

Escrita literária: linguagem, existência e ruptura com a tradição

Leonardo Pinto de Almeida
Carlos Augusto Peixoto Júnior

Ao longo de textos do período em que tratava da problemática ligada à literatura – como “A linguagem ao infinito” (2001b), “Linguagem e literatura” (2000) e, “A loucura, a ausência da obra” (1999) –, Foucault, munido das ideias da morte de Deus e da invenção, construiu teoricamente uma distinção entre as manifestações do ser da linguagem anteriores e posteriores à modernidade, constituindo, deste modo, a forma analítica entendida, aqui, sob o nome de ontologia da literatura, que compreende o ser da linguagem como repetição, e a literatura como uma de suas manifestações.

A literatura se caracterizaria, segundo ele, como uma nova forma de manifestação do ser da linguagem, em decorrência das consequências diretas da morte de Deus – acontecimento que trouxe à luz a modernidade.

A noção de invenção atravessa o pensamento foucaultiano, exposto no texto “Linguagem e literatura” (2000), onde afirma ser a literatura uma ruptura em relação à história da linguagem. Ele argumenta que a literatura seria uma forma da linguagem se manifestar bem característica do período moderno. Pergunta inevitável: significaria isto que não há literatura grega ou latina? Em se tratando deste problema, Foucault é bem incisivo, afirmando que é comum falarmos da existência de literaturas em povos e épocas anteriores à *Aufklärung*, devido a um olhar retrospectivo contaminado pelo uso do conceito moderno de literatura. Para ele, a literatura é algo muito particular: uma escrita surgida no período entre o final do século XVIII e o início do século XIX.

Pensa-se que a literatura não tem outra idade, outra cronologia, outro estado civil que não os da própria linguagem. Mas não estou convencido de que a

literatura seja tão antiga assim. Há milênios, algo que, retrospectivamente, costumamos chamar de literatura, existe com certeza. Mas é precisamente isso que penso necessário questionar. Não é tão evidente que Dante, Cervantes ou Eurípides sejam literatura. Certamente, hoje fazem parte da literatura, pertencem a ela, mas graças a uma relação que só a nós diz respeito: fazem parte de nossa literatura, não da deles, pela excelente razão que a literatura grega ou latina não existem (Foucault, 2000: 139).

Neste texto de 1964, Foucault salienta que a literatura – como ele a entende, uma escrita proveniente de um esvaziamento das palavras divinas e da tradição – é um fenômeno moderno. Aqui, podemos ver como a elevação deste acontecimento ao patamar de conceito direciona nosso olhar sobre os textos antigos.

Através de uma organização histórica dos escritos, olhamos de forma retrospectiva para eles – munidos do conceito de literatura – e construímos uma relação de hierarquia e de ordem entre as obras de linguagem e o saber de povos antigos.

Contudo, Foucault aponta que a literatura é uma invenção, produzida pela entrada nos Tempos Modernos. Gostaríamos de frisar de antemão que este conceito de diferenciação entre literatura e obra de linguagem – que será explicado melhor ao longo do presente artigo – não é uma espécie de valorização da primeira em detrimento da segunda. Não visamos de forma alguma afirmar que a literatura tem mais valor do que as obras escritas antes da modernidade. Seria uma absurdidade profusa ou uma idiotice contundente desvalorizar obras como as de Shakespeare, Dante, Ésquilo ou Homero. Não é disso que se trata aqui. O que queremos é traçar um entendimento da dinâmica do surgimento disto que Foucault chamou de literatura.

Mas devemos, neste momento, ser incisivos em um ponto: quando olhamos para as obras de linguagem e determinamos sua pertença à literatura grega, por exemplo, estamos usando um conceito de literatura que apreende e aprisiona as produções escritas de uma dada época, através de um processo de organização e de hierarquização de valores. Nesse ponto, poderíamos adiantar que será justamente pelo meio dos processos de sistematização e unificação de obras escritas, implementados pela cultura e pela crítica literária, que se exercerá este procedimento tão comum ao nosso entendimento de uma história da linguagem.

Entretanto, a literatura, entendida pelo autor francês, seria uma postura disruptora em relação à continuidade histórica. Assim, podemos observar que existe uma tensão entre a compreensão da literatura como conceito e o entendimento desta como experiência. A conceitualização estaria do lado do aprisionamento, da compreensão, da significação, da captura, da essencialização da obra, da sistematização dos saberes, enquanto a experiência estaria associada ao acolhimento, ao encontro com o fora, ao *désœuvrement*¹, à intensidade experiencial, à criação, ao entendimento, ao delírio, ao devir.

A literatura, como se vê, não tem uma continuidade em relação à história da linguagem. Ela seria entendida por Foucault como uma ruptura que marcou nosso olhar para as diversas manifestações da linguagem. Olhar marcado, conceito fundado em uma naturalização que coloca manifestações de escrita artística diversas sob o mesmo entendimento.

É como se a escrita literária rompesse com a continuidade da história da linguagem e, por um movimento de captura, a história se apoderasse dela para naturalizá-la e conceitualizá-la, marcando nossa relação com as obras, escritas anteriormente à entrada nos Tempos Modernos.

Assim, através desta genealogia, podemos prosseguir em nossa compreensão do ser da literatura. Em “Prefácio à transgressão”, ao analisar a experiência moderna da sexualidade, Foucault (2001a) pondera sobre as relações entre a sexualidade, o limite e a transgressão no seio da experiência moderna, apontando a importância da obra de Marquês de Sade para esta compreensão.

A experiência moderna da sexualidade se apresenta como uma cissura “para marcar o limite em nós e nos delinear a nós mesmos como limite” (Foucault, 2001a: 29). Assim, a sexualidade moderna traceja o desenho do limite, pois ela não é dominada por uma idéia de liberação – noção que lhe soa como falsa – mas, sim, ela é atravessada de ponta a ponta pela constituição de uma figura detentora de limite (limite da lei, da linguagem e da consciência). A sexualidade, então, aparece como uma experiência limítrofe, em que os jogos de linguagem indicam marcos de exclusão.

Todavia, esta experiência limítrofe está intrinsecamente ligada à morte de Deus, estabelecida, aqui, como sinal de uma ruptura que faz surgir a literatura. Deus morre para que nasça a literatura. Entretanto, por que esta afirmação um tanto grotesca vem à baila ao procurarmos entender o que está no começo da literatura? Por que a morte de Deus é tão cara à gênese da modernidade? E em que consiste esta morte e por que ela é tão importante para a literatura?

Neste texto de 1963, Foucault interliga as noções de sexualidade, limite e transgressão sob o pano de fundo dessa morte. A morte de Deus é entendida por ele como um evento que transforma a experiência da linguagem. Sade se apresenta como a figura autoral ou paradigmática que circunscreve, em sua obra, a relação entre a sexualidade e a morte de Deus como consequência de uma nova maneira de experienciar a produção de linguagem.

Através desta reflexão, ele argumenta que, com a entrada na modernidade, nós passamos de um *Reino do limite do Ilimitado ou Infinito* para um *Reino ilimitado ou infinito do Limite*.

Poderíamos entender com isso que a morte de Deus abre um espaço experiencial novo, em que a escrita e a relação com a morte se modificaram. Pois bem, a morte de Deus possibilita esta entrada em um novo reino não mais limitado pelo divino. A escrita, antes deste acontecimento, era uma reduplicação da linguagem

que se produzia junto à Palavra do Infinito – de Deus ou da Tradição. Já a escrita moderna seria a repetição da Palavra ao infinito – ligada ao porvir da criação.

O *Reino do limite do ilimitado* anuncia uma experiência derivada de uma exterioridade, ou, mais ainda, de elementos transcendentais. Assim, na experiência anterior à modernidade, o limite seria determinado pela exterioridade – pela transcendentidade – representada pelo infinito, ou melhor, por Deus. A Palavra Divina limitaria a experiência em questão, e por isso o limite advém do Ilimitado: limite imposto pela infinidade de Deus. Deus é o ilimitado que limita.

Ao sermos abandonados pelo Ilimitado, pelo Infinito, por Deus, o que aconteceria com as dinâmicas da vida e da escrita? Com a morte de Deus, essa palavra exterior ao ser da linguagem não mais a limita. O que acontece é que a experiência é abandonada ao vazio da morte que habita a linguagem. Ela própria traceja agora seu limite e, por isso, o reino representado pela experiência moderna é o do *ilimitado do Limite*.

Como em “A linguagem ao infinito” (2001b), a linguagem passa a se repetir sobre o vazio inaudito. Não havendo um limite vindo de uma transcendência, o Limite surge no seio da própria experiência. Entretanto, esta experiência do limite é ilimitada, ela é vivenciada em cada ato, vendo-se, deste modo, uma associação entre a ideia de transgressão e a de limite. Pois o movimento ilimitado, trazido no ato experienciado na modernidade, nada mais é do que o ato de transgredir o limite, alterando, assim, o território demarcado pela fronteira do Limite. Isto é, a escrita passa a ser um ilimitado movimento de transgressão do limite. O motor do ato literário seria a transgressão. “A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride” (Foucault, 2001a: 31).

Com isso, podemos observar que o Reino do limite do Ilimitado estaria associado à forma de manifestação do ser da linguagem, a qual seria chamada por Foucault de *obras de linguagem*, ao passo que o segundo reino, o da experiência moderna, estaria ligado à *literatura*.

Voltemos, rapidamente, à ideia referente à relação entre a linguagem e o vazio da morte. As produções de linguagem brotam desta zona de indiscernibilidade, deste vazio indizível onde a morte habita. O conceito de fora está intrinsecamente ligado a esta zona. Em “A linguagem ao infinito”, Foucault (2001b) argumenta que a linguagem se redobra sobre ela mesma no movimento da criação. O ser da linguagem é repetição, ela repete-se sobre si mesma em um movimento inexorável. A linguagem e suas manifestações se reproduzem em relação a este vazio indiscernível.

Esta relação entre a linguagem e a morte produz um murmúrio, uma dobra, uma reduplicação. A linguagem se atualizaria a partir deste contato com a morte. Como já vimos, a morte seria o centro e o limite das produções da linguagem. O atravessamento da morte produz um movimento repetitivo no cerne da linguagem,

produzindo, desta maneira, a teia discursiva. É evidentemente por causa disso que se entende o ser da linguagem, nos textos deste momento da obra foucaultiana, como repetição.

Porém, como poderíamos distinguir as produções chamadas de obras de linguagem e as que recebem o cunho de literatura, se todas obras produzidas pelo movimento repetitivo do ser da linguagem nascem da mesma zona?

As produções de linguagem surgem, então, através de um encontro com esta zona de indiscernibilidade. O encontro com o vazio da morte faz com que a linguagem se reduplique sobre ela mesma no movimento criativo. A experiência de escrever estaria atrelada a isto. No entanto, qual seria a diferença entre escrever uma obra de linguagem e escrever literatura?

A obra de linguagem se caracteriza como uma experiência em que o contato com o vazio da morte não é vivido em sua radicalidade, pois aquele que é levado a escrever se vale comumente de subterfúgios que obliteram esta vivência radical. Antes da entrada na modernidade, a escrita, em seu encontro com esta zona, utilizava artifícios transcendentais à experiência do escrever para lidar com o vazio. Em “A linguagem ao infinito”, Foucault (2001b) aponta que as Palavras de Deus e da Tradição são estes elementos transcendentais que atravessam a escrita direcionando a criação. Ele salienta que, até o século XVIII aproximadamente, a escrita era condicionada pela repetição de uma fala precedente. Logo, poderíamos frisar que, nas obras de linguagem, o motor ou a fonte do discurso seria a Verdade Revelada contida nas palavras divinas ou da Tradição. A obra de linguagem teria um fim: o de colocar a revelação em jogo.

Em um texto sobre a escrita medieval, Saenger (1998) cita uma frase de um autor medieval que exemplifica a característica principal da obra de linguagem: “Do céu jorra aquilo que te revelo escrevendo” (Saenger, 1998: 153). Da obra de linguagem *jorram* as palavras transcendentais que se materializam no papel como uma *revelação*. E um ponto importante a ser frisado é que, se as palavras surgem por revelação, a atividade escrita se assemelha e muito a um relato ou a uma descrição. É como se houvesse uma fala prévia, anterior à experiência que a direcionasse. Nesse caso, se há relato, não há limite algum para impedir que a escrita se revele.

No entanto, como já mostramos, nos séculos XVIII-XIX aproximadamente – período chamado aqui de modernidade –, nasce uma forma diferente de lidar com o vazio da morte: a literatura.

Em *O problema da autoria: internet, literatura e ontologia* (2002), salientamos que, no século XVII, o homem começa a sentir uma descontinuidade entre sua vida e a presença divina. É, justamente, a partir deste período que tratados ateus começam a ferver nas casas de livreiros. *O traité des trois imposteurs* (1932), texto setecentista, é um deles, em que o autor anônimo propõe um estudo – dito – científico das origens das três religiões ocidentais, tratando cada um de seus fundadores como pessoas astutas que se aproveitaram da ignorância do povo.

Os libertinos do século XVIII – que têm em Marquês de Sade o seu mais ilustre representante – criticavam a moral através de seus escritos transgressivos, nos quais colocavam em questão a sexualidade, os tabus e a sociedade em geral. Eles usavam o sexo como matéria para refletir sobre a vida e entendiam que a noção de pecado era uma impostura para o pensamento (Almeida, 2002).

É curioso percebermos as peculiaridades deste período de questionamento no campo das ideias, representado pelos textos libertinos dos séculos XVII e XVIII. Trousson (1996) evidencia que, etimologicamente, a palavra libertino provém do latim e significa liberto. Pois bem, este movimento será um exemplo do questionamento incisivo da religião e da tradição, tão proclamado por Foucault, como uma experiência moderna de abandono dos deuses.

A vivência de descontinuidade, anunciada por Trousson em seu texto, dos homens em relação aos deuses no século XVII aponta para um paradoxo: não só os homens se sentem abandonados por Deus, como eles próprios se sentem ofendidos pela presença dos costumes e ideias religiosas e tradicionais. É como se o homem, percebendo a liberdade proporcionada pelo abandono dos deuses, também se movimentasse para se ver liberto de suas sombras.

A literatura libertina se constituiu como um movimento crítico que implementava uma luta fervorosa contra estas ideias e costumes tradicionais e religiosos. No entanto, o pensamento libertino engloba dois grupos distintos: um, setecentista; outro, oitocentista. Porém, ambos são atravessados pela transgressividade no campo da escrita, colocando tradições e costumes em questão no turbilhão do pensamento.

Prado Junior (1996), em seu artigo sobre o pensamento libertino, mostra como este potencial transgressivo, que objetivava pensar contrariamente aos preceitos impostos pela tradição, se manifestava:

No discurso libertino articulam-se maciçamente, contra as ideias de tradição, crença, convenção social injustificada, as ideias de razão, natureza e liberdade. Ser libertino é pensar livremente (contra a coerção dos preconceitos e da tradição) segundo os princípios da razão e da natureza (Prado Jr., 1996: 48).

No entanto, existe uma distinção importante entre estes dois discursos libertinos. Os libertinos setecentistas eram os chamados libertinos eruditos que criticavam os dogmas e a religião. Eles compunham a corte de Luís XIV e não propunham mudanças, sendo, em sua maioria, conformistas no campo social. Já os oitocentistas se empenhavam em uma luta contra as convenções sociais e os costumes, propondo uma ruptura, e por isso eram chamados libertinos dos costumes, devido a suas ideias de renovação. Por causa deste fato, diferentemente dos primeiros, os libertinos de costumes tinham uma postura libertária frente às tradições e morais vigente da época.

Monzani (1996) afirma que o *libertino erudito* procedia sua análise da religião e da tradição utilizando um *exame racional*. A base desta forma de análise estaria na seguinte pergunta: “o que a razão indica, e não o que a autoridade me impõe, sobre tal ou tal matéria?” (Monzani, 1996: 193) Eles eram livres-pensadores, prontos a questionar as autoridades, representadas pelos dogmas mais enraizados da tradição.

No século XVII, os *libertinos eruditos* constituíam um grupo aristocrático e seletivo de intelectuais que, pelo exercício da reflexão livre, criticavam a ortodoxia religiosa. Por fazerem parte do governo, não apresentaram, com suas críticas, nenhum modelo de renovação social. O povo deveria ficar onde sempre esteve: na ignorância. Daí, o caráter conformista deste movimento intelectual setecentista.

Contudo, o seu “rigoroso exame crítico” (Maia Neto, 1996: 146) imposto à tradição, fez surgir importantes escritos que, sob a bandeira da liberdade de pensamento, questionavam a religião e a moral vigentes. O *traité des trois imposteurs* (1932), já sublinhado antes, é um de seus exemplares mais ilustres.

O exame racional das três religiões implementado por este tratado anônimo se baseia na tese da impostura de seus fundadores e da ignorância do povo. Como podemos pensar, um texto desta natureza crítica só poderia emergir, no campo das ideias, num período em que as palavras e instituições tradicionais se encontrassem pelo menos um pouco enfraquecidas e esvaziadas de sentido. Este texto seria uma caricatura do esvaziamento da verdade divina, sentido através da experiência moderna, já que apontava para a natureza fictícia dos textos sagrados, sendo estes produtos de políticos e legisladores astutos.

No entanto, os *libertinos dos costumes* utilizavam o materialismo e o sexo como instrumentos do pensamento para empenharem sua crítica à tradição e à religião, através do escárnio e da ironia. Em seu artigo “Sexo dá o que pensar”, Darnton (1996) demonstra o potencial questionador dos libertinos oitocentistas ao usarem o sexo como matéria para o pensamento. O *sexo dá o que pensar*, porque ele serve como instrumento de questionamento das rígidas fronteiras representadas pelas convenções sociais. Materialismo, deísmo, ateísmo, amoralidade, anticlericalismo, são algumas das formas críticas apresentadas por estes escritos.

No entanto, como poderíamos sublinhar a singularidade deste erotismo oitocentista frente aos contos eróticos medievais? Darnton (1996) examina com precisão a diferença entre estes erotismos:

Seria fácil achar anedotas semelhantes no anticlericalismo anterior, especialmente na vertente licenciosa de Bocaccio, Rabelais e Aretino. Mas esses autores permaneceram fundamentalmente cristãos – Aretino quase foi cardeal e escrevia tanto sobre a vida dos santos quanto pornografia – enquanto a pornografia do século XVIII usava o sexo para exprimir as idéias-chave do iluminismo: natureza, felicidade, liberdade, igualdade (Darnton, 1996: 27).

Saenger (1998), em seu texto sobre a literatura na Idade Média, salienta que o erotismo medieval emergiu como um acontecimento proveniente da separação de palavras, ocorrido no século XII. Acontecimento que proporcionou aos escritores que escrevessem sem a mediação de um escriba – que muitas vezes era sentido como um possível censor das ideias. A composição manuscrita, sem intermediários, possibilitou o surgimento de uma escrita erótica, pois liberou a escrita deste possível representante da censura.

No entanto, estes escritores medievais tinham uma forte ligação com o sagrado e com Deus. Sua escrita, quando atravessada por um anticlericalismo, impulsionava uma crítica aos alicerces institucionais relacionados às suas bases humanas.

Outra característica importante deste erotismo era sua relação com a ideia de pecado. O pecado era usado, por seus escritores, ou para fundamentar intenções morais, ou para profanar o sagrado.

Já o erotismo oitocentista usava o sexo para zombar e escarnecer das instituições, tanto divinas quanto humanas. O sexo é visto por eles como um dos intentos da natureza. Este erotismo natural entende a ideia de pecado não mais como algo que deve ser questionado, mas a compreende como um equívoco, ou melhor, uma impostura, fruto da ignorância. Assim, poderíamos retomar uma argumentação do “Prefácio à transgressão”, em que Foucault (2001a) afirma que o Reino ilimitado do Limite é atravessado pela transgressão, entendida como profanação sem objeto.

Estes escritos oitocentistas são exemplos deste fato, por marcarem uma profanação sem objeto sagrado, já que desconsideravam a ideia de pecado como objeto a ser questionado e profanado. Nestes escritos, o pecado é esvaziado de seu sentido primordial, por indicar, segundo estes escritores, uma impostura para o pensamento, já que o sexo faria parte dos desígnios da natureza.

Desta maneira, as questões relativas à morte de Deus, à transgressão e ao limite, se aproximam do conceito de profanação. Mas como pensar uma profanação onde não há Deus? Antes da morte de Deus, a profanação possuía um objeto: o sagrado. Sacrilégio, blasfêmia: profanação ou atos de macular o Ilimitado, Deus. O profano e o sagrado se mostravam em uma relação dialética, porque cada um tinha, como objeto, a negação de seu oposto. A profanação é, então, muitas vezes entendida como uma tentativa de desvalorização do objeto sagrado, como no exemplo do erotismo medieval.

No entanto, esta morte, anunciada, deixa um vazio. Se a profanação tem seu objeto no sagrado, e Deus morreu, o vazio deixado por ele faz com que o objeto de profanação desapareça. O objeto de profanação é destruído. Ele não mais existe no seio da experiência moderna. Ou melhor, o vazio seria o próprio objeto a ser profanado. O vazio seria este objeto sem objeto da transgressão. No encontro com o vazio da morte, o limite passa a ser transgredido, mas como o vazio não tem forma, ele seria um não objeto. Por isso, Foucault afirma que ela é “uma profanação sem objeto, uma profanação vazia e fechada em si” (Foucault, 2001a: 29).

A transgressão é uma *profanação sem objeto*. Dito isto, podemos afirmar que, se não há mais o fundamento divino a ser profanado, resta à transgressão um caráter afirmativo². Isto é, antes, quando a profanação tinha seu objeto no sagrado, ela era uma atividade reativa, pois negava o seu elemento contraditório constitutivo. No entanto, a transgressão, nesse *Reino do Ilimitado do Limite*, é uma afirmação sem fundamento contraditório – esta é a “pureza vazia de transgressão” (Foucault, 2001a: 29) –, sem objeto. Ela é afirmação contida totalmente no ato de transgredir, de profanar o vazio inaudito da linguagem.

Este texto, no qual Foucault se debruça sobre o jogo entre a transgressão e o limite na experiência moderna, aponta para problemas levantados ao longo da obra de Bataille. Em *Georges Bataille*, Durançon (1976) analisa a escrita deste autor francês, salientando que a escritura, em Bataille, seria uma luta constante com a própria linguagem. Em relação a este problema, analisado neste momento do presente artigo, junto ao escrito foucaultiano, Durançon examina com pertinência este horizonte movediço da experiência moderna, em que a transgressão e o limite caminham juntos em um jogo que não leva mais em conta elementos transcendentais à experiência:

O estranho, com efeito, é que o interdito [limite] e a transgressão, não somente reenviam constantemente um a outro, mas ainda se afirmam um pelo outro. (...) Neste jogo insano, neste jogo instantâneo também, do interdito e da transgressão, o interdito, sem dúvida, precede a transgressão (o interdito que tem seu peso sobre a morte, que se sustenta sobre a vida sexual e sobre a violência que os caracteriza), mas o interdito é igualmente isto que ocasiona, isto que causa, e mesmo isto que provoca a transgressão. Poderíamos dizer que a transgressão é o complemento esperado pelo interdito, seu complemento inevitável. Inversamente, a transgressão, longe de negar o interdito, não faz jamais, em último lugar, que aí se reenviar. (...) A transgressão, ainda mais uma vez, não é negação, a transgressão é ultrapassamento do interdito – que mantém o interdito (Durançon, 1976: 130).

Como se vê, o dinâmico jogo entre a transgressão e o limite (ou interdito, para usar o termo que Durançon utiliza) apresenta um caráter afirmativo, em que a transgressão não surge como negação do limite, mas como um movimento que move o limite. Este breve adendo tem o intuito de mostrar a proximidade das análises de Durançon e a de Foucault sobre a obra de Bataille e sobre as vicissitudes da escrita literária e sua relação com a morte de Deus e a experiência moderna, para, assim, progredirmos em nosso exame das questões relativas à transgressão sem objeto da experiência surgida com a entrada nos Tempos Modernos.

Em se tratando deste problema referente ao caráter afirmativo da transgressão, os escritos eróticos oitocentistas, através de sua concepção de que o pecado seria uma

impostura para o pensamento, mostram-no efetivamente, em seu movimento de negar a legitimidade da noção sagrada de pecado. O sagrado perde o seu valor anterior.

O mais importante representante desta forma de pensamento é o Marquês de Sade. Sua escrita, segundo Foucault (2000), é marcada pela transgressão, pela recusa do já-dito da Tradição.

Em “La pensée du dehors”, Foucault (1966) assinala a importância do pensamento sadiano e seu potencial questionador para o entendimento do surgimento desta escrita que ele chamou de literatura e deste pensamento que seria o pensamento do fora.

É menos aventureiro supor que a primeira ruptura por onde o pensamento do fora surgiu para nós, de uma maneira paradoxal, é no monólogo repetitivo de Sade. (...) Sade deixa falar apenas, como lei sem lei do mundo, a nudez do desejo. É nesta mesma época que na poesia de Hölderlin se manifestou a ausência cintilante dos deuses (...) (Foucault, 1966: 526).

Esta experiência de uma forte intensidade, que paradoxalmente não representa nada, mas se conecta ao nada da morte para produzir a obra literária, seria o pensamento do fora, que emergiu com a experiência moderna, contrapondo-se às experiências de interiorização das leis da história e do mundo, através do pensamento reflexivo e da supremacia da razão.

Trata-se muito antes de uma passagem ao fora: a linguagem escapa ao modo de ser do discurso – isto é, à dinastia da representação –, e a palavra literária se desenvolve a partir de si mesma, formando uma rede em que cada ponto, distinto dos outros, à distância mesmo dos mais próximos, está situado por relação a todos em um espaço que às vezes os aloja e os separa (Foucault, 1966: 524).

A experiência do fora, salientada por Foucault, surge com a experiência moderna e, por conseguinte, com a literatura. Os escritores libertinos, como Marquês de Sade, são bons exemplos deste contato com um discurso que foge à supremacia da representação. Eles não representam mais as palavras antecedentes à experiência. Eles mergulham em uma escrita que se contrapõe aos desígnios de Deus e da Tradição.

Assim, podemos observar que os séculos XVII e XVIII são revestidos por uma problemática ligada a uma espécie de libertação das convenções religiosas e morais. A crítica, proposta pelos libertinos, se dá em um terreno movediço, em que Deus e a Tradição não representam mais modelos para a escrita, nem para as ações morais. A escrita, neste período conturbado, é observada como transgressão. E seria

evidentemente, neste período, que a transgressividade escrita e, conseqüentemente, a literatura emergem no horizonte da experiência moderna.

Para que nos serviria esta pequena reminiscência de um trecho da história ocidental? Muito propriamente, poderíamos apontar que a escrita literária emerge neste período em que os homens se sentem abandonados por Deus e se tornam, doravante, críticos em relação a Ele e às instituições que se alimentam de Suas palavras. Esta nova forma de escrita surge em um período cujo problema histórico principal a ser colocado aos homens é a questão da finitude. Sem Deus, uma vez que os homens passaram a se sentir sós, sem mais uma Verdade para os guiar em suas vidas.

Blanchot, em “No caminho de Nietzsche”, afirma que a solidão é uma das dimensões sentidas pelos homens na entrada da modernidade.

Sabemos também que o “Deus está morto” ao mesmo tempo marca um corte histórico e a chegada de uma fase do mundo em que a solidão e o deserto serão para cada um como tarefas para viver e superar, o que não significa que a humanidade tenha definitivamente ultrapassado seu momento fundamental (Blanchot, 1997: 280).

Desta experiência de abandono dos deuses, podemos retirar uma positividade: o homem se encontra só frente à sua vida e, conseqüentemente, livre. A liberdade seria, justamente a condição lógica decorrente da morte de Deus, como enigma para a existência do homem moderno. No entanto, a liberdade é obliterada em vários momentos e através de inúmeros mecanismos que marcam os territórios que chamamos de sombras de Deus.

Pois bem, a literatura floresce no meio desta experiência de encontro com a finitude e com a liberdade. Não havendo mais uma Verdade a ser revelada, a experiência da escrita é abandonada pela fala antecedente que, antes, direcionava a pena em seu deslizar incansável sobre o papel. O escrever – a partir deste período – passa a ser vivenciado sem a determinação reveladora contida nas palavras transcendentais à experiência. Em seu contato com o vazio da morte, a escrita literária não usaria mais subterfúgios para não lidar com a radicalidade deste centro indiscernível. A escrita passaria, então, a brotar deste contato, fazendo com que a linguagem se redobrasse sobre ela mesma em toda sua radicalidade, pois não haveria mais palavras transcendentais à experiência para repetir-se junto a ela. Ora, poderiam nos indagar: quer dizer que, a partir deste período, os elementos transcendentais à experiência escrita foram banidos?

Olhando de perto a questão da escrita, podemos adiantar que as palavras transcendentais, na contemporaneidade, ainda persistem e elas são justamente representantes ilustres das sombras de Deus.

Porém, a literatura seria a forma de escrita que surge pelo contato radical com o vazio da morte, com a questão da finitude, com o ponto cego da linguagem. Enfim, com o fora.

Em “Linguagem e literatura”, Foucault (2000) salienta uma diferença importante entre a obra de linguagem e a literatura. Ele afirma que a obra de linguagem se caracterizaria como uma espécie de restituição da palavra transcendente; ela estaria a serviço da familiaridade e da memória.

Parece-me possível dizer que, na época clássica, de todo modo, antes do final do século XVIII, toda obra de linguagem existia em função de uma determinada linguagem muda e primitiva, que a obra seria encarregada de restituir. Essa linguagem muda era, de certo modo, o fundo inicial, o fundo absoluto sobre o qual toda obra vinha, em seguida, se destacar e se alojar. Essa linguagem muda, linguagem anterior às linguagens, era a palavra de Deus, dos antigos, a verdade, o modelo, a Bíblia (...) (Foucault, 2000: 152).

Linguagem anterior às linguagens: palavras que serviam como diretrizes para a manifestação escrita e que se apresentavam para revelar a Verdade. No entanto, com a morte de Deus, esta verdade passou a se encontrar esvaziada. Daí, o problema que deu à luz a literatura.

A literatura estaria longe de ser uma lembrança, um relato como a obra de linguagem, pois, em relação a ela, poderíamos apontar que não haveria nada transcendente à dimensão de sua experiência. Deleuze bem o indica, em *Crítica e clínica*: “Escrever não é contar às próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas” (Deleuze, 1997: 12). Escrever literatura não seria *escrever sobre* algo – como na obra de linguagem – e sim *escrever com* o próprio vazio da linguagem. Ou, para sermos redundantes ao excesso, *escrever com* o próprio escrever.

É interessante pensar, junto a Kundera, a importância da questão da finitude e da existência para a literatura. Em *L'art du roman* (1986), ele se coaduna com esta interpretação deleuziana sobre a dinâmica do escrever em literatura.

O escritor não escreve se baseando em filosofias, na sua história pessoal ou na de seu povo ou em profecias. Ele não escreve sobre seus pensamentos, seu passado ou seu futuro. Ele *escreve com* eles, ou, mais ainda, o que acontece na escrita literária é a exploração da literatura como fonte de conexão das forças reativas e ativas que atravessam a linguagem. A literatura seria um espaço de exploração intensiva das possibilidades da existência, surgida, evidentemente, do peso incommensurável da finitude.

Um historiador nos conta acontecimentos que tiveram lugar. Pelo contrário, o crime de Raskolnikov nunca aconteceu. O romance não examina a realidade,

mas a existência. E a existência não é isto que passou, a existência é o campo das possibilidades humanas, tudo isto que o homem pode se tornar, tudo isto que é capaz (Kundera, 1986: 57).

O escritor, segundo o autor tcheco, é um “explorador da existência” (Kundera, 1986: 57). Nisso, seu modo de pensar se assemelha à reflexão de Deleuze e Guattari, exposta em “Rizoma”, quando eles salientam que “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar; mesmo que sejam regiões ainda por vir” (Deleuze e Guattari, 1995: 13).

As memórias e o vivido do escritor não são matérias da obra. Pelo menos, dificilmente poderíamos medir o quanto há de experiência pessoal em um escrito. No entanto, poderíamos afirmar que estes vividos podem vir a ressoar no espaço literário se evocados pela experiência escrita. Eles se apresentariam, deste modo, não como desígnios de uma história pessoal, mas como forças inatuais que se materializam na experiência de *escrever com* o próprio escrever.

Desse modo, poderíamos argumentar que o *escrever sobre* estaria do lado de uma dimensão de memória, de significação e de representação de coisas. Ou ainda, para usar da argumentação foucaultiana, em “La pensée du dehors” (1966), ele estaria do lado da reflexão e da interiorização das coisas representadas pelo pensamento reflexivo e, por conseguinte, do modo de ser da narrativa e da obra de linguagem.

Todavia, *escrever com*, ou melhor, escrever literatura é cartografar, explorar as possibilidades ínfimas da transgressividade literária. Esta escrita sem memória, que explora os territórios desconhecidos da existência humana, se conecta a forças paradoxais e a pensamentos impessoais. Esta imagem de explorador da existência é muito interessante para pensarmos a tarefa da escrita literária, já que o explorador é aquele que, indo em direção ao desconhecido, traça os próprios caminhos de sua experiência.

O escritor *escreve com* o escrever. Ele mergulha no turbilhão da experiência para se perder em sua tarefa de construção de sentido, através da escrita. Ele não restitui a memória nem representa coisas prévias à experiência. O *escrever com* seria um ato, como vimos, sem memória, sem tradição, em que a escrita conecta as forças atuantes no campo experiencial.

Com isso, gostaríamos de frisar que a essência da literatura estaria no próprio ato que a faz vir ao mundo: o escrever. Em “Da ciência à literatura”, Barthes concorda com isso, e chega a afirmar que “a linguagem é o ser da literatura, seu próprio mundo: toda a literatura está contida no ato de escrever”³ (Barthes, 1984: 24). Neste ponto, ele concorda com esta potência da escrita literária que não representa e não exprime nada exteriormente designado por elementos transcendentais à própria experiência da escrita. A literatura é fruto do encontro com o próprio processo de escrita.

No entanto, quais seriam as particularidades deste ato para fazer emergir uma nova forma de escrita? Como podemos observar, pelo exemplo dos libertinos oitocen-

tistas, a escrita da modernidade se caracterizaria por uma posição crítica em relação a tudo o que já foi dito. A literatura surgiria através da reduplicação da linguagem sobre ela mesma, constituindo-se como transgressão dos limites impostos pela Tradição e pelas palavras de Deus. E, o mais interessante, a literatura implicaria ainda uma recusa mais radical: a de se constituir como uma Tradição, pois, houvesse uma tradição literária, esta tomaria o lugar de Deus como elemento transcendente à experiência.

Cada novo ato literário (...) implica, ao menos, quatro negações, recusas, tentativas de assassinato: primeiro, recusar a literatura dos outros; segundo, recusar aos outros o próprio direito a fazer literatura, negar que as obras dos outros sejam literatura; terceiro, recusar, contestar a si mesmo o direito de fazer literatura; finalmente, recusar fazer ou dizer, no uso da linguagem literária, outra coisa que não seja o assassinato sistemático da literatura (Foucault, 2000: 143).

Transgressão, recusa, negação: à literatura nada precede, nada além de sua recusa afirmativa e de sua transgressão constitutiva. Ela coloca tudo em questão – a existência, o mundo, a sociedade. A questão da transgressão é, bem ilustrada por Blanchot, em “Kafka e a literatura”: “Assim, a arte é o lugar da inquietude e da complacência, o lugar da insatisfação e da segurança. Ela tem um nome: destruição de si mesmo, desagregação infinita, e um outro nome: ventura e eternidade” (Blanchot, 1997: 33).

Destruição de si mesmo: a escrita literária nega a si mesma o direito de constituir-se como uma tradição na história da linguagem.

Em relação a esta característica de recusa da tradição, tão essencial à literatura, Proust (1954), em *Contre Sainte-Beuve*, é bem categórico, ao mostrar que, para o escritor, a história da literatura pouco importa, pois o escritor, diferentemente do cientista, não se refere aos pensamentos de seus precursores. Ele *escreve com* o escrever, não sobre o passado da literatura, pois a literatura é recusa da tradição e da identidade de si como tradição.

Na arte, não há (ao menos no sentido científico) iniciador, precursor. Tudo no indivíduo, cada indivíduo recomeça, por sua própria conta, a tentativa artística ou literária, e as obras de seus precursores não constituem, como na ciência, uma verdade adquirida, no qual este o aproveitaria para seguir (Proust, 1954: 124).

A escrita literária deve sua força ao próprio escrever. Ela tem como fim ela mesma, não dependendo de palavras que antecedem sua experiência, nem palavras futuras que justifiquem sua existência.

Em “A literatura e o direito à morte”, texto contido em *A parte do fogo*, Blanchot (1997) reconduz sua reflexão sobre a escrita e o problema da tradição, ao apontar que a literatura é um ato de pura insolência que conduz à destruição da própria linguagem

para redimensioná-la e remoldá-la através da experiência. “Para escrever, [o escritor] deve destruir a linguagem tal como é e realizá-la sob uma outra forma, negar os livros fazendo um livro com o que não são” (Blanchot, 1997: 303). Neste trecho, podemos observar a proximidade entre os pensamentos foucaultiano e blanchotiano, pois ambos pensam que, para fazer literatura, deve-se negar os livros anteriores. E, assim sendo, negar que haja qualquer tipo de tradição literária.

Diferentemente da ciência que refuta experimentos antes executados e fundamentados teoricamente, a fim de que haja o progresso da ciência, a literatura não refuta, mas recusa. Ou melhor, ela esquece da existência dos livros já escritos para que a obra surja. A ideia de progresso em literatura seria assim uma falácia.

Sobre este problema da recusa da literatura a se constituir como tradição, podemos evocar as palavras de Robbe-Grillet indagando sobre a atividade do escrever: “Antes da obra, não há nada, nem certeza, nem tese, nem mensagem” (Robbe-Grillet, 1969: 153). Ou ainda: “O [romance] nunca sabe o que procura, ignora o que tem a dizer, é invenção, invenção do mundo e do homem, invenção constante e perpétua posta de novo em discussão” (Robbe-Grillet, 1969: 175).

A literatura seria uma busca constante, surgida de uma questão: o próprio escrever. Daí a dificuldade de explicar uma obra e de achar uma utilidade para esta. A literatura não se mediria pelo diapasão da funcionalidade e da utilidade como a obra de linguagem ou a informação, já que não tem nada além de si mesma que justifique sua existência. É óbvio que muitas vezes a apreensão da obra pela crítica e pela cultura tende a fazer dela algo que ela não é: uma moeda de troca no mundo da utilidade, uma escrita com história e tradição, um instrumento com valor universal, ou, em suma, uma obra de linguagem.

Em relação a esta essência fugidia da literatura, Blanchot aponta que “a essência da literatura é a de escapar a toda determinação essencial, a toda afirmação que a estabilize ou mesmo que a realize: ela nunca está dada, ela está sempre por se reencontrar ou se reinventar” (Blanchot, 1959: 273).

A literatura, sendo invenção e busca, se contrapõe a qualquer idéia de estabilidade, de determinação fundamental ou de tradição.

Para concluirmos, poderíamos assim salientar que a literatura é então uma forma de atualização do ser da linguagem, entendido aqui como repetição. A escrita literária deriva de uma recusa radical: a recusa de todo tipo de essencialização e de tradição. Ela é, através do próprio ato de escrever, pesquisa e invenção constante dos caminhos da linguagem, da existência e, conseqüentemente, da liberdade.

Leonardo Pinto de Almeida
Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF)

Carlos Augusto Peixoto Júnior
Professor da PUC-Rio

Notas

1. Preferimos manter a expressão em francês, pois sentimos que a tradução deste termo para português, despotencializaria este conceito se o trocássemos para uma tradução literal “desobramento” ou se inventássemos um neologismo. Por isso, entre inventarmos um termo novo para mantermos a potência que esta palavra tem em francês, fazer uma tradução literal ou mantermos no original, preferimos a última opção.

2. Os conceitos nietzschianos afirmativo, negativo, ativo e reativo atravessam o presente artigo de forma explícita ou implícita. Podemos entendê-los, através dos pares que formam: afirmativo e negativo; ativo e reativo. Em *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze (1962) sublinha que, através da obra de Nietzsche, podemos observar que o afirmativo e o negativo designam as duas qualidades da vontade de potência, estando o primeiro associado a uma apreciação da vida e o segundo a sua depreciação e degenerescência. Já o ativo e o passivo representam os dois tipos de forças que atravessam os acontecimentos. No presente artigo, o afirmativo e o negativo surgirão para designar a qualidade, o caráter de uma determinada atitude frente à vida ou à linguagem. Ao passo que o ativo e o reativo aparecerão para apontar as forças atuantes no espaço, aberto pela literatura: forças ativas ou criativas de um lado, e forças reativas ou opressoras de outro.

3. Poderíamos acrescentar a esta frase barthesiana que a literatura está contida toda não somente no ato do escrever, mas no ato de escrever e no ato de ler. Eles são atos que complementam e constroem o espaço literário.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, L. O problema da autoria: internet, literatura e ontologia. (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: UFF, 2002.
- ANÔNIMO. *Traité des trois imposteurs*. France: Editions de l'Idée Libre, 1932.
- BARTHES, R. Da ciência à literatura. Trad. Mário Laranjeira. In: *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 23-29.
- BLANCHOT, M. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959.
- _____. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DARNTON, R. Sexo dá o que pensar. Em: NOVAES, A. (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 21-42.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Puf, 1962.
- _____. Crítica e clínica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Introdução: Rizoma. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. In: *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia (volume 1)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p.11-47.
- DURANÇON, J. *Georges Bataille*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. La pensée du dehors. In: *Revue Critique. Maurice Blanchot*. Revista mensal, Tomo XXII, n. 229, Junho de 1966. Paris: Editions de Minuit, 1966. p. 533-546.

- _____. A loucura, a ausência da obra. Trad. V. L. A. Ribeiro. In: *Ditos e escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 190-198.
- _____. Linguagem e literatura. In: MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000. p. 137-174.
- _____. Prefácio à transgressão. Trad. I. A. D. Barbosa. In: *Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a. p. 28-46.
- _____. A linguagem ao infinito. Trad. I. A. D. Barbosa. In: *Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001b. p. 47-59.
- KUNDERA, M. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986.
- MAIA NETO, J.R. O tratado dos três impostores e reações judaicas ao ataque libertino à revelação. In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 145-163.
- MONZANI, L. Origens do discurso libertino. In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 193-217.
- PRADO JR., B. A filosofia das luzes e as metamorfoses do espírito libertino. In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 43-57.
- PROUST, M. *Contre Sainte-Beuve*. Paris: Gallimard, 1954.
- ROBBE-GRILLET, A. *Por um novo romance*. Publicações Europa-América, 1965.
- SAENGER, P. Ler nos séculos finais da Idade Média. Trad. F. M. L. Moretto, G.M. Machado e J.A.M. Soares. In: CAVALLO, G. e CHARTIER, R. (orgs.). *História da leitura no mundo ocidental (vol. 1)*. São Paulo: Ática, 1998. p. 147-184.
- TROUSSON, R. Romance e libertinagem no século XVIII na França. In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 165-182.

Resumo

O presente artigo analisa as relações tecidas entre a linguagem, a literatura e a existência. Partindo da compreensão do ser da linguagem como repetição, examinamos a especificidade da literatura como manifestação deste ser, indicando as questões referentes à morte e à ruptura com a tradição. A literatura seria fruto do próprio encontro com a linguagem, através do processo da escrita e da exploração das questões relativas à existência humana. Ela se produziria, através das forças reativas e ativas, que atravessam a linguagem. Para tanto, concluímos que a literatura seria um espaço de experiência intensa das possibilidades da existência e da linguagem.

Palavras-chave

Literatura; Escrita; Linguagem; Existência.

Abstract

Literacy writing: language, existence and rupture with the tradition

This paper analyzes the relations between the language, literature and the existence. Understanding the being of the language as repetition, we examine the specificity of literature as manifestation of this being, indicating the referring questions to the death and the rupture with the tradition. Literature would be fruit of the proper meeting with the language, through the process of the writing and the exploration of the relative questions to the existence of human being. It would produce itself, through the reactive and active forces, that cross the language. For in such way, we conclude that literature would be a space of intense experience of the possibilities inside existence and the language.

Keywords

Literature; Writing; Language; Existence.