

FOUCAULT, SADE E AS LUZES

Philippe Sabot (*philippe.sabot@univ-lille3.fr*)

Tradução de Alex Pereira de Araújo

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Resumo: Este artigo é dedicado aos usos que Foucault propõe da obra de Sade (desde *História da Loucura* até *A vontade de Saber*), ou seja, de que forma estes usos são suscetíveis de despertar um esclarecimento indireto sobre o status equivocado que recebem as Luzes no pensamento foucaultiano. Aqui, encontram-se explicitamente opostas à figura literária de um Sade transgressivo que se associa à escrita e ao pensamento do “exterior”, e aquela de um Sade “sargento do sexo”, provedor de um erotismo disciplinar que acompanha o desdobramento de uma racionalidade instrumental.

Palavras-chave: disciplina; erotismos; Foucault; Sade; transgressão.

Introdução¹

Se, em um de seus últimos textos, Foucault pôde identificar completamente o projeto das Luzes na figura de Kant e no pensamento crítico, reelaborado em função da ontologia histórica de nós mesmo, e nas condições que, finalmente, permanecem discutíveis; não se pode dizer, de imediato, que a *Aufklärung*² tenha tomado em sua obra, a forma e o valor de um acontecimento discursivo identificável como tal, com a mesma carga de novidade e de radicalidade, daquela que lhe é conferida em 1984. Foucault, arqueólogo, se dedicou,

desde muito cedo, a mostrar a ambiguidade das Luzes³, aquela de uma razão iluminada que incansavelmente faz sobressair à parte sombria, o lado obscuro, as margens impensadas, mas, constitutivas. Lembramos a este respeito que, do ponto de vista da arqueologia, para retomar o título de um capítulo de *As palavras e as coisas*, “os limites da representação”, o momento histórico das Luzes está inscrito entre a Idade Clássica e a Modernidade; isto é, aí onde o espaço ordenado está fraturado e deixa aparecer na vertical deste quadro, uma profundidade, uma dimensão história que reconfigura completamente o saber empírico e deixa emergir, no silêncio do discurso, a figura epistemológica do homem. Isto

¹ Este texto foi traduzido para ser discutido no curso “*A construção do sujeito em Kant: as Luzes de Foucault*”, promovido pelo LABEDISCO da UESB. O professor Philippe Sabot, da Universidade de Lille III, gentilmente autorizou a publicação desta tradução aqui na REDISCO.

² *Die Aufklärung* pode ser traduzida em português como: as luzes, o iluminismo, iluminação, ilustração ou esclarecimento; Estas formas aparecem nas várias traduções do texto de Kant “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*”, publicado no periódico *Berlinische Monatsschrift* em 1784 (NT).

³Essa ambiguidade do momento histórico das Luzes está, sem dúvida nenhuma, ligada ao gesto arqueológico que implica em reescrever a história da cultura ocidental, desprendendo-se das acentuações habituais dos historiadores das ideias. Pelas Luzes, este é, notadamente, o momento histórico da Revolução Francesa que se encontra relativizado, por assim dizer, contestado (Nota do autor).

significa que, num dado momento, duas formas concorrentes de racionalidade se chocam. É justamente este choque que confere às Luzes toda sua complexidade. Por conseguinte, não é um destino qualquer da razão ocidental que se realiza. Mas as Luzes apagam, antes, sua “censura essencial”, seja para interiorizar, seja para dissimular no coração da racionalidade moderna, o princípio de uma desordem ou de uma transgressão possíveis, conduzindo a tensão entre razão e desrazão sobre a qual se estabeleceu a ordem clássica no seu bojo. Ao menos, é neste sentido que as Luzes propõem, do ponto de vista de sua injunção histórica, na perspectiva arquestruturalista da arqueologia do saber. As Luzes carregam a sua função filosófica própria, quando faz valer o valor positivo de sua ambiguidade, a dinâmica potencialmente transgressiva da atitude autocrítica de transformação em que esboçam o modelo. Resta compreender então como se elaborou o modelo na obra de Foucault e, particularmente, naquelas condições que ele encontrou os esquemas da inteligibilidade de um certo kantismo.

Nessa discussão, o problema será abordado a partir de um ponto de vista em deslocamento. Efetivamente, no início dos anos de 1960 (com A história da Loucura) até o meio dos anos de 1970 (com os textos contemporâneos de Vigiar e punir e da Vontade de Saber), a questão das Luzes não aparece diretamente nem exclusivamente em Foucault pelo viés tradicional cuja referência é Kant; mas a partir de um certo entrelaçamento constante e problemático de Kant a Sade (ou melhor, de Sade a Kant). Então, importa fazer, primeiramente, aparecer de que maneira os usos que Foucault propõe acerca da obra de Sade são suscetíveis de conduzir a um esclarecimento indireto e novo sobre o estatuto ambíguo que recebem as Luzes no seio de sua reflexão. Mas se trata também de compreender como estas leituras foucaultianas de Sade refletem, e, talvez, acompanhar o deslocamento do centro de gravidade desta reflexão - da linguagem à sexualidade e ao poder, renovando profundamente a apreensão do momento histórico e do alcance filosófico das Luzes. É preciso, então, questionar por quais razões

Foucault se libertou de um certa relação com a obra sadiana. Mais precisamente: em que sentido esta libertação permitiu Foucault reelaborar de novo a temática Aufklärung apenas a partir de Kant, promovido à condição de arauto moderno de um ethos filosófico, propriamente inatual; já que se refere menos ao conteúdo – doutrinal – de uma atitude crítica que à própria forma de nossa relação com o presente? Por meio destes questionamentos, nós nos propomos a compreender em qual sentido as leituras de Sade feitas por Foucault correspondem, em realidade, às interpretações concorrentes às Luzes.

Sade na arqueologia do saber: um pensamento do exterior

Em uma primeira linha de interpretação, a obra de Sade aparece como contraponto insistente e fascinante do racionalismo iluminado; lido a revelia de Kant, Sade é como a sombra alcançada de uma ruptura de paradigma que se realiza, antes de tudo, na ordem da linguagem, sobre o plano do discurso e de sua dissociação interna. As luzes estão abertas sobre sua própria incerteza, sobre seu próprio “jogo” entre filosofia e literatura, ordem e desordem, razão e desrazão.

A este respeito, pode se dizer que a obra de Sade ocupa na arqueologia do saber um espaço dobrado. Primeiramente, ela aparece no âmbito local de acontecimento discurso, situado e estritamente correlacionado a um outro acontecimento discursivo que representa a emergência de um tema transcendental em relação a Kant; mas ela também funciona, em âmbito mais global, como um operador transgressivo de uma passagem do limite que ilustra as potencialidades antidialéticas disto que Foucault chama de “pensamento de externo” e que ele associa ao esforço da literatura moderna nascente para se opor aos avatares filosóficos do “pensamento de dentro” ou do Mesmo⁴, aquele que é, finalmente, tomado no

⁴ NT: Em filosofia, pode designar identidade (idêntico) ou parte invariável do pensamento.

“círculo antropológico⁵” de uma auto-fundação da finitude. De imediato, vê-se nascer aqui uma ambiguidade que faz toda força e o valor desta obra, verdadeiramente, inassinável. Com efeito, sobre o plano estritamente arqueológico, ela se situa ao lado do gesto crítico kantiano e não tem nem a radicalidade nem o poder de abertura; mas, ao mesmo tempo, situa-se ao lado deste gesto, sobre o plano de uma “ontologia formal da literatura”, uma vez que se opõe de maneira resistente ao gesto de uma transgressão em que a linguagem constitui o elemento privilegiado, e que a sexualidade e o desejo são o vetor manifestado. Desenha-se simultaneamente, então, uma interpretação paradoxal das Luzes divididas entre Sade e Kant, e, sobretudo, fundadas sobre seus gestos discursivos, distintos, mas complementares; como também, a possibilidade de uma herança filosófica das Luzes que alarga sua ancoragem histórica. Estes dois aspectos são postos claramente em valor por Foucault em duas séries de textos contemporâneos; a primeira série culmina na passagem, explicitamente dedicada à obra de Sade, que fecha a primeira parte de *As palavras e as coisas*; a segunda série compreende os textos escritos desde o início dos anos 60 (sessenta), quando recapitula então as questões em um artigo sobre Blanchot, chamado “*La pensée du dehors*” (O pensamento do externo⁶).

Ao procurar descrever “a mutação que, por volta do final do século XVIII, se produziu em toda epistémê ocidental”⁷, o que tornou possível caracterizá-la, Foucault, em *As palavras e as coisas*, atribui à obra de Sade a fundação arqueológica de identificação crítica de um limiar. Esta obra designa e, realiza, em

sentido, o fim do pensamento clássico. Por quê? Pois ela marca justamente o limite representativo, do discurso dedicado a colocar em ordem e em palavras as coisas no elemento taxonômico do quadro, manifestando a emergência de forças extra-representativas (a violência, a morte e a sexualidade) dentro desta ordem de discurso. Por consequência, os livros de Sade interessam a arqueologia na medida em que eles pertencem ainda ao espaço da representação e que eles tiram força desta situação no limite que os coloca em posição de contestação interna da epistémê clássica:

essa obra incansável manifesta o precário equilíbrio entre a lei sem lei do desejo e a ordenação meticulosa de uma representação discursiva. A ordem do discurso encontra aí seu Limite e sua Lei; mas tem ainda a força de permanecer co-extensiva àquilo mesmo que a rege (FOUCAULT, 1981, p. 288).

De acordo com a leitura arqueológica de Foucault, os romances de Sade encerram a Idade Clássica nela mesma (e eles a pertencem); além disso, eles não abrem uma nova experiência da ordem. Isto aparece ainda mais claramente na continuidade da passagem da situação em que o limite (da ordem e da desordem) desses romances torna exemplos de uma parte da dissensão interna do momento histórico das Luzes.

Na verdade, *Justine*⁸ e *Juliette*⁹ formam as duas partes em que mediam uma transição entre a Renascença e a época clássica “no nascimento da cultura moderna”¹⁰, juntamente com *Dom Quixote*¹¹. Apresentado inicialmente como o herói ridículo do Mesmo¹², Dom Quixote acarreta similitudes, postas em funcionamento, como muitas miragens oferecidas de seu delírio

⁵ Este é o título do capítulo V da terceira parte da *História da Loucura*, em que Foucault mostra como, a partir do momento em que “a loucura sustenta [...] uma linguagem antropológica” (p.509); ela encerra “uma multidão de antinomias” (p. 512) que comandam toda a reflexão sobre a loucura no século XIX e (p.514). Ora, o jogo de antinomias encontra, no fim de *As palavras e as coisas*, aplicado desta vez na ruminação filosófica sobre o tema da finitude (*O homem e seus duplos* - cf. FOUCAULT, 1966; 1981).

⁶ Conforme a tradução brasileira da coletânea, *Ditos e Escritos*, organizada por Manoel Barros da Motta, publicada pela Forense Universitária.

⁷Cf. Foucault, 1981, p. 285.

⁸ *Justine ou les Malheurs de la vertu* é o primeiro Romance do Marquês de Sade, publicado em 1791, na França (NT).

⁹ Romance publicado em 1797-1800 (NT).

¹⁰ Cf. Foucault, 1981, p. 290.

¹¹ *Dom Quixote de la Mancha de Miguel* de Cervantes foi publicado em 1605. É uma das obras mais conhecidas e lidas da literatura universal (NT).

¹² Cf. Foucault (1981, p.63) “Ele é o herói do Mesmo” (NT).

interpretativo; com efeito, na segunda parte do romance, ele mesmo se tornaria “pura e simples personagem no artifício da representação”; uma certa relação, imediata e evidente, dos signos com as coisas, estava entrecruzada deixando lugar para o “poder representativo da linguagem”. Na outra ponta da Idade Clássica, a relação da semelhança com a representação se inverte em relação com o desejo: “não se trata mais do triunfo irônico da representação sobre a semelhança; trata-se da obscura violência repetida do desejo que vem vencer os limites da representação” (FOUCAULT, 1981, p. 290).

Com *Justine*, heroína virtuosa, esta violência permanece; todavia, contida na “forma leve, longínqua, exterior e gelada da representação”; apesar de tornar-se objeto de uma representação, mostra sua verdade e sua lei de existência, incluído no destino de um livro a mesma forma que o herói de Cervantes havia percorrido os signos. De maneira simétrica e inversa, *Juliette*, encarnação selvagem do vício, parece retornar os primeiros errantes de Dom Quixote. Se seus desejos “são retomados por inteiro na representação que os funda arrazoadamente em *discurso* e os transforma voluntariamente em cena”; por sua vez, estes discursos e estas cenas tornam ridículos como se enchessem de um desejo que satura o espaço da representação e ameaça transbordá-lo. Assim, começa uma crítica interna da representação, simétrica da semelhança iniciada na segunda parte de Dom Quixote e que explora, a fundo, os poderes até aparecer os limites. Estes limites são aqueles de uma “nomação” que não está mais submetida ao jogo da retórica, mas que segue a proliferação indefinida das possibilidades do desejo, surgindo a partir daí sob a representação e irreduzível de sua ordem própria.

Contudo, este primeiro sistema de eco, que assegura o fechamento da epistémê clássica sobre seus próprios códigos discursivos, se encontra duplicado por outra aproximação que tem, desta vez, por função manifestar o limiar constitutivo da epistémê moderna. Assim, na topologia de Foucault, Sade e Kant ocupam posições simétricas - e estritamente contemporâneas, através das quais se encontram demarcadas as duas margens,

interna e externa, de uma mesma ruptura arqueológica, que conduz ao quadro definitivo do saber e do pensamento fora do espaço da representação, e da distinção crítica empírica e transcendental. Aí onde os romances de Sade desenham uma gramática geral das perversões, submetendo a expressão do desejo na rigorosa. De *Juliette*, “última das narrativas clássicas”, à *Crítica da razão pura*, um limiar epistêmico foi ultrapassado que separa e une, às vezes, dois discursos das Luzes, duas formas de racionalidade que, manifestadamente, se excluem uma da outra, se refletindo uma na outra.

É a tensão entre a razão e a desrazão, iniciada e instituída pelo gesto da “grande censura” no século XVII, já analisado por Foucault, na *História da Loucura*, que, com Sade, “Iluminação e libertinagem justapuseram no século XVIII, *mas sem se confundir*”¹³; efetivamente, “um esforço da razão para formular-se num racionalismo onde toda insanidade assume o aspecto do irracional”¹⁴; de um lado, as vicissitudes de “um desatino do coração que dobra os discursos da razão aos ditames de sua lógica desatinada”; de outro, como os dois polos construtivos de uma experiência histórica, marcada pela partilha, formam a mesma exclusão que autorize a prática de internamento. Mas, como nota Foucault na conclusão de sua *História da loucura*, apesar desta inclinação da libertinagem para a desrazão, a “razão de Sade” é esta razão paradoxal que enuncia “as últimas palavras do desatino”¹⁵ (FOUCAULT, 1978, p. 578); ela atravessa o muro da internação para comunicar, em sua violência sem medida, com o mundo moderno, com *nosso* mundo. Deste ponto de vista, a escrita de Sade não está então em falta, mas em excesso em relação com a razão de Kant. Ela opõe a carga transgressiva de um desejo impossível de saciar senão que, em discurso de manifestação e de demonstração, absolutamente livre de toda referência a uma necessidade natural e

¹³ Cf. Foucault, 1972, p.114 (Edição Brasileira, 1978, p. 100-101), grifo nosso.

¹⁴ Cf. Foucault, 1972, p. 144 (Edição Brasileira, 1978, p.101).

¹⁵ No texto original em francês: “*déraison*” (desrazão), na tradução brasileira, desatino.

conduzindo irresistivelmente cada personagem à “abolição soberana de si mesmo”. Sade está então num sentido contemporâneo das grandes construções filosóficas das Luzes, de toda esta “verborragia sobre o homem e a natureza”¹⁶, que possui integralmente a partilha clássica da razão e da desrazão, e que, de maneira irônica e excessiva, põe em cena em seus romances; seu discurso iluminado-obscuro, sua razão atravessada por “uma lacuna [...] uma falta, uma loucura” testemunha também, e de maneira exemplar, deste “pensamento externo”, que, na margem das Luzes, abre o campo de uma experiência literária inédita que associa a descoberta da sexualidade a um certo apagamento do sujeito que deseja na exterioridade da linguagem. Sade é nosso contemporâneo (nosso “próximo” no dizer de Klossowski¹⁷), seja contemporâneo de Bataille e de Blanchot, no sentido em que por meio de seus livros transmitem uma certa maneira uma contra herança das Luzes, o princípio oculto, e ocultado, deste que permanece na desrazão – uma vez livre do esquema dialético da alienação e rendido a seu vigor trágico e explosivo:

É menos arriscado supor que a primeira brecha por onde o pensamento do exterior se revelou para nós está, paradoxalmente, no monólogo repetitivo de Sade. Na época de Kant e Hegel, no momento em que, sem dúvida, a interiorização da lei da história e do mundo jamais foi mais imperiosamente requisitada pela consciência ocidental, Sade só deixa falar, como lei sem lei do mundo, a mudez do desejo. Foi na mesma época em que na poesia de Hölderlin se manifestava na ausência cintilante dos deuses e se enunciava como uma nova lei a obrigação de se esperar, perpetuamente, sem dúvida, a ajuda enigmática que vem da “ausência de Deus”. Poderíamos dizer sem exagero que,

no mesmo momento, um pela descoberta do desvio no murmúrio infinito do discurso, o outro pela descoberta do desvio dos deuses na falha de uma linguagem em vias de se perder, Sade e Hölderlin depositaram em nosso pensamento, para o século futuro, mas de qualquer forma cifrada, a experiência do exterior? Experiência que devia permanecer então não exatamente escondida, pois ela não havia penetrado na densidade de nossa cultura, mas flutuante, estranha, como exterior à nossa interioridade, durante todo o tempo em que se formulou, da maneira mais imperiosa, a exigência de interiorizar o mundo, apagar as alienações, superar o momento falacioso da *Enttäusserung*, de humanizar a natureza, naturalizar o homem e recuperar na terra os tesouros que tinham sido gastos nos céus (FOUCAULT, 2001, p. 222-223).

É menos arriscado supor que a primeira brecha por onde o pensamento do exterior se revelou para nós está, paradoxalmente, no monólogo repetitivo de Sade. Na época de Kant e Hegel, no momento em que, sem dúvida, a interiorização da lei da história e do mundo jamais foi mais imperiosamente requisitada pela consciência ocidental, Sade só deixa falar, como lei sem lei do mundo, a mudez do desejo. Foi na mesma época em que na poesia de Hölderlin se manifestava na ausência cintilante dos deuses e se enunciava como uma nova lei a obrigação de se esperar, perpetuamente, sem dúvida, a ajuda enigmática que vem da “ausência de Deus”. Poderíamos dizer sem exagero que, no mesmo momento, um pela descoberta do desvio no murmúrio infinito do discurso, o outro pela descoberta do desvio dos deuses na falha de uma linguagem em vias de se perder, Sade e Hölderlin depositaram em nosso pensamento, para o século futuro, mas de qualquer forma cifrada, a experiência do exterior? Experiência que devia permanecer então não exatamente escondida, pois ela não havia penetrado na densidade de nossa cultura, mas flutuante, estranha, como exterior à nossa interioridade, durante todo o tempo em que se formulou, da maneira mais imperiosa, a exigência de interiorizar o mundo, apagar as alienações, superar o momento falacioso da *Enttäusserung*, de humanizar a natureza,

¹⁶ Cf. Foucault, 1978, p. 579; original em francês de 1972, p. 552.

¹⁷A partir do final dos anos de 1940 e até os anos 60, Pierre Klossowski, com “*Sade, meu próximo*”, contribuiu intensamente com a redescoberta de Sade (cf. KLOSSOWSKI, 1947; 1985). Um exemplo disto é “*Le secret de Sade*”, análise, feita por Georges Bataille, que testemunha este novo interesse por Sade na França neste período (cf. BATAILLE, 1947, p. 140-160). Esta análise aparece numa reedição

naturalizar o homem e recuperar na terra os tesouros que tinham sido gastos nos céus (FOUCAULT, 2001, p. 222-223).

Ora, é essa experiência que reaparece na segunda metade do século XIX e no âmago da linguagem, que se tornou, embora nossa cultura procure sempre nela refletir como ela detivesse o segredo de sua interioridade, o próprio brilho¹⁸ do exterior (FOUCAULT, 2001, p. 223).

Ao lado de Hölderlin, Sade aparece aqui como o promotor, a contratempo (inatural?) desta “experiência do exterior”, apesar dele compreender, acima de tudo, como experiência de uma linguagem, sem sujeito, submisso ao único imperativo de “tudo dizer”; isto é, para caber em um único livro todas as fórmulas do desejo e de aceitar à “nomeação nua do que está no extremo do que se pode dizer”¹⁹. Por esta razão, o classicismo de Sade, que consiste em “fazer entrar todas as potencialidades de seu desejo em uma combinação que as esgota absolutamente”²⁰, é também *sua* modernidade, sua função crítica no presente, de um Kant, que acaba por retornar o gesto crítico do sujeito autônomo (ou de um Hegel que recapitula o percurso reflexivo do Espírito – o sujeito absoluto – interiorizando dialeticamente o mundo e a história). Assim, desenha-se, pela demonstração narrativa dos excessos escandalosos de uma sexualidade desnaturalizada, plenamente “absorvida no interior da linguagem”, a figura paradoxal de Sade “*Aufklärer*” que ilumina os limites deste pensamento moderno, dialetizado e totalizante, que a literatura contemporânea percorre em sua volta, acolhendo finalmente a herança da “razão de Sade” (com Bataille, Blanchot, Klossowski, o Novo Romance).

¹⁸ No original, em francês, “*étincellement*”: cintilante, ou seja, “que emite intensos raios luminosos: sol cintilante. Brilhante, resplandecente: cores cintilantes”. Em *As palavras e as coisas* optou por cintilante ao invés de brilho.

¹⁹ Em *Distância, aspecto e origem*, Foucault aproxima explicitamente Sade e Mallarmé do ponto de vista do gesto literário de totalização e de abolição da linguagem (Cf. FOUCAULT, 1994, p. 278-279; em português: 2001).

²⁰ Cf. Foucault, 1994, p. 375, (*Le probleme de la culture : un débat Foucault-Pietri*).

Acabar com Sade: por um erotismo não disciplinar

Ora, esta reconstrução arqueológica de uma figura literária de Sade, pensador do exterior, não é a última palavra de Foucault. Assim, é possível identificar no interior da obra, do filósofo, uma outra linha de leitura, muito diferente da primeira, e até mesmo, em um sentido inverso, que se desenha, desta vez, na margem das pesquisas sobre o poder e a sexualidade²¹. Mas, segundo este eixo de interpretação, a “razão de Sade” vai aparecer aos poucos como expressão do racionalismo avançado das Luzes indo até aos seus próprios limites e até as suas últimas consequências: é o triunfo de uma razão instrumental que faz de Sade a verdade oculta do kantismo, a expressão de uma dialética da razão em que se atesta seu poder de inversão e de destruição por meio de sua lógica implícita e inquietante - anteriormente inaceitável. Dessa forma, o que importa é compreender porque Foucault, ao invés de acolher com interesse esta lucidez de Sade, como fizeram Adorno e Horkheimer, em *A dialética da razão*, procura aos poucos acabar com esta figura literária de transgressão para propor um outro modelo que ultrapasse os limites que o reconduz a Kant.

Para melhor compreender a inversão que se produz aqui e a articulação entre as duas abordagens acerca das Luzes que estão em jogo, é preciso assinalar que a literalização do desejo marca, sem dúvida, a ponta do racionalismo desatinado de Sade nas fronteiras da Idade Clássica; mas realizando de forma semelhante sobre o plano do discurso o reino de uma “sexualidade anônima sem um sujeito que goza”. Este anonimato da combinação erótica sadiana parece assim justificar para Foucault, nos anos 60, a situação privilegiada de Sade no campo do saber e numa história crítica das figuras da racionalidade ocidental. Sade é aquele que dá ao “pensamento do externo” a

²¹ Aqui, rejeitamos as observações de Sébastien Charles que fala de uma “leitura bicéfala” (“*lecture bicéphale*”) de Sade por Foucault, em seu artigo, “*Foucault lecteur de Sade: de l’infinité du discours à la finitude du plaisir*”, in: Scippa, N. (org.), *Lire Sade*. – Paris: L’Harmattan, 2004; p. 145-155.

forma de uma sexualidade anônima; se bem que *Os 120 dias de Sodoma* poderiam ser lidos no limite como “estruturas elementares da sexualidade” (como uma estrutura “erótica estrutural”) ou a transgressão da Lei provoca a dissolução do homem que deseja, do sujeito do gozo. Foucault relaciona outro lugar explicitamente o programa sadiano de uma análise estrutural pondo em crise a soberania do sujeito:

Sade passe em revista todas as possibilidades, todas as dimensões da atividade sexual e as análises, elemento por elemento, muito escrupulosamente. É um quebra-cabeça de todas as possibilidades sexuais, sem que as pessoas jamais sejam outra coisa senão elementos nessas combinações e nesses cálculos. [...] As personagens são tomadas no interior de uma certa necessidade coextensiva a descrição exaustiva de todas as possibilidades sexuais. Aí, o homem não participa. O que se propaga e se exprime é a linguagem e a sexualidade, uma linguagem sem pessoas que a fale (FOUCAULT, 1994, p. 661, grifos do autor).

Submetendo os corpos ao processo de despersonalização em função de um desejo calculado e de um “logos” aritmético, Sade parece superar o imperativo da categoria kantiana: ele inverte a fundação racional da autonomia do sujeito moral pelo excesso discursivo de uma combinação sexual em que a pessoa não é mais considerada como pessoa (a ser respeitada); mas, permanece apenas como peça elementar (os simples meio) de uma máquina infernal de produzir o sexo com as palavras. Ora, este aspecto literário do sadismo que tanto fascinou Foucault, arqueólogo, nos anos 60 (sessenta), tornou-se mais evidente a partir da década seguinte - ao ponto de definir, para ele, a fórmula obscura e transgressora das Luzes, à margem do kantismo; o sintoma genealógico de uma perspectiva generalizada do racionalismo iluminado, cujos excessos sadianos deixam aparecer no fundo à verdadeira cara, aquela de uma indisciplinarização sem precedente na sexualidade. Esta orientação sensível da leitura de Sade por Foucault (que precede e

justifica o abandono puro e simples da referência a Sade) não corresponde a uma redescoberta banal do moralismo kantiano, que seria proposto como um antídoto eficaz ao veneno do erotismo sadiano. Ela se inscreve exatamente no prolongamento das teses defendidas por Adorno e Horkheimer em *A dialética da razão*²², justamente dedicada a estabelecer a contradição própria do processo das Luzes, que esboça sobre a elaboração de uma racionalidade instrumental que se transforma em instrumento de dominação e de destruição. Sem dúvida, Foucault só tomou conhecimento das análises da Escola de Frankfurt²³ tardiamente. Mas, se, na essência, sua interpretação crítica das Luzes converge; suas posições divergem quanto à subscrição da obra de Sade, notadamente, em sua relação com Kant²⁴. Para Adorno e Horkheimer, efetivamente, Sade e Nietzsche realizam, de certa maneira, a obra das Luzes, exibindo os limites e o auto-desabamento no exercício calculador de uma crueldade metódica que se apoia sobre o programa de uma autonomia radical do sujeito²⁵: a afirmação incondicional de si passa, então, da mesma forma pela destruição incondicional dos outros. Há, sem dúvida, uma tese que Foucault extraiu do artigo famoso que Lacan dedicou em 1963 à “Kant com Sade”²⁶. Encontra-se aí particularmente

²² Cf. Adorno ; Horkheimer, 1974.

²³ A recepção da Teoria crítica na França data dos anos 70, quando aparecem as primeiras traduções francesas dos livros de Horkheimer, de Adorno e de Habermas. A revista *Esprit* dedicou, pela primeira vez, um número especial, em 1978, à Escola de Frankfurt.

²⁴ Sobre as convergências (e as divergências) entre a Teoria crítica e Foucault, há notadamente a análise de Axel Honneth, “*Foucault et Adorno*” – deux formes d’une critique de la modernité (cf. *Critique*, n° 471-472, août-septembre 1986), “*Michel Foucault du monde entier*”(p. 800-815), assim como no texto, “*Foucault et l’École de Francfort*,” de Emmanuel Renault (2006, p. 55-68).

²⁵ Notamos que esta interpretação das Luzes radicaliza aquele de Hegel tinha proposto em *A fenomenologia do Espírito* (tradução francesa de Jean Hyppolite, Paris: Aubier-Mantagne, 1941 - Cf. c) “*L’Aufklärung ou Les Lumières*” e c) “*La liberté absolut et la terreur*”).

²⁶ Para uma confrontação mais precisa do casamento Kant/Sade na Teoria crítica e na psicanálise lacaniana, ver “*Kant avec (ou contre) Sade?*” de Slavoj Zizek; ver ainda “*Sade et le projet des Lumières*” de Marcel Hénaff (p. 21-43). Notadamente, Hénaff insiste acerca

posto em destaque o deslocamento da lei moral até a figura do carrasco sadiano (ou sádico); em consequência, o que custava para manter a estrutura da injunção incondicional (próprio da enunciação da Lei), mas lhe atribuindo como conteúdo a singularidade a mais patológica²⁷ que seja. Desta maneira que Lacan podia afirmar, em uma fórmula surpreendente, que “Se alguma coisa saiu fora, mantendo o direito, para encontrar nele uma oportunidade para que São Paulo fala em ser excessivamente pecador”. Neste sentido, Foucault poderia partilhar o diagnóstico global de um Sade extra-lúcido que mostra que há uma crueldade do imperativo categórico, o formalismo kantiano implica no limite que todos os seres humanos se reduzem a ser apenas objetos de manipulação ao serviço da “boa vontade” de um sujeito – identificado no enunciador cruel da Lei.

Mas, aos olhos de Foucault, a autocrítica das Luzes, a qual participa de maneira exemplar a obra sadiana, não é suficiente para salvá-la. Antes, ela remete esta obra a seus próprios limites, aqueles que condicionam seu pertencimento a um certo regime de poder e a um certo modo de discurso sobre o sexo. De acordo com uma completa inversão de perspectiva, Sade deixa de ser encarado então como a figura exemplar de escritor transgressivo, abrindo para a linguagem moderna novas possibilidades de expressão; pelo menos suas transgressões são tomadas daqui em diante nos limites estritos de um erotismo disciplinar - em que se trata de fazer o diagnóstico e com o qual se torna urgente acabar com ele. Esta mudança de orientação da análise é particularmente assinalada numa entrevista que Foucault concede ao *Cinematographe* em 1975, e, na qual se discutia particularmente o “sadismo de alguns filmes recentemente lançados”, entre os quais figurava *Salo* ou os 120 dias de Sodoma de Pasolin. A reação de Foucault às questões de seu interlocutor é bastante explícita:

do retorno do imperativo ético das Luzes cristalizado na fórmula kantiana do “*Sapere aude*” (ouse saber!) por um contra-imperativo sadiano, cuja fórmula poderia ser: “*Audare sape*” (saiba ousar!).

²⁷ Cf. Zizek, « *Kant avec (ou contre) Sade ?* », *Savoirs et clinique*, 2004/1 n.4, p. 94.

[...] eu não sou a favor da sacralização absoluta de Sade. Afinal, eu estaria bastante disposto a admitir que Sade tenha formulado o erotismo próprio a uma sociedade disciplinar: uma sociedade regulamentada, anônima, hierarquizada, com seu tempo cuidadosamente distribuído, seus espaços quadriculados, suas obediências e suas vigilâncias. Trata-se de sair disso, e do erotismo de Sade. É preciso inventar com o corpo, com seus elementos, suas superfícies, seus volumes, suas densidades, um erotismo não disciplinar: o do corpo em estado volátil e difuso, com seus encontros ao acaso e seus prazeres calculados. [...] Tanto pior então para sacralização literária de Sade, tanto pior para Sade: ele nos entedia, é um disciplinador, um sargento do sexo, um contador de bundas e de seus equivalentes (FOUCAULT, 2001, p. 370).

A razão de Sade, tomada inicialmente como um contra modelo, digno da racionalidade iluminada das Luzes, está agora exposta a uma dupla objeção. Aparecendo primeiramente, sob o pretexto de transgressão, a despersonalização de uma nomenclatura sexual e de uma classificação dos desejos, está, na realidade, solidária a uma certa tecnologia do poder, tal qual Foucault analisa a partir de *Vigiar e Punir*. Deste ponto de vista, a escrita de Sade acolhe bem a herança das Luzes, ao ponde de realizar os desejos disciplinares. Por outro lado, Sade teria confinado a experiência da sexualidade ao interior da linguagem fazendo da tarefa “de dizer tudo” sobre o sexo uma das molas maiores de sua função provocadora. Ora, trata-se aqui de um novo aspecto posto em valor por Foucault que aproxima, desta vez, as análises propostas no mesmo momento em *A vontade de saber*. Num sentido, Sade apenas relança e realiza o projeto, já antigo, de uma “discursivização” integral do sexo. Como ela está destinada ao “monólogo decorado” do sexo que fala, então, sua obra escandalosa não faz rupturas; mas se inscreve na linha principal da pastoral cristã do século XVII e do “grande assujeitamento” do sexo à fala que se elabora por meio do processo prescritivo da confissão e de seus usos disciplinares. Por meio de sua

discursivização, a experiência corporal do prazer é seguramente transformada em um exercício apático, mecânico e frio: a sexualidade sadiana, como sexualidade discursiva, confissão integral dos desejos, é insensibilizada, reduzida a uma série de protocolos planejados em que não subsiste nenhuma parcela de espontaneidade. Se a obra de Sade carrega um certo esclarecimento sobre a racionalidade das Luzes, é para fazer aparecer finalmente, e sem se dar conta, os mecanismos indissolavelmente discursivos e disciplinares: neste sentido, ela revela, no meio de tantas outras, uma genealogia da “*scientia sexualis*”, desta maneira que o Ocidente tem refletido durante séculos as relações do poder, da verdade e do desejo.

Por fim, pode-se interrogar sobre a significação que tomam neste contexto as fórmulas propostas por Foucault no final da entrevista no *Cinematógrafo*: “sair [...] do erotismo de Sade”, “inventar com o corpo [...] um erotismo não disciplinar”. Trata-se manifestadamente em contraponto do “dizer tudo” sadiano que utiliza os corpos como palavras para lhe fazer reconhecer seus próprios códigos de funcionamento, de esboçar um outro tipo de relação com a sexualidade e com a verdade do sexo, fundado não mais sobre o ritual discursivo e disciplinar da confissão, mas sobre a “arte da iniciação”; não mais sobre a exposição regulada do desejo, mais sobre a intensificação dos prazeres: não mais então sobre o modelo da “*scientia sexualis*”, mas sobre aquela de uma “*ars erotica*”, de uma “outra economia dos corpos e dos prazeres” que inventar nosso tempo e contra o “dispositivo de sexualidade” no qual os romances sadianos parecem no final ao lado dos tratados de direção espiritual.

Deste ponto de vista, a referência a duas figuras alternativas e inadequadas de Sade, parece ter funcionado para Foucault como um operador crítico, revelando a ambiguidade do discurso das Luzes e talvez do discurso sobre as Luzes, pois é preciso de uma certa maneira de “sair” (como é preciso escapar à figura inquietante de um “Sade sargento do Sexo” que havia mascarado em um momento a figura aparentemente estimulante de um Sade pensador do exterior), isto é possível apenas

reativando contra os derivados disciplinares de uma racionalidade liberta de si mesma, e de um desejo elevado inconsideravelmente entre lei incondicional da ação e do princípio produtor de um discurso da verdade sobre o sujeito, o “*ethos*” filosófico das Luzes, que obriga, em termos foucaultianos, a um paciente e incessante “trabalho sobre nós mesmos como seres livres”, precisamente em 1984. É lógico, então, que o trabalho de Foucault sobre Sade, finalmente, passa da referência à figura sadiana a evolução de sua própria relação com as Luzes, desenhada, no interior; assim, retorna melhor as Luzes e o imperativo que prescrevem as figuras ilusórias – perigosas da “libertação”, sob a forma de uma “atitude limite” que consiste em se desligar tanto quanto possível.

Referências

ADORNO, W.; HORKHEIMER, M. **La dialectique de la raison**: fragments philosophiques. Traduction E. Kaufholz. – Paris: Gallimard, 1974.

BATAILLE, G. Le secret de Sade. In: **Critique** n.15-16 août/septembre, 1947, p. 147-160.

_____. Le secret de Sade. In: **Critique** n. 17 octobre, 1947,

_____. **La littérature et les mal**. – Paris: Gallimard, 1957.

_____. **La littérature e les mal**. – Paris: Gallimard, « col. Folio-Essais », 1990, p. 77-96.

BLANCHOT, M. Raison de Sade. In: _____. **Lautréamont et Sade**. – Paris: Editions de Minuit, 1963.

CHARLES, S. Foucault lecteur de Sade: de l’infinité du discours à la finitude du plaisir. In: SCLIPPA, N. (dir.). _____. **Lire Sade**. – Paris, l’Harmattan, 2004, p. 145-155.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**: une archeologie des Sciences Humaines. – Paris: Gallimard, 1966. (edição francesa).

_____. **As palavras e as coisas.** Tradução de Salma Tannus Muchail. - São Paulo: Martins Fontes, 1981. (edição brasileira).

_____. **Histoire de la folie à l'Âge Classique.** - Paris: Gallimard, 1972. (edição francesa).

_____. **História da loucura na idade clássica.** Tradução de José Teixeira Coelho; revisão de Antonio de Pádua Danesi. - São Paulo: Perspectiva, 1978. (edição brasileira).

_____. **La volonté du savoir.** - Paris: Gallimard, 1976, p. 29 (edição francesa).

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guillon Albuquerque. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. (edição brasileira).

_____. O que são as Luzes? In: **Arqueologia das Ciências** e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos II). Organização e seleção de texto Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 364-365. (edição brasileira).

_____. Distance, aspect, origine. In: _____. **Dits et écrits.** Paris: Gallimard, 1994. t. 1, p. 278-279. (edição francesa)

_____. Distância, aspecto, origem. In: _____. **Estética: literatura e pintura,** música e cinema (Ditos e Escritos III). Organização e seleção de texto Manoel Barros da Motta; tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (edição brasileira)

_____. Préface à la transgression (1963). In: _____. **Dits et écrits.** Paris: Gallimard, 1994. t. 1, p. 233-250. (Edição francesa)

_____. Prefácio à transgressão. In: _____. **Estética: literatura e pintura,** música e cinema (Ditos e Escritos III). Organização e seleção de texto Manoel Barros da Motta; tradução de Inês Autran Dourado

Barbosa. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001; p. 45. (edição brasileira).

_____. Interview avec Michel Foucault (1968). In: _____. **Dits et écrits.** 1954-1988. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. - Paris: Gallimard, 1994.

_____. Linguagem ao infinito. In: _____. **Estética: literatura e pintura,** música e cinema (Ditos e Escritos III). Organização e seleção de texto Manoel Barros da Motta; tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. La pensée du dehors. In: _____. **Dits et écrits.** 1954-1988. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. - Paris: Gallimard, 1994. p. 521

_____. O pensamento do exterior. In: _____. **Estética: literatura e pintura,** música e cinema (Ditos e Escritos III). Organização e seleção de texto Manoel Barros da Motta; tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (edição brasileira).

_____. Sade, sargento do sexo. In: _____. **Estética: literatura e pintura,** música e cinema (Ditos e Escritos III). Organização e seleção de texto Manoel Barros da Motta; tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (edição brasileira).

_____. "Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli" (1972). In: _____. **Dits et Écrits .III** (n°109), 371-3. 15. KLOSSOWSKI, P. **Sade, mon prochain.** - Paris : Seuil, Pierres vives, 1947. (edição francesa).

_____. **Sade, meu próximo.** Tradução de Armando Ribeiro - São Paulo: Brasiliense, 1985. (edição brasileira).

HEGEL, **La phénoménologie de l'Esprit.** Traduction française de J. Hyppolite. - Paris : Audier-Montaigne, 1941.

HÉNAFF, M. Sade et le projet des Lumières. In : SCLIPPA, N. (dir.). _____. **Lire Sade**. - Paris, l'Harmattan, 2004, p. 21-43.

LACAN, J. Kant avec Lacan. In: _____. **Écrits** (1966). – Paris: Seuil (Points), 1971, p. 147. (edição francesa)

_____. Kant com Sade. In: _____. **Escritos**. Tradução de Vera Lúcia Avelar Ribeiro – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 775-803. (edição brasileira).

RENAULT, E. Foucault et l'École de Francfort. In : CUSSET, Y. ; HABER, S (dir.). **Habermas et Foucault** : parcours croisés, confrontations critiques. – Paris : CNRS, 2006. p. 55-68.

Recebido em: 13 de junho de 2013

Aceito em: 02 de agosto de 2013.