

# Sade, meu distante.

**Ernani Chaves**

Por que Foucault se distanciou de maneira tão crítica de Sade? Por que ele se tornou “distante” de Sade? – para jogar com o título do famoso livro de Klossowski<sup>1</sup>. Pretendo indicar algumas pistas que podem nos ajudar a compreender este distanciamento.

O pano de fundo destas pistas, me parece, é a questão acerca das relações entre filosofia e literatura no pensamento de Foucault. Nesta perspectiva, é importante retomar as análises de Roberto Machado em seu livro sobre este assunto<sup>2</sup>. Machado mostra com rigor e precisão, no interior do pensamento de Foucault, os caminhos percorridos pela questão da literatura, o seu papel na formulação de ideias fundamentais na trajetória de Foucault. Assim sendo, o que acontece neste último momento na obra de Foucault “é o abandono do privilégio [da literatura], o desinteresse [da parte de Foucault] pela questão do ser da linguagem, o distanciamento da tese da intransitividade da escrita literária”<sup>3</sup>, que caracterizavam os textos do período arqueológico. Por outro lado, entretanto, Baudelaire, que raramente havia sido mencionado nos inúmeros artigos de Foucault acerca da literatura no período arqueológico, passa a ocupar um lugar de destaque no seu pensamento. O que não significa, pondera Roberto Machado, que se trate ainda de pensar a questão da literatura, mas, talvez, simplesmente, de apenas ilustrar, com Baudelaire, a ideia de modernidade mais como “atitude”, como “gesto” do que como uma época histórica precisa, como um complemento à análise do texto de Kant sobre a *Aufklärung*.

O estudo de Roberto Machado (2000) enfatiza a mudança de tom de Foucault a partir de *A arqueologia do saber* (1969), quando se trata da questão da literatura. Não por acaso, o título do capítulo de seu livro que analisa o pensamento de Foucault a partir de 1969, tendo em vista esta questão, se chama “O ocaso da literatura”. Com a ideia de “ocaso”, Machado quer acentuar, entre outros aspectos, a perda do privilégio da literatura como “aspecto afirmativo de sua crítica [de Foucault] da estrutura antropológico–humanista da modernidade”<sup>4</sup>. Esta mudança, a qual implica, por fim, em dizer que a literatura não se constitui, por si só, como efetiva resistência às relações de poder dominantes, pressupõe igualmente um *tournant* teórico, em especial em relação a Nietzsche que, de filósofo trágico, ou ainda filósofo da lin-

1 Refiro-me evidentemente a *Sade, meu próximo*. Cf. Klossowski, P. *Sade mon prochain. Précédé de Le philosophe scélérat*. Paris: Seuil, 1967 [*Sade meu próximo, precedido de O filósofo celerado*]. Tradução de Armando Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1985].

2 Machado, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

3 *Ibidem*, p. 125.

4 *Ibidem*, p. 116.

guagem por excelência, torna-se “um filósofo do poder ou das relações de poder”<sup>5</sup>.

Entretanto, penso que no curso *A coragem da verdade*, o último proferido por Foucault no Collège de France, em 1984<sup>6</sup>, a referência à arte moderna, e a Baudelaire especificamente, recoloca a questão das relações entre filosofia e literatura no pensamento de Foucault de outra maneira, a qual, por sua vez, só se torna inteligível no interior da questão do cinismo antigo, que ocupa um lugar decisivo neste último curso, uma vez que o cinismo é considerado, por excelência, como a expressão maior da *parresia* ou seja, do “dizer verdadeiro”. Aqui, a literatura moderna não é mera ilustração de uma ideia; ao contrário, tal como a arte moderna em geral, ela se torna expressão altissonante e privilegiada da verdade. Trata-se ainda, certamente, de uma atitude, de um gesto, mas que se aparenta ao caráter transgressor da literatura que o Foucault do período arqueológico destacava, em especial no seu estudo sobre Bataille, de 1963. Lembremos rapidamente que o sentido de transgressão para Bataille, tal como Foucault nos mostra no texto de 1963, se constitui em torno de cinco eixos fundamentais<sup>7</sup>: 1) limite e transgressão formam um conjunto, uma relação de interdependência; 2) entre ambos acontece uma espécie de jogo, o qual se liga a duas formas de temporalidade, a do sagrado e a do profano; 3) o domínio da transgressão é, por excelência, o do erotismo, cujo sentido fundamental é religioso; 4) este sentido religioso, entretanto, não é o do cristianismo, que valorizou o trabalho em detrimento do gozo, mas o de uma religião primitiva, pré-cristã e 5) do ponto de vista teórico, as referências fundamentais de Bataille são Marcel Mauss e Roger Callois<sup>8</sup>. Diogo Sardinha assinala, por sua vez, que justamente “a experiência moderna da sexualidade, de Sade a Bataille, serve de ponto de partida para uma teoria da transgressão concebida sob o regime do excesso e da violência, teoria que desemboca no suplício do sujeito e na possibilidade da loucura”<sup>9</sup>. A relação com o cinismo recupera, portanto, em outros termos e por outras vias, o caráter transgressor da literatura e, por isso, a torna ao mesmo tempo inseparável da irrupção da verdade.

A literatura, neste quadro, torna-se o modo essencial, o mais importante, de expressão do ultrapassamento dos limites, da possibilidade de realização deste desejo de excesso, daí decorrendo uma dupla transgressão, fundamental aos olhos de Foucault: uma que se apresenta por meio de uma experiência com a linguagem e a outra, intrinsecamente ligada à primeira, por uma experiência com o erotismo, a qual, justamente por ultrapassar os limites, exige e impõe outra linguagem. O exemplo privilegiado neste caso, tanto para Bataille como para Foucault, é o de Sade<sup>10</sup>. A transgressão, desse modo, remete inteiramente ao campo do “huma-

5 Ibidem, p. 123. Nesta afirmação ressoa aquela do próprio Foucault em uma entrevista de 1975: “Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder. (...) Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política” (Foucault, M. Sobre a prisão. In: \_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 143).

6 Publicado em 2011 pela Martins Fontes sob o título *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II*.

7 Cf. Machado, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*, op. cit., p. 59–64.

8 Em *O Erotismo*, Bataille assinala que Callois, discípulo de Mauss, afirmou com sua “teoria da festa” o caráter sagrado da transgressão (*O Erotismo*. Tradução Antônio Carlos Viana. Porto Alegre: LPM, 1987, p. 43).

9 Sardinha, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Trans/Form/Ação*, v. 32, n. 2, 2010, p. 189.

10 Sobre Foucault e Sade, cf. Charles, S. Foucault leitor de Sade: da infinitude do discurso à finitu-

no, demasiado humano”, isto é, ao da linguagem e ao do erotismo, os quais, na perspectiva de Foucault, só podem efetivamente ser formulados a partir da ideia nietzschiana da “morte de Deus”: “Talvez a importância da sexualidade na nossa cultura, o fato de que desde Sade ela tenha estado tão frequentemente ligada às decisões mais profundas de nossa linguagem consistam justamente a este vínculo que a liga à morte de Deus.”<sup>11</sup>. “Transgressão” é assim a expressão maior e constitutiva, por excelência, da própria ideia de humanidade, na contramão, por conseguinte, do humanismo da época moderna.

Ora, quando falamos de transgressão a partir desse último curso de Foucault já estamos num outro registro, num registro dominado pela preocupação entre relações de poder, constituição da subjetividade e produção da verdade, um registro no qual a transgressão é muito mais um ato, um gesto, uma ação predominantemente política, que visa opor-se, resistir aos modos de exercício dominantes do poder. Permanece a ideia de transgressão pela linguagem, em especial pela linguagem erótica. Mas o que muda é justamente o fato de que Foucault já não privilegia mais Sade como uma espécie de modelo de transgressão, ele não nutre mais nenhuma grande admiração pelo “divino Marquês”. Esta mudança, como se verá rapidamente em seguida, vai salientar o aspecto político que a concepção de transgressão assume explicitamente nos últimos textos de Foucault. Para isso, é preciso retornar ao período em que podemos vislumbrar melhor o momento da mudança de posição de Foucault em relação à Sade.

No importante texto “A vida dos homens infames” (1976), Sade aparece como uma espécie de modelo do infame inautêntico, o infame com glória, beneficiado pela fama, ao qual Foucault oporá os infames sem glória, aqueles a quem é negada a fala, aqueles a quem restará apenas o apagamento da própria voz e que devem ser, por conseguinte, banidos da memória coletiva. Ainda em 1976, na entrevista “Sade, sargento do sexo”, ou seja, um pouco depois da publicação de *Vigiar e Punir* e no mesmo diapasão de “A vida dos homens infames”, ele dirá que não se deve sacralizar Sade e que este “formulou o erotismo próprio a uma sociedade disciplinar”, isto é, “uma sociedade regulamentar, anatômica, hierarquizada, com seu tempo meticulosamente distribuído, seus espaços quadriculados, suas obediências e suas vigilâncias”<sup>12</sup> e, por isso, conclui ele, devemos sair tanto desta sociedade quanto do “erotismo de Sade”. Desse modo, resistir à sociedade disciplinar, necessariamente, resistir ao “erotismo de Sade”.

---

de do prazer. Tradução Paulo J. de Lima. *Aurora. Revista de Filosofia*, v. 19, n. 25, jul/dez 2007. Segundo Charles, a presença de Sade no período da arqueologia “é bem diferenciada e ela é indissociável das leituras que Foucault faz na época de Blanchot ou de Bataille, que unem o pensamento de Sade à questão essencial da transgressão” (p. 335–336). Charles distingue, com razão, este primeiro Sade em Foucault de um segundo, no período que vai de *As Palavras e as Coisas* (1966) até o primeiro volume da *História da Sexualidade* (1976), quando “a leitura foucaultiana vai se mostrar cada vez mais crítica em relação à Sade” (p. 346).

11 Préface a la transgression (en hommage a Georges Bataille). In: Foucault, M. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, p. 235 [Prefácio à Transgressão. In: Foucault, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e Escritos*, v. III. Organização Manoel B. da Motta. Tradução Inês Autran D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 30].

12 Cf. Foucault, M. Sade, sergent du sexe. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 1994, p. 821 [Sade, Sargento do Sexo. In: \_\_\_\_\_. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e Escritos*, v. III, op. cit., p. 370].

A pergunta que insiste em nos incomodar é: o que faz Foucault mudar de posição? Creio que se trata de uma mudança de avaliação, motivada por uma mudança de perspectiva política. Voltemos ao final de “Sade, sargento do sexo”. Foucault, como vimos, afirma que o erotismo de Sade também é uma expressão própria da sociedade disciplinar. Mas ele vai mais fundo para mostrar que as implicações políticas da posição de Sade, coetâneas à sociedade disciplinar, reaparecem, altíssimo, em filmes como *Saló, os 120 dias de Sodoma* (1975), de Pasolini (citado explicitamente na entrevista) ou ainda, acrescentaríamos, em *O Porteiro da Noite*, de Liliana Cavani, (1974): “O que me aborrece é que nos filmes recentes tem sido usado um certo número de elementos que ressuscitam, através do tema do nazismo, um erotismo do tipo disciplinar. Talvez tenha sido o de Sade. Tanto pior então para a 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”<sup>13</sup>.

Ora, nesta perspectiva, é como se a referência a Baudelaire em *A coragem da verdade* nos apresentasse a possibilidade de pensar uma relação entre linguagem e sexualidade, linguagem e erotismo, que pudesse resistir aos mecanismos disciplinares. E o que fundamenta esta diferença entre Baudelaire e Sade? Creio poder afirmar que esta diferença diz respeito ao papel destinado ao cinismo na análise de Foucault. O cinismo antigo, do qual Diógenes de Sinope é o mais conhecido representante, significou, na paisagem da filosofia, algo ao mesmo tempo “muito familiar e inteiramente estranho”, tendo sido ao mesmo tempo “comum, banal e inaceitável”. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, de dois anos antes, ele já dizia que o “personagem cínico” – com seus andrajos, sua barba hirsuta, seu cajado, vivendo como os “cães” de forma escandalosa, isto é, masturbando-se e tendo relações sexuais em público – foi, ao mesmo tempo, “o ponto extremo e o modelo negativo” da filosofia. Não é de estranhar, portanto, segundo o testemunho de Diógenes Laércio, que Platão tenha dito que Diógenes de Sinope seria “um Sócrates enlouquecido”.

Esta valorização do cinismo implicou em um deslocamento da análise de Foucault no seu último curso, que se retrai quanto a ênfase na questão do “sadismo de Sade” e mesmo aquela no “pensamento de Sade”<sup>14</sup>, ou seja, a ênfase no seu estilo ou ainda na especificidade da ideia de razão, de lógica, que seu pensamento teria constituído. Este deslocamento permite que Foucault se distancie criticamente tanto da obra “entediante”, “sacralizada”, de Sade, uma vez que nesta o tema do sexo ainda não se desprendeu inteiramente dos procedimentos disciplinares, quanto da patologização das condutas e da afirmação da sexualidade como uma espécie de “causa universal” de todas as doenças, de todos os desvios, que ultrapassa o indivíduo e alcança a vida social, ou ainda, como ele dirá posteriormente em *A vontade de saber*, a vida da “população”. Este processo de patologização do cotidiano em nome da normalização das condutas constitui, nas análises de Foucault, a partir do curso *O poder psiquiátrico* (1973–1974), o triunfo total da Psiquiatria no século XIX, sua legitimidade para além dos muros do asilo, uma

13 Ibidem

14 Distinção que retomo de Klossowski (op. cit., p. 12 [p. 16–17]), mas a partir da cisão propiciada por Foucault, a quem passa a interessar muito pouco seja o “sadismo de Sade”, seja o “pensamento de Sade”.

legitimidade de ordem muito mais política do que propriamente epistemológica, uma vez que nesse processo se aliam estratégias de prevenção, tratamento, cura e observação contínua e metódica, controle e vigilância permanentes dos pequenos gestos, hábitos e atitudes. Como expressão dos procedimentos disciplinares, o sexo em Sade não poderia, portanto, se constituir como resistência a esses mecanismos de normalização. A sua “sacralização literária” (de Bataille a Blanchot, de Klossowski a Barthes) teria nos impedido de ver isso claramente.

Não esqueçamos ainda que em 1976, por ocasião desta entrevista sobre Sade, Foucault está concluindo o primeiro volume da *História da sexualidade*. Nele, Sade também é considerado a partir de uma distância crítica, como um contemporâneo dos primeiros eugenistas, como peça fundamental no momento de passagem da “consanguinidade” (ou de uma “simbólica do sangue”), quando o poder fala pelo sangue, para a “sexualidade”, tornada objeto de uma “analítica”, de um esquadrinamento disciplinador, ritualístico e contínuo. Se em Sade o sexo já é “sem norma”, se já não possui uma “regra intrínseca” formulada a partir de uma pretensa “própria natureza” – era mais ou menos isso que Foucault elogiava nele, nos textos da “arqueologia” – Sade acaba, por outro lado, por ainda submetê-lo à “lei ilimitada” de um poder igualmente ilimitado, pois “só conhece sua própria lei”, poder de vida e morte próprio ao exercício da soberania, de uma “soberania única e nua”. Em outras palavras, de um poder coetâneo ao exercício de um “direito ilimitado da monstruosidade onipotente”, de tal modo que, no limite, “o sangue absorveu o sexo”<sup>15</sup>, ou seja, o poder de soberania absorveu o bio-poder<sup>16</sup>. No contexto deste primeiro volume da *História da Sexualidade* justifica-se inteiramente o fato de que Foucault em nenhum momento se propõe a analisar internamente os textos de Sade. Foucault afasta-se completamente de uma investigação da arquitetura conceitual dos textos, interessando-lhe muito mais as implicações políticas da produção dos saberes sobre o sexo.

Se, além disso, levarmos em atenta consideração a crítica aos desdobramentos da posição de Sade e sua vinculação a uma interpretação do nazismo como um sadismo, tal como exposta em alguns filmes, comparando-a com a perspectiva adotada em *A vontade de saber*, podemos perceber o quanto esta responde e complementa aquela. É como se Foucault nos dissesse que, de fato, um filme como *Saló* aponta um problema, uma questão relevante, mas a solução proposta por Pasolini não lhe parece satisfatória, uma vez que o fascismo é representado no filme como uma espécie de derivação perversa das ideias de Sade. Mas nem por isso, acrescenta ele, menos tediosa. A posição de Foucault é diferente. Comprometido com o modo de exercício do poder próprio à soberania, não é por acaso que Sade será invocado e emprestará seu nome para que duas combinações absolutamente terríveis entre a simbólica do sangue e a analítica da sexualidade possam surgir: o racismo moderno, isto é, o racismo biológico, e o nazismo<sup>17</sup>. Assim, não são nem o nazismo nem o racismo que, uma vez cons-

15 Foucault, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da C. Albuquerque e José Augusto G. de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1996, p. 139.

16 Para uma leitura crítica da interpretação de Foucault, cf. Moraes, E. R. A imaginação no poder. In: \_\_\_\_\_. *Lições de Sade*. Ensaios sobre a imaginação libertina. São Paulo: Iluminuras, 2006.

17 Na última aula, em 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade* (Curso no Collège de France (1975–1976)). Tradução Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000), Foucault