidade, pela qual Sade, desde que pronunciou suas primeiras palavras, fez percorrer em um único discurso todo o espaço do qual ele se tornou subitamente o soberano, alçou-nos até uma noite em que Deus está ausente e em que todos os nossos gestos se dirigem a essa ausência em uma profanação que ao mesmo tempo a designa, a dissipa, se esgota nela, e se vê levada por ela à sua pureza vazia de transgressão.

Há, certamente, uma sexualidade moderna: é aquela que, sustentando sobre si mesma e superficialmente o discurso de uma animalidade natural e sólida, se dirige obscuramente à Ausência, ao elevado lugar onde Bataille colocou, em uma noite que não está perto de terminar, os personagens de *Eponine*: "Nessa calma tensa, através dos vapores de minha embriaguez, pareceu-me que o vento amainava; um longo silêncio se desprendia da imensidão do céu. O abade se ajoelhou devagarinho... Cantou de uma maneira compungida, lentamente como em uma morte: *Miserere mei Deus, secundum misericordiam magnam tuam*. Esse gemido, de uma melodia voluptuosa, era bem suspeito. Ele confessava estranhamente a angústia diante das delícias da nudez. O abade devia nos conquistar se negando

e o próprio esforço que ele fazia para disfarçar o afirmava ainda mais: a beleza do seu canto no silêncio do céu o encerrava na solidão de um deleite moroso... Fui de certa forma perturbado em meu deleite por uma aclamação feliz, infinita, mas já vizinha do esquecimento. No momento em que viu o abade, saindo visivelmente do sonho em que permanecia aturdida, Éponine começou a rir tão intensamente que o riso a sacudiu; ela se voltou e, inclinada sobre a balaustrada, parecia agitada como uma criança. Ela ria, a cabeça entre as mãos, e o abade, que havia interrompido um cacarejo mal reprimido, só levantou a cabeça, braços para o alto, diante de um traseiro nu: o vento levantara a capa no momento em que, desarmada pelo riso, ela não pudera mantê-la fechada."¹

Talvez a importância da sexualidade em nossa cultura, o fato de que desde Sade ela tenha estado tão frequentemente ligada às decisões mais profundas de nossa linguagem consistam justamente nesse vínculo que a liga à morte de Deus. Morte que não é absolutamente necessário entender como o fim do seu reinado histórico, nem a constatação enfim liberada de sua inexistência, mas como o espaço a partir de então constante de nossa experiência. Suprimindo de nossa existência o limite do Ilimitado, a morte de Deus a reconduz a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência conseqüentemente *interior* e *soberana*. Mas uma tal experiência, em que se manifesta explosivamente a morte de Deus, desvela como seu segredo e sua luz, sua própria finitude, o reino ilimitado do Limite, o vazio desse extravasamento em que ela se esgota e desaparece. Nesse sentido, a experiência interior é inteiramente experiência do *impossível* (o impossível sendo aquilo de que se faz a experiência e o que a constitui). A morte de Deus não foi somente o "acontecimento" que suscitou, sob a forma que conhecemos, a experiência contemporânea: ela delinea perpetuamente sua grande nervura esquelética.

Bataille conhecia muito bem as possibilidades de pensamento que essa morte podia abrir, e também a impossibilidade em que ela investia o pensamento. O que quer dizer na verdade a morte de Deus senão uma estranha solidariedade entre sua

1. Bataille (G.), *L'abbé C.*, 2ª parte: *Récit de Charles C.* (Paris, Éd. de Minuit, 1950), in *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, "Collection Blanche", t. III, 1971, ps. 263-264.

existência, que resplende, e o gesto que o mata? Mas que quer dizer matar Deus se ele não existe, matar Deus *que não existe*? Talvez simultaneamente matar Deus porque ele não existe e matar Deus para que ele não exista: motivo de riso. Matar Deus para libertar a existência dessa existência que a limita, mas também para conduzi-la aos limites que essa existência ilimitada apaga (o sacrifício). Matar Deus para conduzi-lo a esse nada que ele é e para manifestar sua existência no centro de uma luz que a faz flamejar como uma presença (é o êxtase). Matar Deus para perder a linguagem em uma noite ensurdecedora, e porque esta ferida deve fazê-lo sangrar até que jorre uma "imensa aleluia perdida no silêncio sem fim" (é a comunicação). 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 transgride.

É, sem dúvida, o excesso que descobre, ligadas em uma mesma experiência, a sexualidade e a morte de Deus: ou também que nos mostra, como no "mais incongruente de todos os livros", que "Deus é uma prostituta". 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. "O que o misticismo não pôde dizer (no momento de dizê-lo, ele declinava), o erotismo o diz: Deus não é nada se ele não for a ultrapassagem de Deus em todos os sentidos do ser vulgar, no do horror e da impureza; enfim, no sentido de nada..."²

Assim, na raiz da sexualidade, do seu movimento que nada jamais limita (porque ele é, desde sua origem e em sua totalidade, reencontro constante do limite), e desse discurso sobre Deus que o Ocidente sustentou por tanto tempo - sem se dar conta claramente de que "não podemos acrescentar impunemente à linguagem a palavra que ultrapassa todas as palavras" e de que somos por ela colocados nos limites de qualquer lin-

2. Bataille (G.), *L'érotisme*, 2^a parte: *Études diverses*, VII. *Préface de "Madame Eduarda"* (Paris, Éd. de Minuit, 1957), in *Oeuvres complètes*, op. cit., t. X, 1987, ps. 262-263.

guagem possível -, uma experiência singular se configura: a da transgressão. Talvez um dia ela pareça tão decisiva para nossa cultura, tão oculta em seu solo quanto o fora outrora, para o pensamento dialético, a experiência da contradição. Mas, apesar de tantos signos esparsos, a linguagem está quase inteiramente por nascer onde a transgressão encontrará seu espaço e seu ser iluminado.

De uma tal linguagem é possível, sem dúvida, encontrar em Bataille os ceptos calcinados, a cinza promissora.

*

A transgressão é um gesto relativo ao limite; é aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar 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.

O limite e a transgressão devem um ao outro a densidade de seu ser: inexistência de um limite que não poderia absolutamente ser transposto; vaidade em troca de uma transgressão que só transporia um limite de ilusão ou de sombra. Mas terá o limite uma existência verdadeira fora do gesto que gloriosamente o atravessa e o nega? O que seria ele depois e o que poderia ter sido antes? E a transgressão não se esgota no momento em que transpõe o limite, não permanecendo em nenhum outro lugar a não ser nesse ponto do tempo? Ora, esse ponto, esse estranho cruzamento de seres que fora dele não existem, mas que transformam nele totalmente o que eles são, não será ele também tudo o que, de todas os lados, o ultrapassa? Ele opera como uma glorificação daquilo que exclui; o limite abre violentamente para o ilimitado, se vê subitamente arrebatado pelo conteúdo que rejeita, e preenchido por essa estranha plenitude que o invade até o âmago. A transgressão leva o limite até o limite do seu ser; ela o conduz a atentar para sua desapareição iminente, a se reencontrar naquilo que ela exclui (mais exatamente

talvez a se reconhecer aí pela primeira vez), a sentir sua verdade positiva no movimento de sua perda. E, no entanto, nesse movimento de pura violência, em que direção a transgressão se desencadeia senão para o que a encadeia, em direção ao limite e àquilo que nele se acha encerrado? Contra o que ela dirige sua violência e a que vazio deve a livre plenitude do seu ser senão àquele mesmo que ela atravessa com seu gesto violento e que se destina a barrar no traço que ela apaga?

A transgressão não está, portanto, para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da morada. Ela está mais ligada a ele por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode extinguir. Talvez alguma coisa como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina por dentro e de alto a baixo, deve-lhe entretanto sua viva claridade, sua singularidade dilacerante e ereta, perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro.

Essa existência tão pura e tão embaralhada, para tentar pensá-la, pensar a partir dela e no espaço que ela abarca, é necessário desafogá-la das suas afinidades suspeitas com a ética. Libertá-la do que é o escandaloso ou o subversivo, ou seja, daquilo que é animado pela potência do negativo. A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos; não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. Porque ela, justamente, não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no âmago do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência. Mas pode-se dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode prendê-la, já que, por definição, nenhum limite pode retê-la. Talvez ela não passe da afirmação da divisão. Seria também necessário aliviar essa palavra de tudo o que pode lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a medida de um afastamento, e lhe deixar apenas o que nela pode designar o ser da diferença.

Talvez a filosofia contemporânea tenha inaugurado, descobrindo a possibilidade de uma afirmação não positiva, uma defasagem da qual se encontraria o único equivalente na descrição feita por Kant do *nihil negativum* e do *nihil privativum* – distinção que certamente se considera ter aberto o avanço do pensamento crítico.³ É essa filosofia da afirmação não positiva, ou seja, da prova do limite, que Blanchot, acredito, definiu pelo princípio de contestação. Não se trata aí de uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura de transitividade. A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar é ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o sim da contestação, que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano.

Assim se esboça uma experiência que Bataille, em todas as idas e vindas de sua obra, quis pesquisar, experiência que tem o poder “de colocar tudo em causa (em questão), sem repouso admissível”, e de indicar o lugar onde ela se encontra, o máximo de proximidade dela mesma, o “ser imediato”. Nada lhe é mais estranho do que a figura do demoníaco que justamente “nega tudo”. A transgressão se abre sobre um mundo cintilante e sempre afirmado, um mundo sem sombra, sem crepúsculo, sem essa intromissão do não que morde os frutos e crava no seu núcleo sua própria contradição. Ela é o avesso solar da denegação satânica; tem uma ligação com o divino, ou melhor, ela abre, a partir desse limite que indica o sagrado, o espaço onde atua o divino. Um dos inúmeros sinais de que nosso caminho é uma via de retorno e de que nos tornamos cada dia mais gregos é evidentemente o fato de que uma filosofia que se interroga sobre o ser do limite encontre uma categoria como aquela. Ainda não é preciso entender esse retorno como a promessa de uma terra de origem, de um solo primeiro onde nasceriam, ou seja, se resolveriam para nós todas as oposições. Situando novamente a experiência do divino no cerne do pensamento, a filo-

3. Kant (E.), *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*. Königsberg, Johann Jacob Kanter, 1763 (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Primeira seção: *Explication du concept de grandeur négative en général*, Paris, Vrin, 1980, ps. 19-20).

sofia desde Nietzsche sabe, ou melhor, deveria saber, que ela interroga uma origem sem positividade e uma abertura indiferente à paciência do negativo. Nenhum movimento dialético, nenhuma análise das constituições e de seu solo transcendental pode ajudar a pensar uma tal experiência ou mesmo o acesso a essa experiência. O jogo instantâneo do limite e da transgressão seria atualmente a prova essencial de um pensamento sobre a "origem" ao qual Nietzsche nos destinou desde o início de sua obra - pensamento que seria, absolutamente e no mesmo movimento, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser?

Esse pensamento, do qual tudo até o presente nos desviou, mas como para nos conduzir ao seu retorno, de que possibilidade ele nos vem, de que impossibilidade ele sustenta para nós sua insistência? Pode-se sem dúvida dizer que ele nos vem pela abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de uma maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão. O próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica: e foi talvez depois entendida como prazo infinitamente concedido à metafísica, porque a dialética substituiu o jogo da contradição e da totalidade pelo questionamento do ser e do limite. Para nos despertar do sono confuso da dialética e da antropologia, foram necessárias as figuras nietzschianas do trágico e de Dionísio, da morte de Deus, do martelo do filósofo, do super-homem que chega pouco a pouco e do Retorno. Mas, por que a linguagem discursiva se acha tão despojada, atualmente, quando se trata de manter presentes essas figuras e de se manter nelas? Por que diante delas ela está reduzida, ou quase, ao mutismo, como se fosse forçada, para que elas continuem a encontrar suas palavras, a ceder a palavra a essas formas extremas de linguagem das quais Bataille, Blanchot, Klossowski fizeram sua morada, e nesse momento as tornaram os ápices do pensamento?

Será necessário reconhecer um dia a soberania dessas experiências e se empenhar para assimilá-las: não que se trate de liberar a sua verdade - pretensão ridícula, a propósito dessas palavras que são para nós limites -, mas de libertar por fim, a partir delas, nossa linguagem. Que seja suficiente hoje em dia nos perguntarmos que obstinada linguagem não discursiva é

essa que irrompe há quase dois séculos em nossa cultura, de onde vem essa linguagem que não é acabada nem sem dúvida senhora de si, embora seja para nós soberana e nos domine, imobilizando-se às vezes em cenas que se costuma chamar de "eróticas" e subitamente se volatilizando em uma turbulência filosófica na qual parece perder o chão.

A distribuição do discurso filosófico e do quadro na obra de Sade obedece, sem dúvida, a leis de arquitetura complexa. É bem provável que as regras simples da alternância, da continuidade ou do contraste temáticos sejam insuficientes para definir o espaço da linguagem onde se articulam o que é mostrado e o que está demonstrado, onde se encadeiam a ordem das razões e a dos prazeres, onde se situam sobretudo os sujeitos no movimento dos discursos e na constelação dos corpos. Digamos somente que esse espaço está inteiramente coberto por uma linguagem discursiva (mesmo quando se trata de um relato), explícita (mesmo no momento em que ela não nomeia), contínua (sobretudo quando o fio passa de um personagem a outro), linguagem que, no entanto, não tem sujeito absoluto, não descobre jamais aquele que em último recurso fala e não cessa de *sustentar* a palavra desde quando o "triunfo da filosofia" era anunciado com a primeira aventura de Justine, até a passagem para a eternidade de Juliette em uma desapareição sem ossuário. A linguagem de Bataille, em compensação, desmorona-se sem cessar no centro de seu próprio espaço, deixando a nu, na inércia do êxtase, o sujeito insistente e visível que tentou sustentá-la com dificuldade, e se vê como que rejeitado por ela, esgotado sobre a areia do que ele não pode mais dizer.

Sob todas essas figuras diferentes, como é então possível esse pensamento que se designa apressadamente como "filosofia do erotismo", mas no qual seria necessário reconhecer (o que é menos e muito mais) uma experiência essencial à nossa cultura desde Kant e Sade – uma experiência da finitude e do ser, do limite e da transgressão? Qual é o espaço próprio desse pensamento e que linguagem pode ele se dar? Sem dúvida, ele não tem seu modelo, seu fundamento, o próprio tesouro do seu vocabulário em nenhuma forma de reflexão até o presente definida, em nenhum discurso já pronunciado. Seria de grande ajuda dizer, por analogia, que seria necessário encontrar para o transgressivo uma linguagem que seria o que a dialética foi para a contradição? Mais vale, sem dúvida, tentar falar dessa experiência e fazê-la falar no próprio vazio da ausência de sua

linguagem, lá onde precisamente as palavras lhe faltam, onde o sujeito que fala chega ao desfalecimento, onde o espetáculo oscila no olho transtornado. Lá onde a morte de Bataille acaba de colocar sua linguagem. Agora que essa morte nos devolve à pura transgressão dos seus textos, que eles favoreçam qualquer tentativa de encontrar uma linguagem para o pensamento do limite. Que sirvam de morada a este projeto, talvez já em ruína.

*

A possibilidade de um tal pensamento não nos vem, na realidade, em uma linguagem que justamente o subtrai de nós como pensamento e o reconduz à impossibilidade mesma da linguagem? Até esse limite em que se trata do ser da linguagem? É que a linguagem da filosofia está ligada muito além de qualquer memória, ou quase, à dialética: esta só se tornou depois de Kant a forma e o movimento interior da filosofia através de um desdobramento do espaço milenar onde ela não havia cessado de falar. É sabido: o retorno a Kant não cessou de nos conduzir obstinadamente ao que há de mais matinal no pensamento grego. Não para nele reencontrar uma experiência perdida, mas para nos reaproximar das possibilidades de uma linguagem não dialética. A idade dos comentários à qual pertencemos, essa renovação histórica, da qual parece que nós não podemos escapar, não indica a velocidade de nossa linguagem em um campo que não tem mais objeto filosófico novo, e que é preciso passar sem cessar com um olhar esquecido e sempre renovado, mas é muito melhor a dificuldade, o mutismo profundo de uma linguagem filosófica que a mudança de seu domínio expulsou de seu elemento natural, de sua dialética originária. Não é por ter perdido seu objeto próprio ou o frescor de sua experiência, mas por ter sido subitamente despojada de uma linguagem que lhe é historicamente "natural" que a filosofia de nossos dias se mostra como um deserto múltiplo: não o fim da filosofia, mas filosofia que só pode recuperar a palavra e retratar-se nela a não ser nas bordas dos seus limites: em uma metalinguagem purificada ou na densidade de palavras encerradas em sua noite, em sua verdade cega. Essa distância prodigiosa em que se manifesta nossa dispersão filosófica mede, mais que uma desordem, uma profunda coerência: essa separação, essa real incompatibilidade, é a distância do fundo da qual a filosofia nos fala. É sobre ela que é preciso focalizar nossa atenção.

Mas, de uma tal ausência, que linguagem pode nascer? E, sobretudo, que filósofo é esse portanto que então toma a palavra? "O que é de nós quando, desintoxicados, aprendemos o que somos? Perdidos entre tagarelas, em uma noite em que não podemos senão odiar a aparência de luz que vem das tagarelices."⁴ Em uma linguagem não dialetizada, no centro do que ela diz, mas também na raiz de sua possibilidade, o filósofo sabe que "não somos tudo"; mas ele aprende que ele próprio, o filósofo, não habita a totalidade de sua linguagem como um deus secreto e todo-falante; ele descobre que tem, a seu lado, uma linguagem que fala e da qual ele não é dono: uma linguagem que se esforça, que fracassa e se cala e que ele não pode mais mover; uma linguagem que ele próprio falou outrora e que agora está separada dele e gravita em um espaço cada vez mais silencioso. Descobre, sobretudo, que no próprio momento de falar ele não está sempre alojado no interior de sua linguagem da mesma maneira; e que no lugar do sujeito falante da filosofia – do qual ninguém, de Platão a Nietzsche, havia questionado a identidade evidente e tagarela – escavou-se um vazio onde se ata e se desata, se combina e se exclui uma multiplicidade de sujeitos falantes. Das lições sobre Homero aos gritos do louco nas ruas de Turim, quem então falou essa linguagem contínua, tão obstinadamente a mesma? O Viajante ou sua sombra? O filósofo ou o primeiro dos não-filósofos? Zaratustra, seu macaco ou já o super-homem? Dionísio, o Cristo, suas figuras reconciliadas ou, enfim, este homem que aqui está? A derrocada da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a espolia, mas a multiplica no espaço de sua lacuna, é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. Ainda não se trata aí de um fim da filosofia. Mas, antes, do fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica. É talvez a todos aqueles que se esforçam por manter antes de tudo a unidade da função gramatical do filósofo – ao preço da coerência, da própria existência da linguagem filosófica – poder-se-ia opor o exemplar empreendimento de Bataille, que não parou de destruir nele, obstinadamente, a soberania do sujeito filosofante. No que sua linguagem e sua experiência foram seu suplício. Esquartejamento primeiro e refle-

4. Bataille (G.), *Somme athéologique*, E. *L'expérience intérieure* (1943), Paris, Gallimard, "Collection Blanche", 6^a ed., 1954, Avant-Propos, p. 10.

tido daquele que fala na linguagem filosófica. Dispersão de estrelas que circundam uma noite mediana para aí deixar nascer palavras sem voz. "Como um rebanho perseguido por um pastor infinito, a carneirada que somos fugiria, fugiria sem fim o horror de uma redução do ser a sua totalidade."⁵

Essa fratura do sujeito filosófico não se tornou sensível somente pela justaposição de obras românticas e de textos de reflexão na linguagem do nosso pensamento. A obra de Bataille a mostra bem mais de perto, em uma perpétua passagem a níveis diferentes de palavra, por um desatamento sistemático em relação ao Eu que acaba de tomar a palavra, já prestes a desenvolvê-la e a se instalar nela: desligamentos no tempo ("eu escrevia isto", ou ainda "voltando atrás, se refaço este caminho"), desatamentos na distância da palavra em relação aquele que fala (jornal, blocos de notas, poemas, relatos, meditações, discursos demonstrativos), desatamentos intrínsecos a soberania que pensa e escreve (livros, textos anônimos, prefácios aos seus próprios livros, notas acrescentadas). É e 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 – abertura que é a comunicação. "Nesse momento, a elaboração não é mais necessária, e imediatamente e pelo próprio arrebatamento que entro de novo na noite da criação perdida, na angústia de voltar ao arrebatamento e também sem outro fim que o esgotamento, sem outra possibilidade de parada a não ser o desfalecimento. É a alegria que suplicia."⁶

É exatamente o inverso do movimento que sustentou, a partir de Sócrates, sem dúvida, a sabedoria ocidental: a essa sabedoria a linguagem filosófica prometia a unidade serena de uma subjetividade que triunfaria nela, sendo por ela e através dela inteiramente constituída. Mas se a linguagem filosófica é aquela em que se repete incansavelmente o suplicio do filósofo e vê lançada ao vento sua subjetividade, então não somente a sabedoria não pode mais valer como figura da composição e da recom-

5 Bataille (G.). *Ibid.*, 2ª parte, *Le supplice*, Paris, Gallimard, "Collection Blanche", 6ª ed., 1954, p. 51

6 *Ibid.*, p. 71

pensa: mas uma possibilidade se abre fatalmente, no vencimento da linguagem filosófica (isso sobre o que ela cai – a face do dado: e isso em que ela cai: o vazio onde o dado é lançado): a possibilidade do filósofo louco. Isto é, encontrando, não no exterior de sua linguagem (por um acidente vindo de fora, ou por um exercício imaginário), mas nela, no núcleo de suas possibilidades, a transgressão do seu ser de filósofo. Linguagem não dialética do limite que só se desenvolve na transgressão daquele que a fala. O jogo da transgressão e do ser é constitutivo da linguagem filosófica que a reproduz e, sem dúvida, a produz.

*



Assim, essa linguagem de rochedos, essa linguagem incontornável para a qual ruptura, escarpa, perfil rasgado são essenciais é uma linguagem circular que remete a si própria e se fecha sobre um questionamento de seus limites – como se ela não fosse nada mais do que um pequeno globo noturno de onde jorra uma estranha luz, designando o vazio de onde ela vem e enviando-lhe fatalmente tudo o que ela clareia e toca. Talvez essa configuração estranha seja o que dá ao Olho o prestígio obstinado que Bataille lhe conferiu. De um lado ao outro da obra (desde o primeiro romance às *Larmes d'Éros*⁷), ela valeu como figura da experiência interior: “Quando solicito docemente, no próprio âmago da angústia, um estranho absurdo, um olho se abre no topo, no meio do meu crânio.”⁸ É que o olho, pequeno globo branco fechado sobre sua noite, desenha o círculo de um limite que só a irrupção do olhar transpõe. E sua obscuridade interior, seu núcleo sombrio se derramam sobre o mundo em uma fonte que vê, isto é, que clareia; mas se pode também dizer que ele recolhe toda a luz do mundo sobre a pequena mancha negra da pupila e que, ali, ele a transforma na noite clara de uma imagem. Ele é espelho e lâmpada; derrama sua luz em volta dele e, por um movimento que talvez não seja contraditório, precipita essa mesma luz na transparência do seu poço. Seu globo tem a expansão de um germe maravilhoso – como a de um ovo que estourasse sobre si mesmo em direção desse centro de noite e de

7. Bataille (G.), *Les larmes d'Éros* (Jean-Jacques Pauvert, 1961), in *Oeuvres complètes*, op. cit., t. X, 1987, ps. 573-627.

8. Bataille (G.), *Le bleu du ciel*, in *L'expérience intérieure*, 3^ª parte: “Antécédents du supplice ou la comédie”, op. cit., p. 101.

extrema luz que ele é e que acaba de deixar de ser. Ele é a figura do ser que não é senão a transgressão do seu próprio limite.

Em uma filosofia da reflexão, o olho mantém com sua faculdade de olhar o poder de se tornar incessantemente mais interior a ele mesmo. Atrás de todo olho que vê há um olho mais delicado, tão discreto, mas tão ágil que, a bem dizer, seu todo-poderoso olhar corrói o globo branco de sua carne; e atrás deste há um novo, depois mais outros, sempre mais sutis e que logo não terão mais como substância senão a pura transparência de um olhar. Ele ganha um centro de imaterialidade onde nascem e se atam as formas não tangíveis do verdadeiro: este centro das coisas que é o soberano sujeito. O movimento é inverso em Bataille: o olhar transpondo o limite globular do olho o constitui em seu ser instantâneo; ele o arrasta nesse jorro luminoso (fonte que transborda, lágrimas que correm, em breve sangue), o lança fora dele mesmo, o faz passar ao limite, lá onde ele jorra na fulguração imediatamente abolida de seu ser, e não deixa mais entre as mãos senão a pequena bola branca raiada de sangue de um olho exorbitado cuja massa globular apagou qualquer olhar. E no lugar onde este olhar se tramava só resta a cavidade do crânio, um globo noturno diante do qual o olho, arrancado, acaba de fechar sua esfera, privando-o do olhar e oferecendo entretanto a essa ausência o espetáculo do núcleo inquebrável que agora aprisiona o olhar morto. Nessa distância de violência e arrancamento o olho é visto absolutamente, mas fora de qualquer olhar: o sujeito filosofante foi lançado fora de si mesmo, perseguido até os seus confins, e a soberania da linguagem filosófica é a que fala do fundo dessa distância, no vazio desmesurado deixado pelo sujeito exorbitado.

Mas é talvez quando é arrancado no próprio lugar, revirado por um movimento que o faz retornar ao interior noturno e estrelado do crânio, mostrando para o interior seu avesso cego e branco, que o olho realiza o que há de mais essencial em seu jogo: ele se fecha para o dia no movimento que manifesta sua própria brancura (esta é a imagem da claridade, seu reflexo de superfície, mas, por isso mesmo, ela não pode nem comunicar com ela nem a comunicar); e a noite circular da pupila, ele a dirige à obscuridade central que ele ilumina com um clarão, declarando-a noite. O globo revirado é, ao mesmo tempo, o mais fechado e o mais aberto: fazendo girar sua esfera, permanecendo conseqüentemente o mesmo e no mesmo lugar, ele subverte

o dia e a noite, transpõe o limite deles, mas para reencontrá-lo sobre a mesma linha e pelo avesso; e a meia-esfera branca que em um instante aparece lá onde se abria a pupila é como o ser do olho quando transpõe o limite do seu próprio olhar – quando ele transgride essa abertura sobre a luz pela qual se definia a transgressão de todo olhar. “Se o homem não fechasse soberanamente os olhos, ele acabaria por não ver mais o que vale a pena ser olhado.”⁹

Mas o que vale a pena ser olhado não é nenhum segredo interior, nenhum outro mundo mais noturno. Arrancado do lugar do seu olhar, revirado em direção à sua órbita, o olho agora não derrama mais sua luz senão em direção à caverna do osso. A revulsão do seu globo não trai tanto a “pequena morte” quanto a morte mesma, da qual ele faz a experiência lá mesmo onde ele está, nesse jorro que o faz oscilar. A morte não é para o olho a linha sempre elevada do horizonte, mas em seu próprio lugar, no vazio de todos os seus olhares possíveis, o limite que ele não cessa de transgredir, fazendo-a surgir como absoluto limite no movimento de êxtase que lhe permite saltar do outro lado. O olho revirado descobre a ligação da linguagem com a morte no momento em que representa o jogo do limite e do ser. Talvez a razão do seu prestígio esteja justamente em fundamentar a possibilidade de dar uma linguagem a esse jogo. As grandes cenas sobre as quais se detêm os relatos de Bataille, o que são elas senão o espetáculo dessas mortes eróticas onde olhos revirados revelam seus brancos limites e oscilam na direção de órbitas gigantescas e vazias? Esse movimento é desenhado com uma singular precisão em *Le bleu du ciel*: em um dos primeiros dias de novembro, quando as velas e morrões estrelam a terra dos cemitérios alemães, o narrador está deitado entre as lajes com Dorotéia; fazendo amor no meio dos mortos, ele vê à sua volta a terra, como um céu de noite clara. E o céu por cima dele forma uma grande órbita vazia, uma cabeça de morto na qual ele reconhece seu prazo, por uma revolução do seu olhar no momento em que o prazer faz oscilar os quatro globos de carne: “A terra sob o corpo de Dorotéia estava aberta como uma tumba, seu ventre se abria para mim como uma tumba fresca. Estávamos estupefatos, fazendo amor sobre um cemitério estrelado. Cada

9. Bataille (G.), *La littérature et le Mal*. Baudelaire (1957), in *Oeuvres complètes*, op. cit., t. IX, 1979, p. 193.

uma de suas luzes anunciava um esqueleto em uma tumba; elas formavam um céu vacilante tão confuso quanto nossos corpos emaranhados... Eu desabotoava Dorotéia, sujava sua roupa e seu peito com a terra fresca que estava agarrada em meus dedos. Nossos corpos tremiam como duas fileiras de dentes batem uma na outra."¹⁰

Mas o que pode então significar, no cerne de um pensamento, a presença de tal figura? O que quer dizer esse olho insistente no qual parece se recolher o que Bataille sucessivamente designou como *experiência interior*, *extremo do possível*, *operação cômica* ou, simplesmente, *meditação*? Sem dúvida, ele não é mais uma metáfora quanto não é metafórica em Descartes a percepção clara do olhar ou a ponta aguda do espírito que ele chama de *acies mentis*. Na verdade, o olho revirado, em Bataille, nada significa em sua linguagem, pela única razão de que ele lhe marca o limite. Indica o momento em que a linguagem chegada aos seus confins irrompe fora de si mesma, explode e se contesta radicalmente no rir, nas lágrimas, nos olhos perturbados do êxtase, no horror mudo e exorbitado do sacrifício, e permanece assim no limite deste vazio, falando de si mesma em uma linguagem segunda em que a ausência de um sujeito soberano determina seu vazio essencial e fratura sem descanso a unidade do discurso. O olho extirpado ou revirado é o espaço da linguagem filosófica de Bataille, o vazio onde ele se derrama e se perde mas não cessa de falar – um pouco como o olho interior, diáfano e iluminado dos místicos ou dos espirituais marca o ponto onde a linguagem secreta da oração se fixa e se estrangula em uma comunicação maravilhosa que o faz calar. Paralelamente, mas de um modo invertido, o olho de Bataille define o espaço de vinculação da linguagem e da morte, lá onde a linguagem descobre seu ser na transposição dos seus limites: a forma de uma linguagem não dialética da filosofia.

Nesse olho, figura fundamental do lugar de onde fala Bataille, e onde sua linguagem despedaçada encontra sua morada ininterrupta, a morte de Deus (sol que oscila e grande pálpebra que se fecha sobre o mundo), a prova da finitude (jorro na morte, torção da luz que apaga descobrindo que o interior é o crânio vazio, a ausência central) e o retorno sobre si mesmo da linguagem no momento do seu desfalecimento encontram uma

10. Bataille (G.), *Le bleu du ciel* (Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1957), in *Oeuvres complètes*, op. cit., t. III, 1971, ps. 481-482.

forma de ligação anterior a qualquer discurso, que talvez só tenha equivalente na ligação, familiar a outras filosofias, entre o olhar e a verdade ou a contemplação e o absoluto. O que se desvela a esse olho que, girando, se vela para sempre é o ser do limite: "Jamais esquecerei o que se liga de violento e de maravilhoso à vontade de abrir os olhos, de encarar de frente o que é, o que acontece."

Talvez a experiência da transgressão, no movimento que a leva em direção à noite total, revele essa relação da finitude com o ser, esse momento do limite que o pensamento antropológico, após Kant, não designava a não ser de longe e do exterior, na linguagem da dialética.

*

O século XX terá, sem dúvida, descoberto as categorias análogas ao gasto, ao excesso, ao limite, à transgressão: a forma estranha e irredutível desses gestos sem retorno que consomem e consomem. Em um pensamento do homem no trabalho e do homem produtor - que foi o da cultura européia após o fim do século XVIII -, o consumo se definia unicamente pela necessidade, e a necessidade se media unicamente pelo modelo da fome. Esta, prolongada na busca do lucro (apetite daquele que não tem mais fome), introduzia o homem em uma dialética da produção na qual se lia uma antropologia simples: o homem perdia a verdade de suas necessidades imediatas nos gestos do seu trabalho e nos objetos que ele criava com suas mãos, mas era lá também que ele podia encontrar sua essência e a satisfação infinita de suas necessidades. Mas não é necessário, sem dúvida, compreender a fome como esse mínimo antropológico indispensável para definir o trabalho, a produção e o lucro; sem dúvida, a necessidade tem um outro estatuto, ou pelo menos obedece a um regime cujas leis são irredutíveis a uma dialética da produção. A descoberta da sexualidade, o céu de irrealidade infinita em que Sade, desde o início, a colocou, as formas sistemáticas de interdito às quais ela, sabe-se agora, está presa, a transgressão da qual ela é em todas as culturas o objeto e o instrumento indicam de uma maneira bastante imperiosa a impossibilidade de se atribuir à experiência maior que ela constitui para nós uma linguagem como essa milenar da dialética.

Talvez a emergência da sexualidade na nossa cultura seja um acontecimento com valor múltiplo: ela está ligada à morte de

Deus e ao vazio ontológico que esta deixou nos limites do nosso pensamento; está também ligada à aparição ainda vaga e hesitante de uma forma de pensamento em que a interrogação sobre o limite substitui a busca da totalidade e em que o gesto da transgressão toma o lugar do movimento das contradições. Está, enfim, ligada a um questionamento da linguagem por ela mesma em uma circularidade que a violência "escandalosa" da literatura erótica, longe de romper, manifesta desde o primeiro uso que ela faz das palavras. A sexualidade só é decisiva para 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, desnaturalizada por ele, colocada por ele no vazio onde ela estabelece sua soberania e onde incessantemente coloca, como Lei, limites que ela transgride. Nesse sentido, o aparecimento da sexualidade como problema fundamental marca o deslizamento de uma filosofia do homem trabalhador para uma filosofia do ser falante; e como a filosofia foi por muito tempo secundária em relação ao saber e ao trabalho, é preciso admitir, não a título de crise, mas de estrutura essencial, que ela é agora secundária em relação à linguagem. Secundária não querendo dizer necessariamente que ela esteja condenada à repetição ou ao comentário, mas que ela faz a experiência de si mesma e dos seus limites na linguagem e nessa transgressão da linguagem que a leva, como levou Bataille, ao desfalecimento do sujeito falante. A partir do dia em que nossa sexualidade 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. É em sua obscura morada que encontramos a ausência de Deus e nossa morte, os limites e sua transgressão. Mas talvez ela se ilumine para aqueles que enfim libertaram seu pensamento de qualquer linguagem dialética como ela se iluminou, e mais de uma vez para Bataille, no momento em que ele experimentava, no âmago da noite, a perda de sua linguagem. "O que chamo de noite difere da obscuridade do pensamento; a noite tem a violência da luz. A noite é a juventude e a embriaguez do pensamento."¹¹

11. Bataille (G.), *Le coupable. La divinité du rire*. III: *Rire et tremblement*, in *Oeuvres complètes*, op. cit., t. V, 1973, p. 354.

Esse "embaraço com palavras" onde se encontra presa nossa filosofia e de que Bataille percorreu todas as dimensões talvez não seja a perda da linguagem que o fim da dialética parecia indicar: ele é antes o próprio aprofundamento da experiência filosófica na linguagem e a descoberta de que é nele e no movimento em que ele diz o que não pode ser dito que se realiza uma experiência do limite tal como a filosofia, agora, deverá pensá-la.

Talvez ele defina o espaço de uma experiência em que o sujeito que fala, em vez de se exprimir, se expõe, vai ao encontro de sua própria finitude e sob cada palavra se vê remetido à sua própria morte. Um espaço que faria de qualquer obra um desses gestos de "tauromaquia" de que Leiris falava, pensando nele próprio, mas sem dúvida também em Bataille.¹² É em todo caso na praia branca da arena (olho gigantesco) que Bataille fez essa experiência, essencial para ele e característica de toda a sua linguagem, que a morte *comunicava com a comunicação* e que o olho arrancado, esfera branca e muda, podia se tornar germe violento na noite do corpo, e tornar presente a ausência da qual a sexualidade não parou de falar, e a partir da qual ela não parou de falar. No momento em que o chifre do touro (faca ofuscante que traz a noite em um movimento exatamente contrário à luz que sai da noite do olho) se crava na órbita do toureador que ele cega e mata, Simone faz o gesto que já conhecemos e engole um germe descorado e descascado, restituindo à sua noite original a grande virilidade luminosa que acaba de realizar seu assassinato. O olho é reconduzido à sua noite, o globo da arena se revira e oscila; mas é justamente o momento em que o ser aparece e em que *o gesto que transpõe os limites toca a ausência mesma*: "Dois globos da mesma cor e consistência se animaram por movimentos contrários e simultâneos. Um testículo branco de touro havia penetrado na carne negra e rosa de Simone; um olho saíra da cabeça do rapaz. Essa coincidência, ligada até a morte a uma espécie de liquefação urinária do céu, em um momento, restituiu-me Marcelle. Pareceu-me, nesse inapreensível instante, tocá-la."¹³

12. Leiris (M.), *De la littérature considérée comme une tauromachie*, Paris, Gallimard, "Collection Blanche", 1946.

13. Bataille (G.), *Histoire de l'oeil: sous le soleil de Séville* (nova versão), in *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. I, 1970, Apêndice, p. 598.