

Sobre a soberania da linguagem transgressiva em Bataille

On the sovereignty of transgressive language in Bataille

Carlos Augusto Peixoto Junior

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

RESUMO:

O artigo se propõe a analisar as interpretações da obra de Georges Bataille promovidas por Michel Foucault e Jacques Derrida, as quais proporcionam um entendimento da linguagem como experiência transgressiva. A partir delas torna-se possível a apreensão de um modelo de linguagem que, ao não se restringir às categorias de estrutura e representação, permite que se incluam nele experiências subjetivas que excedem e transgridem o modo de subjetivação dominante nas sociedades moderna e contemporânea.

Palavras-chave: Bataille; soberania; transgressão.

ABSTRACT:

The article intends to analyze the interpretations of Georges Bataille's work promoted by Michel Foucault and Jacques Derrida, which provide a comprehension of language as a transgressive experience. From this point on it becomes possible to apprehend a model of language that, not restrictive to the categories of structure and representation, allows to include in it subjective experiences that exceed and transgress the dominant way of subjectivation in modern and contemporary societies.

Key-words: Bataille; sovereignty; transgression.

Pensar o tema da linguagem na atualidade nos leva à abordagem de um domínio que nos tempos de hoje ainda é considerado por muitos como o campo privilegiado da representação, a partir do qual a subjetividade torna-se compreensível em termos mais rigorosos. É claro que, levando em conta a vastidão do tema, não caberia no escopo deste artigo fazer o seu levantamento histórico-filosófico completo, o que exigiria, no mínimo, um enorme esforço de exegese de boa parte da história do pensamento filosófico, sem falar nas teorias da linguística e da psicanálise lacaniana. Assim, gostaria de me limitar aqui a comentar uma modalidade de linguagem que, compreendida enquanto experiência imanente, ultrapassa os limites da representação que nos levariam a formular uma concepção de subjetividade centrada e bem demarcada em seus contornos.

Nesse sentido, recorro com certa especificidade a uma interpretação da linguagem que se origina na obra de Georges Bataille, tal como ela foi apreendida pelo pensamento contemporâneo francês. Aqui representado por alguns comentários sobre Bataille presente em parte das obras de Michel Foucault e Jacques Derrida, este pensamento me serve como eixo central das reflexões que pretendo desenvolver, no sentido ilustrar o que seriam as dimensões transgressiva e soberana da linguagem. Tais dimensões são tomadas como exemplo de um domínio da experiência que viabiliza modos de subjetivação que escapam aos modelos de reprodução subjetiva predominantes numa sociedade fundada na normalização. Tanto Foucault como Derrida, ao que me parece, conseguiram com muita acuidade fazer a crítica da linguagem como representação, mostrando como nela também está embutida uma crítica da metafísica que aproxima a palavra de um viés de singularidade e faz dela o campo privilegiado para a apreensão de experiências tais como as que se configuram na arte, no erotismo e na loucura. Positivada desta forma, a experiência transgressiva pode então abandonar o domínio da perversão para entrar no campo da criação, o que também torna possível a ruptura com parâmetros morais e estéticos cuja incidência coercitiva sobre a subjetividade exige uma reflexão radical no sentido de tornar viáveis, mesmo em sua fluidez, novas formas de subjetivação.

Se o tema dos limites implícitos no movimento de transgressão, principalmente no que diz respeito às relações entre o advento da sexualidade moderna e a morte de Deus, parece ter sido aquele que mais chamou a atenção de Foucault em sua leitura de Bataille, a soberania da experiência transgressiva foi o mote que possibilitou a Derrida colocar em questão a categoria de mestria em Hegel, um dos representantes mais notórios da filosofia centrada na representação. Em sua análise, é a escrita que passa a ser tomada como referência possível para desconstruir o logocentrismo em suas pretensões de hegemonia absoluta sobre o pensamento ocidental. Com a crítica radical da submissão da linguagem ao sentido pleno promovida por Derrida, viabiliza-se a expressão mais plena da singularidade e da diferença como alternativas de expressão da figura do descentramento em sua luta para escapar aos grilhões impostos pelo império da racionalidade. Vejamos então como cada um destes autores serviu-se da obra de Bataille para desenvolver suas atitudes críticas em relação à modernidade.

A transgressão e seus limites

A questão da experiência de transgressão, tal como ela aparece na obra de Michel Foucault, entendida como um jogo com o limite, teve como uma de suas origens identificáveis os escritos de Bataille. Este jogo que na época clássica se encontrava presente sobretudo na relação entre razão e desrazão, apareceria na idade moderna com mais vivacidade no domínio da linguagem e, tanto em Bataille como em Maurice Blanchot (1969), encontramos um pensamento trágico herdado de Nietzsche que busca experimentar a linguagem independentemente do sujeito que fala. Trata-se, portanto, de uma experiência trágica realizada no espaço da linguagem literária, entendida como uma das experiências de pensamento que se constitui como experiência-limite ou de passagem ao limite, e que se expressa numa linguagem impessoal que ultrapassa as oposições entre interior e exterior, sujeito e objeto ou entre o eu e o mundo externo. De acordo com Machado (2000: 36-37), “tanto a análise arqueológica da loucura quanto a reflexão sobre loucura e literatura, estão ordenadas pelas noções de limite e de transgressão que Foucault encontrou em Bataille e Blanchot”. Foram estas noções que lhe teriam permitido, na *História da loucura* (FOUCAULT, 1978), contestar a separação entre razão e loucura, já que a última seria entendida como jogo de uma palavra transgressiva e, neste sentido, constituiria a face visível da transgressão. Mesmo se a palavra não é usada na obra, a ideia de transgressão é notória pelo uso da palavra “profanação”. A *História da loucura* nestes termos seria uma história dos limites, uma história trágica de como a cultura rejeita a loucura considerando-a exterior, reduzindo-a ao silêncio, a um espaço de murmúrios e à ausência de obra. Partindo da ideia de que todas as culturas instituem limites, ou de que excluir e proibir são mecanismos fundamentais de toda cultura, tornava-se necessário investigar a separação radical entre razão e desrazão como um desses limites. “Na experiência literária, o jogo do limite e da transgressão, também existente na experiência da loucura, apareceria com mais vivacidade como possibilidade de contestação da cultura” (FOUCAULT, 1994b: 238). Se a razão se constitui pela exclusão da loucura como alteridade, a abertura indefinida da literatura em direção à loucura é a tentativa de transgredir, de ultrapassar as fronteiras entre loucura e razão, reinstaurando a linguagem comum entre as duas, o diálogo rompido entre elas, expressando assim, no limite extremo do possível, uma experiência trágica do mundo e do homem¹.

Toda transgressão literária poderia ser considerada uma auto transgressão, permanentemente repetida, no sentido que já lhe davam Bataille e Blanchot, instituindo também e ao mesmo tempo, um novo limite (PEIXOTO JUNIOR, 2002). Ainda

segundo Machado, “o que se poderia chamar de enlouquecimento da linguagem literária, neste sentido de abertura da obra para a loucura, leva a obra a seu extremo limite enquanto obra, é uma experiência-limite” (MACHADO, 2000: 44). Enquanto os saberes racionais excluem, desclassificam e rejeitam a loucura como ausência de obra, como margem exterior aos limites que a razão instituiu historicamente, a literatura, ao questionar a obra como obra e procurar expressar a ausência de obra, acolhe o outro da razão em sua experiência-limite, nesse "escarpamento sobre o abismo da ausência de obra", que pretende se situar aquém da separação entre razão e loucura. Esta ideia de uma experiência radical da linguagem considerada como experiência do limite e da transgressão, que Foucault compartilha com Blanchot e Bataille, tem como principal inspiração a concepção nietzschiana da experiência trágica característica da tragédia grega, tal como ela é exposta no *Nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 1977).

Associando a transgressão e o limite ao sagrado e ao profano, Bataille os analisa a partir dos conceitos de continuidade e descontinuidade inspirados nas categorias nietzschianas de apolíneo e dionísíaco. O tempo e o mundo profanos constituem o mundo descontínuo dos interditos, das proibições, do trabalho utilitário e da razão, já que a eficácia produtiva exige uma conduta racional, consciente, que exclui, por interditos ligados a morte e ao sexo, a violência. O mundo do sagrado é o mundo contínuo e improdutivo instituído pela ultrapassagem dos limites, mundo das festas que consomem e dilapidam os recursos acumulados pelo trabalho e pela produção, onde a violência vence a razão, negando pelo excesso a regularidade do trabalho (BATAILLE, 1970). Nele, a violação, as transgressões e a violência se excedem, invertendo os valores do mundo profano sem destruí-lo. A continuidade e a fusão nascidas da violência são organizadas pela transgressão. Um exemplo disto é a violação religiosa (ritual) do interdito do canibalismo nas sociedades arcaicas, através do sacrifício (momento de paroxismo da festa). O acesso ao sagrado se dá pela violência de uma infração, pela violação de um interdito, por uma transgressão que dá à festa um aspecto divino (BATAILLE, 1987).

Os conceitos de limite e transgressão são utilizados por Bataille para pensar o erotismo como exuberância, promessa, ápice e aprovação da vida porque a vida aspira à prodigalidade. "O erotismo é o domínio da transgressão, da vitória sobre o interdito. Emoção extrema, ele é a atividade sexual própria do homem, de um ser dotado de linguagem, que, buscando conscientemente a volúpia como fim, liga o prazer à transgressão" (MACHADO, 2000: 61). Os momentos de intensidade da existência são

momentos de excesso, de dissolução das formas constituídas e de fusão dos seres. Distinguindo três tipos de erotismo (o dos corações, o dos corpos e o sagrado), Bataille tende a privilegiar em sua análise o fenômeno da orgia religiosa anterior ao cristianismo, com o frenesi, a vertigem e a perda de individualidade e de consciência que o caracterizam. Estes aspectos sagrados do erotismo, tornam a transgressão uma exigência lícita ao ligar o horror do sacrifício à religião. Assim como o sentido do erotismo é religioso, o sentido das religiões está profundamente ligado ao erotismo. Na orgia dionisíaca, por exemplo, culto erótico e trágico, Eros representa o deus trágico enquanto que Dioniso é o deus da festa, da transgressão religiosa, do êxtase, do excesso, da supressão do limite e da loucura, que recusa a lei enquanto regra da razão. O erotismo religioso é, portanto, uma afirmação integral da vida.

O cristianismo, ao valorizar o trabalho em detrimento do gozo, inverte os valores da religiosidade primitiva, opõe-se com repugnância à transgressão e torna absoluto o interdito que rejeita toda e qualquer impureza (BATAILLE, 1987). De maneira astuta, promete ao homem a possibilidade de escapar ao limite da descontinuidade individual (a morte) através da imortalidade de seres contínuos, o que transforma a continuidade do sagrado em descontinuidade de um Deus criador. Assim, o erotismo perde seu caráter sagrado e torna-se uma imundície condenável da qual o mundo precisa se livrar. Identificando o sagrado ao bem, o cristianismo afirma um interdito que faz do mal uma falta, um pecado, uma transgressão condenada, e retira do erotismo seu caráter sagrado para considerá-lo uma impureza diabólica, imunda e profana. Como contraponto a essa leitura cristã, Bataille utiliza-se de uma interpretação da obra sadeana para mostrar como nela se explicita a possibilidade de atingir o impossível ao situar-se do lado do mal e expressar o desejo de excesso, as possibilidades excessivas. A obra de Sade seria a expressão literária, ficcional e imaginária da ideia de que o erotismo é a dissolução das formas regulares da vida social, como infração à regra dos interditos, o que mostra como não só a regularidade mas também a irregularidade moral, o excesso, que se manifesta no domínio erótico, por exemplo, fazem parte do humano e não podem portanto ser eliminados da vida por mais perigosos que sejam.

Esta é uma das temáticas desenvolvidas por Michel Foucault no seu "Prefácio à transgressão" (1994a). Este trabalho, talvez um dos mais importantes em sua obra no que diz respeito ao tema da transgressão, é uma interpretação bastante singular de Bataille como filósofo. Tal interpretação, subordina a compreensão da transgressão ao tema nietzschiano da morte de Deus, e à eclosão de um tipo de linguagem não-dialética

ou não-fenomenológica, vazia e não-antropocêntrica, responsável pelo desmoronamento do sujeito. Partindo da discussão sobre o problema da sexualidade no mundo moderno, Foucault afirma que o que caracteriza a sexualidade de Sade a Freud, não é o fato de ela ter encontrado a linguagem de sua natureza ou razão, mas o fato de ter sido desnaturalizada. Em função da violência dos discursos a seu respeito, ela se viu jogada num espaço vazio cujos limites muito frágeis só admitem prolongamentos através de um frenesi que implica em ruptura. Na verdade, não libertamos a sexualidade embora a tenhamos levado aos limites da consciência, posto que em última instância ela dita a única leitura possível de nosso inconsciente. “Aqui nos deparamos com o limite da lei porque a sexualidade parece ser o único conteúdo absolutamente universal do interdito: o limite de nossa linguagem” (RAJCHMAN, 1994: 160).

Num mundo onde não há mais objetos, seres ou espaços a profanar, poder-se-ia dizer que a sexualidade é uma das últimas tentativas de reconstituir a dimensão da partilha. Não porque ela ofereça novos conteúdos a gestos milenares, mas porque ela autoriza uma profanação sem objeto, uma profanação vazia e redobrada sobre si, cujos instrumentos não se dirigem a outra coisa que não eles mesmos. Trata-se, portanto, constata Foucault, de uma profanação num mundo que não reconhece mais um sentido positivo ao sagrado. É mais ou menos isso que podemos chamar de transgressão: aquilo que prescreve não a única maneira de encontrar o sagrado em seu conteúdo imediato, mas a maneira de recompô-lo na sua forma vazia de ausência brilhante. A palavra que foi franqueada à sexualidade é contemporânea em tempo e estrutura daquela pela qual anunciou-se que Deus estaria morto. A linguagem da sexualidade - da qual Sade se tornou imediatamente o soberano, desde que, pronunciando as primeiras palavras a seu respeito, a fez percorrer todo o seu espaço num único discurso – alçou-nos a uma noite na qual Deus estava ausente. Assim, todos os nossos gestos transgressivos passaram a se endereçar a essa ausência, numa profanação que ao mesmo tempo a designa, a conjura, nela se esgota e por ela é reconduzida a sua pureza vazia de transgressão. “Há, portanto, uma sexualidade moderna: aquela que se sustentando em si mesma e na superfície de um discurso sobre uma animalidade natural e sólida, se endereça obscuramente à Ausência” (FOUCAULT, 1994a: 234). Ausência que constitui o lugar em que Bataille dispôs alguns personagens de seus romances.

Talvez a importância da sexualidade em nossa cultura, arrisca Foucault, o fato de que desde Sade ela tenha estado tão frequentemente ligada às decisões mais profundas de nossa linguagem, atenha-se justamente a este elo que a liga à morte de

Deus. Esta, suprimindo de nossa existência o limite do Ilimitado, a reconduziu a uma experiência em que nada pode mais anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência por consequência interior e soberana. Uma experiência como essa, na qual explode a morte de Deus, descobre que o seu segredo é a sua própria finitude, o reino ilimitado do Limite, o vazio desta transposição em que ela desfalece e falta. Assim, a experiência interior é, por inteiro, uma experiência do impossível - aquilo de que fazemos a experiência e que a constitui (BATAILLE, 1954). Bataille sabia muito bem das possibilidades de pensamento para as quais esta morte poderia abrir e também da impossibilidade em que ela implicava. Matar Deus ao mesmo tempo porque ele não existe e para que ele não exista. Matar Deus para libertar a existência desta outra existência que a limita, mas também para reenviá-la aos limites que apagam esta existência ilimitada. "A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desenvolve na experiência do limite, que se faz e se desfaz no excesso que o transgride" (FOUCAULT, 1994a: 236).

De acordo com Foucault, este excesso mostra, ligados numa mesma experiência, a sexualidade e a morte de Deus. Os pensamentos sobre Deus e sobre a sexualidade se encontravam ligados numa forma comum desde Sade, certamente, mas nunca com tanta insistência e dificuldade como em Bataille. E se fosse necessário dar um sentido preciso ao erotismo, por oposição a sexualidade, ele seria seguramente o seguinte: uma experiência da sexualidade que liga, por ela mesma, a ultrapassagem do limite à morte de Deus. Assim, no fundo da sexualidade, de seu movimento sempre ilimitado e deste discurso sobre Deus que o Ocidente sustenta já há bastante tempo, esboça-se uma experiência singular: a da transgressão; experiência que teria encontrado um espaço e uma promissora possibilidade de ser na obra de Bataille.

Na interpretação foucaultiana, portanto, certamente o século XX teria descoberto o parentesco entre as categorias de excesso, limite e transgressão. Neste quadro, a descoberta da sexualidade, as formas sistemáticas de interdito em que sabemos agora que ela está presa e a transgressão da qual ela é, em todas as culturas, não apenas objeto, mas também instrumento, indicam de forma imperiosa a impossibilidade de emprestar à experiência maior que ela constitui uma linguagem milenar como a da dialética. Na verdade, Foucault supõe que a emergência da sexualidade em nossa cultura seja um evento com valor múltiplo. Ela está ligada à morte de Deus e a este vazio ontológico no limite de nosso pensamento, mas também à aparição ainda receosa de uma forma de pensar onde a interrogação sobre o limite substitui a busca da totalidade e onde o gesto

da transgressão substitui o movimento das contradições. O advento da sexualidade está ligado, enfim, a um questionamento circular sobre a própria linguagem, cuja violência "escandalosa" a literatura erótica manifesta desde o primeiro uso que faz das palavras.

Não há dúvida de que a sexualidade só se tornou decisiva para nossa cultura na medida em que passamos a falar cada vez mais dela. Mas não se trata apenas de considerar que a linguagem foi erotizada há aproximadamente dois séculos. É que desde Sade e a morte de Deus a sexualidade foi absorvida no universo da linguagem, desnaturalizada por ela, colocada neste vazio em que estabelece sua soberania e onde incessantemente instaura como Lei, limites que ela própria transgride.

Neste sentido, o aparecimento da sexualidade como problema fundamental marca o deslizamento de uma filosofia do homem trabalhador para o homem falante; e assim como a filosofia foi durante muito tempo secundária em relação ao saber e ao trabalho, é preciso admitir, não à título de crise, mas à título de estrutura essencial, que ela é hoje secundária em relação à linguagem (FOUCAULT, 1994a: 249).

A sexualidade faz a experiência de si e de seus limites na linguagem e nesta transgressão que leva, como constatamos com Bataille, ao desaparecimento do sujeito falante. Desde o dia em que nossa sexualidade começou a falar e ser falada, a linguagem deixou de ser o momento de desvelamento do infinito; na sua espessura fazemos desde então a experiência da finitude e do ser. Na sua permanência obscura, encontramos a ausência de Deus e a morte, o limite e sua transgressão. Mas talvez ela se ilumine para aqueles que enfim conseguiram transpor a linguagem dialética, como ela se iluminou para Bataille no momento em que ele experimentou a perda de sua linguagem.

Este "estorvo da palavra", tal como Foucault o descreve, é antes de qualquer coisa a introdução da experiência na linguagem e na descoberta de que é nela e no movimento em que ela diz o que não pode ser dito, que se realiza uma experiência do limite. Talvez ele defina o espaço de uma experiência onde o sujeito que fala, ao invés de se exprimir, se expõe, indo ao encontro de sua própria finitude e, sob cada palavra, acaba por ser reenviado a sua própria morte. Em todo caso, foi neste espaço que Bataille fez essa experiência, essencial para ele e característica de toda a sua linguagem, em que a morte se comunica com a comunicação e torna presente esta ausência da qual não parou de falar a sexualidade e a partir da qual ela não parou de falar. Momento em que o ser justamente aparece sem demora e onde o gesto que transpõe os limites toca na própria ausência.

O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe incessantemente uma linha que logo se fecha de novo,

recuando mais uma vez para um horizonte intransponível. O limite e a transgressão devem um ao outro a densidade de seus seres: não existiria limite que não poderia absolutamente ser transposto; em consequência disto, uma transgressão que só transpusesse um limite de ilusão ou de sombra seria inútil. Afinal, pergunta Foucault, a transgressão não se esgota em tudo o que ela é no instante em que transpõe o limite, não estando em nenhum outro lugar a não ser neste ponto do tempo? Este ponto seria como que a glorificação do que ele exclui; o limite abre-se violentamente para o ilimitado, acha-se repentinamente levado pelo que rejeita e consumado por esta plenitude estranha que o invade até as profundezas. A transgressão leva o limite ao limite de seu ser. Ela o leva a despertar para o seu desaparecimento iminente, a se reencontrar naquilo que ele exclui e a experimentar sua verdade positiva no movimento de sua perda.

A transgressão, portanto, não está para o limite assim como o preto está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior e o excluído para o espaço protegido. Ela está ligada a ele acima de tudo por uma relação de interdependência que não pode ser rompida por nenhuma ruptura simples. "A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da derrisão, não procura abalar a solidez dos fundamentos; ela não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível" (FOUCAULT, 1994a: 238). Justamente porque ela não é violência num mundo partilhado (num mundo ético), nem triunfo sobre os limites que ela ultrapassa (num mundo dialético ou revolucionário), ela adota, no coração do limite, a medida desmesurada da distância que se abre nele e desenha o traço fulgurante que o faz ser. Nada é negativo na transgressão considerando-se que ela afirma o ser limitado, afirma este ilimitado no qual ela salta, abrindo-o pela primeira vez para a existência. Do ponto de vista filosófico, estamos aí diante de uma filosofia da afirmação não positiva, ou seja, de uma experiência limite, que Maurice Blanchot define pelo princípio de contestação (BLANCHOT, 1969). Não se trata de uma negação generalizada mas de uma afirmação pura, que não afirma nada, em plena ruptura de transitividade.

A transgressão abre-se assim para um mundo sempre afirmado, um mundo sem sombra, sem crepúsculo e sem aquele movimento do Não que submete os sujeitos às suas próprias contradições. Certamente esta filosofia da afirmação positiva se contrapõe à dialética, que substituiu a colocação em questão do ser e do limite pelo jogo da contradição e da totalidade. Um dia, considera Foucault, será preciso reconhecer a soberania destas experiências limite e tratar de acolhê-las: não que se trate de revelar suas verdades – pretensão derrisória a propósito dessas palavras que são limites para nós

- mas de liberar a partir delas, a nossa linguagem. É isso que faz a linguagem de Bataille ao se despedaçar incessantemente no coração de seu próprio espaço, desnudando na inércia do êxtase o sujeito que tenta mantê-la a qualquer preço, mas que acaba por ela rejeitado e extenuado no que não pode mais dizer.

Sob todas estas diferentes figuras, como é então possível este pensamento que se designa rapidamente como "filosofia do erotismo", mas no qual seria preciso reconhecer uma experiência essencial para nossa cultura desde Kant e Sade – uma experiência da finitude e do ser, do limite e da transgressão? Seria interessante dizer, por analogia, que é preciso tomar por transgressiva uma linguagem que seria o que a dialética foi para a contradição? Vale mais, sem dúvida, afirma Foucault, tentar falar desta experiência e fazê-la falar no próprio esvaziamento pela fraqueza de sua linguagem, lá onde precisamente as palavras lhe faltam e o sujeito que fala se desvanece. A possibilidade de um tal pensamento não nos vem, com efeito, de uma linguagem que justamente se esquiva como pensamento e o reconduz à própria impossibilidade da linguagem? Não nos leva ela até este limite, onde está em questão o próprio ser da linguagem? Não é por ter perdido seu objeto próprio ou o frescor de sua experiência, mas por ter sido repentinamente despossada de uma linguagem que lhe é historicamente "natural", que a filosofia de nossos dias se experimenta como um deserto múltiplo: não se trata do fim da filosofia, mas de uma filosofia que não pode retomar a palavra e a si própria a não ser à beira de seus limites.

Esta distância prodigiosa em que se manifesta nossa dispersão filosófica, mede, mais que uma desordem, uma profunda coerência: este salto (desvio), esta real incompatibilidade, é a distância do fundo da qual a filosofia nos fala. É nela que é preciso focalizar nossa atenção (FOUCAULT, 1994a: 242).

Mas, de uma tal ausência, qual linguagem poderia nascer? E, sobretudo, qual seria então esta filosofia que agora toma a palavra? O desmoronamento da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a desapossa, mas a multiplica no espaço de sua lacuna, é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. Aqui não se trata mais uma vez do fim da filosofia, mas do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica. E talvez, a todos aqueles que se esforçam para manter antes de tudo a unidade da função gramatical do filósofo – ao preço da coerência, da própria existência da linguagem filosófica – deveríamos opor o empreendimento exemplar de Bataille que não parou de romper com a soberania do sujeito pelo esquitejamento daquele que fala. A obra de Bataille mostra

bem de perto esta fratura do sujeito, numa perpétua passagem pelos diferentes níveis da palavra, por um desprendimento sistemático em relação ao Eu que toma a palavra, já próximo a se estender e se instalar nela. E é no coração deste desaparecimento do sujeito que a linguagem avança como num labirinto, não para reencontrá-lo, mas para provar a ele (pela própria linguagem) a perda do limite, ou seja, esta abertura onde surge seu ser, mas já perdido, inteiramente vertido fora de si mesmo, esvaziado de si até o vazio absoluto.

Trata-se exatamente do movimento inverso que sustentou, desde Sócrates certamente, o saber ocidental: a este saber, a linguagem filosófica prometia a unidade serena de uma subjetividade triunfante, constituindo-se inteiramente nela e através dela. Mas se é na linguagem filosófica que se repete incansavelmente o suplício do filósofo e onde sua subjetividade encontra-se totalmente descentrada, então, não somente a sabedoria não pode mais valer como figura de composição e recompensa, mas abre-se também a possibilidade radical de que esta linguagem filosófica perca sua validade. Nestas condições estaríamos diante de um filósofo louco, encontrando não no exterior de sua linguagem (por um acidente vindo de fora) mas nela mesma, o núcleo de suas possibilidades, a transgressão de seu ser de filósofo. Uma tal linguagem não dialética do limite só se desdobra na transgressão daquele que a fala. Neste caso, o jogo da transgressão e do ser é constitutivo da própria linguagem que o produz. Essa linguagem de penhascos incontornáveis, à qual a ruptura, o escarpamento e o perfil despedaçado são essenciais, é uma linguagem circular que reenvia a si mesma e se desdobra na colocação em questão de seus limites – "como se ela não fosse nada mais que um pequeno globo de noite de onde brota uma estranha luz designando o vazio de onde ela vem e endereçando fatalmente tudo o que ela esclarece e toca" (FOUCAULT, 1994a: 244). Assim, no que o sujeito é projetado para fora de si e perseguido até os seus confins, é a soberania da linguagem que passa a falar no vazio desmedido deixado pelo seu descentramento. Como diz Bataille, numa famosa passagem de *A literatura e o mal*, em que ele articula o olhar com a soberania, "se o homem não fechasse soberanamente os olhos ele acabaria não vendo mais o que vale a pena ser visto" (BATAILLE, 1967: 137).

A soberania como ultrapassagem da mestria

É importante lembrar que o conceito de soberania em Bataille não deve ser confundido com a mestria hegeliana. Trata-se no caso de uma operação que, visando a

liberdade, coloca propriamente em questão toda a vida. Na leitura promovida por Jacques Derrida, a soberania nos introduz sub-repticiamente a um outro conceito de economia de vida, que excede à razão e à dialética através da renúncia ao sentido, a partir de uma afirmação do risco absoluto da morte. Esta explosão do núcleo do sentido constitui o sistema da operação soberana que se expressa na embriaguez, no erotismo, no sacrifício ou na poesia. Sendo ao mesmo tempo mais e menos que a mestria, a soberania é completamente diferente dela. Ao extrair sua operação do campo da dialética, Bataille a subtrai ao horizonte do sentido e do saber.

Assemelhando-se a uma figura, traço a traço, ela é sua alteração absoluta. Diferença que não se produziria se a analogia se limitasse a algum traço abstrato. Longe de ser uma negatividade abstrata, a soberania, o absoluto da colocação em jogo, deve fazer aparecer a seriedade do sentido como uma abstração inscrita no jogo (DERRIDA, 1967: 377).

Não há, portanto, nenhuma negatividade na relação da soberania com a morte; ela é simplesmente uma forma de resistência à submissão, resistência ao imperativo do sentido e sua evidência - elementos essenciais na ontologia hegeliana - que afirma a angústia diante do desperdício infinito e do sacrifício absoluto do sentido. A operação soberana não pretende reapropriar-se de qualquer negatividade, nem amortecer o desperdício absoluto dando um sentido à morte. Seu objetivo é revelar a experiência do sagrado, o sacrifício perdido da presença e do sentido - irredutíveis a qualquer fenomenologia do espírito - que produzem o risco da morte absoluta e a ficção através da qual este risco pode ser vivido, apesar de sua impossibilidade de verdade.

A tarefa cega do hegelianismo, continua Derrida, aquela em torno da qual pode se organizar a representação do sentido, refere-se a este ponto onde a destruição, a supressão, a morte e o sacrifício constituem um desperdício tão irreversível, uma negatividade tão radical, que não se pode mais determiná-las como negatividade dentro de um processo ou de um sistema: o ponto onde não há mais nem processo nem sistema. No discurso, a negatividade é sempre avessa e cúmplice da positividade. Não se pode falar, nem jamais se falou de negatividade a não ser neste tecido do sentido. Já a operação soberana, ponto de não-reserva, não é nem negativa nem positiva. Não se pode inscrevê-la no discurso a não ser suprimindo os predicados ou praticando uma sobreimpressão contraditória, que excede a lógica da filosofia ao constituir uma afirmação não positiva. Bataille não leva a sério o negativo mas deixa claro que não retorna em função disto aos metafísicos positivos pré-kantianos da presença plena. Ele

marca em seu discurso o ponto de não retorno da destruição, a insistência de um dispêndio sem reservas, que não nos oferece mais o recurso de pensá-la como uma negatividade. Pois a negatividade é um recurso. Ir até o fim do "despedaçamento absoluto" e do negativo sem medida, sem reserva, não é prosseguir na lógica consequente até o ponto onde, no discurso, a *aufhebung* (o próprio discurso) a faz colaborar com a constituição e a memória interiorizante do sentido. Ao contrário, radicalizar o despedaçamento é dilacerar convulsivamente a face do negativo, a outra superfície tranquilizadora do positivo, exibindo nele, por um instante, o que não pode mais ser dito negativo.

Precisamente porque não tem um avesso reservado, porque não pode mais se deixar converter em positividade, não pode mais colaborar com o encadeamento do sentido, do conceito, do tempo e do verdadeiro no discurso, porque ao pé da letra, ele não pode mais laborar e se deixar arrazoar como trabalho do negativo (DERRIDA, 1967: 381).

O sentido então só existe em função do jogo, ele está inscrito em um lugar na configuração do jogo que não tem sentido.

Posto que daí em diante nenhuma lógica comanda o sentido da interpretação, posto que a lógica é uma interpretação, pode-se, portanto, reinterpretar – afirma Derrida, contra Hegel – sua própria interpretação. A soberania dá à razão os elementos e meios sem limite do não sentido. O risco da morte ainda não é suficiente se ele for investido num trabalho do negativo. A soberania deve assim sacrificar também a mestria, a apresentação do sentido da morte. Perdido para o discurso, o sentido é então absolutamente destruído e consumido. Sacrificando o sentido, a soberania faz soçobrar a possibilidade do discurso: não simplesmente por uma interrupção ou uma cesura no seu interior (negatividade abstrata), mas através de uma abertura, uma irrupção que descobre repentinamente o limite do discurso e o além do saber absoluto.

Ao discurso significativo, Bataille opõe às vezes a palavra poética, extática ou sagrada. Mas esta palavra de soberania não é um outro discurso, outra cadeia que se desenrola ao lado do discurso significativo. O poético ou extático é o que em todo e qualquer discurso pode se abrir para a perda absoluta de sentido, para o (sem) fundo de sagrado, de não-sentido, de não-saber ou de jogo, para a perda de conhecimento que ele revela como num lance de dados. A forma e o tormento da escrita em Bataille são como que um comentário da ausência de sentido sem a qual a poesia seria, no pior dos casos, uma subordinação, e no melhor deles, uma inserção. É justamente no intervalo entre subordinação, inserção e soberania que ele procura analisar as relações entre literatura e

revolução. Enquanto manifestação do sentido “o discurso é a própria perda da soberania e, neste caso, a servidão não é senão desejo de sentido diante de sua ausência” (DURANÇON, 1976: 116).

Mas ainda seria preciso encontrar uma palavra que guardasse o silêncio, insiste Derrida, como se o impossível se fizesse necessário: dizer na linguagem – da servidão – o que não é servil. Se a palavra silêncio é, entre todas as palavras, a mais perversa ou a mais poética, é porque, fingindo calar o sentido, ela diz o não-sentido, desliza, se apaga, não se mantém e cala, não como silêncio mas como palavra. Tal deslizamento trai ao mesmo tempo o discurso e o não-discurso. Excluindo a linguagem articulada, o silêncio soberano é, portanto, estranho à diferença como fonte de significação. Ele parece apagar a descontinuidade e é assim que se deve entender a necessidade do *continuum* à qual Bataille apela incessantemente. "O *continuum* é a experiência privilegiada de uma operação soberana transgredindo o limite da diferença discursiva" (DERRIDA, 1967: 386). Esforçando-se na direção do sem-fundo da negatividade e do desperdício, a experiência do *continuum* é também experiência da diferença absoluta, de uma diferença completamente diversa da que Hegel havia pensado: uma diferença a serviço da presença e do trabalho na história (do sentido). Esses conceitos que parecem se identificar como realização da presença, acusam e agudizam a incisão da diferença. Seria necessário então imprimir à linguagem uma virada estratégica que, por um movimento violento, deslizante e furtivo, relacionasse a sintaxe e o léxico com o silêncio maior, relacionando também, cientificamente, o saber com o não saber (DURANÇON, 1976).

A soberania, ainda na leitura de Derrida, não tem qualquer identidade, ela não é si mesmo, para si, em si, nem diante de si. Para não prescrever, quer dizer, para não se subjugar, ela não deve subordinar nada, isto é, não se subordinar a nada nem a ninguém: ela deve despender sem reservas, se perder, perder conhecimento, perder a memória de si e a interioridade a si. Contra a rememoração e a avareza que assimilam o sentido, ela deve praticar o esquecimento ativo do qual falava Nietzsche e, numa última subversão da mestria, não mais procurar fazer-se reconhecer. A renúncia ao reconhecimento ao mesmo tempo interdita e prescreve a escrita. Interdita aquela escrita de mestria pela qual a vontade quer se guardar, fazer-se reconhecer e reconstituir sua presença, escrita submissa que Bataille desprezava por ver nela um projeto servil de conservar a vida – o fantasma da vida – na presença. Mas assinala simultaneamente uma outra escrita na qual a presença se furta irremediavelmente, desde a sua primeira promessa, e se constitui

como possibilidade de apagamento absoluto. "Um traço inapagável não é um traço. Seria necessário então reconstruir o sistema de proposições de Bataille sobre a escrita, em cima destas duas relações – chamemo-las de menor e maior – com o traço" (DERRIDA, 1967: 390). Isso se faz notar em todo um grupo de trabalhos de Bataille onde a renúncia soberana ao reconhecimento prescreve o apagamento do escrito. Como por exemplo na escrita poética, entendida como escrita menor, escrita soberana que deve interromper a cumplicidade servil da palavra com o sentido. A soberania absoluta se abstém de qualquer relação e se mantém em segredo. O *continuum* da comunicação soberana tem como elemento básico esta diferença secreta.

O espaço que separa a lógica de mestria da não-lógica da soberania, não pode nem deve se inscrever no núcleo do próprio conceito pois o que se descobre com Bataille é que não há um núcleo de sentido ou um átomo conceitual, mas que o conceito se produz no tecido das diferenças. Tal espaço se inscreve no encadeamento ou no funcionamento de uma escrita maior que excede o *logos* (do sentido, da presença, etc.). Neste tipo de escrita, pela qual Bataille se empenhou arduamente, os mesmos conceitos, aparentemente não modificados, sofrerão uma mutação de sentido. Mais do que isso, ainda que aparentemente impassíveis eles serão afetados pela perda de sentido para a qual se encaminham. Recusar isto, afirma Derrida, seria "ignorar a necessidade formal do texto de Bataille, sua fragmentação própria, sua relação com os relatos nos quais a aventura não se justapõe simplesmente aos aforismos ou a um discurso 'filosófico', apagando seus significantes diante de seu conteúdo significado" (DERRIDA, 1967: 393).

Diferentemente da lógica tal como ela é compreendida em sua acepção clássica, a escrita de Bataille não tolera numa instância maior a distinção entre forma e conteúdo. Nisto ela é a escrita requerida pela soberania.

A transgressão do sentido não é o acesso à identidade imediata e indeterminada do não-sentido, nem a possibilidade de mantê-lo. O não-sentido da operação soberana não é nem o negativo nem a condição do sentido, mesmo que seu nome dê a entender isto. Decididamente, ele não é uma reserva de sentido. O não-sentido soberano se sustenta além da oposição entre positivo e negativo pois o ato de sua consumação, ainda que induza a perder o sentido, não é o negativo da presença guardada na verdade do sentido. Uma tal ruptura de simetria deve propagar seus efeitos por toda a cadeia do discurso. Os conceitos da escrita geral só podem ser lidos com a condição de serem deportados e deslocados para fora das alternativas de simetria às quais eles parecem

presos. A estratégia da linguagem em Bataille joga com essa prisão e essa deportação. Tudo o que na sua obra, por exemplo, para abalar a segurança do saber discursivo, parece estar próximo de uma experiência mística, encontra-se na verdade para além da oposição entre o místico e o racional. Como atesta Derrida, Bataille não é de maneira alguma um místico. O que ele indica como experiência interior, não é exatamente uma experiência porque não se relaciona com nenhuma presença ou plenitude, mas apenas com a impossibilidade que ela experimenta no suplício. Esta experiência, sobretudo, também não é interior na acepção comum do termo. Ainda que pareça sê-lo, por não se relacionar com nada do outro, com nenhum fora, de outro modo que a não relação do segredo e da ruptura, ela também é inteiramente exposta ao suplício, nua e aberta ao de fora. Sem reserva nem foro interior ela é, em última instância, profundamente superficial.

Poderíamos submeter a este esquema todos os conceitos da escrita em geral. Os predicados não estão aí para querer dizer alguma coisa, para enunciar ou significar, mas para fazer deslizar o sentido, para denunciá-lo ou desviar-se dele. A escrita no interior da qual operam estes esquemas, não consiste em subordinar momentos conceituais à totalidade de um sistema em que eles finalmente ganhariam sentido. Não se trata de subordinar os deslizamentos, as diferenças do discurso e o jogo das sintaxes ao todo de um discurso antecipado. Ao contrário, se o jogo da diferença é indispensável para ler convenientemente os conceitos da economia geral, se é preciso reinscrever cada noção na lei de seu deslizamento e relacioná-la com a operação soberana, não se deve, no entanto, fazer disto o momento subordinado de uma estrutura.

Não se deve submeter a atenção contextual e as diferenças de significação a um sistema do sentido, permitindo ou prometendo uma mestria formal absoluta. Isto seria apagar o excesso do não sentido e recair no fechamento do saber: uma vez mais, não ler Bataille (DERRIDA, 1967: 401).

Ainda que a experiência interior, em seus momentos maiores, rompa com a mediação, ela não é propriamente imediata. Ela não goza de uma presença absolutamente próxima e não pode entrar no movimento de mediação como o imediato hegeliano. Immediaticidade e mediaticidade, tal como se apresentam em Hegel, são igualmente subordinadas. A operação soberana suspende também a subordinação na forma da immediaticidade. Para compreender que ela não entre no trabalho da fenomenologia, sustenta Derrida, é preciso sair do *logos* filosófico e pensar o impensável. Como transgredir ao mesmo tempo o imediato e o mediato? Como exceder

à subordinação no sentido do logos filosófico em sua totalidade? A escrita de Bataille não nos assegura de nada, não nos dá nenhuma certeza, nenhum resultado, nenhum benefício. Ela é absolutamente venturosa, é um acaso e não uma técnica.

Mas a operação soberana, diferentemente do conhecimento discursivo, não é neutra. A neutralidade é por essência negativa, ela é a face negativa de uma transgressão. A soberania não é neutra mesmo se em seu discurso ela neutraliza todas as contradições ou oposições da lógica clássica. A neutralização se produz no conhecimento e na sintaxe da escrita, mas relaciona-se com uma afirmação soberana e transgressiva. A operação soberana transgride a lei ou as interdições que fazem sistema com o discurso e com o trabalho de neutralização numa experiência maior. A destruição do discurso multiplica as palavras, precipita-as umas contra as outras, traga-as numa substituição sem fundo cuja única regra é a afirmação soberana do jogo fora do sentido. Mas esta transgressão do discurso - e conseqüentemente da lei em geral, já que o discurso só se coloca aí para dispor a norma ou o valor do sentido, isto é, o elemento da legalidade em geral - deve, como toda transgressão, conservar e confirmar de algum modo o que ela excede. Esta seria a única maneira de se afirmar a soberania como transgressão e aceder assim ao sagrado que é dado pela violência de uma infração.

Desde suas análises dos textos de Husserl (DERRIDA, 1994), Derrida lançou a tese de que a metafísica sempre se referiu a uma presença plena, considerando que a linguagem falada estaria mais próxima da origem perdida da plenitude do sentido e desconsiderando a escrita como uma degeneração da fala. Mostrando a impossibilidade do conceito de presença plena, que já não esteja minada pela ausência, e que as críticas feitas à escrita para degradá-la a um estágio inferior também se aplicam à fala, Derrida procurou demonstrar como na verdade não existe uma referência primeira e ordenadora da plenitude de uma origem. Não havendo nenhuma ancoragem na origem, tudo é escrita, tudo é palavra, entendida como sistema de marcas que não se regem pela presença plena. A escrita então, funciona apenas para desarticular ou desconstruir o fonologismo e o logocentrismo (a ideia do *logos* como presença plena última); a escrita não nomeia nada, não é algo, não é um conceito mas apenas um elemento anárquico, parasitário. Ela é um outro nome da diferença (*différance*), suplemento, aqui-rastro ou *pharmakon* (DERRIDA, 1997), que se contrapõe ao logocentrismo metafísico e sua pretensão de postular uma verdade transcendente. A desconstrução do logocentrismo e de suas dualidades deve caminhar junto com a desconstrução do falocentrismo e da binariedade sexual, visando à possibilidade de outras diferenciações no campo das

sexualidades, ou seja, uma possível multiplicidade sexual. Todo o percurso filosófico e literário de Bataille, com sua busca do excesso, da despossessão de si e da perda do sentido na constituição de uma experiência, não parece senão confirmar estas teses.

Em suas análises críticas dos escritos de Bataille, tanto Foucault quanto Derrida, como tivemos a oportunidade de ver, nos incitam a pensar na possibilidade de uma paixão curiosa e experimental que nos levaria de certa forma a nos desprendermos livremente de nós mesmos para assim redescobrirmos o que ainda é possível saber, fazer ou ser. A meu ver, uma tal curiosidade apaixonada nos alerta para certos perigos desapercibidos nas práticas exatas que empregamos para conceber e resolver nossos problemas, assim como para as áreas de experiência questionáveis e questionadoras para as quais já não temos mais a nosso dispor “métodos de solução” aceitos ou aceitáveis. Além disto, acionada a partir de uma experiência de “desconversão”, de perda das garantias ou certezas sobre quem somos e podemos ser, que abre para espaços aonde ainda não existe mestria, esta paixão curiosa nos dirige para acontecimentos problematizantes que emergem em meio a nossa história, dando início a novas e imprevistas possibilidades. Assim, não se trata mais da contemplação de uma Razão de onde derivamos regras e normas aplicáveis a todos, e da qual ninguém poderia discordar, mas de uma curiosidade para com as novas áreas da experiência que questionam a “razão” das regras ou das normas que adotamos, e assim exigem que inventemos outras. Com estas, talvez o espaço de liberdade de que dispomos torne-se mais favorável à expressão mais plena da singularidade e da diferença.

Referências

- BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1954.
- BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1967.
- BATAILLE, Georges. La notion de dépense. In: BATAILLE, Georges. *La part maudite*. Paris: Seuil, 1970, p. 25-48.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Rio de Janeiro : L&PM Editores, 1987.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- DURANÇON, Jacques. *Georges Bataille*. Paris: Gallimard, 1976.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FOUCAULT, Michel. Préface à la transgression. In : FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris : Gallimard, 1994a, p. 233-249.
- FOUCAULT, Michel. Débat sur la poesie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris : Gallimard, 1994b, p. 390-406.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. Paris: Gallimard, 1977.
- PEIXOTO JUNIOR Carlos Augusto. Descentramento e transgressão: a experiência Bataille. In: PLASTINO, Carlos Alberto. (Org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002, p. 135-142.
- RAJCHMAN, John. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ROUSSEL, Raymond. *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Paris: Gallimard, 1979.

Carlos Augusto Peixoto Junior
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Doutor em Saúde Coletiva, IMS/UERJ
E-mail: cpeixotojr@terra.com.br

¹Sobre a questão da transposição dos limites e suas relações com a transgressão no que diz respeito à escrita literária e a loucura, ver também Foucault, M. *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963 e Roussel, R. *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Gallimard, 1979.