

GUILHERME GRANÉ DINIZ

# Essas Doces Ações que Vós Chamais de Crimes

Crítica à Modernidade e Crítica do Direito em Sade

Dissertação de Mestrado

Orientadora: Professora Doutora Mara Regina de Oliveira

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE DIREITO  
São Paulo-SP  
2018



GUILHERME GRANÉ DINIZ

# Essas Doces Ações que Vós Chamais de Crimes

Crítica à Modernidade e Crítica do Direito em Sade

DISSERTAÇÃO APRESENTADA À BANCA EXAMINADORA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, DA FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, COMO EXIGÊNCIA PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM DIREITO, NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO “FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO”, SOB A ORIENTAÇÃO DA PROF.<sup>A</sup> DR.<sup>A</sup> MARA REGINA DE OLIVEIRA.

São Paulo  
2018

Serviço de Processos Técnicos da Biblioteca da  
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

---

Grané Diniz, Guilherme

Essas doces ações que vós chamais de crimes: crítica à modernidade e crítica do direito em Sade / Guilherme Grané Diniz – São Paulo: G. Grané Diniz, 2018.

298 p. ; 21 cm.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2018.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Mara Regina de Oliveira.

Notas de rodapé.

Inclui bibliografia

1. Marquês de Sade. 2. Modernidade. 3. Direito e Literatura. 4. História da Filosofia. 5. Georges Bataille I. Oliveira, Mara Regina de. II. Título.

---

**NOME: GUILHERME GRANÉ DINIZ**

**TÍTULO: ESSAS DOCES AÇÕES QUE VÓS CHAMAIS DE CRIMES**

**APROVADA EM:**

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_



A meus pais, cujo apoio sempre é indispensável;  
a meu amigo de todas as horas, Caio Ferrari de Castro Melo.





# Agradecimentos

**A**GRADEÇO a prof.<sup>a</sup> Mara Regina de Oliveira pela orientação atenciosa e parceira. A oportunidade de trabalhar junto à senhora nesses anos de mestrado me propiciou um crescimento acadêmico, intelectual e pessoal pelos quais não posso agradecer o suficiente. Igualmente, agradeço prof.<sup>a</sup> Eliane Robert Moraes - cujas leituras de Sade foram minha introdução na área, e cujas obras desde então me servem de guia nesse estudo - pelas conversas sempre gentis e solícitas. A prof. Ari Marcelo Solon, cujo entusiasmo com que recebeu este trabalho me fez reafirmar meu próprio entusiasmo por minha pesquisa. Enfim, agradeço a prof. Garcez Ghirardi pela oportunidade de participar das rodas de conversa que tem promovido na FGV e pela gentileza com que recebeu a proposta de me auxiliar com este trabalho tão inusitado.

Não poderia deixar de registrar um agradecimento muito profundo a todos os monitores e professores envolvidos no projeto “Práticas de Leitura e Escrita Acadêmicas”, da FFLCH, em especial àqueles professores que tenho tido o prazer de acompanhar desde o começo: prof. André Singer, prof. Caetano Plastino, prof.<sup>a</sup> Esmeralda Negrão, prof. Marcos Napolitano, prof. Marcus Sacrini, prof.<sup>a</sup> Valéria de Marco. Desejo agradecer especialmente ao prof. Alex Moura, por ter me auxiliado de forma muito presente nestes anos tão difíceis de entrada no mundo acadêmico. Prof. Alex foi praticamente um co-orientador para esta dissertação, e seu apoio nos momentos cruciais foi o que permitiu a consecução deste trabalho. Espero que este trabalho esteja à altura dos ensinamentos que aprendi nesses anos de trabalho com os senhores.

Ao longo do processo desta pesquisa tive o prazer de ter o apoio de muitos amigos: as muitas conversas e discussões que tivemos integram este trabalho. Agradeço, então, pela amizade preciosa, a Daniel Holanda Melo, Frederico Martins, Giovana Tardivo, Guilherme de Oliveira, Guilherme Cardim, Juliana Alexandre, Laís Reis, prof.<sup>a</sup> Larissa Faiçal, Lucas Folster, Mayumi Toyoda, Rafael Cimino, Rayssa Onuki, Samir Skaf, Sílvio Júnior, Talita Lilla, Thais Bizarria, Victor Moraes, Vitor Froelich. Agradeço ainda a Raphael Ferreira e Gustavo Angelelli pela ajuda com o ingresso no programa, e a Paula Martins pelas pacientes lições com o uso do L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X. Perdoem-me se esqueci de alguém: estou certo de que neste trabalho estão ecos de suas palavras.

# Resumo

Este trabalho propõe uma leitura do tema jurídico na literatura filosófica do Marquês de Sade. O foco da análise recai sobre algumas de suas obras “esotéricas”, mas busca traçar um percurso argumentativo que possa ser generalizado. Parte-se da constatação de que sua crítica do direito apenas pode ser bem compreendida quando remetida a sua crítica mais geral da modernidade cultural. Isso pois, dentre outras coisas, funcionamentos filosófico-morais que conformam a época moderna também são os que informam a prática jurídica desse momento e vice-versa. Após a introdução ao objeto do estudo, o primeiro momento do argumento tratará de fazer uma prospecção inicial na obra sadeana, mostrando como, especialmente a partir de seu *Os 120 Dias de Sodoma*, a questão jurídica é colocada. O segundo momento do trabalho tratará de começar a abordar a resposta sadeana à questão através da compreensão de como em sua obra são mobilizados alguns temas fundamentais da teoria jurídica da época: a relação entre natureza, moral e história. O último momento antes da conclusão tratará de ir ao cerne do pensamento político-jurídico sadeano, na tentativa de mostrar como Sade articula aqueles elementos já tratados com os acontecimentos históricos que vivenciou, pensando o lugar e papel do direito na sociedade que nascia com a Revolução Francesa. Espera-se, ao fim, concluir que a crítica de Sade vai no sentido de afirmar que na consecução de uma sociedade verdadeiramente livre não cabe o direito como modernamente é concebido.

**Palavras-chave:** Marquês de Sade, Modernidade, Direito e Literatura, História da Filosofia, Georges Bataille

# Abstract

This thesis proposes a reading of the thematic of law in the philosophical literature of the Marquis de Sade. The focus of this analysis rests on some of his “esoteric” works, but seeks to trace an argumentative path that can be generalized. It is presupposed that his critique of law can only be well understood when referred to de Sade’s general critique of cultural modernity. Specially because de Sade considers that philosophical-moral functions that conform modern age are also those that inform its legal practices and vice versa. After introducing the object of the study, the first step of the argument will try to make an initial prospection in de Sade’s work, showing how, especially in his *The 120 Days of Sodom*, the legal question is posed. The second moment of the thesis will try to begin to address his answer to the question through the understanding of how he mobilizes some fundamental themes of legal theory at the time: the relation between nature, morality and history. The last part before the conclusion will attempt to go to the heart of sadean political-juridical thought, showing how de Sade articulates those elements previously shown with historical events of his lifetime, thinking about the place and role of law in the society that was to be born from the French Revolution. In the end it is intended to conclude that de Sade’s criticism of law points to asserting that in pursuit of a truly free society law as modernly conceived is a not fit means.

**Keywords: Marquis de Sade, Modernity, Law and Literature, History of Philosophy, Georges Bataille.**

# Sumário

<b>Introdução</b> . . . . .	<b>1</b>
I . . . . .	2
II . . . . .	16
<b>1 Entre o XVIII e o XX: “Reconhecimento” como Chave de Entrada no Pensamento Sadeano</b> . . . . .	<b>43</b>
I . . . . .	55
II . . . . .	75
<b>2 “... a Loucura Continua a Vigilar em sua Noite”: Tempo e Memória na Reflexão Jurídica Sadeana</b> . . . . .	<b>105</b>
I . . . . .	123
II . . . . .	134
<b>3 Política do Desejo, Utopia do Mal: O Pensamento Jurídico Sadeano</b> . . . . .	<b>165</b>
I . . . . .	206
II . . . . .	225
<b>Conclusão</b> . . . . .	<b>247</b>
I . . . . .	248
II . . . . .	263
<b>Referências</b> . . . . .	<b>285</b>

Alguém deveria, nessas horas, falar de espectros, falar de encarnação, falar de espíritos que transmigram. Por mais que possa parecer contraintuitivo, isto seria uma análise mais analítica. Pois essas falas vieram de outros tempos, esses gestos são de outros sujeitos, esses afetos atravessaram séculos. Ai daqueles que nada compreendem do tempo contraído e multiestratificado da política. Eles não sabem com quem falam. Falam com senhores de engenho espancando escravos vestidos de parentes próximos, falam com bandeirantes genocidas de índios em roupas de executivos de grandes empresas, falam com torturadores e ocultadores de cadáveres encarnados em taxistas. As verdadeiras lutas são sempre lutas entre corpos e entre espectros.

---

*Um Dia, Esta Luta Iria Ocorrer*

VLADIMIR SAFATLE

Comme musicien, je vous déclare que si vous supprimez l'adultère, le fanatisme, le crime, l'erreur, le surnaturel, il n'y a plus moyen d'écrire une note.

---

*Carta a Edmond Galabert, outubro de 1866*

GEORGES BIZET



# Introdução

Les meurtriers, en un mot, sont, dans la nature, comme la guerre, la peste et la famine; ils sont un des moyens de la nature, comme tous les fléaux dont elle nous accable. Ainsi, lorsque l'on ose dire qu'un assassin offense la nature, on dit une absurdité aussi grande que si l'on disait que la peste, la guerre ou la famine irritent la nature ou commettent des crimes; c'est absolument la même chose; mais nous ne pouvons ni rouer, ni brûler la peste ou la famine; et nous pouvons faire l'un ou l'autre à l'homme: voilà pourquoi il a tort; vous verrez presque toujours les torts mesurés; non, sur la grandeur de l'offense, mais sur la faiblesse de l'agresseur, et voilà d'où vient que les richesses et le crédit ont toujours raison auprès de l'indigence.

---

*Histoire de Juliette*

MARQUÊS DE SADE

## I

**E**M sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Jürgen Habermas defende que todo discurso filosófico que pretende negar de forma radical a filosofia moderna se enreda em uma série de aporias, problemas, dificuldades e contradições, de forma que não apenas falha em sua tarefa, mas acaba por recorrer e reforçar àquela filosofia que pretendia negar em primeiro lugar. Isso não seria um problema casualmente verificável nas obras que Habermas se decidiu a analisar, mas uma limitação necessária da filosofia em relação a esse momento da história cultural. Habermas o afirma através da noção de *contradição performativa*: um impulso de esclarecer o esclarecimento, que encontra como fundamento de toda racionalidade apenas uma vontade de poder, mas que não pode abrir mão de uma pretensão de verdade e do movimento de esclarecimento que leva à “obtenção” dessa verdade (HABERMAS, 1985/2000, p. 171). A questão que Habermas levanta através da noção de contradição performativa é fundamental: diz respeito à impossibilidade de superação da filosofia moderna, ou seja, da fundação de uma filosofia contemporânea. É, ainda, bastante concreta: se a modernidade for, como pretendem diversos autores, produtora de problemas, aporias e mesmo patologias, entender quais são e como mobilizar as possibilidades teóricas e sociais de superá-la são tarefas que se impõem de forma pungente sobre o tempo presente.

É na matriz iluminista que o pensamento científico e filosófico da modernidade encontrará sua fonte. Em linhas muito gerais, pode-se dizer que existe alguma forma de afinidade entre esse pensamento e certa concepção de razão, especialmente aquela de ordem técnica. A modernidade se caracteriza, dentre outras coisas, pela perda de uma noção metafísica de verdade. Foucault argumentaria que o processo pode começar a ser localizado na passagem do séc. XVI para o XVII: este período já fora testemunha da mudança na concepção do regime



da linguagem. Esta perdeu a conotação metafísica e ontológica que possuía. Antes, entendia-se que a linguagem guardava afinidades com o próprio ser das coisas designadas. Nesse contexto, saber nomear era já conhecer algo acerca da natureza do nomeado, e a linguagem possuía uma densidade de coisa. Isso pois cada elemento do mundo era portador de seus próprios signos a partir dos quais se fazia conhecer. Essa afinidade de ordem ao mesmo tempo lógica e natural faria com que signo e coisa guardassem uma relação de absoluta equivalência, podendo-se passar facilmente de um ao outro. Conhecimento e mundo em sentido algum se opunham, pois eram fundamentalmente a mesma coisa (FOUCAULT, 1966/2010, p. 73). Já no séc. XVIII, Kant (1781/1997, p. 20) – considerado em larga medida um representante, senão típico, ao menos bastante relevante do pensamento iluminista (TEMPLE, 2009, p. 225) – afirma que a via segura das ciências se atinge quando uma ciência particular deixa de procurar a verdade na essência do objeto que estuda, passando a buscá-la nas manifestações dele dentro da ordem da percepção humana. Especialmente, quando se passa a procurar o saber por meio de observações experimentalmente controladas das interações entre objetos. Na física se encontraria um importante exemplo (KANT, 1781/1997, p. 17-8). Para se saber como opera a força da gravidade não cabe mais simplesmente observar o fenômeno na natureza ou se especular metafisicamente sobre a natureza da gravidade. Rolam-se esferas em um plano inclinado, anotam-se e observam os resultados. A natureza deve ser atormentada para dizer o que o cientista dela quer saber. O conhecimento não se insere mais em um contexto cósmico ou transcendente; não há mais a conexão direta – derivada de uma ontologia que se justificava por uma visão cosmológica, a qual pensava um mundo marcado por distinções materiais e qualitativas (WOLFF, 1991, p. 61-2) – entre verdade, beleza e moral. A autonomização dessas funções, quando toma lugar também nas instituições e estruturas concretas da vida social, desembocaria de forma quase que direta em

resultados catastróficos (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 76).

Essa racionalização não se daria sob a égide de uma racionalidade neutra, mas de uma de tipo técnico, ou, ainda, de uma razão instrumental (HABERMAS, 1968/2011, p. 75), caracterizada pela vinculação a finalidades. Weber teria notado como, com a propagação da ética protestante, não apenas experiências com um mundo “encantado” – semantizado por experiências religiosas, estéticas, afetivas, etc. – se perderam, mas também uma forma de se relacionar com o conhecimento. Segundo ele, o esclarecimento se dá na passagem entre uma reflexão científico-filosófica de cunho especulativo para uma de caráter experimental, concreto e necessariamente orientado dentro do campo dos interesses humanos. A filosofia que se fazia pelo prazer contemplativo no conhecimento é vista como suspeita (WEBER, 1920/2014, p. 118), mesmo lasciva. Para uma moral na qual apenas os resultados concretos das atividades apontam a salvação, esse pensamento que tem como termo principal a contemplação e o prazer não mais tem lugar. Na medida em que essa racionalidade de tipo técnico passa a se tornar a gramática comum de todas as relações sociais, uma série de disfuncionalidades até então desconhecidas da vida social passam a se desenvolver. Em sua cooptação da vida política, a racionalidade técnica que conforma os projetos modernos de ciência faz caducarem as formas tradicionais de dominação, substituindo-as todas por uma insidiosa dominação técnica (HABERMAS, 1968/2011, p. 81). Insidiosa pois, diferentemente das outras formas, que explicitamente se apoiavam em e reforçavam valores, esta busca se apresentar como neutra: torna-se ideologia (HABERMAS, 1968/2011, p. 107). Isso implica, principalmente, em uma despolitização das relações sociais e da própria autopercepção do homem enquanto ser político. Passa-se a entender que decisão política é apenas a escolha neutra por um meio técnico mais adequado para a consecução de determinados fins, os quais, por não serem politicamente

tematizáveis, permanecem sempre opacos (HABERMAS, 1968/2011, p. 119). O que Habermas chamará de “auto-objetificação do homem”, Adorno e Horkheimer (1944/2006, p. 22) entendem como a consciência de uma “fungibilidade universal”, que subsume peculiaridades de cada ser sob significantes universais. O desejo da perda de suas identidades individuais na realização de uma “igualdade autoritária” é a formação da juventude hitlerista: o nivelamento das individualidades de cada termo envolvido na relação deixa de ser própria à relação sujeito-objeto: devendo ser a concretização dessa forma da razão no plano das relações intersubjetivas, a vida política plena passa a ser entendida como uma dominação abstrata e geral (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 24).

Em um ensaio que antecede ligeiramente seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, intitulado *Arquitetura Moderna e Pós-Moderna*, Habermas identifica duas correntes diversas de crítica à arquitetura moderna. Uma delas é a crítica imanente (HABERMAS, 1985/1987, p. 117). Críticos dessa “corrente” tendem a aceitar as diretrizes básicas da arquitetura moderna e reconhecer que as falhas e insuficiências nela encontradas são contingências advindas do desenvolvimento de formas socioeconômicas novas com as quais esta arquitetura não estava, de plano, pronta para lidar (HABERMAS, 1985/1987, p. 122). Portanto, a crítica que tais arquitetos e teóricos da arquitetura propõem vai no sentido de corrigir falhas pontuais que possam ser encontradas nas práticas concretas da arquitetura moderna, ou, ainda, na tradução dos princípios que a informam em suas práticas, de modo a torná-la capaz de dar conta dessas questões. Assim, o projeto arquitetônico da modernidade – que pode ser descrito, *grosso modo*, como a busca por racionalizar o fazer artístico de modo a retomar por meio da obra de arte a unidade e integralidade entre as dimensões éticas, estéticas e técnicas que se tornaram autônomas na sociedade – ainda pode ser levado adiante (HABERMAS, 1985/1987, p. 123-4). Habermas se

entende como um crítico desta linha. Já os outros críticos, Habermas os chama de “opositores da modernidade” (HABERMAS, 1985/1987, p. 117). Eles consideram que as falhas da arquitetura moderna decorrem de vícios identificáveis no projeto que a origina. A arquitetura, enquanto forma de arte, não poderia submeter-se, ao menos de modo satisfatório, plenamente aos imperativos da razão: ela apenas manteria seu potencial crítico em sentido forte enquanto projeto eminentemente estético (HABERMAS, 1985/1987, p. 118-9). A posição destes críticos em relação à arquitetura moderna é a de negação; para que se possa continuar de modo significativo e produtivo com a arquitetura deve-se abandonar, ao menos em relação a ela, o projeto moderno.

O que Habermas nota neste ensaio é que a arquitetura moderna não tem seu nome por mero acaso ou contingência. Ela surge a partir da mesma matriz cultural que todas as outras manifestações da modernidade (HABERMAS, 1985/1987, p. 118). Ora, é justamente por isso que se pode dizer dela ser a racionalização da arquitetura; pois, ao menos dentro do arcabouço conceitual de Habermas – mas percebe-se que esta é uma análise bastante difundida – um dos sentidos principais, senão o principal, de modernidade, é racionalização (é certo que aqui ainda se trata do assunto com certa generalidade). Mais que a posição de Habermas sobre a arquitetura, interessa entender o seguinte: se se considera que a arquitetura compartilha dos traços fundamentais da modernidade cultural, pode-se também dizer que a crítica à arquitetura moderna – em certo sentido – especificamente quando é uma crítica pungente e consequente a seus fundamentos histórico-culturais, também pode ser lida como uma crítica à modernidade de forma mais ampla. Dito diretamente, as formas que Habermas identifica de crítica à arquitetura moderna também podem ser formas de crítica à modernidade<sup>1</sup>. Mesmo uma leitura rápida do *Discurso Filosófico da Modernidade* já é capaz de

---

<sup>1</sup>Em seu *Modernidade – Um Projeto Inacabado*, Habermas (1980/1992, p. 121-2) propõe uma tipologia diferente, em que se refere mais diretamente ao escopo político da crítica à modernidade.

apontar isto. Hegel é o autor que identificou as regras do jogo moderno, é através de sua obra que a modernidade passa pela primeira vez a compreender a si mesma como um problema em termos de história humana que precisa ser resolvido (HABERMAS, 1985/2000, p. 8). Seus seguidores, à direita e à esquerda, principalmente estes, são críticos da modernidade e suas instituições (HABERMAS, 1985/2000, p. 80). Ao mesmo tempo que criticam a modernidade, principalmente na forma das relações econômicas que subjazem à estrutura social como um todo, deixam intactas as matrizes teóricas e históricas que a originam. Na verdade, o diagnóstico que subjaz a sua crítica é principalmente o de que os principais problemas enfrentados pelas sociedades modernas consistem mais numa falta de racionalidade que no excesso dela (HABERMAS, 1985/2000, p. 91). É pensamento contrário ao da corrente que critica a modernidade como um todo, a qual busca se concentrar no fato de que a racionalização completa das formas de vida não seria sequer um projeto desejável.

Ao retrazar a origem histórica da autocompreensão de tempo moderna, Habermas a encontra na *querelle des anciens et des modernes* (HABERMAS, 1985/2000, p. 13). Este debate ocorrido na França da passagem do séc. XVII para o XVIII foi deflagrado pela questão sobre se os antigos eram parâmetro e padrão máximo a se seguir em toda produção artística. O partido dos *anciens*, naturalmente, defendia que era justamente este o caso. Certa corrente do pensamento teatral francês, por exemplo, buscara na poética de Aristóteles a justificativa para revalorizar uma arte que a tradição eclesiástica via como perniciosa. Suas peças, então, eram produzidas partindo (ou, pelo menos se propondo a fazê-lo) dos preceitos aristotélicos e complementado-os por considerações de ordem moral, o que logo formou um cânone estrito e rígido do que era entendido como perfeição formal (KOLSTAD, 1997, p. 129). Foi o momento do classicismo francês, representado por Corneille. Por outro lado, “com a ideia, inspirada pela ciência moderna,

de um progresso infinito do conhecimento e de um avanço rumo ao aprimoramento social e moral é que, aos poucos, vai-se quebrando o fascínio exercido pelas obras clássicas” (HABERMAS, 1980/1992, p. 101). O partido dos *modernes* prezava pela ideia de que a arte da época se definia exatamente pela ruptura com toda medida que a história lhe fornecia, e pela busca de criar sua própria fundação e servir a si mesma de parâmetro. Rapidamente o debate se generaliza e passa a versar sobre outros âmbitos da vida social da época. Habermas (1980/1992, p. 109) insiste que o sentido próprio do projeto moderno só se dá quando se o pensa a partir, mas para além de seu aspecto estético. Essa matriz inicial será muito relevante tanto para a constituição do problema quanto para todo seu desenvolvimento posterior: a continuação e o aprofundamento do projeto moderno pelas vanguardas, que herdarão a percepção da relação entre o tempo da obra e tempo histórico dos *modernes*; seu ocaso e crítica a partir de críticas de cunho estetizante como em Nietzsche, Bataille, Foucault, etc. Outra questão que Habermas ressalta é, considerada aquela origem na *querelle des anciens et des modernes*, que a modernidade se dá a partir da ideia de ruptura e oposição com os modelos antigos. Só existe moderno na medida em que existe um pré-moderno, um ainda-não-moderno que ele exclui e ao qual se contrapõe. Ao longo de todo o *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas insistirá que um dos aspectos significativos que envolve em dificuldades os autores filosóficos cujo discurso se pretende pós-moderno é a tentativa de recusar essa autopercepção e colocar a modernidade em relação de continuidade com o mundo antigo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>Nietzsche forneceria um exemplo interessante desse funcionamento. Um dos aspectos centrais de seu pensamento é a crítica do que ele identifica como sendo o caráter dicotômico do pensamento ocidental. Caráter que tem sua matriz inicial na distinção socrática entre mundo das ideias e o mundo sensível, a partir da qual se põe uma série de pares correlatos: intelectual e corporal, imperecível e perecível, imutável e mutável, cognoscível e incognoscível. Ao longo da história do pensamento essas figuras se deslocaram, mas ainda podem ser encontradas enquanto fundamento de outras relevantes que fundamentam o conhecimento em suas respectivas épocas: corpo e alma, substância e forma, representação e coisa-em-si; ou, como Nietzsche coloca de forma mais geral: “mundo verdadeiro” e “mundo aparente” (RIBEIRO DE MOURA, 2005/2014,

Se no que diz respeito ao estudo da modernidade enquanto manifestação cultural em nível e sentido mais global não se pode deixar de atentar para sua autocompreensão, o mesmo é verdadeiro para a filosofia moderna. Em sua formulação filosófica, o conceito de modernidade tem sua pré-história no cristianismo, com a ideia da renovação histórico-temporal pela qual o mundo passaria com o advento do apocalipse. Um pouco antes, as descobertas do Novo Mundo, a Renascença e a Reforma começaram a dar a esta expressão um sentido histórico muito palpável: a “novidade” desse tempo moderno passa a ser patente e muito significativa (HABERMAS, 1985/2000, p. 9-10). Neste cenário, modernidade passou a se compreender como uma época de ruptura voltada continuamente para o futuro; por meio dela – especialmente através da Revolução Francesa – se instituiria uma fratura na temporalidade humana, de um modo tal que os critérios normativos que serviram a outras épocas não servem mais. Historicamente, os marcos que delimitam o início da modernidade são a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Quanto à Reforma da Igreja e à Revolução Francesa, é por meio delas que a era nascente passa a responder a um princípio de subjetividade. A segunda, por meio da *Declaração dos*

---

p. 31). Enquanto remoto ponto de partida da visão técnica do mundo, esta dicotomia não é simplesmente uma distinção neutra entre dois termos, mas em sua própria estruturação já implica na superioridade do espírito, do imaterial e do intelectual sobre o mundo corporal, aquele da sexualidade, da sensibilidade e do prazer. Ao criar essa distinção, Sócrates teria feito prevalecer uma visão de mundo que iguala razão à virtude e felicidade (NIETZSCHE, 1889/2006, p. 19). O enfraquecimento do domínio da cultura helênica sobre a capacidade de estilização do homem – sobre a capacidade de estetização de si a partir da composição consciente e ordenada dos instintos (RIBEIRO DE MOURA, 2005/2014, p. 228) – levou, primeiramente, a um desregramento geral e patológico da hierarquia e composição das faculdades subjetivas. A partir disso, à idealização da razão enquanto panaceia, cura contra um mundo afetivo que passou a ser visto como doença. O cristianismo, por sua vez, foi “platonismo para o ‘povo’” (NIETZSCHE, 1886/2014, p. 8), generalizando os valores socráticos – especialmente, o da a-historicidade – na figura de deus (NIETZSCHE, 1889/2006, p. 27). O que Nietzsche busca operar é o que Habermas chama de um “nivelamento conspícuo” na história: coloca o momento moderno na vizinhança de um passado exemplar, separado quase que exclusivamente pelo advento da cultura socrática e sua popularização cristã – fenômenos que, por sinal, estariam em vias de serem revertidos (NIETZSCHE, 1872/2012, p. 116). Toda a história que se interpõe entre eles e os modernos é, antes de uma ruptura, um lento e contínuo movimento de aprofundamento dessas estruturas, a despeito de seus fluxos e refluxos.

*Direitos do Homem e Cidadão* e do *Código Napoleônico*, representou a prevalência do direito baseado na liberdade da vontade do indivíduo sobre o direito baseado na tradição e nos comandos de deus. Lutero transformou a religião de um culto coletivo a algo centrado no sujeito que reflete em sua solidão. A autoridade da Igreja e seus milagres perdem sua validade; como lembra Habermas, “a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais que ossos” (HABERMAS, 1985/2000, p. 26). A religião perde o poder unificador que um dia teve, já que agora ela se resume à religião do sujeito, posta por ele e válida apenas no âmbito de sua subjetividade.

O Iluminismo, por sua vez, significou a derrocada da religião face à razão. A partir de uma série de relevantes descobertas científicas simultâneas, que implicaram em toda uma mudança na visão de mundo da época, a natureza passou a ser vista como um conjunto de leis matematizáveis, conhecidas ou cognoscíveis. O desenvolvimento de uma física experimental fez com que o milagre perdesse lugar na explicação do mundo; um acontecimento que escapasse às leis da natureza indicaria apenas um limite no conhecimento, não uma intervenção divina direta. Este conhecimento, esperava-se, significaria a libertação do homem, seja de suas amarras à natureza, seja à religião. Instâncias da experiência social que antes serviam como critério a partir do qual dar unidade à vida cultural passaram a subsumir-se à razão de um sujeito que reflete sobre si mesmo, sua sociedade e suas tradições: esses âmbitos da vida social de onde emanava a autoridade tradicional tornam-se campos de dominação legal justamente na medida em que a razão é o princípio pelo qual se gera a relação de mando (WEBER, 1922/1996, p. 142). A perda do poder unificador da religião levada a cabo pela Reforma e pelo Iluminismo, somado à cisão interna do sujeito que se torna objeto em sua autorrelação, representam um sério problema para esta filosofia da subjetividade, já que ela não é capaz de fundamentar de modo satisfatório apenas através da razão a normatividade desta nova época, que por



sua vez também não pode buscar esta normatividade em um passado exemplar (HABERMAS, 1985/2000, p. 31). O que interessa notar é como esta filosofia do sujeito acompanha a racionalidade própria da modernidade. Ora, o Iluminismo pode ser, a princípio, entendido como a racionalização do mundo, o aplicar a razão a ele de modo a estruturá-lo e permitir que se o desencantasse. No entanto, o que Kant teria percebido – mesmo que de forma indireta – é que a razão do homem moderno é cindida em três momentos, cuja unidade é apenas a forma argumentativa: o de seu uso puro e especulativo; de seu aspecto moral, voltado à ação; e seu aspecto estético. Se o processo de modernização significa a racionalização da vida social, então é questão de tempo até que estas esferas, antes cindidas na interioridade do sujeito, separem-se institucionalmente; a nova estruturação da sociedade baseada nestas premissas tomou forma da objetivação das estruturas racionais. Weber se dedicará a mostrar como as ciências, a moral e o direito, e as artes, cada qual passou a se regular por sua lógica e seus códigos próprios, constituindo dentro de um curto intervalo de tempo uma linguagem técnica altamente codificada e inacessível às formas quotidianas de comunicação (HABERMAS, 1980/1992, p. 109).

É no contexto desta modernidade que surgem as condições para que se desenvolvam as ciências e o discurso racional em geral como são hoje. A filosofia moderna é mais que simplesmente uma variação temporalmente localizada de uma forma discursiva já praticada há milênios. Antes, toma lugar dentro de uma estruturação social do discurso da qual ela faz a lógica própria, mas também da qual ela extrai seu sentido sócio-cultural enquanto prática discursiva. Quando um autor se utiliza deste tipo de discurso racional, portanto – este é ponto que Habermas busca levantar com seu conceito de *contradição performativa* – ele invoca uma série de pressupostos teóricos e comunicativos historicamente contextualizados – e que são próprios à forma como a ciência se torna um sistema social autônomo na modernidade, como:

a existência de um sujeito, a possibilidade de validade de um ato de fala e seu reconhecimento, etc. (REPA, 2008/2011, p. 296). Quando o próprio conteúdo da fala nega seus pressupostos, existe um vício no nível comunicativo ou pragmático.

Luiz Sérgio Repa reconstrói de modo simples e muito fiel o argumento de Habermas. Um ato de fala possui dois elementos, um locucionário e um ilocucionário. O locucionário diz respeito ao próprio conteúdo da fala. O ilocucionário trata das pretensões de validade e condições pragmáticas em geral da comunicação, ou seja, do aspecto concreto e intersubjetivo, extrínseco à enunciação ela mesma. A contradição performativa surge da incongruência entre os dois aspectos (REPA, 2008/2011, p. 295). Não se saberia colocar em palavras melhores que as do próprio professor:

‘É verdade que não existe nenhuma verdade’. O elemento locucionário se choca, portanto, com o elemento ilocucionário. Mas os pressupostos pragmáticos não se referem somente à pretensão de validade. Como também a todas as condições em que ela pode ser erguida e cumprida. Tomemos o enunciado ‘Eu não existo aqui e agora’. Em um ato de fala, esse enunciado implica uma contradição, pois precisa ser dito por alguém que existe no mundo aqui e agora. (REPA, 2008/2011, p. 296)

A partir da modernidade, um discurso filosófico cuja pretensão seja realizar uma crítica radical e totalizante da razão incorrerá em contradição performativa inevitavelmente. A contradição performativa é a objeção, em nível genérico, que Habermas opõe a toda forma de filosofia que busca superar a modernidade, e, portanto (dentro dessa leitura específica), de algum modo livrar-se de um conceito forte e substancial de razão.

No que diz respeito ao recurso a padrões históricos, a aporia se instaura na medida em que a configuração do discurso filosófico moderno passa inevitavelmente por essa autopercepção moderna de ruptura histórica radical. A experiência da razão mesma estaria, então, marcada pela compreensão de sua novidade fundamental. Recusar a modernidade na

busca pelo recurso direto à normatividade dos antigos – Habermas assim argumenta – significaria renunciar ao discurso filosófico ele mesmo, na medida em que os valores que informam a experiência de tempo moderna são os próprios elementos ilocucionários deste tipo de discurso: por este aspecto, é daí que se instaura a contradição performativa. Para a filosofia ela mesma, não haveria possibilidade de entrever de forma consistente um além ou um aquém do projeto moderno: o melhor que se haveria de fazer é insistir no projeto, incorporando a experiência e os *insights* daqueles pensamentos que buscaram recusá-la (HABERMAS, 1980/1992, p. 119) e tentando recapturar a cultura para o mundo da vida, da comunicação cotidiana não especialmente codificada (HABERMAS, 1980/1992, p. 120). Em outras palavras: proceder à crítica imanente da modernidade, buscando resolver suas aporias a partir de uma teoria da comunicação que reabilitasse os potenciais intersubjetivos que, em determinado momento, o discurso filosófico moderno deixou de perceber como possibilidade (HABERMAS, 1985/2000, p. 451).

Configura-se nisso uma questão séria. Recapitulando-se o que até aqui foi desenvolvido, por um lado, a modernidade é entendida por alguns autores como sendo aporética e causadora de sofrimento e patologia, tanto individual quanto socialmente. Por outro, na medida em que se a entende como a época da razão, pode-se dizer da modernidade que elementos fundamentais que a definem são em boa medida confirmação e expressão do que se entende a partir da época pelo discurso científico e filosófico ele mesmo. Ou, ainda, que ela é o recrudescimento de aspectos morais e manifestações sociais de formas cognitivas bastante gerais e antigas. Modernidade, nesse sentido, estaria fortemente imbricada a certos tipos de práticas discursivas. Se a filosofia foi, em outras épocas, capaz de resolver e propor respostas às questões levantadas pela cultura e pela sociedade, a partir da modernidade ela se encontraria estruturalmente presa à própria articulação do problema. Seria, então, preciso evocar forças outras que não o discurso da razão próprio à modernidade

para superá-la. Isso não é tão simples quanto possa parecer. Senão por outro motivo, porque (como visto) a modernidade se configura a partir da ruptura radical com o tempo que a precede, o que impede o recurso direto às formas de vida e normatividade do passado. Na necessidade de encontrar a partir de si mesma sua fundamentação, a época moderna não pode prescindir do recurso à racionalidade. Buscar o fundamento no outro dessa modernidade cultural significaria simplesmente o recurso a noções normativas de um “idealismo impotente” e autoritário (HABERMAS, 1985/1987, p. 117-8). O que a noção de contradição performativa mostra – meio que a contrapelo (mas Habermas mesmo o admite francamente) – é o caráter totalizante da modernidade: “ao discurso da modernidade, que continuamos até hoje sem interrupção, pertence também a consciência de que a filosofia chegou ao fim” (HABERMAS, 1985/2000, p. 74).

Por outro lado, o próprio Habermas (1985/2000, p. 265) nota que sua ideia de contradição performativa tem um campo limitado de aplicação. Apenas existe contradição performativa quando o ato de fala possui pretensão de valer como verdade. Ora, isto serve para os discursos científicos, jurídicos, filosóficos, quiçá a maior parte da comunicação cotidiana; os atos de fala que podem ser ditos “racionais” *tout court*. Contudo, existem aqueles que não têm pretensão de validade, casos em que dizer “não existe nenhuma verdade” ou “eu não existo aqui e agora” é aceitável e nos quais desse tipo de fala podem ser extraídas conseqüências bem mais produtivas que a mera falta de sentido. Trata-se da expressão literária ou, como alguns autores preferirão, das funções poéticas ou ainda retóricas da linguagem<sup>3</sup>. Decerto que a literatura – e a arte em geral – não é um campo de livre jogo de forças irracionais. Ainda, com a modernidade advieram estilos literários peculiares a esta e cujos funcionamentos só podem ser adequadamente entendidos e explicados a partir de dinâmicas próprias a ela: marcadamente, o

---

<sup>3</sup>Decerto que essa afirmação precisará ainda ser melhor detalhada e aprofundada.

romance. De qualquer forma, na medida em que a arte (mais precisamente, formas de uso da linguagem que respondem a imperativos outros que não a consistência) não está tão vitalmente atrelada a essas condições e expectativas que se impõem à enunciação do pensamento científico-filosófico (e que expressam as principais características a partir das quais se dá a autocompreensão moderna), ela tem alguma possibilidade de, ao menos no que tange à contradição performativa, servir como outro da modernidade.

A tarefa posta para um pensamento crítico da modernidade, portanto, é encontrar uma forma de discurso que ao mesmo tempo não simplesmente ignore as questões e linguagem próprias à modernidade, mas também não se encontre vinculada aos ônus enunciativos que recaem sobre o discurso filosófico moderno. Isso diz respeito não apenas a uma estruturação interna do texto, mas a seu aspecto enunciativo, ou seja, suas interfaces sociais, ambientais. Nesse sentido, tem também de ser capaz de se pensar em um tipo de relação com a história que não recorra diretamente a esta normatividade pré-moderna, mas também não faça simplesmente reafirmar aquela própria à modernidade. Para uma reflexão cujo escopo é uma crítica profunda à modernidade, uma possibilidade de fazê-lo de forma coerente que se pode entrever é pensar uma forma de discurso que consiga capitalizar sobre os potenciais críticos liberados pelo pensamento iluminista, mas desincumbido dos ônus enunciativos do discurso filosófico; que não pretenda recorrer autoritariamente aos padrões normativos fornecidos pela história, mas que também não faça apenas reafirmar como norma o movimento mesmo de uma razão processual que se ideologiza a partir de sua pretensa neutralidade técnica. Em suma, o desafio que se põe é pensar uma fala nova, nunca dita “nem nos antigos nem nos modernos” (SADE, 1785/1990, p. 69)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup>As referências a Sade, sempre que possível, serão extraídas da edição crítica publicada em três volumes na tradicional coleção *Bibliothèque de la Pléiade*, organizada por Michel Delon. Optou-se por traduzir livremente os trechos citados em vez de referir às traduções disponíveis.

## II

UMA leitura primeira da obra de Sade poderia fazê-lo parecer mais um autor iluminista. Quando Habermas caracteriza o projeto moderno dizendo:

Iluministas do quilate de Condorcet ainda alimentavam exaltadas esperanças de que as artes e as ciências não fomentariam apenas o controle das forças naturais, mas também a interpretação de si mesmo e do mundo, o progresso moral, a justiça das instituições sociais e mesmo a felicidade dos homens (HABERMAS, 1980/1992, p. 110-1);

nessa caracterização genérica do projeto moderno parece que se poderia em muitos sentidos trocar o nome de Condorcet pelo de Sade<sup>5</sup>:

Todos os discursos das Luzes desfilam no romance filosófico: eles são confrontados uns com os outros, postos em oposição com as práticas que eles justificam. Não é questão para Sade de tirar deles uma moral definitiva, lhe é suficiente recuperar tudo aquilo que pode servir para aligeirar o peso da vida social (DELON, 1990a, p. 1.207).

São reiteradas as vezes que, pela boca de seus libertinos, Sade afirma sua aposta no poder emancipatório da razão contra as forças obscurantistas da religião que mantém o homem tiranizado. Seus libertinos, guiados pelos “grandes princípios de Espinosa, de Vanini, do autor do *Sistema da Natureza*” (SADE, 1797/1998, p. 195), do “amável La Mettrie, profundo Helvétius, sábio e erudito Montesquieu” (SADE, 1797/1998, p. 334), fazem da firmeza em suas convicções filosóficas fonte de felicidade na vida e na morte:

Meu amigo, a volúpia foi sempre o mais caro dos meus bens; eu a incensei toda a minha vida e gostaria de acabá-la em seus braços: meu fim se aproxima, seis mulheres mais belas que o dia estão neste gabinete ao lado; eu as reservei para este momento. Pega a tua parte e, a meu

---

Estas, por regra, são bastante inadequadas e insuficientes, especialmente as dos contos.

<sup>5</sup>Salvo na parte que diz respeito ao controle das forças naturais. Este tema é muito complexo e delicado no pensamento sadeano, e, como se pretende mostrar ao longo do trabalho, é mesmo uma das chaves para entender seu pensamento jurídico.

exemplo, te esforça para esquecer sobre seus seios todos os vãos sofismas da superstição, e todos os imbecis erros da hipocrisia (SADE, 1782/1990, p. 11).

O romance filosófico ou de tese, gênero literário praticado por Sade, fora uma forma bastante difundida entre os iluministas clássicos como Montesquieu, Diderot, Voltaire e Rousseau. Sade teve acesso a todos, os conheceu profundamente e fez o elogio de vários dentre eles. À época era muito relevante para os pensadores o recurso à literatura como forma de expor “certas verdades [as morais] sobre as quais não é suficiente persuadir, mas que é necessário fazer sentir” (MONTESQUIEU, 1721/2016, p. 58). O romance dava uma dupla vantagem no tratamento do tema moral: primeiramente, permitia expô-lo de forma concreta, não apenas através de reflexões e especulação, mas fazendo agir e sofrer as consequências de suas ações os personagens em cena. Ainda, através de um mecanismo desenvolvido justamente nessa forma de romance – a polifonia – eram colocados pensamentos e posições morais diversos sem que necessariamente um refutasse o outro, mas todos coexistissem em passagens, tramas ou atores diferentes. O leitor, identificando-se de forma pessoal com uma ou outra das personagens, escolhe e adota para si o sistema de ação que lhe parece mais conveniente. Sade expõe posições bastante singulares quando contrastadas com a de (da maioria, não todos) outros autores de seu tempo, mas nos mecanismos de sua literatura, *a princípio* parece não diferir de forma significativa. A conjunção entre romance literário e libertinagem tampouco foi invenção de Sade. Ele mesmo se inspirou em precedentes como as *Liaisons Dangereuses* (do qual, ainda, pôde extrair a “trinca” filosofia, sexo e violência), *Le Sopha* e *Thérèse Philosophe* (nesta encontra a associação entre sexo e filosofia materialista). Essas obras foram de grande circulação e impacto à época, tanto ou mesmo mais que as do próprio Sade.

Ainda outro exemplo: Franklin Leopoldo e Silva (1993, p. 24) lembra como uma das notas marcantes do pensamento moderno desde

seu começo fora o recurso à matemática como modelo normativo para as ciências e a filosofia. Isso é uma característica definitivamente notável na obra de Sade. O livro que ele pretendia que fosse sua obra-prima, *Os 120 Dias de Sodoma*, tem matemática desde seu título até sua inusitada conclusão: um cômputo das vítimas e sobreviventes das orgias horríveis (SADE, 1785/1990, p. 382). Isso passa por longas contagens do número de crianças sequestradas, fodehores, prostitutas, toda a *entourage* libertina contratada, dos pratos e vinhos servidos nas refeições, uma estranha obsessão pelas idades de praticamente todos personagens postos em cena, além de uma mais “compreensível” pelas medidas de seus membros: a lista é longa. Foucault (1975/1994, p. 822), em certo momento da trajetória de seu pensamento, criticará a forma do erotismo sadiano por ver em sua mania de “contador de cus” a manifestação típica de uma sexualidade submetida a um princípio de disciplina, cujo fim seria associar sexo e verdade:

Sem dúvida, muitos de todos os desvios que você verá aqui pintados te desagradarão, sabemos, mas se encontrarão alguns que te esquentarão ao ponto de te custar porra, e eis tudo o que precisamos. Se nós não tivéssemos tudo dito, tudo analisado, como você quereria que nós tivéssemos podido adivinhar o que te convém? Cabe a você pegá-lo e deixar o resto; um outro fara o mesmo; e pouco a pouco tudo terá encontrado seu lugar [...] Quanto à diversidade, esteja assegurado de que ela é exata; estude bem aquela das paixões que te parece assemelhar sem nenhuma diferença a uma outra, e você verá que essa diferença existe e, por mais ligeira que ela seja, que ela apenas tem precisamente esse refinamento, esse tato, que distingue e caracteriza esse gênero de libertinagem do qual se trata aqui (SADE, 1785/1990, p. 69).

Quanto a essa variedade, Barthes a caracteriza como um princípio matemático:

Seu [de Sade] erotismo é de natureza essencialmente sintagmática; sendo dado certo número de lugares eróticos, Sade deduz deles todas as figuras (ou conjunções de personagens) que podem mobilizá-las; as unidades primeiras são em número finito, posto que nada é mais limitado que o material erótico; elas são não obstante suficientemente numerosas para se prestar a uma combinatória



aparentemente infinita (os lugares eróticos se combinam em posturas e as posturas em cenas), cuja profusão forma toda a narrativa sadeana. Em Sade não há nenhum recurso a uma imaginação metafórica ou metonímica, sua erótica é simplesmente combinatória. (BARTHES, 1963, p. 776-7)

Sade teria inventado um estranho erotismo *more geometrico*. O projeto sadeano, nessa visão, seria o projeto *aufklärer* de subsumir o corpo ao discurso, especialmente ao discurso da razão, de forma a dar – dentro da sexualidade – um lugar subordinado ao prazer; subordinado à verdade. E, de fato, Sade mesmo afirma que esse procedimento matemático tem por finalidade fazer descobrir a verdade do prazer de cada indivíduo. O sexo, como pensado por Sade, antes de ser o âmbito de liberdade, seria então o âmbito de enredamento do indivíduo nas malhas do poder discursivo. Pior ainda, desativaria os potenciais subversivos ou de resistência que o sexo fornecia face aos mecanismos e estruturas de poder das sociedades modernas, em que o poder se articula não mais em torno de uma figura central soberana, mas justamente se dá através de práticas discursivas capilarmente descentradas (FOUCAULT, 1976/2011, p. 179).

No entanto, outra leitura, também desatenta, poderia tomá-lo simplesmente como um negador da modernidade. É difícil (e alguns autores insinuam que de fato não se deve) levar a sério as intermináveis enumerações propostas por Sade. A matemática sádica serve para calcular o número de crianças sequestradas, quantas pessoas são mortas a cada orgia, quantos homens pode uma mulher receber ao mesmo tempo, etc. Quando contraposto ao espírito de rigor de um Descartes ou um Espinosa, Sade parece efetivamente zombar de certo pensamento moderno. Mas, melhor e mais interessante ainda: a matemática de Sade não é a da via segura das razões, mas a do cálculo errado. Do projeto de expor seiscentas paixões, distribuídas ao longo de seus cento e vinte dias, ficaram faltando duas; o autor testemunha e a si mesmo seu desconcerto pelo engano (SADE, 1785/1990, p. 375). Borges (1980, p. 22), em uma reflexão muito típica sua, diz das *Mil e Uma Noites* que a função

da milésima-primeira é “agregar um ao infinito”. Fossem mil noites, tratar-se-ia de um ciclo evidentemente encerrado, fechado por ser exato. Mas a noite que se acrescenta indica uma cifra excedente, incalculável, “incompletável”. O mesmo raciocínio se aplicaria a Sade. A matemática, quando enfocada a partir do momento em que ela “inopera”, serve principalmente para indicar uma cifra do corpo que não cabe no cálculo e perde-se onde a vista já não a alcança, como quisera mostrar Foucault (1966/2010, p. 224), lendo Sade em outro momento de sua trajetória intelectual. Eliane Robert Moraes indica o sentido próprio do cálculo em Sade: não a disciplina, mas o prazer:

Vale lembrar que, assim como o sexo, os números são inequívocas fontes de prazer no mundo do deboche. Antes de mais nada porque a enumeração sadeana visa explicitar as cifras do gozo e, por tornar manifesto o que normalmente se vela, representa uma contestação aos discursos alusivos que só se referem a matérias sexuais por meio de subterfúgios retóricos. Ali onde o código literário do século XVIII não tolera nenhuma enunciação frontal, sujeitando a metáfora ao pudor, o marquês tem a ousadia de introduzir o mais extremo realismo, associando-o aos mais bizarros caprichos da imaginação. Ou, dizendo de outro modo, a enumeração libertina se traduz em prazer por implicar sempre uma contravenção – seja ela literária, moral ou até mesmo física (MORAES, 2006/2013, p. 74).

De fato, em Sade temas do pensamento moderno são postos “de ponta cabeça” e mobilizados contra os próprios autores do tempo. O exemplo mais típico desse procedimento é a reflexão de Sade sobre o estado de natureza. Enquanto para diversos autores ele é pensado de forma a salvaguardar direitos mínimos ou fundamentar sentimentos morais, a religião ou ainda o direito (KAWAUCHE, 2013, p. 135), Sade o usa para negá-los todos. É como se ele dissesse a seus opositores: “Vês esse argumento que usas para defender a moral e os bons-costumes (e manter-me mais da metade da vida preso)? Com ele justifico teu assassinato, a prostituição de tua mulher e o estupro de tua filha”.

Tomadas em separado, nenhuma dessas leituras dá a chave do pensamento de Sade.

Se Sade é um autor que permite entrever outras formas de pensar aquelas aporias da modernidade, é porque em sua obra confluem modernidade e anti-modernidade (BATAILLE, 1957, p. 185) . Nela se encontra a superação dos elementos principais que conformam a modernidade a partir da conscientização de algumas contradições fundamentais que a constituíam em primeiro lugar (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 80). Ele (bem à sua irônica maneira) participou da Revolução Francesa<sup>6</sup>; por pouco não esteve na Bastilha no momento em que esta foi tomada. Após ter sido liberto pelo governo revolucionário de um longo encarceramento foi um dos principais entusiastas (não se sabe ao certo se o foi de todo ou apenas por oportunismo) do movimento e teve uma breve porém relevante carreira política (PHILLIPS, 2005, p. 44). Também, reivindicou para si participação no Iluminismo e pretendeu com sua obra contribuir para o desenvolvimento e expansão das ideias do movimento. Sade foi um homem dotado de cultura surpreendente, tendo lido e dialogado com vários outros pensadores; não apenas os clássicos, mas também diversos de seus contemporâneos. Ele buscou ativamente inserir-se no rico debate filosófico e na efervescência cultural da época. Mesmo tendo escrito quase que exclusivamente obras – que com alguma qualificação adicional – podem ser ditas literárias (deixou alguns poucos ensaios e cartas), essas obras são marcadas por longas passagens dissertativas e argumentativas. Tentando dar conta dessa proximidade entre literatura e filosofia na obra de Sade, Klosowski (1949/2013, p. 9) diz de seus principais romances serem eles romances de ideias. Essa é uma forma possível de tentar conceitualizar o que está em jogo na obra sadeana: a função principal que ali opera é a

---

<sup>6</sup>Uma anedota: Sade creditava a si mesmo a queda da Bastilha. Treze dias antes do evento, em uma tentativa de insurreição, “ele se pôs [...] ao meio-dia em sua janela, e gritou com todas suas forças, e foi ouvido por toda a vizinhança e pelos passantes, que cortava-se a garganta, que se assassinava os prisioneiros da Bastilha, e que era preciso vir em seu socorro” (LAUNAY *apud* DELON 1990b, p. LXXVII). Percebendo o potencial perigoso deste tipo de comportamento, os guardas mudaram Sade de prisão. Alguns dias depois ocorreu a tomada da Bastilha e se assassinou o Marquês de Launay, o que marca o ápice da movimentação revolucionária.

literária; ainda assim se evidencia o caráter argumentativo presente nos romances. Mesmo que sua “finalidade” precípua seja de cunho estético há também o intuito de defender um conjunto de teses e ideias. Esse intuito não lhe é acessório; o fato de trazer uma reflexão sobre temas e tomar posições fortes, muitas vezes bastante controversas, acerca dos conteúdos refletidos é parte da própria definição dessas obras.

Por outro lado, autores de quem essa definição aproxima Sade são alguns que ele criticou. Sade foi descontente com a Revolução e o Iluminismo. Se o governo revolucionário o libertou de um aprisionamento injusto, não tardou em fazê-lo vítima de outro, tão arbitrário quanto o anterior (LELY, 1989, p. 490). A promessa revolucionária de uma liberdade nova revelou-se rapidamente ser a simples troca de um tirano por outro; os dogmas permaneceram mais ou menos os mesmos. Esse também foi o destino das Luzes. Enquanto que os primeiros iluministas chegaram perto de finalmente livrarem a humanidade dos dogmas da religião e das amarras morais que deles advinham, os pensadores da época de Sade buscavam refundar a religião e a moral na natureza e na razão. Sade (1795/1998, p. 125-6) diagnosticou de forma muito incisiva o problema desses movimentos: eles não foram radicais o suficiente. Quando o governo revolucionário quis reinstaurar a religião, reavivou junto com ela os terrores do Antigo Regime. O Iluminismo se pôs a perder por não ter tido coragem o suficiente para ir além do mero confronto com uma forma política; faltou o ataque radical aos fundamentos da antiga configuração social. A liberdade e o esclarecimento exigidos por Sade iam além das possibilidades que seu tempo oferecera; por vezes, simplesmente além das possibilidades. As forças que ele esperava que fossem o libertar o fizeram mais uma vez vítima.

Sade consagrou então sua obra a lutar contra estas forças que o aprisionaram (BATAILLE, 1957, p. 212). A razão, a religião, as leis, o direito; aquilo a que comumente são atribuídos valores positivos foram os principais alvos de seu ataque. Ataque tão total, tão virulento, que

não poupava o próprio Sade, que pediu em testamento que seu corpo, o local de seu enterro e a memória de sua vida fossem todos esquecidos da face do mundo: “é que a essência de suas obras é destruir: não apenas os objetos, as vítimas, postos em cena (que estão lá apenas para responder à fúria de negar), mas o autor e as obras eles mesmos” (BATAILLE, 1957/2007, p. 82). Ora, antes dizia-se de como uma obra que nega a si mesma e a seus pressupostos é uma obra contraditória e problemática. Dentre outras coisas, o que se há de mostrar nesse trabalho é justamente como Sade dotou sua literatura de um aparato linguístico através do qual realiza operações diferenciadas nesse aspecto performativo<sup>7</sup>. Antes, “não há, de fato, das ‘lágrimas de sangue’ choradas pelos *Cento e Vinte Dias*, a esta exigência de nada, senão a distância que separa a flecha do alvo” (BATAILLE, 1957/2007, p. 82) (distância que é paradoxal por ser, ao mesmo tempo, transposta e intransponível; por não se conseguir explicar analiticamente como ela pode ser percorrida); pelo modo como fez sua obra operar, Sade reduziu a contradição que poderia haver entre falar (que pressupõe alguém que comunica e alguém a quem se comunica) e a negação de si e do outro.

No mesmo movimento, propositadamente frustra a si mesmo um uso persuasivo da argumentação, ao menos de forma direta, através da ativação de potenciais imaginativos e eróticos no uso argumentativo da linguagem (LE BRUN, 1986, p. 248). Sade traz em sua obra inúmeras passagens argumentativas bastante intrincadas nas quais faz operar conceitos e temas do pensamento iluminista. Ao mesmo tempo, faz com que esses argumentos operem em um meio e uma forma totalmente estranhos a eles. Contador Borges (1999/2014, p. 218), em um ensi-

---

<sup>7</sup>Tendo em mente especialmente como essa noção diz respeito justamente ao caráter totalizante das exigências lógico-rationais e linguísticas que, na modernidade, se objetivam enquanto estruturas sociais, valorativas, etc. Na verdade, não interessa tanto estabelecer um diálogo direto entre Sade e Habermas, mas mostrar como, mediante essa caracterização – que parece bastante adequada – do aspecto totalizante da modernidade em relação à reflexão filosófica, feita por ele, Sade fornece uma alternativa às aporias próprias ao discurso filosófico moderno e às formas institucionais da vida moderna em geral.

namento muito oportuno, considera que o domínio principal de Sade nunca fora a política, o direito ou a filosofia, mas sim a arte, e isso tem implicações fundamentais para o modo como concebe a forma e a linguagem de seus trabalhos. Trata-se de argumentos de brincadeira e de fantasia, cujo escopo primeiro não é convencer (ao menos não convencer dos conteúdos como literalmente colocados) ou estabelecer verdades. A razão aqui não tem mais por função precípua explicar o mundo, prever fenômenos e regularidades; nem mesmo persuadir o interlocutor ela busca. Seria absurdo que alguém lesse a obra de Sade e ao fim se dissesse convencido de que é muito adequado e correto matar seus pais, que o estupro é comprovadamente melhor que o sexo consentido (SADE, 1785/1990, p. 29), etc. Submeter a argumentação a funções estéticas significa, dentre outras coisas, subverter a ordem tradicional dos valores que se atribuem aos diversos tipos de discurso, uma ordem que é estruturante e representativa de funcionamentos valorativos sociais em sentido mais abrangente (FOUCAULT, 1971/1977, p. 10-1). Em segundo lugar, isso faz com que os argumentos se encontrem livres dos encargos que eles normalmente têm quando inseridos em um texto de tipo filosófico. O que por meio de sua linguagem Sade deliberadamente faz é operacionalizar argumentos capazes de tarefas as quais lhes seriam, por regra, incompatíveis em outros contextos de enunciação. Especialmente, ele pode consistentemente argumentar contra a razão, contra a existência de sujeitos livres e individuais, a favor da violência e da destruição, etc. Ainda preliminarmente, pode-se dizer que é justamente por não ter feito simplesmente filosofia que Sade cria a possibilidade de entrever uma forma de superação da modernidade.

Mas, deve-se ainda ir mais longe. O pensamento filosófico da modernidade clássica tem no tema jurídico um de seus principais eixos. De fato, parece que entender o direito, seus fundamentos e funcionamentos foi uma tarefa importante para o pensamento da época. Considerando-se que a questão central da modernidade filosófica é instaurada a partir da

experiência da Revolução Francesa, a qual reabre o campo para pensar a normatividade da vida social a partir da ruptura com todo passado, a indagação sobre as formas jurídicas, sua legitimidade, fontes, etc.; em suma, a reflexão sobre o direito, há mesmo de ser um elemento central para ao menos certo pensamento moderno. É sintomático dessa configuração que uma forma privilegiada de argumentar sobre a questão seja a busca pelo direito e pela moral naturais, ou seja, encontrar essa normatividade a partir de um fundamento que não está sujeito às intempéries de uma época incerta, ao sabor do devir das inconstâncias políticas. Na medida em que diversos autores identificam aquela noção normativa de natureza com a de uma fundamentação racional do direito, ou ainda com a de uma posição privilegiada do papel da subjetividade, percebe-se que o direito segue e reforça a lógica geral das formas valorativas da modernidade. Enquanto que a modernidade é a matriz cultural na qual se insere e aclimata, da qual se nutre uma concepção determinada e nova de direito, por outro lado a conformação e manutenção dessa matriz cultural deve muito à forma do pensamento e mesmo da prática jurídicas. Considerando, portanto, que existe esta relação quase que simbiótica entre modernidade e direito, crítica à modernidade precisa, por necessidade, passar pela crítica ao direito moderno.

Para Sade, a questão do direito já se coloca em sua biografia. O autor passou uma parte significativa de sua vida transitando entre prisões, até morrer em um hospício. Michel Delon (1998a, p. IX) explica como essa experiência da clausura é mesmo a chave para compreender parte do imaginário sádico: “negro, repetitivo, trágico”. De fato, é perceptível como a obra de Sade, em boa medida, se mobiliza em torno de questões jurídicas: há uma diferença significativa entre defender o sexo sem consentimento e defender o estupro; o primeiro é afirmar simplesmente valor de uma conduta, uma ação; o segundo é desejar o sentido jurídico que a recobre<sup>8</sup>. Sade teria, nesse sentido, aceitado o desafio intelectual

---

<sup>8</sup>Essa distinção, por sinal, está na base do pensamento jurídico de Hans Kelsen e, por extensão,

de refletir sobre essas questões postas pela Revolução Francesa para seu tempo. Mas, nela, não se limita ao jogo do pensamento acerca da Revolução e das possibilidades por ela abertas. Sade viveu essas questões, primeiramente, sob a forma de um desencontro entre seu desejo e as possibilidades jurídico-institucionais de realizá-lo. Se Sade viu a Revolução Francesa como uma promessa de liberação do desejo, é porque essa promessa foi não a de fazer, mas a de pensar e dizer sobre tudo. Mas mesmo esta não se cumpriu: os poderes instituídos, rapidamente, mesmo que de forma oblíqua, perceberam como a distância entre dizer tudo e fazer tudo é menor do que aparenta, e pequena demais para ser tolerada. Sade certamente percebeu isso; alguns autores argumentarão que foi justamente essa a grande descoberta que ele legou (FOUCAULT, 1966/2010, p. 135). Assim como fizera a monarquia absolutista, o governo revolucionário o vitimou, o prendeu. Bataille (1957/2007, p. 84) diz que, se houve uma questão acerca da qual a opinião de Sade nunca variou, essa foi o direito. Mais especificamente, nunca mudou seu sentimento da injustiça radical que macula toda punição jurídica. Essa percepção tem fontes em sua biografia e transborda em sua obra.

---

de parte significativa do pensamento jurídico contemporâneo. Na tentativa de delinear o objeto próprio do pensamento jurídico, purificado de toda política, metafísica, etc., Kelsen percebe que a “significação jurídica não pode ser percebida no ato por meio dos sentidos” (KELSEN, 1960/2006, p. 3), ou seja, não pode simplesmente estar no fenômeno natural:

quando alguém tem sua pena de morte executada e cessam suas funções vitais, a biologia é capaz de explicar perfeitamente bem os processos que ocorrem e levam à sua morte. O que a biologia, contudo, não explica, é a diferença entre a execução de uma pena de morte e um assassinato (GRANÉ DINIZ, 2017, p. 108).

Sade chega mesmo à conclusão fundamental juspositivista: “que a lei como posta deve ser mantida separada – para propósitos de estudo e análise – da lei como ela moralmente deve ser” (WACKS, 2006, p. 19). É interessante ter em mente essa convergência entre Sade e certo pensamento jurídico ao mesmo tempo contemporâneo e canônico pois isso mostra, primeiramente, a atualidade de sua reflexão sobre o tema. Por outro lado, especialmente, que a filosofia do direito kelseniana tem uma matriz kantiana bastante pronunciada (? , p.107), mostra-se que a crítica do direito posta por Sade implica uma operação mais complexa e delicada que a mera recusa do direito como modernamente concebido. Esse tema da relação do pensamento jurídico sadeano e kantiano não será a via preferida para abordar o presente trabalho; mas Philippe Mengue, comentando os trabalhos fundamentais de Lacan sobre Sade, chega em conclusões próximas às que se pretende extrair, como se mostrará.



Seguindo nessa visão, é baseado em sua própria vida na clausura que Sade teria criado uma personagem que seria quase sua contraparte literária: Justine. Se o imaginário sadeano é, como dizia Delon, “negro, repetitivo, trágico”, também o é a vida dessa personagem. Justine passa toda sua história em masmorras, celas, buracos, claustros, tumbas. Igual a seu “correspondente” no mundo real, a liberdade de Justine se define como o interlúdio entre duas prisões. A repetitividade, em uma primeira leitura, é aparente para todos os que leem algumas das obras de Sade. Pode parecer um vício de estilo, mas Klossowski entende que a reiteração dos atos de libertinagem é o elemento que o permite efetivar o desgaste da sensação do libertino, necessário para que o crime se torne intelectual, para que razão e paixão possam confundir-se (KLOSSOWSKI, 1947/1985, p. 111-2). Blanchot (1949, p. 256-7) o segue de perto, afirmando a relevância da repetição na constituição da moralidade sadeana. Parece curioso como os libertinos sentem orgulho em não ter prazer:

O duque acorda às nove horas. Era ele que deveria começar a se apresentar às lições que a Duclos deveria dar às pequenas moças. Ele se acomoda em uma poltrona e prova durante uma hora os diversos toques, masturbações, poluções e posturas diversas de cada uma dessas pequenas moças, conduzidas e guiadas por sua professora, e, como se imagina facilmente, seu temperamento feroso se encontra furiosamente irritado com tal cerimônia. Foram-lhe necessários inacreditáveis esforços sobre ele mesmo para não perder sua porra, mas, bastante mestre de si, ele soube se conter e voltou triunfante se gabar que ele acabara de suportar um assalto que ele desafiava seus amigos a aguentarem com a mesma fleuma (SADE, 1785/1990, p. 108)

Mas, dentro da lógica de sua moral, isso faria sentido. O “objetivo” deste libertino em sua carreira é chegar ao ponto em que o crime importa mais que o prazer. O homem comum gastaria com suas *sotises* – como a religião, o amor, a família – certa energia; esse gasto é justamente o que determina sua fraqueza, sua subordinação. Mesmo o prazer, se muito imediato, muito espontâneo, não permite que se acumule essa energia.

Portanto, o libertino, pela repetição das ações lúbricas mais “simples”, se obriga a sentir a necessidade de ações cada vez mais fortes e graves para sua excitação. Quanto mais tempo se permanece e mais longe se leva o vício, mais desgastada está a sensação, de forma que não sentir prazer é a marca de que se é um libertino mais consumado, e a apatia é um ponto fundamental de sua moralidade. O fim de *Justine* é trágico. Quando *Justine* foge enfim das mãos dos libertinos, o universo mesmo se encarrega de provar que os sistemas expostos com algumas variações por todos os personagens das obras estavam corretos: a natureza é má, recompensa os que estão com ela e pune os bons. *Justine* morre fulminada por um raio saído de uma tempestade na qual o universo mesmo parece confundir todos seus elementos, um momento de excesso no qual a própria estrutura do mundo quer dissolver-se em uma orgia de ira (SADE, 1797/1995, p. 1.259).

Alberto Moravia escreveu um muito interessante, porém pouco comentado, prefácio a uma coletânea italiana de obras de Sade, no qual dá uma ferramenta muito valiosa para pensar essa relação entre autor e personagem. Trata-se do que ele chama “*método profanatório*” (MORAVIA, 1976/2001, p. XVI). Sade, em muitas passagens de suas obras, muitas das quais presentes em *Justine*, constrói suas cenas de sexo de forma “especular”. No sexo, ao invés de prazer, há dor; os homens que dominam a cena são efeminados (SADE, 1785/1990, p. 31) e as mulheres têm membros de homem (SADE, 1797/1995, p. 659); dentre as personagens presentes, os monges são os libertinos, os médicos são assassinos, os juízes são criminosos, etc. Esse método de Sade consiste em ressemantizar suas personagens e situações. A moral, a religião, o direito, tudo ao que comumente se atribui um valor positivo, Sade associa e ressignifica como negativo, criando um sistema de equivalências que, ponto por ponto, faz com que a tudo se atribua seu sentido e seu valor oposto ao normal. “Mas no momento mesmo que advém essa transformação, notemos pois é importante, os monges ‘devem’

continuar a ser monges, o convento, um convento, as garotas, meninas puras e virtuosas” (MORAVIA, 1976/2001, p. XVI). Isso é necessário para o gozo libertino: não há profanação se o mosteiro simplesmente se tornasse um bordel. É necessário que, enquanto mosteiro, enquanto parte do mundo do sagrado e do bem, ele seja também o espaço do nefasto. Para efetuar essa operação na qual tudo se torna seu oposto e simultaneamente permanece o que é, Sade precisa de um dispositivo especial. Justine é torturada, estuprada e mesmo mutilada ao longo de todo o romance (e se trata de um romance bem longo), mas ao final, encontra-se praticamente tão bela, saudável e virginal quanto quando a história começa. Juliette, com a passagem do tempo e com o uso, fica cada vez mais deslumbrante (CASTRO, 2015, p. 269). Ora, isso apenas é possível na medida em que Justine e Juliette possuem corpos de papel. Esse aspecto ambíguo que Sade atribui ao que profana advém do caráter puramente convencional, nominal, da virtude, do bem, da beleza. Aquelas atribuições positivas, Sade as sustenta apenas a nível verbal; a realidade do mundo é aquilo que se ancora na natureza e na matéria: o vício (MORAVIA, 1976/2001, p. XVII).

Sendo assim, a hipótese que Moravia (1976/2001, p. XVIII) explora é a de que a personagem Justine não escapa a essa lógica: ela é simultaneamente casta e puta<sup>9</sup>. Em uma passagem bastante curiosa dessa obra, Justine é estuprada por um casal de irmãos incestuosos. A despeito de sua recusa em ceder à luxúria dos irmãos, ela é tão habilmente manipulada que tem ali seu primeiro orgasmo. Se existe uma primeira violência, física, que a obriga a participar do ato, existe uma segunda, de

---

<sup>9</sup>Note que Sade, como era de se esperar, atribui a esse termo uma conotação bastante positiva:

Chama-se dessa maneira, minha linda, aquelas vítimas públicas do deboche dos homens, sempre prontas a se entregar a seu temperamento ou a seu interesse; felizes e respeitáveis criaturas, que a opinião fere, mas que a volúpia coroa, e que, bem mais necessárias à sociedade que as pudicas, têm a coragem de sacrificar para servi-la a consideração que essa sociedade ousa injustamente lhes furtar. Viva àquelas para cujos olhos esse título é uma honra! Eis as mulheres realmente amáveis, as únicas verdadeiramente filósofas! (SADE, 1795/1998, p. 26)

natureza técnica. Os libertinos dominam seu *métier*, estudam filosofia e anatomia tanto do ponto de vista teórico quanto prático. O domínio que possuem das técnicas do corpo, o qual caracteriza o modo como desempenham no sexo, faz com que Justine seja coagida também a participar do prazer no ato:

Agora, se Justine sente prazer em ser violentada, se colabora não apenas com os atos, mas também com as sensações, então, na verdade, é uma *putain*, e sua virtude se revela como aquilo que efetivamente é, um nome sem uma coisa, uma convenção sem a realidade (MORAVIA, 1976/2001, p. XVIII).

A virtude é, por necessidade e definição, um “baile de máscaras”: a constante invocação da virtude e da finalidade edificante de suas obras esconde a face natural dos personagens libertinos e a face imoral de Sade por detrás do texto. Alguns autores (PAGLIA, 1990/1992, p. 225, por exemplo) propõem que Sade se investe mais em Juliette (a irmã libertina) que em Justine. Não percebem que assim – não bastasse a posição de Juliette não corresponder à realidade objetiva em que o autor passara sua vida – Sade se colocaria numa posição de muito menos prazer. Isso pois seu gozo, então, consistiria apenas em imaginar-se em situações muito divertidas e prazerosas. Já, transcrevendo-se como Justine, o gozo vai para além do que é possível apenas pela imaginação; ele é profanatório. Sade consegue profanar a si mesmo e encontrar prazer não a despeito de, mas *em* sua catividade.

No limite, essa visão que associa muito estreitamente a obra de Sade a sua pessoa nem parece tão interessante. Não é, certamente, o caso de especular sobre se Sade teria ou não escrito sua obra ou o quão diferente ela seria caso Sade não tivesse vivido a prisão. Qualquer conclusão tirada de forma muito direta a partir desse tipo de reflexão seria, no mínimo, precária: nunca se terá a contraprova de como teria sido a literatura de Sade caso ele tivesse vivido em liberdade. Não se pode, ainda, passar por cima da consideração sobre o que significa, no caso específico de Sade, concretizar ou realizar suas paixões. Isso

pois, se havia aquele primeiro desencontro entre o desejo sadeano e as possibilidades institucionais de sua realização, é de se considerar também que o desencontro foi entre seu desejo e as possibilidades *tout court* de realizá-lo. O desejo sadeano tem seu sentido pleno apenas enquanto desejo: são orgias em que corpos se posicionam em torções impossíveis, banquetes nos quais se consome quantidades insuportáveis, de comida e vinho: “se alguém fingisse invejar a vida dos celerados de Silling, ele contaria vantagem” (BATAILLE, 1957/2007, p. 90). As leis da biologia, da física e da química são violadas como se fossem leis do direito: homens se procriam com animais, são dotados de membros de tamanho inumano, cirurgias reconstroem corpos destruídos com perfeição.

Antes, pensar sobre a vida carcerária de Sade serve mais como forma de colocar a provocação que mobiliza este trabalho. Quanto à leitura que se há de fazer, parece muito mais adequado proceder de forma imanente aos textos, prezando, ainda, por analisar as interpretações de alguns de seus comentadores mais importantes (especialmente alguns de cunho filosófico), bem como pensando as perspectivas históricas que o texto abre. É curioso notar como os primeiros autores (tem-se em mente Barthes e Foucault) a refletir sobre a morte do autor – mesmo que o fizessem sem necessariamente vincular essa reflexão ao nome de Sade – também refletiram sobre sua obra. Barthes (BARTHES, 1967/1977, p. 142) fala na morte do autor como uma marca própria a todo texto cuja finalidade se resumisse ao “exercício mesmo do símbolo”, a toda literatura. No texto literário, os sentidos se dão de forma autônoma, sem a necessidade de se invocar um enunciador, um autor para fazer com que esse sentido se complete. E, no limite, o fato de não haver um autor que garanta certa “univocidade” de sentido ao texto significa a morte dessa univocidade ela mesma (BARTHES, 1967/1977, p. 146). Ao autor, cabe apenas dispor o texto, mas o trabalho da significação é do leitor; o que implica, naturalmente, que não havendo um leitor

único não haverá sentido único também (BARTHES, 1967/1977, p. 148). Livia Cristina Gomes, em sua tese, se dedicará a tentar mostrar como é justamente essa a operação de linguagem central em jogo na obra de Sade: uma crítica a toda possibilidade de unificar o sentido do texto, e às formas de vida política e moral que se edificam sobre essa possibilidade ou sua falta (GOMES, 2017, p. 15) Não cabe dizer que Barthes se contradiz, em seu *Sade, Fourier, Loyola* ao dedicar uma seção a comentar passagens da vida de Sade. Isso aponta, antes do que para a inevitabilidade de invocar um autor dominando os sentidos do texto por detrás das palavras, para uma noção mais expandida de texto. Uma vez que todo sentido se constitui no ato da leitura, que é só nessa atualização que o texto se completa, escrever é um verbo que só conhece o tempo presente. O mesmo vale para o escritor: este não mais precede o texto, mas “não tem outro tempo que aquele da enunciação” (BARTHES, 1967/1977, p. 145), é contemporâneo de seu texto:

Basta ler a biografia do marquês depois de ter lido a sua obra para se persuadir de que foi um pouco de sua obra que ele pôs na sua vida – e não o contrário, como a pretensa ciência literária quis nos fazer crer. Os “escândalos” da vida de Sade não são “modelos” das situações análogas que encontramos em seus romances. As cenas reais e as cenas de fantasia não estão numa relação de filiação; são apenas duplicações paralelas, mas ou menos fortes (mais fortes na obra que na vida) de uma cena ausente, infigurada, mas não inarticulada, cujo lugar de infiguração e de articulação só pode ser a escritura: a obra e a vida de Sade atravessam em igualdade essa região de escritura (BARTHES, 1971/2004, p. 212-3).

Essas considerações gerais sobre um modo de leitura – que parece poder ser chamada, em um sentido bastante especial, de “estrutural” – podem ser remetidas a uma reflexão mais específica sobre o modo de abordar a relação entre direito e literatura. Garcez Ghirardi, em um texto no qual propõe justamente uma possibilidade de metodologia para esse tipo de estudo, nota que existem como que alguns modelos diferentes de estudo no campo, sendo uns mais e outros menos satisfatórios. Um primeiro modo, ainda muito incipiente e de baixa complexidade, de

realizar essa articulação, seria pensar a literatura como “ilustração [...] ou como comentário ficcional sobre dramas humanos que envolvam instituições jurídicas” (GHIRARDI, 2016, p. 57); esta parecer ser, ainda hoje, a forma mais comum de apropriação da literatura pela academia jurídica. Uma proposta já mais rebuscada e elaborada seria se utilizar da literatura como fonte a partir da qual “não apenas perceber valores de determinada cultura, mas também o problema dos meios de sua implementação” (GHIRARDI, 2016, p. 62). Vale dizer, ter a obra literária como suporte para empreender um estudo profundo acerca das instituições de direito positivo de uma sociedade ou tempo<sup>10</sup>, buscando compreender esses institutos não apenas em sua normatividade, é certo, mas em seus fundamentos sociais, históricos e valorativos.

No entanto, nenhuma dessas duas formas daria conta das demandas de um estudo verdadeiramente interdisciplinar. Isso porque, mesmo quando se nota um aporte relevante da literatura para o estudo jurídico, aquela segunda abordagem ainda não se mostra capaz de perceber as verdadeiras continuidades que ligam ambas as disciplinas, e descentrar, assim, seu foco de uma abordagem jurídica estreita. A questão – considera Ghirardi (2016, p. 65) – é que “Direito e Literatura são dois tipos de resposta a um mesmo problema”. Isso fica manifesto na medida em que ambos possuem como pontos de contato não simplesmente elementos tópicos, mas sim suas funções estruturantes: “sujeito, valores, justiça”. A questão é que tanto direito quanto literatura, uma vez que desempenham funções sociais próximas, acabam por compartilhar de determinadas estruturas axiológico-sociais necessárias para sua própria inteligibilidade enquanto instituições. Ora, essa forma proposta como mais apropriada desse estudo tem um importante redobro quando Ghirardi considera que “a hierarquia de valores intrínseca a qualquer narrativa e as condições de inteligibilidade da ficção literária”

---

<sup>10</sup>É a abordagem que, por exemplo, buscamos realizar em nosso *Noiva no Aqueronte* (GRANÉ DINIZ & CASTRO MELO, 2016, p. 395), no qual tentamos compreender, através da Antígona, de Sófocles, os critérios jurídicos da formação do laço familiar no direito de família grego antigo.

são imbricadas; vale dizer, o “funcionamento social da Literatura” faz parte da própria “tessitura interna de seus objetos” (GHIRARDI, 2016, p. 56). Tomando essas indicações como guia, a dificuldade que está colocada para este trabalho de um ponto de vista metodológico, e que parece ser um desafio condizente com as necessidades que o texto de Sade impõe, é: entendê-lo não apenas, ou não tanto, a partir do que está sendo representado ou dito – e certamente sem o recurso fácil à vida do autor como repositório de explicações. Cabe entendê-lo, isso sim, nos mecanismos, nas formas de linguagem que estão sendo postas em jogo.

Se há uma ligação significativa entre esse modo de formação e circulação do discurso que é a autoria e a forma da vida social moderna – o que tanto Foucault quanto Barthes afirmam – a crítica a ambas está igualmente ligada. Nesse sentido, Barthes (BARTHES, 1967/1977, p. 143) aponta que o surgimento da noção de autor está ligado ao aumento de importância da subjetividade na sociedade moderna, fruto do Iluminismo francês e da Reforma alemã. O autor serve como um princípio quase que teológico do texto, fazendo com que ele tenha um sentido único a ser revelado quando o tempo da comunicação enfim chegar. Por oposição, negar o autor e negar deus são movimentos que se fazem de forma concomitante. Nisso, forma e conteúdo do texto sadeano se interligam: defender o ateísmo significa defender a possibilidade de um texto sem autor, sem um sentido que lhe transcenda, cujos sentidos estão por inteiro em sua materialidade, nos efeitos que ele produz sobre o leitor. A seguinte passagem, Barthes a faz enquanto comentário geral sobre a literatura, mas talvez fosse ainda mais precisa se servisse de glosa a certos trechos do Marquês de Sade (cf. o terceiro cap. e a conclusão desta dissertação):

Por si mesma, a literatura (seria melhor dizer de agora em diante a escritura), ao recusar assinalar ao texto (e ao mundo como texto) um segredo, vale dizer, um sentido último, libera uma atividade que se poderia dizer contra-teológica, propriamente revolucionária, pois recusar-se a frear o sentido, é finalmente recusar Deus e suas hipóteses.



tases, a razão, a ciência, a lei (BARTHES, 1967/1977, p. 177).

Ghirardi (2016, p. 66), por outras vias, traz um aporte a essa intuição quando evidencia um paralelo entre forma do discurso e forma política. A questão para a qual o professor aponta é que, quando se observa o discurso literário por esse seu aspecto de abertura radical, inevitável e mesmo desejável da significação; de indeterminabilidade última dos sentidos; de imbricamento axiológico em sua estruturação institucional, há uma homologia entre esse discurso e o funcionamento esperado da lei em um governo democrático. No limite, a atribuição de sentido, seja em uma instância, seja em outra, é algo procedural: dependerá do decurso do tempo na sedimentação (e erosão) das tendências interpretativas; dos sujeitos envolvidos; de negociações sobre os sentidos; e, principalmente, de dinâmicas afetivas que demandam ser reconhecidas como universais (enquanto juízos de gosto ou enquanto reivindicações de direitos). Nesse sentido, permite articular universal e particular através dos aspectos histórico-sociais e dos individuais – da objetividade do suporte textual e da subjetividade da recepção – envolvidos em todo ato de interpretação (GHIRARDI, 2016, p. 67). É certo que ler em Sade um democrata é algo problemático. No entanto, o que se pode depreender e guardar como ensinamento que esses autores – cada qual a seu modo – mostrarão, é que os mecanismos da linguagem e do conhecimento não são de modo algum neutros, mas respondem a injunções sociais, políticas, morais e, especialmente, afetivas, que os precedem. Ainda, que nesse aspecto a linguagem jurídica e a literária compartilham de um solo comum bastante significativo.

Não se pretende, de modo algum, seguir de forma muito dogmática estas indicações, mas tomá-las como um guia metodológico geral na leitura. A principal lição a extrair, neste sentido, é a necessidade de atentar à linguagem de Sade, sua forma, seus mecanismos e operações, e não fixar apenas seus conteúdos. Ao fim, espera-se na verdade descobrir

– talvez esse seja mesmo uma lição sadeana – que há um engastamento significativo entre ambos.

\*\*\*

**A** tarefa, neste trabalho, será defender uma leitura da obra do Marquês de Sade. Mais especificamente, de sua reflexão sobre o direito. Será traçado um percurso a partir do qual se caracterizará sua crítica ao direito moderno. Para tanto, como se espera deixar evidente, é fundamental passar pela compreensão da crítica sadeana à cultura de seu tempo: crítica à modernidade. Apenas assim se terá a dimensão adequada do efetivo contexto de pensamento filosófico em que essas considerações estão inseridas, permitindo assim que se as interprete adequadamente dentro da sistemática do pensamento sadeano. Se é praxe que uma leitura dificilmente (ou nunca) se põe como definitiva, certamente esta regra é tanto ou mais válida no que diz respeito à leitura do texto literário. E o será especialmente verdadeira no que diz respeito à obra de Sade (pelos motivos já vistos, que serão, a tempo, aprofundados). Por conseguinte, a pretensão é propor uma abordagem e uma resposta possíveis; não certas ou definitivas. Considerando que o retrato e a apologia do crime perpassam quase todas as cenas e discursos sadeanos, uma análise exaustiva deste assunto envolveria uma análise igualmente exaustiva de praticamente toda a obra de Sade. O procedimento será, antes, o de selecionar alguns trechos fundamentais sobre os quais a questão jurídica se articula e avançar considerações mais abrangentes a partir da análise destes. Naturalmente, como na consecução de todo trabalho acadêmico, o apoio das obras de comentadores será crucial. Mas na escolha desses comentadores existe uma ordem de preferência, dada por um critério. Considerando o aspecto histórico a partir do qual se há de tentar caracterizar o problema, o interesse será mais naqueles leitores filosóficos de Sade do século XX, cujas leituras

evidenciaram seus potenciais críticos em relação a seu tempo e sociedade. A despeito de não se passar nessa análise pelo todo do *corpus* sadeano, e de se ficar ainda mais longe de esgotar os trabalhos dos comentadores, há a pretensão de que o percurso argumentativo traçado a partir dos trechos selecionados seja representativo o suficiente para se poder dizer tratar, de modo mais geral, de uma posição válida para uma leitura do tema na obra de Sade como um todo. Acredita-se nisso, primeiramente, pela centralidade dos trechos que serão foco da análise: seja através de elementos internos ao texto, seja porque os comentadores autorizam esse entendimento, os trechos selecionados são passagens de destaque dentro do pensamento de Sade, de forma que o representam e caracterizam de forma suficientemente bem. Ainda, isso decorre da própria estruturação do argumento: considerando aquele princípio de que interessa mais atentar à forma da linguagem sadeana do que a seus conteúdos, os trechos selecionados – espera-se – bastarão para mostrar como sua crítica ao direito opera através dos mecanismos de sua linguagem literária. Dessa forma, mesmo não sendo analisadas passagens nas quais questões jurídicas são figuradas, discutidas e comentadas, uma vez que tenham sido analisados e explicados os mecanismos principais da estruturação do texto e da linguagem sadeana – e a partir disso sua crítica ao direito – a tarefa proposta já estará cumprida. O trabalho se estruturará, para além desta introdução e de uma conclusão, sobre esses trechos, correspondendo cada um a um dos três capítulos.

No **primeiro** desses o objetivo será melhor definir e especificar a questão. Para entender porque e como os libertinos querem introduzir o direito em suas orgias e perversões, será mobilizado principalmente o instrumental conceitual de Georges Bataille, o qual lê a obra de Sade a partir das noções de interdito, transgressão; Desejo e reconhecimento: vale dizer, faz uma leitura hegeliana de Sade. Pode-se dizer que Bataille extrai uma reflexão própria sobre os funcionamentos sociais do direito de forma quase que direta da obra de Sade: um dos objetivos nesse

momento será mostrar como sua filosofia do erotismo pode ser vista como uma leitura de Sade, ou pelo menos permite explicar muito adequadamente diversos aspectos de sua obra. O direito, nessa perspectiva, deve ser entendido sob dois aspectos complementares. Primeiramente, como modelo paradigmático a partir do qual entender a relação entre interdito e transgressão. Nesse sentido, Bataille pretende mostrar como alguns mecanismos próprios ao funcionamento jurídico instauram toda uma racionalidade que funda o campo da vida social. Em segundo lugar, pretende mostrar o direito como um capítulo dentro de um mecanismo mais amplo, que é aquele da interdição. Trata-se de perceber no direito uma das formas por meio das quais se delimitam socialmente determinados tipos de condutas aceitáveis ou não. Essa distinção social terá inflexões morais, separando campos de condutas entendidas como positivas e negativas. A dinâmica de reconhecimento se instaura a partir do conflito, posto que o Desejo, por definição, estará ao lado da negatividade. Conflito que, levado a cabo, obrigará tanto indivíduos quanto grupos a incluírem dentro de seus horizontes de valor aspectos até então entendidos como deletérios ou mesmo inexistentes (posto que privados de forma inteligível). Essas mudanças radicais nos horizontes normativos têm sentido pleno apenas quando entendidas de um ponto de vista ontológico: reconhecer significa deixar-se negar. O direito, sob este duplo aspecto e nesse momento, haverá de ser entendido como simples deflagrador de um campo de normatividade, a partir de e no qual se dará esse jogo entre Desejo e reconhecimento. Sendo assim, a primeira conclusão haverá de ser que na articulação do pensamento sadeano o direito é um momento parcial em certa “história do Desejo”, a ser superado e dar lugar às possibilidades e instituições da vida social que surgem a partir de sua negação.

Para o capítulo que segue será visado explicar em detalhes qual a noção de tempo envolvida nessa “história”. Tendo por mote, neste momento, o primeiro dos discursos libertinos da educação de Juliette

– aquele da jovem abadessa Delbène – será investigado o que parece ser um funcionamento temporal da libertinagem sadeana. Bataille pensa toda a dinâmica do erotismo dada a partir de uma noção de “natureza”: esta deve ser entendida, centralmente, como um termo histórico-antropológico. Diz respeito a uma experiência que pode ser temporalmente localizada nos princípios da existência humana, e que pode ser retraçada e caracterizada antropológicamente nas diversas sociedades. Em Sade, não se trata disso, ou, pelo menos, não principalmente: antes, essa história está ligada à moralização e cristianização da sociedade; como que certa “genealogia da moral”. Explicar este funcionamento temporal em Sade será uma tarefa a ser cumprida, principalmente, a partir de uma análise da descrição foucaultiana dos mecanismos que ordenam a relação entre desejo e representação na obra de Sade. Deste modo, no segundo capítulo deste trabalho se procederá a uma cuidadosa escanção da leitura que Foucault propõe da obra de Sade em *As Palavras e as Coisas*. O ponto a ser ressaltado é o que pareceram ser certas tensões no modo como ele articula a localização da obra sadeana no tempo histórico com o funcionamento do tempo interno de sua linguagem literária. Um ganho lateral porém importante que essa análise propiciará é compreender como de um ponto de vista histórico Sade e Bataille estão relacionados, de forma a melhor balizar a leitura que este faz daquele. A conclusão a ser obtida deste momento do argumento é que essa temporalidade da libertinagem sadeana “não é um passado cronológico” que está em jogo, mas um “presente imemorable”, que “não pode ser a comemoração de um dia passado, mas–, como toda verdadeira festa, abolição do tempo, epifania” (AGAMBEN, 2005, p. 10): em Sade tempo histórico, tempo narrativo e tempo da experiência se imbricam e se articulam na consecução de uma nova consciência e uma nova linguagem.

Isso abre à questão que – tanto do ponto de vista do conteúdo quanto do ponto de vista metodológico – será a mais relevante: os mecanismos

da linguagem literária sadeana (entendido, de partida, que literatura, em sua obra, tem um sentido todo próprio; bem como também de Sade se pode dizer ser filósofo, porém apenas à sua própria maneira). Através de uma análise de um dos trechos mais significativos da produção sadeana – o panfleto ficcional *Franceses, Mais um Esforço se Quiserdes ser Republicanos* – será colocada a questão sobre a relação entre linguagem literária e linguagem jurídica em Sade. Especialmente, sobre como Sade pretende inverter certa lógica do funcionamento linguístico que possibilita politicamente a configuração do direito moderno. Nessa inversão, Sade pensa – e esta é, assim parece e se pretende defender, sua posição “jurídica” – uma precedência do gozo sobre o direito, não simplesmente negando a ele papel na sociedade pós-revolucionária, mas mantendo este subordinado em uma dinâmica cuja tendência geral é o prazer. Está em jogo a noção de “soberania” de Bataille: a possibilidade de uma experiência de tal modo ordenada pelo sujeito e alheia a qualquer imperativo que lhe seja externo que se desincumbe da razão, do sentido, da lógica. A transgressão, movimento por meio do qual essa soberania há de ser atingida, pode ser pensada como modelo para a linguagem literária; uma ruptura ordenada, sistemática com as formas convencionais da significação, de partida possibilitada por elas. Por isso, como Klossowski e Barthes, e ainda outros leitores de Sade dirão, o crime é a própria forma da escrita sadeana, mais que outro de seus temas.

Este trabalho se propõe, eminentemente, como uma análise da crítica do direito na obra do Marquês de Sade. Sendo assim, no momento conclusivo, a finalidade será, primeiramente, de consolidar o percurso da argumentação, sintetizando, assim, a tese geral sobre como ela pode ser compreendida. Será importante mostrar como, sob certo aspecto, essa crítica pode ser caracterizada como sendo de viés estético, artístico ou poético ao direito, de forma a confirmar e aprofundar aquela intuição inicial de que ela não se encontra tão somente nos conteúdos, mas

na própria forma do pensamento sadeano. Um dos méritos da leitura batailleana de Sade é mostrar como seu pensamento sobre a sexualidade importa, como que por correlação, sobre a linguagem: desse modo, que suas considerações dizem respeito também ao estatuto da própria obra e seus aspectos performáticos. Ou seja, que a obra de Sade não apenas “relata” a crítica do direito, mas é, enquanto objeto estético, a crítica ela mesma, seus caminhos e operações. A crítica proposta por Sade vai no sentido de resgatar a memória ou acessar uma temporalidade que poderia ser adequadamente descrita (decerto que em sentidos específicos) como primitiva ou original; uma experiência própria ao corpo: abrir mais uma vez o acesso a uma época na qual o corpo era a fonte da normatividade, e esta – fosse direito, fosse moral – funcionava sempre em função do corpo, jamais contra ele. Por último, no que diz respeito à tese central dessa leitura que se propõe, não se estaria, ao final, tão distante da conclusão de Philippe Mengue (1996, p. 236) ao dizer do pensamento de Sade que nele todo fenômeno jurídico cumpre a função de reafirmar ou santificar a atualidade e o devir, no lugar de uma normatividade de tipo deontológica (paradigma pelo qual, desde a modernidade, mas ainda hoje, se pensa o direito).





## Capítulo 1

# Entre o XVIII e o XX: “Reconhecimento” como Chave de Entrada no Pensamento Sadeano

Dès le premier jour qu'elle l'avait vu, il lui avait été impossible de se défendre d'un mouvement violent de tendresse pour lui; la reconnaissance augmentait dans son cœur cet involontaire penchant, auquel la fréquentation perpétuelle de l'objet chéri prêtait chaque jour de nouvelles forces; et définitivement la pauvre Justine adorait ce scélérat malgré elle, avec la même ardeur qu'elle idolâtrait son Dieu, sa religion... la vertu. Elle avait fait mille réflexions sur la cruauté de cet homme, sur son éloignement pour les femmes, sur la dépravation de ses goûts, sur les distances morales qui les séparaient; et rien, rien au monde ne pouvait éteindre cette passion naissante.

**A**NNIE LE BRUN (1986, p. 21) considera que o ponto de partida do pensamento sadeano são *Os 120 Dias de Sodoma*. Trata-se de um começo para Sade, mas não do ponto de vista da cronologia de sua produção. Ele havia escrito antes ao menos seu *Diálogo entre um Padre e um Moribundo*, “mas nada neste é suficiente para explicar esta aparição repentina de um mundo que iria revirar o horizonte humano, e de forma definitiva” (LE BRUN, 1986, p. 22). De fato, parece que existe um intento ou um efeito comum posto em movimento por este “mundo” sadeano. O nome de Sade ficou associado à recorrência da temática sexual ligada à violência e à criminalidade. Ainda assim, na pergunta pela obra de Sade esta resposta temática, que é aquela que se insinua mais prontamente, é insuficiente. Deixar-se-ia, assim, de fora, sua produção teatral (acerca da qual o próprio autor insiste na importância), ensaios, cartas, contos sem temática libertina etc. A “coesão” (termo do qual, para falar de Sade, tem um sentido específico, senão precário) em Sade não deve ser entendida pelo conteúdo, mas na forma, ou, melhor dizendo, em sua linguagem. De fato, existe uma linguagem muito peculiar da qual os escritos de Sade compartilham (Barthes (1971/2004, p. X) irá mais longe, dizendo que essa linguagem é a obra mesma de Sade). Qualquer que seja o espírito ou a finalidade que orienta a obra (não é do escopo da pesquisa um comentário geral dos escritos de Sade), *Os 120 Dias de Sodoma* são o ponto nevrálgico no qual ele se concentra. Le Brun (1986, p. 31) aponta uma impressão que parece marcar parte significativa dos leitores de Sade: a distância. E ela parece estar certa em apontar *Os 120 Dias* como sendo esse livro-abismo, pois que nenhum outro causa uma dor, uma tensão, tão aguda<sup>1</sup>. Se é dessa declaração de guerra com o mundo que trata a obra de Sade,

---

<sup>1</sup>Bataille diz, a respeito dos *120 Dias*, da melhor forma possível: “por pouco que se tenha ainda alguma coisa de humano, esse livro atinge como uma blasfêmia, e como uma doença do rosto” (BATAILLE, 1957/2007, p. 93). Ao menos em um primeiro momento, Sade é obstinada e voluntariamente contra todos; e se ao final é possível se ver de certa forma próximo dele, será por um desvio.

então de fato é nos *Os 120 Dias* que ela primeiro se anuncia.

É neste sentido que há de se dizer o que neste livro é princípio e o mais importante: cabe lê-lo como certo pressuposto lógico da obra de Sade. Se o *Diálogo entre um Padre e um Moribundo* é uma primeira formulação de questões e formas fundamentais da tópica argumentativa ateia (do modo como Sade a trabalha, no que diferia da maioria ou de todos os filósofos ateus da época (LE BRUN, 1986, p. 61)) – inclusive já realçando seus laços com a temática sexual – parece que nesta obra se pressupõe ao menos uma operação fundamental constitutiva de toda a linguagem sadeana. Se Sade optou por começar seus escritos pela prova filosófica da inexistência de deus, ela nunca lhe foi suficiente. Sade fez questão de reencenar essa argumentação, sempre com pequenas variações, cada vez com mais intensidade. Assim como um libertino se especializa em uma operação de libertinagem e tem seu prazer em repeti-la à exaustão em sua vida, Sade repetiu, tanto quanto pôde, seus argumentos ateus. É significativo, ainda, que ele tenha evitado tomar qualquer ponto por dado: não importa se se trata da primeira ou da centésima vez, a argumentação sempre parte do começo e segue o percurso todo até o fim (LE BRUN, 1986, p. 63). A virulência da negação de deus no dito diálogo, mesmo se ainda será aumentada em obras futuras, depende no mínimo da capacidade de certa “revolta lógica” (LE BRUN, 1986, p. 62), desse uso insuspeito da linguagem argumentativa pela via da violência. Assim como certos usos da argumentação, da razão e da filosofia são elementos que compõem e marcam o mundo moderno, essa linguagem que os predispõe à violência pertence ao mundo sadeano de Sodoma.

Tudo começa com quatro libertinos: o Duque de Blangis, seu irmão, o Bispo de ... (o livro não diz o local de seu bispado, apenas indicando como um lugar vazio de nome), o Presidente de Curval e o colega de escola do Duque, o financista Durcet (SADE, 1785/1990, p. 15). Amigos de deboche, estes se juntam para celebrar suas núpcias incestu-

osas (cada um se casa com a filha do outro, mas sob uma cláusula de não-exclusividade, “conservando seus direitos” (SADE, 1785/1990, p. 15)). O centro das festividades será a narração. Quatro historiadoras – prostitutas de vasta experiência e rica educação na libertinagem – são convidadas a contarem suas histórias de vida. Cada uma contará sobre uma “classe” de paixões, aumentando progressivamente a intensidade tanto dentro de suas narrativas quanto de uma à outra:

A primeira, por exemplo, colocaria na narração dos acontecimentos de sua vida as cento e cinquenta paixões as mais simples e os desvios menos procurados ou os mais ordinários, a segunda, em um mesmo quadro, um número igual de paixões mais singulares e de um ou diversos homens com diversas mulheres; a terceira igualmente, em sua história, deve introduzir cento e cinquenta manias das mais criminosas e das mais ultrajantes às leis, à natureza e à religião; e como todos esses excessos levam ao assassinato e que esses assassinatos cometidos por libertinagem se variam ao infinito e tantas vezes que a imaginação inflamada do libertino adota suplícios diferentes, a quarta deve juntar aos acontecimentos de sua vida o relato detalhado de cento e cinquenta dessas diferentes torturas (SADE, 1785/1990, p. 39-40)

Os libertinos decidem passar sua “lua de mel” coletiva em um castelo perdido na Floresta Negra. Mas não só escondidos em uma floresta famosa por sua inospitalidade (e cujo nome é bastante evocativo): em um castelo cujo único acesso passa por uma aldeia de bandidos subornados e instruídos a não deixar ninguém seguir; uma montanha altíssima que apenas se pode escalar a pé; um abismo que apenas se atravessava por uma ponte (a qual foi destruída); cercado por montanhas escarpadas que tocam as nuvens; por um muro de 30 pés de altura e um fosso muito fundo; além de contarem com a ajuda das nevascas que impunham mais um obstáculo ao acesso (SADE, 1785/1990, p. 55). No mais, “para prevenir ataques exteriores pouco temidos e as evasões interiores que o eram mais” trancaram toda a cidadela e muraram as saídas “a tal ponto que não se tornava mesmo mais possível reconhecer onde haviam estado as portas” (SADE, 1785/1990, p. 58). Senão toda, ao

menos uma parte significativa da obra de Sade se dará nesses espaços fechados. Quando não os castelos e abadias sombrios, são buracos no chão, prisões, masmorras, túmulos. Mais do que isso, Silling é o “espaço fechado” por excelência. Se todos os caminhos sadeanos levam a Silling, é porque lá está o palco em que todas as narrativas são encenadas, em que a própria linguagem sadeana será falada. Eliane Moraes (1994/2015, p. 109) tece uma consideração bastante interessante acerca do estatuto literário de Silling. Ao longo de sua vida de prisões e fugas, Sade foi recapturado mais de uma vez em seu castelo de Lacoste. Lá, onde outrora exercera seu senhorio, ele buscava refúgio da lei que o perseguia: era frustrado constantemente. Parece que o castelo ocupa em seu imaginário este papel de espaço ao abrigo da vida jurídica, onde o desejo do senhor faz as vezes de lei. Se em sua obra Sade pretendeu encenar esse desejo e fazer dele a regra de sua linguagem, é no espaço fechado de um castelo que toda ela pode ser pensada, encenada, e dita. E é com o percurso que cria e marca essa distância, esta lacuna, que Sade inicia a obra que é peça central em seu pensamento. Dizendo de outra forma: é colocando-se o mais longe possível dos homens e seu mundo que Sade inaugura sua linguagem.

O comentário principal de Le Brun acerca da obra de Sade se pauta sobre essas noções: *écart*<sup>2</sup>, *abîme*. Para além da questão da singularidade (a qual é, talvez, a tese central de Le Brun sobre o tema), ela mostra com apuro esses momentos de “negatividade”<sup>3</sup> em Sade; essa tentativa de instaurar um discurso descontínuo, cheio de armadilhas, buracos e lacunas; muitas das quais intransponíveis, todas as quais interpostas entre ele e o mundo. O percurso do libertino, nesse sentido,

---

<sup>2</sup>A palavra francesa *écart* significa “lacuna”, “intervalo”, “distância”. Em sua forma verbal *écarter*, denota a instituição da distância. Sade, de forma muito significativa, usa constantemente esta palavra para designar as perversões de forma geral.

<sup>3</sup>Aqui é importante colocar este termo entre aspas. Le Brun (1986, p. 275) criticará a leitura de Bataille e de outros leitores hegelianos, dentre outras coisas, principalmente porque ela não percebe em Sade essa centralidade de uma força de negação, ou essa “essência” negativa e destruidora.

é antes de tudo a instituição da distância primeira e fundamental. E o que fica do outro lado dessa distância intransponível? De que fogem os libertinos?

Esses heróis

escolheram um retiro afastado e solitário, como se o silêncio, o distanciamento e a tranquilidade fossem os veículos poderosos da libertinagem, e como se tudo o que imprime por meio daquelas qualidades um terror religioso aos sentidos devesse obviamente emprestar à luxúria uma atração a mais (SADE, 1785/1990, p. 54).

A rigor, a libertinagem não demanda espaços muito específicos: adapta-se com a mesma facilidade aos “*boudoirs* deliciosos”, às masmorras, às igrejas, tendas armadas de improviso, escombros de prédios em ruínas. Mesmo nos *120 Dias* aconteceram algumas outras orgias preliminares na casa de campo do duque, e as narrações das prostitutas contam de tantos outros lugares inesperados para a lubricidade. No entanto, se se trata de escrever “o relato mais impuro que foi jamais feito desde que o mundo existe” (SADE, 1785/1990, p. 69), é necessário que a libertinagem venha acompanhada de todos os “acessórios” que a qualificam e a valorizam. Sade constantemente insistirá nessa ideia de que a verdadeira libertinagem passa por acessórios e refinamentos que a separam da mera vulgaridade. Para escrever a libertinagem maior é necessário o acessório que assim permita qualificá-la, e este é a *distância*. Nela estarão contidos e coordenados todos os outros inúmeros acessórios que virão compor o quadro de uma libertinagem perfeitamente bem-acabada (LE BRUN, 1986, p. 90).

Le Brun entenderá que o percurso pelo qual a distância se instaura é cumprido em diversas etapas:

Ao sair de Bâle, se sai da realidade histórica; ao sair da aldeia dos carvoeiros, se sai do último fragmento de realidade social; ao sair do cimo da montanha, “uma nova barreira tão insuperável que apenas os pássaros conseguiriam vencer”, se deixa toda realidade humana; enfim, ao sair do “caminho da ponte” destruída de forma que “não há mais um só habitante da terra de qualquer espécie que

se possa supô-lo, a quem é possível abordar a pequena planície” onde se encontra o castelo, se sai simplesmente da realidade para desviar-se à irrealidade de um lugar que se torna o mundo, ou mais exatamente o coração fugidivo do mundo, ao mesmo tempo coração de pedra e coração de vazio (LE BRUN, 1986, p. 91).

Notável percurso, ao fim do qual são deixados para trás, junto com o resto do mundo: todos seus habitantes, a linguagem, as instituições (dentre as quais a literatura). Ao passar a vila dos carvoeiros, junto a toda realidade social, fica (assim se espera) o direito. De fato, trata-se de uma vila inteira habitada por criminosos corrompidos, em conluio com os libertinos para impedir que qualquer pessoa – incluindo os portadores da lei – passe. Aqui, ao invés da lei impedir e punir a criminalidade, é o crime que instaura e garante um espaço vazio de lei: *tábula rasa* na qual os amigos libertinos podem reinaugurar a vida social. É parte essencial deste trajeto paradoxal – o qual em vez de superar distâncias, as cria – a interposição de um obstáculo intransponível a todo o mundo da legalidade.

Barthes (1971/2004, p. 4) comenta o mesmo trajeto, mas de forma um tanto diferente. Segundo ele, a clausura de Silling é dotada de uma “dupla função”. A segunda diz respeito à fundação de uma “autarquia social”. A sociedade dos libertinos é uma sociedade completamente suficiente, tanto material quanto simbolicamente. Sendo assim, ela não depende de qualquer referência ao mundo externo para seu funcionamento e organização. Bem como encerra em si todos alimentos e víveres necessários a seu funcionamento, sem precisar importa-los do mundo externo, será uma sociedade que se configura e funda em seus próprios termos: tem sua própria gastronomia (BARTHES, 1971/2004, p. 6), moda (BARTHES, 1971/2004, p. 8), demografia (BARTHES, 1971/2004, p. 10) e, principalmente, um sistema de classes (BARTHES, 1971/2004, p. 13). Pode-se encontrar nela, nesta segunda função, não apenas um regime jurídico próprio, mas uma forma própria de conceber o regime jurídico. Isso é possível graças à primeira função: “isolar,

abrigar a luxúria das empreitadas punitivas do mundo” (BARTHES, 1971/2004, p. 4). Barthes atesta a importância, já apontada, que o libertino vê em colocar-se além de toda possibilidade de punição legal. Ainda, essa primeira função é ao mesmo tempo de ordem prática (jurídica) e ontológica: é parte da própria definição da libertinagem o segredo que envolve seus prazeres. Ora, isso é certo, uma vez que a libertinagem é qualificada por seus “acessórios” e o isolamento de toda lei é um destes: furtar-se ao direito e suas sanções é algo que importa para dizer em que consiste a própria libertinagem. Colocar no mesmo patamar estas duas ordens da primeira função é significativo: a precaução de ordem prática equivale ou corresponde a um funcionamento de ordem ontológica da libertinagem. É como se o direito tivesse algo a dizer sobre a própria realidade na qual a libertinagem se insere.

Eis então uma primeira coisa a marcar sobre o papel do direito aqui. Para Le Brun, viu-se como cada passagem desta verdadeira peregrinação libertina deixa para trás algo, de forma paulatinamente mais radical e total, ao ponto de, finalmente, nada mais sobrar da experiência comum: nesse movimento, o direito é descartado junto com todo o resto, especificamente, naquele momento no qual se excede toda “realidade social”. Se Sade busca instituir uma nova linguagem, capaz da dita “revolta lógica”, e instituir simultaneamente todo o mundo que a torna possível, é necessário descartar a “realidade social” que toma parte na constituição dessa visão de linguagem e de mundo: uma realidade social que contém como um elemento no mínimo bastante importante o direito. Como diz Barthes, um tão longo, extenuante e mesmo perigoso percurso, tem por finalidades a “tranquilidade” e a “segurança” do libertino, uma eminente finalidade prática e objetiva: furtar-se às forças que poderiam contradizê-los, furtar-se à lei e ao direito. Mais importante, no universo sadeano finalidade prática e visão de mundo não estão dissociadas. Uma primeira conclusão a extrair é: o mundo que o libertino busca instituir, bem como toda sua nova



linguagem, é um mundo do qual o direito está excluído, e que se coloca em oposição ao mundo real, no qual as formas jurídicas compõem uma parte fundamental da “realidade social”. Conclusão precária, que precisará ser matizada.

Avançando um pouco nos *120 Dias*, as vítimas, narradoras e todo o *staff* libertino repousam da longa jornada (na qual todos, inclusive os libertinos, dos quais alguns são já idosos e adoentados, fizeram longos trechos a pé, incluindo “cinco longas horas” de escalada, nas quais algumas pessoas pereceram (SADE, 1785/1990, p. 54)). Mas esses amigos – antes de qualquer orgia, repasto, refeição, repouso, lubricidade, de qualquer outra coisa – põem-se ao trabalho: “o duque, tendo examinado o local, decide que, uma vez que todos os víveres estavam no interior, e que não havia mais nenhuma necessidade de sair, era preciso [...] fazer murar todas as portas” (SADE, 1785/1990, p. 58) e, todos os quatro “trabalharam em um código de leis, que foi assinado pelos chefes e promulgado aos sujeitos assim que se lhe redigiu” (SADE, 1785/1990, p. 59). Curiosa opção para um grupo de amigos que – “pródigos para seus prazeres e avaros quando se trata de serem úteis”(SADE, 1785/1990, p. 21) – segundo parte significativa dos leitores de Sade, sentem um ódio fulminante ou zombam do trabalho (por todos, cf. Bataille (1957, p. 188)): deixar com que suas vítimas descansem enquanto eles mesmos aplicam-se a considerações de ordem prática. Mais curioso ainda ao pensar que se trata de um grupo de libertinos que odeia o direito, as punições, as leis. Ora, é preciso atentar para o fato de que não se trata simplesmente de uma legislação pela qual os libertinos subordinarão suas vítimas: a primeira disposição de todas já tem por destinatários também os próprios libertinos (SADE, 1785/1990, p. 59). Eles não são livres para fazerem tudo que bem entendem, e mesmo seus desejos sexuais serão por vezes refreados. Sequer das sanções e punições os libertinos não estão isentos; mesmo que mais leves que aquelas às quais os outros membros da *entourage*

são passíveis, eles podem ser obrigados (efetivamente o são (SADE, 1785/1990, p. 352)) a pagar pesadas multas por sua lubricidade fora de hora. Como compreender isso? Como pode ser que toda a longa operação de distanciamento do mundo e de suas leis é prontamente – de um golpe, e com toda pressa – frustrada por aqueles mesmos que levaram a cabo a empreitada? Como pode ser que os libertinos que buscaram fugir à lei sejam aqueles a instituí-la lá onde ela não se encontrava e para onde foram justamente por isso? E instituírem uma lei que pesa sobre eles mesmos?

Eliane Moraes (1994/2015, p. 62) diz que em Sade “os obstáculos têm assim dupla função: defesa e passagem”. O obstáculo é barreira para uns, caminho para os que sabem por lá navegar. Viu-se já o que foi barrado: toda realidade, o direito e até mesmo a literatura (que comumente e à primeira vista se atribui a Sade). Tanto Bataille quanto Le Brun, por motivos bastante diferentes, afirmarão que se há de se falar de literatura em Sade, será em um sentido precário ou pelo menos inortodoxo. Annie Le Brun (1986, p. 29), por sua vez, vai dizer de Sade que sua obra é antes uma anti-literatura que uma literatura. Em seu sentido mais tradicional, a obra literária pressupõe uma capacidade da linguagem de se separar e se colocar além das coisas que designa; é nesse universo só de palavras que o autor compõe mundos que não precisam dizer necessariamente nada sobre a realidade. Sade nega essa separação e opera com as palavras como se opera com um corpo: se a literatura é uma instituição no mundo ocidental moderno, em Sade se trata de pensar uma anti-instituição, um desinstituir-se da linguagem que a chacoalha até seu fundamento mais enraizado: o princípio de não-contradição (LE BRUN, 1986, p. 106-7). Para Bataille (1957/2007, p. 87), *Os 120 Dias de Sodoma* “não diferem menos do que habitualmente é tido como *literatura* do que uma extensão de rochas desertas, sem surpresas, incolores, difere das paisagens variadas, dos riachos, dos lagos e dos campos dos quais gostamos”. Se se começa com um

romance dotado de uma linguagem toda peculiar, logo se passa a um enxuto catálogo. Catálogo que termina da forma mais “enxuta” possível: “desse mundo concebido na distância daquilo que é convencional, não restará que uma subtração” (LE BRUN, 1986, p. 127).

O trajeto da obra é, anunciadamente, um de intensificação; a narração passa, paulatinamente, das paixões mais simples, menos criminosas e picantes, até aquelas mais horríveis e complexas. Intensificação tanto do ponto de vista das torturas narradas quanto do da linguagem que a narra<sup>4</sup>: a linguagem se condensa e atinge seu ponto culminante e seu tom mais próprio quanto mais avança no discurso. Seu ponto de maior intensidade, portanto, ao final, é aquele em que se marca de modo direto a noção central posta em jogo ao longo do romance todo: *écart*. O enunciado cru do “espírito matemático” (DELEUZE, 1967/2009, p. 22) de Sade se sintetiza no “cômputo do total”:

Massacrados antes de 1º de março nas . . . .	10	
primeiras orgias		
Desde 1º de março . . . . .	20	
E retornam . . . . .	16	pessoas
<hr/>		
Total . . . . .	46	

(SADE, 1785/1990, p. 382)

Após a primeira parte, na qual são narradas as paixões mais “leves” (a que abre toda a sequência é a iniciação sexual de uma garota de cinco anos com um padre (SADE, 1785/1990, p. 80); difícil de imaginar até onde pode ir a imaginação de Sade), as perversões são expostas de forma direta, sequencial, breve: sem qualquer floreio de linguagem, sem qualquer prazer retórico, desvio ou mitigação, sem a descrição das refeições amistosas e agradáveis entre os libertinos, de suas ligeiras diversões lúbricas nas rondas matinais. São apenas

<sup>4</sup>Barthes (1971/2004, p. 189) fala na “fusão” da linguagem com seu objeto, como um metal que derrete ao ser suficientemente aquecido; de fato, um dos pontos principais da obra de Sade é justamente estabelecer esse circuito entre a fala, a violência (“aquilo que não fala”) e a sexualidade (“aquilo de que, em princípio, pouco se fala”) (DELEUZE, 1967/2009, p. 18).

enunciados cortantes que descrevem da forma mais econômica possível cada uma das ações, seja aquelas narradas pelas historiadoras, seja aquelas feitas pelos amigos. Algumas leituras de Sade falaram em um catálogo de perversões, compartilhando o espírito dos enciclopedistas do séc. XVIII (PAULHAN, 1969/1987, p. 49). De fato, nos *120 Dias* é patente a finalidade de enumerar, elencar e mesmo de “oferecer” ao leitor as paixões, de modo que este possa escolher as que melhor lhe agradam. Encontram-se as paixões numeradas e brevemente descritas, como poderiam ser encontradas em um catálogo de loja. Ou, ainda, em um código legal. De fato, as segunda, terceira e quarta partes dos *120 Dias* frequentemente lembram mais dos códigos legais que da literatura ao enunciar sob rubricas numeradas, como artigos, as ações tipificadas.

E Michel Delon (1990c, p. 1.127) aponta que o texto se organiza “segundo uma progressão que é sem dúvida aquela das culpas e das punições, tal qual o estabeleciam os tratados de casuística religiosa ou os textos legislativos da época”. A narrativa é ordenada pela progressão das paixões, mas especificamente na medida em que estas são submetidas a uma distinção jurídica: são as paixões principais que colocam as rubricas e as acessórias que as fazem progredir e diferenciar dentro de cada um (SADE, 1785/1990, p. 213). O texto se organiza à maneira de um código legal quando tomado este por “gênero literário”, em seus aspectos estilísticos:

como algum leitor, pouco ao corrente destes tipos de matéria, poderia talvez confundir as paixões designadas com a aventura ou o acontecimento simples da vida da contadora, distinguiu-se com cuidado cada uma dessas paixões por um traço à margem, debaixo do qual está o nome que se pode dar àquela paixão (SADE, 1785/1990, p. 69-70).

E se a progressão das paixões é progressão do *quantum* das penas, então o texto de Sade assemelhar-se-ia à lei não em seu aspecto prescritivo, mas no punitivo, como se a lei, aqui, “defin[isse] uma área de errância em que todos somos culpados” (DELEUZE, 1967/2009, p. 84) e o acordo ou desacordo com o ordenamento fosse indiferente. Ora, Bataille

afirmara que se há algo que os libertinos e que Sade repudiam sempre e totalmente é a noção de uma punição jurídica. Como pode ser, então, que os libertinos não apenas criem leis que os punam, mas estruturem a orgia das orgias a partir de um modelo jurídico centrado na punição; que o prazer maior dos libertinos (aquele que lhes vem pela audição, a narrativa) se pareça tanto com a enunciação da lei? Mais que isso, como pode ser que Sade escreva *Os 120 Dias de Sodoma* (com toda a centralidade que esse texto tem para sua obra) fundado em um modelo jurídico de linguagem?

Os libertinos são senhores dos caminhos tortuosos, e estes caminhos como que filtram o que terá acesso ao reino privado da luxúria: fica de fora o mundo, entram os que conhecem os atalhos entre os obstáculos. Das diversas aporias levantadas, sobram perguntas inquietantes: como pôde ser assim porosa esta defesa que permitiu passar a lei? Será que o libertino é ele mesmo o portador da lei e do direito? Parece que sim. E o libertino não porta a lei ao mesmo título que alguém porta uma doença; a lei não se insinua para dentro do castelo, oculta, insuspeita. Os libertinos a convidam, a introduzem junto consigo, dão a ela antes de a qualquer outra coisa o privilégio de sua atenção. Mas, se é apenas o libertino capaz de fazer do obstáculo um caminho, o direito que passou há de ser, ele também, um direito libertino?

## I

**J**Á se assinalou, na introdução, alguns aspectos importantes da vida de Sade que dizem respeito a sua obra. Alguns destes são de tal modo importantes que é válido retomá-los e consolidá-los. Pode-se dizer que uma (senão a) experiência determinante na vida de Sade foi a prisão. Dos sessenta e sete anos que viveu, passou vinte e sete entre presídios, sanatórios, até mesmo abadias. Tendo sido preso pela primeira vez aos vinte e três anos (LELY, 1989, p. 70), alternou entre

cárcere e liberdade por mais de trinta, até sua morte. Se, por um lado, não há de se associar levemente a escrita de Sade de forma direta a essa experiência, é fato que o Marquês, que se definia como um *homme de lettres*, apenas produziu as obras que de fato lhe valeram esse título após ser preso. Não se pode associar de forma causal prisão e escrita, mas por outro lado não se pode deixar de notar a relação entre ambas. Não apenas pelas circunstâncias que condicionaram a composição das obras, mas pelo próprio conteúdo delas. São significativos os trechos de sua obra no qual a experiência da prisão transparece.

Experiência marcante não só pelo tempo ou pelas condições, mas também pela certeza da injustiça e da arbitrariedade da punição que recebia. Esse tempo de cárcere dividiu-se em dois períodos maiores e diversos outros mais curtos. No primeiro desses períodos longos, Sade fora preso por uma *lettre de cachet*<sup>5</sup>. Vale dizer, foi preso sem condenação, sem processo, sem sequer uma acusação formal. No segundo desses períodos maiores, que também foi a última vez que Sade foi preso (passou os últimos quatorze anos de sua vida), foi supostamente foi pego no ato de entregar os originais de uma última versão de sua *Justine* ao editor (LELY, 1989, p. 588). Vale lembrar que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, em seu art. 11, previa a liberdade de “falar, escrever, imprimir livremente”, “um dos direitos mais preciosos do homem”<sup>6</sup>; Sade tomou a frustração dessa promessa como

<sup>5</sup>Trata-se de um instrumento jurídico bastante importante na conformação da ordem do direito da época. A princípio (e como ficou conhecido na história), ele dava forma jurídica à arbitrariedade real: pessoas indesejadas, “nobres infiéis” ou “vassallos desobedientes” eram rapidamente suprimidos por uma ordem direta da majestade. Foucault e Farge (1982, p. 15-17), no entanto, mostram uma visão mais arrojada deste instrumento. Consideram os autores que, em vez de responder simplesmente ao arbítrio, as *lettres de cachet* eram instrumento fundamental para a manutenção do funcionamento da ordem social, moral e jurídica da época, uma vez que serviam como meio rápido de solução de pequenos conflitos. Trata-se nem tanto de uma questão de direito penal, mas de direito de família e da regulação “micropolítica” (apesar do texto ser de Foucault, ele não chega a usar o termo) da vida privada; pelas *lettres de cachet*, vida familiar e vida pública se articulavam, submetendo as relações de parentesco à tutela juridicamente onipotente do rei. Isso é importante na medida em que confere a esta primeira prisão de Sade, para além de seu sentido político e moral, um sentido propriamente jurídico; dentro, é claro, das formas que tinha o sistema do direito à época.

<sup>6</sup>Mas cujo exercício passava pela ressalva da “resposta pelos abusos desta liberdade nos casos

uma traição à Revolução (e à sua adesão a ela). Entre essas duas, há de se ressaltar ainda a prisão de pouco mais de um ano por conta da Lei dos Suspeitos. Essa marcou uma reviravolta no desenvolvimento da Revolução, instaurando o Terror e prendendo qualquer um que não manifestasse inteira e ineludivelmente sua aprovação ao governo jacobino (GOMES, 2017, p. 185-6). Quanto às outras, menores, fora preso ou por razões políticas ou condenado com poucas provas em processos arbitrários, a maioria por condutas que hoje não são mais consideradas crimes e que ele mesmo julgava de todo inocentes:

Eu não sou, portanto, culpado senão da simples e pura libertinagem, tal qual a praticam todos os homens, mais ou menos na razão de seu mais ou menos de temperamento ou inclinação a qual eles podem ter recebido da natureza. Cada uma dessas faltas; não comparemos nada: meus carrascos não ganhariam talvez com o paralelo.

Sim, eu sou libertino, eu o confesso; eu concebi tudo que se pode conceber neste gênero, mas eu certamente não fiz tudo que concebi e certamente não o farei jamais. Eu sou um libertino, mas eu não sou um criminoso nem um assassino (SADE apud LE BRUN, 1986, p. 124).

Mais ainda, ele percebia o quanto as punições que sofria decorriam principalmente de preconceitos morais que as transformações na cultura (que prometeram eliminá-los) mantinham ou mesmo reintroduziam e reforçavam. E não foi somente a liberdade que Sade perdera por conta dessas mudanças no contexto político-cultural.

Em seu tempo de vida, Sade viu os privilégios aos quais se acreditava legitimamente intitulado lhe serem formalmente retirados. Ainda assim, endossou e acreditou na promessa revolucionária de poder falar e pensar com liberdade. Descobriu, tarde demais e por experiência própria, que era uma promessa com a qual não podia contar. Mais de uma vez fugiu da prisão e retornou a seu castelo em Lacoste. Lá, em suas terras, lugar onde nasceu e cresceu, província da qual se acreditava – e, de fato, durante muito tempo fora – senhor, mais de uma vez foi reconduzido à prisão. Até o fim de sua vida foi marcado pela subtração de

---

determinados pela Lei”.

seus direitos, ao ponto da verdadeira privação: em seus últimos anos, no hospício de Charenton, devido a disputas de poder dentro da instituição, foi proibido de montar as peças (essas bastante inofensivas, do ponto de vista da libertinagem) que organizava com seus colegas de prisão. Esse desacerto entre ele e seu tempo era reforçado por acontecimentos pessoais, que, na percepção do próprio Sade, estavam profundamente vinculados à estrutura política e moral da sociedade francesa da época. Casou-se por interesse e bem a contragosto com Renée Pélagie de Lannay, uma jovem de família nobre não tão tradicional, mas bem mais rica que a sua. Esposa que lhe fora fiel e devota mesmo nos momentos de agrura; e mesmo após ele ter fugido para a Itália com sua cunhada, Anne-Prospère. Seu apoio ao marido não faltou nem mesmo após Sade ter organizado, com a presença dela no castelo, algumas orgias e crimes envolvendo prostitutas, servos e pedintes. Foram necessários muitos anos de prisão para que a afeição – pelo que parece, recíproca<sup>7</sup> – se desfizesse e Renée entrasse para um convento, recusando-se a ver ou falar novamente com seu marido. Após anos reiterando suas condutas escandalosas, Sade fez com que sua sogra passasse de sua defensora a sua principal algoz: muito influente junto ao Rei, foi ela que obteve o decreto de prisão contra Sade, iniciando o período de desgraças em sua vida.

É claro que, tendo um papel tão central na obra de Sade, a prisão teve para ele uma miríade de sentidos. Mas o primeiro que se ressalta

---

<sup>7</sup>O que poderia parecer inesperado para um homem da fama de Sade. Um libertino consumado, certamente sem maiores preocupações com fidelidade conjugal, que muito escreveu contra o matrimônio (dentre outros motivos, por esse ser um pacto deveras injusto para com a mulher envolvida), demonstrava ser apaixonado por sua esposa. As cartas trocadas entre os dois revelam não apenas o apoio e devoção de Renée, mas também a ternura de Sade e sua gratidão pelos serviços da esposa, além de uma significativa cumplicidade sexual. Delon (1990b, p. LXXV), em sua cronologia da vida de Sade, afirma que a Marquesa chegou mesmo a participar de orgias organizadas pelo marido em seu castelo. Na correspondência que trocavam, desenvolveram um código pelo qual driblavam a censura e Sade relatava a ela suas atividades sexuais (solitárias) na prisão. De qualquer modo, se em um primeiro momento pode causar surpresa e estranhamento o envolvimento romântico e afetivo de Sade com sua esposa, ao longo do trabalho isso poderá ser melhor compreendido.



é o de traição<sup>8</sup>. As *lettre de cachet* eram a forma jurídica do exercício do império da nobreza sobre seus súditos: um édito real do qual se usava para passar medidas impopulares que não obteriam aprovação dentro do sistema político. Em sua forma penal, era um documento que ordenava o encarceramento, sem justificativas, sem acusações, sem prazos, sem processo; Casanova e Voltaire foram alguns pacientes ilustres, e Mirabeau escreveu um relevante libelo contra seu uso. Sade, por sinal, crescera em meio ao desmando generalizado que se tornara o universo próprio da nobreza. Seu tio, o abade de Sade, responsável por parte significativa de sua formação, “levava uma vida ‘menos de um abade que de um senhor curioso de todas as coisas...’” – por “todas as coisas” entenda-se a história, as ciências naturais, e também a libertinagem (LELY, 1989, p. 37). O duque de Charolais, tio do príncipe de Condé (MORAES, 1992/2011, p. 95), que era, de criança, companheiro de brincadeiras de Sade (LELY, 1989, p. 35), inspirou, por sua má conduta e reputação, diversos personagens da literatura sadeana. Em uma anedota conhecida, ele mostra seu desprezo pela vida humana e o sentimento de propriedade e direito sobre a vida dos súditos que vivem sobre suas terras:

É em maio de 1723 que ele atira sobre um homem para se divertir – Sade relata o episódio aqui mesmo [na *Filosofia na Alcova*]; Barbier o relata aproximadamente nos mesmo termos: “O conde de Charolais é de um caráter estranho. Ele tomou posse da casa d’Anet para fazer suas festas. Neste mês, habitando lá e para lá voltando da caça, tinha na vila um burguês em sua porta com roupas de noite. De sangue frio este príncipe diz: ‘Vejam se eu atirarei bem

---

<sup>8</sup>Neste sentido, é muito importante ressaltar a perfídia, a covardia e a natureza traiçoeira como elementos fundamentais do caráter libertino. Do Duque de Blangis, Sade diz:

uma vez que para se desfazer de seu inimigo ele não pudesse mais empregar seus ardis ou sua traição ele se tornava tímido e lasso, e a ideia do combate menos perigoso, mas com igualdade de forças, lhe teria feito fugir à extremidade da terra (SADE, 1785/1990, p. 25).

A covardia como caráter próprio do libertino e funcionamento da vida jurídica já insinua uma primeira aproximação entre ambos. Será relevante ponderar quais os sentidos da covardia no pensamento sadeano.

naquele corpo!’, lhe acerta na bochecha e lhe lança por terra. No dia seguinte, ele vai demandar graça ao senhor Duque de Orléans, que já estava instruído do assunto. Senhor Duque de Orléans lhe diz: ‘Senhor, a graça que o senhor demanda lhe é devida a vossa classe e à vossa qualidade de príncipe de sangue; o rei a concede ao senhor, mas ele a concederá com ainda mais vontade àquele que lhe fizer o mesmo’. Essa resposta foi vista como muito bela e espirituosa” (BELAVAL, 1976/2014, p. 303).

Não é fortuito que se justaponha neste trecho caçada e assassinato. A caça que vivia nas terras dos nobres lhes era de propriedade. Isso significa, concomitantemente, que ninguém a podia tocar e que o nobre em cujas terras ela vivesse tinha o direito de dispor de sua vida por esporte. O súdito, nesse contexto, não era muito melhor que a caça (GUIZARD-DUCHAMP, 2007, p. 522). Se a reserva na concessão da indulgência indica uma menor tolerância a esse tipo de abuso e desmando, ainda assim é patente que o poder à época punha poucos freios às ações dos nobres. Ora, Sade, membro de uma das mais nobres e distintas famílias da França, amigo de infância de príncipes, soldado que lutara pelo rei (LELY, 1989, p. 35-6), ao ver-se preso por conta de uma *lettre de chachet* – de uma ordem emitida diretamente pelo rei – não apenas fora outra presa do sistema absolutista, mas fora traído por um regime ao qual, por direito de nascença, pertencia.

Legítimos ou não os títulos e privilégios que Sade detinha por conta de sua condição, é certo que para um jovem nobre, de família antiga e tradicional, acostumado às liberdades e conivências do Antigo Regime, a prisão fora um golpe bastante duro. Fora, talvez ainda mais significativo, quando o golpe partiu da Revolução. Uma vez vitimado pelos excessos do absolutismo, Sade depositou na Revolução que vira nascer de sua cela na Bastilha a esperança da liberdade. E, de fato, o decreto real que mantinha Sade preso fora revogado pelo governo revolucionário junto com a abolição das *lettres de cachet* como um todo. O ex-Marquês (que trocou o título nobiliário pelo de *citoyen*), então “celebrou a Revolução como [sua] libertadora” (LEVER, 1991,

p. 517), e juntou-se aos entusiastas do movimento como um de seus partidários mais radicais. Escreveu panfletos políticos nos quais defendia posições de extrema esquerda, como o fim da pena de morte e o voto popular direto para a aprovação de novas leis. Um jacobino, Sade fora radical demais até para os radicais; quando esse grupo tomou o poder, prenderam Sade como um contrarrevolucionário: “a nação que [lhe] livrou das correntes três anos atrás lhe as dá” novamente (LEVER, 1991, p. 517). A Lei dos Suspeitos, pela qual Sade fora “enquadrado”, era invenção de Robespierre. Os dois participaram da mesma seção do governo revolucionário e Robespierre testemunhou – não sem oposição e não sem inveja – a ascensão política de Sade, que chegou ao cargo de presidente. O “motivo” pelo qual se entendia ser Sade suspeito era o serviço militar que ele prestara em um passado – já então bastante distante – à monarquia que depois o traiu. Traído pela monarquia, traído pela Revolução; o sentido que Sade vira por trás de todo direito era a traição enquanto tal.

Barthes parece entender a questão das prisões sucessivas de Sade de forma um tanto quanto diferente da exposta. Segundo ele,

as detenções de Sade foram históricas, receberam seu sentido da História que se fazia, e como essa história foi justamente a de uma mutação na sociedade, houve, no aprisionamento de Sade, pelo menos duas determinações diferentes (1971/2004, p. 214).

A primeira corresponderia à ordem do Antigo Regime. A *lettre de cachet* seria um instrumento do qual se dispôs contra Sade com fins pessoais: manter intacta a posição da família perante a sociedade nobiliária da época. Apenas após a Revolução Francesa e a instauração de um Estado burguês é que a prisão de Sade adquire sentido plenamente jurídico, sendo então ordem burocratizada, racional, de um Estado impessoal. Especialmente importante, nesse sentido, é considerar como para justificar esta segunda prisão fora mobilizada toda uma “filosofia do sujeito”, por meio do qual se fundamentava ideologicamente a

loucura de Sade (BARTHES, 1971/2004, p. 216). Em alguns pontos, essa tese de Barthes parece não dar plenamente conta da questão que endereça. Primeiramente, pois afirmar que a *lettre de cachet* não tinha um sentido propriamente jurídico-penal, mas apenas pessoal, parece equivocado, como mostraram Foucault e Farge. A prisão de Sade sob o Antigo Regime respondia a imperativos próprios da vida, da sistematicidade e do ordenamento jurídico da época; não apenas ao mero arbítrio pessoal do monarca. No mais, se, de fato, não há de se falar em uma “essência inalterável de repressão”, por outro lado é inegável como o próprio Sade percebera sim um sentido mais geral e que permanecia entre um regime e outro. Se ambas as prisões não tiveram o mesmo sentido histórico, tiveram o mesmo sentido de um ponto de vista pessoal. É evidente como, em suas obras, Sade não deixa de atribuir ao direito e ao moralismo não apenas sua prisão, mas a ideia e instituição da prisão enquanto tal<sup>9</sup>. Nisso, para ele, tanto a fúria persecutória de sua sogra quanto a frieza do Estado burguês são iguais: manifestações de um moralismo intolerante e intolerável.

Barthes está certo, evidentemente, ao afirmar que houve uma mudança significativa entre a primeira e a segunda prisão de Sade. Notar o caráter moderno da sanção jurídica à qual ele fora submetido quando da Revolução é muito relevante. Neste sentido, ele não poderia ser mais preciso ao dizer que a prisão de Sade – especialmente no que ela tem de racionalizado e burocrático – até as vésperas dos dias de hoje perdurava, “visto não serem os seus livros vendidos livremente” (BARTHES, 1971/2004, p. 216). É notável que Sade não esteve sozinho em ser punido por conta de seus pensamentos e sua obra. Mais de um século depois, em quase que uma continuação do processo de Sade, Jean-Jacques Pauvert foi também processado e quase preso por ter editado – no projeto da primeira edição completa da obra de Sade –

---

<sup>9</sup>Que fique como exemplo – apenas um dentre tanto – a crítica da tráfada Augustine de Villeblanche (SADE, 1787/1967, p. 316) às leis que puniam a homossexualidade (Sade também foi preso por conta dessas).

diversas obras “contrárias aos costumes”. Por que a publicação de uma obra já centenária, que havia recebido outras edições recentes causou tanta comoção? Decerto que não se trata de uma obra qualquer, mas de uma das mais explícitas e profanatórias já concebidas. São efetivamente alguns milhares de páginas dedicadas não apenas à descrição minuciosa das práticas sexuais e criminosas mais perversas possíveis, mas também a uma crítica voraz e contundente cujos alvos são a religião, a moral, a piedade, a família, etc. Em vida, Sade passou algumas décadas na prisão, dentre outros motivos, pela escrita e publicação dessas obras. Pauvert, apenas por reeditá-las, quase encarou um destino semelhante. Mas, “só” isso já justificaria uma reação tão apaixonada? Afinal de contas, parecem ser concordantes (mesmo que não unânimes) os comentaristas sobre o fato de que Sade fora punido de forma exagerada e desproporcional, quando considerados seus supostos crimes. O direito, também alvejado nos libelos sadeanos, foi a “vítima” que opôs uma resistência organizada contra essas invectivas. Não faltaram ao longo da história obras que contestassem a ordem vigente – tampouco obras bastante gráficas e explícitas – que não necessariamente passaram pelo mesmo processo. Cabe colocar a pergunta, então: o que há na obra de Sade que tanto revolta? Por que a necessidade da parte da autoridade, do Estado e do direito de tentar silenciar sua voz? Um autor que fornece um caminho interessante e pertinente para pensar essa resposta é Georges Bataille.

Foi em 1957 que Bataille publicou duas de suas principais obras: *O Erotismo* e *A Literatura e o Mal*. Mesmo ano no qual Jean-Jacques Pauvert passava pelo processo judicial movido contra ele pela publicação das obras de Sade, ocorrida por volta de uma década antes. Até essa edição, a obra de Sade era rara e de circulação muito restrita, apenas através de edições privadas, de modo que ele era um nome menor na filosofia e literatura francesas. Pelo que consta, dentre os poucos leitores que Sade tinha à época ele era entendido, na melhor das hipóteses,

como um catálogo ou compilação de perversões diversas. Dentre os primeiros pensadores que retomaram de forma mais consequente a obra de Sade, destacaram-se os surrealistas. Apollinaire, que cunhou o próprio termo “surrealismo”, esteve envolvido no processo de editoração e divulgação dos trabalhos de Sade. Em prefácios que escreveu a diversas obras do autor, chegou a afirmar sobre Sade ser ele “o espírito mais livre que já existiu”. Acerca de Juliette (personagem epônima de uma das principais obras do Marquês), disse ser a heroína “a mulher cujo advento ele [Sade] antecipou, uma figura da qual não se tem ainda ideia, que está se erguendo da humanidade, que terá asas, e que renovará o mundo” (APOLLINAIRE apud LE BRUN, 1986, p. 299). Breton – autor do Manifesto Surrealista – criou a ideia de “humor negro” para se referir, dentre outros, a Sade. Bataille conhecera a obra de Sade em 1926, provavelmente pela edição crivada de erros do psiquiatra Eugene Dühren (SURYA, 1987/2012, p. 661). Se tanto Bataille quanto os surrealistas tiveram em Sade um ponto comum de suas reflexões, é importante ver que, por um lado, Bataille conheceu Sade antes de seu contato com os surrealistas; por outro, através desse contato, Bataille teve a oportunidade de reconsiderar e reavaliar sua leitura obra de Sade, especialmente a partir do que discordava daqueles pensadores. Ainda, é crucial ter em mente que o surrealismo e Sade não esgotam a constelação de influências da qual a obra de Bataille busca dar conta. Antes, o contrário: Bataille é um autor que coaduna leituras as mais diversas, desde misticismo e teologia até psicanálise, antropologia e economia.

Foi entre 1933 e 1939 – portanto, alguns anos antes da publicação das obras de Sade – que Alexandre Kojève ministrou seus famosos seminários sobre a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Já é conhecimento comum sobre o papel que esses seminários tiveram na formação do pensamento filosófico francês da época. Vários dentre os principais pensadores da França vivos então passaram em algum momento pelos ensinamentos de Kojève. Isso não apenas fez colocar a obra de He-

gel novamente em pauta, mas essa retomada se deu sob as inflexões peculiares da leitura por Kojève proposta. Isso significa, em linhas gerais, o seguinte. Kojève, significativamente, começa seu comentário a Hegel a partir do “meio” da história do espírito: o surgimento da consciência-de-si. Não só isso, mas ele percebe no modo como Hegel trata a questão que essa gênese se dá não a partir de processos interiores à própria consciência, mas do modo como ela se coloca em relação com o mundo empírico e, principalmente, outras consciências. A temática da gênese histórica e social das estruturas da consciência foi um dos pontos de maior interesse para autores da época das mais diversas orientações teóricas. No modo como Hegel põe a questão encontram-se articulados diversos conceitos que vieram a ser incorporados pelo debate como alguns dos pontos centrais para a reflexão filosófica daquele tempo; trata-se de conceitos como desejo, trabalho e linguagem. Ainda hoje encontram-se ecos dessas questões e o modo que elas foram debatidas, especialmente nos debates sobre reconhecimento.

Sabe-se que Bataille foi um dos alunos mais assíduos de Kojève, tendo frequentado os seminários ao longo dos seis anos em que ele ocorreu (SURYA, 1987/2012, p. 221). Ainda, esse foi possivelmente o contato mais sistemático e acadêmico que Bataille teve com a filosofia (sua formação se deu na *École de Chartres*, que mantinha os Arquivos Nacionais de França e formava arquivistas, função a qual Bataille exerceu profissionalmente toda sua vida (SURYA, 1987/2012, p. 55)). Nos dois trabalhos publicados em 1957, mencionados mais acima, parece que há um momento importante desse trabalho de confluência – se não de todas aquelas leituras múltiplas – certamente ao menos da conjugação entre Sade e Hegel. Não só, mas entre certa compreensão com inflexões surrealistas da obra de Sade e a leitura kojéviana de Hegel. É importante, sendo assim, tentar entender alguns termos centrais dessa reflexão acerca do reconhecimento, para então poder balizar através dela a solidez da leitura batailleana. No mais, é importante considerar

que, tendo sido Bataille um pensador realmente central em termos da recepção sobre Sade, leituras posteriores quase que inevitavelmente passam por ele, mesmo se de forma a criticá-lo. Desse modo, o problema de se e como pensar o tema do reconhecimento em Sade é algo que em alguma medida persiste nesse campo. Essa conjugação certamente não é evidente, tampouco se insinua (muito menos do modo como Bataille a propõe) através de uma leitura desavisada da obra dos dois autores. Pelo contrário, parece, em um primeiro momento, um tanto quanto estranho e bastante contra-intuitivo pensar em uma reflexão sobre o reconhecimento na obra de Sade.

Sem querer entrar nos detalhes sobre o que constitui uma teoria do reconhecimento, pode-se dizer que, em Hegel, a questão posta é sobre como, na passagem entre um regime de verdade que vê na verdade apenas o dado objetivo exterior e outro que percebe a verdade como momento constitutivo de sua própria certeza, a consciência (que passará a ser justamente o “lugar” no qual essa verdade se encontra), precisará se colocar a certa distância de si, de forma a contar algo que seja nela diferente de si mesma (HEGEL, 1807/2002, p. 135). Para tanto, será necessário que essa consciência possa se encontrar com esse algo outro e permitir-se “contaminar”, deixar que este outro opere dentro dela de forma a desconstituí-la, ao menos em relação à sua forma anterior (HEGEL, 1807/2002, p. 150). “A consciência-de-si é em si e para si apenas quando é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. “O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento” (HEGEL, 1807/2002, p. 142). A consciência-de-si apenas toma forma enquanto forma da vida espiritual e do conhecimento quando ela é reconhecida por um outra. Quer dizer, quando ela é apreendida em sua totalidade por outra consciência. A formação da consciência-de-si passa pela necessidade de que se perceba na existência alheia algo de essencial para a própria existência. Em se



tratando da consciência-de-si, o algo essencial (no sentido forte, literal, da palavra: perceber que em outrem está sua própria essência) de que se fala é justamente perceber como é apenas em outro que pode se formar essa consciência-de-si, perceber como a consciência-de-si encontra sua essência não em si mesma, mas no reconhecimento pela outra consciência. Certamente o interesse aqui não é em glosar Hegel; o ponto a apresentar é a fundamentalidade do aspecto intersubjetivo no que diz respeito à relação de reconhecimento. Ora, um escritor como Sade, que tanto insistiu em defender a matança, o estupro, o esartejamento, a destruição e todas as variações e combinações possíveis desses e outros atos bastante horrendos – que insistiu em explorar as mais variadas formas de negar os outros e mesmo fez disso um dos pontos mais importantes de seu pensamento – o que tem ele a dizer sobre o papel dos outros na formação da consciência, ou sobre como as relações com os outros antecedem e possibilitam a individualidade?

Sade faz, nesse sentido, afirmações assustadoras, como:

Para que sua existência pudesse adquirir a meus olhos o mesmo valor que a minha, seria necessário que eu encontrasse, nessa existência a mim estranha, algo que a reconduzisse a mim de forma tão íntima como minhas inclinações e às minhas paixões. . . É assim? Digo mais, poderia de qualquer modo ser assim? (SADE, 1797/1995, p. 577)

Existe entre si e outro um abismo intransponível e são muitas passagens dos discursos dos libertinos que o comprovam. No discurso mais acima, dito pelo personagem Bandole, ainda se vai mais longe:

Sua existência me parece absolutamente estranha, ou, se o preferir, me deixa absolutamente indiferente, o valor que essa saberá assumir aos meus olhos não poderá ser senão relativo, ou, para explicar-me melhor, um valor proporcional ao grau de utilidade que de ti terei recebido (SADE, 1797/1995, p. 577).

É significativo que, nesse contexto, Sade mobilize a ideia de “utilidade”. A doutrina utilitarista ficou conhecida principalmente por sua vertente inglesa, mas à época de Sade, na França, também se desenvolvia uma

reflexão utilitarista sobre o valor (principalmente em seu sentido econômico, mas cujos termos são facilmente tradutíveis em linguagem moral). No trecho acima, nota-se um eco do pensamento de Condillac, autor que Sade leu e de quem recebeu muitos temas de seu pensamento (MONZANI, 1995, p. 165):

dizer que uma coisa vale é dizer que ela é ou que nós a estimamos boa para algum uso. O valor das coisas está, pois, fundado sobre sua utilidade, ou, o que resulta ainda no mesmo, sobre o uso que nós podemos fazer delas (CONDILLAC apud FOUCAULT, 1966/2010, p. 210).

Foucault (FOUCAULT, 1966/2010, p. 211) nota que existiam três explicações concorrentes para como esse valor se forma na troca:

- (i) ou os excedentes são trocados reciprocamente, de modo que o todo do excedente produzido por um equivale ao todo do excedente produzido por outro;
- (ii) ou essa equivalência se dá de forma parcial: o excedente produzido por um não é suficiente para cobrir todas as necessidades de outrem, então é trocado apenas por uma parte dos excedentes produzidos por esse outro, de forma que a parte não trocada passa a ter valor como matéria para um troca potencial;
- (iii) ou, ainda, cada um sabendo que o excedente que produziu poderá vir a ser utilizado, não há realmente excedente ou supérfluo. O cálculo então é o de estabelecer uma medida de equivalência entre as mercadorias, definindo aquelas mais ou menos úteis no momento, sendo que a troca acontece quando se concordar sobre essa medida.

O que muda entre essas três formas é se a reciprocidade será mais ou menos exata e se a produção do valor será mais ou menos mediatizada. Em todas, mesmo que em momentos diferentes do processo de atribuição, há a necessidade de se convir reciprocamente acerca dos valores. Isso se dá pois o valor de cada bem possui uma dupla face: é, por um lado, intrínseco à coisa, por outro depende de como ela é socialmente avaliada.

A vítima de Sade não pode se engajar em relações desse tipo. O valor de seu corpo é, de fato, atribuído pela necessidade do libertino. No entanto, não existe reciprocidade alguma, já que a vítima nunca atribui valor: no máximo, quando cristã (como no diálogo acima, a interlocutora Justine), nega o sexo a que lhe submetem (um dos motivos pelos quais é vítima, em primeiro lugar). A ação e o corpo do libertino estão fora do mercado pois valem em si; o libertino determina unilateralmente todos os valores. A vítima, por sua vez, é intercambiável. Seu corpo é desprovido de qualquer marca de sua singularidade (as descrições sadeanas das vítimas, especialmente quando belas – ou seja, quando se poderia supor que se corpo teria um “valor de mercado” mais elevado – são quase sempre muito genéricas: “eu nem ousarei pintar essas belezas: elas eram todas tão igualmente superiores que meus pincéis se tornariam necessariamente monótonos” (SADE, 1785/1990, p. 46).). A fixação anal sadeana, que chega ao ponto de exigir que os genitais das vítimas sejam escondidos, especialmente quando mulheres, garante a indiferença dos sexos. Sade vai mesmo mais longe, mostrando que os sexos são intercambiáveis:

122. Após ter cortado bem rente o pau e os colhões, ele forma uma boceta no jovem homem com uma máquina de ferro quente que faz o buraco e o cauteriza logo em seguida; ele lhe fode nessa abertura e lhe estrangula com suas mãos ao gozar (SADE, 1785/1990, p. 369).

Não apenas em seus genitais, mas no interior mesmo de seus corpos:

97. Um bugre arranca as entranhas de um jovem garoto e de uma jovem garota, coloca as entranhas do jovem garoto no corpo da garota e aquelas da garota no corpo do garoto, então ele costura as chagas, lhes liga de costas, tendo uma coluna que lhes dá apoio, e, colocado entre eles dois, ele os assiste morrer assim (SADE, 1785/1990, p. 364).

O importante de notar, como dito, é que, aqui, diferentemente de uma teoria mais “tradicional” da utilidade, não se estabelece uma relação moral. Pelo contrário, a reflexão utilitária em Sade serve para eliminar qualquer possibilidade de reciprocidade e individualidade. Prova disso

é justamente o fato de que essa relação entre libertino e vítima – relação de negação do outro – já se dá, comumente, sob a forma do cálculo da produção de utilidade. Especialmente, nesse sentido, sob a lógica do trabalho: Bandole, para satisfazer suas manias, criou uma máquina que lhe facilitava engravidar suas vítimas; Roland obtinha prazer em escravizá-las e fazê-las trabalhar, literalmente, como animais; Gernande era um grande conhecedor de anatomia, e sabia fazer sangrar a vítima todo dia por anos a fio sem matá-la. A relação entre vítima e libertino – bem como aquela entre o libertino e seu prazer – por meio da qual a vítima ganha mesmo sua existência aos olhos dos senhores pervertidos (que são os únicos que detêm a pleno direito o título de sujeitos no universo sadeano) – é pautada por um tipo específico de racionalidade que é a racionalidade do trabalho, do cálculo e da utilidade. Essa relação entre trabalho e prazer, no entanto, precisa ser melhor compreendida, posto que ela pode ser problemática.

É perceptível que, ao menos em suas obras principais, conceitos, Bataille os dá poucos; ele é mais afeito às fórmulas, enunciações, descrições, etc. Natureza, também ele não conceituará de modo positivo. Em seu *O Erotismo*, o autor procederá a mostrar o modo especial pelo qual o homem se relaciona com ela. Trata-se de entender uma dialética (Bataille mesmo chama a atenção para o fato de que a operação que propõe é de *aufhebung*) entre interdito e transgressão. É por meio do interdito que o homem se separa da natureza, e ao superar o interdito através da transgressão busca atingir novamente a natureza negada, mas agora de modo mediado justamente por um interdito superado dialeticamente. Ou seja, a experiência de contato com a natureza, para o homem, se por um lado é um desejo universalmente verificável, por outro é sempre culturalmente condicionado. Mais especificamente, nas diversas culturas, cabe à religião estabelecer esse “canal de acesso” do homem à natureza. Ao fim, cabe considerar então que o homem nunca pode realmente acessar a natureza, não existe uma natureza

humana ou um ser natural para o homem, apenas existe uma experiência propriamente humana da natureza, mas que é sempre mediada pela cultura ou pela negação da cultura. Essa forma especial de retomada da natureza pelo homem é por ele chamada de erotismo. O homem institui o interdito por um motivo específico, e este pode ser descoberto na análise dos primeiros interditos que o homem criou: os relativos à morte (especificamente ao cadáver) e ao sexo (BATAILLE, 1957, p. 48).

O primeiro deles se encontra já formulado na Bíblia, sob a forma do quinto mandamento (BATAILLE, 1957, p. 48): proibição ao assassinato (Ex 20:30). Resta dele o testemunho arqueológico das tumbas e dos ritos de inumação dos corpos praticados pelos homens desde os mais antigos. Pode ser traçada a história de alguma forma de cuidado especial para com o corpo dos falecidos aos *homo faber* do paleolítico inferior, mesmo que apenas se possa afirmar com alguma segurança a existência destes cuidados a partir do momento em que são identificáveis as técnicas de preservação e enterro do corpo, que surgem com o *homo sapiens* do paleolítico médio (BATAILLE, 1957, p. 49). Seja como for, o que estes cuidados denotam é a consciência de que o cadáver não é um apenas um objeto entre objetos, mas um signo do destino de cada indivíduo (BATAILLE, 1957, p. 50). Assim, a recusa de tocar o cadáver ou de ver e lidar com o cadáver é também de algum modo a recusa da tomada de consciência da certa possibilidade da destruição do ser subjetivo e individual. Destruição que retira o corpo do âmbito do movimento voluntário e consciente, levando-o àquele dos movimentos determinados pelas leis da física e da química tal qual um objeto (essa oposição entre movimentos voluntariamente determinados e outros que se dão apenas por determinações orgânicas e naturais evidentemente coloca a sexualidade ao lado da morte). Este cessar da vida tem sempre na consciência do homem o sentido de uma violência contra o ser, mais especificamente o sentido de uma desordenação que se opunha contra a

ordenação do mundo do trabalho (BATAILLE, 1957, p. 53). Entendia-se que toda morte era um tipo de assassinato, fosse literalmente ou pelo uso de algum tipo de magia: sempre existem forças positivas atuantes que causam a morte. Assim, o interdito contra a morte é um interdito contra a própria violência. O morto, em princípio um colega, parente, amigo, etc., era cooptado ao mundo da violência. O horror ao cadáver, na consciência primitiva, vinha justamente da crença na possibilidade de contaminação por esta violência desordenada, como acontecera ao que morrera e ameaçava se espalhar entre os vivos, o que se percebia no próprio cadáver quando ele começava a se decompor. Nesse sentido, ambos os interditos em relação ao cadáver – tanto o de tocar quanto o de produzir – estão submetidos à mesma lógica: evitar a propagação da violência (BATAILLE, 1957, p. 55). Ainda assim, é de se considerar que esse não é própria ou unicamente o sentido último do interdito.

A outra forma que o interdito toma em um primeiro momento é a do interdito em relação ao sexo. Os registros deste tipo de interdito não são tão antigos, o que decerto não impede de – mas também não permite – supor que ele possa ser tão antigo quanto o outro. As primeiras representações pictóricas encontradas do homem são do período paleolítico superior e têm principalmente por conteúdo a atividade sexual (BATAILLE, 1957, p. 56), o que testemunha do fascínio que, desde aquela época, o sexo – justamente tal qual a morte – exerceu sobre os homens. Também esse tipo de interdito se constrói em oposição a um mundo do trabalho. O sexo é capaz de desestabilizar, de literalmente atrapalhar a atividade laboral. Por consequência, é necessário que ao menos no momento do trabalho ele não intervenha; que a excitação sexual possa ser contida e separada para apenas uma ou outra ocasião da vida social. Este interdito recebe formas variadas dentro das diversas sociedades (BATAILLE, 1957, p. 58). Uma primeira, mais evidente, é o interdito em relação ao incesto. Por meio deste se cria uma série de regras de alta complexidade para definir o horizonte possível de relações sexuais,

cujo fim último é impedir que a violência desestruture a própria sociedade (BATAILLE, 1957, p. 59). Talvez mais significativos sejam os interditos relativos ao sangue que decorre da menstruação ou do parto, já que eles remetem a uma violência interna ao ser. O parto ainda mais, já que se trata da desmesura pela qual algo passa por uma mudança qualitativa, do não-ser ao ser, no sentido inverso da morte (BATAILLE, 1957, p. 61). Ora, isso faz ver justamente que existe uma afinidade em nível estrutural entre a morte e a atividade sexual, especialmente quando esta se liga à genitalidade<sup>10</sup>. Esta afinidade se dá no fato de que ambos são um tipo de violência.

“A morte de um é correlata ao nascimento de outro” (BATAILLE, 1957, p. 62). Nada mais importante do que o fato de essa tônica – verdadeiro elemento central do argumento de Bataille – ser direta e quase que textualmente extraída do materialismo sadeano: “o princípio da vida, em todos os seres, não é outro senão aquele da morte” (SADE, 1797/1998, p. 874) (apenas como exemplo). Ao morrer, uma pessoa disponibiliza a matéria da qual é feita seu corpo à decomposição ou corrupção, que é o retorno das matérias da qual é composto à natureza. Isso é condição para que surja uma nova pessoa ou um novo ser, humano ou não; a natureza usa de matéria-prima para a criação de novos seres justamente esse elemento informe que se origina da morte daquilo que vive. Essa é uma ideia formulada vez e outra nos discursos de vários libertinos. O horror ao cadáver apenas dura o período de sua putrefação pois é durante este tempo em que ele é o signo fermentante do retorno de tudo o que vive à matéria inanimada de onde veio primordialmente: o retorno do homem ao pó. Quando apenas sobram os ossos o processo de “coisificação” do corpo já está encerrado, o homem pode lidar novamente com o cadáver. A manifestação no sujeito deste interdito é o nojo ou náusea. O vazio é o signo deste nojo, tanto o desfalecimento é seu

---

<sup>10</sup> A questão de se a atividade sexual se liga ou não à reprodução é sempre essencial, pois que ambas têm sentidos muito diversos. É claro que não cabe fazer – ou tentar fazer – uma tipologia destes sentidos, mas observá-los na medida em que aparecem.

paroxismo quanto ele se dá pelo vazio do cadáver, pela putrefação que se constrói sobre este vazio (BATAILLE, 1957, p. 64). A repugnância é o elo entre a atividade sexual e a morte. Assim como normalmente se recusa ver um cadáver, existe uma recusa a presenciar o ato sexual. O desejo tem por origem justamente esta recusa inicial. Esta passagem da recusa (vazio) para o desejo é como a passagem do nada ao ser, é a desmesura. Assim, todo desejo sexual tem por fundamento um ato de excesso, de negatividade, que se funda na dicotomia inicial entre vida e morte; a morte como condição da vida (BATAILLE, 1957, p. 66): toda a criação se funda sobre o dispêndio e o desequilíbrio, tudo que se coloca como existente depende de uma destruição que lhe possibilite. A cadeia alimentar é fundada também neste dispêndio; herbívoros comem montanhas de plantas para se manterem vivos, um animal carnívoro deve comer vários herbívoros (BATAILLE, 1957, p. 67). Isso remete certamente a um dispêndio de energia inevitável interior ao ser. Tudo indica o procedimento próprio da natureza: o gasto dispendioso; o contrário de uma lei de economia dos meios. As sociedades humanas e a economia em seu sentido mais tradicional não são alheias a este funcionamento (BATAILLE, 1949/2014, p. 37).

Enfim, pode-se perceber que os interditos que o homem institui têm, a despeito das diferenças de suas manifestações, um objeto: a natureza. Esta é que opera em um regime de desmesura, gasto incontrolável, que subtrai o homem de seu trabalho e o obriga a, enquanto parte da natureza também, participar deste dispêndio de algum modo, mesmo que contra sua vontade imediata e apenas durante certos lapsos temporais. A natureza atua desse mesmo modo tanto nos indivíduos quanto em suas relações. Ainda, é essencial atinar a natureza com seu sentido fundamental: violência. Ora, pois que esta é justamente a recusa comum entre os interditos contra a morte e contra o sexo, ou seja, é o que subjaz a ambas as atividades. Essa conclusão bastante relevante, Bataille extrai diretamente de sua análise da obra de Sade. É interessante notar como



na literatura sadeana as relações entre morte e prazer podem ir tanto em um sentido quanto em outro. Seja a morte que dá prazer ao libertino –

enraba a moça, um cordão de seda negra passado ao redor de seu pescoço, e goza estrangulando. (Que ela diga que essa volúpia é uma das mais refinadas que um libertino pode se procurar) (SADE, 1785/1990, p.352)

– seja o sexo que dá ganas de e é meio apto a matar – “Ele amava masturbar o clitóris, e ele faz masturbar por sua gente uma moça no clitóris até a morte” (SADE, 1785/1990, p. 350) – a sequência é pouco importante: Clairwil repreende Juliette pois esta “só comete o crime no meio do entusiasmo, é preciso que ela esteja excitada sexualmente, e jamais devemos nos entregar ao crime senão de sangue-frio” (SADE, 1797/1998, p. 604), mas Dolmancé não se opõe a que o crime seja concebido no momento de prazer, desde que se mantenha a resolução. O que importa é que o crime, qualquer que seja, mesmo o que não tem conotação sexual (Clairwil ensina uma paixão a Juliette: trancar-se em seu cofre com todos os tesouros e dinheiro que roubou e se masturbar ali; via de regra, a masturbação é um prato leve demais para a fome libertina, mas associada à visão dos resultados de seus crimes, o prazer é certo), é o mais potente afrodisíaco. A passagem entre crime e sexo se faz tão facilmente pois ambos “esquentam a cabeça” e desincumbem o corpo libertino do ônus da razão, permitindo-o livrar-se, então, à imaginação; esta sim, a faculdade libertina por excelência. Segundo Bataille, perceber a conexão entre a morte e a sexualidade por seu conteúdo violento e transgressivo foi a grande descoberta do Marquês de Sade.

## II

**A** questão sobre como o ser humano se distingue de seu entorno natural e funda uma dimensão que lhe é própria é muito relevante e presente na obra de Bataille. De fato, parece que

a questão central que mobiliza todo seu *Erotismo* é essa. Bataille (1957, p. 11) está interessado em entender o que faz com que de um santo, um homem casado, um libertino – em suma, todas as vastas possibilidades de existência humana – de todos se possa dizer serem homens. A percepção de que é pelo trabalho que se constitui a humanidade, ou de que existe uma oposição entre trabalho e natureza, sendo o primeiro o âmbito do que é propriamente humano, é tematizada a partir do pensamento de Hegel; como dito antes, da leitura deste proposta por Kojève. Com diversos autores de sua época, Hegel compartilha a preocupação filosófica em compreender o que Kojève chama de “antropogênese”. Mas, diferente do modo como essa reflexão se deu para outros autores, Hegel não procede a partir da busca pela natureza do homem ou da humanidade em seu estado natural. Antes, ele percebe que o homem se põe primeiramente como termo em uma relação social. Será destas, abstraídos delas, que surgem os indivíduos. O processo pelo qual isso se dá tem por nome reconhecimento (HEGEL, 1807/2002, p. 142). Um dos aspectos principais da resposta à questão da antropogênese, posto tanto por Hegel quanto por Bataille, diz respeito ao modo pelo qual o homem deseja.

Como explica Kojève:

De uma maneira geral, o Eu do Desejo é um vazio que não recebe um conteúdo positivo real a não ser pela ação negadora que satisfaz o Desejo ao destruir, transformar e ‘assimilar’ o não-Eu desejado. E o conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é uma função do conteúdo do não-Eu negado (KOJÈVE, 1947, p. 12).

Homens e animais são iguais no fato de terem desejos. Desejo é sempre desejo de um outro (seja outra pessoa ou outra coisa exterior a si), de um “não-Eu”. Pode se ter fome e desejar comer algo ou pode se ter desejos de ordem sexual e querer satisfazê-los no corpo de outrem. A satisfação do Desejo envolve a negação do desejado; esse Eu, primeiramente, pode ser entendido como a negatividade que é seu próprio Desejo. Ele apenas passa a ser algo positivamente quando satisfaz o Desejo, ou

seja, quando nega o outro e o incorpora em sua realidade subjetiva. Por consequência, o que sobre ele se pode positivamente dizer ou afirmar é “função” daquilo que foi incorporado; será da mesma natureza que o desejo satisfeito. Se o desejo é da ordem da sobrevivência, da manutenção do corpo e da saúde, da reprodução da vida, etc., esse Eu será tão natural quanto seus desejos. Até então, seres humanos no sentido próprio do termo não existem, o homem ainda é um animal entre outros, submerso em seu entorno natural. Só surgirá um Eu humano quando se satisfaz (é importante que o Desejo seja satisfeito pois assim se o faz adentrar a realidade subjetiva de quem deseja) um Desejo cujo objeto é humano. O único objeto (ao menos nesse primeiro momento) que não é natural a ser desejado é o próprio Desejo. A humanidade começa a se configurar, então, primeiramente, quando o Desejo recai sobre o Desejo de outrem. Kojève dá um bom exemplo da diferença entre essas formas (natural e humana) de desejar:

Assim, no relacionamento entre o homem e a mulher, por exemplo, o Desejo não é humano senão quando um deseja, não o corpo, mas o Desejo do outro, se ele quer ‘possuir’ ou ‘assimilar’ o Desejo tomado enquanto Desejo; quer dizer se ele quer ser ‘desejado’ ou ‘amado’ ou, melhor ainda: ‘reconhecido’ em seu valor humano, em sua realidade de ser humano (KOJÈVE, 1947, p. 13).

O ser é uma negatividade que só se torna positiva a partir da satisfação de um Desejo. Um ser somente será humano na medida em que seu desejo “antropogênico” seja satisfeito, ou seja, na medida em que conseguir satisfazer seu desejo pelo Desejo de outrem. “Desejar o Desejo de outrem é, então, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que eu ‘represento’ seja o valor desejado por esse outro” (KOJÈVE, 1947, p. 14). Conseguir satisfazer esse desejo pelo Desejo de outro significa fazer com que o outro perceba àquele que deseja como uma pessoa autônoma e provida de valor, como alguém desejável. Envolve impor ao conjunto de “outros” que o mundo representa aquela percepção subjetiva que alguém tem de si; objetivar essa percepção sub-

jetiva. Por isso pode-se dizer dessa luta por reconhecimento, ao menos em suas primeiras manifestações, ser uma luta por prestígio. É uma luta pela qual alguém busca fazer com que outra pessoa modifique seu horizonte de valores para incluir neles os valores que aquela primeira pessoa percebe em si. Trata-se de uma luta de morte pois o Desejo que um busca alienar do outro é o Desejo natural por conservação e sobrevivência, e o primeiro Desejo só se satisfaz na negação desse segundo. A negação pode ser absoluta: quando se come algo, esse algo deixa de existir objetivamente. Pode, no entanto, ser parcial, ser a transformação do objeto do Desejo. O Desejo antropogênico, enquanto um Desejo por reconhecimento, deverá privilegiar essa forma, na medida em que

[...] para ser realmente, verdadeiramente, 'homem', e se saber tal, deve então impor a ideia que ele faz de si mesmo a outros que não ele: ele deve se fazer reconhecer pelos outros [...] Ou ainda, ele deve transformar o mundo (natural e humano) em um mundo que está de acordo com esse projeto (KOJÈVE, 1947, p. 18).

Não adiantaria que na luta por reconhecimento uma parte simplesmente destruísse a outra e seu Desejo; nesse caso não há reconhecimento possível. No que diz respeito à relação de reconhecimento com o mundo ou ainda no reconhecimento de si para si, tudo se passa dessa mesma forma.

A primeira figura do reconhecimento, vale dizer, a primeira configuração histórica que essa luta por reconhecimento toma, é a relação entre Mestre e Escravo. O Mestre goza do trabalho do Escravo. Aquele se apropria dos objetos que este produz e os consome; é na destruição do objeto que ele satisfaz o Desejo. Só o Escravo conhece o trabalho; conseqüentemente, só ele conhece também essa forma de desejar que não se esgota na negatividade da consumação. Como diz Kojève (1947, p. 25), sua situação é a de um impasse existencial: o Mestre lutou por reconhecimento, mas só foi reconhecido por um Escravo que para ele é uma coisa. Seu reconhecimento é falso e insatisfatório e sua relação com os objetos de seu Desejo precisa ser mediada pelo Escravo: seu

Desejo não pode realmente deixar de ser um Desejo de coisas no mundo para se tornar um Desejo com potencial antropogênico. O Escravo, ao trabalhar e poder se reconhecer no objeto que modifica, se liberta dele e se torna o verdadeiro Mestre: Mestre da natureza (esse processo ainda passa pelo encontro do Escravo com o Mestre Absoluto, mas isso precisa de um ponto à parte para ser explicado). Seu Desejo recai sobre algo que não é mais simples coisa natural no mundo, mas um produto eminentemente humano. É pelo trabalho do Escravo que a humanidade enfim supera a natureza e forma para si um âmbito de humanidade (KOJÈVE, 1947, p. 28). A humanidade não se dá pela afirmação da subjetividade em uma oposição irrevogável ao objeto, mas justamente pela constituição de um campo no qual subjetivo e objetivo se dialogam e se implicam (KOJÈVE, 1947, p. 32). O trabalho, ao criar um produto estável e permanente, revela um aspecto objetivo da satisfação que o Mestre desconhece. É esse aspecto objetivo, que torna perene a satisfação do Desejo, o efetivo formar-se de um mundo humano: um mundo de objetos que não são naturais.

Retomando brevemente, o saldo desse processo é que o homem é homem, em primeiro lugar, pois deseja de uma forma diferente. Ele deseja não apenas o que importa para a manutenção de seu corpo natural. Deseja também, principalmente, coisas humanas. Isso significa, dentre outras coisas, que ele muda o mundo – seja a natureza, sejam os outros homens – à sua imagem, na tentativa de fazer com que esse mundo reflita o que ele percebe em si como valor. Essa forma específica de Desejo o leva a trabalhar. O trabalho, por sua vez, significa mais do que a modificação do mundo. Se a forma específica do Desejo humano é o Desejo pelo que não é natural, trabalhando, o homem cria um universo de objetos para seu Desejo; desejar esses novos objetos, que não dizem respeito a sua mera sobrevivência (uma bandeira inimiga, dinheiro, símbolos religiosos, etc.), é o que lhe fará humano. Quando trabalha e deseja as coisas que seu trabalho cria, o homem se afasta cada vez mais

daqueles objetos naturais que mobilizavam seu Desejo inicialmente. O trabalho, então, ensina o homem a refrear seu Desejo, submeter seus instintos e diferir e subordinar seu prazer presente através do cálculo de um prazer futuro (KOJÈVE, 1947, p. 29). Ao alterar os objetos e modos de seu Desejo, o trabalho transforma a essência do próprio homem, já que ele se define, primeiramente, pela negatividade de seu Desejo. Ainda falta um elemento para que essa emergência do homem esteja completa. É preciso que o homem adquira consciência do Desejo e seus objetos. O mundo humano se forma quando o homem entende que foi seu Desejo natural que o colocou em posição de servidão: que o “mundo dado onde ele vive pertence ao Mestre (humano ou divino) e que nesse mundo ele é necessariamente Escravo” (KOJÈVE, 1947, p. 33). É este momento no qual o Desejo passa pela consciência o momento do reconhecimento. A partir daí, o objeto desejado passa a integrar a própria estrutura do desejante, alterando radicalmente sua natureza na medida em que se começam a ser constituir positivamente. No limite, no que diz respeito ao homem, desejar e ter consciência do Desejo são complementares; só se deseja, plenamente, como homem, quando se tem consciência de que e como se deseja. É por isso que pode-se dizer, enfim, que o reconhecimento do Desejo é o elemento que completa o processo antropogênico, o que significa que existe no reconhecimento uma importante dimensão ontológica: reconhecer – tomar consciência – dessa forma própria de desejar, é fazer com que o homem exista.

Bataille segue a leitura de Hegel e de Kojève, entendendo que se trata de uma descrição adequada não só da formação do mundo humano, mas de como nessa formação já estavam contidas diretivas que, desenvolvidas às últimas consequências, levam ao momento moderno (HABERMAS, 1985/2000, p. 302). No entanto, percebe na modernidade fortes aporias e problemas; Hegel descreveria bastante bem o processo, mas suas consequências não são (diferentemente do que o pró-

prio Hegel pensava) tão desejáveis. Ao aprender a desejar segundo os modos do mundo do trabalho, o homem se vê impedido de desejar o que é natural de forma natural, sob pena de sua desumanização. O desejo sexual, por exemplo, ou se dá pelas formas socialmente sancionadas ou é perversão, da qual, quando participa, o homem se torna intocável, proscrito, como um cadáver ou um símbolo religioso (BATAILLE, 1957, p. 57). A natureza negada sempre persiste, mas sublimada sob a forma de religião. Todo homem que, negando o interdito, busca reaproximar-se da natureza, logo se encontra posto para fora da ordem humana e ao lado do sagrado nefasto. Se, de qualquer forma, a religião possibilita e institucionaliza a transgressão de forma coletiva, o cristianismo introduz um problema grave, na medida em que reduz o âmbito do sagrado a seus elementos “fastos”; toda transgressão possível, no cristianismo, se dará dentro de um âmbito restrito de experiências. O nefasto, por sua vez, não só se torna interdito, mas é visto como o resto inútil em uma sociedade cujo fim último é a produção (HABERMAS, 1985/2000, p. 306); ele simplesmente perde seu lugar na ordem das coisas, junto com a experiência do sagrado como um todo, da qual fazia parte (HABERMAS, 1985/2000, p. 316). Contador Borges (2012, p. 21) relembra bem que, para além da concordância em diversos pontos com Hegel, Bataille também percebe limitações em seu pensamento. Para Bataille, o pensamento hegeliano, por um lado, chegou o mais próximo possível de trazer a soberania à consciência. Por outro, ele descreve de forma muito adequada o processo pelo qual a modernidade é uma época em que a forma da racionalidade aprendida pelo trabalho fez com que outras possibilidades de desejar se tornassem proibidas ao homem. Se é verdade que o conteúdo positivo da consciência-de-si é uma função dos objetos do Desejo, ao apenas desejar coisas, o homem se torna uma coisa entre outras; a subjetividade, em seu sentido forte, se perdeu em uma experiência do trabalho que totaliza a vida.

O trabalho, entende Bataille, é a subordinação da temporalidade ao

futuro, a um projeto. Esta questão do funcionamento temporal do trabalho é crucial: é um tema batailleano a partir do qual ele explica diversos funcionamentos da literatura de Sade. Bataille concorda com Marx em notar que a forma do trabalho tem implicações sobre a forma da consciência. Na medida em que todo trabalho é projeto, que subordina o uso do tempo ao futuro, também a consciência estabelece uma relação problemática com a experiência presente. Toda experiência de plenitude ou de gozo imediato – todo uso do tempo que não se dê em função direta ou indireta do trabalho e da produção – será marcada negativamente como despesa e interdita (HABERMAS, 1985/2000, p. 312). Correlatamente, na medida em que o trabalho funda a razão, a linguagem é subordinação da comunicação ao futuro: o sentido só aparece com o fim da enunciação. Por isso a associação estreita entre literatura e Mal: pois na literatura a comunicação se dá de forma direta na materialidade das palavras; a literatura é capaz de comunicar o silêncio que funda toda a linguagem<sup>11</sup>. Hegel estaria limitado pelo fato de sua filosofia – e toda a consciência de tempo e discurso filosófico que ela funda – operar a partir de um regime de linguagem cujos potenciais expressivos são limitados com relação a determinadas formas de experiência. A questão toda para Bataille, então, é reformular uma linguagem filosófica, para que agora ela dê conta de superar as aporias em que a própria razão a lançou (FOUCAULT, 1963/2012, p. 32). Superar essa condição envolve proceder ao reconhecimento de outra forma de Desejo que não esse Desejo antropogênico. A partir disso o homem poderá conhecer uma nova forma de atividade cujos sentidos não estejam ligados à utilidade e que realiza a liberdade através um momento ou ato que não esteja subordinado a qualquer outro, mas carregue todo em si seu valor e seu sentido: a ação soberana. O que a consciência, formada no trabalho,

---

<sup>11</sup>É, por exemplo, a oposição que Jorge Luis Borges põe em seu *aleph*, que mostra o universo todo inteiro em um único ponto do espaço, sem redução, sem distorção, sem sobreposição: “o que viram meus olhos foi simultâneo: o que transcreverei, sucessivo, porque a linguagem o é” (BORGES, 1947/2011, p. 205)



precisa fazer então é encontrar-se com seu outro, com o que a nega. Ora, a obra de Hegel foi, nessa direção, o mais longe que a forma filosófica lhe possibilita. No entanto, tendo sido forjada na racionalidade do trabalho servil, ela apenas é capaz de mostrar a soberania como um aspecto subordinado. O Sábio busca a soberania, mas essa é justamente sua limitação: buscar a soberania significa subordinar a soberania ao projeto de ser soberano (BATAILLE, 1955/1985, p. 343-4).

O enfoque na sexualidade humana como uma forma de lidar com esses impasses não é arbitrário. O sexo é a instância da existência humana na qual se pode articular o problema em seus vários aspectos. De início, o Desejo sexual é natural e inscrito no corpo, de forma que o acompanha em todas as situações normais. Contudo, com o surgimento de uma forma de desejar propriamente humana, o sexo é proscrito em nome da utilidade. Isso porque, em sua forma mais natural ou espontânea, o sexo é eminentemente incompatível com o trabalho. Este exige domínio do corpo, clareza de consciência, percepção distinta dos meios, processos e fins, etc.; a atividade sexual lança o sujeito em um mundo vertiginoso de reflexos, órgãos pulsantes, consciência turbada pelo desejo e pela excitação. Levada a sério a ideia de que o trabalho é antropogênico, ele passa a ser mais que simplesmente uma categoria econômica, mas sim a relação central que determina todas as posições no campo da cultura. Religião, moralidade, arte; todas as manifestações culturais, mesmo que tenham sentidos diversos, só podem ser realmente compreendidas a partir de sua posição face ao trabalho. Com a atividade sexual dá-se o mesmo. Especificamente, ela só é legítima e sancionada na medida em que é útil; leia-se, em que se insere dentro da estrutura de uma moral do trabalho e da produtividade<sup>12</sup>. O casamento é um exemplo disso: para certa doutrina francesa do século XX, as disposições legais que definiam o instituto do casamento

---

<sup>12</sup>Por outro lado, na medida em que é capaz de operar sob uma lógica diferente daquela da vida produtiva, a sexualidade é dotada de sua economia própria, a qual é, por sua vez, capaz de refundar essa situação social geral.

eram insuficientes. Considerando que o aspecto central do casamento era a vontade contratual dos nubentes, entendeu-se que a natureza do vínculo matrimonial era contratual, e estendeu-se ao casamento disposições relativas à regulamentação civil dos contratos. Isso incluía, por exemplo, a necessidade de legitimidade das partes: pessoas do mesmo sexo não tinham legitimidade para tomarem parte juntas no contrato de casamento. Sua união recebia o mesmo tratamento jurídico que o de outro tipo de contrato: a sociedade de fato, que era o contrato de sociedade quando malformado, imperfeito, incapaz de produzir todos seus efeitos legais (GRANÉ DINIZ & CASTRO MELO, 2016, p. 390). O sexo é sancionado quando inscrito na ordem social e apropriado aos fins de sua reprodução. O relacionamento sexual, para ser entendido como legítimo, puro, permitido, precisa vir acompanhado de formas jurídicas e econômicas que o dão forma (BATAILLE, 1957, p. 121).

Que até praticamente hoje pessoas do mesmo sexo tenham sido impedidas de casar é prova da ideia de que a benção social à atividade sexual depende de seus potenciais produtivos. Nada mais contrário ao pensamento sadeano. O ódio de Sade ao casamento, correlato a sua defesa intransigente da sodomia, são manifestações dúplices de um mesmo princípio: a necessidade de dissociar o sexo de seus fins socialmente aceitáveis. É Sérgio Paulo Rouanet quem aponta o valor da fixação anal dos libertinos, ao contrapor a representação do incesto em Sade e Restiff de la Bretonne. Em Restiff o incesto é curiosamente um princípio burguês:

Rétif é dominado pelo fantasma da paternidade e, se defende o incesto, é em parte porque ele permite a cada família produzir um número ilimitado de filhos. Nisso ele se distingue do aristocrata Sade, que respresenta o consumo, e não a produção, que defende o incesto na perspectiva do consumidor – fonte de gozo, e não de filhos – e que de resto advoga a sodomia porque ela constitui um freio à natalidade (ROUANET, 1989, p. 47).

O sexo endogâmico é a forma pela qual se reproduz com facilidade o número de parceiros. Estando todos os membros da cópula à mão –

sob o mesmo teto familiar, dentro do espaço privado – a quantidade de cruzamentos é garante da eficácia. Ainda, o princípio sentimental de Restiff, que repudia qualquer forma de sexo capaz de causar algum tipo de dor à mulher envolvida, tem o fim explícito de fazer com que a preferência recaia por meter “em suas conas” (BRETONNE, 1798/2005, p. 17). Em Sade, a defesa da analidade é explícita, invertendo-se mesmo a relação entre natural e artificial e vagina e ânus que comumente se estabelecia (e, juridicamente, ainda hoje, se estabelece):

É absurdo dizer que essa mania a [à natureza] ultraja, pode-se isso uma vez que ela nos inspira? Pode ela ditar aquilo que a degrada? Não, Eugenie, não, ela é tão bem servida por ali quanto por outra via, e talvez mais santamente ainda; a propagação não é senão uma tolerância de sua parte (SADE, 1795/1998, p. 47).

Se em Sade também há a apologia do incesto, essa não tem o sentido burguês-reprodutor que Restiff lhe dá. Associada à predominância do sexo anal, que impede a reprodução, tem sentido aristocrático: é mecanismo de dominância do libertino-patriarca sobre seus sujeitos. Quando esse mecanismo se associa ao casamento, Sade pensa em diversas formas de figurá-lo que coloquem o matrimônio para fora desse circuito da sociabilização do sexo. Um de seus poucos casais duradouros – Durand e Juliette – não só é lésbico, mas Durand é “barrada”<sup>13</sup> e tem um clitóris do tamanho de um pênis com o qual regularmente sodomiza Juliette. É como se pensar em um único obstáculo à reprodução não fosse suficiente para distanciar – *écarter* – o suficiente o casal de toda maritalidade sancionável.

O casal Durand-Juliette aponta para o fato de que o casamento não *necessariamente* tem aqueles sentidos; antes, pode-se pensar essa

---

<sup>13</sup>Quem explica isso é D’Argens:

A natureza, caprichosa em relação a mim, semeou com obstáculos insuperáveis a estrada dos prazeres que fazem uma donzela passar ao estado de mulher: uma membrana de nervos fecha a avenida com bastante exatidão, para que a mais fina flecha que o Amor teve no seu cesto jamais possa ter atingido o seu alvo (D’ ARGENS, 1748/2015, p. 121).

forma “juridificada” da relação afetiva como um *locus* possível da perversão. Se o erotismo é uma dinâmica de reconhecimento, o amor também será uma de suas formas possíveis; é o que Bataille chama um “erotismo dos corações”. Isso porque o amor implica, desse ponto de vista, intuir em outrem sua própria essência. Vale dizer, notar que sua própria essência só se encontra em si a título negativo, mas que ela se realiza fora de si (SAFATLE, 2008, p. 110-1). A princípio, o amor diz respeito ao prolongamento da continuidade entre os seres, introduzida no erotismo de caráter sexual (BATAILLE, 1957, p. 26). No entanto, esse prolongamento é sempre precário, e da ameaça constante da separação surge a angústia. A perda se assemelha a, ou é mesmo vista como maior que, a morte. A aproximação tem sentido na medida em que se trata de introduzir a descontinuidade do ser onde ela não mais havia: efeito análogo ao da morte no que diz respeito ao ser individual (BATAILLE, 1957, p. 27). O conhecimento da verdade que se dá na perda do ser individual é mais que um conhecimento ou relação específica com outra pessoa, mas a formação de um conhecimento em relação à própria estrutura do ser individuado: sabe-se que ele é precário, que pode ser perdido, entrevê-se o infinito na possibilidade de uma dissolução geral dos seres. Como diz Bataille: “o amante percebe o fundo do ser” na pessoa amada; nela, para quem ama, está contido o todo da existência (BATAILLE, 1957, p. 28).

Se a obra de Sade pode ser lida sob a chave do “reconhecimento”, então, é porque uma de suas tarefas é levar a encarar em cada um a existência desse desejo que, atravessando as formas da existência humana – como o sexo, o casamento, o amor, as religiões, etc. – não é humano; que chega mesmo a negar o que comumente se entende por humano. Pode-se dizer que ela obriga a consciência a reconhecer o Desejo que é, em princípio, seu outro (BATAILLE, 1957/2007, p. 92); leva a ver com clareza como o mundo humano tem um fundamento natural e violento do qual não pode se livrar. Nunca se livrará pois esse

mundo da violência, a natureza, subsiste enquanto pressuposto fático, suporte material, para que o mundo humano se constitua. Segundo Bataille (BATAILLE, 1957/2007, p. 94), um dos principais méritos de Sade foi proceder a uma análise detalhada dos modos pelos quais os homens desejam. Ora, como se viu, uma relação de reconhecimento é um processo implicativo; vale dizer, uma relação na qual quem se faz reconhecer modifica aquilo que o reconhece, e, conversamente, quem reconhece se vê obrigado a modificar seu campo de valores para neles introduzir aqueles que reconhece. Quando se efetiva o reconhecimento, ambas as partes envolvidas veem seus horizontes valorativos modificados e nenhuma delas é a mesma que iniciou essa disputa. De alguma forma, então, o que está em jogo é mesmo a superação da consciência no tornar-se consciente daquilo que ela recusa e que é a recusa dela. Se é mesmo isso o que está em jogo nas articulações internas da obra de Sade, o que essa obra precisa dar conta de operar é fazer da linguagem sua própria negação.

Bataille diz da obra de Sade que, em relação à literatura, ela é como um deserto em comparação às belas paisagens que o mundo oferece. Sade teria deliberadamente buscado (essa ideia, ela é bastante controversa, Annie Le Brun e Barthes são leitores que combatem bastante fortemente essa visão de Sade como autor monótono; de fato, a dita monotonia parece que pode ser entendida apenas em sentidos bem específicos, e mais em algumas obras que outras) como efeito estético o feio, o repetitivo, o enfadonho: o contrário do que comumente se entenderia por um “bom” romance. Ora, os libertinos, sempre ávidos de se cercar por obras de arte, mulheres e rapazes belos, têm uma ideia curiosa sobre a beleza:

*Certamente se é a coisa suja que agrada no ato de lubricidade, quanto mais essa coisa for suja, mais ela deve agradar, e ela é certamente bem mais suja no objeto viciado que no objeto intacto ou perfeito. Além disso, a beleza é uma coisa simples, a feiura é uma coisa extraordinária, e todas as imaginações ardentes preferem sem dúvida sem-*

*pre a coisa extraordinária na lubricidade à coisa simples*  
(SADE, 1785/1990, p. 51-2, realce nosso).

Se trata, é certo, de uma reflexão sobre a beleza dos corpos no ato lúbrico. Mas, em tempo será visto, essa reflexão é perfeitamente bem aplicável à apreciação artística também: em se tratando do juízo de gosto acerca de uma obra, há um valor acima da beleza tão apreciada pelo homem mundano; uma sublimidade que é seu exato oposto: uma feiura violenta, caótica, porém natural (SADE, 1785/1990, p. 20). As virtudes de seus heróis também são o exato oposto de virtudes romanescas: são homens ignorantes, feios, sujos e covardes. Na verdade, alguns sequer para o sexo são aptos: muitos desses personagens são impotentes, pouco atraentes, sem libido e incapazes de dar ou receber prazer de forma “adequada” (BATAILLE, 1957/2007, p. 89). Sade criou um mundo que, à primeira vista, era a imagem invertida do mundo humano.

À primeira vista; pois, ao deter sobre ele o olhar, vê-se que esse mundo não está exatamente em negação com aquele da humanidade que trabalha. Um exemplo pertinente disso, no qual vale insistir, é o que Sade tem a dizer sobre a beleza. A princípio, os libertinos de Sade escolhem apenas as mais belas vítimas para participarem de suas orgias:

Eu não ousarei pintar essas belezas: elas eram todas tão igualmente superiores que meus pincéis se tornariam necessariamente monótonos. Eu me contentaria de nomeá-las e de afirmar verazmente que é perfeitamente impossível de se representar uma tal assembleia de graças, de atrações e de perfeições, e que se a natureza quisesse dar ao homem a ideia do que ela pode formar de mais sábio, ela não lhe apresentaria outros modelos. A primeira se chamava Augustine [...] (SADE, 1785/1990, p. 46).

O homem que se acredita comum, que vê seu desejo como oposto ao do libertino, provavelmente desejaria se deitar com a bela Augustine. Entretanto, o libertino pensa diferente, de modo que essa beleza não costuma durar até o fim do livro:

Augustine é fugitada por todos os quatro com toda força; seu belo cu é posto em sangue; o duque a enraba enquanto

Curval lhe corta um dedo, depois Curval lhe enraba enquanto o duque a queima nas coxas, com um ferro vermelho, em seis lugares; ele lhe corta ainda um dedo da mão, no momento da descarga de Curval, e, a despeito de tudo isso, ela não vai deixar de se deitar com o duque (SADE, 1785/1990, p. 368).

Que homem “normal” preferiria se deitar com a Augustine depois da mutilação? Para o libertino, a beleza interessa principalmente na medida em que pode ser profanada, desmontada, invertida. Mas Sade vai ainda mais longe no que propõe: o libertino não quer simplesmente mutilar e destruir a garota na orgia para depois descartá-la. Ele quer compartilhar com ela seu leito, do mesmo modo como aquela suposta pessoa normal gostaria de fazer da mulher bela sua esposa. Os libertinos, quando não fazem eles mesmos o processo de “enfeiar” suas lindas e jovens mulheres pela mutilação e pelos maus-tratos, as repudiam; mandam-nas dormir nos estábulos para substituí-las por velhas e prostitutas que têm “uma teta a menos e três dedos cortados” (SADE, 1785/1990, p. 42) ou “hemorroidas grossas como um punho” (SADE, 1785/1990, p. 53). Parece haver, em princípio, simples contradição: o homem comum deseja a beleza, o libertino deseja zombar da beleza; gozar da feiura como se beleza fosse. Mesmo assim, Bataille ressalta como esse é – estranhamente, porém, de fato – o funcionamento do desejo sexual.

Há uma complexa e interessante dinâmica entre “normalidade” e libertinagem nessa compreensão sobre o que constitui a beleza dos corpos. De partida, poderia se dizer que um homem ou uma mulher são tão mais bonitos quanto mais as formas de seus corpos se distanciam daquelas que as necessidades animais lhes impõem. Se comumente se associa de forma mais marcada um valor sensual ao corpo feminino, seria porque ele anuncia mais perceptivelmente esse afastamento (BATAILLE, 1957, p. 158). Mas essa beleza só adquire seu verdadeiro sentido quando se põe em contraste com o que se esconde: as partes pudendas, peludas, que remetem diretamente àquela animalidade de que a beleza era negação em primeiro lugar (BATAILLE, 1957, p. 159).

A beleza, caso não incluísse essa “exceção”, ou mesmo essa negação do princípio que lhe dá sentido, não teria valor sensual algum. É no contraste entre a beleza do rosto e do corpo e a pudenda feiura das partes genitais que surge um valor sexual; não só o ato da cópula ele mesmo é pouco atraente, mas a pessoa na qual a animalidade genital não constitui um contraste marcado com suas feições não atrairia sexualmente tanto quanto a outra. No limite, a questão posta é que a beleza humana com conotação sexual está submetida ao mesmo princípio erótico que o jogo libertino: a profanação. O homem que acredita seus desejos serem normais, na verdade, só os tem normais se eles funcionam neste sentido: se adquirem seu valor sempre na medida em que são profanados e que servem como ponto de contraste com a “feiura” que as roupas escondem. Optar por dormir com a Augustine mutilada ou com Desgranges é apenas escancarar o verdadeiro princípio de toda beleza, do qual o homem “normal” compartilha: que, por sinal, é justamente o que lhe faz “normal”.

E não deixa de ser curioso, então, que, evidentemente, a despeito da argumentação de Bataille, a atração sexual não possa ser equacionada diretamente como correlação entre animalidade e humanidade de uma e outra parte do corpo; que, no limite, cada uma dessas ditas “pessoas normais” diria da beleza física coisas diferentes. O que interessa nessa reflexão é considerar que, se o desejo sexual no homem precisa daquilo que nele remete ao animal para se caracterizar, esse desejo é o que no homem é negação do humano. Dessa forma, não é pela linguagem – fruto do labor antropogênico – que ele pode se exprimir, mas por sua negação: o silêncio. A linguagem, enquanto um dos elementos que constituem o mundo do trabalho e do homem, recusa a violência por sua própria estrutura. Sade, ao inserir a violência na linguagem, apenas pôde fazê-lo violentando a própria linguagem (BATAILLE, 1957, p. 208). Seguindo a interessante pista deixada por Contador Borges em sua tese de doutorado, para Bataille, a poesia (e vale lembrar que ele



qualifica a obra de Sade como “poética do destino”) é a forma literária que permite superar a linguagem através de uma comunicação forte. A verdadeira comunicação não é aquela das palavras, mas a dos corpos que compartilham entre si a fissura da existência humana através da morte e da sexualidade, por exemplo. A poesia, enquanto forma inútil de uso da linguagem, possui afinidades com as outras formas de negação da existência humana constituída pelo trabalho. Significa ela, então, a emergência na linguagem de um princípio desumanizante: o corpo que se “explicita enquanto linguagem soberana na poesia”. “Apenas a palavra sagrada, poética, limitada ao plano da beleza impotente, guarda o poder de manifestar a plena soberania” (CONTADOR BORGES, 2012, p. 89). Se, por um lado, é necessário remeter a soberania à consciência, isso não pode se dar a partir do discurso significativo. Apenas pode ocorrer através de uma forma de linguagem que é a negação, o sacrifício da linguagem. É exatamente isso que Sade proporia – teria inventado – em suas obras.

Quando chegam no castelo de Silling e se põem a trabalhar na arquitetura do castelo e em suas leis, os libertinos expressam seu ódio pela vida produtiva: mais que simplesmente não trabalhando de todo, o fazem pervertendo a lógica do trabalho. Este, que deveria ser a exclusão da violência, torna-se o meio pelo qual se a consuma. As vítimas repousam, mas não o fazem pelo prazer do ócio: o fazem “a fim de que eles pudessem aparecer frescos uma vez que as cenas de deboche fossem começar” (SADE, 1785/1990, p. 59); seu descanso é apenas acúmulo de força para o trabalho na economia libidinal. Para o libertinos, em sentido contrário, o trabalho murando as portas do castelo e criando suas leis serve como impulso e condição para o dispêndio de toda energia acumulada. O trabalho do libertino é, em verdade, oposto e negação radical do trabalho. Analogamente, é isso que Sade faz com a linguagem racional: insere nela seu oposto. Assim como toda a orgia libertina será regulamentada por um regime jurídico auto-imposto – que

garantirá o desenvolvimento mais produtivo da improdutividade – o texto também compartilha dessa economia: a narração comporta suas “leis essenciais” (SADE, 1785/1990, p. 57), as quais impedem o gozo imediato do leitor de determinadas cenas lúbricas. Quando elas enfim forem narradas, a economia do texto garantirá sua melhor fruição por conta da irritação que esta demora provocará na lubricidade de quem lê. Mas, talvez fosse mais o caso de dizer que, em vez de perverter a linguagem racional e obrigá-la a trabalhar a partir do princípio que lhe é oposto, Sade revela como nela vige e opera de partida este oposto; que a violência é uma possibilidade nunca realmente excluída, mas inevitavelmente pressuposta pela linguagem.

Os romances de Sade, por vezes, podem estar mais próximos do diálogo filosófico que da literatura erótica. De fato, é difícil dizer qual desses dois aspectos fica em primeiro plano, se é que algum de fato fica. Os personagens não se calam e não é qualquer coisa que dizem: falam sobre filosofia em reuniões sociais, à mesa, durante orgias, enquanto torturam. Nem o orgasmo os faz parar. Sade quis dar voz à violência, mas isso parece, a princípio, paradoxal. Tão paradoxal quanto escrever um longo livro no qual detalha um sistema de negação egoística dos outros; dos interlocutores aos quais seu livro é – só por ser livro, por ser texto – destinado. Esse paradoxo só pode ser entendido tendo em vista as condições políticas nas quais Sade escreveu. Se Sade escreve a violência em suas obras, é necessariamente na posição da vítima que foi (BATAILLE, 1957, p. 211). Sua literatura é a forma pela qual ele busca atacar o homem moral – em nome de cujos valores ele fora preso – em seu próprio terreno: a linguagem (BATAILLE, 1957, p. 212). A violência de Sade entra à força na consciência, mas como forma de infectá-la, de fazê-la trabalhar contra si. É como se Sade movesse um processo contra o direito ele mesmo; contra deus, a religião, a moral, todas as forças que o atacaram. A “forma processual” adequada para tanto foi a literatura. Falta, para completar o reconhecimento do

desejo perverso, tomar consciência das verdades reveladas por Sade (BATAILLE, 1957, p. 218).

O homem “médio” acredita que seu Desejo está de todo contido dentro da esfera do que é socialmente aceitável e sancionado. Bataille chamará a esse âmbito da “clareza” e da ordem de mundo “homogêneo”, cujo traço distintivo é a redutibilidade de todo valor à moeda, ou seja, aos imperativos da utilidade econômica e do trabalho. O Desejo do homem normal se desenvolve, a princípio, dentro dos limites desse mundo homogêneo (HABERMAS, 1985/2000, p. 306). Sade, ao fazer a apologia da destruição e da violência põe em risco a ordem social na qual esse homem vive. Como diz Bataille (BATAILLE, 1957, p. 199), Sade representa para o “homem de bem” aquele que pode estuprar sua filha, que põe em risco sua segurança individual e a da ordem social. É certo que este não reconhece, de modo algum, continuidade ou identidade entre seus desejos e os de Sade. No entanto, o homem “normal” participa dos funcionamentos da vida da violência também. Em seu *Os 120 Dias de Sodoma*, Sade dá uma explicação muito engenhosa sobre o porquê do leitor não dever se horrorizar com um rolo de papel de mais de doze metros de extensão no qual estão descritas as formas mais imaginativas de causar dor a alguém. Segundo ele<sup>14</sup>:

Sem dúvida, muitos de todos os desvios que você vai ver pintados te desagradarão, já se sabe, mas se encontrarão alguns que te esquentarão ao ponto de te custar porra, e eis tudo o que precisamos. Se nós não tivéssemos tudo dito, tudo analisado, como você queria que nós tivéssemos podido adivinhar aquilo que te convém? Cabe a você tomá-lo e deixar o resto; um outro fará o mesmo; e pouco a pouco tudo terá encontrado seu lugar. Se trata da história de um magnífico banquete onde seiscentos pratos diversos se oferecem a seu apetite. Você lhes come todos? Não, sem dúvida, mas esse número prodigioso estende os limites da sua escolha, e maravilhado com este aumento de faculdades, você não se atreva a repreender o anfitrião que lhe presenteia (SADE, 1785/1990, p. 69).

---

<sup>14</sup>No que é uma das passagens mais importantes de seu *120 Dias*, que certamente será retomada mais à frente neste texto.

Quem se horroriza por ver em um cardápio um prato de que não gosta? Da mesma forma, não se deve deixar horrorizar pelos pratos de libertinagem que Sade oferece. O intuito declarado desse estranho anfitrião é excitar o leitor, mais especificamente, fazê-lo descobrir quais as perversões que o “aquecem”. Sade propõe que cada um de seus leitores descubra o que em si há de perverso, qual a violência e a crueldade que o excita mais. “Aos poucos, tudo encontrará seu devido lugar”: em um banquete de seiscentos pratos, ninguém ficará sem ser servido. Bataille (BATAILLE, 1957/2007, p. 92) está certo em dizer: “ninguém, a menos que permaneça surdo, termina os *Cento e Vinte Dias* sem estar doente: o mais doente é bem aquele que esta leitura estimula sensualmente”. O paroxismo da doença sádica é quando o que excitou a imaginação doentia do autor excita a do leitor (que se acredita) saudável: e em um “cardápio” de seiscentos pratos é bem provável que o mais “normal” dos homens acabe em algum momento por se excitar. Esse é o momento implicativo do reconhecimento: “reconhecer seu desejo é, por exemplo, fazê-lo, ao mesmo tempo, existir e modificar meu próprio desejo”<sup>15</sup>. O homem que se crê normal, ao sentir-se excitado pela obra de Sade, não só modifica o funcionamento de seu desejo, mas faz com que o que antes era apenas “perversão” agora seja uma forma possível e “legítima” de desejar. Em um nível mais geral, o reconhecimento deste desejo por parte das instituições que garantem sua exclusão – dentre as quais, certamente, o direito – significa sua “contaminação” pela forma de desejar posta, e então a aceitação desse desejo como uma forma possível da vida humana e social.

Bataille conclui: a consciência só estará completa quando o homem realmente conhecer seu Desejo. Sade, ao excitar, faz perceber que o Desejo “normal” é igual ao Desejo dele, perverso. No limite, mostra que,

---

<sup>15</sup>Trata-se de trecho da primeira aula do curso *Lógicas do Reconhecimento*, do professor Vladimir Safatle, ministrado na FFLCH-USP em 2017. Disponível em [https://www.academia.edu/33824744/Curso\\_integral\\_-\\_L%C3%B3gicas\\_do\\_reconhecimento\\_2017\\_](https://www.academia.edu/33824744/Curso_integral_-_L%C3%B3gicas_do_reconhecimento_2017_). Último acesso: 24/12/2017.

em um sentido muito importante, Desejo é perversão; existe uma forma de desejar que, por sua própria estrutura, o trabalho não é realmente capaz de satisfazer. Dentre outros nomes ou figuras sob as quais esse Desejo pode se apresentar, está a da soberania. Desejar ser soberano é desejar um momento, uma atividade, um ato, que não se subordine à necessidade de produção que conforma o mundo do trabalho; é Desejar ser sujeito em um mundo no qual apenas existem objetos. É importante que Sade torne quem o lê, enfim, consciente do fato de que existe no homem algo que nega e ultrapassa sua mera humanidade. Ignorar ou buscar suprimir esse aspecto “divino” (essa subsistência da natureza, negada e sublimada) do homem levaria à sua transformação, enquanto espécie, em uma velharia (BATAILLE, 1957, p. 206); algo mais ou menos semelhante ao que Nietzsche (1891/2011, p. 18) chama “último homem”: um homem que, reduzido a suas faculdades racionais, não mais lança sua flecha acima de si mesmo, não mais dá luz a estrelas.

\*\*\*

**M**AS, enfim, e quanto ao fenômeno jurídico em Sade? Passado todo este percurso, talvez através dessa visão já mais apurada sobre a obra de Sade e da consciência de que nela está envolvida – ao menos como uma de suas operações centrais – a descoberta desconcertante de uma perversão que subjaz a toda normalidade, seus valores e regras, seja possível recolocar a questão inicial e avançar algumas repostas preliminares.

Por que a edição da obra de Sade é tão escandalosa e causa uma reação tão acentuada, seja à época da Revolução Francesa, no século XX ou mesmo hoje<sup>16</sup>? A obra de Sade põe a necessidade de reconhecer

---

<sup>16</sup>Nesse sentido, é muito importante se considerar a reação acentuada de parte dos setores moralistas da sociedade face à exposição *Queermuseu: Cartografias da Diferença na Arte Brasileira*, realizada em 2017 e curada por Gaudêncio Fidelis. Discutimos possíveis relações entre as formas da censura à obra de Sade e à exposição em artigo nosso ainda no prelo, que decorre de texto apresentado no “V Simpósio de Estética da PUC-SP”, *Sade: A Censura no*

a existência daquilo que é o oposto do que há de humano na sociedade que, e em quem, a lê. Na medida em que esse “oposto” diz respeito ao Desejo, trata-se de reconhecer que algo que ao mesmo tempo é “essencial” é de todo incompatível com a humanidade. Nesse sentido, pôde-se ver que Bataille entende o ser humano como portador de uma violência, de uma animalidade, de uma imoralidade, que encontram seus limites mínimos na materialidade do corpo. Reconhecer esse Desejo significa algo mais que simplesmente perceber e dar assentimento a sua existência. Reconhecimento é implicação e conflito. Reconhecer esse Desejo significa incluí-lo em um horizonte de valores, de forma que ele reconfigure a subjetividade de quem se engaja no conflito do reconhecimento. Se o reconhecimento tem essa inflexão “ontológica”, no limite, para aquele que não permanece surdo ao que Sade diz, o que se desfaz é seu próprio ser<sup>17</sup>. Isso é, naquela parte constituída “socialmente”: formada na relação entre interdito e transgressão (o que

---

*XVIII, a Censura Hoje:*

Quicá é isto o que não se pode realmente suportar em Sade, no Queermuseu. Isso que faz com que seja a moral, seja o direito, seja a política conservadora, cada um cumprindo seu papel no jogo da conservação de determinados funcionamentos sociais, responda à função de persegui-los. Quando abordamos a questão por este aspecto, não é mais psicologismo dizer que talvez o medo seja descobrir no fundo da visão moral algo de “criança viada”, que as “cenas de interior” dizem respeito – mesmo que indiretamente – ao que se passa em nossas vidas. Pois o que se retrata são as virtualidades do desejo humano, as formas possíveis do prazer. A “cartografia da diferença” é o retrato de um possível em si, e tal qual Restiff se excitou com Sade a ponto de ser sádico por um momento, Queermuseu põe a todo moralismo, a toda sociedade – e muito diretamente a nós – o “risco” de “contaminar” nosso desejo (GRANÉ DINIZ, 2018, no prelo).

17

Pode ser esta a razão pela qual, terminando esta travessia do pensamento de Sade, tive vontade de desaparecer, não tragicamente, simplesmente desaparecer. Esta longa e intensa frequênciação de Sade conseguiu, naquele dia, apagar em mim toda defesa ideológica? É possível. Errando em Paris, o dia todo, experimentei o sentimento intenso de não ter mais limite, de não estar mais no mundo, de ser o mundo, ou, melhor, de afundar em tudo aquilo que eu não era. Mas o que eu poderia esperar de melhor, se Sade previu para Juliette que a morte a fez ‘desaparecer da cena do mundo, como desaparece ordinariamente tudo que brilha sobre a terra’? Como não lhe seria eu reconhecida por me haver convencido que ao fundo de todo pensamento forte trabalha o desejo intenso de não ser nada? (LE BRUN, 1986, p. 323-4).

não significará um simples retorno à natureza).

Pensando nesse sentido, é muito pertinente que o direito tenha sido a instituição a intervir e atuar contra Sade, Pauvert e seus cúmplices. Como afirma Bataille, “o direito... assegura a ordem das coisas” (BATAILLE, 1948/1973, p. 90). Dentro do jogo entre interdito e transgressão, o direito tem o papel de garantir o lugar do interdito. Trata-se da sanção externa que assegura o respeito às regras que condicionam a própria possibilidade da vida social. O direito, nesse sentido, não é apenas fenômeno decorrente ou suplementar, mas está fortemente ligado à estrutura configurada a partir da interdição. A relação entre interdito e transgressão não é, então, tão somente antropogênica, mas também jurígena. Por outro lado, na medida em que o direito garante a manutenção da relação entre interdito e transgressão, ele também cumpre um papel no que diz respeito à “antropogenia”. E, ainda assim, também neste caso “o avesso [da verdade] é também o coração da verdade” (BATAILLE, 1957/2007, p. 91-2). O funcionamento do direito, na medida em que suprime a transgressão a partir da força, apenas reafirma a tese sadeana da inevitabilidade ontológica da violência:

sem o mais extremo período de maldade, nada se sustentaria no universo; o *mal* é portanto um ser moral, e não um ser criado; um ser eterno e não perecível: ele existia antes do mundo; ele constituiu o ser monstruoso... execrável que pôde criar um mundo assim bizarro (SADE, 1797/1998, p. 57).

Há uma cumplicidade entre a interdição que institui a lei e sua transgressão não apenas no fato de que ambos se configuram um a partir do outro, mas porque a interdição compartilha da necessidade da violência em sua instituição e manutenção (HABERMAS, 1985/2000, p. 325). O governo que se indigna com o que Sade escreve e o prende apenas fez notar que seu mundo e a sociedade que protege são tão dependentes da violência quanto aquela de Silling. A tão grande distância que Sade interpôs entre esse mundo do direito e o dele é atalhada por uma estrada vicinal, que liga a ambos pelos fundos.

As sociedades ditas primitivas, às quais se tem acesso pela antropologia, eram socialmente estruturadas de forma a criar espaços ou momentos nos quais essa violência podia se manifestar. Bataille realiza sua análise da economia subvertendo a lógica do estudo da economia clássica e mesmo a do (de algum tipo de) marxismo. Enquanto os autores em geral estudam a troca a partir da escassez de recursos na natureza, a ser superada pelo trabalho, ele buscará enxergar numa perspectiva ampliada o excesso de forças que permite o consumo luxuoso e o gasto excessivo (BATAILLE, 1949/2014, p. 21), realizando assim uma economia política do dispêndio. Não se trata apenas de um *parti pris* metodológico: o que Bataille propõe é que a própria economia se estrutura a partir do dispêndio. Os economistas clássicos teriam sido cegos em relação a isto; a afirmação ficaria clara quando se olhasse para o instituto da troca. Estaria subjacente a ela o *potlatch* como origem de toda atividade econômica humana (BATAILLE, 1949/2014, p. 24). O *potlatch* é um sistema de prestações de caráter agonístico. Isso quer dizer que ela tem por fulcro não efetivamente realizar trocas de bens – Bataille bem lembra que o *potlatch* ideal seria aquele que o grupo que recebe não teria como retribuir (BATAILLE, 1949/2014, p. 26) – mas sim humilhar e subjugar o grupo rival pela demonstração de poder que ficaria evidente na eliminação de bens que poderiam ser consumidos. Um grupo de pessoas, geralmente em uma ocasião festiva, oferece um grande banquete ou um grande dom em presentes a outro, ou ainda destrói em frente ao outro grupo uma quantidade significativa de seus bens (BATAILLE, 1949/2014, p. 24-5). Os grupos rivais que recebem a prestação têm o dever de retribuí-la e ainda pagam uma espécie de juros; quanto mais demoram na retribuição maior deverá ser o desperdício de bens realizado. É deste modo acidental que se gera algum tipo de riqueza: os grupos trocam entre si quantidades cada vez maiores de bens, mas nunca com o intuito efetivo da troca, e sim com o de estar à altura e acirrar o conflito. Estes bens devem ser entendidos em sen-



tido lato: pode se tratar inclusive de mulheres e escravos. Da mesma forma que os bens em geral, estes podiam ser tanto oferecidos ao grupo rival quanto destruídos em presença deles. “Bens” dessa categoria, quando não dados em presente, eram sacrificados e imolados em rituais religiosos.

As sociedades estruturadas em torno do *potlatch* seriam sociedades que contém em seu cerne a violência. Com o aprofundamento da racionalização e da cristianização da sociedade, as manifestações mais fortes do dispêndio no capitalismo passaram do âmbito público para o privado. O consumismo e a ostentação do luxo (BATAILLE, 1949/2014, p. 28) seriam a tênue sobrevivência dessa vida social na qual os elementos dispendiosos e irracionais tinham seu lugar. No geral, no entanto, essas sociedades “racionalizadas”, seriam incapazes de lidar com o chamado incessante de uma violência que se preza por suprimir de todo. Seria este o momento que se vive hoje: inaugurado por um projeto explícito de racionalização da vida social em todos os seus âmbitos, e o qual pode ser chamado adequadamente de modernidade. A questão é que, dada certa tensão a respeito do próprio funcionamento do direito, que se encontra ao mesmo tempo dentro e fora da ordem do interdito, existiam meios de resolvê-la ou mantê-la nas dinâmicas normais da vida social (o *potlatch*, por exemplo; a tragédia, segundo Nietzsche (1872/2012, p. 106), também era uma forma que sociedades antigas encontraram de integrar a violência como uma experiência “legítima” da vida social). Quando, porém, se pretende pelo direito excluir a violência, instaura-se a aporia em toda sua força e no que tem de mais negativo.

O que caberá entender é como neste processo toda a lógica e visão de mundo que fundamenta o direito, bem como aquela que, por sua vez, é fundamentada por ele, são postas em jogo. Ou, melhor dizendo, que assim como o direito se revela aliado secreto da violência, o mundo da ordem está mancomunado com as masmorras de Silling. Quando caracteriza os libertinos dos *120 Dias*, Sade nota sobre Durcet que este

é “covarde”, “que se assustaria mesmo com uma criança brava”, mas que sua força está em sua perfídia, em sua índole traiçoeira: traição que Sade percebia como sendo o cerne da vida jurídica. Em uma carta a seu *valet*, Martin Quiros, Sade (SADE, 1779/1967, p. 49) ironiza sua triste situação: mostra-se indignado de que “na França não se falta respeito impunemente com as putas”, e que, quando se o faz, “prendem intrepidamente um fidalgo doze ou quinze anos por uma puta”. A traição – defender a puta face aos direitos absolutos do aristocrata – se faz em nome da hipocrisia. Sade (SADE, 1782/1967, p. 60) escreve a Mlle. de Rousset, ironizando como teria acontecido seu julgamento:

Como, por deus! meus confrades, este pequeno aborto que não é nem presidente, nem mestre de contas<sup>18</sup>, quis gozar como um conselheiro de tribunal superior? Este pequeno fidalgo campestre quis se meter a acreditar que lhe era permitido se nos assemelhar?

Se o libertino é traiçoeiro, hipócrita, mentiroso, e tem nisso sua força, exatamente o mesmo se passa com os juízes que condenaram Sade.

No conto *Le Président Mystifié*, Sade vingava-se (literariamente) das condenações que sofrera, especialmente no caso da flagelação de Rose Keller. O conto põe em cena o Presidente<sup>19</sup> de Fontanis: “rigorista por natureza, minucioso, crédulo, teimoso, vão, covarde, falastrão e estúpido por caráter” (SADE, 1787/2014, p. 76). Sua boca

escurecida, desprovida de dentes, escoriada em diversos lugares e não muito diferente da abertura de certo assento que, dada a estrutura de nossa tosca humanidade, torna-se com com a mesma frequência o trono dos reis e o dos pastores (SADE, 1787/2014, p. 77)

é o lugar de onde se enuncia a palavra da lei. O presidente busca fazer um casamento desigual com a nobre Mlle. de Téroze. A jovem, no entanto, já entregara a seu amante, o Conde D’Elbène, a “flor que, muito diferente das rosas, a despeito de por vezes serem comparadas,

---

<sup>18</sup>Juiz da *Chambre des Comptes*, como que um tribunal de contas que fiscalizava os gastos feitos pelos encarregados do rei, em nome deste.

<sup>19</sup>Presidente, à época, era um cargo judiciário, mais ou menos próximo ao atual desembargador.

não tem como elas a faculdade de renascer a cada primavera” (SADE, 1787/2014, p. 80). Feito o casamento por interesse, a história se desenvolve pela narração cômica dos diversos meios utilizados para enganar e frustrar o Presidente em sua tentativa de colher as “primícias” de sua esposa. Tentativas essas que passam, todas, pela exploração dos inúmeros vícios da personagem. Na última e principal delas, os amigos de Mlle. de Teróze querem fazer da “inclinação extrema pelas mulheres” do Presidente o pretexto para que ele tente a infidelidade com uma prostituta disfarçada, já preparada para lidar com seus avanços. O Presidente enfim deixa cair sua máscara perante a jovem que acredita estar tentando seduzir:

- E a religião e a honra, senhor?
- Misérias tudo isso, meu coração, eu vejo bem que a senhora é pura e que a senhora tem necessidade de passar algum tempo em minha escola; ah! como eu faria desaparecer todos esses preconceitos da infância.
- Mas eu tinha acreditado que seu estado lhe obrigava a lhes respeitar.
- Mas verdadeiramente sim, exteriormente; nós não temos senão o exterior para nós, é importante ao menos impor por ali, mas uma vez despojados desse vão decoro que nos obriga às considerações, nos parecemos em tudo ao resto dos mortais. Ora, como a senhora poderia nos crer ao abrigo dos vícios deles? Nossas paixões, muito mais inflamadas pelo relato ou o quadro perpétuo dos deles, não deixam diferença entre eles e nós senão pelos excessos que eles desconhecem e que fazem nossas delícias diárias; quase sempre ao abrigo das leis de que nós fazemos tremer os outros, essa impunidade nos inflama e nós não nos tornamos senão mais celerados... (SADE, 1787/2014, p. 128)

A perfídia, a covardia, a traição, são os verdadeiros valores pelos quais se guia o tão honesto homem da lei. A hipocrisia é, para o direito, o valor maior: “não é nos conduzirmos bem que se nos exige, é questão somente de o obrigar aos outros” (SADE, 1797/1998, p. 503). Quem o diz é outro dos vários Presidentes sadeanos, o de Blamont. Neste sentido, não se trata simplesmente de contradição. Quando Sade diz de Fontanis que ele “tinha isto de bom, que ele era inimigo jurado do que os filósofos chamam de fraquezas humanas” ele nem tanto

ironiza a sede de sangue do magistrado, mas sim a estranheza que é a bondade cristã e jurídica (no contexto desta novela, cristianismo e direito aparecem constantemente juntos e funcionam no mesmo sentido). A bondade do Presidente é apenas mascarada, que ele usa como forma de enganar aqueles submetidos a seu poder e legitimar seu uso da força da lei. No entanto – e este ponto é muito importante – não há rosto por detrás da máscara. As virtudes sustentadas pelo direito são aparências que não escondem verdade alguma e que esgotam seu papel apenas com o fazer semblante: parecer virtuoso é exatamente tudo que a virtude pode oferecer, e não há como ser virtuoso para além disso. A comparação entre Fontanis e Curval, proposta em nota a uma coletânea de contos sadeanos por Stéphanie Genand (SADE, 1787/2014, p. 77), é muito pertinente. Para além da semelhança física<sup>20</sup>, existem inúmeras proximidades de ordem moral. Ambos são juristas, corrompidos, usam da lei e do direito apenas a favor de seus interesses. Principalmente, ambos encontram sua força na perfídia e na falsidade. Em exato paralelo com o modo como a verdade do interdito está em sua transgressão, a verdade do jurista está no libertino; o direito e a covardia (e toda uma constelação de vícios anexa a esta) vão sempre juntos.

Há, entretanto, uma diferença significativa: Curval é um libertino consumado, enquanto que Fontanis é apenas um tolo. Fontanis acredita piamente em sua sabedoria, em sua capacidade de seduzir, no valor de sua profissão. Não percebe um verdadeiro problema em sustentar ao mesmo tempo a correção (inclusive jurídica) de sua conduta imoral e o valor moral do direito. O Presidente de Curval também é ignorante ao ponto da animalidade, mas se mantém de forma *deliberada* em um estado de constante embriaguez e embrutecimento; e mesmo nesse estado

---

<sup>20</sup>Especialmente no que diz respeito à boca. Sade descreve ambos seus juizes a partir de suas bocas vis. Em ambos os casos, a boca é comparada ao cu. O conto foi terminado em 1778, época em que a discussão jurídica na qual se insere estava já amplamente pautada por paradigmas propostos no *Espírito das Leis* de Montesquieu (MONTESQUIEU, 1748/1973, p. 160), onde se dá a célebre definição do juiz como “a boca que pronuncia as sentenças da lei”. Sade faz as sentenças da lei, as fezes e o sexo perverso se reunirem todos em um mesmo lugar.

é capaz de longos debates e dissertações filosóficas. Se é fisicamente repugnante, é porque busca ativamente manter seu corpo em um estado de mais completa imundice. Tanto para o libertino quanto para o jurista, os “desejos se estendem sempre para muito mais longe que seus poderes” (SADE, 1787/2014, p. 78). Mas, no caso de Fontanis, isso se dá por sua completa incompetência e impotência (inclusive sexual, mas não apenas). Para Curval, como para os libertinos sadeanos em geral, este déficit se dá pela infinitude do desejo libertino; se dá pelo excesso, não pela falta. Se o universo sadeano puder ser inteiramente dividido entre vítimas e carrascos, Fontanis pertence ao primeiro e Curval ao segundo. Essa divisão precisa ser ainda melhor entendida, especialmente no que diz respeito ao sentido da moralidade no pensamento de Sade.

Mas pode-se ir ainda mais longe. Dentro da lógica de leitura kojèveana proposta por Bataille, a covardia dos heróis sadeanos é importante pois significa a recusa geral do processo dialético de formação da consciência-de-si. Se a consciência-de-si se forma a partir do conflito entre Mestre e Escravo, é apenas na medida em que um resiste às pretensões do outro de desviar seu Desejo dos objetos fundamentais para a sobrevivência que se instaura a dinâmica do reconhecimento. A covardia, enquanto recusa de se engajar no conflito formativo, frustra de partida a possibilidade da dialética (entendida neste sentido específico). Pelo contrário, será necessário compreender que outro projeto formativo (ou projeto formativo nenhum) é posto em marcha quando ao invés da luta por reconhecimento o conflito se instaura a partir da insídia.

Se trata de colocar à base mesma (ou ao fim) da reflexão hegeliana uma equivalência da loucura. Eu não saberia verdadeiramente precisar de qual se trata – de qual se tratará principalmente – senão depois de havê-lo escrito. Mas este tipo de terminação me parece implicado desde o princípio – senão do hegelianismo – de seu objeto (BATAILLE apud SURYA, 1987/2012, p. 222).

Esta carta a Kojève data de 1961; Bataille faleceu no ano seguinte, de modo que não teve a chance de escrever para saber ao certo. Mas, pelo

que deixou escrito, tudo se passa como se, após a formação do Espírito, através da compreensão e superação de todo o processo formativo dialético, agora a racionalidade dialética ela mesma, como um todo, se pusesse em face de seu Outro. A formação processual de uma forma de consciência teria de ser contraposta aos elementos que nesse processo foram deixados de lado ou excluídos, aquilo que a consciência mesma não comporta. Por isso a centralidade da formação antropogênica da consciência de si: seria nesse passo da história do espírito que começa a se formar um resto não incorporado à racionalidade dialética: o corpo. O movimento “dialético” de superação da dialética passa principalmente por colocar em jogo a estrutura temporal processual e teleológica que Bataille vê na dialética hegeliana. A experiência soberana, que está enfim desvinculada dos imperativos de ordem técnica e racional – e, conseqüentemente, da consciência temporal instaurada pelo trabalho – não pode ser atingida por meio de um processo histórico ou de um projeto teleológico de atingi-la<sup>21</sup>.

É o caso de tentar compreender melhor essa estrutura temporal da experiência sexual em Sade.

---

<sup>21</sup> Alguns autores criticarão esse esquema dialético que Bataille enxerga em Sade pois, dentre outros motivos, parece a eles que ao fim Sade supera mesmo a noção de dialética e de finalidade. Não interessa subscrever estritamente à leitura posta por Bataille. Interessa muito mais observar o que se pode extrair diretamente da obra de Sade. Quanto a Bataille ele mesmo, de qualquer forma, melhor terminar com com a opinião de Foucault:

A transgressão se abre sobre um mundo cintilante e sempre afirmado, um mundo sem sombra, sem crepúsculo, sem este escorregar do não que morde os frutos e crava em seus corações a contradição consigo mesmos (1963/2012, p. 22).

## Capítulo 2

# **“... a Loucura Continua a Vigilar em sua Noite”: Tempo e Memória na Reflexão Jurídica Sadeana**

E também constatamos, surpresos, uma exceção à tese filosófica de que tempo e espaço são formas necessárias de nossos atos psíquicos.

---

*Conferência XXXI*

SIGMUND FREUD

**S**E existe ordem em Sade, esta não é a do sistema, mas a do romance. Isso implica que, dentre outras coisas, se se pode atribuir uma posição ao autor, ela não haverá ser simplesmente extraída de forma direta e sem mediações do discurso de um ou outro personagem, como se pode – ao menos em tese e guardadas as diferenças – depreender a posição de um autor filosófico que escreve nas formas mais “canônicas” da tradição diretamente do texto como é dado. Antes, ela deverá ser compreendida a partir da própria linguagem posta em jogo. Vale dizer, antes de eleger um ou outro fragmento do discurso como sendo a voz do autor, é necessário dar sentido à própria fragmentação, à sequência das vozes. Tarefa para a qual, evidentemente, não se pode prescindir do estudo dos discursos eles mesmos:

Se é um risco confundir o autor com seus heróis ou anti-heróis, no caso de Sade, o perigo não é menor se o abstraímos do interior mesmo das forças em jogo (GIANNATASIO, 2000, p. 91)<sup>1</sup>.

Para trabalhar com tamanha dificuldade metodológica, Clara Castro (2015, p. 15-6) propõe lidar com cada um dos discursos (seu estudo se limita à *História de Juliette*, mas esse método parece adequado para lidar, no mínimo, com os romances sadeano) enquanto uma peça de reflexão acabada:

Cada dissertação filosófica é retraçada, analisada e relacionada ao deboche que a contextualiza. Ambos (teoria e orgia) são interpretados conforme as características do libertino (CASTRO, 2015, p. 47).

É pela “progressão e o contraste dos argumentos”, pela paulatina *mise en oeuvre* das teorias libertinas, que se pode penetrar nos sentidos da obra de Sade (CASTRO, 2015, p. 47).

*A História de Juliette* apresenta uma estrutura em alguma medida semelhante à dos *120 Dias de Sodoma*. A semelhança se dá no fato

---

<sup>1</sup>Note que este é um dos poucos pontos em que se segue o entendimento de Giannatasio em sua tese de doutoramento, publicada em forma de livro (não se notou diferenças significativas entre a tese e a versão publicada).



de que o princípio organizacional da história é a gradação. Aqui, nem tanto das ações, mas, principalmente, dos discursos e do “gabarito” dos libertinos postos em cena (CASTRO, 2015, p. 24). Essa gradação tem a função, dentre outras, de princípio pedagógico (CASTRO, 2015, p. 25): parte-se do mais simples em direção ao mais complexo. Por isso, em se tratando de adentrar no mundo dos discursos sadeanos, um lugar privilegiado pelo qual iniciar é o primeiro ensinamento libertino recebido por Juliette. Trata-se dos discursos de sua primeira preceptora: a abadessa Delbène. É sábio aproveitar o bom trabalho já feito e seguir – em boa medida – a análise muito excelente de Clara Castro. No entanto, em vez de abarcar todos os discursos de Delbène (quatro discursos maiores, sendo um deles dividido em duas partes, e outros menores) em sua complexa sistematicidade, interessará focar sobre um tema específico.

A jovem Juliette, recém-entrada no convento, é convidada pela abadessa para almoçar junto a ela e Euphrosine, uma das alunas mais velhas. É um hábito de Delbène receber todas moças que chegam e nas quais ela reconhece algum potencial para a libertinagem (que são quase todas) (SADE, 1797/1998, p. 188). “Não há, para um espírito libertino, prazer mais vivo que o de fazer prosélitos” (SADE, 1797/1998, p. 225); essa posição parece se repetir em inúmeros momentos da obra de Sade. A formação de sociedades, fraternidades e grupos de libertinos é uma constante na obra de Sade, e na *História de Juliette* encontrará sua versão mais bem-acabada: a *Sociedade dos Amigos do Crime*. Seguindo o princípio libertino de que toda associação só funciona e dura na medida em que atende ao interesse direto dos membros, Delbène busca agregar as noviças de seu convento sob o mote da luxúria: “a inclinação à volúpia é, nas mulheres reclusas, o único móvel de sua intimidade; não é a virtude que as liga, é o gozo” (SADE, 1797/1998, p. 182). Ora, em um mundo no qual a mulher constantemente se vê em uma posição frágil,

o princípio de uma cumplicidade sexual inverte o estatuto da personagem feminina: vítima isolada em *A História de Justine*, ela adquire em *A História de Juliette* o domínio das situações graças a uma rede de alianças (DELON, 1998b, p. 1.365);

não serão só os discursos de Delbène que insistirão na peculiaridade da situação feminina e no papel da libertinagem em sua libertação. Nesse sentido, Delbène, como boa superiora (e boa libertina), preocupada com a formação das moças sob seus cuidados e com seu futuro neste mundo vicioso, introduz todas que pode no “putanismo e na crápula” (SADE, 1797/1998, p. 185). Sua abadia é conhecida como uma das principais escolas de formação de prostitutas e cortesãs na França sadeana (SADE, 1797/1998, p. 181), e Juliette sairá de lá para coroar a glória do estabelecimento.

Mas, sendo ainda muito jovem, Juliette não está acostumada ao tipo de carícia lasciva que sua mestra lhe faz, ou à seminudez em que encontra as duas moças, e se sente fortemente constrangida. De pronto, Delbène profere um primeiro e bem breve discurso contra o sentimento de pudor, cujas ideias serão retomadas e expandidas após a orgia, e que será muito importante para a análise:

A senhorita enrubesce, pequeno anjo, eu lhe proíbo; o pudor é uma quimera; unicamente resultado dos costumes e da educação; é o que se chama uma moda de hábito; a natureza tendo criado o homem e a mulher nus, é impossível que ela lhes tenha dado ao mesmo tempo a aversão ou a vergonha por se mostrarem assim. Se o homem tivesse sempre seguido os princípios da natureza, ele não conheceria o pudor, verdade fatal que prova, minha cara criança, que existem certas virtudes que não têm outro berço senão o *esquecimento total das leis da natureza*; que torção não daríamos à *moral cristã* se escrutássemos assim todos os princípios que a compõe (SADE, 1797/1998, p. 182-3, realce meu).

Esta preliminar dos discursos de Delbène tem muito a ensinar. O breve prelúdio que introduz a libertinagem já contém, em esquema, a argumentação que será desenvolvida em detalhe depois. Dois pontos específicos são estruturantes: primeiramente, que a forma da relação

entre o homem moral e a natureza é o esquecimento; em segundo lugar, que nesse esquecimento o cristianismo e a moral que ele funda têm um papel central. Estes dois temas são fundamentais para entender o pensamento da libertina (e, como se tentará mostrar, todo o pensamento de Sade), especialmente no que diz respeito à gênese dos sentimentos morais. Mas, há ainda outra lição preliminar a ser tirada, que cabe observar antes.

Caso se possa entender como uma característica central da linguagem argumentativa a finalidade de convencimento (esta posição parece bastante comum; por todos, cf. (SACRINI, 2016, p. 22)), fica patente a “inutilidade” – pelo menos certa distorção no uso desta função – desse primeiro argumento de Delbène, por breve que seja<sup>2</sup>. Isso pois, ao menos até este ponto, mais que à argumentação vigorosa e à interdição severa contra o pudor, Juliette cede aos “grandes olhos azuis, plenos do mais terno interesse” (SADE, 1797/1998, p. 182) de sua nova amiga. Ela não pôde retrucar os argumentos lascivos pois “sua [de Delbène] língua passeava por minha [de Juliette] boca” (SADE, 1797/1998, p. 183). Isso se repete em outros momentos da estadia de Juliette no convento e mesmo da obra toda de Sade, e se revela na própria estruturação das cenas: se fosse o caso de se convencer Juliette pelo discurso a proceder à libertinagem, seria lógico que o discurso precedesse a ação. No entanto, é apenas às vezes que isso acontece; tantas outras o discurso visa reafirmar a posteriori a ação já feita ou é mesmo proferido apenas pelo prazer que os libertinos sentem em defender suas opiniões ímpias. Já se pode suspeitar, por antecipação, de uma tese importante defendida por Delbène: sexo e discurso são termos intercambiáveis, da mesma qualidade. O discurso é capaz de excitar os membros do mesmo modo que a nudez ou o toque:

---

<sup>2</sup>Na verdade, uma das questões principais postas pela linguagem de Sade que se quer explorar neste trabalho é sobre o papel e função da argumentação. Nisto, imagina-se, reside uma das peculiaridades que faz com que sua obra seja irredutível ao gênero do romance filosófico, ou mesmo entendida como filosofia, em certo sentido mais estrito do termo.

Essa energização é acentuada pela habilidade de mesclar o prazer físico ao intelectual, conduzindo assim ao refinamento de ambos. É o que sugere a superiora, quando afirma que sua eloquência aumentará proporcionalmente à obtenção do gozo dos colegas: ‘Téléme e Ducroz, fiquem perto de mim, quero lhes manusear os caralhos enquanto falo; [...] quero que a energia que eles encontrarão sob meus dedos passe para o meu discurso’. A comoção elétrica em cadeia, além de ser mantida, é, dessa forma, intensificada (CASTRO, 2015, p. 85).

Delbène, segurando um pênis em cada mão, funciona como uma bateria: ela estabelece um circuito sexo-discurso-sexo – que na disposição dos personagens nesta cena figura o funcionamento geral dessa estrutura na obra – no qual a energia não só circula, mas é constantemente intensificada pela circulação. Ainda, devido a esse paralelismo ou equivalência entre discurso e sexo, “a sensação, diversamente transformada, é fonte e critério de verdade” (DEPRUN, 1990, p. LXII), capaz de decidir por ou contra um argumento. Toda ideia precisa passar pelo circuito completo antes de poder ser aceita ou rejeitada. Como diz Le Brun sobre o próprio Sade: “aquilo que sua cabeça lhe prova, seu corpo redescobre, mas também aquilo que seu corpo lhe prova, sua cabeça o redescobre” (LE BRUN, 1986, p. 82). Assentimento e prazer podem ser tornar, neste sentido, termos correlatos ou até intercambiáveis. Isso é importante, primeiramente, na medida em que faz de ambos algo involuntário<sup>3</sup>: as razões triunfam sobre uma vontade que pode assentir

---

<sup>3</sup>Daí, por exemplo, muitos comentadores poderem dizer a da cumplicidade involuntária de Justine com seus inúmeros algozes. Em uma cena bastante significativa da terceira versão da obra, Justine está em meio a uma orgia de estupro e suplica por sua virgindade:

Oh! Tomem minha vida, ela lhes diz, e deixem-me a honra. – Mas você não será culpada de nada, diz Rombeau; nós vamos te estuprar. – Sem dúvida, diz Rodin, neste momento não há pecado sobre sua consciência; será a força que lhe terá deleitado (SADE, 1797/1995, p. 563).

Logo antes, Rodin se propusera justamente a faze-la gozar à força: “Rombeau, entretenhamo-nos com este espetáculo preliminar; eu gosto muito de constranger uma garota que chora a gozar a despeito de si mesma”. Ele tem sucesso: “A puta gozou; diz Rombeau, eu percebi pelo apertar de seu ânus; eu o lambia naquele momento” (SADE, 1797/1995, p. 562). Ao sentir prazer com o estupro, mesmo que com o estupro de si mesma, Justine é uma *putain* como qualquer libertino, mas ao mesmo tempo a ressalva de sua consciência mantém sua honra. Neste caso, o importante é notar que o nivelamento entre corpo e ideia permite mostrar como o campo da reflexão também está submetido às injunções da violência e da necessidade. No limite, alguém pode ser levado

até a contragosto, mas não recusar. Delbène não precisou ir até o fim em seu argumento contra o pudor para conseguir, como que à força, a cooperação de Juliette:

tocada por tantos atrativos, vivamente solicitada pelas duas mulheres que os possuíam a renunciar como elas a todos os freios do pudor, os senhores creem bem que eu me *rendi* (SADE, 1797/1998, p. 183).

É importante, também, pois é um esquema que funciona tanto para a argumentação libertina quanto para a voz da natureza. O corpo é o lugar de onde se escuta a voz da natureza, e esta se manifesta invariavelmente, ou quase, na forma do prazer, que, como visto, impele ao assentimento (é, por exemplo, o que se dá com o ateísmo, cf. (SADE, 1797/1998, p. 196)). Os motivos pelos quais se deve reconhecer que determinada conduta é natural (de modo que deve ser endossada e praticada sem remorsos) e aceitar que o discurso libertino está certo (o que leva igualmente a sua aceitação e à conduta libertina), são, portanto, os mesmos. Isso permite estabelecer o circuito entre verdade e corpo (que é paralelo àquele entre discurso e sexo), e é um dos conduítes pelos quais a energia elétrica transitará entre ambos. Delbène critica o pensamento que “declama contra as paixões, sem imaginar que é na chama delas que a filosofia acende a sua” (SADE, 1797/1998, p. 258); antes mesmo de em supor uma superioridade do intelectual sobre o corporal, o erro está em supor uma distinção. Esse princípio organizacional em Sade responde por muitas das características estruturais de seu texto<sup>4</sup>, como a justaposição constante de discurso e ação, passando intermitentemente de um a outro, sem intervalos, interstícios ou vincos muito marcados. A passagem é natural dentro do texto: o discurso excita os personagens, estes passam à ação; uma vez que se cansam, voltam ao discurso. Os

---

a ser libertino contra sua própria vontade, como diz Eugénie, ao estuprar a própria mãe: “eu acredito que você goza, minha doce mãe... Dolmancé, veja seus olhos... não é certo que ela goza? Ah! vadia, eu vou te ensinar a ser libertina” (SADE, 1795/1998, p. 171). O estupro não é apenas físico – forçar a participar do ato – mas também moral: forçar a participar do prazer.

<sup>4</sup>Há de se lembrar que é justamente o motivo pelo qual Le Brun afirmara a obra de Sade não poder ser descrita adequadamente como literatura.

momentos em que nenhuma libertinagem, de um ou de outro tipo, está sendo encenada, são os limites da narração: “um repasto delicioso que fizemos nuas nos restaurou logo as forças necessárias para recomeçar. Nós nos remasturbamos...” (SADE, 1797/1998, p. 185)<sup>5</sup>; o repasto é apenas mencionado o mais rápido possível, sem nenhum detalhamento (quando o repasto é um jogo de libertinagem também, então é tratado com todos os detalhes que cabem), retomando-se rapidamente a narração do que interessa. Sobre este ponto, enfim, há uma importante ideia de Barthes:

A dissertação “seduz”, “anima”, “transvia”, “eletriza”, “inflama”, sem dúvida, na sequência de orgias, ela tem a função de um repouso, mas tal repouso não é apenas de simples recuperação: é uma energia erótica que se elabora no decorrer da dissertação. O corpo libertino, *de que faz parte a linguagem*, é um aparelho homeostático que se mantém a si mesmo: a cena obriga a uma justificação, a um discurso; esse discurso inflama, erotiza; o libertino “não aguenta mais”; nova cena se engatilha, e assim por diante, *ao infinito* (BARTHES, 1971/2004, p. 173)

Retomando, a primeira breve fala de Delbène tem por tema o sentimento de pudor. O pudor é relevante para Sade pois permite, dentre outras coisas, reafirmar acerca da natureza o que será uma de suas características principais: o “isolismo”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup>Mais claro ainda em *Os 120 Dias de Sodoma*: “Como não se passa absolutamente nada senão coisa ordinárias desde este momento até aquele em que as narrações do dia seguinte começaram, nós vamos logo em seguida transportar para lá o leitor” (SADE, 1785/1990, p. 224)

<sup>6</sup>Jean Deprun, em texto que apresenta a edição da *Pléiade* de Sade, dá uma definição de isolismo que merece ser citada na íntegra:

Entendamos, de partida, por “isolismo”, toda a gama de sentimentos partindo do egocentrismo espontâneo ao egoísmo refletido e culminando na atitude predatória da fauna humana. Sade que, de partida, no *Diálogo entre um Padre e um Moribundo* reencontrava pela via racional a “regra de ouro” do Evangelho, a recusará mais tarde expressamente pela boca de Dolmancé. E Saint-Fond proclamará em nome do Marquês: “[...] todos os homens tendem ao despotismo; é o primeiro desejo que nos inspira a natureza [...]”. O homem sadeano é, portanto, um solitário; outrem não é para ele senão uma presa, um meio de prazer, ou, na melhor das hipóteses, um cúmplice. Cumplicidade passageira, superficial, provisória e rompida à distância assim que possível. “Jamais entre si se comem os lobos” é o único tipo de contrato que um libertino pode concluir e a *História de Juliette* faz ver qual destino este contrato reserva: uma vez que seus interesses ou seus prazeres se esgotem, os membros desses laços passageiramente instituídos precipitam seus cúmplices no primeiro vulcão que encontram (DEPRUN, 1990, p. LXIV-LXV).

O homem não enrubesce quando está sozinho; o pudor não começa nele senão quando alguém o surpreende, o que prova que o pudor é um preconceito ridículo, desmentido pela natureza (SADE, 1797/1998, p. 237).

O pudor talvez pudesse fazer algum sentido se fosse natural ao homem o “ser surpreendido”, ou seja, não “estar sozinho”. No entanto, é natural exatamente o contrário: que o homem seja um ser sozinho e isolado na natureza. Ainda, como visto naquele breve trecho citado do discurso de Delbène, o caráter social de todo sentimento moral já desmente a possibilidade de uma moral natural. Toda ação moral se faz em função de um outro ao qual, por natureza, não se está ligado e ao qual não se deve nada. Sendo a única filiação do libertino aquela a si mesmo e a seus princípios, lhe é permitido cometer qualquer tipo de ação sem que isso pese de modo algum sobre sua consciência. Delbène, neste ponto, precisa argumentar contra toda uma corrente do pensamento da época que via a possibilidade tanto de uma moral quanto de um direito naturais. Neste sentido, um dos argumentos típicos dos libertinos na defesa do caráter relativo do crime e da moral é de ordem antropológica. Evidentemente que, antropologia, não se fala no sentido mais contemporâneo do termo. Habermas (1985/2000, p. 9) aponta como as primeiras manifestações seculares da ideia de modernidade advém, em partes, da descoberta das Américas e dos povos que lá viviam. Pelo menos desde La Boétie e Montaigne a reflexão sobre essas descobertas é um elemento relevante para o discurso filosófico, na medida em que deu concretude aos debates sobre os limites e possibilidades da vida social humana. Sade apoia-se amplamente sobre os relatos de Cook e, principalmente, Dêmeunier, chegando a copiar passagens inteiras do clássico *L'Esprit des Usages et des Coutumes des Différens Peuples* em mais de um momento de suas obras. Delbène extrai do livro “menos uma lição de relatividade que a constatação da monstruosidade humana” (DELON, 1998b, p. 1.379).

Eis alguns exemplos selecionados:

O adultério era publicamente autorizado entre os gregos. Os romanos se emprestavam mutuamente suas mulheres. Catão empresta a sua a Hortênsio, que desejava uma mulher fértil (SADE, 1797/1998, p. 242);

Por quanto tempo o feudalismo se utilizou deste direito [de primeira noite] em diversas províncias da Europa, e particularmente na Escócia? São, portanto, preconceitos o pudor... a virtude... o adultério (SADE, 1797/1998, p. 243-4);

Não foi de modo algum fazendo leis de casamento, mas estabelecendo, ao contrário, a perfeita comunidade das mulheres, que os povos do Norte foram de tal modo poderosos para varrer três ou quatro vezes a Europa, e inundá-la de seus emigrantes (SADE, 1797/1998, p. 244).

Uma vez que é “o adultério que reenvia tão energicamente àquelas [leis] da natureza” (SADE, 1797/1998, p. 244), essas sociedades que o louvaram estavam muito mais próximas e afins da energia e do vigor natural ainda não corrompidos pela civilização. Daí a relevância desses exemplos. Eles possuem cunho mais histórico que antropológico, e mostram que não apenas as sociedades “primitivas” são capazes de ouvir a voz da natureza. Quanto a estas, à época era, pelo que consta, “quase unanimidade” que “esses homens no estado de natureza ainda não haviam chegado ao estado de sociedade”; marcados principalmente por serem “apaixonadamente dados à guerra” (CLASTRES, 1977/2004, p. 218). Pelo menos desde Hobbes (HOBBS, 1651/1988, p. 76) se as utiliza como exemplos concretos de grupos humanos vivendo segundo uma lei natural de violência e brutalidade. Sade apropria-se deste pensamento que associa antropologia e história, mas, diferentemente de Hobbes, tem uma avaliação positiva sobre a violência, entendendo-a como meio para a manutenção da liberdade natural, e pensando a passagem da natureza à civilização não como a *instituição* de um contrato mas como *esquecimento* da liberdade.

Delbène pode falar, naquele breve primeiro discurso mencionado mais acima, em “esquecimento da lei natural” justamente porque ela fora, em algum momento, conhecida. No que diz respeito à formação



da moral, esse esquecimento que está na base do sentimento de pudor se dá de forma paulatina. As primeiras manifestações dos sentimentos morais não contradiziam tão frontalmente as leis da natureza:

a origem do pudor não foi, estejamos certos, senão um refinamento luxurioso; havia a vontade de desejar por mais tempo, para se sentir mais excitado, e os tolos tomaram isso, após, como uma virtude, o que não era senão uma busca por libertinagem (SADE, 1797/1998, p. 236-7).

A princípio, o problema estaria na autonomização deste meio, por assim dizer. A moralidade surge como modo de ativar o desejo; se dá toda em função de uma finalidade específica, libertina por excelência. No entanto, os *sots* – tolos – entenderam mal o funcionamento da moral, e acreditaram que ela valia por si mesma, que as ações de recusa fingida e temporária deveriam ser realizadas sem o fim luxurioso, de forma que estas passaram então a ser recusa real, generalizada, ferrenha. Ao longo desse processo histórico de esquecimento colocaram-se os meios no lugar do fim; um verdadeiro erro na compreensão da *técnica* libertina do prazer. Se na articulação da libertinagem o pudor podia ter seu lugar, quando o objetivo é ser pudico e casto a libertinagem perde de todo o direito dentro desse sistema.

A posição moral, portanto, está ligada a uma posição intelectual. Quem não entende a moral e esqueceu seu funcionamento primitivo – no que se inclui a maioria das pessoas da época – é tolo. O contrário, aquele que entendeu e guarda a memória do tempo em que a moral trabalhava a favor da libertinagem, é filósofo. Ora, já se pôde ver como Delbène correlaciona intelecto e corpo. Reconsidere a seguinte passagem:

Se declama contra as paixões, sem imaginar que é na chama delas que a filosofia acende a sua, que é ao homem apaixonado que se deve a inversão total de todas as imbecilidades religiosas, que por tanto tempo empestearam o mundo; apenas a chama das paixões consome esta odiosa quimera da divindade, em cujo nome as pessoas se decapitam há tantos séculos; apenas a chama das paixões ousa anular e consumir seus indignos altares (SADE, 1797/1998, p. 258-9).

“A inversão total de todas as imbecilidades religiosas”, a filosofia que a faz é a iluminista. Fundando a racionalidade das luzes está a sensualidade de um corpo que não suporta mais as amarras do cristianismo. Não só o discurso filosófico descobriu e provou que deus é desnecessário para explicar o mundo; ela o faz impelida pelo desejo. O faz na medida em que ouve a voz natural do ímpeto erótico falar pelo corpo e busca romper com os freios morais que a religião cristã lhe impõe. É a constatação do desejo e de sua “validade” – decorrente de sua naturalidade – que impele ao ato de filosofar, ou seja, que acende a chama da filosofia. Em se tratando de pensar a relação entre filosofia materialista e negação da moral cristã, o ateísmo se torna o ponto de convergência entre filosofia, corpo e moral. Ora, assim se refaz mais uma vez o circuito entre conhecimento e corpo, mas desta vez incluindo, para além deles, a moral, de forma a estabelecer um elo entre moralidade e fisiologia<sup>7</sup>. A chama das paixões, ao queimar as “imbecilidades religiosas”, elimina uma fonte de pestilência e purifica o ar moral da civilização. Ora, já foi visto como, de fato, parece que em algum registro do passado a moral não estava tomada pela religião, era bem capaz de atuar em favor do corpo e do desejo. O papel do filósofo não é o de inovar moralmente, mas o de rememorar a lei natural e criar as condições para que ela volte a vigorar: “a impudicidade pertence à natureza, a civilização pode mudar suas leis, mas ela não as sufoca jamais na alma do filósofo” (SADE, 1797/1998, p. 237).

Mas – este é o ponto importante no qual a questão se complexifica – segundo Delbène, em jogo nesta rememoração não está apenas a recusa da moral cristã ou da apropriação religiosa dos sentimentos morais.

---

<sup>7</sup>É já quase um chavão (além de ser, em muitos sentidos, errado) falar em Sade como um homem à frente de seu tempo. É notável, no entanto, a penetração do olhar de Sade sobre a moral. A associação entre moralidade e fisiologia será um dos tópicos fundamentais do pensamento nietzschiano. Lacan adverte contra falar de Sade como um precursor de Freud: “é uma besteira, que se reafirma nos estudos literários, da qual a culpa, como sempre, cabe aos especialistas” (LACAN, 1963/1971, p. 199). Se pode ser uma bobagem, não é tanto por ser errada, mas por ser demasiado trivial.

Na verdade, mesmo naquela manifestação mais “primitiva”, o pudor ou qualquer sentimento moral não têm realmente lugar no sistema de Delbène. A abadesa é explícita no que diz respeito à sua utopia libertina:

Renunciemos a nossos preconceitos imbecis sobre isto [a castidade], que seja assim simples dizer a uma moça, a um garoto ou uma mulher que se tem o desejo de se divertir quanto o é, em uma casa estranha, demandar os meios de amenizar sua fome ou sua sede, e os senhores verão que o preconceito cairá, que a castidade cessará de ser uma virtude e o adultério um crime. Ora, que mal faço eu, eu lhes pergunto, que ofensa cometo eu, ao dizer a uma bela criatura, quando a encontro: “Empreste a mim a parte de seu corpo que pode me satisfazer um instante, e goze, se isto lhe apraz, daquela do meu que pode lhe ser agradável”. Em que esta criatura qualquer é lesada por minha proposição? Em que o será aceitando-a? Se eu não tenho nada do que é necessário para lhe agradar, que o interesse tome o lugar do prazer, e que agora, por um arranjo consentido, ela me ceda *imediatamente* o gozo de seu corpo, e que me seja permitido empregar a força e todos os tratamentos maldosos que ela põe em movimento, se, satisfazendo-a como posso, ou de minha bolsa ou de meu corpo, ela ousar não me dar *instantaneamente* o que estou em *direito* de exigir (SADE, 1797/1998, p. 273, realces nossos).

A moral poderia ser usada para aumentar o prazer. É justamente esse o uso do direito que fazem os libertinos dos *120 Dias de Sodoma*, como se pôde ponderar longamente no capítulo anterior. A demora concentra o desejo, irrita os nervos, eletriza o corpo, faz com que o ato se torne mais valioso e prazeroso. O código de conduta do libertino, da própria Delbène, indica que “seu único preceito é *nos deleitar, não importa às custas de quem*” (SADE, 1797/1998, p. 225). Ainda assim, eliminar de todo o pudor e a castidade teria uma função *social* eminente, como se pode depreender do trecho acima. A castidade impede a mulher de exercer sua função natural: servir à felicidade do maior número de pessoas possível (no que, é claro, estará servindo à própria felicidade); “a longa abstinência devido à espera de um único indivíduo sacrifica cruelmente o interesse da maioria” (CASTRO, 2015, p. 86). Começa a

se delinear certa estranheza. O libertino há de recusar a um refinamento do prazer em nome da coletividade?

Observados mais atentamente os discursos, será encontrada outra evidência. O pudor, nesta sua manifestação imoral, é invocado e defendido em dois momentos. O segundo fala de uma função pragmática do pudor fingido:

Pode ser que seus maridos lhes proponham a sodomia eles mesmos; então façam-se valorizar; deve-se sempre ter o ar de recusar o que se deseja ... uma vez feitas para tais desejos, não empreguem senão eles com seus amantes, eis a metade das desconfianças dissipadas, e sua tranquilidade estabelecida ... (SADE, 1797/1998, p. 251).

A mulher libertina, cujo gosto naturalmente recai sobre a sodomia, não pode revelar de pronto seus desejos sob pena de ser considerada imoral. Fingindo a seus maridos a resistência e a recusa, quando se entregarem não deixarão entrever que estão realizando seus gostos perversos, mas parecerão fazer um favor contra sua vontade. O pudor, aqui, mesmo se tem um sentido positivo, o tem apenas de forma reativa. A virtude libertina em jogo é o engano, o mascaramento. O pudor é, no caso, uma forma desta, mas que só tem sentido no contexto de uma sociedade moralista e dominada por tolos. Na natureza, a face traiçoeira da libertina manifestar-se-ia de forma mais positiva. Ela exerceria seu caráter falso apenas sobre os outros, sem que ela precisasse sacrificar – mesmo que de forma mínima, sob a figura do diferimento – por conta dele seus próprios prazeres para, a longo prazo, poder gozar mais. Ou seja, se trata apenas de uma defesa localizada e contextualizada do pudor. Ainda é preferível aquele regime de naturalidade da entrega imediata que fora antes defendido.

O primeiro uso é como argumento para negar o valor que “nossos costumes, nossas religiões, nossas leis” lhe atribuem. O que em um primeiro momento pareceu ser uma defesa de certo uso do pudor, é, antes, um ataque contra aqueles que defendem seu valor. Importante é mostrar que aquilo que os cristãos e todos os que estão de acordo

entendem ser uma conduta moral, sinal da pureza e da castidade, era apenas um refinamento da luxúria. No limite, mostra que a gênese de todo sentimento moral está em seu oposto, e que não pode haver defesa da moral que não passe, ao menos pelo aspecto histórico, pela defesa da imoralidade. Se trata da prova por absurdo de que apenas a posição libertina – nenhum valor moral existe – é coerente, já que a posição contrária implica necessariamente na defesa simultânea da moralidade e da imoralidade. Percebe-se, então, que seu papel é puramente negativo; se o supõe para melhor negar a outra tese. O pudor como elemento do prazer é uma descrição adequada de sua origem histórica, mas não implica e que se o aceite como integrante dos valores libertinos de um ponto de vista normativo. Em nenhum momento Delbène afirma que o pudor, mesmo como refinamento de libertinagem, tenha espaço legítimo dentro do “ordenamento” libertino. Pelo contrário, o ideal libertino de Delbène se atrela de forma estrita à vida natural. Sua utopia é o que Klossowski (1949/2013, p. 10) chama de “prostituição universal”: “a prostituição é o colocar em comum, imposto ou deliberado, do eu”. Mesmo que momentânea – *e mesmo se em nome do prazer* – Delbène entende que a recusa não é uma ação libertina.

Ora, Clara Castro está mais do que certa quando afirma:

Lembremos que ela é a primeira preceptora de Juliette: a unidade de caráter de Delbène segue o princípio de gradação. Trata-se de uma vilã menos transgressora: ela respeita a virgindade das amantes e não mata ninguém explicitamente. Apesar de sua efervescência discursiva, ela não possui ousadia suficiente para assumir a infâmia que a glorifica. Suas contravenções são mais teóricas do que práticas (CASTRO, 2015, p. 92).

A comentadora nota uma tensão no argumento de Delbène. Por um lado, a pensadora negaria toda noção de lei, mas a reintroduziria ao reivindicar uma moralidade própria ao libertino. Ela já mostraria a consciência, que será melhor explorada nos discursos de outros pervertidos, da necessidade da lei para constituição do crime; no entanto, essa consciência ainda não aparece de forma plenamente desenvolvida,

especialmente no que diz respeito à prática libertina. Clara afirma que essas tensões são simplesmente aceitas pela libertina e mantidas como tais em seu sistema. Parece, no entanto, que esta questão tem uma complexidade a mais justamente na medida em que a abadesa toma uma posição em relação a essas questões: essa “posição” se revela mais na prática sexual que no discurso. Quanto ao código de conduta libertino, o problema que ele coloca da tensão entre a negação do valor de toda lei, a reintrodução da lei em suas práticas libertinas, e algum grau de percepção de que a lei é necessária para a constituição de uma libertinagem bem acabada, parece que o fundamental é notar que Delbène não chegou ao ponto de conceber uma transgressão da transgressão<sup>8</sup>. Faz parte de seu código de conduta não deflorar as jovens, de forma a garantir que elas possam, saindo do convento, casarem. Mas enquanto que Delbène tem por princípio respeitar a virgindade das moças no convento para que a libertinagem lá feita não as impeça no futuro de arranjar maridos, Juliette – já mostrando uma intuição muito aguçada sobre a libertinagem – pede ela mesma para ser desvirginada. Ela percebe que todo tipo de regra, mesmo a regra instituída pelo libertino, só tem valor quando é transgredida. Para Delbène, viu-se logo acima como funciona a libertinagem “ideal”: na natureza, é sabido que há nudez e que a satisfação dos desejos é imediata. Assim que se avista alguém e se sente desejo, a pessoa desejada se entrega e espera sentir algum prazer com o ato. Caso não sinta, não há problema algum, pois será

---

<sup>8</sup>Neste ponto talvez se possa mesmo falar de uma verdadeira pornografia em Sade. Agamben (2005, p. 102), ao falar na imagem pornográfica, diz dela ser “o sonho capitalista da produção de um Improfanável”. Na pornografia, a representação da sexualidade é de tal modo desprovida de recuo ou nuance que ela não se permite servir de objeto imaginário, a ser verdadeiramente integrada em um uso erótico. Tem valor apenas na exposição nua dos corpos em ação, elevando essa exposição, que antes era o meio da profanação dos corpos, a um fim nela mesma. Pensando essa descrição da vida natural libertina de Delbène, parece ser esse o caso: se a conduta sexual não conhece mais nenhuma regra mínima que a semantize como sagrada, proibida, interdita, ou algo semelhante, se a entrega do corpo acontece sempre (pois mesmo quando há recusa, o uso da força é parte da lei), então o sexo é simplesmente parte da vida cotidiana; sua “intenção autenticamente profanatória” fica aquém da meta da “profanação do improfanável” que outros libertinos e a obra mesma de Sade cumprem (AGAMBEN, 2005, p. 106).

“compensada”, seja de forma não sexual no ato, mas também por poder fazer o mesmo em relação àquele que, por sua vez, desejar. Mesmo se é possível um código de conduta libertino, mesmo se a lei pode vir a ter alguma função no sentido de reforçar a significação criminosa de determinados atos, o que vige, ao final, é um regime natural no qual esta não cabe absolutamente.

Delon (1998b, p. 1.366) dirá que “o libertino se caracteriza por esta disponibilidade imediata dos objetos de seu desejo”. Certamente esta caracterização serve para Delbène, mas foi visto no capítulo anterior como ela não pode ser verdadeira para todos os libertinos. Na primeira parte da *História de Juliette* mesmo também já se tem o exemplo de como essa visão “estreita” de Delbène, que quer fazer associar ponto por ponto libertinagem e natureza (consequentemente, libertinagem e a entrega imediata do corpo) pode leva-la a situações de menos prazer (e é de se considerar, pela associação entre prazer e assentimento estabelecida no discurso da própria Delbène, que sentir menos prazer tem a força de objeção): “Ébria de luxúria, a bandida se arma logo de um consolo”. A luxúria ébria e mesmo os golpes repetidos por mais de uma hora não foram suficientes para sequer mover a abadessa: “Dê para mim tudo que acabei de te fazer, me disse ela assim que terminou... sou devorada pela luxúria, eu não aproveitei, eu, enquanto que te fodia; eu quero gozar desta vez” (SADE, 1797/1998, p. 226). Juliette, por sua vez, ao receber sua compensação por se deixar deflorar – o direito de deflorar uma de suas colegas – tem uma experiência bem diferente:

[...] os encorajamentos que me dão, a irritação na qual estou, o extremo desejo de consumir este ato libertino, tudo me faz colocar na operação a mesma atividade, o mesmo calor de que se utilizaria o amante mais vigoroso [...]. Os senhores imaginam facilmente a que ponto essas propostas me endureceram; certa do mal que ocasionara minha maldade, não fiz que dobrar mais nervosamente minhas investidas, tudo entra [...]. O êxtase nos toma quase todos de uma vez. As três tribades colocadas sobre altar gozaram como vadias, enquanto que os suportes do consolo que enfio em Laurette desmaiada se molham de

meu esperma (SADE, 1797/1998, p. 263).

No limite, o prazer de Delbène ainda é só fricção: a despeito de seus discursos, ela depende muito estritamente do estímulo genital. É neste ponto que se mostra que, mais que tensão não resolvida, o que há no pensamento de Delbène é realmente uma insuficiência. Outros libertinos sabem bem que o mais importante não é o sexo, mas o excesso, o desregramento. Uma leitura breve de Sade já mostra como suas cenas comumente nem mesmo são factíveis ou representáveis. Para executá-las, os corpos precisariam ser capazes de torções inimagináveis, de posições surreais. O prazer, se limitado às possibilidades magras da natureza, permissiva, é insuficiente para o gosto do libertino. Na verdade, este problema é um dos mais comuns dentro de toda tópica libertina, e ao qual quase todos eles tentarão de alguma forma responder:

o hábito de se permitir tudo as faz incessantemente achar simples o que antes lhes parecia revoltante, e de libertinagem em libertinagem elas chegam às monstruosidades de cuja execução são incapazes, pois seriam necessários crimes reais para lhes dar um gozo verdadeiro, e infelizmente não há crime em nada (SADE, 1797/1998, p. 258).

Ora, Delbène mesma reconhece que a natureza permite tudo, de forma que simplesmente não conhece o crime. Ainda assim, o libertino deseja que este exista, deseja uma lei para transgredir. Ora, se a natureza não conhece a lei, todo crime que se cria é uma *quimera*, fruto da imaginação e sem substância real. O problema é que a abadessa não admite a quimera como fonte do prazer, de forma que fica limitada a suas meras capacidades fisiológicas de gozar. Outros libertinos mais experientes e sábios encontram meios e mecanismos de gozar dessa transgressão cujo sentido é eminentemente imaginário. É exatamente assim que Juliette – com muita perspicácia, mesmo que ainda pouco instruída – goza com seu “membro fantasma”.

O que o discurso de Delbène aporta à questão que não se havia podido observar até agora é seu aspecto histórico. Se se assume a ideia de que os discursos libertinos coexistem em Sade em regime de polifonia,



ou seja, que não há um sistema definitivo ou mesmo que um sistema não refuta o outro, mas que todos se sustentam em seus próprios fundamentos e estão à disposição do leitor singular, que dará assentimento a um ou outro dependendo de suas inclinações, então é preciso tomar o discurso de Delbène como sendo um exemplo bem-acabado de filosofia libertina. Se é assim, esse discurso coloca inquietações. Principalmente quanto a essa possibilidade de uma posição que parece, do modo como os termos são postos, ambivalente: pelo prazer, mas contra a natureza. Já se percebeu que no caminho para atingir a resposta desta questão deve-se indagar sobre a temporalidade da experiência libertina.

## I

**F**OI chamada a atenção para como em alguma medida o caminho traçado mais acima já havia sido, ao menos em partes, percorrido no capítulo passado. De fato, viu-se que a questão posta por Bataille a partir de uma leitura de Sade era justamente esta do esquecimento. Se retomado de forma muito breve, virá a lembrança de que uma busca teórica relevante para Bataille diz respeito à antropogênese: a emergência do homem enquanto coisa distinta de seu entorno natural. Uma vez que a característica própria do homem é uma forma humana de desejar, a antropogênese se dá pela criação de um mundo de objetos humanos, distintos da natureza, a serem desejados: este processo é o trabalho. Nesse sentido, humanidade e trabalho são termos que se recobrem ponto por ponto. O homem não precede o trabalho, mas é dele contemporâneo. Mais importante ainda, a consciência e a capacidade para a linguagem também não precedem o trabalho, mas o contrário. É por ter de trabalhar, de refrear os instintos e impulsos que os desejos de seu corpo inspiram, que o ser humano começa a desenvolver consciência de seu ser individual, de sua vida psíquica aparentemente apartada da vivência corporal. A linguagem também surge, inicialmente, como

forma de melhor organizar e estruturar a atividade laboral. Sua função inicial teria sido a designação dos objetos e dos produtos do trabalho. A partir disso não só se forma a consciência humana, mas também se lhe dá suas principais características. O homem é aquele que deseja humanamente, ou seja, deseja os objetos humanos formados dentro desse mundo do trabalho. Por conta disso, passa a desejar de forma propriamente humana. Quando, no entanto, se passa a desejar um objeto que está excluído deste âmbito – objeto que é natural, mas também pode ser designado como sagrado, interdito, tabu – então se corre como que um risco de desumanização.

Esse “resto” não-humano pode ter várias formas, mas é integrado dentro do processo antropológico (de forma oblíqua) através da vida religiosa, uma vez que por ela se media a relação do homem com a natureza interdita. De fato, na história, quase todas as religiões acabaram por incorporar de um modo ou de outro os conteúdos dos interditos, regulando-os e criando possibilidades e momentos próprios à transgressão. Assim como haviam sacrifícios, animais ou humanos, era comum a prostituição religiosa, culto a deuses itifálicos, e ainda hoje se associa o nome da festa em honra a Baco a práticas sexuais. O cristianismo, no entanto, significa uma forma estranha de manter esse tipo de relação. A violência – especialmente sob sua figura mais representativa: a morte – é mantida em uma forma sublimada: a morte de deus é figurada nos altares, mas é vedado todo tipo de sacrifício. Se consome a carne e o sangue, mas apenas simbolicamente. A sexualidade é quase de todo proscrita. A virgindade é uma virtude a ser louvada, e se a carne é fraca e precisa ser satisfeita, deve sê-lo dentro das formas estritamente regulamentadas do casamento. O cristianismo, ao tomar o lugar das religiões pagãs no ocidente, faz *esquecer* daquelas formas institucionalizadas de transgressão que os gregos e os romanos se permitiam, através das quais mantinham uma vida social saudável. A racionalização dos modos de vida, inscrita desde a matriz inicial da vida humana, toma

lugar de forma paulatina, porém definitiva, a partir do esquecimento de uma experiência histórica mais rica e positiva. A história, para Bataille, parece estar – ao menos na maior parte do tempo – sob o signo do Mesmo. Curiosamente, Foucault, no entanto, coloca dentro de um movimento temporal da história do conhecimento a própria análise histórica de Bataille. Não só ele reconhece uma história do pensamento, da racionalidade e da linguagem mais rica, com mais momentos, nuances e rupturas do que Bataille, mas ainda mostra dentro de sua narrativa histórica particular uma explicação muito sólida sobre a relação entre Sade e Bataille.

Aponta-se que Foucault mudou com o tempo sua posição acerca do pensamento sadeano, sendo que aquela que tinha em *As Palavras e as Coisas* não foi a que manteve até o fim. De fato, em sua entrevista *Sade, Sargento do Sexo*, Foucault encerra dizendo:

Você sabe, eu não sou a favor a sacralização absoluta de Sade. No fim das contas, eu afirmaria com facilidade que Sade formulou o erotismo próprio a uma sociedade disciplinar: uma sociedade regulamentar, anatômica, hierarquizada, com seu tempo escrupulosamente distribuído, seus espaços demarcados, suas obediências e suas vigilâncias.

É preciso sair disto, e do erotismo de Sade. É preciso inventar junto ao corpo, seus elementos, suas superfícies, seus volumes, suas espessuras, um erotismo não disciplinar: aquele do corpo em um estado volátil e difuso, com seus encontros ao acaso e seus prazeres sem cálculo. E, o que me entedia, é que se utiliza nos filmes recentes certo número de elementos que ressuscitam através do tema nazismo um erotismo de tipo disciplinar. Talvez tenha sido aquele de Sade. Tanto pior para a sacralização literária de Sade, tanto pior para Sade: ele nos entedia, é um disciplinador, um sargento do sexo, um contador dos cus e de seus equivalentes (FOUCAULT, 1975/1994, p. 821-2).

A entrevista é de 1975. No ano seguinte Foucault publica o primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, em que, novamente, comenta sobre o papel de Sade, em um sentido próximo do que aparece na entrevista. É fato que Foucault mudou significativamente sua avaliação sobre Sade: enquanto que inicialmente pensava nele como o herói

*outsider* de uma razão e uma sexualidade novas, passou a vê-lo apenas como o agente burocrata do sexo, contabilizando cus, cabaços e vítimas. Ainda assim, parece que podem ser apontadas algumas continuidades significativas.

Mais do que elas, o que interessará de forma principal para a análise é o tratamento dado à questão em *As Palavras e as Coisas*. Neste, para além de atribuir a Sade um papel bastante especial em sua peculiar narrativa histórica, Foucault traz uma leitura de Sade – a qual nem sempre ele explicita – que parece tanto rica quanto singular. Segundo ele, Sade é o autor no qual se efetua a passagem entre a *epistémê* clássica e a moderna. Uma *epistémê* pode ser dita “o sistema de conceitos que define conhecimento em uma época intelectual dada” (GUTTING, 2005, p. 9). Na *epistémê* clássica, o conceito principal que informava a visão de mundo e que ordenava toda a possibilidade do conhecimento era o de “representação”. Sem intentar caracterizar aqui, com Foucault, a noção clássica de representação, é importante assinalar seu funcionamento mais característico: no saber clássico, os signos “eles são agora coextensivos à representação, vale dizer, ao pensamento por inteiro” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 79). Tudo o que se dá ao campo da representação, leia-se, tudo o que pode ser pensado, tem algum tipo de sentido; não só os conteúdos intelectuais em geral, mas “é possível, finalmente, que as sensações sejam elas mesmas (como em Berkley) os signos do que Deus quer nos dizer” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 79). Esse espaço como que infinito da representação – infinito porque sem resto – é garantido na medida em que o signo se representa a si mesmo. Vale dizer: o signo não é mais um critério externo que garante o conhecimento, como fora antes (FOUCAULT, 1966/2010, p. 41). Para além de significante e significado, o signo também tem de conter a própria relação entre ambos, mas está investida toda do lado do significante, de forma que se constitui “um desnível inevitável da figura de dois termos, que recua em relação a ela mesma e vem se alocar

por inteiro no elemento significante” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 78). Quando for falar sobre a reflexão acerca da linguagem nessa época, e, principalmente, sua superação, esse desnível interno do signo ocupará um papel relevante.

O papel de Sade nessa história, a princípio, é esgotar esse funcionamento. Será por viabilizar um “recuo da representação” em relação ao mundo dos objetos possíveis do pensamento que Sade liberará o campo para a *epistémê* moderna. Para Foucault,

o libertino, é aquele que, obedecendo a todas as fantasias do desejo e a cada um de seus furores, pode, mas deve também, esclarecer o menor movimento por uma representação lúcida e voluntariamente posta à obra (FOUCAULT, 1966/2010, p. 222).

Ora, isso pode ser constatado em discursos e orgias libertinas de uma ponta à outra da obra de Sade. Mas há ainda algo mais: “aguardem, diz ele, eis o arranjo que lhes aconselho de tomar para esta cena” (SADE, 1797/1998, p. 1.034). É Sbrigani, um dos comparsas libertinos de Juliette, que se propõe (é um prazer bastante comum) a organizar a orgia dela com suas amigas:

Clairwil vai começar; por mais que ela queime por ser fodida, eu quero que façam ela passar vontade do membro que vai lhe perfurar. Juliette, pegue esse belo pau já escolhido por tua amiga, chacoalhe-o bem perto de sua boceta, esfregue-o em seu clitóris, mas não o enfie. Você, Borghèse[...] (SADE, 1797/1998, p. 1.034).

A promessa do “arranjo” da cena orgiástica é o elemento lúbrico, a intervenção do desejo sobre o texto; a ela se segue, justamente o que Foucault aponta: o “esclarecimento” representacional da arquitetônica do prazer, organizando de forma “lúcida” e “voluntária” a disposição dos corpos. Nesse momento, o elemento diegético se torna também performático: assim como Sbrigani explica a Juliette o passo a passo dessa ordenação da orgia, também o leitor partilha dela enquanto narrativa; é um princípio não só da libertinagem, mas da escrita libertina sadeana a necessidade de detalhar as cenas, “a representação lúcida”. E

assim como o libertino, o leitor também se compraz ao ouvir ou ler o sexo representado: esse é o cerne do mecanismo implicativo dos *120 Dias*. Simone de Beauvoir (1955/1972, p. 38), em uma nota biográfica sobre Sade, acrescenta que “em Marselha ele se faz fustigar, mas de vez em quando ele se lançava em direção à chaminé e inscrevia à faca sobre as calhas o número de golpes que acabara de receber”. Bataille, comentando esta informação trazida por ela, fala dessa conjunção entre razão e paixão como sendo uma forma de crítica à razão, obrigando-a a trabalhar contra as próprias finalidades. Ora, segundo Foucault isto até pode ser verdade, mas apenas entendido como crítica a uma concepção específica, temporalmente localizada – e, no limite, nem propriamente de razão, mas de conhecimento. Dentro destes parâmetros, no entanto, é verdade que a obra de Sade pode ser lida como uma crítica radical e muito pungente do pensamento de seu tempo, como um “contraponto insistente e fascinante do racionalismo esclarecido” (SABOT, 2007, p. 143).

“A grande narrativa da vida de Juliette desdobra, ao longo dos desejos, das violências, das selvagerias e da morte, o quadro cintilante da representação” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 223). Sade permaneceria todo dentro da *epistémê* clássica na medida em que sua obra ainda opera a partir do registro da representação. No entanto, ele faz com que a representação deixasse de operar sobre o princípio lógico de sua organização (o trinômio *máthêsis*, taxinomia e análise genética, que Foucault (1966/2010, p. 88) sintetiza sob a figura do quadro) e passasse a responder ao imperativo desvairado do desejo. O quadro, em Sade, vira cena. Na lógica posta em operação por Foucault, esta é a organização representativa do desejo. De fato, os libertinos têm a pretensão declarada de explorar no detalhe e sistematicamente as formas possíveis do desejo e do corpo:

Duclos, interrompeu aqui o presidente, lhe preveniram que é preciso em seus relatos os maiores e mais extensos detalhes? Que nós não podemos julgar o que a paixão que

a senhora conta tem de relativo aos costumes e ao caráter do homem a não ser que a senhora não esconda nenhuma circunstância? Que as menores circunstâncias servem, no mais, infinitamente àquilo que nós esperamos de suas narrações para a irritação de nossos sentidos? (SADE, 1785/1990, p. 84).

Na *História de Juliette*, portanto, é como se o desejo acabasse sempre por ser reconduzido – de forma voluntária mesmo, mas como que por uma incapacidade de se libertar – à forma da representação:

A distribuição do discurso filosófico e do quadro na obra de Sade obedece sem dúvida a leis de uma arquitetura complexa. É bem provável que as regras simples da alternância, da continuidade ou do contraste temáticos sejam insuficientes para definir o espaço da linguagem onde se articulam o que é mostrado e o que é demonstrado, onde se ligam a ordem das razões e a ordem dos prazeres, onde se situam sobretudo os sujeitos no movimento de seus discursos e na constelação dos corpos. Digamos somente que este espaço é inteiramente coberto por uma linguagem discursiva (mesmo que se trate de uma narrativa), explícita (mesmo no momento em que não se nomeia), contínua (sobretudo na medida que o fio passa de um personagem ao outro), linguagem que a despeito de não ter sujeito absoluto, não revela jamais aquele que em último recurso fala e não cessa de deter a palavra (FOUCAULT, 1963/2012, p. 25-6).

O fato de ser um espaço recoberto pela linguagem “discursiva”, “explícita” e “contínua” faz com que os signos ainda sejam universalmente coextensivos à representação, e que Sade ainda seja um autor clássico. No entanto, o modo como o desejo percorre e desestabiliza a representação faz com que Sade leve ao fim a *epistémê* clássica.

Isso pois aqui, mesmo que a representação ainda domine a forma da exposição, o desejo já permite entrever que há algo para além dela:

Estes discursos e estas cenas se tornam por sua vez derrisórias tanto que elas se encham de um desejo que satura o espaço da representação e ameaça instantaneamente transbordá-lo. Se inicia assim uma crítica interna da representação (SABOT, 2007, p. 145).

Vale dizer, se na *epistémê* clássica pensamento e representação se recobriam ponto por ponto, de forma que nada havia que pudesse ser externo

ao pensamento ou que pudesse lhe servir como seu outro, com Sade essa possibilidade, se não é de todo instaurada, é ao menos entrevista. A ideia de saturação é aqui importante. Sade parte de uma fidelidade e uma aderência estrita ao imperativo clássico de tudo representar. Se tudo cabe dentro do quadro da representação, e esta é coextensiva aos limites próprios do pensamento, então o desejo apenas poderia se manifestar de forma plena quando colocado todo dentro deste quadro; quando se diz tudo.

O procedimento de saturação se dá em diversos registros. Eis um exemplo bastante bom:

As jovens são logo encarregadas por mim do cuidado de fazer reerguer os jovens; assim que eles estavam no ar, eu me entreguei a eles; eles eram flexíveis... ágeis... eu os coloquei dois em minha boceta, um em meu cu, eu chubei um, dois se colocaram sob minhas axilas, um em meus cabelos, em masturbava um em cada mão, o décimo se masturbava sob meu olhos: mas eu proibi o orgasmo; eles deviam todos variar dez vezes; todos, em sua vez, deveriam sacrificar em cada um dos templos oferecidos à sua luxúria, a conclusão não foi permitida senão após isso; singularmente irritados pelos prelúdios, esses belos jovens me inundaram de porra; e a Borghèse que, masturbada por suas jovens, me observou voluptuosamente, concordou que minha execução foi mais sábia que a sua (SADE, 1797/1998, p. 778).

Pensando de forma rigorosa, a cena poderia – e mesmo deveria – se estender ao infinito. Nada impede de partida que se convocassem mais jovens rapazes e se enrolasse um pênis em cada fio de cabelo, que sobrepujasse um a cada parcela de pele descoberta, que a cada mínima parte do corpo infinitamente divisível da libertina correspondesse sua quota de prazer; ou, ainda, que as variações fossem feitas em combinatórias ainda mais ousadas, com trocas mais numerosas (uma vez que “variar dez vezes” já desprezita os limites da fisiologia humana, de qualquer forma). Esse procedimento não se desenrola todo simplesmente devido aos limites materiais da representação, que é coextensiva e, portanto, se além, à linguagem que pode enunciá-la. Encontrando os limites



materiais da representabilidade de suas fantasias sexuais exageradas, Sade como que deixa ao leitor a tarefa (interminável) de completar o procedimento de enumeração; prolonga a tarefa do escritor no convite do leitor ao prazer, de forma que estende seu texto para além de si. O mesmo procedimento acontece com as longas enumerações e contabilizações (cf. MORAES, 2006/2013, p. 75). O processo se dá através da representação uma a uma de todas as formas possíveis do desejo, até que elas saturem e transbordem o quadro, se manifestando como desejo ele mesmo. Sade cumpriria o programa que Delbène anuncia em seu discurso ao fazer com que a palavra escrita transitasse entre a página e o corpo do leitor, representando um desejo que – por se manifestar necessariamente em sua materialidade, por ter de passar pelo corpo para estabelecer aquele circuito – ultrapassa o limite da representação e atinge o homem por detrás dela.

Michel Delon mostra, ainda, como de um ponto de vista interno à estética sadeana se pode corroborar essa leitura de Sade como que em vias de, mas não conseguindo, escapar da estética clássica:

A Enciclopédia pretendia oferecer o mundo à visão e à compreensão sob a forma de um quadro. Enciclopedista do mal, Sade sugere os limites de tal visibilidade. O desejo, para se perpetuar, deve reinventar as cabines secretas e as manias inimagináveis [...] Se o belo se contenta em imitar a natureza codificada pelos Antigos, o sublime deve atacar à maneira de uma natureza selvagem e indisciplinável, aquela que desencadeia as tempestades e os vulcões, que move os piromânicos e os torturadores. A obra de Sade, por particular que seja, se compreende dentro do vasto movimento de renúncia às regras do bem-dizer, que acompanha a reivindicação da originalidade e da autenticidade. A vontade de “tudo dizer” do autor dos *Cento e Vinte Dias de Sodoma* reencontra paradoxalmente a nudez autobiográfica de Rousseau, ao qual ele se opunha frequentemente, e a grafomania de um Rétif de la Bretonne que ele não cessa de condenar ao desprezo (DELON, 1990d, p. LVI-LVII).

Semelhante ao que Barthes tem a dizer, pensando, no entanto, de forma mais ampla a relação da obra sadeana com certas práticas de uma retórica literária da tradição:

Os grandes estilos pomposos, culturais, codificados por séculos de literatura bem-pensante, são intimados a comparecer a esse pequeno teatro da frase, lado a lado com o pornograma: *máxima* (Mulheres reclusas: “não é a virtude que as liga, é a porra”), a *apóstrofe lírica* (“Ó minhas companheiras, fodei, nasceste para foder”), o *elogio da virtude* (“Devo fazer à firmeza de seu caráter a justiça de dizer que ele não esporrou uma vez só”), *metáfora poética* (“Obrigado a dar livre expansão a um membro que não mais conseguia conter dentro das calças, fez-nos nascer, ao deixá-lo lançar-se ao ar, a ideia desses arbustos novos libertados das amarras que por um instante curvam ao solo a sua copa”) (BARTHES, 1971/2004, p. 176-7)

Barthes, no entanto, reconhece nessa operação da ironia sadeana um aspecto crítico significativo: a tentativa de ruína dos códigos da linguagem clássica através da sobrevivência parcial de elementos dessas estruturas do beletismo clássico reordenadas em meio ao campo de uma forma toda nova de linguagem. Característico da sutileza da perversão sadeana: mais do que em seu *shock value*, muito dos potenciais do texto de Sade estão nessa tensão que ele instaura entre a adesão aos códigos linguísticos e estilísticos da literatura clássica e o conteúdo – que mesmo para os padrões de hoje, ainda em boa medida é – de uma insólita ousadia. Sade é um perverso delicado.

Foucault insiste em dizer que a obra de Sade está inteira no âmbito do classicismo, que ela “fecha a época clássica sobre si mesma” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 223). Na *História de Juliette*, o desejo ainda está sempre subordinado à forma da representação. Na *Nova Justine*, acontece a inversão da relação entre desejo e representação, de forma análoga ao que representou o Dom Quixote para o fim da Renascença. Na segunda parte do Quixote, o fidalgo se tornara a representação da própria história, ou seja, a representação se fechara em si, tornara-se autônoma e distinta das coisas no mundo, no que se encerrava a *epistémê* da similitude. Tanto Justine quanto Juliette apenas conhecem o desejo sob a forma da representação. No entanto, Juliette é quem coordena e instaura a representação tendo por fio condutor o próprio desejo. Justine, por sua vez, somente conhece o desejo sob a forma da

representação que ela mesma é; não o experimenta de dentro, como sujeito desejante, mas apenas enquanto é objeto do desejo alheio, de alguém que se a representa (insere-a em uma cena) enquanto tal. E se nenhum libertino dá conta de esgotar a representabilidade do corpo desejável que é Justine, no encontro das duas irmãs Juliette se mostra a única libertina capaz de enredar em definitivo Justine nas teias do desejo figurado:

Nossos quatro libertinos cercam o cadáver; e por mais que ele estivesse inteiramente desfigurado, os celerados formam ainda medonhos desejos sobre os restos sangrentos desta infortunada; eles lhe arrancam as vestimentas; a infame Juliette os excita; o raio entrara pela boca, e tinha saído pela vagina; horríveis gracejos são feitos sobre as duas rotas percorridas pelo fogo do céu. “Há razão ao se fazer o elogio de Deus, diz Noirceuil; vejamos como ele é decente; ele respeitou o cu: ainda é belo este traseiro que fez escorrer tanta porra; ele não te tenta Chabert?” e o mal-doso abade responde se introduzindo até os colhões nessa massa inanimada. O exemplo é rapidamente seguido; todos os quatro, um após o outro, insultam as cinzas dessa querida garota; a execrável Juliette se masturba, ao vê-los fazer” (SADE, 1797/1998, p. 1.259).

Isto que significa virtude *neste contexto*: em um mundo no qual, historicamente, o desejo enfim passa a ser uma possibilidade, não desejar, mas apenas representar o desejo. Enquanto que em Juliette operaria uma representação constante do desejo, Justine inverteria os termos da relação, desejando a representação, ou seja, desejando a virtude. É neste sentido que Philippe Sabot (2007, p. 146) nota como “Sade e Kant vêm assim ocupar, na topologia de Foucault, posições simétricas”. Enquanto que Sade designaria o fim e o “encerrar-se sobre si mesma” da época clássica, no pensamento transcendental de Kant estaria a verdadeira abertura da *epistémê* moderna. “No plano estritamente arqueológico, ela [a obra de Sade] se situa aquém do gesto crítico kantiano, do qual ela não tem nem a radicalidade nem a potência da abertura” (SABOT, 2007, p. 144).

## II

**E**, no entanto, Foucault (1966/2010, p. 134) assinala como, de um ponto de vista literário, o aporte de Sade foi dar à linguagem a materialidade bruta da coisa. Vale dizer, é fazer da linguagem uma coisa com potencial de agir concretamente no mundo; justamente um dos pontos assinalados na análise do discurso de Delbène. Ora, é certo que o funcionamento da linguagem não totaliza a *epistémê*, mas lhe configura apenas um dos setores. No entanto, a linguagem é o domínio próprio de Sade, a partir do qual ele impulsiona a ruptura epistêmica: é por colocar em operação uma linguagem toda peculiar que Sade faz o desejo transbordar o quadro da representação. No limite, portanto, entender como Sade faz superar não apenas o todo da *epistémê* clássica, mas um de seus elementos específicos – sua linguagem – é fundamental para entender exatamente o que está em jogo; e é neste sentido que Foucault conseguirá fazer vir à luz a verdadeira radicalidade de Sade. A linguagem na época clássica, segundo Foucault, trabalha toda em função do nome:

Nomear é, de uma só vez, dar a representação verbal de uma representação e colocá-la em um quadro geral. Toda a teoria clássica da linguagem se organiza em torno deste ser privilegiado e central [...] Mas este nome, uma vez enunciado, toda a linguagem que conduziu até ele ou que se atravessou para atingi-lo se reabsorve nele e se apaga. De modo que em sua essência profunda o discurso clássico tende sempre a este limite; mas ele não subsiste que ao recuá-lo (FOUCAULT, 1966/2010, p. 132-3).

Ora, viu-se logo ao começo desta breve análise que na idade clássica todo signo comportava uma cisão interna por meio da qual precisava recuar em relação a si mesmo no ato de significação, por um desnível entre significante e significado. O nome espelha esta fratura. Sua função é a de indicar de forma direta, sem rodeios, a coisa à qual se refere. No entanto, uma vez que a relação de significação interna ao próprio signo fica incrustada no significante, se faz necessária toda uma

linguagem que lhe sirva de suplemento e lhe apure o sentido, como que mediando a passagem entre significante e significado – que a teoria da linguagem esperava ser o nome capaz de operacionalizar todo sozinho – e permitindo assim o ato de nomeação e o juízo.

Dentro da articulação da *epistémê* clássica, a linguagem, e toda a representação, não podem prescindir desse tipo de distância interna: no limite, toda a linguagem clássica está fadada à impossibilidade última da comunicação. O primado da retórica é um sintoma significativo disso: a retórica se instaura como o adiamento constante da nomeação que esgota a linguagem, uma zona de errância que desestabiliza mas também possibilita o nome (FOUCAULT, 1966/2010, p. 133). Sade seria o portador da verdade oculta do pensamento iluminista pois teria realizado enfim a utopia de Rousseau<sup>9</sup> – que na verdade era o projeto implicitamente contido em toda a reflexão clássica sobre a linguagem – de uma nomeação direta, estrita, capaz de colmatar essa distância interna do signo. Mesmo que as fórmulas da retórica clássica ainda apareçam em Sade, elas “tomam uma por vez sua autonomia, elas escapam à soberania do nome, cessam de formar em torno dele uma ronda acessória de ornamentos”, se trata de “um discurso não discursivo cujo papel será manifestar a linguagem em seu ser bruto” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 134). E é nessa realização que se nega

---

<sup>9</sup>Foucault fala na reflexão posta por Rousseau em seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas* (principalmente, mas é uma reflexão que atravessa suas obras) sobre a linguagem natural e as línguas criadas socialmente. A linguagem natural seria uma forma de comunicar as paixões, não a utilidade (ROUSSEAU, 1781/1997, p. 265). Por isso a linguagem nasceria na poesia e não propriamente na fala comum quotidiana (ROUSSEAU, 1781/1997, p. 267). É a invenção da escrita que aliena a linguagem dessa sua função natural de comunicar sentimentos e a torna veículo das ideias, ou seja, mediatiza a linguagem que até então conseguia veicular diretamente os sentimentos que importava comunicar (ROUSSEAU, 1781/1997, p. 277). A tarefa, deste ponto de vista, é redescobrir, reativar, a expressividade natural da linguagem perdida; a música, especialmente aquela centrada na expressão melódica, seria a via para tanto (ROUSSEAU, 1787/2007, p. 208); (a indicação está na terceira aula do curso já mencionado de Vladimir Safatle). Nessa leitura, a questão linguística posta por Rousseau – que, na verdade, fora uma questão filosófica da época – e da qual Sade teria dado conta – como pensar uma linguagem que seja pura e diretamente expressiva, sem supérfluos, convenções, desvios, etc. – seja uma questão sobre a forma estética da linguagem. Ora, no capítulo anterior viu-se que é justamente este o ponto em jogo na leitura que Bataille faz de Sade.

e supera a linguagem clássica e toda a *epistémê* sobre ela assentada. Justamente através daquele mecanismo de saturação da linguagem pelo desejo, Sade teria conseguido fazer com que a linguagem comunicasse de forma direta. O texto virou o lugar do desejo, e isso fez com que o nome se tornasse a própria matéria do gozo. O nome fica desincumbido da tarefa de significar, de apontar para além de si, de forma que pode prescindir da distância entre significante e significado, tornando-se apenas um signo materializado. Esse “discurso não discursivo”, uma linguagem que se desincumbe do ônus de significar e está liberta para o gozo da própria enunciação, é o que Foucault chama de literatura, e Foucault não deixa dúvida sobre o fato de se dever atribuir a Sade a invenção dela.

A depender de como se lê a tópica da literatura em Foucault, há de se entender Sade como sendo o portador de todo um projeto de linguagem e mesmo de vida social que é, para Foucault, um dos horizontes últimos de sua obra. Eliane Robert Moraes associa de forma muito convincente a literatura à ideia de heterotopia em Foucault.

Cada heterotopia teria uma função no tecido social, que varia entre polos extremos: ora abrigando o desvio – como acontece com as prisões ou os bordéis –, ora projetando os ideais de uma sociedade, como é o caso das bibliotecas ou dos museus (MORAES, 2004/2013, p. 187).

Um primeiro aspecto importante que permite considerar a relação entre literatura e heterotopia é a “espacialidade da linguagem”. Ora, se na literatura está em jogo investir a linguagem principalmente na materialidade dos signos em detrimento de sua função significativa, então a dimensão principal de sua operação realmente será o espaço, e não o tempo. Esta metáfora espacial permitirá a Foucault pensar com Blanchot a literatura a partir de seus aspectos negativos, em uma verdadeira reflexão de estilo hegeliano/kojéviano:

trata-se de convocar o ausente na condição de ausente, de tornar real sua presença fora dele mesmo e do mundo –

enfim, de presentificá-lo em sua pura realidade de linguagem. Por isso mesmo, essa experiência negativa que é a literatura torna-se inseparável da fundação de um lugar impessoal, inumano, irreal – voltado para “o puro exterior onde as palavras se desenrolam infinitamente” (MORAES, 2004/2013, p. 189).

Esta seria, portanto, a função da literatura: colocar na forma de uma linguagem que é “puro exterior” – puro signo – aquilo que antes não fazia parte do mundo, que existia nele somente sob a forma do impen-sável, de seu negativo. E, ainda assim, não se trata de simplesmente de trazer esse desejo ao mundo sob a forma de sua imediata satisfação. A literatura apenas pode colocar este desejo enquanto negatividade, enquanto desejo mesmo.

Do que, na verdade, advém sua radicalidade. Ao mostrar o negativo de uma forma posta da razão e do conhecimento, de uma visão de mundo estabelecida, a literatura deixa “à descoberta a ausência de sentido que torna possível todo sentido, selando uma aliança definitiva entre a palavra e a loucura” (MORAES, 2004/2013, p. 190). Não é justamente isso o que Sade faz, segundo a narrativa foucaultiana, em relação à *epistémê* clássica? Apontar, através de sua literatura, os limites do discurso clássico; apontar para aquele funcionamento da linguagem no qual o nome designa de forma direta e sem distância – mas que é por isso mesmo realização e negação de toda linguagem clássica – e que era justamente o equivalente da loucura de Dom Quixote? Uma experiência limítrofe da linguagem na qual ela abdica de seu poder de significação, mas que é exatamente o horizonte que coordena todo o uso da linguagem no período. O que para o homem clássico era a loucura, Sade o fez sistematizar e andar de mãos dadas à forma racional da representação. “Foucault se serve mais de obras literárias que de obras filosóficas para pensar as rupturas epistêmicas” (CHARLES, 2004/2007, p. 339); de fato, isso é uma escolha consequente, uma vez que se considera que “a literatura aparece para Foucault como o terreno privilegiado onde se efetua uma experiência extrema de pensamento”

(MORAES, 2004/2013, p. 190).

A literatura aponta para uma experiência da linguagem que é radicalmente nova, que permite pensar todo um novo horizonte da vida social. É neste ponto que Sade passa a ser ubíquo. Pois se é por meio de sua literatura que se encerra a *epistémê* clássica, é por meio da literatura *tout court*, que lhe é tributária, que se encerrará a *epistémê* moderna. A marca característica da modernidade é a centralidade do homem enquanto categoria de análise. É da nova mobilização da linguagem e de sua relação com o mundo que se forma este espaço de sombra, uma distância entre representação e pensamento, no qual se alojará uma série de conteúdos obscuros, impensados, que apenas se insinuam à luz da consciência. E é neste espaço que se encontra o homem. O homem é, assim, datado tanto em seu surgimento quanto em sua desapareição: essa data coincide com o começo e o fim da *epistémê* moderna, é o mesmo que dizer, com o começo e o fim de sua linguagem:

O homem é uma invenção da qual a arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente, e talvez o fim próximo.

Se essas disposições viessem a desaparecer como elas apareceram, se por qualquer acontecimento do qual nós podemos no máximo pressentir a possibilidade, mas do qual nós não conhecemos no momento ainda nem a forma nem a promessa, elas tombariam, como o fez na virada do século XVIII o sol do pensamento clássico, – então se pode bem apostar que o homem se apagaria, como à beira do mar um rosto de areia (FOUCAULT, 1966/2010, p. 393)

É através da literatura sadiana que se insinua no horizonte de sentidos do pensamento ocidental a noção de homem. Mas é também através dela que já se delineia seu sair de cena. Como mostrou em sua excelente análise Eliane Moraes, a literatura representa na filosofia de Foucault um absolutamente outro em relação ao pensamento ocidental, uma fonte a partir da qual se manifesta a possibilidade de comunicação e mesmo comunhão entre razão e desrazão. Importante nesta caracterização é pensar a literatura como lugar de emergência de um princípio



“inumano”.

É por conta disto que Sabot pode dizer:

sobre o plano concorrente de uma ‘ontologia formal da literatura’, ela [a obra de Sade] se situa além daquele gesto [o gesto de abertura do campo transcendental de reflexão por Kant], uma vez que lhe opõe de maneira resistente o gesto de uma transgressão da qual a linguagem constitui o elemento privilegiado e da qual a sexualidade e o desejo são o vetor manifesto (SABOT, 2007, p. 144).

Neste registro do uso da linguagem, Sade teria sido mais radical do que Kant, sua obra aberto mais potencialidades, pois não só preludiaría o início da *epistémê* moderna, mas mesmo conteria o anúncio de seu fim. Se é no espaço de sombra que Sade abre que se insinua o homem, é no abismo que sua literatura funda que se entreve o fim deste. É significativo que Bataille pense o tema do fim do homem não apenas na esteira de Nietzsche, mas diretamente como uma inflexão moral do pensamento sadeano. De fato, dentro de uma reflexão sobre o reconhecimento como a bataillleana, Sade faria o homem se confrontar com o inumano que é seu desejo, reconhecê-lo e assim superar sua condição de humanidade. O inumano, no entanto, não é somente sua sexualidade, mas o erótico como um todo, do qual faz parte a literatura em sua bizarra estranheza: “A literatura é mesmo, como a transgressão da lei moral, um perigo. Sendo inorgânica, ela é irresponsável. Nada repousa sobre ela. Ela pode dizer tudo” (BATAILLE, 1957/2007, p. 20). O homem é um efeito das relações entre palavras e coisas na época moderna, está todo contido em um tipo de linguagem cujo uso supõe e conclama constantemente sua presença enquanto sujeito que seja fonte de sentido e unidade para o discurso, que se projete do fundo de tudo aquilo que se diz; seu fim, na inauguração de uma linguagem nova, justamente aquela dotada de espessura, de uma tessitura que a permita sustentar-se por si, na materialidade de seu discurso, sem recurso a algo além de si: a morte do autor. Foucault nem hesita, em mais de um momento, em nomear esta linguagem: literatura. Sade, ao subordinar

todo o discurso ao desejo, destrona o sujeito de seu lugar de princípio da narração e o substitui pelas forças que o atravessam, entrecortam e desestabilizam: “à autoridade suprema do sujeito, Sade opõe um sujeito fragmentado, elemento intermutável de combinações infinitas, objeto de um discurso que o utiliza no lugar de afirmá-lo” (CHARLES, 2004/2007, p. 339).

Ou seja, é por criar uma linguagem plenamente comunicativa e desonerada de subjetividade que Sade permitiria pensar um novo modo de relação entre “palavras” e “coisas”. Não mais a representação, nem mesmo o desejo, mas a literatura. Ao dar à escrita esta *épaisseur* – esta espessura – Sade dá à linguagem uma das características que virão a caracterizá-la na *epistémê* moderna como um todo (FOUCAULT, 1966/2010, p. 339)<sup>10</sup>. Trata-se do que Foucault chamará a “analítica da finitude”. A espessura da linguagem diz respeito a um princípio diretamente enunciado no discurso sadeno: ao que Delbène havia já mostrado como sendo circuito entre corpo e fala. Considerando um potencial erótico na linguagem, esta pode circular entre os corpos, participando de seus volumes, de suas tessituras, inchaços, pletoras, etc. Estes se voltam sobre a linguagem, animando e inflamando o discurso, eletrizando, vivificando a fala. A literatura, mesmo se não erótica, libera a linguagem de suas funções comunicativas, no que lhe torna disponível ao prazer e ao gozo; com Sade, o prazer se torna uma categoria própria à análise textual (BARTHES, 1973/2002, p. 7). O nome, então, enquanto signo livre de significado, toma o corpo de quem lê no prazer desinteressado que é a leitura literária. É o fato de que a linguagem passa a ter esta consistência nova que permite a constituição de uma relação nova entre homem e linguagem e, por consequência, do homem para consigo mesmo: a relação entre *pensado* e *impensado*.

Relembrando, na *epistémê* clássica a todo signo correspondia uma

---

<sup>10</sup>A partir do que se poderia pensar que Sade se encontra não só em seu princípio e em seu fim, mas a atravessa toda.

representação, de forma que representação e pensamento eram campos coextensivos. No entanto, na medida em que à própria linguagem adere um elemento não linguístico – o desejo – se interpõe um resto entre os dois, que é o campo do impensado. Nesse sentido, “o homem não pode mais se dar na transparência imediata e soberana de um *cogito*”, uma vez que necessariamente restará sempre uma parte de si que a representação não dará conta de trazer à tona; “mas ele não pode tampouco residir na inércia objetiva daquilo que, de direito, não acede, e não acederá jamais à consciência de si” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 333). Isso é importante na medida em que este impensado não é simplesmente um conteúdo místico, obscuro, excluído para sempre de toda representação. Ele é a borda externa da representação que, por ser sem limite e medida, nunca pode emergir de todo nela, mas pode aceder à consciência (ou seja, ser reconhecido, alterar as estruturas do sujeito consciente, vale dizer, do pensado) em um movimento paulatino, constante, porém inesgotável de esclarecimento.

A descrição foucaultiana do impensado, quando vista a partir desses aspectos, parece se aproximar muito de certo pensamento estruturalista acerca da linguagem (mais como em Lacan do que em Saussure). De fato, para Foucault o estruturalismo é uma das possibilidades abertas ao pensamento por esta *epistémê*. Do impensado, Foucault dirá ainda que se trata de “existência muda, prestes no entanto a falar e como toda atravessada secretamente por um discurso virtual” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 334)<sup>11</sup>. Vale dizer, se trata de toda aquela parcela do discurso que permanece em potência; que está pré-articulada na própria possibilidade do sentido; que, na linguagem, precede o falante e sua fala. O impensado se torna, então, uma necessidade do pensamento,

---

<sup>11</sup>Ou, ainda mais significativamente:

Como pode ele [o homem] ser o sujeito de uma linguagem que há milênios se formou sem ele, da qual o sistema lhe escapa, da qual o sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que ele faz, um instante, cintilar por seu discurso (FOUCAULT, 1966/2010, p. 334).

a condição pela qual se produz o sentido. Recolocar a questão transcendental kantiana a partir dessa perspectiva nova leva a recolocar o problema da fundação do conhecimento. Agora sob a figura de um *cogito* não mais cartesiano, mas batailleano: “no *cogito* moderno, se trata pelo contrário de deixar valer segundo sua maior dimensão a distância que ao mesmo tempo separa e religa o pensamento presente a si, e aquilo que, do pensamento, se enraíza no não-pensado” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 335). A questão agora não é mais de encontrar no sujeito um fundamento último para o saber, mas sim a impossibilidade última de fundamentar o saber; de fazer ressaltar aquela ininteligibilidade que circunda toda a linguagem.

Mais uma vez é possível apontar que estão em jogo exatamente os temas no discurso de Delbène. O que Foucault chama nesse momento de impensado aparece em Sade como o Outro da razão iluminista, aquilo que dela restou excluído: a sexualidade (espera-se ter mostrado este ponto a contento na análise batailleana sobre o tema do reconhecimento em Hegel, no **item II** do capítulo anterior). Delbène tenta fazer Juliette entender como todo discurso filosófico, científico, etc., é perpassado por e fundado em uma energia de tipo libidinal, que do ponto de vista do discurso da razão não pode aceder a ele de pleno direito. A “sombra” que Sade projeta é a abertura de uma reflexão em sua obra *análoga* à questão transcendental, mas na qual percebe – e, mais que perceber, ele o põe em prática no texto – que esse “transcendental” (termo a ser usado com muito cuidado no caso, pois, a despeito das muitas leituras clássicas que aproximam Sade e Kant, ambos nunca se leram) é: primeiramente, empírico; é o corpo – material e sexuado – no qual os pensamentos se formulam a título de processos químicos. Em segundo lugar, estando nesse campo da empiria, é diretamente tocado pela vida moral (também pela vida política, isso será ainda visto), a qual pode propiciar ou interromper os circuitos pelos quais desejo e conhecimento circulam e se comunicam. É importante ter em mente que não se trata

de pensar em Sade um “irracionalista”, como se ele ressaltasse sobre a face luminosa do discurso oitocentista suas sombras (como quer dar a entender Giannattasio (2000, p. 180), mas também outros). Assim como na literatura sadeana o sujeito apenas pode ser entrevisto a partir de seu corpo e dos desejos que o perpassam – estes, sim, postos em cena – esse novo *cogito* se instaura naquela região de sombra que Sade abriu e na qual a subjetividade não pode reinar:

Esse duplo movimento próprio ao *cogito* moderno explica porque o *eu penso* não conduz mais à evidência do *eu sou* [...]: eu posso dizer, com efeito, que eu sou esta linguagem que eu falo e onde meu pensamento desliza ao ponto de encontrar nele o sistema de todas suas possibilidades próprias, mas que não existe no entanto senão no peso de sedimentações que ele não será capaz de atualizar inteiramente? (FOUCAULT, 1966/2010, p. 334).

O que se há de dizer é que certa figura de sujeito, auto-reflexivo, racional, transparente, este não pode mais ser sustentado. O homem que emerge desta *epistémê* é o centro de uma desarticulação, de uma desidentidade, coeficiente da fissura entre um mundo pelo qual ele é responsável mas que o domina. Esse Outro se tornou o lugar próprio para a reflexão sobre o ser do homem e a possibilidade mesma de sua superação (no que não deixa de se incluir a ideia de que a sexualidade, enquanto esse Outro, detém em certo sentido a verdade do homem; o que é importante para uma virada na compreensão foucaultiana do papel histórico da obra de Sade).

Se for assim que se desenha toda uma rearticulação do campo dos saberes no pensamento de Sade, a partir de uma reavaliação do papel da linguagem, também a ética terá a partir disto seu lugar reinstaurado. Naquele trecho do discurso de Delbène em que ela enuncia que é no seio das paixões que a filosofia acende sua chama (SADE, 1797/1998, p. 258) está em jogo mostrar como colocar em evidência este “impensado” ou este fundamento sexual de toda linguagem diz respeito não apenas a um problema “epistemológico”, mas a uma questão moral. Reflexão

consiste em fazer conteúdos passarem do impensado ao pensado; trata-se não mais de um ato de mera cognição, mas ontológico: de atribuir um modo de existência específico – intelectual – a um conteúdo que, do ponto de vista do sentido, até então existia apenas a título virtual. Dessa forma, assim como o texto tem a espessura de um corpo, o ato de conhecer tem a de uma ação (FOUCAULT, 1966/2010, p. 338). Para a *epistémê* moderna surge a possibilidade de articular em um só movimento ética, teoria do conhecimento e ontologia, que é exatamente a pretensão de uma teoria do reconhecimento. Dizer que “o essencial é que o pensamento seja para ele mesmo e na espessura de seu trabalho ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 338) é uma definição absolutamente adequada de reconhecimento<sup>12</sup>.

É certo que, dentro de outras formas de entender o pensamento de Sade, esta questão aparecerá de outra forma. No entanto, seguindo esta linha de raciocínio, Foucault mostrará porque a modernidade foi a época em que houve um esforço tão concertado no sentido de pensar, inicialmente, a refundação da moral, posteriormente, seu fim definitivo. A moral teria se tornado para os modernos um problema exatamente na medida em que, se o pensamento já é ele mesmo a ação, e se não existe diferença marcada entre um e outro, então não é possível pensar a precedência da reflexão sobre a ação para tomá-la por padrão normativo. Antes, “é a reflexão, é a tomada de consciência, é a elucidação do silencioso, [...] é tudo isto que constitui por si só o conteúdo e a forma da ética” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 339). Não se poderia dizer, ao

---

<sup>12</sup>Seria repisar o solo já trilhado explorar novamente como isso está em jogo no pensamento de Sade – como, em certo sentido, pode ser dita esta a tarefa do pensamento de Sade – mas é válido anotar como foi possível reencontrar neste ponto, através de Foucault, considerações que se havia já visto em Bataille (com a diferença que, para Foucault, estas considerações estão inseridas de forma estrita em um momento localizado da história, enquanto que para Bataille elas tinham uma valência universal). Neste sentido, não estaria em jogo pensar uma nova moralidade sadeana, mas sim o sentido próprio de seu imoralismo.

menos em certo sentido, de se tratar de uma ética *aufklärer*? Ética é o próprio esclarecimento, a tomada de consciência sobre o mundo e sobre si, mas esta não é uma operação localizada de conhecimento senão o ato próprio do conhecer ele mesmo. Que se trata disso para Sade não restam muitas dúvidas; Foucault mesmo o postula:

Antes mesmo de prescrever, de esboçar um futuro, de dizer o que é preciso fazer, antes mesmo de exortar ou apenas de alertar, o pensamento rente à sua existência, desde sua forma mais matinal, é nele mesmo uma ação, – um ato perigoso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille o souberam por todos os que quiseram ignorá-lo; mas é certo também que Hegel, Marx e Freud o sabiam (FOUCAULT, 1966/2010, p. 339)

Essa nova relação do homem com o que nele resta de impensado também dá lugar a uma nova experiência com a temporalidade; a pergunta sobre a gênese temporal não pode mais se esgotar na busca histórica por uma representação originária, prosseguindo retroativamente de representação em representação, ao longo de uma cadeia contínua, até atingir um grau zero, um primeiro fenômeno. Ela precisará também dar conta do tempo próprio ao impensado. Na linguagem essa relação é muito clara. Se a linguagem agora trata não mais de se aproximar de forma constante e inexorável de uma nomeação impossível, mas de reavivar um sentido que virtualmente lhe precede, sua história não pode mais apenas ser aquela da busca pelo primeiro nome, a ser seguido então em seus deslocamentos e mudanças até um dado momento da linguagem, ou seja, não pode se resumir à filologia. A historicidade da linguagem terá de dar conta de entender como se forma um nome, uma palavra, um fenômeno de linguagem, onde antes ele simplesmente não existia; é agora uma tarefa própria a uma teoria do sentido, que pode se dar sob a forma da semântica, semiótica, linguística, etc. Relações análogas se instituirão na análise do trabalho e da vida. O importante é notar que agora a dimensão temporal do fenômeno não é mais tanto uma questão histórica tradicional, mas uma questão que se inscreve na articulação entre passado e presente, nesta forma nova de conceber o

tempo, que Foucault dirá se tratar de um “recoo da origem”. Recoo da origem pois ela agora é, a rigor, inacessível: pode ser suposta, quase que pressentida, na medida em que a historicidade dos fenômenos se impõe como um fato. Ainda assim, essa origem é “virtual”, “um ponto de identidade”. A tentativa de reconduzir historicamente os fenômenos ao passado encontra seus limites, e o melhor que consegue é apontar na direção da origem, uma origem que por definição não pode ter tido lugar na história, pois seria o espaço da pura identidade (FOUCAULT, 1966/2010, p. 341). Decerto, não tem lugar na história pois é o ponto no qual o impensado atua sobre ela, no qual aquele pensamento que é ação intervém sobre o mundo humano criando seus sentidos e fenômenos: “o ponto de partida está ao mesmo tempo fora do tempo real, e nele: ele é essa dobra primeira pela qual todos os acontecimentos históricos podem ter lugar” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 340). E, ainda assim, essa descrição diz respeito apenas ao funcionamento da origem em relação às “positividades”, aos objetos do estudo científico, não ao homem ele mesmo.

É sempre sobre um fundo de já começado que o homem pode pensar o que vale para ele como origem. Esta não é então de modo algum para ele o começo [...] é muito antes a maneira como o homem em geral, como todo como qualquer que ele seja, se articula sobre o já começado do trabalho, da vida e do trabalho (FOUCAULT, 1966/2010, p. 341).

Ora, se a literatura de Sade faz recuar a representação para desvelar sobre ela o desejo e então colocá-los em relação, este sempre precederá enquanto impensado todo representar, toda linguagem. Falar é reativar uma linguagem milenar, é, também, fazer com que uma energia desejante que para o próprio homem é obscura anime seu discurso, mesmo que a despeito dele. O originário, neste aspecto, não é a descoberta desta fonte escondida no impensado, mas sim sua atualização direta sobre o mundo. É a criação de uma fala nova a partir dos sentidos antigos, de uma vida nova em um mundo que se repete há milênios.



Enfim, no que diz respeito à vida humana concreta, o originário se manifesta no encontro do tempo histórico com o tempo do impensado, na irrupção deste naquele, renovando-o, ressignificando-o. Como se pode perceber à evidência, o modelo próprio para pensar a relação com o originário é o reconhecimento: “o originário no homem é o que de partida o articula sobre outra coisa que ele mesmo; é aquilo que introduz em sua experiência os conteúdos e as formas mais antigas que ele e que ele não domina” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 342). A relação com a origem põe o ser do homem em jogo pois o obriga a se confrontar com fenômenos que pertencem a uma temporalidade de ordem outra que não a sua, a articular-se com esses seres e imbricar-se neles. Para fundar sua origem o homem tem de se alienar da própria temporalidade; por isso pode-se dizer dele ser aquela fratura, aquele deságio de si para consigo mesmo; alocar-se no impensado, fazer-se transitar entre pensado e impensado, é também colocar-se em um regime de tempo no qual o homem fica ao revés de si mesmo.

É nisso que o homem pode ser o lugar da atualização, fazer com que todo fenômeno passe por essa sua existência temporal vazia e através dele entre no mundo histórico. A colocação do homem em relação com sua origem, portanto, não é só o modo pelo qual o homem pensa sua relação com o passado, mas também com o futuro. A origem seria “aquilo que o pensamento tem ainda a pensar, e sempre de novo” (FOUCAULT, 1966/2010, p. 343). Ou seja, o homem seria a forma do tempo própria a articular passado e futuro, fazendo com que a emergência do que resta ainda como Outro impensado seja uma promessa sempre renovada de novas formas de vida; no limite, da superação do próprio homem (é neste espaço que Nietzsche se insere, com todos os que lhe seguem). Assim como a moral perde seu lugar próprio por se subsumir ao trabalho mesmo do pensamento, também o movimento desta temporalidade toda especial equivale todo ao movimento da reflexão; pensamento e história do pensamento se tornam termos praticamente

correlatos e o completar-se dessa história será o retorno da origem, reencontrada após passado todo o percurso de seu estranhamento. É neste interstício que se desenrola toda a história do homem, suas ciências, sua moral, religião, pensamento (FOUCAULT, 1966/2010, p. 345). E é exatamente disto que trata a superação do homem; do “reencontro” do homem com aquilo que lhe é originário, ou seja, da irrupção no tempo da vida e da experiência daquela outra temporalidade, que vive como que escondida no plano virtual do impensado, que lhe é toda estranha mas que o próprio trabalho do pensamento faz prometer.

Enfim, após essa mais ou menos detalhada análise de alguns temas de *As Palavras e as Coisas*, parece que há elementos suficientes para se extrair as conclusões realmente importantes, sobre Sade. O que tinha, em um primeiro momento, aparecido como uma associação tópica nos discursos de Delbène, é mesmo uma característica própria e muito relevante da linguagem sadeana. Não é casualmente que se ligam os temas principais do trecho analisado naquele momento: o da relação entre corpo e discurso e o do percurso temporal da moralidade. Antes eles se ligam na estrutura mesma da literatura de Sade e seus funcionamentos linguísticos, sendo que o papel de Delbène, como primeira instrutora de Juliette, é exatamente o de introduzir a estes. É apenas na medida em que o circuito entre corpo e discurso é estabelecido ou descoberto que enfim a questão temporal pode aparecer da forma como ali é posta, como que sendo seu efeito, e se torna disponível ao pensamento, seja de Sade, seja de todo o pensamento ocidental<sup>13</sup>. Se o libertino é o filósofo

---

<sup>13</sup>Se, a partir de então, essa questão será indagada cada vez mais a com cada vez mais frequência, ela está dentro daquele espaço de sombra delimitado por Sade. Quanto a ser herdeiro ou quase que continuador de Sade, título que Bataille mais de uma vez reivindica, certamente a questão pode *também* ser posta nestes termos arqueológicos. Mesmo que no que tange sua literatura ou sua reflexão filosófica Bataille mostre com frequência distâncias significativas – das quais ele nem sempre parece ter consciência (ROCHE, 2006, p. 159) – em relação à obra do Marquês, ainda assim se pode dizer dele ter levado a tarefa, a linguagem mesma de Sade mais longe, mesmo que de formas que Sade mesmo não “sancionaria”. A reflexão antropogênica não poderia ser posta em um momento epistêmico no qual não se pensasse no homem essa parcela de não-humano que lhe servisse de substrato e motor para mudança. Se Foucault fala do impensado como sendo aquilo que na linguagem preexiste todo discurso, que no campo das

na medida em que faz funcionar um circuito entre corpo e pensamento, se é o guardião da memória de quando o homem ainda conhecia uma vida livre e prazerosa, é justamente porque essa memória está contida no corpo mesmo e nos desejos que o configuram. Ao fazer com que o corpo seja também uma categoria aberta à reflexão e o pensamento uma possibilidade de gozo, o filósofo propicia o advento da origem, renova a linguagem já tão gasta pelo uso e a vida tão apagada pela quotidianidade e pelo fardo da história. De modo algum se pode esquecer que não se trata meramente do discurso de Delbène, mas da linguagem mesma de Sade, no que ela opera sobre o leitor e o mundo: é a consecução daquela linguagem nova, nunca ouvida nem entre antigos nem entre modernos, que Sade prometera nos *120 Dias*. No mais, e o que é mesmo o mais importante a ter esclarecido, pode-se agora entender como esse discurso da Delbène define o funcionamento temporal como aparece de modo mais característico na literatura sadeana e em seus mecanismos próprios. Assim se responde à questão central deste capítulo, como enunciado ao fim do anterior.

Se a relação entre pensando e impensado, se a questão da origem (existem ainda outros pontos), são marcas típicas e definidoras da *epistémê* moderna, é inevitável notar que Sade fez muito mais que prefigurá-la. Uma possibilidade de explicar essa ambiguidade é mostrar que Sade foi um precursor, que ele apenas intuiu, abriu uma via que só foi realmente trilhada depois:

O que Sade faz é apenas antecipar, ao passo que Bataille termina a trajetória da literatura moderna rompendo com

---

ciências da vida é o oceano de morte e inorganicidade que circunda uma vida que emerge apenas pontualmente e que no campo da economia é o trabalho alienado, a pergunta batailleana pelo erotismo é aquela pelo impensado da vida social, pelos campos de exclusão em relação aos quais a vida coletiva humana se configura e aos quais precisa constantemente recorrer justamente no intuito de mantê-los em sua exclusão e manter-se em sua unidade coesa. Se Bataille pensa Sade a partir destas categorias, é neste sentido que se dizia, mais acima, que aquela reflexão batailleana sobre a linguagem e a vida social, que em ampla medida se funda em uma reflexão sobre Sade, receberá um matiz temporal muito estrito a partir de Foucault. É apenas com o advento da modernidade que a questão mesma de Bataille se faz disponível para ele; com o fim de modernidade – do que ele é um dos arautos – sua questão perde seu sentido próprio

a expressividade graças à autorreferencialidade da sua escrita que sempre visa à ausência de término de uma transgressão da obra e ao desaparecimento do sujeito em benefício do objeto, significando assim que há um parentesco entre a escrita e a morte mediante o sacrifício do escritor cuja obra marca a ausência (CHARLES, 2004/2007, p. 337).

Esses temas que Foucault aponta como centrais na literatura de Sade, e acerca dos quais ele seria o inaugurador, na verdade, então, apenas apareceriam plenamente desenvolvidos e explorados na obra de Bataille. Não é o caso de examinar a forma muito interessante como Foucault aborda a questão em outros textos, principalmente em sua belíssima homenagem a Bataille: *Elogio da Transgressão*. Que Bataille seguiu uma via aberta por Sade, ele mesmo o reconheceu e afirmou reiteradamente; no mais, mesmo em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (1966/2010, p. 395) dirá que a literatura (da qual já se reafirmou a filiação sadeana) se dá como experiência, “cada vez mais puramente”, com Bataille. Enfim, fique Foucault mesmo a última palavra neste assunto:

A partir dele [Sade], a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por sob a representação um estrato de sombra que nós tentamos hoje retomar como podemos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento. Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão obsedante que é necessário nos darmos conta que, no fundo, essa sombra abaixo, é o mar a beber (FOUCAULT, 1966/2010, p. 224)

Posteriormente, Foucault considerará que esse ser contemporâneo de Sade não era algo muito positivo. Sébastien Charles nota bem como Foucault não realmente muda seu entendimento sobre o papel de Sade, nem mesmo sua leitura sobre a obra dele. Sade continua sendo até o fim, para Foucault, o autor que fez juntar ordem e sexo. Se em *As Palavras e as Coisas* o imperativo de tudo dizer era uma inovação sadeana que fizera recuar a representação e liberar o desejo na linguagem, então Foucault (FOUCAULT, 1976/2011, p. 30) notará que Sade não só tem seus precedentes mas está em má companhia. Se até o século XVIII o discurso sobre a sexualidade no ocidente versava principalmente

sobre a técnica sexual e os prazeres do corpo, modos de aumentá-lo, reforçá-lo, etc., a partir dessa época o sexo se tornou o objeto de outras formas de indagação: se esperava do sexo dar a verdade do homem. O prazer, no entanto, passa a ser, paradoxalmente, um termo menor na compreensão e na experiência da sexualidade nova que emerge. A pastoral cristã e a confissão são os precedentes diretos desta nova relação do homem com seu sexo; Sade, seu herdeiro exatamente na medida em que subscreve o imperativo de tudo dizer, tudo confessar. Na narrativa sadeana o prazer ainda tem um lugar que lhe é de direito; no entanto, ele subsiste subordinado ao desejo e dissociado de um sujeito que possa dele gozar. Só que, desta vez, não se trata mais de pensar nisso a morte de um sujeito que totalizava e experiência – e Sade como o precursor de uma liberdade inaudita – mas de associar o prazer ao imperativo anônimo de uma vida burocratizada e estatizada sob a forma da administração dos corpos (FOUCAULT, 1976/2011, p. 37). Precursor, Sade só seria de dispositivos que controlam e submetem o prazer a uma lógica alheia à sua própria (FOUCAULT, 1976/2011, p. 93). Sade ainda é um ponto de transição, de passagem, para uma forma que se completará mais definitivamente com Freud (FOUCAULT, 1976/2011, p. 71) ou ainda com Krafft-Ebbing, precursor do inventor da psicanálise, que cunhou o termo “sadismo”. Dessa forma, Sade assume mais uma vez o papel de reinar sobre um limiar: agora entre *ars erotica* e *scientia sexualis*. Se não abre mão das descrições e recomendações “metodológicas” sobre o prazer, ao mesmo tempo faz dele um discurso sistematizado e racionalizado, um discurso sobre a verdade; às vezes no mesmo golpe: Clairwil, por exemplo, justifica o prazer de matar homens sobre uma indagação acerca da relação natural entre os sexos: “Eu prefiro massacrar os homens, eu já te disse, eu amo vingar meu sexo; e se for verdadeiro que aquele tem uma superioridade sobre o nosso, a imaginária ofensa à natureza não seria mais grave ao imolá-lo?” (SADE, 1797/1998, p. 578).

Enfim, a partir disto se pode extrair a uma segunda conclusão importante. Sade ocupa um lugar ambíguo e instável no que diz respeito ao fim do classicismo e começo do modernismo na articulação arqueológica foucaultiana. No que diz respeito a essa segunda leitura foucaultiana de Sade, Foucault repete o diagnóstico, mas em outro âmbito e com sinal invertido: o século XVIII testemunhou uma passagem, uma ruptura significativa dentro de determinadas formas da vida cultural. Sade é o responsável pela transição entre duas épocas na história da sexualidade ocidental; novamente, ele é essa figura de limiar. Agora, entre uma sexualidade cujo âmbito e preocupação estritos eram com o prazer e outra que passa a compor uma forma codificada, imobilizada de discurso científico e filosófico. Em ambos os casos, é importante anotar que Sade é o ápice e o emblema de um movimento de ruptura histórico-cultural (assim como ele mesmo se quisera herói da Revolução Francesa); que a história do ocidente passou por um ponto de viragem nas mãos do Marquês de Sade. Vale encerrar essa breve análise com uma citação mais longa do interessante ensaio de Sébastien Charles sobre a leitura foucaultiana de Sade:

Essa genealogia da exterioridade narrativa própria da modernidade mostra que doravante “a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em proveito da linguagem. Onde ‘algo fala’, o homem não existe mais”. Reconhece-se aí o ensinamento das últimas páginas de *As palavras e as coisas*, o desaparecimento possível do homem, deste homem criado em todas as suas partes pela *epistémê* moderna. E, no fundo, no que diz respeito a Sade, *As palavras e as coisas* fecham a descrição da ilimitação sadiana, porém, explicando-a não em relação ao que ela anuncia, mas em relação ao que ela termina. A obra de Sade simboliza o fim do modo de representação como fundamento do saber em benefício da potência do desejo, a introdução da desordem do desejo num mundo dominado pela ordem, pela regularidade e pela classificação. Disso ela é o símbolo, pois ela é o limite dos dois mundos, habitado simultaneamente pela representação (pense no caráter minuciosamente descritivo das cenas descritas por Sade) e pela força desejante. “A partir dele [Sade], a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade lançam sob a representação um imenso manto de sombra que nós

tentaremos agora retomar como nós pudermos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento”. Co-veiro da modernidade, liberto da representação sem dela estar liberado inteiramente, *Sade é nosso contemporâneo* (CHARLES, 2004/2007, p. 340, realce meu).

\*\*\*

**S**E a questão é sobre como na temporalidade própria à representação Sade faz emergir o tempo do desejo, é no modo como está posta a representação em Sade que a resposta deve ser buscada. Neste sentido, Annie Le Brun (LE BRUN, 1986, p. 142) insiste que é na forma teatral da representação que se encontra a chave para entender a temporalidade sadeana. O uso que Sade faz do teatro é, principalmente, o de desestabilizar, o de deformar a realidade. O palco não é o lugar no qual se representa o mundo real (como se esperava da forma teatral tradicional), mas na cena entra apenas o fragmento imaginário de uma realidade decupada. É bem o modelo de funcionamento dos *120 Dias*. Uma frase nunca realmente esgota o conteúdo do que tem a representar, mas permite sempre entrever sua versão mais extrema, mais brutal (DELON, 1990c, p. 1.130), em um movimento análogo ao da saturação. Quase são descritas dessa forma a encontrar seus paralelos em cada uma das partes:

A uma tortura descrita na primeira parte:

Um homem, outrora amigo da Guérin e para quem ela fornecera por muito tempo, do qual ela nos assegura que toda a volúpia consistia em comer fetos abortados ou natimortos (SADE, 1785/1990, p. 145);

Equivalerá outra mais  
violenta na segunda:

139. Ele quer uma mulher grávida; ele a faz se curvar de costas sobre um cilindro que lhe apoia as costas. Sua cabeça, para trás do cilindro, vai se deitar de costas sobre uma cadeira que está fixada lá, os cabelos esparramados; suas pernas se encontram no maior arreganhamento possível, e seu grande ventre extraordinariamente esticado, lá a boceta se abre com toda sua força. É lá e sobre o ventre que ele dirige os golpes, e quando ele viu o sangue ele passa ao outro lado do cilindro e vem gozar sobre o rosto (SADE, 1785/1990, p. 325);

Igualmente na terceira:

128. O mesmo homem de quem Desgranges falará vinte e quatro de fevereiro faz abortar uma mulher grávida à força com golpes de chicote sobre o ventre; ele quer vê-la parir em sua frente (SADE, 1785/1990, p. 343);

E na quarta:

141. Um homem, que gostava de fustigar mulheres grávidas no ventre aprimora sua paixão prendendo uma moça grávida sobre uma roda, e debaixo está presa em uma cadeira, sem poder se mexer, a mãe desta moça, a boca aberta no ar e obrigada a receber em sua boca todas as sujeiras que desprendem do cadáver, e a criança, se ela pare (SADE, 1785/1990, p. 375).

Aqui também nunca se atinge o fundo da violência, de forma que se deixa ao leitor o papel de supor e pensar uma violência maior, mais grave, uma tortura mais cruel, etc. Diferente do que acontece no teatro, a representação não é um puro desvelar-se da imagem, mas sim uma sucessão de desvelamentos e encobrimentos parciais; ao mesmo tempo que media infinitamente aquele suposto desvelamento último de uma



brutalidade extrema deixa reinar plenamente sobre a cena cada um de seus passos. Nisso, é o tempo da representação comum, linear, que é deixado de lado. A ele se substitui um tempo próprio ao desejo, que procede por pulsos parciais, cobrindo de imediato a distância até cada um desses objetos parciais representados: tempo imaginário. Imaginário, nesse sentido, não apenas ligado à faculdade da imaginação, onírico, irreal, mas também em seu sentido etimológico: tempo da imagem; de sua transmissão.

A seguinte cena é provavelmente uma das mais clássicas nos estudos sadeanos: “31. Ele fode uma cabra de quatro, enquanto o açoitam. Ele faz um filho nessa cabra, que ele enraba por sua vez, apesar de ser um monstro” (SADE, 1785/1990, p. 331). A cena é riquíssima, e muito poderia ser (e já foi) dito acerca dela. Especialmente de interesse no caso, a partir dela podem ser articulados uma série de pontos a respeito do funcionamento temporal em Sade. O primeiro a ressaltar diz respeito ao tempo histórico. Não que, por óbvio, se trate de tentar pensar um momento em que homens e cabras tenham feito filhos. Se se trata de uma investigação sobre o passado, evidentemente não é um passado histórico que está em jogo. Se o passado originário do qual falava Foucault é um passado que aparece apenas como vértice virtual, suposição retrojetiva, na qual o mundo ainda se encontrava sob o signo do Mesmo; passado mítico, mas, ao mesmo tempo, lógico, essa parece ser a forma ficcional que Sade pensa de figurá-lo. O homem e a cabra, então, podem fazer filhos entre si sem maiores empecilhos, uma vez que são apenas matéria qualitativamente indiferente. O prazer é garante da identidade na medida em que é uma qualidade própria da matéria, circulando entre homens e animais<sup>14</sup>. Em suma, se trata do mundo e

---

<sup>14</sup>E entre as ideias, na medida em que estas também são coisas materiais no mundo. Aqui é que entra a possibilidade do prazer com o incesto, a sodomia, a blasfêmia, etc. Barthes afirma que o corpo do libertino é composto também por palavras, uma vez que sexo e discurso formam um circuito fechado. A natureza ela mesma não conhece o crime pois nela não existe relação familiar, o ânus é um orifício qualquer, a hóstia é só pão e deus sequer existe, já que não passa mesmo de um nome. É com a linguagem que se criam distinções qualitativas entre as

da matéria em sua operação natural. A questão, no entanto, não está de todo isenta de seu tom histórico. Isso pois, se não houve um passado no qual o homem e a cabra se reproduziram, havia um tempo no qual este imaginário era disponível aos homens. Nietzsche (NIETZSCHE, 1872/2012, p. 64) fala em *O Nascimento da Tragédia* que os gregos não precisaram pensar uma teodicéia pois seus deuses viviam no mesmo mundo dos homens, sofriam de seus males e padeciam e de suas paixões. A presença da divindade entre eles fazia valorizar o mundo, inclusive naquilo que ele tem de “questionável”. Os deuses gregos eram dados ao bestialismo e a todo tipo de prática sexual “perversa”. Ora, pois veja que outra perversão pouco posterior, ainda encontrada sob essa mesma rubrica – “34. Ele sodomiza um cisne, lhe metendo uma hóstia no cu, e estrangula ele mesmo o animal ao ejacular” (SADE, 1785/1990, p. 330) – evoca diretamente o mito grego da relação de Leda com Zeus sob a forma de cisne (APOLLODORO, Séc. I a. C./2013, p.25), que pode ser encontrada em diversas fontes clássicas às quais Sade teve acesso. Daí as constantes invocações ao mundo greco-romano e a apologia geral ao paganismo em Sade. Nem tanto como uma vida sexualmente mais livre, mas como uma sexualmente mais rica. Vale dizer, uma em que as possibilidades do prazer eram maiores e mais gerais; não uma em que mais atos eram facultados e executados, mas uma em que o imaginário e o discurso circulavam com mais vigor e riqueza<sup>15</sup>.

O segundo ponto diz respeito ao tempo da narração. Em se tratando

---

coisas (duas pessoas podem ser pai e filha, um orifício pode ser distinguido de outro e seu uso proibido, o pão vira símbolo) e, conseqüentemente, o crime se torna uma possibilidade. Ou seja, Sade precisa aceitar certo funcionamento linguístico “padrão” ou “normal”, que cria distinções juridicamente relevantes, para que possa fazer seu mecanismo criminoso funcionar (BARTHES, 1971/2004, p. 187). No entanto, neste ponto, já não se está mais no registro da simples natureza, que é “pré-linguística” (por assim dizer). Não está, também, de todo, fora dela, uma vez que essas ideias também são materiais e estão sujeitas às leis naturais, sendo passíveis de choques, resistências, etc. Se se retomar, é exatamente esse tipo de complicação encontrado no discurso de Delbène ao começo do capítulo.

<sup>15</sup>Como Foucault demonstra a contento no segundo e terceiro volumes de sua *História da Sexualidade*. No primeiro, curiosamente, como já se comentou, ele atribui a Sade pelo menos um passo fundamental na derrocada desse mundo.

de um regime próprio à imaginação, o tempo da narrativa é o tempo da comunicação da imagem. Leia-se ainda outra vez o trecho sob análise: “31. Ele fode uma cabra de quatro enquanto o açoitam. Ele faz um filho nessa cabra que ele enraba por sua vez, embora seja um monstro” (SADE, 1785/1990, p. 331). O que, no desenrolar normal dos acontecimentos, haveria de demorar no mínimo alguns meses (o período de gestação da cabra) aqui acontece de um só golpe: se fode a cabra, ela engravida, acontece o parto, fode-se seu filho. O tempo não segue a regra da experiência cotidiana, não segue sequer mesmo o mínimo funcionamento biológico; responde apenas à necessidade do desejo, da satisfação imediata. Por isso o tempo se concentra todo na velocidade da transmissão da imagem: é o tempo de se representar por completo aquela figura do desejo (o bestialismo simultâneo à flagelação, o incesto simultâneo ao bestialismo) o tempo mesmo de satisfazê-lo; ou, ainda, representar o desejo é de imediato comunicá-lo todo, nomeá-lo. Le Brun (1986, p. 159) nota com propriedade que “a persistência em Sade de um modelo teatral convencional nos ajuda a compreender como este tempo passional não se opõe ao tempo convencional e à sua progressão linear, mas dele se distancia”. É muito representativo, para a autora, o fato de que o teatro de Sade foi mal recebido entre os próprios entusiastas e defensores do Marquês. Por fundamento desta má-vontade está o fato de que, em se tratando de pensar a representação, Sade é um autor absolutamente tradicional (não só tradicional, mas, como Foucault mostra, quer seguir à risca e até seu limite o imperativo da representação clássica). Seu teatro respeita por completo as regras altamente codificadas da linguagem da época. O que Le Brun tem a astúcia de notar é que não é por isso que a representação é menos inócua em Sade. A contraposição entre a adesão estrita às regras formais da representação e a simultânea aderência ao tempo próprio do desejo é um mecanismo bastante potente da linguagem sadeana, e responde pelo funcionamento temporal da narração: “sob cada instante da representação tradicional

pode se desenvolver e se desenvolve, como que perpendicularmente, o tempo sadeano” (LE BRUN, 1986, p. 159). Se a representação (de tipo) teatral se desenvolve na aderência estrita às regras próprias de sua linguagem, o tempo do desejo a interrompe, entrecruza, rasga; é um tempo que desconhece lei, sequência ou regra (LE BRUN, 1986, p. 160) – é aquele tempo da origem que se projeta enquanto efeito de sombra por sob a linguagem representacional contaminada pelo desejo.

O terceiro ponto que surge, que é certamente o mais relevante, está na articulação entre ambos. Le Brun pode dizer de Sade que, em sua narrativa, esse tempo distante, alheio ao mundo, interrompe o curso da experiência comum. Isso é acertado quando se o pensa nos dois sentidos, uma vez que a desorganização da representação vale para sua forma linguística e para sua forma social (as quais, na verdade, são apenas vetores de um mesmo vértice). A organização da representação teatral – ainda à época muito devedora de Racine e Corneille – responde a uma norma de cunho estritamente social e ligada ao Antigo Regime. A narrativa sadeana, por seu poder imaginativo/imagético, faz como que interromper o fluxo normal da experiência do tempo, entrecruzando-o pelo tempo acelerado, sincopado e desconjuntado do desejo sexual. Essa interrupção deve ser pensada em sentido mais pleno quando remetida não apenas à experiência individual do leitor, mas à histórica e coletiva da sociedade na qual se insere a obra. Foi visto no capítulo anterior como a experiência da consciência – que encontra um equivalente formal na da linguagem, na medida em que compartilham da estrutura temporal teleológica da vida laboral (com a qual Sade se coloca em um intrincado diálogo a partir de sua aceitação inicial da forma da representação) – não precede a vida social, mas, pelo contrário, se forma nela. Essa ideia era mesmo um ponto relevante para a discussão filosófica da época, e Sade pretendeu declaradamente se inserir nesse debate. Para alguns autores (um defensor significativo dessa visão era Rousseau; cf. DELON, 1998c, p. 1.390) a consciência não só era

natural ao homem mas era mesmo o órgão por meio do qual a voz da natureza lhe falava. Para manter a atenção no discurso de Delbène, objeto do capítulo, ela afirma que “a consciência é puramente a obra; ou dos preconceitos que nos são ensinados, ou dos princípios que nós nos formamos” (SADE, 1797/1998, p. 189): se se ensina que o crime deve ser evitado, a consciência cria o remorso; se se ensina que ele deve ser cometido, surge o remorso por se ter avançado muito pouco na carreira do vício.

Mesmo esta segunda forma não é o modo próprio da consciência libertina. Isso pois ainda funciona no paradigma de uma certa experiência de tempo muito moralizante (SADE, 1797/1998, p. 190). O remorso é uma forma que talvez pudesse ser dita (em analogia com o pensamento de Nietzsche) reativa da consciência: ele opera negando a ação cometida, propondo sua punição. Consequentemente, pode-se dizer do remorso que é a consciência operando e desejando em direção ao passado, impotente pois incapaz de mudá-lo (SADE, 1797/1998, p. 191). O libertino vive a consciência sob a forma da experiência. Sofrendo por uma ação que comete, ele não se arrepende, mas analisa o erro e projeta sua nova ação para o futuro, de forma a obter o gozo sem ser pego e sem ser punido. Assim como quem sente remorso, a mente do libertino passará e se fixará sobre o desprazer ligado à ação cometida; a diferença é que não fará reavivá-lo ou revivê-lo, mas corrigi-lo. Enfim, na inversão desta experiência temporal está a inversão do sentido de uma experiência com o direito. O remorso afirma o sentido jurídico da punição, aceita que aquela conduta a qual o indivíduo se viu praticamente forçado a fazer (uma vez que não há liberdade, mas toda ação é determinada pelo jogo das forças físicas naturais) é de fato errada, a despeito do gozo que causa e que foi (sempre é, como já mostrava La Rochefoucauld (MONZANI, 1995, p. 100)) o primeiro móvel que impeliu à ação. Já a experiência nega o direito em seu aspecto punitivo, projetando assim a ação libertina no futuro de sua repetição. A obra

de Sade pode ser pensada de forma muito própria neste entroncamento entre a experiência do tempo individual, social e histórica. Enfim, a análise feita por Foucault (ou, talvez fosse melhor dizer, feita a partir do instrumental por ele fornecido) revela uma dupla inscrição da obra de Sade em relação à questão do tempo. Por um lado, ela está envolvida em uma experiência histórica particular, em que ambas dão-se reciprocamente seus sentidos. Por outro, ela libera e explora uma dimensão e uma experiência temporal toda nova que apenas a partir de sua linguagem se tornou acessível. É justamente essa nova possibilidade de tempo aquilo que só uma revolução na história permite e aquilo que revoluciona a história.

Retomar, neste ponto, o discurso de Delbène analisado ao começo do capítulo, talvez seja preciso apenas a título de alusão. Os elementos abordados tanto no desenvolvimento do capítulo (especialmente em sua [segunda parte](#)) quanto na conclusão versam quase que diretamente sobre ele. Naquela tensão apontada então – sobre como existe no discurso dela uma possibilidade entreaberta de que o libertino aumente seu prazer indo contra a natureza, a qual é sua lei maior e lhe ordena buscar o prazer a qualquer custo – parece que está em jogo a percepção daqueles dois vetores aos quais a questão da reflexão sobre a origem na modernidade aponta para Foucault. Por um lado, a busca pelo desejo em sua manifestação natural mais pura, em um mundo anterior a toda moralidade, a toda vida social. Nesse sentido a origem aparece como experiência de um passado alienado na história, nunca mais possível. Seria nesse aspecto que aquela análise histórico-antropológica tem lugar (não tem espaço detalhar como, para Foucault, a história e a antropologia se inscrevem no campo – possibilitado por Sade – das ciências humanas). É possível apontar na história um passado no qual o homem se comportava, senão diretamente segundo a natureza, ao menos de modo mais próximo dela. O cristianismo e sua moral intervêm sobre a história operando nela um corte que o separa da natureza e seus

prazeres irrestritos; esclarecer, desfazer os erros do cristianismo, é a tarefa desesperada do libertino na tentativa de resgatar aquela vida perdida. Se esclarecimento é rememoração da vida natural, seu sentido é necessariamente anticristão; ambos desfazem aquele abalo histórico e assim reabilitam a vida como se na natureza. O que significa, dentre outras coisas, uma vida que não conhece refinamentos de libertinagem, que não conhece direito. Annie Le Brun (1986, p. 141) afirmará que “toda sua vida Sade guarda a nostalgia de um mundo no qual a aparente leveza tem por principal efeito apagar todo traço de culpabilidade”. Na utopia libertina de Silling o direito tem um papel importante a cumprir: marcando determinadas ações como proibidas, permite gozar do crime. Na utopia de Delbène, por sua vez, não tem lugar algum. Em ambos os casos existe uma reflexão sobre o papel da culpa; mas no discurso de Delbène, mais uma vez, se percebe que a questão é tratada com menos rebuscamento: se trata simplesmente de eliminar a culpabilidade junto com toda forma de experiência jurídica, permitindo à força valer em toda sua extensão quando da recusa ao ato sexual. Em Silling, generalizando a experiência da lei na própria forma da narração, o jogo libertino é fazer da culpa a condição normal – portanto indiferente – de toda interação gozosa. O acesso à origem como que se daria liberando os potenciais eróticos que a punição jurídica comporta, fazendo com que o comando natural de busca pelo prazer exerça seu império pelas formas próprias à vida da civilização.

Por outro lado, cabe ainda pensar o desejo enquanto origem na medida em que se trata de outra forma de vida e de experiência que irrompe de modo disruptivo na experiência cotidiana. Delbène seria a primeira professora, a libertina que ainda não chegara ela mesma ao fim de sua formação, pois apenas consegue conceber a libertinagem em relação ao primeiro daqueles dois vetores temporais. Para ela, o prazer só é puro quando pode ser pensado no registro do Mesmo: de um passado natural no qual o homem não se distingue da natureza e

um indivíduo não se distingue do outro; a natureza batailleana, anterior a todo interdito, portanto, *anterior a todo erotismo*. Nem mesmo se pode dizer que em sua utopia toda interação social carrega a marca do prazer (como é o caso em Silling, em que a punição é ocasião de prazer; o repasto; o repouso, etc), mas todas são o prazer ele mesmo. Ela entrevê, a partir da tensão que faz operar em seu discurso, que existe este redobro no problema sobre o tempo, que existe a possibilidade de se conceber o prazer na sociabilidade. Entrevê, mas não consegue dar conta desta possibilidade, pois não percebe como o princípio que ela mesma enuncia da circulação entre corpo e discurso permite pensar essa origem remota e inacessível irrompendo violentamente sobre a vida presente a partir de seus próprios preceitos e mecanismos. Não percebe como é por meio de seu discurso filosófico mesmo – na medida em que filosofia é a ativação desse circuito e a memória dessa origem reconvocada ao mundo presente – que ela faz com que este tempo alternativo ressurgja sobre o mundo e ressignifique o todo da existência. Como dizia Clara Castro, ela não chega ao ponto de conceber uma transgressão da transgressão: não percebe como não é necessário simplesmente negar a linguagem, a sociedade e seus valores para enfim atingir aquele estado puro de libertinagem. Antes, pode se utilizar destes, afirmá-los mesmo – como os libertinos de Silling afirmam o direito, como alguns libertinos primitivos criaram o pudor para atçar melhor a luxúria – transgredindo assim o imperativo totalizante próprio à libertinagem (o imperativo de tudo transgredir, correlato ao de tudo dizer), neste movimento fazendo com que ela não só seja mais potente, mas também encontrando nisto uma forma possível de atualização da temporalidade originária do desejo. Quanto à linguagem, Foucault mostrou que a origem não se manifesta pelo absoluta e radicalmente novo. Antes, é falando as velhas palavras, mas falando-as de um modo diferente, falando através dos velhos sentidos aquilo que ainda não se disse, que ela readquire o frescor do primeiro balbucio com sentido que



já se proferiu na história. Da mesma forma, o libertino não precisa criar um corpo novo, um prazer novo, demolir o edifício social para reedificá-lo do zero: esta é uma ideia de libertinagem um tanto quanto “adolescente” de Delbène<sup>16</sup>. A linguagem que Sade fala é aquela de seu século: suas teorias sobre o prazer, uma reencenação daquelas de Hobbes e La Méttrie, sua moral a de La Rochefoucauld, a metafísica de D’Holbach; são muitas as páginas (Luiz Roberto Monzani (1995), em seu trabalho clássico sobre a formação da tradição materialista até Sade, mostra com absoluta perfeição esse percurso histórico) dedicadas a mostrar as fontes, os “empréstimos” sadeanos, etc. Mas o que Sade fala através das palavras de seus predecessores não fora até então dito. Pois não se trata simplesmente dos conteúdos de seu texto, mas de sua forma e da linguagem de sua narração. Nisso é que Sade permite não só pensar, mas experimentar outra forma de temporalidade.

Do modo como Delbène expõe a questão, o prazer está indistintamente alienado, infinitamente irrecuperável. No modo como o texto de Sade se articula, o prazer retorna sobre a história. Insistiu-se reiteradamente ao longo deste capítulo, e é um ponto sobre o qual ainda caberá insistir mais, dada sua centralidade, sobre a relevância do nivelamento que Sade opera entre corpo e pensamento. Se existe um liame estreito entre conhecimento e sexualidade, o filósofo não é apenas o sábio, mas também o libertino, e vice-versa. O conhecimento próprio à filosofia, neste sentido, é a lembrança de um mundo pré-cristão, no qual o prazer reinava soberano. A experiência do prazer ou a experiência do intelecto, que são termos redutíveis um ao outro, são as vias pelas quais essa memória se reativa e o filósofo se forma<sup>17</sup>. A filosofia de Sade é *sui*

---

<sup>16</sup>Caminho pelo qual algumas leituras e interpretações contemporâneas de Sade vão.

<sup>17</sup>É muito curioso notar os “poderes” filosóficos quase sobrenaturais que a libertinagem concede aos personagens sadeanos. Descontando as longas listas de habilidades, capacidades e atributos de libertinos de muito pouca idade, relembre-se de Curval, cuja “desordem de espírito, ainda aumentada pela bebedeira quase contínua em que ele gostava de se manter, o dava há alguns anos um ar de imbecilidade e embrutecimento” (SADE, 1785/1990, p. 29), não o impedia de aproveitar “do espírito que tinha para escrever contra ela [a religião], ele era autor de diversas obras das quais o efeito fora prodigioso” (SADE, 1785/1990, p. 31).

*generis*, esclarece à medida que excita; ativa o circuito e restaura a memória da natureza perdida. O contrário também é verdade: o esclarecimento é uma modalidade própria de excitação e prazer sexual. Seu texto dispõe de mecanismos para isso. Especialmente, a forma da narração faz substituir ao tempo da representação o tempo do desejo. O que caracteriza essa experiência de tempo é certo aspecto “soberano”: cada uma das imagens que o desejo põe a representar se desenrola por inteiro, de uma vez, no tempo da representação. Em vez de se colocarem como pontos em uma sucessão narrativa, cada uma ocupa por sua vez o espaço todo e como que suspende o tempo através de sua velocidade de propagação infinita (não há intervalo entre foder a cabra e ela parir o filho) para sua apreciação integral. Aquela experiência projetiva do tempo, na qual cada momento adquire seu sentido próprio apenas face ao todo do movimento, dá lugar a outra, em que a cada um daqueles “momentos” readquire valor próprio. A experiência de que Sade fala – aquela que ele *propicia* através de seu texto – é a de um tempo ao qual se restituiu “a inocência de seu devir” (LE BRUN, 1986, p. 160).

Ora, uma vez que esses mecanismos temporais da narração operam todos na linguagem literária sadeana, a única forma adequada de compreendê-los em maiores detalhes é observando essa linguagem mesma em obra.

## Capítulo 3

# Política do Desejo, Utopia do Mal: O Pensamento Jurídico Sadeano

Les Égyptiens, les Arabes, les Crétois, les Cypriens, les Rhodiens, les Phocéens, les Grecs, les Pélages, les Scythes, les Romains, les Phéniciens, les Perses, les Indiens, les Chinois, les Massagètes, les Gètes, les Sarmates, les Irlandais, les Norvégiens, les Suèves, les Scandinaves, tous les peuples du Nord, les Gaulois, les Celtes, les Cimbres, les Germains, les Bretons, les Espagnols, les Nègres; tous ces individus... généralement tous, ont égorgé des hommes sur les autels de leurs dieux. De tout temps, l'homme a trouvé du plaisir à verser le sang de ses semblables, et, pour se contenter, tantôt il a déguisé cette passion sous le voile de la justice, tantôt sous celui de la religion. Mais le fond, mais le but était, il n'en faut pas douter, l'étonnant plaisir qu'il y rencontrait.

**F**RANCESES, MAIS UM ESFORÇO SE QUISERDES SER REPUBLICANOS é certamente uma das passagens mais comentadas da obra de Sade. Não só porque se trata de um trecho efetivamente muito rico e complexo, bem como bastante extenso. Também porque é causa de certo desconcerto. A estrutura da *Filosofia na Alcova* – obra na qual se encontra a passagem – é, em certo sentido, próxima daquela da *História de Juliette*. Alterna-se constantemente e sem intervalos muito vincados entre discurso e ação. Como aqui se trata da educação de uma jovem – Eugénie – na libertinagem, prefere-se falar na alternância entre *teoria e prática*. Essa alternância, vista no [capítulo anterior](#), tem por fundamento certo princípio que liga e correlaciona discurso e corpo, permitindo que uma mesma energia circule das palavras blasfemas e dos argumentos iluministas, materialistas e ateus para as ações lúbricas, o sexo libertino e o crime. Aqui, ela não só tem esse mesmo fundamento (SADE, 1795/1998, p. 66), mas é também o princípio que orienta a pedagogia sadeana (SADE, 1795/1998, p. 9). Assim como Juliette se convencera de seguir os caminhos libertinos de Delbène mais pelas carícias que pelos argumentos, também Eugénie se mostrará bastante sensível a ser “inflamada” pelos “bons exemplos” da preceptora:

EUGÉNIE, se defendendo. – Pare agora, senhor...; na verdade o senhor me trata bem mal!  
MME. DE SAINT-ANGE – Eugénie, acredite-me, cessemos uma e outra de ser pudicas com este homem encantador; eu não o conheço mais que você, observe, no entanto, como eu me entrego a ele (*ela o beija lubrificamente na boca*); imite-me.  
EUGÉNIE – Oh, eu o quero bastante; de quem eu receberia melhores exemplos? (SADE, 1795/1998, p. 15)

No séc. XVIII se formou uma verdadeira tradição de reflexão pedagógica, sendo que parte significativa dela se deu sob a forma de romances; Sade pretendeu se inserir ou pelo menos dialogar com ela. Com seu *A Filosofia na Alcova* busca mais que apenas retratar o percurso educativo de Eugénie: são “diálogos destinados à educação das jovens

donzelas” (SADE, 1795/1998, p. 5) em geral. A “mãe prescreverá leitura dela a sua filha” (SADE, 1795/1998, p. 1) pois o diálogo não contém apenas uma receita genérica para a formação, ou a descrição do percurso formativo de uma “jovem donzela”. Antes, uma vez que “em um coração à razão rendido/O prazer fala como mestre e só ele é compreendido” (SADE, 1795/1998, p. 2), a leitura do diálogo, “em que o corpo se abre ao prazer ao mesmo tempo em que o espírito se abre à filosofia” (LE BRUN, 1986, p. 260), é, ela mesma, a instrução. Há como que uma dupla via de acesso para o conhecimento, que cerca o leitor sadeano e obriga-o a se render ao ensinamento lúbrico; força o assentimento do mesmo modo como um libertino pode forçar o prazer de sua vítima. Assim como Eugénie – como Juliette – a “jovem donzela” leitora será convencida das ideias libertinas a partir da excitação sexual.

É certo, por outro lado, como lembra Eliane Moraes (1999/2011, p. 16), que mães não recomendarão a suas filhas a leitura desse livro; que ele termina mesmo com uma patente declaração de ódio às mães (outra temática recorrente do pensamento libertino); e que são poucas as jovens garotas que se darão ao trabalho de lê-lo. Mas, se, de fato,

a leitura na alcova parece ser destinada, pois, a quem tem condições de apreciar a multiplicidade dos prazeres do crime e, mais ainda, a quem é capaz de preencher os espaços de devaneio que o autor lhe oferece (MORAES, 1999/2011, p. 23).

quem fica, de direito, excluído dessa leitura? Pois, afinal, é a professora mesma que ensina que o preenchimento dessas lacunas se dá pela “singularidade” de cada leitor, e que essa singularidade reside no corpo em que operam seus desejos e inclinações. As jovens, ao lerem o livro e encontrarem, como nos *120 Dias*, os “pratos” de libertinagem que melhor lhe apeteçam e atijam o gosto, vendo-se inclinadas sem recurso por uma lubricidade que foge aos controles morais, serão elas também “educadas” na libertinagem e “capacitadas” à leitura gozosa que o livro propõe. É certo que essa jovem não é, de partida, a leitora ideal do

texto, mas daí o caráter pedagógico de uma leitura cujo fim declarado é sua corrupção, verdadeira formação libertina.

Na verdade, essa relação entre teoria e prática é uma questão muito própria à reflexão do séc. XVIII, e que influiu nos debates sobre a educação. Habermas, comentando sobre o projeto iluminista, afirmará que este não consistiu apenas no que se revelou como a face empírica da modernização social. Quer dizer: do que, em linhas gerais, os iluministas projetaram, apenas uma parte se cumpriu. Essa parte é aquela que diz respeito à racionalização das formas de vida social e ao desenvolvimento livre da racionalidade própria às ciências e a cada esfera de valor. Ora, a parte que restou inacabada, mas que era fundamental, e cujo inacabamento justifica as aporias em que a modernidade se encontra hoje (e porque essas aporias não se devem ao projeto moderno, mas só a uma má tradução desse projeto na prática), é aquela que “consiste também em liberar os potenciais cognitivos assim acumulados de suas elevadas formas esotéricas, aproveitando-os para a prática, ou seja, para uma configuração racional das relações de vida” (HABERMAS, 1980/1992, p. 110). O projeto não era, segundo Habermas, o da criação de linguagens técnicas e codificadas, que têm pouco ou nenhum impacto direto sobre o mundo da práxis quotidiana, e, quando têm, o fazem como que de fora, controladas por normas pertinentes a seus sistemas normativos próprios e não sujeitas ao controle dos próprios envolvidos e interessados através de um processo político substancial. Poderia, ainda, se dizer: não era o da colonização do mundo da vida por práticas comunicativas sistêmicas, que subtraem dele conteúdos normativos fundamentais e lhe empobrecem. Antes, era o de um desenvolvimento paralelo e conjunto de teoria e prática, de modo tal que o desenvolvimento das ciências, da filosofia, do conhecimento em geral, importasse diretamente sobre a felicidade dos homens.

Que a questão se põe para o pensamento francês do XVIII, pode ser visto, por exemplo, em Voltaire. Seria interessante chamar brevemente

a “lei do fuzil de dois tiros” que Starobinski enuncia a respeito de sua obra. O romance filosófico, enquanto prática de um gênero literário em Voltaire, se daria principalmente pelo trânsito destro entre “o plano da narração (onde fazemos atenção ao destino do herói) e o plano da escritura (onde admiramos a destreza do escritor)” (STAROBINSKI, 1966, p. 291), ainda “na decomposição de uma situação global em uma série de atos ou de estados ‘discretos’” (STAROBINSKI, 1966, p. 286). As séries de dualidades estruturais análogas (existem outras além dessas duas) denunciam a visão de mundo que perpassa a obra de Voltaire; no caso, seu *O Ingênuo*. O sentido global apontado por essas dualidades é a daquela entre bem e mal, ou tristeza e alegria. Mas, assim como nas outras, nessa dualidade não há perfeita simetria e sim uma “oscilação”: o mundo pende para o desarranjo e o infortúnio (STAROBINSKI, 1966, p. 291). Isso não resulta diretamente em uma visão pessimista ou apocalíptica; ainda resta a possibilidade da perfectibilidade e a inevitabilidade do aspecto positivo desse movimento pendular. Em *O Ingênuo*, a discussão filosófica com o jansenista Gordon é o ponto de viragem da obra (situa-se praticamente no meio dela) (VOLTAIRE, 1767/1966, p. 350), caminho da formação do herói, que, mesmo que ainda tenha de lidar com algumas tristezas finais antes do desfecho, terminará a obra com um tom positivo (VOLTAIRE, 1767/1966, p. 381).

Já no *Cândido*, a questão posta tem um tom mais grave. O personagem central, homônimo, principia a obra como fiel discípulo de seu preceptor Pangloss, leibniziano convencido de que vive no melhor dos mundos possíveis (VOLTAIRE, 1759/1966, p. 180). Seus episódios de exploração involuntária do mundo são sempre concluídos pela reafirmação da fé obstinada nos ensinamentos do mestre. Mesmo após perder todo seu dinheiro, quase morrer em uma batalha, testemunhar as desventuras de dezenas de pessoas, Cândido reitera a doutrina panglossiana. Apenas após o golpes mais duro da viagem – o reencontro com

sua amada Cunégonde envelhecida, feia e rabugenta – é que Cândido aceita a resignação perante um mundo que não é o melhor possível, e perante o qual a única opção é o trabalho e a vida ativa. O fim de suas aventuras é a fundação de uma pequena comunidade com os amigos que encontrou e reencontrou ao longo da viagem, na qual dedicam-se ao comércio, ao artesanato e ao cultivo da terra. Às investidas filosóficas de seu antigo mestre, Cândido retruca com uma anti-filosofia própria: “é preciso cultivar nosso jardim” (VOLTAIRE, 1759/1966, p. 259). O pouco discurso filosófico residual tem por tarefa única apontar para além da filosofia, em direção ao trabalho como a possibilidade que restou – não de felicidade – de tolerabilidade da vida. Tanto em *O Ingênuo* quanto no *Cândido* (obviamente que essas obras comportam um estudo muito mais aprofundado), a filosofia aparece de uma forma semelhante. Ela tem um caráter pedagógico-formativo que aponta em direção à vida prática, no limite (assim é no *Cândido*), à sua própria derrogação. No que diz respeito à construção das obras, a relação entre teoria (mesmo que esta nem sempre apareça sob a forma do discurso filosófico como em Sade, mas mais como uma tematização da filosofia, ou a presença de personagens filósofos, etc.) e prática segue a “lei do fuzil de dois golpes”: se alternam dualmente, mas com uma clara oscilação tendente à prática.

Essa observação permite afirmar que o desconcerto causado pelo *Franceses, Mais um Esforço...* não está simplesmente no fato de ser uma reflexão teórica entremeadada ao relato de práticas sexuais diversas. Esse mecanismo não só é coerente com a lógica interna do pensamento e do desenvolvimento estético da obra – mecanismo típico ao menos em parte da produção sadeana – mas também é a maneira peculiar de Sade de dar forma à reflexão pedagógica própria de seu tempo, da qual Voltaire é apenas um dos muitos exemplos aqui possíveis. Poderia, para uma primeira abordagem, ser dito que o estranhamento está, antes, no modo como o trecho entra e participa dessa articulação. É exatamente



após Eugénie experimentar pela primeira vez os prazeres da penetração dupla (SADE, 1795/1998, p. 109) que Dolmancé se proporá a ler para ela um panfleto político que comprara naquela manhã (SADE, 1795/1998, p. 110). Sade, então, interpola em seu diálogo filosófico, que até então seguira sem maiores desvios os modelos próprios e bem estabelecidos do gênero, um panfleto de considerável comprimento. Já se explorou como Annie Le Brun chama a atenção para o fato de que, no que diz respeito à forma da representação teatral, Sade não fora um autor inovador. Mesmo que *A Filosofia na Alcova* não seja, a rigor, uma peça teatral, as semelhanças com esta forma são evidentes: “Já se chegou até mesmo a ressaltar a unidade de lugar, de tempo e de ação [ou seja, as unidades clássicas da poética aristotélica] deste diálogo, concebido como uma peça de teatro” (LE BRUN, 1986, p. 257). É evidente que existe esse cuidado da parte de Sade: a ação se passa toda na casa de Mme. de Saint-Ange; entre começo e o fim da tarde; e trata toda apenas da educação de uma jovem moça. Por essa filiação, Sade se alinha à tradição do teatro clássico francês, porém tensionando – profanando – a forma aristotélica/corneilliana no interjogo dela com os conteúdos lúbricos retratados e como estes contaminam a estruturação do discurso. Ora, justamente, parece que o estranhamento vem do modo brusco, repentino, radical, com que Sade rompe a estrutura ortodoxa que cuidadosamente vinha construindo ao longo do diálogo.

Tanto mais estranha quanto mais grave é a teatralidade envolvida, posto que “na *Filosofia na Alcova*, Sade nos faz assistir diretamente a esta teatralização do pensamento” (LE BRUN, 1986, p. 82). Não é só com o ritmo do encadeamento narrativo, mas também com as expectativas e formas da argumentação que se rompe. No *Franceses, mais um esforço...*, se envereda por uma argumentação tão complexa quanto barroca, em que busca mostrar as correlações entre republicanismo, dissolução moral, prostituição, assassinato, etc. Isso, como esperado, não com o intento de criticar, mas sim defender o ensejo revolucionário,

e buscando afirmar os meios imorais necessários para atingi-lo<sup>1</sup>. É esse estranhamento, fruto do modo abrupto com que Sade introduz um corpo estranho em seu texto, um dos principais motivos que leva a – como dito – essa passagem ser uma das mais comentadas na obra de Sade. Dessa forma, é certo que não há pretensão alguma de fazer um comentário definitivo sobre ela, ou de superar, negar, etc., outros que o precedem. Na verdade, por ser o panfleto bastante longo, propor-se-á uma análise detalhada, mas apenas de certos pontos, a partir dos quais espera-se condição de extrair as conclusões que mais importam. Quanto aos trechos que refogem ao escopo da análise, será resgatado o que eles parecem ter de central na medida em que forem abordadas as temáticas pertinentes. O objetivo é tão somente mostrar aqui como Sade articula, dentro desse trecho – talvez da forma mais sistemática que o fará em toda sua obra – uma reflexão sobre o direito.

Do panfleto, e da obra como um todo, não se pode dizer com toda simplicidade guardarem relações diretas com os acontecimentos concretos da Revolução Francesa. Um leitor poderia ser levado, por engano, a pensar o contrário. Afinal, em vários momentos se vê em *A Filosofia na Alcova* remissões diretas a acontecimentos e personagens da época. Por outro lado, ao que tudo indica, a redação da *A Filosofia na Alcova* foi dispersa ao longo de vários anos, de forma a cobrir e “retratar” simultaneamente diferentes etapas da Revolução. O resultado é um estranho efeito de perspectiva, que não só impede de localizar de uma vez por todas os acontecimentos da obra (que transcorrem todos no mesmo dia) em relação à data histórica precisa do calendário revolucionário, mas impede mesmo de estabelecer uma linha do tempo coerente para como a Revolução teria transcorrido nesse universo ficcional. Não se deve

---

<sup>1</sup>É por isso, por sinal, que Le Brun (LE BRUN, 1986, p. 263) afirmará que não concorda com parte significativa dos leitores de Sade que veem esta ruptura que se tentou ressaltar aqui. Ela insiste no fato de que, do ponto de vista do tema e de certas ideias gerais, o panfleto se insere bem organicamente no todo da obra. Isso é fato; o que se quis apontar, percebe-se, é para uma ruptura formal.

desconsiderar a hipótese de que este efeito possa ter sido mesmo conscientemente buscado pelo autor. De qualquer forma, importa considerar que relação entre as “duas revoluções” – a do romance e a real – existe, mas é indireta e truncada<sup>2</sup>. É no interstício entre os acontecimentos efetivos da Revolução Francesa e aquilo que a imaginação de Sade dela reconstrói que se insere o contexto do panfleto: uma reforma legislativa, a consolidar os resultados tanto do fim da monarquia quanto do fim do Terror, na promulgação de um novo Código (DEPRUN, 1998a, p. 1.268). Ou seja, o esforço do qual se fala, o último necessário para consolidar uma república duplamente conquistada das mãos dos tiranos que tentaram usurpá-la, é um esforço legislativo. A reflexão que Sade proporrá – retratando, por meio dela, o estado final da república revolucionária – é uma reflexão sobre quais as leis e o direito que melhor convém aos cidadãos franceses.

Todas as outras análises eventualmente feitas ao longo do texto são evidentemente subordinadas a esta. A discussão sobre a religião é considerada com o intuito de entender qual o “culto feito para o caráter de um republicano” (SADE, 1795/1998, p. 111), expondo e afastando, então, as crenças pueris que davam origem aos erros morais dos franceses – e que consistem no risco principal de recaída no despotismo – para colocar em seu lugar os “simulacros imponentes que tornaram Roma a senhora do universo” (SADE, 1795/1998, p. 116). As considerações sobre os costumes e sobre a moral dos franceses também adquirem

---

<sup>2</sup>O que, por sinal, já é um primeiro ponto importante para delinear o desafio que Sade coloca com este panfleto. Sabe-se que ele estabelece relações com a Revolução Francesa, que é mesmo um comentário acerca dela e seus destinos. Mas não se pode, de forma alguma, tentar transpor diretamente, sem mediações, o que se diz no panfleto para o mundo da vida política. É preciso, antes, dar conta de qual o sentido dessa relação truncada, e quais as transposições que ela exige. Vale desde já deixar estabelecer uma convenção: não é certo – e isso na verdade é muito importante – atribuir de forma direta a Sade as ideias do panfleto. Trata-se, antes de tudo, de um panfleto fictício, que no universo da obra é anônimo, lido por um de seus personagens. No que dizer respeito à “paternidade” das ideias, a relação entre Sade e essa obra é colocada por ele mesmo à distância de diversas mediações. Por isso, se por vezes se escrever aqui que “Sade diz”, “pensa”, “afirma”, etc., se o faz mais pela conveniência da expressão ou por motivos estilísticos que efetivamente na intenção de atribuir a ele essas ideias. Pelo contrário, tem-se consciência de que, a rigor, isso é impreciso.

sentido a partir de sua finalidade de dar fundamento à nova estrutura legislativa. O esquema pensado por Sade é – neste ponto – bastante simples: “a religião deve estar apoiada sobre a moral” (SADE, 1795/1998, p. 111). É certo que deus não existe. A religião, no entanto, é necessária ao povo para “contê-lo”; fazer com que as pessoas vejam motivos para e assim respeitem as leis (SADE, 1795/1998, p. 115). Uma vez que, do ponto de vista do povo, boas leis não bastam, mas é preciso um culto que assegure sua obediência, os preconceitos religiosos são também “o berço de todos os outros [preconceitos e erros]” (SADE, 1795/1998, p. 115). Ao mesmo tempo, uma vez sanados os erros em religião, fica liberado o caminho para se consolidar costumes verdadeiramente republicanos, e então as leis:

Após ter demonstrado que o teísmo<sup>3</sup> não convém em nada a um governo republicano, me parece necessário provar que os costumes franceses não lhe convém mais. Este artigo é tanto mais essencial, já que são os costumes que vão servir de motivo às leis que se vai promulgar (SADE, 1795/1998, p. 121).

---

<sup>3</sup>Teísmo é uma forma de pensamento religioso que se consolidou fortemente à época do iluminismo. Teve como um de seus principais expoentes Voltaire. Este, em verbete de seu *Dicionário Filosófico*, define “teísta” da seguinte maneira:

o teísta é um homem firmemente persuadido da existência de um Ser supremo tão bom quanto poderoso, que formou todos os seres extensos, vegetantes, sensíveis e reflexivos; que perpetua suas espécies, que pune sem crueldade seus crimes, e recompensa com bondade as ações virtuosas (VOLTAIRE, 1764/2004, p. 1.959).

Mantinha-se a crença em deus e em suas principais características, como bondade, perfeição, justiça (isso incluía a crença em um pós-morte com punições e recompensas), mas recusavam-se as formas organizadas de religião, ou seja, os dogmas, ritos, sacramentos, imagens, etc.: “o teísta não sabe como Deus pune, como ele favorece, como ele perdoa; isto porque ele não é temerário suficiente para se gabar de conhecer como Deus age, mas ele sabe que Deus age, e que ele é justo [...]” (VOLTAIRE, 1764/2004, p. 1959). Foi, à época, a religião de muitos dos *philosophe*, que não romperam de todo com o cristianismo e algumas de suas crenças mais elementares, mas não mantiveram nenhum laço com a Igreja católica – muito associada ao Antigo Regime – ou com qualquer das Igrejas protestantes. “O infame Robespierre” (SADE, 1795/1998, p. 116), em uma passagem muito lamentada por Sade, instituiu uma festa cívica de celebração ao ser supremo (como os teístas preferiam designar deus, em vez de usar nomes associados a tradições religiosas). Com este ato, ele fizera retroceder os esforços de laicização e descristianização do Estado. É disso que Sade falava quando dizia que se estava “à véspera de falhar mais uma vez” (SADE, 1795/1998, p. 110). É notável que Robespierre não se limitou a instituir a celebração, mas foi “pontífice do Ser supremo, do qual ele preside a festa” (DEPRUN, 1998a, p. 1.332); se trata de uma verdadeira “teocracia reedificada” (SADE, 1795/1998, p. 123), contra o que as leis propostas no panfleto explicitamente lutam contra.

As novas leis são o corolário, o termo, da reflexão posta em marcha no panfleto. Elas serão apresentadas sob a estrutura de um verdadeiro Código Penal. Ou, antes, como um anti-Código Penal, ou, ainda, um Código de Despenalização. As ações são divididas em “capítulos” a partir dos sujeitos dos deveres; em alguns casos, “seções”, quando possível agregar diversas condutas sob um só objeto ou “bem jurídico”; até a classificação em “tipos penais” específicos. É nesse ponto que cada conduta será individualmente analisada e as conclusões mais relevantes serão traçadas. As reflexões não deixarão de passar por casos concretos da aplicação da lei e reflexões teóricas mais abstratas. Do todo de suas análises, Sade concluirá pela “indiferença de uma infinidade de ações que nossos ancestrais, seduzidos por uma falsa religião, viam como criminosas” (SADE, 1795/1998, p. 152), e que – principalmente – para a manutenção de uma república, uma série de condutas entendidas então como criminosas devem passar a ser vistas como legais, permitidas, ou até desejáveis; enquanto que muitas das antigas virtudes, por serem virtudes de cunho monárquico e tenderem a prejudicar a república, adquirem caráter criminoso. A partir da análise de três “crimes” – ou, melhor, dos argumentos pelos quais se justifica que três condutas consideradas criminosas sob o Antigo Regime não devem sê-lo no novo – serão mostrados alguns princípios que orientam a reflexão jurídica despenalizante de Sade. Desses princípios serão extraídas as questões cujas respostas serão, ao longo do capítulo, buscadas. Os “crimes” a observar são os de calúnia, roubo e prostituição.

São três os sujeitos dos deveres, potenciais vítimas dos crimes: o ser supremo, os outros homens, ou o próprio agente. Deprun (1998b, p. 1.335) aponta que essa tripartição dos possíveis sujeitos do crime é uma divisão tradicional na reflexão jurídico-moral, e bastante em uso ainda à época. Sade não só não recusa essa tripartição, como mobiliza também ao longo da discussão vários institutos do direito de matriz romana, assim como as novas leis revolucionárias (todos serão vistos

em tempo). É certo, no entanto, que não os aceitará simplesmente de forma passiva, reafirmando o pensamento jurídico da tradição. Antes, sua argumentação a partir deles leva a conclusões e ideias que, em seus contextos originais, esses institutos não comportam – um movimento estritamente análogo a seus “empréstimos” da tradição filosófica e do pensamento iluminista. É significativo notar que isso não se dá, ao menos na maior parte dos casos, por uma distorção das ideias e dos institutos, mas através de uma argumentação bastante escurra a partir deles (novamente, bem como muitas vezes simplesmente recopia textos de autores das luzes, mas extraíndo conclusões distorcidas; não será explorado aqui, mas parece haver uma afinidade entre o modo como Sade trata a questão jurídica e sua posição em relação ao Iluminismo como um todo; o que se mostrará é que há uma afinidade entre como trata a questão jurídica e como pensa a função da argumentação e da filosofia). Antes, é a recontextualização dessas ideias e uma percepção linguística aguda que Sade mobiliza para operar essa crítica. Cabe mostrar como esse jogo – em que por um lado há a adesão estrita ao pensamento jurídico, e, por outro, mecanismos que permitem um descolamento ambivalente em relação a esse pensamento – são os elementos principais que dão o tom da crítica sadeana ao direito.

Os trechos a serem analisados se encontram sob a rubrica dos crimes que um homem pode cometer contra seus semelhantes. Se essa primeira divisão, a mais extensa, diz respeito aos sujeitos possíveis dos crimes, a divisão subsequente importa sobre o “objeto” de cada um deles. É, também, o ponto onde podem ser encontradas as análises jurídicas mais detalhadas. São quatro os tipos de crime sob esta categoria: “a *calúnia*, o roubo, os crimes que, causados pela *impureza*, podem atingir desagradavelmente os outros, e o *assassinato*” (SADE, 1795/1998, p. 125).

A primeira conduta analisada é a calúnia. A calúnia não deve ser considerada um crime pois é meio adequado para atingir alguns dos

fins da vida republicana: especificamente, em uma república os cidadãos devem ser mais próximos do que em outras formas de governo, e o conhecimento recíproco é um princípio importante para pautar as relações entre os cidadãos. Isso Sade explica da seguinte maneira: a calúnia pode recair ou sobre uma pessoa honesta ou sobre uma desonesta. Neste caso, o mal imaginário atribuído servirá como forma de desvelar o mal secreto presente nas ações daquela pessoa, impedindo que os desavisados acabem por ser suas vítimas. Se a calúnia recai sobre uma pessoa de virtudes, tanto melhor, na verdade. Pois então, para se defender, essa pessoa fará com que sua virtude cívica se mostre em todo seu esplendor, desnudando aos olhos do público seus atos de grandeza; não só isso incentivará aos outros homens seguir o exemplo daquele que foi acometido da injustiça como também estreitará os laços de conhecimento que ligam os cidadãos entre si. O faz duplamente: tanto porque o caluniado mostrará sua virtude quanto porque “todo o veneno do caluniador recairá logo mais sobre o mesmo” (SADE, 1795/1998, p. 126), uma vez que ele será desmascarado enquanto caluniador que é. O que, apesar de compreensível, não deixa de ser, a rigor, curioso: se a calúnia é, do ponto de vista da república, uma virtude bastante desejável, então o caluniador deveria ser louvado como o responsável por lançar luz sobre o caráter dos cidadãos e dar coesão à nação. Sua conduta não parece ter *a princípio* (mas isso se explicará) nada de propriamente “venenoso”, até mesmo porque, ao final, “ele [o legislador] se torna, ao contrário, o homem mais justo e íntegro se ele a favorece ou a recompensa” (SADE, 1795/1998, p. 127). A calúnia é mesmo um ato republicano, equiparável ao “escrutínio depuratório”<sup>4</sup>. É um ato republicano pois está inserida nas mesmas dinâmicas energéticas<sup>5</sup>:

---

<sup>4</sup>Explica a nota de Deprun (DEPRUN, 1998b, p. 1.337): “O escrutínio depuratório permite a um clube excluir de seus membros aqueles em que falta ‘pureza’ revolucionária”, ou seja, era uma instituição própria à vida política republicana.

<sup>5</sup>Foi visto no *capítulo anterior* como Sade coloca em jogo uma articulação entre energia, sexualidade e moralidade, por meio do qual faz relacionar corpo e texto. Aqui, Sade associará essa energia às formas políticas. Isso aparece com clareza no trecho em que Sade afirma a

este homem virtuoso e sensível, picado pela injustiça que acaba de provar, aplicar-se-á em fazer melhor ainda; ele quererá ultrapassar esta calúnia de que se acreditava a salvo, e suas belas ações não adquirirão senão *um grau a mais de energia* (SADE, 1795/1998, p. 126).

A calúnia, de sua natureza, não é um crime como o assassinato ou a prostituição. Isso porque não consiste diretamente em uma ação, mas em um discurso – no que, evidentemente, se coloca próxima dos crimes pelos quais Sade se tornou mais célebre:

Se calunia alguém uma vez que se lhe imputa defeitos ou vícios que ele não tem. A calúnia é uma mentira odiosa que todos reprovam e detestam, no mínimo pelo medo de ser dela um dia o objeto. Mas, frequentemente, quem a condena não é inocente ele mesmo: ele reportou os fatos com infidelidade, lhes aumentou, alterou ou mudou; tola mente, pode ser, e apenas pelo hábito de ornar ou

---

relevância da educação na extinção da religião cristã. Se a educação de cunho religioso, cristão, apenas faz ensinar aquelas supostas virtudes do cristianismo, uma educação republicana tem de se preocupar com transmitir princípios morais do convívio social republicano. O sentido fundamental da passagem entre educação religiosa e educação republicana está na mudança da ênfase do teórico para o prático: “é bem menos essencial entender a natureza do que dela gozar” (SADE, 1795/1998, p. 118); que ecoará em mudanças análogas da ênfase do universal para o particular, etc.. Isso pode ser notado na reformulação irônica e sutil que Sade faz da máxima cristã: “Tratai os outros assim como quereis que vos tratem” (Mt. 7:12). Em se tratando, no entanto, de “fazer os outros tão afortunados quanto desejamos sê-lo nós mesmos” (SADE, 1795/1998, p. 118), Sade pensa essa ideia não pelo que implica de altruísmo, mas de egoísmo; um “interesse bem compreendido” (DEPRUN, 1998b, p. 1.333). A máxima moral, em vez de desobedecida por sua falta de utilidade e fundamentos, será seguida, então, pois se referirá ao indivíduo e seu bem-estar. De forma global, a relevância destas mudanças pode ser reconstituída da seguinte maneira: Sade apoiará sua reflexão sobre a educação, como a apresentará neste panfleto (em outros lugares, de forma diferente) sobre certa teoria do conhecimento. Segundo ele, toda ideia teria por origem uma representação sensível de um objeto. Mesmo os princípios religiosos, para serem aceitos, precisariam ter por origem uma intuição sensível. Isso pois todo princípio é um julgamento, o qual se faz acerca dos objetos da experiência. Se se faz aos homens crerem em algo que nunca receberam através de seus sentidos, isso há de se fazer por via dos afetos. Na educação cristã, o afeto central mobilizado é o medo, instaurado pela ameaça de punições horrendas e eternas após a morte; neste caso, no entanto, o juízo já não passa mais pela via da razão. Por isso, a reversão dessa forma de educação deve passar por dar “mais exemplos do que lições” (SADE, 1795/1998, p. 119). É justamente o princípio que Dolmancé e Saint-Ange seguem na educação de Eugénie: mostram a anatomia feminina e a exemplificam em uso; explicam o porque do desejo de blasfêmia e seguem a uma orgia blasfema; dissertam sobre o ódio às mães e dão a sua pupila os meios de por esse ódio à obra. A ênfase prática dessa educação inscreve o conhecimento nos mesmos circuitos da sexualidade e lhe imbuí de sua vivacidade. O conhecimento, tendo uma origem sensível que atue como causa material do conhecido, tem a garantia de que “nenhuma ideia estranha fará morna sua energia” (SADE, 1795/1998, p. 120).



exagerar suas histórias<sup>6</sup>.

A calúnia comunica à virtude sua energia exatamente da mesma forma que o discurso filosófico comunica a energia sexual ou que a literatura libertina sadeana excita o desejo; por meio de um percurso energético entre palavra e corpo. Ainda por cima, o faz na medida em que mobiliza uma possibilidade da linguagem: a de sua intransparência. Se a linguagem fosse sempre “a expressão fiel do sentimento e do pensamento”, a calúnia nunca poderia ocorrer. A falsidade como um todo se inscreve no interstício entre significante e significado. Viu-se no [capítulo anterior](#) que para Rousseau essa distância consistia em um problema. E, de fato, não só um problema do ponto de vista da expressividade ou da linguagem, mas um problema político. Sucinta e um pouco grosseiramente falando, o processo se dá da seguinte forma: na natureza, a linguagem era sempre e necessariamente expressão fidedigna dos movimentos internos à alma. Isso pois aquele homem natural não desenvolvera ainda as técnicas necessárias à dissimulação: as artes. Essas, no entanto, surgem da necessidade natural de facilitar, tornar mais suave essa sociabilidade, e adoçar os elos de necessidade que ligam os homens entre si. Não tardou para que “a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada” (ROUSSEAU, 1750/1997, p. 191), acrescentando àquela sociabilidade natural e saudável uma sociabilidade artificial e malsã. Em vez de preocupados com a comunicação efetiva da verdade, os cientistas e artistas estão interessados nos “elogios de seus contemporâneos” (ROUSSEAU, 1750/1997, p. 206). Esses erros corrompem os gostos e a moral, eternizando “os perigosos sonhos dos Hobbes e dos Spinozas” (ROUSSEAU, 1750/1997, p. 212). Do ponto de vista da política que emerge dessa moral, a escravidão –

---

<sup>6</sup>Trechos da *Enciclopédia* organizada por D’Alembert e Diderot foram extraídas do projeto ARTFL, da Universidade de Chicago, que provê uma versão online do texto crítico original da *Enciclopédia* com diversas ferramentas de busca. Link para o verbete *Calúnia*, parcialmente citado acima: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie117/navigate/2/4902/?byte=7429114>, último acesso: 16/04/2018.

nunca o republicanismo – há de ser o castigo da nação que se entrega a uma cultura das letras (ROUSSEAU, 1750/1997, p. 198). O fato de ser possível um uso ornamental da linguagem, de existir uma retórica, ou seja, de se poder distinguir o significante do significado, explorá-lo e se comprazer nele, é o fundamento da corrupção moral e da decadência política.

Ora, com Foucault, considerou-se que Sade teria concebido um modo de atingir aquela utopia de uma linguagem natural: a transparência entre as palavras e seus sentidos, concretizada na confusão entre os elementos da relação de significação. Mas, no mesmo golpe, esgota toda a possibilidade da linguagem como concebida classicamente. Sem essa distância entre significante e significado não há o espaço para que se configure a ideia de “mentira” ou de “falsidade” como ela era figurada nessas reflexões rousseauistas ou pelos enciclopedistas. Mas disso Sade não extrai – como Rousseau – simplesmente uma linguagem transparente, invariavelmente significativa, cuja veracidade é garantida na própria estrutura de seu funcionamento semântico. Afirmar que o legislador será “o homem mais justo e mais íntegro” se favorecer e recompensar a calúnia (SADE, 1795/1998, p. 142) só pode ser sustentado quando os sentidos sociais de verdade e mentira entram em curto-circuito junto com os polos da relação de significação – que é exatamente o que Sade está defendendo neste trecho: a calúnia como meio adequado para se atingir a verdade. Isso está em forte relação com a defesa das quimeras e fantasias da religião romana face ao cristianismo. Como diz Sade, gozar da natureza é mais importante que conhecê-la, e o problema com as religiões judaico-cristãs não é exatamente sua inadequação face à real inexistência de deus – o panfletista justamente defende que se reforce junto ao povo a crença politeísta em deuses que sabe não existirem – mas sua postura moral e correspondente funcionamento energético. Não havendo distinção forte entre verdade e mentira, podendo a mentira levar diretamente à verdade, abre-se espaço para

outras formas de valoração da experiência: especialmente o gozo. É fundamental lembrar que Foucault chama essa forma sadeciana de fazer operar a significação de “literatura”.

“O roubo é o segundo dos delitos morais dos quais nós nos propuemos o exame” (SADE, 1795/1998, p. 127). Ao analisar os motivos pelos quais a calúnia não deve ser considerada um crime, Sade chega à consideração sobre o valor social da verdade e os mecanismos políticos que a induzem. Conclui disso a impossibilidade de distinguir com clareza entre verdade e mentira. Ao considerar o roubo, Sade partirá desse ponto assentado. O roubo seria sustentáculo de uma série de virtudes republicanas: “a coragem, a força, a destreza, todas as virtudes, em uma palavra, úteis a um governo republicano” (SADE, 1795/1998, p. 127). Também da igualdade, mas esta não é uma virtude dentre as outras e sim o próprio fim de república, de forma que é em relação a ela (assim como se fez anteriormente, sobre a religião) que se deve analisar a desejabilidade ou não do roubo. A Constituição de 5 de frutidor do ano III (que havia sido promulgada à época da escrita da obra; que no universo interno ao romance parece ser uma daquelas “leis dignas desse tirano [o rei] que eles incensavam ainda” (SADE, 1795/1998, p. 152); com a qual Sade dialoga constantemente, e de forma crítica) garantia em seu bojo a proteção das propriedades. Pelo que consta, se trata de uma constituição cuja finalidade era, principalmente, a de garantir certa estabilidade após o governo do Terror. Neste sentido, muitas das medidas mais radicais daquele governo foram retratadas, mas suas tendências conservadoras mantidas. A ordem nela se assegura em uma simetria mais ou menos estrita entre direitos e deveres e em um sistema conservador tanto em seu aspecto público quanto em seu aspecto privado. Um dos pontos relevantes nessa manutenção da ordem foi a proteção da propriedade.

A Constituição (Sade insiste em compreendê-la segunda um princípio rousseauista, mesmo que os constituintes do ano III, no gesto de

ruptura com o Terror, pretendessem romper com o pensamento dele) deveria corresponder à vontade geral. Esta não implica, diretamente, a vontade do todo ou da maioria da população. É a vontade unificada do corpo social – em oposição às vontades fragmentárias de cada indivíduo – a qual, em uma sociedade verdadeiramente republicana e em que todos os cidadãos tenham suas vontades alinhavadas com o interesse comum, será a vontade de todos, mas só dessa maneira incidental. Assumir o pacto constitucional (aqui Sade parece tomá-lo diretamente como o pacto social), quando este protege as propriedades de alguns em detrimento do bem de todos, significa privilegiar determinados interesses sobre a vontade comum. Nesse caso, “o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não mais reina nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos” (ROUSSEAU, 1762/1997, p. 200). A constituição da vontade geral deveria, portanto, implicar na abdicação por todos de partes de suas liberdades e propriedades para que se constituísse a partir disso um campo que é próprio à vida pública. No entanto, se a Constituição se propõe a proteger a propriedade daqueles que a tem, excluindo em definitivo dela os que são desprovidos, não gera efeitos iguais entre seus cidadãos. Obriga os que não têm nada a manterem-se na miséria e permite aos que já detinham os bens que se sirvam do direito como arma de opressão. Sendo assim, a ação republicana não é aceitar essa lei tirana mas revoltar-se contra ela; um direito que se pretende republicano deve abrigar essa revolta como um de seus elementos constitutivos. Sade é explícito ao relacionar *lei e crime como causa e consequência*:

não agraveis, portanto, vossa injustiça punindo aquele que não tem nada, por ter ousado roubar alguma coisa àquele que tem tudo. Vosso juramento inequitável lhe dá mais direito que nunca. Ao lhe constringer ao perjúrio por este juramento absurdo para ele, vós legítimos todos os crimes onde este perjúrio lhe levará, não vos cabe portanto punir aquilo do qual vós sois a causa; eu não direi nada mais para fazer sentir a crueldade horrível que há em punir os ladrões. [...] saibam que vosso juramento o autoriza a essa

ação e que ele a fez se entregando, seguindo o primeiro e mais sagrado dos movimentos da natureza, aquele de conservar sua própria existência, não importa às custas do que (SADE, 1795/1998, p. 128-9).

A reflexão propriamente jurídica pode aqui ser tomada quase que por corolário dos resultados a que se tinha chegado no ponto anterior (bem como o pensamento político de Rousseau recebe muito de sua reflexão linguística). Uma vez que as funções de significação já não mais operam, Sade consegue extrair da letra da lei que afirma a proteção ao direito de propriedade o direito ao roubo.

O próximo tópico são os “delitos que, causados pela *impureza*, podem atingir desagradavelmente os outros” (SADE, 1795/1998, p. 125). Dentro da classe mais extensa, esta será a espécie mais extensa, o que não é de se estranhar, posto estas “consistem nas ações que pode fazer empreender a libertinagem” (SADE, 1795/1998, p. 129). A prostituição é o primeiro crime analisado; é facilmente perceptível como as discussões entabuladas em torno dele já fornecerão respostas importantes sobre os outros que estão sob esta rubrica, especialmente, sobre os aspectos gerais do “bem jurídico” protegido (no caso, atacado) aqui: o pudor. Como se verá, na defesa da prostituição parece estar algo do cerne do pensamento jurídico sadeano. Se, em uma teoria dos princípios do governo, a democracia precisa ser sustentada pela virtude dos cidadãos, o republicano apenas encontrará uma fundamentação que lhe seja suficiente na imoralidade destes. Se pretende manter-se naquela igualdade e indiferença geral, o governo republicano não pode tomar nenhuma posição moral ou religiosa substancial. Antes, a única moral que lhe é facultada é uma moral formal, vazia de conteúdo. Formal na medida em que seu “único dever consiste em conservar, por qualquer meio que possa ser, a forma essencial a sua manutenção” (SADE, 1795/1998, p. 129); uma moral de cunho instrumental. O meio será, de forma praticamente invariável, a guerra. O Estado republicano, portanto, tem a necessidade de estar constantemente mobilizado e pronto para

ela. Uma vez que se trata de uma ação imoral, isso significa que o povo deve ser mantido em constante estado de imoralidade, sempre ávido e pronto a derramar sangue. À primeira, vista, parece que se poderia dizer, com Hobbes, que em relação aos outros Estados, uma República se encontra sempre em estado de natureza, pronta à guerra de todos contra todos. Não é o que está posto em Sade.

Pois, se, de fato, a caracterização do estado de guerra é próxima para ambos, Hobbes não pensa que se possa dizer do estado de natureza ser ele imoral. Isso porque são só as regras da vida social que fundam os parâmetros a partir dos quais há de se dizer ser uma e outra conduta moral ou imoral (HOBBS, 1651/1988, p. 77). Antes, quem compreende melhor o que está em jogo nessa ideia sadeana de guerra é Bataille. Este considera que, se a violência é um fato da natureza, conhecido de todos os seres, o mesmo não é verdadeiro da guerra. Definir, como Hobbes, que o estado de guerra consiste simplesmente em um estado prolongado de possibilidade e temor de agressão seria, para ele, insuficiente. Falta acrescentar ainda que a guerra consiste na violência ordenada, organizada. Só os seres humanos conhecem a guerra pois são os únicos capazes de praticarem a violência enquanto seres de razão (BATAILLE, 1957, p. 89). Isso significa, dentro de certo esquema teórico já apresentado, o seguinte: o ser humano, definido por sua capacidade de razão, a configura a partir da interdição de determinados âmbitos de sua vida: a violência, manifesta sob a forma da morte e da sexualidade. Essa interdição, no entanto, comporta desde o princípio a possibilidade, ou mesmo a injunção de sua transgressão. A guerra é um exemplo claro disso. Se existem interdições fundamentais – no sentido de que fundam a sociedade – que proíbem o assassinato, as mesmas leis que criam essas proibições regulam situações em que elas são suspensas, e a ordem vai no sentido inverso: deve-se matar o inimigo. A guerra consegue ser, ao mesmo tempo, um estado imoral e necessário à manutenção da moralidade, pois é como que a contrapartida implicada

no mecanismo de circunscrição de certas condutas que forma o campo da moral. Enquanto os homens forem capazes de guerra – enquanto forem homens – Sade terá o que dizer sobre eles. A sexualidade é um mecanismo análogo, e um exemplo que poderia ser dado é o da prostituição religiosa, prática amplamente relatada no passado. Sade, segundo Bataille, teria tido o mérito teórico de ter descoberto o mecanismo que liga sexo e violência, ao notar que o crime, mesmo quando não significando diretamente uma ação sexual causa excitação sexual – causa um aumento nessa circulação de energia libidinal.

Talvez já se possa imaginar que o problema principal com o pudor, portanto, é o fato de se tratar de um “movimento pusilânime” (SADE, 1795/1998, p. 129); de pouca energia. No projeto sistemático de ataque às virtudes, Sade notará, de forma semelhante à que fizera tanto entre os libertinos de Silling quanto no discurso de Delbène, que o pudor tem por origem a corrupção da moralidade. Mais uma vez, a fonte de Sade é Rousseau: o pudor nasceria, sugere, da sanha dissimulatória de certas mulheres, de sua *coquetterie*. Usando-se de todo tipo de artifício com o qual esconder os defeitos naturais, as mulheres aproveitar-se-iam dos desejos que fazem nascer nos homens por meio dos artifícios como uma forma de subjugá-los e dominá-los. O desenvolvimento do que se entendia entre os franceses por civilização: roupas, bijuterias, paramentos, acessórios, perucas, etc., não era, de forma alguma, uma evolução sobre os povos primitivos, mas a degradação de suas energias naturais, levada a cabo pelo processo civilizatório – Sade acrescentará: pelo cristianismo. O impudor, na forma da nudez, de cujo louvor muitos povos deixam testemunho por seus retratos, figuras, etc., não significa, no entanto, uma diminuição do desejo pela falta de sua concentração. Pelo contrário, fazia aumentá-lo, mas pelas pessoas do mesmo sexo, ou seja, de forma especialmente imoral:

Se disse que a intenção desses legisladores era, desbastando a paixão que os homens sentiam por uma moça nua, fazer mais ativa aquela que os homens sentiam às

vezes por seu sexo; esses sábios faziam mostrar aquilo do que eles queriam que se desgostasse, e esconder o que eles acreditavam feito para inspirar os mais doces desejos; em todos os casos, não trabalhavam eles pelo fim que acabamos de dizer? Eles sentiam, pode-se ver, a necessidade de imoralidade nos costumes republicanos (SADE, 1795/1998, p. 130).

Sendo a imoralidade um fim desejado, o pudor apenas um obstáculo que se interpõe, não há motivo que justifique ser a prostituição um crime. Pelo contrário, ela facultaria atingir bastante bem a finalidade republicana de um estado de imoralidade energicamente abundante, e as leis têm de pensar não em como proibi-la, mas em como melhor propiciá-la.

Klossowski (1947/1985, p. 69), em seu comentário clássico a Sade, afirma acerca do *Franceses, Mais um Esforço...* que “a visão de uma sociedade em estado de imoralidade permanente se apresenta como uma *utopia do mal*”. Ora, como Elias Saliba (1991/2003, p. 56) a caracteriza, mas o que parece ser um ponto comum, a utopia enquanto gênero está ligada à faculdade imaginativa. Se se pode dizer que o panfleto como um todo delineia certa utopia, neste trecho ela é descrita em mais detalhes e mais longamente que em qualquer outro. Este detalhamento imagético, sensível e concreto é um indício forte de que, em se tratando de qualificar a utopia sadeana do *Franceses, Mais um Esforço...*, é pertinente falar em uma utopia da prostituição. Neste trecho, portanto, a parte contém o todo: o “anti-Código” que Sade descreve com tanto apuro pertence todo à sociedade cujas instituições e funcionamentos são aqui retratados, e todos os “artigos” da lei negativa que se propõe são elementos que compõem uma visão que importa – ao menos em um primeiro momento – fundamentalmente sobre a vida sexual organizada em torno da instituição do prostíbulo. Se a lei deriva da moral, é evidente que se trata de ter uma lei corrompida, posto que a imoralidade é mesmo o estado normal em que se deseja o Estado e a sociedade. Sade pensa um direito em que *institucionalidade*



*e corrupção* se recobrem por completo.

Diferentes lugares são, vastos, apropriadamente mobiliados, e seguros em todos os sentidos, serão erigidos nas cidades; lá todos os sexos, todas as idades, todas as criaturas possíveis serão oferecidas aos caprichos dos libertinos que virão gozar, e a mais inteira subordinação será a regra dos indivíduos presentes (SADE, 1795/1998, p. 131).

O Estado será mantenedor e fornecedor das casas de prostituição. Mas como o despotismo se coaduna com um vício que terá de ser caracteristicamente republicano é algo que Sade precisará explicar. A libertinagem é, dentre todas as paixões, a que tem maior necessidade de liberdade; por consequência é, também, aquela tem maior necessidade de subordinação. Esse “despotismo que a natureza pôs no fundo” (SADE, 1795/1998, p. 131) do coração do homem precisa, necessariamente, encontrar vazão. Isso pois, caso o governo lhe tolha a possibilidade de satisfazer sua libertinagem, o peso do jugo dobrado pelo ultraje de ver os déspotas cometerem eles mesmos as ações que proíbem levará ao sentimento de inveja e à busca pelo poder despótico. Parece uma argumentação bastante simples, mas que, na verdade, comporta uma forma interessante de se pensar a relação entre vida pública e privada.

O prostíbulo é uma instituição republicana também na medida em que é um lugar do exercício estrito da reciprocidade. Lá os cidadãos vão se oferecer aos caprichos dos libertinos e ficam à disposição daqueles que os desejam; quem se recusa ao dever cívico pode ser conduzido à força. No entanto, o “libertino” aqui designado, a quem é franqueado o acesso e que gozará lá do direito de satisfazer sua luxúria despótica, é todo e qualquer cidadão. Em um republicanismo radicalmente igualitário, não são excluídas as mulheres, os mais pobres, as crianças; o prostíbulo é a instituição da vida republicana pois atende a todos indistintamente. A permissividade no exercício da crueldade poderia, à primeira vista, parecer ir contra o republicanismo sadeano por permitir que um sujeito subjugassem o outro, ou mesmo por ferir certa noção de

paridade na relação intersubjetiva, etc. De fato, esse republicanismo nunca se dá sob a forma da intersubjetividade. Na libertinagem nunca concorrem dois sujeitos, mas sempre um sujeito e um objeto do gozo, uma vítima. A relação sexual libertina pode ser entendida como um paradigma a partir do qual pensar a relação política republicana não na medida em que a igualdade seria a relação simultânea entre parceiros (ela não o é), mas em um certo regime de “subjetividade alternada”. Após o gozo do parceiro que está na posição de sujeito, o outro tomará o lugar deste e gozará nesta posição por sua vez, e assim sucessivamente, de forma que a subjetividade não é tanto um atributo possuído por um ou outro, mas um lugar instavelmente ocupado. Considerando, é claro, que para quem é apenas objeto na relação, compete também um prazer todo próprio: não é a presença ou ausência de prazer que determina o papel do sujeito ou do objeto. Dessa forma, a alternância entre vítima e algoz, libertino e vítima<sup>7</sup>, é o que garante que nenhuma dessas posições se torne perene e a vida política mantenha-se livre de dominação<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup>Já foi comentado sobre ser este um *topos* comum na literatura sadeciana. No limite, as posições de libertino e vítima sequer chegam a se estabilizar de modo pleno para poderem ser, então, trocadas. A libertina Duclos conta da atitude estoica de sua irmã enquanto é estuprada (SADE, 1785/1990, p. 100). Até mesmo chora a morte dela, em um gesto muito próprio e típico das vítimas (SADE, 1785/1990, p. 151), pelo qual é repreendida. A “bela princesa de Borghèse, mulher muito libertina” (SADE, 1797/1998, p. 769), que partilha de diversos prazeres e aventuras com Juliette, que levou seu espírito libertino, apenas com doze anos, ao ato do assassinato,

era uma mulher doce, amável, se deixava levar pelos prazeres, libertina por temperamento, plena de imaginação, mas não tendo jamais aprofundado seus princípios, tímida, segurando-se ainda a seus preconceitos, suscetível de ser convertida ao primeiro infortúnio que lhe acontecesse; por essa única fraqueza, não era digna de duas mulheres corrompidas como nós (SADE, 1797/1998, p. 1.105),

foi sem maiores cerimônias jogada em um vulcão. Justine, gozando do próprio estupro, é o exemplo último disto; cf. a nota sobre o assunto no capítulo precedente, à pg. 110.

<sup>8</sup>Sade invoca como exemplo da liberdade de deboche a Grécia clássica. Quanto aos mecanismos políticos, era de forma muito semelhante que os legisladores gregos mantinham a democracia e a república, evitando a cooptação do poder por facções particulares. Nas sociedades gregas democráticas ou isonômicas, mais especificamente Atenas, não seria possível distinguir com precisão entre o lugar da sociedade e o lugar do poder. De acordo com Francis Wolff (2003, p. 35), os cargos políticos na Grécia clássica, com exceção daqueles que exigiam para seu bom funcionamento alguma forma específica de conhecimento técnico, eram preenchidos por meio de sorteios. O sentido último deste sorteio, diferentemente da intenção religiosa que por algum tempo a literatura especializada atribuiu a ele, era garantir que (virtualmente) todos

Não cabendo uma distinção entre dominantes e dominados, vale dizer, não se podendo distinguir entre poder e sociedade, Sade pode operar o desfazimento de uma série de dualismos da vida política. Principalmente, o cosimento na fissura entre vida pública e privada é operado diretamente no seio daquele elemento que tradicionalmente demarcava o âmbito da existência privada: o sexo. Ao inverter o jogo e colocá-lo como termo central da vida pública, Sade desarranja a distinção como ela então operava, e obriga a repensá-la em todos os seus âmbitos. A família, igualmente, não poderá subsistir, ao menos não em sua forma mais plena ou tradicional, uma vez que mesmo mulheres e homens casados têm o dever de se prostituir e o direito de buscar nos prostíbulos objetos de luxúria que lhe interessem. As crianças, filhas da libertinagem, não podendo identificar quem são seus pais biológicos, tem apenas filiação política: devem ser todas irmãs e filhas

---

os cidadãos pudessem ocupar os cargos políticos. Considerando o período dos mandatos, o número de cargos e o número de cidadãos disponíveis, Wolff conclui que essa intenção era muito proximamente atingida. Uma vez que a atribuição política independia de qualquer forma de aptidão especial e que todos os cidadãos eram, neste respeito, iguais entre si, fazia bastante sentido que se decidisse a ocupação dos cargos políticos de uma forma que garantisse o respeito a esta igualdade. Associado ao mecanismo do sorteio, o fato dos órgãos serem colegiados e sujeitos a pesada vigilância garantia que a sociedade como um todo mantivesse o controle político das decisões. É isto, pelo menos parcialmente, o que significa não existir uma separação entre o lugar do poder e a sociedade. Vale dizer, também, que não há uma distinção clara ou estável entre governantes e governados, já que todos ocuparão, sucessivamente, este mesmo posto (WOLFF, 2003, p. 39). O tema da família, do modo que é aqui mobilizado, lembra bastante também a forma como é pensado na Grécia clássica. A filiação das crianças não a grupos individuais, mas à pátria, tinha por finalidade evitar que se propiciasse o tipo de cisão o qual Sade identifica como sendo originário da dissolução do republicanismo; o que os gregos chamaram *stásis*; a tomada de posições que se preocupam com bens e interesses privados, em vez de atentar para o bem público, da pátria (FINLEY, 1973/1988, p. 61). Desse paralelo interessa extrair uma reflexão: aquela sobre o “lugar do poder” na utopia republicana sadeana. Pois, o que estava posto para esses gregos, que justamente levava a essas instituições políticas, é a busca por articular de tal modo o poder político que ele não se dê em uma instância separada do todo da sociedade. No limite, é disso que se fala quando os romanos, lendo os pensadores gregos, traduzem sua *política* por “república”, e dispõem essa ideia para o discurso e o debate filosófico da tradição ocidental. Neste sentido, Sade parece estar sendo muito fiel à proposta do panfleto: os caminhos tomados pela Revolução – o Terror – apontam novamente para a divisão entre poder e sociedade na reinstituição de um Estado forte por uma figura centralizadora. O que há de muito radical na teoria republicana de Sade é que ele reconhece, por assim dizer, os “custos da operação”: se a República for – como pretendem os líderes revolucionários – a verdadeira consecução da vida social, então o que está em jogo é liberar as forças “obscuras”, “decompositórias” (KLOSSOWSKI, 1947/1985, p. 72), desagregadoras do elo social, que são fundamentais para o próprio funcionamento da Revolução.

da pátria (do que decorre também o esvaziamento do incesto). Isso não é uma decorrência tolerada da permissão da libertinagem, mas é o modo de atingir aquele estreitamento necessário aos laços sociais da vida republicana. Talvez o aspecto mais interessante do modo como a relação público/privado é posta em cheque aqui seja através do que diz respeito ao papel da mulher.

Se a instituição das casas de deboche público tem por finalidade dar vazão aos desejos, cujo represamento significa um problema do ponto de vista do funcionamento da república, as mulheres têm tanto mais o direito de frequentá-los – em busca dos objetos de luxúria que bem desejarem (lembrando que nessas casas não só estarão disponíveis mulheres, mas homens, crianças e *outros seres*), para realizar os atos que lhes aprouverem – uma vez que seus desejos são mais intensos. Tenha em mente que a energia imoral é aquela que manterá a “máquina” republicana em movimento; que essa energia é a mesma de cunho sexual, e que é nos bordéis que ela circulará e se espalhará como veneno pelos tecidos da sociedade, promovendo uma corrupção geral. A visão monarquista sobre a virtude feminina era pautada “na força antinatural que elas põem em resistir às inclinações que elas receberam com bem mais profusão que nós” (SADE, 1795/1998, p. 135). A lei republicana será mais “pura” na medida em que remediará esta “inequívoca atrocidade”; sua pureza, portanto, consistirá na autorização da satisfação da luxúria feminina. Se se entendia que o papel da mulher na ordem política e social era restrito à vida privada, e se o governo do Terror fora incisivo na reafirmação dessas ideias ao executar Olympe de Gouges<sup>9</sup> junto com outras das primeiras reivindicadoras da participação

---

<sup>9</sup>Muito se insiste – e muito já se escreveu sobre – na significação da escolha sadeana pelas personagens femininas como representantes maiores de sua libertinagem. Pelo aspecto do contexto político da época, a escolha parece muito feliz. Chaumette, político do período termidoriano, relembra o nome de De Gouges alguns anos após sua execução na tentativa de conter um grupo de mulheres que tentavam tomar a palavra em uma assembleia republicana, admoestando-as:

A mulher-homem, a impudica Olympe de Gouges, que primeiramente instituiu a sociedade das mulheres, abandona os cuidados de sua casa, quer politizar e comete crimes [...] Vós sentiríeis que não serieis

política feminina, Sade deixa claro que pensa a mulher como portadora privilegiada da energia republicana. Marca segura disso seria o fato de que aquelas primeiras sociedades, dotadas de uma energia imoral ainda não degradada, teriam se formado em torno delas. Delbène pensava uma ideia de “estado de natureza” em que toda relação social portava a marca do prazer. Aqui, o panfletista acrescenta ainda a ideia de que, nesse estado, o uso e a partilha pública do gozo sexual foram “as únicas instituições dos primeiros ajuntamentos que os homens fizeram” (SADE, 1795/1998, p. 132). Em vez de investir essa utopia em uma natureza perdida, o projeto parece se inclinar mais para a busca ou mesmo manutenção de certos funcionamentos naturais dentro de um estado de vida civilizado. O prostíbulo republicano seria a instituição que reproduz em meio à vida social o elo centrado no gozo – no gozo sexual feminino; e menos sob a forma do gozo do homem sobre o corpo

---

verdadeiramente interessantes e dignas de estima se não fosseis o que a natureza quisera que fosseis. Nós queremos que as mulheres sejam respeitadas, é por isso que as forcemos a respeitarem-se a si mesmas (CHAUMETTE apud MORIN, 2009, p. 160).

Lívia Gomes (2017, p. 220) argumenta que o elemento que desestabiliza e é incompatível com a moralidade revolucionária, antes da “imoralidade” ela mesma, é a anomalia linguística; aqui, a “mulher-homem”, eco de uma confusão mais profunda entre público-privado. É necessário que haja a possibilidade de delimitar o escopo da “feminilidade”, atribuir seus sentidos sociais, sem confusão e interferência – sem o que Lívia chamará “sobredeterminação” – de outros sentidos possíveis, virtuais ou coexistentes. Uma mulher que faz teatro (que fantasia, mente), política, que comete crimes (um ato público, por definição) não permite a determinidade que a noção de “natureza” lhe supõe, e não permite que se a localize por inteiro e simplesmente dentro do âmbito privado, que a denominação “mulher” lhe conota. “Olympe de Gouges foi executada na tarde de três de novembro de 1793” – ou seja, por volta de dois anos antes da publicação da *Filosofia na Alcova* – “mas não sem tomar uma última oportunidade de se endereçar às multidões que se juntaram para o espetáculo de sua execução. Do cadafalso, encarando os espectadores com desafio e confiança, ela exclamou ‘Crianças da Pátria, vós vingareis minha morte’”. Seu último ato de vida também foi um ato de desafio aos sentidos unívocos que o governo do Terror tentou imputar a seus atos e a sua vida: “ela tornou a realidade de sua morte na performance de sua vida” (VANPÉE, 1999, p. 65). Já Sade, diversas vezes insistirá justamente no valor direto da confusão. Juliette, libertina polimorfa, recusa ao longo de toda a obra uma identidade sexual (diferente de Clairwill, que tem uma preferência decidida por mulheres (SADE, 1797/1998, p. 421); diferente de Bressac, exclusivamente homossexual; diferente, ainda, de Gernande, por exemplo, cuja paixão quase que exclusiva é fazer sangrar mulheres (a paixão monomaniaca de parte significativa dos libertinos não deixa de ser, à sua maneira, uma identidade sexual) e, em seu desejo de reunir em um todos os sexos, apenas aceita um relacionamento duradouro – e, ainda assim, jamais exclusivo – com Durand, a hermafrodita, a “mulher-homem” sadeana (SADE, 1797/1998, p. 1.260).

da mulher, mas do potencial erógeno que este contém<sup>10</sup> – que teria unido os homens naturalmente. Essa associação em um pensamento utopista da manutenção do elo social (o que inclui uma série de instituições, especialmente, o direito) com o caráter eminente e universalmente gozoso das relações parece ser um ponto importante na articulação do que consiste o pensamento jurídico sadeano.

É muito interessante observar, ainda no séc. XVIII, um autor defender de maneira aberta a liberdade sexual feminina (e, em muitos outros pontos, a igualdade entre os sexos)<sup>11</sup>. A instituição dos bordéis – foi

<sup>10</sup>

Eu digo, portanto, que as mulheres, tendo recebido inclinações muito mais violentas que nós aos prazeres da luxúria, poderão se livrar a eles tanto quanto elas quiserem, absolutamente desprezidas de todos os laços do himeneu, de todos os falsos preconceitos do pudor, absolutamente devolvidas ao estado de natureza; eu quero que as lhes permitam se entregar a tantos homens quanto bom lhes pareça; eu quero que o gozo de todos os sexos e de todas as partes de seus corpos lhes seja permitido como aos homens (SADE, 1795/1998, p. 135)

<sup>11</sup>O que não esgota de todo um tema bastante polêmico nos estudos sadeanos: a visão feminista acerca de Sade. Beauvoir mesma já se pronunciou – em um texto que, infelizmente, apesar de muito excelente, não aborda Sade diretamente pelo aspecto das questões próprias à mulher – a favor da leitura, do diálogo e debate com Sade; mesmo não se mostrando uma entusiasta tão pronta a subscrevê-lo quanto alguns de seus contemporâneos. Apollinaire, provavelmente, é o que fez a defesa mais eloquente de certo “proto-feminismo” em Sade, em uma frase tão repetida que já quase se exauriu: “Juliette representa a mulher nova que ele entrevia, um ser do qual não se tem ainda ideia, que se destaca da humanidade, que terá asas e que renoverá o universo” (apud LE BRUN, 1986, p. 299). Le Brun ironiza logo em seguida o tom exaltado de Apollinaire dizendo: “nunca gostei muito desse modo de Apollinaire de definir Juliette – muitas asas, muitas auréolas”. Talvez a principal voz que se erga no sentido contrário a esse tipo de pensamento seja a iniciadora e principal nome do movimento feminista anti-pornográfico: Andrea Dworkin. Em sua obra principal, *Pornography: Men Possessing Women*, dedica um capítulo inteiramente ao Marquês de Sade. Segundo ela, Sade “incorpora e define os valores sexuais masculinos” (DWORKIN, 1981/1989, p.70). Ela entende a obra de Sade como sendo uma apologética para ações e perversões sexuais que ele mesmo cometera ou quisera cometer em vida (DWORKIN, 1981/1989, p. 91), cujas vítimas teriam sido quase que exclusivamente mulheres. Os leitores e admiradores posteriores de Sade fariam apenas reforçar um elemento fundante da cultura misógina cujos valores ele defendia: o silenciamento da voz e do sofrimento feminino (DWORKIN, 1981/1989, p. 80), tomando perante as vítimas – reais e fictícias – uma atitude derrisória, negando ou diminuindo a gravidade de suas ações. No limite, essas leituras apontariam Sade quase que como um mártir na defesa dos valores dessa sexualidade masculina contra as fracas oposições que se esboçaram face os desmandos à época (DWORKIN, 1981/1989, p. 89). Concluí que a moral da revolução sexual dos anos 60 e 70, que pregava “sexo livre”, foi pautada na doutrina enunciada por Sade na *Filosofia na Alcova* da obrigatoriedade da prostituição e da desposseção do próprio corpo ante o prazer (DWORKIN, 1981/1989, p. 98). A leitura de Dworkin parece, perante as outras expostas, bastante frágil, até por se basear em uma narrativa biográficas inortodoxa; mas foge demais ao escopo do trabalho discutir diretamente este tema. Apenas se quis esboça-la brevemente para ter a ideia dos caminhos que podem percorrer uma crítica feminista a Sade, bem como para abrir espaço a essa voz

comentado – não se justifica só do ponto de vista daqueles que lhes frequentariam, mas também das mulheres que neles se prostituíam por prazer próprio e buscariam lá objetos de luxúria; tanto outras mulheres quanto homens, crianças e animais. A busca pela igualdade nas relações entre homens e mulheres é também um caminho pelo qual se reencontra aquela vivência natural de prostituição universal. Isso porque a crítica da desigualdade implica em uma crítica da família. O casamento – meio pelo qual se subtrai alguém do regime público de prostituição – é uma instituição nascida fundamentalmente da desigualdade nas relações entre homens e mulheres. Um desejo de posse exclusiva, originado seja no interesse e no egoísmo (ligado ao desejo de ter o dote, os bens da esposa e de sua família) ou mesmo no amor, “não pode se exercer senão sobre um imóvel ou um animal, jamais ele pode se-lo sobre um indivíduo que nos assemelha” (SADE, 1795/1998, p. 133). O casamento, neste sentido, se aproxima da escravidão, posto que submete sexualmente uma pessoa à outra. Se aproxima, igualmente, mas como que pelo outro lado, da apropriação da coisa pública. Pois, no regime republicano, um corpo deve pertencer sempre a todos os cidadãos. Por isso, Sade dirá, assim como o amor não é um motivo válido por meio do qual se pode estabelecer o domínio exclusivo de uma pessoa sobre a outra (casamento), também não é razão que permita a recusa à entrega para quem a demande. A força é um meio juridicamente apto para obter esse “consentimento”; é um direito concedido pela natureza ao mais forte. Essa liberdade sexual extremada leva ao direito natural ao estupro e à despossessão de si. Como diz Deprun (1998b, p. 1.340): “corolário imprevisto da palavra de ordem ‘teu corpo é teu’”. Na verdade, se o uso individual da força passa a ser elemento próprio do direito, leva mesmo à perda de uma delimitação clara entre o que é da ordem do direito e o que é da ordem do mero fato.

---

dissonante dentro deste trabalho. Parece, no mais, que algumas das teses já defendidas aqui apontam limites ao pensamento de Andrea Dworkin, principalmente na medida em que ela vincula direta e sem qualquer mediação a literatura sadeana à prática sádica.

Se o corpo não pode ser submetido a nenhum regime de apropriação – no que se exclui também a propriedade de si – tem de ser, obrigatoriamente, pensado *juridicamente* como bem e propriedade pública. Em se tratando de enfatizar as categorias jurídicas que informam a prostituição universal em sua utopia republicana, Sade compara o corpo à fonte pública; sobre ele ninguém tem o direito real de propriedade, mas todos têm o direito de gozo (em francês, *droit de jouissance*; na terminologia jurídica lusófona, costuma-se preferir “direito de uso”, mas “direito de gozo” também é usado, de qualquer modo). Falar em direito de gozo permite a Sade explorar uma nuance semântica crucial para a passagem, para todo seu pensamento jurídico:

eu não tenho nenhum direito sobre a propriedade desta fonte que eu encontro em meu caminho, mas eu tenho direitos certos sobre seu gozo; eu tenho o direito de me beneficiar da água límpida que ela oferece a minha sede; eu não tenho, igualmente, nenhum direito real de propriedade sobre tal ou qual mulher, mas eu tenho incontestáveis direito a seu gozo (SADE, 1795/1998, p. 133).

Sade pensa o regime da circulação dos corpos e dos prazeres a partir de uma distinção obviamente jurídica, bastante tradicional e empregada de forma correta (de um modo muito diferente do qual Foucault lhe atribui, e muito singular). O que não significa, é claro, que Sade não distorça e remodele os sentidos, como é sua praxe. O primeiro passo da operação sadeana será dar a esse direito de gozo uma dupla referência: não só é o direito sobre os frutos de um bem, mas é o direito de libertinagem, de deboche, de ejaculação. De fato, sendo um corpo um bem entre outros, o prazer que dele se extrai não deixa de ser um análogo do fruto da árvore ou da renda do imóvel. O percurso que se tem estabelecido até agora trabalha, em diversos momentos, o par sociedade/natureza, operando entre ambos confusões, interferências, chegando enfim ao ponto de não existir mais tão clara a distinção entre direito e fato pelo estabelecimento da força como direito natural. O que não elimina de todo, ainda, a distinção, uma vez que Sade faz confluírem os dois (gozo



enquanto direito e gozo enquanto prazer) sob uma figura emprestada ao discurso jurídico. Ainda inserida nele, o que se depreende facilmente da passagem citada; ainda subordinada a ele, na medida em que o direito ao gozo, dentro de certa doutrina, é visto como um elemento do direito de propriedade.

No entanto, mais à frente, Sade afirmará que “esse direito é independente dos efeitos produzidos pelo gozo, a partir desse momento se torna indiferente que esse gozo seja vantajoso ou nocivo ao objeto que deve se submeter a ele” (SADE, 1795/1998, p. 134). De partida, juridicamente, isso causaria estranhamento. Doutrinas clássicas do direito romano (a própria terminologia de Sade parece apontar no sentido delas<sup>12</sup>) entendem o direito de propriedade a partir de seus elementos; decompondo-os em essenciais e inessenciais. Retirados os primeiros, perderia-se a propriedade; retirados os segundos, ela apenas seria diminuída em seu escopo. O direito de usar ou gozar é parte desses segundos, mas o direito de dispor da coisa, seja pela sua consumação natural (no caso de um alimento, por exemplo, comê-lo), alienação ou mesmo por sua destruição voluntária era um elemento do direito de propriedade dessa ordem principal (BONFANTE, 1926, p. 198). Ou seja, de partida, Sade estaria certo em dizer que o direito de gozo é independente dos efeitos que o gozo causa, mas não que disso decorre a indiferença dos efeitos nocivos do gozo. Pelo contrário, essa independência colocaria uma restrição ao direito de gozar. Mas, já se disse que a ferramenta crítica central de que Sade dispõe é uma consciência linguística apurada; e o próximo passo do texto sadeano será operar um movimento sutil:

---

<sup>12</sup>A rigor, seria importante observar quais as fontes das quais Sade efetivamente extrai seu conhecimento jurídico. De sua biblioteca, cujo catálogo é acessível pelo inventário feito após sua morte ([https://www.siv.archives-nationales.culture.gouv.fr/siv/IR/Fran\\_IR\\_042659](https://www.siv.archives-nationales.culture.gouv.fr/siv/IR/Fran_IR_042659), Último acesso: 20/10/2018), não constam obras sobre o tema. Pietro Bonfante (1926, p. 8) aponta como a filosofia grega foi uma fonte relevante para o direito romano e que, acerca disso, fontes clássicas como “Lucrécio, Cícero e Sêneca” forneceram comentário jurídicos importantes. A esses sabe-se que Sade teve acesso e recorreu bastante. De resto, é possível inferir algo do conhecimento jurídico sadeano tanto a partir de seus próprios textos quanto do estado do conhecimento à época.

por um lado, trabalha sobre a lógica imanente ao instituto jurídico; por outro, se apoia sobre a homonímia, juridicamente consequente, entre o direito e o prazer. Eis como opera no texto:

Aquele que tem o direito de comer o fruto de uma árvore, pode seguramente colhe-lo maduro ou verde, seguindo as inspirações de seu gosto; mas, se objetará, existe uma idade em que os procedimentos de um homem ferirão certamente a saúde desta moça; essa consideração não tem nenhum valor, uma vez que vós me concedeis o direito de propriedade sobre o gozo (SADE, 1795/1998, p. 134).

A passagem divide-se, por pontos e vírgulas, em três partes. A primeira, referente ao gozo de um fruto ainda não amadurecido, reafirma o funcionamento do instituto jurídico em uma situação específica. Por sinal, a colheita do fruto é um dos casos típicos desse direito de gozo ou fruição (alguns autores preferem estabelecer distinções entre ambos). Trata-se da possibilidade de se separar o direito de propriedade de um bem daquele de aproveitar dos frutos que esse bem gera; no caso, literalmente (outros exemplos seriam a percepção de lucros, aluguéis, etc.). Agora, na segunda parte do trecho citado, através da objeção, terminará de propor a comparação: do gozo jurídico sobre o direito de fruição se passa ao gozo erótico de um “fruto” não plenamente maduro. Assim como no caso da colheita do fruto imaturo não se faz qualquer consideração sobre o “dano” que essa colheita antecipada faz à maturação definitiva, não cabe nenhuma dessas a respeito da jovem<sup>13</sup>. No caso, ainda, ferir a saúde da moça significaria dispor do

<sup>13</sup>Aqui, Sade procede a uma argumentação jurídica genérica. Mais à frente, poderão ser vistos dois momentos em que esse argumento sobre a indiferença da idade do objeto sexual será melhor explicitado: quando se trata da irrelevância do estupro e da do assassinato. Falando de forma bastante breve, o estupro (é notável como à época o que se entendia por estupro é muito diferente e muito mais restrito do que a aceção contemporânea do termo; não se referia a toda situação sexual que envolvia violência – o que nessa república sadeana não só não é crime mas é o fundamento da lei – mas apenas ao defloramento sem consento e fora do casamento) não pode ser considerado um crime pois apenas faria antecipar a perda de uma virgindade que cedo ou tarde a lei mesma determina acontecer; isso sem contar com uma razão “processual” suplementar: é “difícil de provar” (SADE, 1795/1998, p. 139). Quanto ao assassinato, Sade o justificará, dentre outros motivos, pela mobilização de um argumento materialista tradicional, já empregado em outros momentos: a natureza precisa dos elementos que compõem o corpo humano para retrabalha-los em outros seres. A morte não é destruição, mas disponibilização

fruto, consumi-lo, o que, viu-se, não é parte dos direitos do gozo.

No passo final do jogo metafórico, Sade passará da teoria tradicional do direito para sua visão própria. É uma controvérsia interessante e uma dificuldade técnica nos estudos de direito romano estabelecer a distinção entre duas nuances semânticas que a noção de “propriedade” implicava no direito romano: por um lado, ela significa uma relação de senhoria, por outro, uma de pertinência (BONFANTE, 1926, p. 192). A relação de senhoria é aquela que faz referir o sujeito aos limites específicos dos direitos que lhe competem: ter direito de enfiteuse, de uso, direitos matrimoniais; “ter direito ao gozo da mulher”. A relação de pertinência, por sua vez, subsume todas essas formas jurídicas específicas de senhoria sob o nome de “propriedade” (BONFANTE, 1926, p. 207): ser proprietário de uma enfiteuse, proprietário de uma passagem, ter uma mulher; “proprietário do gozo”. Assim, o direito de uso, a propriedade, e a designação “proprietário do gozo” se confundem todas em um complexo de direitos que se inscrevem no próprio bem, fazendo com que a relação jurídica, a econômica e a material fossem sempre atreladas (BONFANTE, 1926, p. 207). De fato, Bonfante (1926, p. 193) aponta que o direito romano, não apenas do ponto de vista da teoria, mas também prática jurídica, nunca chegou a distinguir essas categorias com clareza. Sade estabelece uma ideia de propriedade sobre o gozo que lhe permite, beneficiando-se desses sentidos equívocos da doutrina romanística, manter simultaneamente a ideia republicana de despossessão e a soberania destrutiva própria à libertinagem. Enfim,

---

das matérias para o retrabalho da natureza; mudança de forma. A base dessa mudança é o movimento constante que é o próprio ser da matéria; a única destruição possível seria o repouso. Isso não existe, e a vida brota instantaneamente como efeito da morte. Todo movimento é vital, e como não se pode estancar o movimento, a pretensa destruição de que se é capaz apenas faz alimentar a vida. A questão, então, não é que a destruição não é um mal, mas que a destruição sequer existe. Na verdade, se a vida consiste nesse movimento constante e perpétuo, e é da intenção e interesse da natureza fomentar a vida e a criação, quando se disponibiliza à natureza as matérias para que ela crie se está fazendo a ela um bem. Tanto é assim que é a natureza que inspira nos homens o desejo homicida, e este é apenas uma variação das muitas formas da violência naturalmente encontráveis. Do ponto de vista da natureza, o assassinato é uma ação moral que apenas faz antecipar o retorno dessas matérias (SADE, 1795/1998, p. 145).

Sade faz com que o sentido erótico do gozo “retorne” sobre o jurídico, confundindo as categorias da propriedade, do gozo jurídico e do gozo erótico: se, no caso do sexo, a consumação do fruto – direito de gozo – pode causar-lhe dano até levar-lhe à morte, o direito de gozo não conhece nenhum limite: “propriedade do gozo”. O direito que se tem ao gozo do corpo alheio põe de lado qualquer tipo de autopertencimento ou propriedade de si; igualmente, o gozo em geral prescinde da consideração sobre a propriedade do bem enquanto atributo perene e põe em seu lugar essa nova categoria mista da propriedade sobre o gozo do bem, que se transmuta a cada gozo singular. Se esse direito de gozo do qual Sade falara até então era uma categoria jurídica da vida pública em sua república prostitutiva, ao confundi-lo com o direito-símbolo da vida privada na república revolucionária francesa, Sade mostra como está no cerne de sua reflexão uma questão sobre os limites entre público e privado: limites pensados e repensados através do direito.

A propriedade será o direito sobre o qual a nascente ordem burguesa se assentará; a nova Constituição, à época, já o indicara. Neste ponto, o esforço a mais está em instituir o gozo como categoria jurídica central para pensar a ordem republicana. Por sua própria estrutura, a propriedade é um direito egoísta; ela é do âmbito da vida privada, bem como a família e o amor, que lhe são análogos. A república sadeana não conhece – ao menos não em sua forma “pura” – âmbito privado. O *boudoir*, a alcova sadeana, aponta justamente neste sentido. Yvon Belaval (1976/2014, p. 7-8) explica que este consiste em um cômodo introduzido mais ou menos recentemente na arquitetura francesa da época, que ficava entre o salão – no qual se recebiam convidados e aconteciam debates políticos e filosóficos – e o quarto do casal – no qual transcorria a vida íntima e sexual. Era o cômodo entre o espaço público que começava a se formar à época e o âmbito onde sempre reinara a vida privada. Em sua república utópica Sade repensa fundamental e radicalmente esses espaços simbólicos: o sexo é um dever cívico a se

cumprir em prostíbulos públicos. As crianças terão lugar garantido – as mulheres, privilegiado – nessa nova vida pública. A família, instituição elementar da vida privada, não pode subsistir legitimamente; elas apenas significam um princípio de desagregação de um elo social que deve ser generalizado. Se há alguma família, essa é a própria República, na medida em que todos são irmãos na Pátria; só pode haver família se esta for pública. Yvon Belaval, em um comentário muito importante sobre a *Filosofia na Alcova*, falará no *boudoir* como “*lieu d’union*” – lugar de união, de encontro. Politicamente, encontro entre público e privado, entre dominantes e dominados em uma confusão propositadamente indistinguível (outros encontros, e encontros desses encontros, também se darão ali). Especialmente, é claro, o encontro entre direito e prazer.

A alcova é metáfora para um espaço “novo” – análogo àquele discurso novo de que se falou logo à [introdução](#) – nem privado nem público. A essa reflexão política acompanha toda uma “fenomenologia” própria. Não seria repetição se se insistisse na ideia habermasiana de que a noção de subjetividade moderna tem origem jurídica; especialmente, na codificação do direito privado conduzida por Napoleão. A ênfase sadecana no gozo como ponto de contato entre jurídico e sexual impede, em última análise, a consolidação forte de uma subjetividade: ao menos uma que tenha o direito por paradigma. Isso uma vez que no lugar do sujeito de direitos de quem se predica a propriedade, permitirá pensar através do direito os desejos que entrecruzam e desestabilizam os sujeitos. Reflexo analógico da dessexualização, desfiguração, desindividuação do corpo, que é o resultado da submissão do corpo vitimado ao imperativo de um libertino que, literalmente, lhe corta, secciona, conforma à medida de seu desejo (LAWRENCE, 2013, p. 189). Nem esfera pública nem privada se configuram plenamente, uma vez que sua referência principal se perde para um imperativo “anônimo” de gozar a qualquer custo. Levada ao extremo essa lógica da precedência do gozo, aquele que se entrega ao gozo alheio – e todos devêm fazê-lo – abre mão da propriedade de

si, permitindo-se ir ao limite de morrer pela pátria, leia-se, pelo prazer de outrem. Nessa inversão – é a terceira parte do trecho analisado – em que o gozo se libera do papel jurídico de acessório, não cabe mais opor aquelas antigas categorias e formas de refletir como objeções. No novo direito, pensado por Sade, o gozo se torna a categoria jurídica central. Mas, no mesmo golpe, não se refere mais primariamente ao instituto jurídico; o guarda como sentido secundário para um termo cuja referência é – fundamentalmente – sexual.

Espera-se ter conseguido captar e transmitir não só as ideias de Sade, mas também o estranhamento que este trecho coloca; ambos são inseparáveis. Como pode ser uma sociedade em que o assassinato é legalmente permitido e autorizado? Em que as propriedades não são garantidas? Ora, à época talvez não se tivesse sobre isso tanta clareza, mas hoje até mesmo se sabe que uma sociedade em que o incesto fosse uma prática indiferente e generalizada não poderia ser; que é a proibição do incesto um dos fundamentos da vida social. De fato, no limite Sade está tentando pensar um paradoxo, uma contradição em termos: uma sociedade natural. A instituição social a partir da “vulgívia” feminina; a autorização do incesto; a comunidade das mulheres; etc., apontam justamente neste sentido. A educação sadeana, como se faz com Eugénie, parece ser em boa medida uma “deseducação”; o processo de esquecimento de preconceitos sociais, especialmente aqueles cristãos, para fazer ressaltar uma voz original, ouvida junto ao corpo sexuado. Por mais que à época o pensamento filosófico recorresse com frequência à ideia de um estado de natureza a partir do qual pensar regras para a vida social, não parece que nenhum dos autores principais intentou simplesmente transpor ou sobrepor um e outro. Sade estava ciente do caráter heterodoxo da empreitada que propunha. O direito dessa sociedade não é menos paradoxal; contém uma contradição bem no cerne de sua linguagem. Isso se faz presente em praticamente todas as instâncias da argumentação (mesmo naquelas cuja análise não foi

exposta aqui), e está disposto em uma clara simetria: na permissão da calúnia, se desfaz a diferenciação entre verdade e falsidade; na sobre o roubo, entre legal e ilegal; quando da prostituição, jurídico e fático; como resultado geral da operação, o direito passa a ser um momento subordinado em uma dinâmica cujo sentido geral é sexual. Essas indistinções, conforme dito, são constituídas através da colocação em ação de argumentos paradoxais, cujas conclusões, se não minam as próprias premissas, ao menos impedem de forma muito acentuada de compreendê-las em suas acepções comuns. Que sirva apenas o exemplo do trecho em que se defende o roubo, em que se pode ter mais clareza sobre o assunto.

A nova Constituição francesa, à época, fora promulgada; isto significa que o povo francês como um todo a pactuou. Essa constituição continha, entre seus artigos – ou seja, nos termos do pacto, ou como uma de suas partes – a proteção às propriedades. O pacto social, por sua vez, lei maior, mais antiga e fundamental, que funda o próprio elo social a partir do qual as constituições podem ou não ser pactuadas, implica que todos cedam um pouco de suas propriedades, de forma a constituir o bem comum. A constituição – o pacto que obriga à proteção das propriedades incluso – dessa forma, é injusto e desigual. Este pacto deixa de ser um instrumento legítimo da república para ser a arma pela qual se mantém a submissão, e é dever do republicano a revolta. Vendo-se igualmente obrigado pelo juramento de proteção à propriedade e ao perjúrio a esse juramento por sua aliança à república, qualquer ato da parte de um bom republicano se encontra em uma situação juridicamente impossível – ele deve e não deve respeitar o juramento. Daí, Sade extraí a impossibilidade lógica da punição jurídica sobre o roubo, e a injustiça da punição que ocorre. Do paradoxo da proteção da propriedade de todos que é só proteção de alguns, Sade conclui com o paradoxo da lei que ao proibir o roubo o autoriza. Os sentidos de um texto que não poderia ser mais claro são de tal forma

torturados por Sade que, ao cabo, dizem seu exato oposto. A questão posta, portanto, ganha um redobro que a coloca para além da temática explicitamente jurídica. Pelo enunciado direto de uma lei, a depender apenas dos circuitos enunciativos ativados, Sade consegue fazer dizer exatamente o oposto do que se enunciava em primeiro lugar. O leitor não se depara com outra coisa senão o mecanismo que Livia Gomes explorou com tanto detalhamento em sua tese recente sobre Sade: a equívocidade.

Robespierre, em seus discursos, diferenciaria o governo revolucionário do governo republicano. A República (Livia insiste na importância do “R”, da substantivação do Estado), se pretende de fato ser ruptura em relação à ordem monárquica do Antigo Regime, tem de romper não apenas com as formas ou sistemas de governo, não simplesmente instituir novas leis. Antes, deve fundar uma nova concepção do que é vida política desde suas bases:

O problema revolucionário de fundação é uma questão de linguagem. ‘Entre o crime e a virtude, entre a liberdade e a tirania’, é sempre a univocidade do sentido das palavras que está em jogo, traçando o antagonismo entre os termos em uma guerra de tudo ou nada. A morte de Luís XVI, único modo, para o jacobino, de absolver a República, seria assim a tábua rasa onde se inscreveria uma linguagem nova e límpida, livre de dissensos e equívocos (GOMES, 2017, p. 219).

Aquela concepção rousseauista de linguagem, Robespierre a pensa como o substrato necessário e inevitável para sua República. Do projeto político de Robespierre, pautado pela univocidade de uma linguagem transparente, a articulação central da linguagem sadeana – calúnia e equívoco – fica excluída:

Se é preciso que o rei morra para que a pátria viva, é porque os “defensores da liberdade” não podem ser transformados em “caluniadores” e a revolução não pode prosseguir com o risco do equívoco, não sobrevivendo à sobre-determinação de seus conceitos (GOMES, 2017, p. 219).

Esse par permitiu a Sade articular linguagem e política, e é justamente para essa intersecção que Livia aponta em sua tese. Não por



menos, Newton Bignotto (2013, p. 175) aponta para como a questão da unidade foi uma marca distintiva do pensamento republicano francês, e como Robespierre foi um dos pensadores e políticos que mais insistiu sobre e reforçou esta ideia. A metáfora corporal, que marca o discurso político da época, será mobilizada a partir de uma inflexão muito específica por Robespierre: a teleologia (GOMES, 2017, p. 216). O corpo político é uno na medida em que tende todo para o mesmo fim; dissensões internas não implicam em sua fragilização ou cisão enquanto puderem ser harmonizados nessa unidade teleológica. Se Robespierre insistirá vez e outra na metáfora do corpo político, de sua unidade, organicidade, etc., Lúvia contrapõe o corpo de Justine como lugar orgiástico na qual Sade repensa essa organicidade sob o signo do prazer. Já Bataille (1930/2015, p. 32), para pensar uma política pós-revolucionária (no caso, após uma eventual revolução socialista), insistirá sobre a imagem de um governo cujo corpo está em constante estado de putrefação – movimento desagregador, involuntário, incessante e purulento – e que tem nisso sua normalidade. É certo que, para ele, a questão não está posta exatamente em termos de univocidade e equivocidade, mas ele entenderá que existe uma relação importante entre essa recusa insistente da estabilidade e o caráter necessariamente imoral deste governo. De fato, parece que a recusa da unidade em nome de um governo “polimorfo” é, antes de se considerar os conteúdos implicados nessas visões, imperativo que contradiz uma visão moral da política – de mundo – em sua própria forma. E isso na medida em que há um paralelo forte, senão uma correlação mesmo, entre a recusa da unidade e da estabilidade como paradigmas pelos quais pensar a vida política e uma visão de cunho “teísta” sobre a linguagem, que vê nela sentidos únicos, diretos, claros, dominados por um sujeito que transcende o texto: seu autor (BARTHES, 1967/1977, p. 177). A opção de Sade é, por necessidade, a opção pela mentira.

Ao optar pela via da unidade, a Revolução frustra as expectativas

sadeanas de uma mudança verdadeira: lhe faltou o esforço a mais. Ela aceita ser governo Republicano – mera mudança da titularidade do poder – em vez de ser governo revolucionário, e assumir uma concepção radicalmente nova acerca do poder político, que recusasse as formas mais elementares daquela anterior. Sade, por sua vez, ao pensar a república da prostituição universal, não está simplesmente propondo uma alternativa às aporias da revolução. A noção de prostituição universal, como pensada por Klossowski, tem um caráter ontológico – diz respeito à inevitabilidade da abertura dos seres a um prazer que lhes desestabiliza e desfaz. De fato, Sade repensa os substratos a partir dos quais se concebe a vida política. As dinâmicas morais e energéticas são o ponto a partir do qual Sade articula uma visão ontológica cujo enfoque não é o ser, mas sim aquilo que o precede, constitui, desestabiliza e destitui. Já foi mencionado como Le Brun vê nisso um movimento de *ébranlement*, de desestabilização que se expande e aprofunda progressivamente ao ponto de atingir o princípio de não-contradição. Neste sentido, quando Sade dizia sobre o caluniador que sobre ele recai seu “veneno” (SADE, 1795/1998, p. 126), não diz outra coisa senão que é ele o corpo individual no qual prepara a gangrena do corpo social; ponto de cruzamento dessa nova vida republicana, por onde passa o veneno de uma palavra que mente radicalmente: mente de tal modo que confunde verdade e mentira, tornando impossível toda verdade posterior. A partir disso, Sade pode derivar toda uma linguagem que serve de análogo às dinâmicas energéticas, cujos sentidos também circulam, causam prazer, etc., sem conhecer um momento de estabilidade. Se aquele argumento acerca do caráter juridicamente republicano do roubo deixou um tão grande embaraço, na medida em que colocou em pauta uma ideia de lei que, enunciada, propõe seu exato oposto, talvez não devesse de todo ser assim. Isso porque, àquela altura do texto, Sade já havia dado um fundamento linguístico para tanto: a promiscuidade entre verdade e mentira. A república sadeana não só sobrevive a, mas depende da

“sobredeterminação de seus conceitos”; ela precisa desse movimento constante de instabilidade tanto política quanto jurídica, e o garante a partir de uma reflexão sobre a linguagem que impede que o sentido sequer chegue a se consolidar de forma unívoca.

Se levado a sério o que está colocado aqui, esse trecho deve ser deixado no mínimo com a suspeita de que não se pode confiar de todo na linguagem sadeana; de que com ela corre-se o risco de frequentemente se enganar. O que se há de esperar de um texto que iguala de forma quase que explícita mentira e verdade? Como pode operar um argumento em meio a essa indistinção? Se, por um lado, parece evidente que se deve ser reticente em assentir a proposições que pareceram, de partida, tão absurdas, por outro é muito importante constatar uma experiência: o contato com a argumentação sadeana revela um aspecto insidioso; seus argumentos são, ao menos potencialmente, convincentes. Um primeiro olhar não revelaria, de modo algum, todas as questões e dificuldades que se apontam agora, e isso por um motivo significativo: estruturalmente, nada há de errado com os argumentos postos. Muito pelo contrário, Sade argumenta de forma escorreita, clara, primorosa. Não se trata de recusar o argumento, mas entender o fundamento a partir do qual Sade consegue argumentar pelas condições linguísticas que minam os funcionamentos da argumentação. cabe suspeitar do próprio panfleto, das leis e do direito que ele propõe, sob o risco de incorrer na ingenuidade linguística que ele mesmo aponta e de cujo cometimento ele acusa seus adversários. Antes, deve-se atentar é justamente para como funciona esta linguagem equívoca – no limite, qualquer linguagem – que escapa à determinação e derroga os próprios sentidos, e para como se pode construir, a partir dela, um direito e uma sociedade.

## I

**É** importante ressaltar essa característica de “retrato” da sociedade republicana que Sade propõe. Comentou-se brevemente ao fim do capítulo anterior sobre como a Revolução Francesa deflagrou em toda a Europa, mas especialmente na França e na Alemanha, um ímpeto utopista. No imaginário coletivo da época, a Revolução Francesa teve o sentido de uma ruptura brusca e radical com toda a história que lhe precedeu. A partir dessa época a história passou a ser compreendida não só como a justaposição dos tempos, o acréscimo das conquistas culturais ou técnicas, mas sujeita às dinâmicas da negatividade: também sob este ponto de vista Hegel teria expressado adequadamente a consciência de tempo própria à época. Passou a se entender como forças atuantes de forma significativa na história o desejo, a destruição, a violência. As utopias foram, então, formas de refletir sobre as possibilidades sociais que emergiam a partir da colocação em questão da experiência histórica ocidental como um todo de um só golpe; um projeto de futuro que seria, em relação à existência atual, o inteiramente outro. São como que a face positiva desse mecanismo histórico, por meio da qual se tenta dar uma resposta à percepção de perda dos padrões normativos e do risco iminente de transformações ainda mais significativas nos modos de vida. Do ponto de vista do pensamento, a principal força mobilizada na empreitada utopista é a imaginação. O ímpeto é justamente o de se distanciar da realidade social do capitalismo que se forma e “refugiar-se” em visões de possibilidades alternativas de destino para a sociedade europeia em esfacelamento.

É fundamental, no entanto, considerar que, se por um lado essa força central a ser mobilizada é a imaginação, por outro lado não se trata do puro desvario. Saliba, considerando o pensamento utópico do

romantismo, pondera:

à medida que girava o remoinho histórico das mudanças, tornava-se difícil e não raro, incômodo, apoiar-se em formas de sensibilidade e expressão anteriores, como as da estética clássica, cuja característica mais saliente era a sugestão de semelhança entre a ordem humana e a natureza (SALIBA, 1991/2003, p. 41).

Ele aponta de forma insistente como sendo um dos aspectos mais interessantes do utopismo romântico sua relação com a história. Pois, a princípio, poder-se-ia ser levado ao erro de pensar que a utopia é apenas o afastamento, a distância em relação ao mundo concreto, cindindo com ele todos os laços, propondo então uma historicidade alternativa. Pelo contrário, essas utopias têm na reflexão sobre o tempo um de seus aspectos mais centrais, tendo sido elas respostas à mudança na própria relação com a experiência histórico-temporal propiciada pelas revoluções Francesa e Industrial. Nesse sentido, Saliba (1991/2003, p. 58-9) pode sustentar, ao mesmo tempo, que “elas carregam consigo, quase invariavelmente, uma concepção peculiar de história de temporalidade” e que elas “confundiram-se com o próprio esforço de, simplesmente, entender e tornar inteligível o mundo real e a nascente sociedade industrial”, ou seja, não terem uma concepção positiva, mas serem portadoras da indagação sobre o tempo e a história. Não é por menos que aquela noção de “origem” – que no [segundo capítulo](#) foi tematizada a partir de Foucault – é gestada neste momento histórico-arqueológico. Estas utopias frequentemente invocam o recurso à natureza, ao passado, à origem; e, no entanto, essa origem é temporalizada, reinvestida no devir do tempo. Trata, justamente, daquele reavivar-se de um sentido latente em uma linguagem já gasta, de uma experiência singular vivida em um gesto *talmente* repetido. Em seu recurso à imaginação como faculdade pela qual pensar um projeto histórico negativo, os utopistas não formaram uma consciência temporal ingênua:

O grande sonho dos românticos é a inocência, a segunda inocência que englobe ao mesmo tempo todo o caminho

percorrido através da cultura, isto é, uma inocência que não seria mais a primitiva, a do jardim do Éden, mas uma inocência sábia. É a famosa criança irônica de Novalis, um dos grandes símbolos do movimento romântico (ROSENFIELD & GUINSBURG, 1993/2013, p. 274).

Tampouco Sade. Ao longo dos capítulos que passaram foram vistas duas das utopias sadeanas. No primeiro, o que a maioria dos leitores entende como o principal modelo para todas as outras utopias de Sade, talvez mesmo para toda sua obra: a sociedade de Silling. Considerado tudo que se viu ao longo do trabalho, até este ponto, parece bem válida ainda aquela consideração inicial: Silling como pressuposto lógico e espaço de encenação da obra sadeana. No capítulo seguinte, foi vista a descrição, um tanto mais breve e localizada, que Delbène fez do que ela considera como sendo uma utopia libertina: um estado de natureza em que todo encontro e relação tem por sentido único e exclusivo o sexo, sem que nenhum tipo de elo, resistência ou instituição se interponha entre desejo e posse. Parece interessante tentar pensar o estatuto da utopia em Sade a partir dessas considerações feitas mais acima, pois elas permitem fazê-lo a partir do eixo tempo-imaginação (ou tempo histórico-tempo imaginário). Aquela de Delbène seria *como que* pré-romântica, ou ao menos lhe faltaria a consciência de tempo própria a esse movimento. Sua ideia de utopia seria a de um retorno direto ao momento antes de toda civilização, especialmente, antes do conhecimento da religião, em que toda relação social se desse sob o signo do gozo. O direito e a moral não têm papel legítimo a cumprir. Uma vez que em regime de naturalidade, o prazer deve operar irrestrito, direto, mesmo quando isso implique em diminuição do prazer sexual. Os libertinos de Silling e o panfletista do *Franceses, Mais um Esforço...*, ambos, pensam sua sociedade de uma forma mais próxima dessas utopias propriamente românticas, pretendendo como que atravessar o tempo da civilização e reencontrar do outro lado, ou mesmo em meio dela, aquela inocência perdida. Tanto o panfletista quanto Delbène

concordariam sobre o caráter vulgívago da mulher na natureza, mas aquele não pretende um retorno à vida natural que decorria deste; pensa a criação de instituições nas quais esta há de retomar a precedência na vida social que antes tinha, mas supervisionado e mesmo garantido pelo governo. A noção de negatividade – central em certa leitura da dialética hegeliana – é propícia para entender esse processo. Através dela, se operacionaliza esse funcionamento histórico em que o tempo não apaga o passado, mas o mantém sob a forma da negatividade. Por um lado, um passado constitutivo e atuante sobre o presente. Por outro, um repositório de realidades potenciais, sempre prontas a serem recuperadas (SALIBA, 1991/2003, p. 61).

Através de uma bem breve recapitulação de alguns temas sobre Bataille, pode-se formular este problema sobre as utopias em outros termos, bastante interessantes. A questão batailleana, ao menos parte dela, diz sobre como a determinação do que está dentro das possibilidades de experiência – um limite que diz respeito à formação social da consciência – é também uma determinação fundamental da ontologia. A reflexão sobre a possibilidade da emergência de temporalidades alternativas como recurso a uma origem atemporal, fonte da qual o ser emerge na história é um dos momentos da questão. O outro é o elo fundamental entre a formação da consciência e a da linguagem. Tendo ambas por origem a invenção do trabalho, operam, por regra, em função dele. O desenvolvimento da forma dessa linguagem encontra seu tom próprio com a filosofia, atinge seu ápice e se esgota com o pensamento hegeliano, que a leva até o limite. O movimento dialético, no entanto, não se esgota aí. Resta aplicá-lo a ele mesmo, colocando dialeticamente a própria dialética em jogo, em um golpe final pelo qual a consciência se perde na busca do que está para além de si. É a própria forma dialética da consciência, sua linguagem, que deve ser superada.

A linguagem também comporta em si possibilidades de retomada da violência: ao menos uma dessas possibilidades é a poesia. Analoga-

mente, pode-se dizer da poesia ser ela a irrupção do corpo na linguagem. Toda linguagem que, como disse Foucault, através de palavras já gastas de tão usadas, consegue recuperar esse “frescor” do significado originário, pode ser dita, neste sentido, poética e erótica. O pensamento utópico tem essa relação tensa com o tempo pois não pode ser simples análise, repetição ou corolário de determinada experiência; por outro lado, também não pode, sequer poderia, romper os vínculos que o ligam ao tempo em que foi produzido, e que lhe colocam como projeto de tempo alternativo, à espera das condições para emergir. Ou seja, não poderia simplesmente ser um trabalho de formação de consciência, tampouco poderia ser um trabalho de imaginação. O problema da utopia, quando pensado sob este aspecto do problema da relação entre consciência e imaginação, pode ser traduzido como uma tensão entre filosofia e literatura.

De fato, Deprun (1998b, p. 1.327) ressalta como Sade repetidamente utiliza em seu *Franceses, Mais um Esforço...* recursos estilísticos que mobilizara em seus escritos revolucionários, panfletários; estes, escritos em um contexto político, não ficcional, com pretensões efetivas de transformações legislativas. A retórica política, a argumentação jurídica, Sade as mobiliza tal qual estivesse em um contexto não ficcional. E, se é justo estabelecer relações entre a literatura sadeana e certo pensamento utopista, então mesmo que ela não envolva a pretensão direta e abrupta de intervenção sobre o corpo social, por outro lado não deixa de ter certa pretensão reguladora sobre ele. Como já se havia visto, isso não pode levar a equiparar sua literatura à reflexão filosófica ou política com funções linguísticas eminente ou majoritariamente conceituais e analíticas. Antes, obriga a pensar o *boudoir*, talvez a literatura de Sade como um todo, enquanto *lieu d'union* entre teoria e prática, consciência e imaginação, literatura e filosofia. É certo que não se busca entender a linguagem utópica como um todo. Trata-se de apontar o seguinte: não é adequado tentar buscar de forma direta e imediata as posições



jurídicas que Sade defende neste ou em qualquer outro trecho; antes, cabe entender estes interstícios em que se encontra sua linguagem e a complexidade envolvida nessa categoria mista que seu pensamento inaugura.

Leituras como as de Andrea Dworkin, Adorno e Horkheimer ou de Pasolini passam, de uma forma ou de outra, por não ver como pronunciada a dimensão imaginária do pensamento sadeano. Especialmente as destes últimos, cuja reflexão é mais robusta e vai no mesmo sentido: a de entender Sade como um precursor direto no nazifascismo. Em seu *A Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer defendem uma tese clara: o *Aufklärung*, no sentido dúplice do movimento histórico iluminista e o movimento de emancipação humana pela razão – cuja pré-história pode ser retraçada “até o início da história tradicional” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 48), os gregos – tem por consequência direta e necessária a barbárie; nomeadamente, o nazismo. Kant é o autor que deu ao termo *Aufklärung* seu sentido central e sua obra é entendida como representativa de boa parte daquilo que o termo implica. Em seus trabalhos poderia ser encontrado o que é o cerne do projeto de esclarecimento do homem. Veja: “Esclarecimento é a saída do homem da menoridade pela qual é o próprio culpado” (KANT, 1783/2009, p. 407). O problema todo que o esclarecimento coloca para os homens pode ser traduzido em seu núcleo como um problema normativo: como passar da heteronomia para a autonomia (KEINERT, 2010, p. 129-30)? Seres humanos, especialmente após certa idade, são seres dotados de faculdades naturais que os permitem – ou ao menos permitiriam – conduzirem a si mesmos nos afazeres da vida. Contudo, fatores como inércia e covardia levam as pessoas a abrirem mão de suas capacidades naturais para colocarem-se sob a direção de outrem.

Nesse sentido, colocar-se sob a direção de si mesmo significaria mais ou menos o seguinte: a razão é uma faculdade natural cuja função maior, senão única, é organizar. Ela organiza os saberes em categorias.

Agrupar aqueles mais gerais em princípios e sob eles subsume os particulares (KANT, 1781/1997, p. 298). Estes, na verdade, encontram nos princípios suas condições de possibilidade (KANT, 1781/1997, p. 110). A própria intuição sensível – sob as formas do tempo e do espaço, as mais particulares possíveis – apenas é inteligível na medida em que existe uma categoria que lhe precede e dá inteligibilidade: a lógica, em sua função transcendental. Autonomia é senão a capacidade de se servir desse esquema da razão, evitando assim o recurso à razão e ao pensamento alheios. Por isso, *a princípio*, o sistema é garante da autonomia e a ausência de sistema a certeza da dominação. Como a emancipação se atinge através do uso da razão, é uma exigência desse funcionamento que a razão busque em si suas regras e princípios de funcionamento. A plena emancipação do homem está inscrita em sua racionalidade; portanto, ela passa pela compreensão plena dessa faculdade.

Kant persegue esse projeto principalmente a partir de suas três Críticas: a da *Razão Pura*, a da *Razão Prática* e a da *Faculdade de Julgar*. O que alguns autores da Teoria Crítica, na esteira de Hegel e Weber, diagnosticam, é que Kant, ao buscar fazer da razão sua própria juíza no que diz respeito a cada uma dessas esferas (que correspondem à teoria do conhecimento, à moral e à estética), revela uma razão que, na modernidade, se cinde em seus diversos momentos (por todos, cf. HABERMAS, 1985/2000, p. 28). O homem do iluminismo seria aquele para o qual ciência, moral e gosto se autonomizam em suas próprias fundações normativas, de modo que ele encontra no interior de si uma cisão. É questão de tempo até que essas cisões passem a tomar lugar na configuração da sociedade. Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do Esclarecimento*, tomarão uma escolha expositiva muito elucidativa. Abordarão, de modo indireto, sequencialmente, as três críticas, e mostrarão dentro de cada uma dessas esferas como sua autonomização tem consequências nefastas. É assim que, após uma introdução, eles buscam explorar os temas da razão em sua forma mais

geral falando sobre Ulisses e o esclarecimento, de modo a mostrar que entre esclarecimento e mito não há um caminho muito longo a se percorrer (seria o trecho correspondente à *Crítica da Razão Pura*); falam das consequências mais diretamente éticas do pensamento iluminista através de uma comparação entre Sade e Kant, na qual mostram a face sádica dos imperativos morais kantianos, os quais são o paradigma do pensamento moral da modernidade (trata-se do correspondente à *Crítica da Razão Prática*); e enfim, em um dos capítulos de maior repercussão e consequência, lidam com os resultados da contaminação da forma artística pelos modos de produção, levando ao surgimento do que eles denominam Indústria Cultural (fazendo aqui um paralelo com a *Crítica da Faculdade de Julgar* ou *Crítica do Juízo*)<sup>14</sup>.

Essa lógica do esclarecimento, de direito, é sem limites. Ela deve ser aplicada a todos os âmbitos, valores, ações, modos de vida. Os imperativos utilitários do interesse próprio que essa racionalidade desprovida de conteúdos prestigia não encontram na lógica interna do sistema do conhecimento nenhum tipo de regra substantiva de conduta ou convívio. Uma vez que essa forma da razão apenas tende à autopreservação (precisamente como a forma do governo republicano, em Sade), trata-se de sempre apenas aproveitar a ocasião o melhor possível; as tentativas modernas de garantir uma moral esclarecida falhariam, portanto, de partida. O esclarecimento comporta apenas o imperativo formal, toda moral que se tente justificar tem de ser posta de fora do sistema, ou seja, aparece como engano ou autoritarismo: “o burguês que deixasse escapar um lucro pelo motivo kantiano do respeito à mera forma da lei não seria esclarecido, mas supersticioso – um tolo” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 74). Da falha da crítica kantiana em fundamentar racionalmente a moral decorre a necessidade do movimento das luzes de ataca-la. Necessidade que nem todos os autores reconheceram ou aceitaram como sua tarefa. Kant mesmo teria buscado

---

<sup>14</sup>Ainda há um capítulo sobre o antissemitismo e uma miscelânea de fragmentos.

limitar “sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 80). Mas, sem pudores, “a obra do marquês de Sade mostra o ‘entendimento sem a direção’ de outrem, isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 75).

Segundo esses autores da primeira geração frankfurtiana, o movimento iluminista necessitava de certo elemento de mito como salvaguarda mínima para sua própria manutenção. O cristianismo, a moral que ele funda, e a civilização como um todo que se erige sobre ele seriam entendidas por Sade como “a mitologia mais recente” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 81); o esforço a mais que falta à Revolução atingir:

De todas as extravagâncias a que o orgulho do homem pôde lhe conduzir, a mais absurda, sem dúvida, foi o caso precioso que ele ousou fazer de seu indivíduo: cercado de criaturas que valiam tanto e mais que ele, ele se acreditou autorizado a atentar impunemente contra os dias desses seres que ele imaginava lhe serem subordinados, e não imagina que nenhuma pena, que nenhum suplício poderia lavar o crime daquele que atentasse contra os seus. À primeira loucura onde esse mesmo orgulho o havia conduzido... a essa estupidez revoltante de se acreditar saído de uma divindade... de se supor uma alma imortal, obra celeste dessa mão sábia, a essa cegueira atroz, ele deveria, sem dúvida, juntar aquela de se acreditar sem preço sobre a terra (SADE, 1797/1998, p. 870).

Todo laço social fundado nesses valores antigos precisa ser “transvalorado” na fundação da nova sociedade – pós-revolucionária e esclarecida – que se dará sobre o que até então era visto como desvalor. A transformação do crime em lei é simples corolário do ateísmo: “a transformação do que é condenado sem prova científica em algo digno de ser ambicionado, bem como do que é reconhecido sem base em provas em objeto de abominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 83). Os sentimentos morais tampouco subsistem como fator de coesão social. A compaixão precisa ser excluída pois representa um complicador para o esquematismo do sistema da razão: “Sade e Nietzsche viram que, após

a sistematização da razão, a compaixão subsistia por assim dizer como a consciência sensível da identidade do universal e do particular, como a mediação naturalizada” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 85). Do horror à compaixão, pela via de uma razão de governo vista como mera administração, igualmente desprovida de fins e centrada na própria subsistência, se passaria com facilidade ao despotismo de Ferdinando de Nápoles, aos planos de Saint-Fond para reduzir a população parisiense e, enfim, para o nazismo (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 87).

Pier Paolo Pasolini, em um de seus mais relevantes e penúltimo filme, *Salò*, propõe uma releitura dos *120 Dias de Sodoma*, com algumas adaptações. A principal entre as transposições que Pasolini opera com Sade, e a que interessa explorar aqui é: o filme se passa na Itália fascista, e é recorrente, principalmente entre os seguranças contratados pelos libertinos, o uso de imagens e indumentárias dos soldados do regime. Logo ao início do filme, Pasolini fornece uma “bibliografia essencial” na qual menciona os principais comentários franceses sobre Sade escritos à época. Em entrevistas e mesmo alguns escritos, fica evidente que seu filme se propõe a ser, mais que um retrato, uma leitura da obra sadeana. Em certo debate que se estabeleceu no séc. XX (se prolonga, mesmo que menos intenso, ainda hoje) sobre a paternidade ou crítica antecipada de Sade ao nazismo, Pasolini claramente tomou um lado. Ele estabelece um elo marcado entre a ficção tenebrosa de Sade e a tenebrosa realidade da Itália à época de Mussolini. Apesar de em sua bibliografia não mencionar Adorno e Horkheimer, as proximidades entre as duas leituras – para além da tese central (e a despeito da diferença evidente da visão de Pasolini não se propor na forma de um texto, mas de um filme) – são marcantes.

Um elemento bastante importante na releitura de Pasolini é uma reordenação dantesca dos *120 Dias*. Aquela ordenação cosmológica teleológica que – foi comentado na *Introdução* – se configurou na an-

tiguidade e encontrou nas primeiras descobertas da física moderna o princípio de sua dissolução, pode ser retrçada em Dante (FRANCO JÚNIOR, 1986/2000, p. 65). Seu paraíso se divide em dez estágios. Para além dos corpos celestes está o Primeiro Motor, e então o Empíreo; este já fora do mundo corpóreo. Os diferentes círculos, mais altos quanto mais próximos do Empíreo e de deus e conseqüentemente reservados a maior benventura, correspondem aos diversos planetas e céus do sistema ptolomaico (FRANCO JÚNIOR, 1986/2000, p. 72). Sade, por sua vez – bem sabe o leitor – divide seus *120 Dias* em quatro partes. Há também um movimento de “concentricidade” ou intensificação; na medida em que a narrativa progride, segundo os parâmetros postos pelo próprio autor, mais se estreita o foco em direção ao ponto de fuga. Pasolini percebe essa semelhança e a incorpora em seu filme atribuindo às partes da narrativa de Sade o título de “círculos”. Assim como no Inferno de Dante, cada círculo traz horrores mais terríveis e desgastantes que o anterior, até que o último deles culmina com a visão mais aterrorizante possível: em Dante (ALIGHIERI, 1320/2011, p. 230), a visão de Lúci-fer; em Sade, o inferno, tortura simultânea de quinze moças, ao que se segue uma última orgia sanguinolenta e o cômputo do fim do estadia no castelo; em Pasolini, a narração dessa mesma tortura seguida da execução de diversas vítimas, envolvendo métodos variados de tortura e mutilação (não presentes no original).

Ainda, nessa transposição Pasolini fez uma opção que privilegia sua linguagem cinematográfica, reforçando a metáfora dantesca. Ele aglutina o segundo e terceiro passo de Sade no terceiro momento do filme e deixa um bloco privilegiado para o prelúdio, o qual ele chama de *Ante-inferno*. Ali, retrata com apuro os atos preparatórios dos libertinos para suas orgias; os casamentos, os sequestros, as orgias preliminares, a viagem. É o momento da “perda da via direita”: no extravio das vítimas, algumas compradas de suas famílias, outras tomadas à força por capangas contratados, começa o processo de apagamento de suas

identidades e mercantilização de seus corpos. Em seguida, os três graus que ele percorre são articulados de modo a ressaltar uma hierarquia das matérias da lubricidade. O primeiro “círculo” é o das manias. As paixões, ainda simples, estão focadas no espírito (a mania é uma perversão da mente), e a única matéria que entra em jogo é a urina – líquida, volátil. O passo seguinte na ordem das matérias são as fezes, tema ao qual o filme dedica um tempo considerável. Enfim, o grau mais alto é o sangue, no qual se relatam e se cometem os crimes e orgias mais graves. Essa gradação das matérias passa do líquido ao sólido e do inorgânico ao orgânico, mas também passa do menos repulsivo ao mais repulsivo, e do repulsivo ao danoso. Parece que se faz um caminho metaforicamente inverso ao de Dante. Enquanto que em Dante se sai do terreno em direção ao espiritual em Pasolini se passa do espiritual ao terreno.

O “círculo” da merda é aquele mais longo no filme, sobre o qual o diretor lança maior peso, inclusive do ponto de vista da narrativa, investindo ali boa parte da ação. Se o filme inteiro é a história da degradação das vítimas, de sua transformação de pessoas em objetos sexuais, aqui é onde o cerne da operação acontece. Assim como nos campos<sup>15</sup>, o processo de degradação é paulatino, gradual, controlado. Primeiro, de homens a animais, na famosa cena em que, nus e sobre quatro patas, as vítimas são obrigadas a comer do chão a mistura de polenta com pregos. No desejo de comer e obrigar a comer a inorgânica se opera a redução das vítimas a objeto sexual indiferente, amorfo, anônimo. Nos *120 Dias* se dá a receita para fazer a merda o mais

---

<sup>15</sup>Testemunhos sobre a experiência nos campos, como o de Levi, já haviam sido publicadas há anos quando do *Saló*. Possivelmente Pasolini as conheceu. Assim que chegavam aos campos, aos prisioneiros eram dados a ver os muçulmanos, como que ameaça e promessa do que lhes esperava ali. O “muçulmano”, prisioneiro nos campos extenuado pela fome e pelo mau-trato reiterado, incapaz de trabalhar para evitar ser exterminado, de se defender ou fugir dos golpes dos guardas, de evitar se colocar a salvo das punições, era figura odiada pelos próprios prisioneiros pois representava um sinal de seu próprio destino: “antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o hebreu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem” (AGAMBEN, 1998, p. 47).

saborosa possível:

Eu fora condenada a fazer quatro refeições, das quais se retirava uma infinidade de coisas que eu teria no entanto muito apreciado, como o peixe, as ostras, as conservas, os ovos e toda espécie de laticínio; mas eu fui tão bem cuidada no resto que na verdade eu estaria brincando se reclamasse. O principal de minha dieta consistia em uma imensidão de carne branca de aves, e de caça desossada preparada de todos os modos, pouca carne de açougue, nenhum tipo de gordura, bem pouco pão e fruta (SADE, 1785/1990, p. 180).

Nessa lógica, se trataria de homogeneizar a produção, de garantir como que um “controle de qualidade” da produção fecal dos sujeitos – ápice da obsessão totalitária dos senhores libertinos. O fecho do movimento sádico, no filme de Pasolini, não é outro senão o momento do capitalismo tardio: o sangue da vítima, dissociado de sua conotação tradicional como símbolo de vida, tornado moeda de troca (COX, 2016, p. 10) na economia libidinal dos senhores; o sexo, em Sade – mas na vida moderna como um todo – como um princípio de morte. No “sistema” sadeano estaria colocada a redutibilidade da vítima a coisa, a um corpo consumível e descartável: a prostituição e o comércio de órgãos confluindo sob as mãos (e outros órgãos) perversas dos libertinos, em uma celebração orgiástica da nova forma de sexualidade que Sade teria descoberto e inaugurado: a sexualidade capitalista.

No filme de Pasolini, isso aparece como uma questão da perda da humanidade face ao poder do dinheiro. Adorno e Horkheimer consideram como a coerção social é um elemento complementar à ideologia do livre mercado na busca pela concretização do ideal de tornar a todos iguais: “a horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 24). Entre livre mercado e nazifascismo existe um elo forte, que é a busca autoritária e repressiva por igualdade, valor social inscrito na



própria estrutura e funcionamento da razão propalada e generalizada socialmente pelo movimento Iluminista. Em termos da racionalidade iluminista geral, esse funcionamento pode ser chamado “fungibilidade universal”. Em se tratando de pensar uma forma de racionalidade não técnica – a magia – ela opera por meio de uma substitutividade específica. Para lançar um feitiço sobre um guerreiro inimigo, não é estritamente necessário que se tenha a vítima em mão; seu cabelo, sua arma, por possuírem afinidade específica com ele, poderiam substituí-lo. No sacrifício, a criança pode ser substituída por um filhote de outro mamífero que lhe represente por compartilhar com ela as características que importam ao ato religioso: sua pureza. Com o desenvolvimento da racionalidade iluminista, a relevância desse caráter singular, específico, do objeto sobre o qual se intervém, é perdida. Justamente o contrário: no desenvolvimento de um medicamento, jamais se o testaria no próprio destinatário; buscam-se cobaias homogêneas, que não interfiram com os resultados. Quanto às peculiaridades inevitáveis, existem apuradas técnicas estatísticas para lidar com elas. O que está em jogo é a perda de um mundo semanticamente modulado pelas relações múltiplas entre sujeitos em nome de uma relação unidirecional entre um sujeito doador de sentido e objetos semanticamente indiferentes. Esse modelo de lidar com os objetos de conhecimento, que busca neles o que têm de universal, homogêneo, não-individual, com o tempo passa a ser também uma forma de relação entre sujeitos (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 22). A moeda é o instrumento pelo qual uma pessoa perde seu caráter propriamente singular e entra nesse mundo profano da circulação econômica; é ela o operador da fungibilidade universal. Os libertinos de Pasolini apenas conseguem fazer o que fazem – exatamente o que querem – pois detêm poder econômico quase que ilimitado. Com isso, podem transformar crianças em escravos sexuais, latrinas ou cachorros. Seus corpos, que até então eram sagrados, ou pelo menos tinham um valor próprio e um potencial intrínseco de prazer, são

indistintamente trocados pelos libertinos por coisas ou desmontados em busca das partes que lhes interessam: pênis, vagina, fezes, sangue... É a partir do domínio do dinheiro que eles poderiam transformar suas vítimas em mercadorias, as quais eles compram ou encomendam; das quais, por direito, abusam.

Pasolini dá um passo além. Afirma que essa promoção compulsória da igualdade sem rosto no capitalismo teria sua contrapartida na prática sexual sob a forma de uma heterossexualidade compulsória. O desenvolvimento do capitalismo, com as facilidades da técnica, cria um contexto no qual o sexo heterossexual se torna cada vez mais destituído de seus significados ctônicos e místicos, promovendo em relação a ele uma “facilidade” material que encontra sua contrapartida na ignorância e no preconceito com a qual as minorias sexuais eram e ainda são tratadas (NAZÁRIO, 1982, p. 55). A liberdade sexual que tanto se alardeava, no fim, foi exatamente igual à liberdade de mercado: um desejo de anonimidade radical, de pertencimento à horda sem rosto. A ideia de que a heterossexualidade é a forma capitalista do sexo, enquanto que a homossexualidade teria em relação a ela um poder disruptivo, é um dos motes do que Pasolini pretendia que fosse a trilogia final de sua produção (mas da qual apenas *Saló* foi filmada).

Pasolini opta por eliminar de sua versão a maioria das cenas de homossexualidade entre os libertinos, mantendo da obra de Sade apenas uma cena menor a respeito – “Se descobre nesse dia que Augustine e Zelmire se masturbam juntas; elas são ambas rigorosamente punidas” (SADE, 1785/1990, p. 317)<sup>16</sup> – que ele expande em uma pequena subtrama: duas das garotas que foram sequestradas encontram conforto, compaixão e mesmo amor nos braços uma da outra. Essa demonstração

---

<sup>16</sup>Delon (1990e, p. 1.190) identifica outro episódio, em que Augustine se envolve com um dos “fodedores subalternos”, como sendo o que Pasolini transpõe em seu filme. Parece inadequado, pois na lógica do filme é importante que a cena se passe entre duas mulheres. Ainda, nessa trama secundária do filme o tema não parece ser a resistência combativa, de fuga; mas essa resistência afetiva, espiritual, de união entre as vítimas.

de afeto, contrária às práticas cruéis e infames da libertinagem, é, dentro da estrutura rígida, disciplinar e fortemente hierarquizada, um princípio de rebelião, a ser rigorosa e prontamente punida. A recusa do amor no sistema sadeano seria o corolário da separação entre corpo e alma. Não admitindo a interferência das quimeras cristãs e morais sobre seu gozo o libertino se vê cercado de corpos mecânicos desanimados. Nesse universo, a legalidade se resume à força, e toda dominação é justificada de partida: “a explicação do ódio contra a mulher, enquanto criatura mais fraca em termos de poder físico e espiritual e marcada na testa pelo estigma da dominação, é a mesma do ódio aos judeus” (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 93).

Este breve percurso argumentativo que se estabelece na confluência das teses de Adorno e Horkheimer e Pasolini tem um ponto nevrálgico na ideia de “fungibilidade universal”. Essa noção é central para que os autores possam afirmar uma vontade compulsória e radical de igualdade anônima em Sade, aparentada – entendem eles – muito fortemente à do nazismo. Cabe então refletir sobre como se pode entender essa ideia em Sade e Pasolini (já que, certamente, nenhum dos dois a menciona diretamente), para então pensar em algumas conclusões. Não é o caso de estabelecer uma tipologia, mas apenas notar que, de fato, há pelo menos uma instância comum entre ambos: a fungibilidade entre vítima e carrasco. Não só Justine pode tomar, mesmo que momentaneamente (como já visto), o posto de prazer que compete a seus captores. Há um prazer próprio às vítimas, tipicamente reservado a elas, e que os carrascos, enquanto *connaisseurs* da lubricidade, desejam explorar também:

Me escute, responde este pervertido: minha fortuna está feita, mas quaisquer favores que eu recebi da sorte podem me abandonar de um instante ao outro, eu posso ser vigiado... capturado durante o transporte que faço de minhas riquezas; e se este infortúnio me acontece, o que me espera, Justine, é a corda; é a mesma punição de que consistem meus prazeres com as mulheres que se tornará a minha. Eu estou convencido, tanto quanto se pode estar, que esta morte é infinitamente doce: mas como as mu-

lheres a quem eu fiz experimentar as primeiras angústias nunca quiseram ser honestas comigo, é sobre meu próprio indivíduo que eu quero provar a sensação; eu quero saber, por minha experiência mesma se não é muito certo que esta compressão determina, naquele que a prova, o nervo eretor à ejaculação (SADE, 1797/1995, p. 1.030).

Justine será a algoz de seu captor – o falsário Roland – e este será enforcado para descobrir como é a exata sensação de ser uma de suas vítimas. O experimento que deseja fazer é conhecer o prazer pelo qual obriga mecanicamente suas vítimas a passarem; libertinas no estupro de si mesmas.

Em Pasolini a sequência que desfecha o filme mobiliza a questão da fungibilidade entre carrascos e vítimas. Dois dos jovens rapazes sequestrados pelos libertinos mostraram, desde seus primeiros dias de captividade, comportamento violento e brutal (em franco descompasso com o destino que quase certamente lhes esperava), estuprando as outras vítimas, colaborando na manutenção da ordem, participando voluntariamente das orgias. Os quatro amigos logo os cooptam e eles passam de vítimas a carrascos. Nessa cena que encerra o filme, enquanto os quatro libertinos dispõem de todos seus sujeitos de uma vez, torturando-os e matando um a um e observando-se reciprocamente fazê-lo, os dois jovens dançam uma valsa ao som de uma canção romântica que toca no rádio. “Este momento de normalidade, é o verdadeiro horror do campo” (AGAMBEN, 1998, p. 24); o ponto no qual vítima e carrasco “se tornam um na abjeção”: a zona cinzenta. Se a experiência dos campos de concentração pode ser descrita como “laboratório social”, a “zona cinzenta” é

a descoberta inaudita que Levi fez em Auschwitz [...] toca uma matéria refratária a qualquer acerto de responsabilidade, ele conseguiu isolar algo como um novo elemento ético [...] onde o oprimido se torna opressor e o carnívor aparece por sua vez como vítima, uma cinza, incessante alquimia, na qual bem e mal e, com esses, todos os metais da ética tradicional, atingem seu ponto de fusão (AGAMBEN, 1998, p. 19).

E se o princípio de Agamben (AGAMBEN, 1998, p. 43) de que “à luz da situação extrema – que é, no fundo, uma espécie da exceção – é possível julgar e decidir da situação normal”, talvez ele esteja justificado em dizer que em cada “normalidade cotidiana” (AGAMBEN, 1998, p. 24) o horror do campo se mantém e se repete:

Saló, contra as interpretações correntes mais fáceis, não tem nada de um filme sobre a excepcionalidade dos campos nazistas, mas é um filme sobre a banalidade do mal que prova que o fascismo não revela a exceção, mas a regra (MATSAS, 2005, p. 172).

Nesse regime no qual a posição de vítima e de carrasco pode circular, forma-se uma tautologia inescapável, posto que não existe realmente ponto de fora do jogo. Uma consequência para a qual o filme apontaria então é que sob o capitalismo não existe história; acabou-se o combustível para seu motor interno. Pasolini pensaria que “os poucos homens numerosos que fizeram a história foram os homens que disseram não” (NAZÁRIO, 1982, p. 32), mas é justamente essa a posição que está interdita. Segundo Pasolini, as mudanças na cultura italiana recente eram insuficientes, superficiais ou mesmo deletérias, na medida em que estavam necessariamente atreladas a uma ideologia da Igreja (NAZÁRIO, 1982, p. 37). No mais, o consumo é um aparato linguístico na forma capitalista, capaz de dessemantizar inclusive aquelas relações, ideias ou projetos que despontem como possibilidade de crítica, submetendo eles também à circulação do mercado. O nazifascismo é totalitário pois não admite saída, pois se identifica em todos os pontos com o quadro da cultura.

Pasolini pensa na existência de duas formas de fascismo. Sua manifestação política direta, mais tradicional, ligada ao clero e às elites agrárias: o fascismo de Mussolini. Essa seria uma opção até mais aceitável se comparada ao novo fascismo:

o novo fascismo não se deixa perceber. Assim, o filme de Pasolini, o agenciamento Sade/Saló, Sade/fascismo

importa na verdade sobre nós mesmos, sobre nosso presente histórico e sobre a nova paisagem, midiática, da dominação (MATSAS, 2005, p. 171).

Os dois jovens que dançam enquanto seus colegas são sacrificados celebram o triunfo do capitalismo sobre seus espíritos. A homossexualidade redentora, promessa de uma nova normalidade, termina conspurcada pelo bloqueio de toda normalidade que é a experiência nazista: Adorno e Horkheimer chegaram à mesma conclusão:

O desvario do sujeito rebelde espera dessa destruição sua realização e assim irradia para os homens tratados como coisas ao mesmo tempo sua frieza glacial e o amor pervertido que, no mundo das coisas, tomou o lugar do amor espontâneo (ADORNO & HORKHEIMER, 1944/2006, p. 94).

Modernidade e capitalismo são nomes pelos quais responde essa constelação na qual se esfacela a unidade e totalidade do homem e da cultura. Do modo que Pasolini olha a obra de Sade, ela é uma das estrelas que brilham na configuração desse complexo. E, de fato, não é o caso de falar que se trata de um olhar descabido ou equivocado. O que, contudo, pode ser pensado de outra forma é o seguinte. Schelling (1803/1979, p. 61) afirma da *Divina Comédia* ser ela um “monumento da filosofia ligada com a poesia”. Em seu ensaio sobre o tema propõe ser o poema uma síntese histórica do saber produzido até então, realizando poeticamente as aspirações humanas até a época e liberando-as para o porvir. Mas se Pasolini pensa uma metáfora entre Sade e Dante, enxerga em Sade apenas a frieza do Cócito; vê nele apenas o autor do sistema do sadismo, como lido por Klossowski, por Adorno e Horkheimer. O capitalismo que Pasolini critica “necessita, da parte dos consumidores, de um espírito completamente pragmático e hedonista: um universo mecânico e puramente terrestre” (NAZÁRIO, 1982, p. 48), o que não é de todo algo equivocado a se dizer do libertino sádico. Contudo, tal leitura deixa de lado a poética complexa e sutil envolvida no sadismo. Parece que, para além dos imperativos de ordem lógica que conformam

o sistema da libertinagem – aspectos presentes e fundantes na obra sadearna – é preciso olhar para o aspecto, em um primeiro momento inusitado, do “*amore che move il sole e l’altre stelle*” (ALIGHIERI, 1320/2011, p. 684).

## II

“**C**HARMOSA criatura, quereis minha roupa suja, minha roupa velha?” (SADE apud BARTHES, 1971/2004, p. 205). Estranho pensar esta figura: Sade homem casado, pai de família. Saída da pena que elaborou alcunhas rebuscadas como: “pequena vagabunda” (SADE, 1785/1990, p. 172), “criatura desprezível” (SADE, 1797/1995, p. 583), “bandida”, “puta” (SADE, 1785/1990, p. 216) – dentre tantas outras variações desses temas – “charmosa criatura” soa como algo um tanto quanto fora do comum. Antes do amante terno, seria de esperar o marido despótico ou o solteirão debochado, mais preocupado em organizar suas orgias que em cuidar de assuntos domésticos. É fato que foi logo após o casamento que começaram as longas e repetidas prisões de Sade, de modo que ele não pôde desfrutar muito plenamente da vida conjugal. Ainda, o dever de fidelidade certamente não foi uma das preocupações maiores do Marquês, começando desde antes de seu casamento – que foi atrasado, tudo indica, por uma doença venérea sua – culminando com o escândalo da sedução de sua cunhada e fuga com ela para a Itália, que deu ensejo à vingança de sua sogra e seu primeiro grande período de encarceramento na Bastilha. Após a separação (e esta era especialmente difícil de ser obtida à época; sua esposa e sogra lutaram com afincos e provaram com rigor a necessidade dela), Sade associou-se ainda a outras mulheres, tendo passado o fim da vida junto a Marie-Constance Quesnet, companheira fiel “autorizada a viver praticamente em Charenton” (BERTIN, 1970, p. 277).

E, no entanto, é certo que esse amor sadearno não pode ser entendido

sem qualificações adicionais. Na carta, Sade continua:

Sabe que é de uma delicadeza consumada? A senhora vê como sinto o preço das coisas. Escute, *meu anjo*, tenho toda a vontade de satisfazê-la neste ponto, pois a senhora sabe que eu respeito *todos os gostos, as fantasias*: não importa quão barrocas sejam, eu as acho todas respeitáveis, tanto porque não somos mestres delas, quanto porque a mais singular, a mais bizarra de todas, bem analisada, remonta a um princípio de delicadeza (SADE apud BARTHES, 1971/2004, p. 205).

A declaração de amor logo se torna deboche. Não é, no entanto, sem consequência o modo como Sade faz circular o sentido duplo nesta carta. A roupa suja, de partida mera função de uma obrigação conjugal, no máximo mostra de afeição da parte de sua esposa, adquire nas mãos de Sade um sentido novo: a roupa suja enquanto “paixão”, enquanto libertinagem própria da mulher dedicada. Aqui novamente é a equivocidade em operação: em vez de derogar o sentido antigo em prol do novo, Sade sustenta ambos simultaneamente. A esposa cristã é tal qual seu marido *roué* uma debochada, e compartilha com os libertinos sadeanos o traço distintivo central de seu tipo de libertinagem: certo “refinamento” ou “delicadeza” (MORAES, 1992/2011, p. 77). A domesticidade cotidiana é uma bizarrice libertina. Se isso poderia, quiçá, deixar um marido pudico em uma situação desconfortável, não será o caso de Sade:

Eu tenho, portanto, meu chuchu, toda a vontade do mundo de lhe satisfazer; no entanto eu acreditaria fazer uma vilania ao não dar minha roupa velha ao homem que me serve. Eu o fiz, portanto, e o farei sempre; mas a senhora pode se dirigir a ele; eu lhe dei uma palavra, de forma discreta, como pode imaginar. Ele me compreendeu e me prometeu de recolhê-la para a senhora. Assim, *minha lolotte*, você se dirigirá a ele, eu lhe peço, e será satisfeita (SADE apud BARTHES, 1971/2004, p. 205).

Bem pelo contrário: sendo ao mesmo tempo bom libertino e bom esposo, Sade reconhece o valor singular do “desvio” de sua esposa e deseja satisfazê-la. Assim como os libertinos agenciam os desejos uns dos outros, buscando nas *maquerelles* – caftinas – quem promova o



encontro entre o homem que deseja e o objeto desejado, Sade se faz de intermediário entre seu servo e sua esposa para realizar os “desejos” dessa.

É o que Barthes chama “princípio de delicadeza”: ler Sade não pelo que tem de violência, de agressão, mas por essa “potência de análise” (BARTHES, 1971/2004, p. 205) libertina, que permite a Sade descobrir sentidos lúbricos em textos inocentes e nisso constituir um código do gozo ainda não explorado. A delicadeza está não só na capacidade fina de atentar ao sentido mas na exaltação do gozo. Nisso há um carinho e uma cumplicidade de Sade, seja para com seus personagens, seja mesmo para com sua esposa, que encontram sua expressão mais literal na jura de amor entre Durand e Juliette:

Eu não desejo te tyrannizar; pelo contrário, eu servirei eu mesma a teus prazeres, eu farei tudo por teus gozos físicos; mas se o moral entrar aí por qualquer motivo, eu lhe abandonarei no mesmo instante. Eu conheço a impossibilidade de cativar uma mulher como você, puta por princípio e por temperamento: isso seria, eu o sei, querer impor diques ao mar; mas você pode sempre ser mestra de teu coração, eu te peço... eu exijo que ele não seja senão meu – Eu te juro – Vá, nós saborearemos prazeres bastante grandes (SADE, 1797/1998, p. 1.119-20).

Se for justo dizer que faltou a Pasolini ir mais além em sua metáfora entre Dante e Sade, é porque neste também se encontra a pretensão de fazer coincidir poesia e filosofia, certa relação com a tradição e com sua época. Não deixa de ser em alguma medida o ponto com a leitura de Adorno e Horkheimer. Se estes veem em Sade apenas o amor corrompido pela necessidade de justificação racional e sistemática, então deixam de fora todo um aspecto da literatura sadeana. Amor e sexualidade têm ambos papel no projeto de uma nova subjetividade: o “indivíduo integral”, o “homem soberano de Sade” (BATAILLE, 1957, p. 183). É Juliette, capaz de sustentar ao mesmo tempo seu amor por Durand e sua liberdade de gozo erótico. Se trata de Durcet, quando diz:

Abuso! retoma Durcet, aquele gozo lá não pode nada contra o outro. O primeiro é quimérico, o outro é real; o

primeiro diz respeito aos preconceitos, o outro é fundado sobre a razão; um, pelo órgão do orgulho, a mais falsa de todas nossas sensações, pode estimular um instante o coração, o outro é um verdadeiro gozo do espírito e que inflama todas as paixões justamente no que ele contraria as opiniões comuns. Em uma palavra, *eu fico duro com um, diz Durcet, e eu sinto bem pouca coisa com o outro* (SADE, 1785/1990, p. 205);

discutindo e argumentando sobre o prazer, o argumento decisivo não é o mais universal, geral, cogente: antes, o contrário, é uma “premissa” que diz respeito apenas ao corpo singular do libertino que argumenta. Ainda, se trata de Bandole, quando discute com Justine: “‘Onde estão os títulos de vossa autoridade sobre mim?’ – ‘Ei-los’, diz Bandole, mostrando seu pau ‘estou duro e quero foder’” (SADE, 1797/1995, p. 577). Existe uma mudança de registro entre a pergunta de Justine e a resposta de Bandole. Justine pede argumentos: “estruturas discursivas por meio das quais se justifica uma tese” (SACRINI, 2016, p. 15). Bandole “responde” não no registro do discurso – ao menos não direta ou estritamente – mas no do corpo. Após essa resposta, eles seguirão o debate filosófico normalmente, tendo o membro de Bandole como a premissa mais decisiva, a partir da qual se extrai diretamente a conclusão: “Justine, estou duro, desçamos; basta de raciocinar; quero foder” (SADE, 1797/1995, p. 583). No que se diz da sistematicidade, da frieza da adesão estrita dos libertinos sadeanos aos imperativos da razão, há de se acrescentar que em algum momento o corpo também entra nesse jogo e será o ponto de saída dele; o ponto em que se passa do discurso à ação, em que discurso e ação são categorias limítrofes e confusas.

Isso coloca em questão o estatuto de toda a racionalidade, ao menos quando entendida sob certa ótica. Bandole, por exemplo, desenvolveu o seguinte método para fazer engravidar as mulheres que sequestra:

Em um quarto, preparado para este fim, se encontrava uma máquina sobre a qual a mulher, molemente deitada e vigorosamente garroteada, apresentava a esse libertino o templo de Vênus ao último grau de arreganhamento possível; ele enfiava, ninguém se mexia: esta cláusula,

segundo Bandole, era a mais essencial à consumação do ato; e não era senão para obtê-la mais seguramente que ele exigia os ligamentos: três ou quatro vezes ao longo do mesmo dia a mesma mulher era recolocada sobre a máquina, e depois era mantida em sua cama por nove dias, a cabeça baixa e os pés bem altos (SADE, 1797/1995, p. 584).

Roland, antes de desejar conhecer o gozo de suas vítimas na asfixia, pensa algo semelhante a Bandole: “vês aquele fossa”, continua ele uma vez que entraram, mostrando a Justine uma grande e profunda gruta situada ao fundo do pátio, onde quatro mulheres nuas e encadeadas faziam mover uma roda; “eis tuas companheiras e eis tua tarefa” (SADE, 1797/1995, p. 1.010). Se Bataille pode sustentar que os libertinos sadeanos odeiam o trabalho, não é na medida em que simplesmente o recusam. A racionalidade técnica para Bandole e o trabalho para Roland são os meios pelos quais exprimem sua perversão e obtêm seu prazer. No entanto, em vez de permitir que a razão, a técnica e o trabalho joguem livremente por sua sistemática, os libertinos os desviam de suas finalidades produtivas e a deturpam pela exigência de gozo que impõem sobre elas. Bataille reconhece nesse obrigar a razão a trabalhar como que “em marcha ré”, ou em função de mecanismos alheios a ela mesma, uma forma de crítica da razão e crítica da modernidade. No limite, a operação de Bandole e de Roland são metonímia para o que a própria obra de Sade opera: a disposição de sistemas filosóficos e raciocínios *desprovidos de pretensão de verdade*, não em função de gerar convicção, persuasão, mas prazer. Nisso conseguem integrar sexo e razão, natureza e sociedade, mantendo simultaneamente ambos os termos da dicotomia; algo que a razão iluminista e sua visão moral de mundo não deram conta de fazer.

Por mais que critique a leitura de Bataille, ao menos sobre Juliette, Le Brun não atinge outra conclusão:

E por um retorno do qual Sade tem o segredo, o homem se encontra lançado a sua miséria orgânica, entregue à servidão de seus gestos de marionete social, enquanto que uma

mulher encontra nela a força, até agora inconcebível, de se separar da fatalidade que lhe constrange desde sempre (LE BRUN, 1986, p. 317).

Se, a princípio, o erotismo enquanto negação das interdições sociais passa a ideia do erótico como um homem natural – e uma leitura apressada e desavisada de Sade pode dar essa ilusão (viu-se que uma libertina de “calibre menor”, como Delbène, defende algo nessas linhas) – Juliette, sendo “mulher integral”, aponta na direção oposta. Se sobre a mulher investe-se a ideia de estar associada à natureza, às forças cósmicas, aos movimentos cíclicos, etc., Sade fará de Juliette o nome dessa “mulher nova”, que se destaca e se distingue da natureza. Em sua busca por gozo, Juliette domina todo tipo de aparato, desde o discursivo até os venenos; dos consolos e instrumentos de tortura aos argumentos e formas jurídicas. Esse homem integral, bem entendido, não põe em jogo a rejeição da organicidade em nome de uma plena sociabilidade humana. Nem rejeita ambas na busca por uma individualidade incondicionada: “o homem soberano de Sade não propõe a nossa miséria uma realidade que a transcende” (BATAILLE, 1957, p. 196). Na constituição da soberania é importante notar que a afirmação de uma subjetividade livre de condição social envolve a ruptura com a regra social mas, no mesmo golpe, a ruptura com uma forma menor, diminuta, de individualidade. Por isso a necessidade específica do *crime*; mesmo sendo relativo aos costumes, inexistente na natureza e totalmente restrito à vida social, ainda assim romper com essa lei humana pode gerar no espírito libertino as sensações que levam à excitação. Após uma longa lista de todos os povos que *punem* o adultério, Delbène acrescenta:

Ó, mulheres voluptuosas e libertinas! Se esses exemplos servem, como imagino, apenas para vos inflamar ainda mais, uma vez que a esperança de ser o crime sempre certo é um prazer a mais para as cabeças organizadas como as vossasm escutem minhas lições, e aproveitem delas (SADE, 1797/1998, p. 250).

Em Sade, já se viu, não há morte no sentido forte do termo. A

“impudica Verquin” (SADE, 1799/1967, p. 341), de *Florville et Courval*, em seu leito de morte, anuncia assim suas últimas intenções:

Para mim, que não espero nada, para mim que estou bem certa de não ser mais infeliz após minha morte do que eu fui antes de minha vida, eu vou adormecer tranquilamente no seio da natureza, sem arrependimentos e sem dor, sem remorsos e sem inquietude. Eu pedi para ser posta sob um berço de jasmims; já se prepara meu lugar. Lá serei posta, Florville, e os átomos emanados deste corpo destruído servirão para nutrir... para fazer germinar a flor, que de todas foi a que eu mais amei. Fique – continua ela batendo em minhas bochechas com um buquê desta planta – ano que vem, ao cheirar estas flores, respirarás de seu seio a alma de tua antiga amiga; e se lançando em direção às fibras de teu cérebro, ela te dará ideias felizes, ela te forçará a pensar ainda em mim (SADE, 1799/1967, p. 372).

Como descreve Bataille, o processo de negações sucessivas por meio das quais os libertinos pretendem livrar-se de toda determinação e atingir assim a soberania tem por forma dessa negação o crime (já que a negação é a transgressão de uma interdição social). Neste processo, a negação da identidade individual não é o termo final, mas apenas passagem no percurso “de uma negação, de um crime impessoais” (BATAILLE, 1957, p. 196). Daí a possibilidade de um prazer posterior à morte: pois a negação do prazer – que também acontecerá em algum momento em função do crime – é novamente posterior à negação do ser individual. O materialismo sadeano, neste contexto, adquire o tom de um verdadeiro delírio da razão. Não só a subjetividade sobrevive à destruição do ser individual, mas, na medida em que a finalidade do libertino, cioso de cumprir a voz da natureza, é a destruição integral do universo, dispondo para ela assim da maior quantidade de matérias possíveis, é na própria morte que a subjetividade libertina encontra sua realização mais plena: “para além da morte, a continuidade do ser” (BATAILLE, 1957, p. 196).

A morte de Mme. Verquin, reentregue ao incessante fluxo da vida, lembra a de Juliette:

Partiu-se no dia seguinte; os maiores sucessos coroam por dez anos nossos heróis. Ao fim deste tempo, a morte de Mme. de Lorsange a fez desaparecer deste mundo, como se extingue ordinariamente tudo aquilo que brilha sobre a terra; e esta mulher, única em seu gênero, morta sem ter escrito os últimos acontecimentos de sua vida, furta absolutamente a todo escritor a possibilidade de revelá-la ao público (SADE, 1797/1998, p. 1.262).

Essa morte anônima, sem luto e sem memória, quando vista por essa ótica, já não parece remontar tanto à eficiência dos libertinos na “fabricação de cadáveres” (AGAMBEN, 1998, p. 65), à ferocidade dos ataques que desfiguram as vítimas, lhes transformam em *figuren* e destinam à vala comum. “Para o homem integral, que é o todo do homem, não há mal possível. Se ele faz mal aos outros, que volúpia! Se os outros lhe fazem mal, que gozo!” (BATAILLE, 1957, p. 196). Mais que a destruição da subjetividade, atinge-se uma subjetividade de segundo grau, agora identificando o sujeito ao todo do movimento orgânico da existência. Essa morte calma, pacífica, alegre, é o testemunho último de um verdadeiro carinho de Sade por suas personagens. Estranho, à primeira vista, pois não se encontra onde normalmente se espera; não se investe sobre os sujeitos, mas sobre seus desejos:

Na nudez de Juliette, tal qual em um vaso de mirra, estão contidas todas as mulheres que a histórias e a ficção entregam a nossos abraços mágicos: Isabel da Baviera, Béatrix Cencia, Catherine Howard, Aloisia Sigea, a marquesa de Merteuil, Pauline Borghèse... Mais alta que Sodoma, mais alta que os dias, ela torna derrisória a graça das criaturas por vir. O domínio onde estoura o canto zenital de Sade, onde sua subjetividade devora o horizonte como ao firmamento do planeta mercúrio a roda tornada gigante do sol, é o DESEJO, a imagem da conjunção, perpetuamente nova a seus olhos e de uma audácia tão delirante que ele precisou traduzi-la em uma feéria de suplícios, em aurora de empalamentos. Mas seus heróis são investidos de uma linguagem tão fascinante que das coisas atrozes que eles proferem não se escuta senão a música: “Nós a tiraremos do túmulo; você me beijará sobre sua deliciosa figura, sobre esta cabeça amável, que as sombras fúnebres colocadas sobre sua fronte por minhas mãos não puderam ainda esmaecer... Tens medo?”

Tudo aquilo que Sade assina é amor (LELY, 1989, p. 573).



**O** RA, amor, neste sentido, não difere tanto dos movimentos violentos da sexualidade. Pelo contrário, são mecanismos fortemente imbricados, podendo levar facilmente de um ao outro. Considere-se, por exemplo, um dos mais interessantes contos de Sade: *Augustine de Villeblanche*. Augustine é uma jovem de vinte anos, rica pela herança de seu pai falecido, e por isso dona de suas ações. Não tendo necessidade de se casar, a moça dedica seu tempo e esforços a seu único gosto: jovens garotas que ela corrompe. Pretendentes, interessados em sua aparência e seu dote, são prontamente recusados em favor das moças que ela busca e conquista. Um de seus expedientes típicos para tanto é a inversão<sup>17</sup>: fantasia-se de homem, enganando e seduzindo as moças, que então convence por sua filosofia (como toda libertina, também é filósofa) a deitar-se com ela. Franville, um jovem moço de dezoito anos, apaixonou-se pela moça e decide-se a lançar mão de um sagaz expediente para conquistá-la: veste-se ele mesmo de mulher e, fazendo-se de pudica, atíça o desejo de Augustine travestida. Franville, “deixando-se” seduzir após muita resistência, finge um forte desgosto: faz Augustine acreditar que, como ela, vestiu-se do sexo oposto para enganar e seduzir pessoas de seu próprio sexo. simulando pesar, tristeza e até desgosto por ter seduzido apenas uma moça, em vez do que “realmente” desejava, Franville consegue fazer com que, pelo despeito, Augustine o deseje ainda mais, mesmo que já tenha descoberto se tratar ele de um homem. Enfim, quando percebe que Augustine já

---

<sup>17</sup>Não só aqui uma reminiscência shakespeariana, das comédias em que personagens femininos se fantasiam de homem, enganando e manipulando outros personagens, muitas vezes seduzindo-os. Fantasiar-se como o sexo oposto é mesmo um prazer tipicamente libertino. Dolmancé o explica como fundamento de sua homossexualidade: “é tão doce mudar de sexo, tão doce se travestir de puta. se entregar a um homem que nos trata como uma mulher, chamar esse homem seu amante, se jurar sua amante; ah! minhas amigas, que volúpia!” (SADE, 1795/1998, p. 63). Em os *120 Dias de Sodoma* uma das principais perversões e prazeres dos quatro senhores será recombinar os sexos, celebrando casamentos em que mulheres tomam o lugar de marido e os próprios libertinos o de esposa.

está entregue ao desejo e já renunciou a seus jeitos tríbades, Franville revela a farsa que promovera. Augustine, conquistada, aceita Franville como esposo e assim se conclui o “estratagema do amor”.

Interessa, neste ponto do argumento, destacar uma questão específica desse conto. O motor das ações das personagens não é exatamente o amor – ao menos não o amor romântico, cavalheiresco – mas o desejo. A personagem principal deseja o jovem rapaz por pensar que se tratava de uma moça. Desvanecida a ilusão e perdido aquele objeto inicial do desejo, este permanece e se redireciona, instigado pelo jogo quase teatral do rapaz. Então, do desejo se passa – *sur le champs* – ao amor incondicional. O herói – de cuja declaração nobre de amor não há motivo algum para suspeitar – desde o começo amara Augustine principalmente por seus atributos físicos sedutores. Franville conquista o amor de Augustine pela mobilização e manipulação do desejo. O jovem mostra uma habilidade apurada, por sinal, ao realizar isso: “sempre com os sentidos frios” (SADE, 1787/1967, p. 328) (como os libertinos apáticos), Franville finge hesitações, dúvidas, recuos, até o momento exato da confissão. Talvez o ponto mais significativo seja notar que esse “estratagema do amor” articulado por Franville faz não apenas passar do desejo ao amor, mas do desejo pervertido, imoral: “foi bastante hábil para fazer da mais libertina das moças a mais sábia e a mais virtuosa das esposas” (SADE, 1787/1967, p. 330). Se trata não de recusa do desejo perverso em favor do amor, mas de verdadeira passagem, continuidade. Se Augustine é lésbica por “pudor” (SADE, 1787/1967, p. 326) Franville que, mesmo que momentaneamente, adota o jogo de uma perversão que não era a sua, vestindo-se de mulher para seduzir a tríbade incauta. Bataille chama de erotismo dos corações a esse movimento pelo qual o desejo de conjunção momentânea se prolonga em desejo de conjunção perene, em amor (BATAILLE, 1957, p. 26). Como se dizia, quando bem entendida a libertinagem em Sade, mais que à recusa do amor, à recusa da civilidade ou da razão, ela aponta no sentido da integralidade.



Augustine e Franville não deixam de, em certo sentido, poderem figurar na galeria dos libertinos sadeanos.

Parece propício, assim, pensar que o homem integral é aquele que tem acesso aos movimentos eróticos tanto pelo aspecto do desejo corporal quanto do espiritual, que participa tanto da racionalidade laboral da vida social quanto da violência natural. Isso ainda não dá exatamente a especificidade da soberania sadeana. No Antigo Regime a soberania era reservada apenas a certas classes, aristocráticas, da população. Isso garantia ao regime sua coesão, já que o povo via no dispêndio suntuoso dos reis a consecução de seus desejos de superação dos limites estritos da vida utilitária. No entanto, foi questão de tempo até que o desejo de acesso direto e participação na violência levasse o povo a uma revolta sanguinária (BATAILLE, 1957, p. 184). O sentido e resultado desta revolta, no entanto, não foi a criação dessas condições para que todos tivessem acesso à experiência da transgressão. O nazifascismo, surgido apenas por volta de um século depois, baseia-se novamente na concentração da possibilidade transgressora sobre um só: o *führer*. A sociedade como um todo, por oposição, torna-se uma massa amorfa, homogênea, na medida em que os homens se equivalem na alienação da força de trabalho. Só escapam dessa lógica, como verdadeira oposição, aquelas figuras absolutamente impossíveis de serem integradas a toda produtividade: o *lumpen*, os poetas. Aqui a impossibilidade de transgressão é manejada com muito mais habilidade e consciência: o líder sabe como conduzir o sentimento transgressor recalcado das massas. Aquela relação ambígua com o sagrado transgressor é feita fascinação pela figura do *führer*, temida e adorada. O desejo sexual e amoroso, também disruptivos da vida social racionalizada, que também tem em relação a ela o sentido de uma violência, são ressignificados e deturpados. A violência em sua forma mais pura é direcionada para um elemento visto como estranho a esse corpo social: o judeu. O lugar onde ela transcorrerá é também proscrito e impenetrável ao olhar pú-

blico. Em qualquer sociedade, especialmente nas estatais, a soberania se faz presente. Mas o faz enquanto elemento externo à sociedade, que a determina de fora. É a violência que condiciona a manutenção da ordem, especialmente da ordem jurídica, que impede à sociedade como um todo que recaia na violência natural.

Dessa forma, se a violência cumpre alguma função social importante, do ponto de vista interno à sociedade ela lhe é apenas algo estranho. Se é justo pensar a metáfora da sociedade enquanto corpo, pode-se dizer da violência ser em relação a ela uma excreta. Esse seria precisamente o sentido do que se deu com Sade ao longo de sua vida: defendendo os valores da insociabilidade, da negação do outro, da violência, o homem comum e a sociedade como um todo logo perceberam a necessidade de isolar e conter esse resíduo perigoso, venenoso. É essa negação mesma que dá o tom de sua busca, imaginária que seja, pela soberania (BATAILLE, 1957, p. 200). Após a morte de Sade percebeu-se que talvez houvesse um lugar mais ou menos legítimo para seu pensamento: agora como reflexão sobre o sadismo, sobre certa patologia. Enquanto excremento, Sade teria passado de ser do interesse dos encanadores para ser dos infectologistas. Sem lugar legítimo no corpo social, ainda precisando ser evacuado em algum momento, agora se tem ao menos o interesse de analisa-lo sob o microscópio para entender quais os funcionamentos que ele revela. Bataille entra em disputa com os leitores surrealistas de Sade exatamente porque esses acabam “aceitando” em certo sentido esse aspecto excremental que socialmente se atribui ao sadismo. Eles o fariam do ponto de vista de quem simplesmente experimenta o prazer de excretar:

parece assim que a obra e a vida de D.A.F. de Sade não têm hoje outro valor senão o do uso vulgar dos excrementos, dos quais não se deseja no mais das vezes senão que o prazer rápido (e violento) de evacuá-los e não vê-los mais (BATAILLE, 1930/2015, p. 35).

Falta em todo esse jogo lidar com a excreta como o verdadeiro libertino faria:

Curval riu dela, ele aproxima sua grande, vil e suja bunda desse penqueno rosto charmoso e nos dá a ideia de um sapo que vai ferir uma rosa. Ele é masturbado, a bomba parte. Sophie não perde uma migalha, e o crápula vem rebombear o que ele entregou e engole tudo em quatro bocadas, enquanto o chacoalham sobre o ventre da pobre pequena infeliz que, feita a operação, vomita tripas e entranhas no nariz de Durcet, que vem recebê-lo com pompa e que se masturba se fazendo cobrir (SADE, 1785/1990, p. 196).

Se a sociedade é corpo e a violência sua excreta, a posição de Sade nesse circuito metafórico é a de propor uma coprofagia social; sua literatura, a própria violência que se pretende fazer esse corpo engolir. Não se trataria, então, simples ou exatamente de um pensamento cuja finalidade é utopista. Esse tipo de visão foi – assim entende Bataille – o erro dos surrealistas: circunscreve Sade nesse nenhum-lugar, tornando o movimento de seu pensamento inócuo. Por outro lado, tampouco se trata de uma reflexão política teórica ou de um retrato da sociedade tal qual ela era à época. É evidente o descolamento sadeano da realidade política – da realidade *tout court*. Delon, Lely, Le Brun; todos em um ponto ou outro afirmam que há algo de feéria, de conto de fada, em Sade, como se suas heroínas fossem dotadas não apenas de poderes e faculdades inacessíveis aos comuns, mas de um poder que tem certa candura ou inocência nele; ao menos de um ponto de vista estilístico, a herança sadeana do romance gótico faz disso algo bastante concreto. Em vez de uma ou outra dessas posições, trata-se de uma obra com uma dimensão político-performativa. Na medida em que Sade propõe a imaginação enquanto faculdade libertina por excelência, e que a linguagem de sua obra é a forma que encontrou de dar voz e razão à violência, a “assimilação da excreta” não se dá senão pela difusão da influência corruptora que sua própria obra declaradamente tem. A violência excretada, que retorna sob a forma do delírio e da imaginação, é sua violência: a violência de sua voz vitimal. Fazer engolir essa violência é – como engolir a merda – um ato lúbrico; mas, agora, um ato lúbrico-político, com todas as estranhas e paradoxais consequências

que isso importa.

Quando a mãe fizer ler a filha, ou quando o “homem normal” faz confrontar sua moralidade com as perversões que inevitavelmente em algum momento o excitarão, nesse momento “o homem normal sabe que sua consciência deveria se abrir àquilo que a tinha mais violentamente revoltado: aquilo que, mais violentamente, nos revolta, está em nos” (BATAILLE, 1957, p. 218). Assim como a bela e pura Sophie, ao comer a merda, vomita sobre Curval, essa assimilação da violência pelas formas morais de vida leva a seu adoecimento: “cada um de nós é pessoalmente visado: por pouco que se tenha ainda alguma coisa de humano, esse livro atinge como uma blasfêmia, e como uma doença do rosto” (BATAILLE, 1957/2007, p. 93). Bataille associa Sade e Revolução – não apenas Francesa, mas também Russa – uma vez que percebe na violência colocada na obra sadeana o sentido fundamental da negatividade que desestabiliza as formas estruturadas da sociedade e nisso as leva à reformulação, à emergência do até então impensado. São os mecanismos do reconhecimento, que foram explorados no [primeiro capítulo](#) deste trabalho: neste ponto, tem-se um detalhamento maior dos funcionamentos políticos que eles envolvem e de como essa política passa por uma articulação com a reflexão sadeana sobre a sexualidade.

Sade propõe em *Franceses, Mais um Esforço...* uma sociedade na qual a violência é estruturante; termo do processo revolucionário como ele o entendera: desfazimentos dos equívocos morais que constituem o processo civilizatório. O prostíbulo como lugar e instituição da vida pública e social é o símbolo maior da ideia de uma sociedade transvalorada, ordenada em torno e em função do gozo e do prazer. É pertinente que através dessa reinserção da violência no meio da vida social, como elemento que lhe estrutura e compõe, Sade leve (é o sentido da análise sobre a calúnia) à eliminação da distinção entre verdadeiro e falso. Nisso está – ao menos em partes – o cerne da ideia de soberania. Desonerado das necessidades da vida racional e

da produção, o desejo pode tomar a dianteira como fundamento de toda ação; como Durcet – mas como a maioria dos libertinos – que distingue certo de errado pelos movimentos de seu pau. Essa soberania, mesmo que não desse a ela tal nome, Sade ainda nota que ela de certo modo sobrevive, mesmo que clandestinamente, nas sociedades modernas e racionalizadas: são seus magistrados corrompidos, seus Fontanis, que garantem que o acesso ao prazer permaneça um luxo restrito, um privilégio, e que aqueles que – como Sade – tentam obtê-lo ilegitimamente sejam punidos. Mas Fontanis não é um libertino, é um parvo: é um magistrado provençal, representante dos abusos ilegítimos do Antigo Regime. Antes de ser guardião dessa experiência, é seu captor: faz parte das forças que se articulam para que ela não se dissemine. Uma sociedade em que o direito se subordine ao prazer e em que a violência não seja um momento restrito e externo é uma em que homens e mulheres, possibilitados a realizarem eles mesmos os atos de transgressão e dispêndio, ver-se-ão livres de “sua servidão à necessidade” (BATAILLE, 1957, p. 194). Não mais só os grandes libertinos, os senhores escravocratas e sequestradores têm o privilégio do prazer: a esposa pudica também goza com a roupa suja do marido.

A revolução é a condição para que se possa pensar a soberania, na medida em que ela libera das mãos de um soberano único as forças transgressoras. Parte significativa da dificuldade que o pensamento político sadeano coloca é compreender que a revolução, em Sade, é pensada como mais do que o meio ou caminho para atingir o momento da soberania. É ela mesma, em sua violência, a soberania em ato. Deleuze (1967/2009, p. 87-8) compreende bem o problema em jogo. Enquanto que para Robespierre era fundamental distinguir Revolução de República, Sade está preocupado em tentar articular o exato oposto. Se a Revolução simplesmente derrubasse o governo e instaurasse um novo grupo no poder, mesmo que não se tratasse mais de uma monarquia, as mudanças ainda não teriam a amplitude, o escopo, a radicalidade

que Sade lhes imagina. Uma revolução é, por sua definição, assunto de um momento: quando acontece, troca-se o governo, o regime; está encerrada a revolução e começa um novo governo; quem era oposição se torna situação, os criminosos viram heróis e os antigos defensores da lei sofrem as penas das leis novas. Um governo é revolucionário, em oposição ao Republicano, se se mantiver em constante revolução, movimento, mudança. A diferença entre ambos pode também ser explicada em função das dinâmicas energéticas que fazem circular palavra, crime e sexo. Assim como o crime desestabiliza os funcionamentos regulares e lança a matéria inerte de volta ao fluxo natural, a revolução está ligada à imoralidade enquanto princípio de movimento material em termos políticos. E assim como o corpo morto será corrompido pelo verme e, justamente nisso, reinserido no fluxo do movimento natural, é a corrupção – enquanto doença ou disfunção – que deve atingir o corpo político: o vômito de Sophie por comer a merda de Curval é metáfora do corpo político doente que convulsiona.

O que Sade exigiria, segundo Deleuze, seria a protração, indefinida, e, a rigor, impossível, desse momento revolucionário; que ele se convertesse em uma espécie de regime temporal de “revolução permanente” (DELEUZE, 1967/2009, p. 79). Isso é acertado; diz respeito ao ponto em que Sade faz cruzar seu pensamento político com uma inflexão ontológica. O “delírio da razão” (DELEUZE, 1967/2009, p. 28) de Sade, no entanto, não é de todo surreal: se há uma “insurreição necessária na qual é preciso que o republicano mantenha sempre o governo do qual ele é membro” (SADE, 1795/1998, p. 129), na verdade

todo esse desenvolvimento faz eco ao artigo 35 da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, colocada como preâmbulo da Constituição de 24 de junho de 1793: “quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada parte do povo, o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres” (DEPRUN, 1998b, p. 1.338).

Mas quando a lei é a própria violação do direito (esse foi o sentido

da análise sobre o roubo), então está em jogo o dever jurídico da própria derrogação da lei em um ato insurrecional infinito e puramente negativo: política do desejo. Aquela “liberdade jamais igualada da palavra, aquela franquia dos limites da imaginação e da expressão; posto que, agora, mais uma vez as fontes do mundo jorram, o ser brilha” (LELY, 1989, p. 573) demanda, politicamente, uma forma de abertura contínua a esse nascimento do novo. A revolução, neste sentido, não deixa de guardar certa afinidade com o que Foucault denomina “originário” no âmbito da *epistémê* moderna. O que Deleuze dirá é que após essa longa análise, após toda essa consideração sobre as armadilhas e instabilidades da linguagem sadeana, ainda é possível reter um dos princípios jurídicos positivos enunciados no panfleto analisado bem ao começo deste capítulo: “as leis podem ser tão doces, em tão pequeno número, que todos os homens de qualquer caráter que sejam, possam facilmente se dobrar a ela” (SADE, 1795/1998, p. 124). O rico nesse pensamento jurídico sadeano é como se mantém uma tensão entre imperativos jurídico-positivos e a tendência à derrogação de toda lei.

É importante se resguardar, por certo, de extrair disso a mera ausência de qualquer princípio ou funcionamento jurídico; como se em Sade o que estivesse em jogo fosse uma espécie de anarquia primordial. Independentemente de se for ou não o caso de endossar uma leitura dialética de Sade, ao menos contra uma ingenuidade importante ela põe em guarda. Assim como a crítica da religião não resulta no simples ateísmo – mas em um antiteísmo tão intenso e apaixonado quanto a força das crenças atacadas – a argumentação longa, truncada, tão detalhista, contra o direito e as leis no *Franceses, Mais um Esforço...* não implica a negação da lei pura e simples. Pode-se observar a operação se perfazer no texto: como um todo, o direito é superado, porém mantido em função acessória, como meio, aparato do gozo erótico. Nessa sociedade transvalorada, a lei serve como limite e freio à ação do libertino; mas – exatamente como pretenderam os libertinos de Silling – limites

e freios são os estímulos e reforços de sua sexualidade. Ou, ainda, poder-se-ia dizer: ao semantizar determinadas condutas como jurídicas, por meio do direito instaura-se a possibilidade da transgressão e, assim, de toda excitação sexual: “não é no gozo que consiste a felicidade, é no desejo, é em quebrar os freios que se opõem a este desejo” (SADE, 1785/1990, p. 156).

Em certo sentido e de forma genérica, pode-se dizer ser esse o movimento da literatura erótica:

O erotismo literário é, antes de tudo, um modo de pensar. Um modo de pensar por meio das palavras, implicando uma operação específica da linguagem que, como vimos, trabalha no sentido de deslocar seus objetos para um lugar simbólico que se identifica, invariavelmente, com o baixo-ventre ou, se preferirmos os termos de Bakhtin, com o baixo-corporal [...] trata-se de uma escrita que se singulariza por fazer de Eros seu operador fundamental, elegendo-o como mediador exclusivo de seus jogos entre forma e fundo. Por isso mesmo, antes de seu um modo de pensar o sexo, o erotismo literário é um modo de pensar a partir do sexo (MORAES, 2015, p. 26-7)

A longa citação de Eliane Robert Moraes é exemplar. Parece descrever bem ao menos parte do movimento da obra de Sade que se tenta aqui qualificar. Uma reflexão erótica sobre o direito é uma que não apenas preza por retratar o que este contém de sexual ou tem a dizer sobre o sexo, mas por retratá-lo a partir do sexo, tomando os movimentos da sexualidade como os pontos de ancoragem e a partir deles inflexionando seu objeto: a violência, o crime, ou, no caso, sua visão jurídica. Justamente isso daria ensejo, por exemplo, a várias aproximações entre Sade e Sacher-Masoch; dois autores que associam direito e sexo, ao ponto de levar à confusão clínica entre categorias distintas: sadismo e masoquismo. Em um primeiro momento se pode dizer que a dimensão política da reflexão sexual sadeana já está dada de partida quando ele faz associar de modo estrito sexo e crime. É curioso notar como este tema não tem a devida ênfase nos estudos sadeanos: se no universo de Sade todo gozo é por natureza e definição criminoso, então ele tem de pôr de



partida e por definição uma série de perguntas jurídicas. Sendo verdade que toda literatura erótica passa por fazer o mundo girar em torno do prazer, ressignifica a realidade como realidade sexuada, em Sade dá-se um papel destacado para o direito na constituição do prazer sexual; ou seja, pode-se dizer ser uma erótica que tem no direito um tema privilegiado. Como contrapartida, em relação à sociedade que se forma a partir dos destinos (não desejados por Sade) da Revolução Francesa – sociedade moderna, racionalizada, burocratizada – essa reflexão erótico-utópica serve de crítica. Mobilizando a faculdade imaginativa, Sade concebe uma sociedade que é à primeira vista o oposto da moderna, invertendo o que – em termos de valores – é centro e periferia.

Mas há de se ir mais longe. Se se iniciou o capítulo afirmando o estranhamento causado pela inserção do *Franceses, Mais um Esforço...* de forma brusca em meio às cenas de sexo, Michel Delon dá uma resposta a esse estranhamento que agora se está em plena condição de compreender: “o desvio formal está ligado à quebra revolucionária” (DELON, 1998b, p. XIII). A ruptura com as antigas formas de ordenação sociais significa também uma ruptura com a representação como é até então concebida. Esse movimento que fez deitar a atenção sobre a *Filosofia na Alcova* na verdade se encontra reiteradamente na obra de Sade; o advento da Revolução Francesa ou a inserção do ideário revolucionário como objeto de figuração da obra leva a uma concomitante e consequente quebra na forma da narrativa: no caso da obra em pauta, de diálogo filosófico para panfleto, mas também na *História de Juliette* ocorre o *depayement* da heroína e mudança brusca no tom de seus discursos, de forma a introduzir um verdadeiro corte na obra; em *Aline e Valcour* a passagem da narrativa epistolar para o relato de memórias.

Ao fazer o sexo passar à linha de frente da vida política, Sade estabelece um circuito claro entre sexo, política e linguagem que singulariza sua linguagem literária em relação tanto à literatura filosófica de sua época quanto à literatura erótica como um todo. Nesse sentido que

Delon (1998b, p. XIV) pode falar na “crise dos valores estéticos” que transparece nesses momentos de ruptura internos das obras sadeanas, e que são coordenados com a crise dos valores políticos e com uma moral sexual de classe. Na medida em que a exigência de distinção entre governo Revolucionário e governo Republicano para Robespierre está diretamente imbricada com uma reflexão sobre a linguagem, para Sade a precedência da revolução e essa necessidade de interminável e inevitável renovação da forma política passa também pelo problema da forma linguística: “livro semelhante não se encontrando nem nos antigos nem nos modernos” (SADE, 1785/1990, p. 69). Quando Livia Gomes coloca essa contraposição entre Sade e Robespierre, a noção de equivocidade parece interessante pois permite extrair uma conclusão significativa: se Sade pode sustentar simultaneamente a intenção moralizante de suas obras e a defesa reiterada e incisiva da imoralidade; a sistematicidade absoluta e intransigente e o apelo a certa natureza sexual, passional e irracional; o desejo de transgressão que é, no mesmo golpe, desejo de lei a ser transgredida; dispõe para tanto em sua obra de um funcionamento linguístico que garanta isso, a equivocidade. No entanto, apenas pode fazer operar essa equivocidade estando de partida e por inteiro no campo do gozo, do prazer, da imoralidade.

Há como que um grau maior de radicalidade nessa erotização sadeana, pois ele faz passar a própria razão enquanto objeto da reflexão pelo deslocamento próprio a toda literatura erótica; é nesse movimento que se inscreve o pensamento sobre o direito. Bataille (1957, p. 189) considera que Sade buscara “se aferrar ao que lhe atingiu no silêncio interminável da prisão, onde apenas lhe prendiam à vida as visões de um mundo imaginado”. De fato, mas essa verdade talvez não dissesse tanto sobre “a insignificância alheia”, mas sobre como

as quimeras recebidas, eu concordo, valem mais para a felicidade que as tristes verdades da filosofia. Gozai da chama do universo: é para iluminar os prazeres, e não para os sofismas, que ela brilha a teus olhos (SADE, 1782/1967,

p. 64).

O fato de que a quimera tem precedência sobre a verdade, o desejo sobre o gozo, a literatura sobre a filosofia; esta foi a verdade paradoxal que Sade descobriu no silêncio da experiência que sua imaginação preencheu. Esta verdade fundamental, segundo Sade, tem um claro corolário jurídico: “É para fazer felizes seus semelhantes, para confortá-los, para ajudá-los, para amá-los, que a natureza lhe coloca em meio a eles, e não para julgá-los e puni-los, e principalmente para prendê-los” (SADE, 1782/1967, p. 64).



# Conclusão

Quel que soit le désordre où leur organe entraîne,  
Nous devons leur céder sans remords et sans peine,  
Et, sans scruter nos lois ni consulter nos mœurs,  
Nous livrer ardemment à toutes les erreurs  
Que toujours par leurs mains nous dicta la nature.  
Ne respectons jamais que son divin murmure;  
Ce que nos vaines lois frappent en tous pays  
Est ce qui pour ses plans eut toujours plus de prix.  
Ce qui paraît à l'homme une affreuse injustice  
N'est sur nous que l'effet de sa main corruptrice,  
Et quand, d'après nos mœurs, nous craignons de faillir,  
Nous ne réussissons qu'à la mieux accueillir.  
Ces douces actions que vous nommez des crimes,  
Ces excès que les sots croient illégitimes,  
Ne sont que les écarts qui plaisent à ses yeux,  
Les vices, les penchants qui la délectent mieux;  
Ce qu'elle grave en nous n'est jamais que sublime;  
En conseillant l'horreur, elle offre la victime

---

*La Vérité*

MARQUÊS DE SADE

## I

**A**NNIE LE BRUN pensa *Os 120 Dias de Sodoma* e o percurso de distanciamento do libertino em relação ao mundo como ponto de entrada no universo sadeano; foi por esse por motivo que se optou – depois de uma introdução e contextualização – por começar ali. A autora também propõe o que pensa ser um “ponto de saída” desse mundo ficcional, um termo em seu percurso pela obra sadeana. Seria coerente que, começando por onde ela começa, se terminasse por onde ela termina. E esse ponto que ela escolhe para finalizar seu comentário sobre Sade parece ser muito adequado, pois coincide com o que parece ser mesmo o fim do percurso formativo libertino. Curioso, no entanto, que a própria Le Brun não veja nada de pedagógico em nenhuma obra de Sade, especialmente na *História de Juliette*:

Pegou-se o hábito de ler a *História de Juliette* como um romance de formação que seria ao mesmo tempo o negativo e a negação da história de Justine. Eu veria ali antes um romance de incitação que seria a sequência de *Justine*. Isso pois a despeito do que se diz, a despeito do que se pensa, Juliette não estuda nada, não assimila nada, não muda nada. Ela é de uma ponta à outra da história esplendidamente igual a si mesma (LE BRUN, 1986, p. 291).

O importante é a afirmação “esplêndida”, sem nenhum momento de negatividade, sem falta e sem exterioridade; não só Juliette não nega Justine, mas em nenhum ponto nega a si mesma. Essa leitura que vê em Sade uma afirmatividade radical – da qual Le Brun é uma figura importante mas não a única – surge em alguma medida como reação às leituras mais do começo do século, muito matizadas pelo contato com Kojève: Klossowski, Blanchot e Bataille<sup>18</sup>.

Explicitamente se contrapondo a Le Brun, Michel Delon afirma:

---

<sup>18</sup>Que como, seguramente, já se notou, especialmente a de Bataille, foram as leituras mais presentes ao longo deste trabalho.

Enquanto que a vida de Justine está destinada à repetição, aquele de Juliette se apresenta como a acumulação de um saber e de uma fortuna, como uma carreira de cortesã e uma ascensão aos mais altos leitos da sociedade. A primeira se mostra incapaz de colocar em questão a fé religiosa e os princípios morais que lhe foram inculcados, a segunda confirma suas predisposições celeradas e compreende progressivamente os princípios de egoísmo e hipocrisia que regem a vida social (DÉLON, 1998b, p. 1.364).

Ora, que os libertinos podem passar por um processo de formação, de amadurecimento, Durcet dá testemunho nos *120 Dias*: quando Duclos revela à companhia uma das pequenas libertinagens mais simples que ele cometia corriqueiramente com ela antes de conhecer seus amigos, Durcet lhe responde: “Sinceramente, *mademoiselle*, a senhora bem poderia ter evitado revelar assim as criancices de minha juventude.” (SADE, 1785/1990, p. 156). Que há algo de formativo na *História de Juliette* e que a heroína passa por alguma transformação ao longo da obra, disso o texto mesmo dá evidência:

Eu admito: por mais corrompida que eu fosse a ideia me fez tremer; movimento funesto, quanto me custaste caro! Por que não lhe pude eu vencer? Saint-Fond, que o espia, se retira sem dizer uma palavra; e como estava tarde, me deitei [...] Eu acordo do sonho, a previsão da bruxa se apresenta logo ao meu espírito: “*onde o vício cessará*”, me disse ela, “*o infortúnio chegará*”. Ó, Céu! Estou perdida, cessei por um instante de ser viciosa, tremi a um horror proposto; o infortúnio irá me engolir, isto é certo... (SADE, 1797/1998, p. 672).

Essa ruptura, próxima da metade da obra, cria uma clivagem quase que simétrica entre os três primeiros e os três últimos livros. Em primeiro lugar, clivagem política, segundo se mostrou no capítulo anterior. Mas também no que diz respeito ao desenvolvimento de Juliette como libertina. Na primeira parte do romance Juliette ainda é aprendiz: sempre acompanhada mas também mantida sob estrita vigilância e tutoria; vive nas casas de seus mestres, sustentada por eles; recebe e segue seus ensinamentos sem grandes ressalvas; qualquer movimento ou gozo que não corresponda aos rigorosos padrões da libertinagem é prontamente

repreendido. A hesitação face à demanda criminosa de Saint-Fond é o primeiro esboço de insubordinação de uma aluna até então consideravelmente submissa. Na segunda parte, Juliette toma a frente de suas empreitadas libertinas: por conta e sagacidade próprias engana um conde, casa-se com ele, envenena-o para herdar sua fortuna (SADE, 1797/1998, p. 684). Fugida para a Itália, se engaja com outros libertinos não mais a título de discípula, mas de parceira; quando recebe lições, não o faz estabelecendo um vínculo duradouro com seus tutores, mas apenas tem contatos breves e se ressalva sempre o direito de enganá-los e traí-los.

No que Annie Le Brun está muito certa é em dizer que não é evidente o porque do epíteto “mulher única em seu gênero” (SADE, 1797/1998, p. 1.261) que Sade lhe atribui ao fim da obra. Pareceria mais adequado dizer isso de Durand, por exemplo, que alia à singularidade física de seu hermafroditismo o título honorífico de “melhor envenenadora da Europa”. Mesmo os outros libertinos destacam-se entre si um do outro pelo caráter único dos prazeres que compartilham dentro do gênero da libertinagem: Clairwill tem por gosto imolar homens; a paixão de Saint-Fond consiste em um ritual satânico baseado em uma cosmologia teológica; o gigante Minski apenas come carne humana e mobiliou seu castelo com jovens moças vivas. Fora do universo de Juliette, *Os 120 Dias de Sodoma* mostram libertinos cujas paixões são ainda mais específicas. Um deles apenas consegue sentir prazer quando chafurda em um tonel de merda envelhecida e curada em urina: sem isso, nada causa seu gozo. Para outro, só se pode gozar com mulheres ruivas; outro, ainda, depende de levar exatamente cem chibatadas. Os libertinos sadeanos tendem a ser especialistas – únicos em seus respectivos gêneros – nas paixões de que gozam. Mas este não é o caso de Juliette, que não possui para si uma bizarrice que lhe apraza particularmente mais que qualquer outra.

Algo semelhante ocorre acerca dos discursos, de modo que alguns



leitores tendem a colocar muita ênfase sobre aquele proferido pelo Papa Pio VI, ao final do quarto livro. Philippe Mengue argumenta diretamente pela primazia desse discurso sobre os outros da *História de Juliette*, ou mesmo da obra de Sade em geral: “Essa grande ‘dissertação’ é, por outro lado, anunciada em diversos lugares, e, como se verá – prova interna – a riqueza de tratamento de seu tema permite resolver sobre bases novas as dificuldades dos sistemas anteriores” (MENGUE, 1996, p. 42). Considerando a tendência intensificação – marca da figuração sadeana – esse discurso tem um lugar privilegiado pois é o último dos discursos maiores dos preceptores. É também o mais extenso e complexo, referindo a uma série de fontes filosóficas e históricas para dar o que por vezes se entende ser a fundamentação geral da metafísica libertina. Enquanto Papa profano, Pio VI parece estar no topo dessa hierarquia bivalente, e seu discurso ser o mais sábio e especializado. No entanto, esse tipo de leitura obnubila algo bastante significativo. Ora, quiçá a principal clivagem que o episódio da recaída moral de Juliette face à proposta de Saint-Fond coloca é que, passada à Itália, Juliette não será mais apenas destinatária dos discursos, mas também preceptora para libertinos e libertinas mais jovens e inexperientes que ela mesma: é a “maioridade” libertina; Juliette esclarecida. Considerando que a história é de Juliette, que parece ser factível entender que há algo de formativo no percurso da heroína, nada melhor que ouvir enfim a lição que ela mesma tem a ensinar. Assim sendo, bem como se começou esse trabalho seguindo a ideia de Le Brun e analisando um trecho dos *120 Dias*, se encerrará também seguindo sua guia e observando o que pensa o libertino quando formado, quando suas ideias estão assentadas e consolidadas: observando o principal discurso libertino da própria Juliette.

Não é verdade, minha bela amiga, que a senhora já encontrou seus desejos muito superiores a seus meios. . . – Oh! Sim, sim, respondeu suspirando a bela condessa. – Eu conheço esse estado pavoroso, ele faz o infortúnio de meus dias; qualquer que seja, eis meu segredo.

## Conclusão

“Fique quinze dias inteiros sem se ocupar de luxúrias, distraia-se, entretenha-se com outra coisa; mas até o décimo-quinto não dê sequer acesso às ideias libertinas. Quando chegar esta época, deite-se sozinha, na calma, no silêncio e na escuridão mais profunda; lembre-se de tudo que a senhora banuiu desde este intervalo, e abandone-se molemente e com indolência àquela poluição ligeira pela qual ninguém sabe se irritar ou irritar aos outros como a senhora. Em seguida, dê a sua imaginação a liberdade de lhe apresentar por gradação diferentes tipos de desvios; percorra-os todos em detalhe; passe-os sucessivamente em revista; persuada-se bem de que toda a terra é sua, que a senhora tem o direito de mudar, mutilar, destruir, revirar todos os seres como bem lhe parecer; a senhora não tem nada a temer nisto; escolha aquilo que lhe dá prazer, mas sem exceção, não deixe nada fora. Nenhuma consideração por o que quer que seja; que nenhum laço lhe prenda; que nenhum freio lhe retenha; deixa à sua imaginação todo o custo da prova, e principalmente não precipite seus movimentos; que sua mão esteja às ordens de sua cabeça e não de seu temperamento. Sem se dar conta, dos quadros variados que a senhora terá feito passar diante de si, um vira lhe fixar mais energicamente que os outros, e com uma tal força que a senhora não poderá mais lhe distanciar nem lhe substituir; a ideia adquirida por tal meio que eu lhe indico lhe dominará, lhe capturará, o delírio tomará as rédeas de seus sentidos; e se acreditando já à obra, a senhora gozará como uma Messalina. Uma vez que isso esteja feito, reacenda suas velas, e transcreva sobre seus cadernos a espécie de perversão que acabou de lhe inflamar, sem esquecer nenhuma das circunstâncias que puderem ter agravado os detalhes; durma sobre isto, releia suas notas no dia seguinte pela manhã, e ao recomençar sua operação, acrescente tudo que sua imaginação um pouco cansada de uma ideia que já lhe custou porra poderá lhe sugerir que seja capaz de aumentar a irritação. Forme então um corpo dessa ideia, passando-a a limpo, junte a ela todos os novos episódios que sua cabeça lhe aconselhar; cometa em seguida, e a senhora provará que tal é o desvio que lhe convém melhor e que a senhora executará com mais prazer. Meu segredo, eu o sinto, é um pouco celerado, mas ele é certo; e eu não lhe o aconselharia se eu não lhe tivesse provado o sucesso” (SADE, 1797/1998, p. 752-3).

O ensinamento libertino de Juliette não é uma reflexão filosófica sobre os funcionamentos do universo ou da matéria, uma justificativa do crime, uma crítica da moral, defesa do ateísmo, etc. É um ensinamento “único em seu gênero” – pelo menos um ensinamento curiosamente

bastante raro – no universo sadeano: sobre quais métodos e ações levam ao prazer.

O método de Juliette tem um fim e quatro etapas para atingi-lo. O primeiro ponto a notar é que se o ensinamento de Juliette tem algo de inordinário entre os discursos sadeanos, a questão que o move é comum a todos eles: há uma distância entre o desejo e a capacidade do corpo de satisfazê-lo. Boa parte, senão a maioria, dos libertinos dão vazão a essa necessidade sob a forma da reflexão metafísica sobre o crime, que pode tomar matizes variados na gama entre a observação histórico-antropológica e a cosmologia. O ministro Saint-Fond talvez seja o exemplo mais sintomático, tendo criado todo um sistema rico e complexo que

começa por uma explicação ontológica da natureza do ser enquanto tal:

Eu levanto os olhos para o universo, eu vejo o *mal*, a *desordem* e o *crime* reinarem sobre tudo como déspotas; eu rebaixo meus olhares sobre o ser mais interessante desse universo. Eu o vejo igualmente pleno de vícios, de contradições, de infâmias; que ideias resultam desse exame? Que aquilo que nós chamamos impropriamente de *mal* não o é realmente em nada (SADE, 1797/1998, p. 533);

passa pela teologia:

Existe um Deus: uma mão qualquer necessariamente criou tudo que eu vejo, mas ela não o criou senão para o *mal*, ela não se compraz senão no *mal*; o mal é sua essência; e tudo aquilo que ela nos faz cometer é indispensável a seus planos (SADE, 1797/1998, p. 533);

E culmina na justificação de sua bizarrice particular:

Minhas vítimas chegadas ao seio *do mal*, com as provas de que elas sofreram em minhas mãos tudo aquilo que era possível aguentar, retornam então à categoria dos seres virtuosos; eu lhes bonifico por minha ação; ela faz sua adjunção às *moléculas malfeitoras* de uma dificuldade bastante grande, de modo que as dores são enormes; e pelas leis da atração essenciais à natureza, elas devem ser da mesma espécie que eu os terei feito sofrer neste mundo (SADE, 1797/1998, p. 537);

O que o corpo franqueia é diminuto, ordinário; o desejo libertino é poder “atacar o sol, privar dele o universo, ou se servir dele para abrasar o mundo” (SADE, 1785/1990, p. 158); de tal forma desmesurado que aparece sob a imagem do ataque às leis da natureza e, por tabela, às próprias possibilidades do crime ou do gozo comuns que elas informam. Novamente, é a tão comentada apatia dos heróis sadeanos; o processo paulatino por meio do qual esses se distanciam das formas que veem como ordinárias de gozo e “ascendem” em direção – não à possibilidade – à necessidade desse crime cósmico para o próprio prazer. A finalidade do segredo que Juliette compartilha com a condessa de Donis não se limita ao gozo, mas é uma forma de responder a esse imperativo próprio do gozo libertino, lidar com a situação em que o desejo supera em muito aos meios. O mérito do método de Juliette é que, diferentemente de seus mestres apáticos, ela descobre uma forma de – ao mesmo tempo em que mantém a apatia como modo de “reter” e condensar suas energias lúbricas (BLANCHOT, 1949, p. 256) (a indicação é de Bataille), de modo que desse ponto de vista está no mesmo patamar dos grandes mestres, senhores e senhoras libertinos – plenamente gozar (o que eles não conseguem). Pensando desse modo que Blanchot coloca a questão da apatia, como cerne da moral sadeana, pode-se dizer que o

mérito do pensamento de Juliette é conceber meios de fazer a energia apaticamente acumulada se converter em prazer, sem que isso signifique necessariamente a concessão a um prazer menor: temor que leva alguns dos libertinos a abrirem mão do prazer como um todo.

A primeira etapa consiste na paralisação do desejo. Estranha técnica libertina, que, no entanto, já se viu ser uma ferramenta comum do repertório perverso; que, segundo Delbène, é a origem do pudor e de toda moralidade; que não é senão variação da função que os libertinos de Silling deram ao código e ao direito que regula sua sociedade. Por um lado, se trata de refrear o desejo, e por meio desse represamento irritá-lo, estimulá-lo. Mas aqui fica mais claro como esse afastamento do desejo – quando em nome do desejo – tem também outra função: desvinculá-lo de qualquer objeto imediato dado. Transcorrido o prazo de quinze dias, chegado o momento de novamente lidar com esse desejo afastado, então não serão feitas orgias; nenhum sujeito de lubricidade estará por perto para atender à ânsia; nada de rabos, bocetas, seios, paus, bocas, etc. A segunda etapa é o reencontro com o desejo afastado no silêncio, no escuro e na solidão. Sem objetos externos, é desejo sem qualquer predicação, voltado sobre si mesmo: os quinze dias iniciais purificam o desejo de suas referências possíveis, a masturbação deve ser solitária, silenciosa; o único objeto de desejo permitido é o próprio corpo que deseja, o próprio desejo (LE BRUN, 1986, p. 310). Mas a masturbação aqui não se esgota no estímulo físico; é um exercício direcionado da imaginação concentrada. O ritmo das imagens (um fator na literatura sadeciana cuja relevância Le Brun fez ver bem) não só está em outra velocidade que aquela do mundo normal, mas é dado pelo corpo: de início, lento, moroso, tal qual os movimentos da mão e os movimentos de um desejo que desperta de um longo torpor. Mão e cabeça se inflamam juntas e logo se passa às rápidas sucessões de imagens: “mudar, mutilar, destruir, revirar”. A ideia fixa – o gosto singular que caracteriza cada libertino – emerge aqui dado pelo próprio

corpo nesse seu movimento temporal-imagético próprio. Não é como a fixação de Saint-Fond. Quando este é criticado por Clairwil por acreditar em deus, responde a ela: “O dogma do Inferno atrapalha seus prazeres, e a senhora parte disso para sustentar que não existe inferno; que fé quer a senhora que se tenha em uma opinião assim cheia de egoísmo” (SADE, 1797/1998, p. 533). A crítica é pertinente pois Clairwil também compartilha dessa visão erótica em que a mente precede o corpo, o sistema fundamenta o gozo: “eu encontro nela sempre o mesmo defeito; ela não comete o crime senão no entusiasmo, é preciso que ela se excite; nunca se deveria se entregar senão de sangue-frio” (SADE, 1797/1998, p. 604). Juliette é repreendida por ela por “falhar” em atingir esse patamar, esse *standard* da conduta libertina. Le Brun percebe nisso o trunfo de Juliette.

O terceiro passo – a ferramenta – que o método de Juliette comporta para dar conta dessa necessidade é o mais significativo: a escritura. O desejo não basta ser desejado, sonhado. É necessário que reste dele registro concreto. A escrita permite ao libertino fixar a fantasia evanescente para retomá-la, aperfeiçoá-la, ou mesmo apenas comprazer-se mais uma vez com ela, “como se ele tivesse querido guardar, em uma caixa preciosa, várias imagens exaltantes, capazes de nutrir à vontade seus fantasmas” (LELY, 1989, p. 576). Mas, principalmente, o ato da escrita permite religar a faculdade imaginativa e sua função eminentemente libertina à atividade artística e a um funcionamento estético. Uma vez que o processo de Juliette culmina não no gozo – e é absolutamente significativo, neste sentido, que a escrita venha diretamente após o orgasmo – mas também na produção de um texto com potencial erógeno, seu segredo é não só um manual breve de erotologia mas também um guia de escrita criativa. E, se a ordem das coisas disser algo sobre a relevância delas nesse método, então mais guia de escrita que sugestão de masturbação. Toda essa dimensão estética, artística, do fazer libertino se insinuava fortemente ou mesmo se declarava em

diversos momentos da trajetória do pensamento sadeciano; neste ponto, Juliette permite pensar de forma direta a associação entre a forma específica do gozo libertino (considerando que esse difere em espécie e qualidade de outros modos de prazer) e o fazer artístico.

O quarto passo – o momento da execução – aparece no trecho quase que como apêndice. Redige-se, dorme-se sobre o texto, passa-se a limpo, acrescentam-se as ideias novas, só então, simplesmente, se executa. Sade já não deu indicações suficientes de que essa execução, se tanto, não ocorre no registro da experiência sexual concreta? Remontando àquela clássica perversão da cabra; se se convidasse aquele libertino a provar do segredo de Juliette, qual seria a execução que haveria ele de pôr em ato? No limite, a questão da execução, se pensada sem uma qualificação adicional, simplesmente frustraria o todo do procedimento: a mente celerada, irritada pela privação, estimulada pelo ritmo lento e concentrado da masturbação, deliberadamente fomentada por ideias obscenas, evidentemente há de produzir desejos para muito além das possibilidades da realização na experiência; já o fazia sem que se desse nenhum desses passos. Ou seja, se recairia assim no erro comum dos libertinos: permitir esse desgarramento do desejo que lhes leva à necessidade de cada vez maior excesso, cada vez mais perversão; a apatia. Clara Castro, comentadora essencial da *História de Juliette*, entende que o verdadeiro sentido para o qual o passo da execução aponta é a indispensabilidade de que o corpo se junte à atividade intelectual já transcorrida na constituição do pleno gozar libertino. Isso é fato, certamente o corpo participará do gozo libertino; já o faz no momento da masturbação, na medida em que ali passa a ditar a velocidade, a disposição e a fixação das imagens, subordina a faculdade imaginativa ao movimento do desejo e do prazer que é, iminentemente, físico.

Que a consecução do desejo libertino se dá na fantasia, no desejo enquanto tal, isso ficou claro: o orgasmo não ocorre na execução, mas sim quando, durante a masturbação, a libertina se acredita executando

o que concebeu: “o cume deve ser alcançado inconscientemente com uma ideia enérgica, capaz de confundir a realidade com a fantasia, engendrando assim o gozo” (CASTRO, 2015, p. 267). Não é nada senão o mecanismo que se viu em operação nos *120 Dias de Sodoma*: “é consenso, entre os verdadeiros libertinos, que as sensações comunicadas pelo órgãos do ouvido são aquelas que agradam mais e das quais as impressões são mais vivas” (SADE, 1785/1990, p. 39). Sendo assim, o leitor é convidado a compartilhar com os libertinos do assento no salão das narrações: a realidade da leitura e a fantasia da narração se confundem:

O leitor, pelo ouvir-ler que é o seu, se encontra – quaisquer que sejam as diferenças extra-discursivas que o separa dos auditores intra-diegéticos – em condições idênticas, naquilo que concerne o modo de existência da paixão e sua lei, àquelas dos ‘quatro amigos’ (MENGUE, 1996, p. 129).

Essa é, talvez a ideia mais importante a se destacar: leitura e audição estabelecem um paralelo estrito entre leitor e libertino. O ato de leitura das narrativas das libertinas torna quem lê os *120 Dias* cúmplice dos prazeres de Silling; o leitor, um amigo entre amigos (SADE, 1785/1990, p. 69). Le Brun reconhece – nada mais arguto, nada mais acertado – que o mecanismo de intensificação dos *120 Dias* não se limita ao conteúdo da narração, mas também atinge a própria linguagem:

essa alucinante coincidência entre o real e o imaginário, resultante de uma dança no fim da qual não apenas o imaginário é aquilo que tende a se tornar real, mas o real se torna aquilo que tende a se tornar imaginário. E nosso horror ao ler *Os 120 Dias de Sodoma* diz respeito também a esta vertigem de uma perda de realidade que se faz ao preço de uma implacável objetivação e desta objetivação que se faz ao preço de uma perda de realidade absoluta (LE BRUN, 1986, p. 127).

O vulcão metaforiza a natureza sadeana na medida em que ao mesmo tempo destrói e “ejacula”; *120 Dias* terminam em erupção da linguagem na medida em que essa se põe para fora do texto e passa a se referir à própria condição do leitor feito libertino. A última das torturas



narradas nos *120 Dias* – consequentemente, segundo a lei da gradação, a mais intensa – é chamada “inferno”.

Ele precisa de quinze moças para essa festa, e todas entre quinze e dezessete anos, nem abaixo nem acima. Seis cafetinas são empregadas em Paris, e doze nas províncias, a buscar para ele tudo o que é possível de buscar de mais encantador nessa idade (SADE, 1785/1990, p. 353);

após algumas vexações preliminares suplementares, executa todas as quinze simultaneamente, de formas diversas.

O celerado passeia em sua caverna tão logo desce lá; ele examina por um quarto de hora cada suplício, blasfemando como um condenado e cobrindo a paciente de invectivas. Quando ao fim ele não aguenta mais, e que sua porra, presa há um tempo tão longo, está prestes a escapar, ele se joga em uma cadeira de onde pode observar todos os suplícios (SADE, 1785/1990, p. 379).

Um observador, que flana de suplício em suplício, apenas observando o trabalho dos supliciadores que por ele laboram, até o ponto em que não aguenta mais e sentado em sua poltrona goza com o espetáculo oferecido: é a figuração desse modo de ser “extra-diegético” do desejo do leitor. Tanto as vexações preliminares quanto as torturas que constituem a “atração principal” são um esquema em miniatura do todo da obra, “feito simultâneo o que não havia sido até então senão sucessivo” (DELON, 1990e, p. 1.195). Se é fato que ao longo da obra toda o gozo do leitor foi o mesmo gozo do libertino – compartilhar das histórias das narradoras – o assombroso é que neste ponto de intensidade máxima o encontro acontece pelo outro lado, o gozo do libertino é o mesmo do leitor: assistir às várias torturas que se desenrolam sob seus olhos. É como se aquele efeito de “fusão” do discurso propiciado por seu excessivo esquentamento aqui fizesse com que o próprio texto se derramasse sobre as condições em que é lido.

No *Franceses, Mais um Esforço...*, viu-se que Sade trata de desarticular um número de dualidades estruturantes da experiência de mundo da modernidade ocidental, atingindo inclusive o ponto central que toda

a este trabalho: a distinção entre jurídico e não-jurídico ou, ainda, entre direito e gozo. Esse procedimento, na verdade, parece ser característico de todo seu esforço de pensamento; no “inferno” de seus *120 Dias*, é a dualidade que opõe vida e obra, realidade e fantasia, que Sade pretende por em jogo:

As possibilidades de sofrimento e de prazer são desesperadamente fracas, elas só são excedidas pelo prolongamento do *físico* no *moral*, pelo recurso à imaginação. Um materialista do século XVIII sabe que não há outra realidade além da física, mas que o imaginário é uma dimensão dessa realidade (DELÓN apud CASTRO, 2015, p. 268).

O libertino reconhece que seu desejo não pode ser resolvido na experiência, mas apenas no próprio registro do desejo, em desejá-lo por inteiro. Em certa “teoria das faculdades” libertina a imaginação tem lugar privilegiado. Por isso que ideias como as de “sistema” sadeano, a “filosofia” de Sade, etc., sem maiores qualificações, não dão conta da questão. Quando Foucault, em sua leitura mais tardia, dá muito peso à ideia de Sade como um sargento do sexo, perde de vista algo importante: que as contagens dos cus frequentemente dão errado; que as cenas são montadas de forma a supor corpos impossíveis, desconjuntados. Perde de vista o mais importante: “como que convidando o leitor a partilhar desses prazeres, Sade lança a ele a tarefa de completar a conta para chegar a uma cifra ainda mais surpreendente” (MORAES, 2006/2013, p. 75). A contabilidade é também integrada no movimento mais amplo em questão e colocada à disposição do prazer. Canalizados pela função imaginativa, os cálculos sadeanos, sua disciplinaridade, na verdade são só funções do desvairio que Deleuze tão bem caracterizou. Se Foucault clama pela emergência de uma nova sexualidade, ligada ao “corpo, seus volumes, superfícies, etc.”, então sua erótica fica aquém em radicalidade da de Sade<sup>19</sup>. O prazer descoberto junto ao corpo é magro face ao desejo glutão de Gernande, que em uma refeição

<sup>19</sup>É evidentemente descabido tentar fazer uma crítica à visão foucaultiana – ou qualquer outra dessas leituras clássicas – de Sade. Comentar de limites nessa leitura aqui tem o intuito de permitir extrair uma conclusão, não ficando o trabalho então apenas com uma miscelânea de

bebeu doze garrafas de vinho; quatro de Volney, no começo; quatro de Ai, com o assado; o tokay, o paphos, o madeira e o falerno foram engolidos com as frutas: ele termina com duas garrafas de licor das Ilhas, um quartilho de rum, duas tigelas de ponche, e dez taças de café (SADE, 1797/1995, p. 850).

O que Sade demanda não é apenas um corpo livre das amarras da vida social, mas um desejo livre dos limites do corpo. Talvez uma das descobertas sadeanas seja que, para que uma erótica seja realmente significativa, precisa contar com aquilo que ultrapassa o corpo no próprio movimento de constituição da humanidade. Neste sentido, a ideia de que pela indagação sobre a própria sexualidade revela algo sobre o homem tem lugar, na melhor das hipóteses, secundário e derivativo dentro da articulação do pensamento sadeano. E, principalmente, só tem lugar depois, dentro e em função de uma pergunta sobre o prazer.

A experiência está aquém do desejo. Por outro lado, a razão deixada a sua própria operação também extrapola os limites e leva à apatia. É o que acontece, por exemplo, com Clairwil. Ela sofre o destino comum do libertino que não atinge as exigências da verdadeira libertinagem: “eu passo ao primeiro prato do qual sirvo Clairwil o veneno escondido em meus dedos; ela engole, cambaleia e tomba dando um grito furioso” (SADE, 1797/1998, p. 1.113). Assim como a leitura de Foucault encontra limites na incompreensão da complexa relação estabelecida em Sade entre razão, sistema, desejo e corpo, talvez se pudesse explicar as leituras de Adorno e Horkheimer ou de Andrea Dworkin como focando exclusivamente em um ou outro desses aspectos. Por um lado, entende-se o libertino como sistematizador do sexo, como filósofo *aufklärer* cujo desejo, uma vez que responde apenas à forma racionalizada do sistema, perde as balizas morais e se descontrola em uma espiral crescente

---

opiniões diferentes sobre Sade e seu pensamento, mas mostrando como do confronto dessas múltiplas leituras pode-se optar mais por uma ou outra, bem como que os caminhos escolhidos permitem avaliar criticamente posições concorrentes dentro dos estudos sadeanos. De resto, é certo que não se trata de simplesmente por de lado ou pensar como inúteis e refutadas quaisquer leituras de Sade. O texto de Sade comporta múltiplas entradas e leituras, sendo que uma não necessariamente exclui a outra.

de violência. Por outro, como o exemplo de pornógrafo, cujo desejo cooptado por certos sistemas políticos funda ou fundamenta o padrão estático para a representação de um desejo: um desejo mais ligado à violência e à dominação que à libido.

É notável na leitura de Andrea Dworkin – também, mas em menor medida, na de Adorno e Horkheimer – que se toma as cenas em Sade como se esgotando na representação do sexo perverso dos libertinos; como se o retrato dessa sexualidade fosse, da parte de Sade, apologia da violência. É um erro dos críticos de Sade que Barthes já denunciara nos anos 70:

A condenação legal lançada contra Sade é então fundada sobre um determinado sistema da literatura, e esse sistema é o realismo: ele postula que a literatura “representa”, “figura”, “imita”; que é a conformidade desse objeto que se oferece ao julgamento, estético se o objeto é comovente, instrutivo, ou penal, se é monstruoso; que, enfim, imitar é persuadir, arrastar: visão de escola, na qual se engaja, entretanto, toda uma sociedade com suas instituições (BARTHES, 1971/2004, p. 31).

Mas é significativo na medida em que conota a incapacidade de distinguir na obra o trabalho da imaginação do papel da experiência. Como se a representação da libertinagem em Sade fosse convite não à fantasia mas à conduta libertina. Isso diz respeito não apenas a uma incompreensão do mecanismo posto em ação na obra sadeana, mas de um funcionamento da arte como um todo que é justamente o que Sade pretendeu retratar e o que reclama como sendo o funcionamento de sua libertinagem.

Clara Castro (2015, p. 266) parece acertada ao afirmar que o segredo de Juliette responde a uma espécie de “estética da libertinagem”. O método de Juliette é o caminho para promover o encontro entre corpo e intelecto em função do desejo: o lugar do encontro é o texto. “Trata-se de fantasiar livremente várias perversões, uma mais torpe que a outra, seguindo ideias arbitrárias como num ímpeto de aspiração poética” (CASTRO, 2015, p. 266): o segredo de Juliette é uma fórmula para a es-

crita erótica, modelo hipotético para a literatura sadeana. Nesse sentido o próprio texto de Sade, na medida em que coloca esses mecanismos em funcionamento, é a forma acabada dessa estética. O corpo de Justine é toda a consecução daquele problemático desejo libertino: um corpo que as sevícias não destroem, que o desejo não esgota. Na multiplicidade dos atrativos que oferece, é um convite a toda espécie de perverso: sodomitas, tribades, flageladores, torturadores. Até os assassinos têm sua vez, pois pelas frestas das portas das criptas o corpo de papel de Justine escapa e volta ao mundo para ser mais uma vez folheado. Ao convite de Sade é o leitor que responde. No ato da leitura estalam os chicotes, giram as rodas, erguem-se os cadafalsos, penduram-se os crucificados; ali acontece todo o processo do gozo. Imaginação, literatura e excitação sexual são todos termos de um mesmo processo estético: “Juliette é um fenômeno poético e é este o verdadeiro segredo de Juliette” (LE BRUN, 1986, p. 307).

## II

O percurso formativo de Juliette – imagem típica do percurso formativo libertino – se encaminha pela imaginação em direção à literatura. Philippe Mengue acrescenta:

Se o romance de *Juliette* (diferente daquele de *Justine*, que por princípio não aprende nada), se aproxima do romance de formação, é porque se pode depreender uma continuidade e harmonia entre as diferentes instruções que ela recebeu, e que elas concorrem todas ao mesmo fim (*o homem integral*) (MENGUE, 1996, p. 42; realce meu).

“homem integral” – viu-se – é como Bataille se refere ao libertino sadeano. Ou, melhor, àqueles libertinos que conseguem atingir o grau máximo na escala formativa, sendo capazes de acessar enquanto capacidades libidinosas ao mesmo tempo seu corpo e seu intelecto; razão, sensibilidade e imaginação; sensualidade e amor romântico, etc. Principalmente, se trata do homem liberto dos limites da razão.

Central no funcionamento do discurso sadeano é mostrar como às tomadas de posição racionais e argumentativas é sempre subjacente uma posição afetiva. Delbène – mas sua visão é compartilhada por outros libertinos, mesmo que através de outros argumentos – considera o desejo como o impulso natural, substrato fático, ontológico, sobre o qual toda sociedade é redobro semântico, quimera. Materialismo, em Sade, tem dentre outros sentidos possíveis este: desejo e prazer têm valor ontológico na medida em que se ancoram na matéria, em suas relações e movimentos (cf. Monzani). Outros libertinos, a exemplo de Almani, pensam o desejo pelo que tem de antífísico, como ataque à natureza:

Sua mão bárbara não sabe acariciar senão o mal; o mal a diverte então? E eu amaria tal mãe! Não; eu a imitarei, mas a detestando; a copiarei, ela assim o deseja, mas não o será senão a amaldiçoando; e, furioso ao ver que minhas paixões a servem, vou tão bem desvendar seus segredos que poderei, se me for possível, tornar-me ainda mais perverso, para melhor feri-la toda a minha vida. Suas redes assassinas estão esticadas apenas sobre nós; tentemos envolvê-la ela mesma masturbando-a, se eu puder: vamos proibi-la em seus trabalhos para insultá-la mais vividamente; e perturbemo-la, se for possível, para ultrajá-la mais certamente (SADE, 1797/1995, p. 779).

E nisso nem tanto se contradiz, mas se aprofunda a percepção: pois se a ordem fundamental da natureza não é a razão, como pensavam os iluministas, então a unidade de sentido não é o mais importante em jogo. Se for necessário que, para aumentar o prazer – seguir a lei da natureza – uma parte dessas leis sejam derogadas – por exemplo, que se difira o gozo, contrariando o mandamento natural de entrega imediata – nisso não há nada de problemático. É o que Lacan descobriu como sendo a sagacidade de Sade sobre Kant: o imperativo de Sade não conhece ponto cego pois a libertinagem pode se favorecer do cumprimento ou da desobediência da lei, dependendo apenas de como se opera. Se alguns autores entendem que não há negatividade no pensamento sadeano é porque a libertinagem sempre se afirma, sempre se cumpre; há gozo

não apenas quando se mata, mas também quando se morre; quando se estupra e se é estuprado, etc. De certa forma, falhar na libertinagem (Justine) é ser libertino à sua própria maneira. Discursos como o de Pio VI ou de Durcet (SADE, 1785/1990, p. 158) enunciam diretamente essa lei: o desejo, levado a cabo, é pela natureza contra a natureza.

Dessa forma, o fato é que, só olhada pelo que tem de natural não se pode entender de todo a libertinagem. Pode-se seguir as leis da natureza e justamente por isso não ser um libertino de todo bem formado. Pode-se, pelo contrário, se afastar das leis da natureza e nisso atingir a verdadeira libertinagem. Para entender exatamente como se compõe a libertinagem sadeana, há de se considerar aquilo que os libertinos costumeiramente chamam “quimeras”: os sentimentos morais. É este talvez o ponto em que se localiza a verdadeira descoberta sadeana. Pois a quimera não se coloca em oposição simples ao mundo físico e material. Mais um corolário do materialismo sadeano: toda moral – aqui entendida não apenas no sentido de moralidade, mas daquilo que é espiritual, intelectual, anímico – é física; emerge das relações entre corpos, partículas, células, neurônios. Nisso há um fundamento ontológico que explica como todo aspecto da vida intelectual – filosofia, argumento, moralidade – pode ser sempre reduzido, reconduzido ao desejo. Mas aquele discurso de Delbène – igualmente, consoante com outros ensinamentos libertinos – mesmo que de um ponto de vista normativo se poste decididamente contra todo afastamento da injunção direta da natureza e do gozo, mostra que existem modos e posições diversas de se lidar com essa quimera: ela pode atuar pelo desejo ou contra o desejo. A quimera pode aparecer como fonte de erro, equívoco; vale dizer, como empecilho ao prazer e à possibilidade da conversão à libertinagem:

Esses aborrecimentos me surpreenderam; um pouco de lassidão tomou posse da minha alma: E por que, então, eu me digo, a calma, em tais instantes, não é a parceira da sabedoria, quando parece sê-lo má conduta? Mas ime-

diatamente, fortificada por uma voz celestial que parecia tropejar nas profundezas de meu coração, gritei: cabe a mim sondar as vontades do Eterno! O que eu vejo me garante um mérito a mais: os medos de Madame de Lérince são as solitudes da virtude, a cruel apatia de Mme. de Verquin é apenas a última desorientação do crime. Ah! Se eu tiver a escolha de meus últimos momentos, que Deus me faça antes a graça de me assustar como a uma, que de me atordoar, a exemplo da outra (SADE, 1799/1967, p. 380).

Pode também ser vista como condição crucial para que todo prazer tenha lugar: “131. Uma mulher vem se confessar a ele; ele é padre; ela diz todos seus pecados e, por penitência, ele lhe dá quinhentos golpes de chicote” (SADE, 1785/1990, p. 324).

Em ambos os casos o que está em jogo é a precedência do desejo sobre a moral. Precedência não somente no sentido valorativo. Em se tratando de Sade, isso seria esperado, mas é, também, derivado. Antes de tudo, a precedência tem sentido lógico e ontológico: dessa originalidade, radicalidade do desejo, é que advém seu valor. Notar que essa precedência se faz sentir tanto quando os sentimentos morais quiméricos jogam em favor quanto quando jogam contra o desejo é importante para mostrar que não se trata apenas de um mecanismo localizável em uma ou outra cena sadeana, mas de algo que regula todas as instâncias em que se coloca a relação entre desejo e moral. O discurso de Delbène fez ver como essa precedência deve ser posta não apenas no que diz respeito à libertinagem enquanto prática sexual, mas também enquanto forma de reflexão filosófica libertina. Vê-se na página de Sade – na própria disposição tipográfica dessas páginas (BARTHES, 1971/2004, p. 172-3) – operar a passagem ininterrupta entre sexo e reflexão. Se o segredo de Juliette pode ser pensado como alguma espécie de termo da formação libertina, é porque integra esse conhecimento de Delbène em uma reflexão mais ampla: que o desejo desemboca não apenas na reflexão filosófica, mas na escritura literária. Se o romance filosófico polifônico responde à necessidade de coordenar e coadunar sistemas diversos de filosofia – e Sade faz essa função andar



em estrito paralelo com a coordenação de diferentes paixões, cada qual suportada por sua correspondente justificação filosófica – isso supõe a dissolução de uma visão unitária de mundo:

Estava na lógica dessa escritura inquieta não se fixar a um estado do texto, mas continuar a evoluir segundo a “ordem do dia”. Zamyá previa uma transição institucional da monarquia à república; o estabelecimento de uma república real modifica a situação; a supressão dos parlamentos torna caduca a diatribe que lhes visava. Sade reescreve diversas passagens políticas de sua obra, mas aquilo que lhe forma as vigas é um sistema de diferenças mais que um modelo positivo (DELON, 1990a, p. 1.205).

A literatura como modo de escrita capaz de integrar os sistemas dos libertinos, mas de coordená-los todos em função do gozo; é esse um dos sentidos dessa superação da linguagem servil, laboral, filosófica, que Bataille entende ser a soberania: uma invenção propriamente sadeciana.

Philippe Mengue (1996, p. 53) nota que a posição mínima moral que pode “coadunar” – ou, melhor, servir de ponto comum entre – os diversos conhecimentos libertinos é um conhecimento moral negativo: que não existem sentidos únicos, inequívocos, quando da tentativa de explicar os problemas filosóficos e morais. Não que todo libertino explicitamente subscreva a essa ideia; no entanto, ela é corolário do materialismo, na medida em que esse levaria, no extremo à indiferença total entre os seres, as matérias que os compõem, causas e efeitos, e, a partir disso, às explicações sobre como estes se relacionam. Dentro do campo da libertinagem materialista todo personagem seria mais ou menos afeito a essa ideia. O que está em jogo nessa percepção, no limite, é: se as razões – dentro de certo campo epistemológico mínimo que é implicação de pressupostos básicos da própria libertinagem – são indiferentes, não é a verdade que realmente importa à conduta libertina, mas o desejo: “dito de outra forma, a *História de Juliette* é este curso do desejo para além de suas formas convencionadas para encontrar sua forma instável, improvável, sua forma viva, sua forma sempre por vir” (LE BRUN, 1986, p. 312). Se Juliette é de qualquer modo a libertina

cuja formação é melhor acabada, se seu segredo tem qualquer valor especial em meio aos ensinamentos libertinos, não é porque sua forma de desejar é de algum modo “melhor” que a de qualquer outro, mas justamente porque compreende como fazer valer em toda sua extensão a singularidade do desejo, ponto a partir do qual não cabe mais falar em desejo melhor, pior, mais ou menos libertino. Se Juliette é em algum sentido a libertina mais completa, é porque nas suas condições valem por inteiro os direitos anárquicos da libertinagem.

O discurso jurídico pode ser facilmente localizado neste movimento enquanto outra dessas quimeras: o juiz pode ser libertino ou parvo – Curval ou Fontanis – a depender de como organiza e faz circular através da forma jurídica seu desejo. Se une os magistrados o gosto sexual perverso, é crucial a diferença que os separa: Fontanis acredita na lei que representa. Mesmo que reconheça que sua moralidade é apenas “rosto”, sem estofa em suas condutas, pensa que essa moral cumpre funções importantes de controle social. Nisso – independente de compartilhar um ou outro gosto com os senhores de Silling – se coloca mais para Justine que para Juliette. Não por menos é o magistrado enganado, iludido, termina como vítima de todo um esquema (mesmo que de consequência não tão drásticas) urdido contra ele por personagens que – por sua sagacidade, por sua agência – são os verdadeiros libertinos da história. Curval tem, por sua vez, plena consciência de em que consiste o direito que aplica: sabe se tratar de argumentos que disfarçam relações de poder por meio das quais subjuga suas vítimas; que as razões são mascaradas de razões, legitimando a arbitrariedade do verdadeiro método decisório: quando tem ou deixa de ter uma ereção. Especialmente, compreende e tem em mente aquela precedência lógico-temporal do desejo sobre qualquer argumento jurídico e qualquer lei que defenda.

Pois é isso que Sade entende por ser libertino e ser filósofo (e ambos são equivalentes no universo sadeano, uma vez que desejo e inteligência circulam nos mesmos circuitos energéticos). Justine surpreende

frequentemente os libertinos por quem é capturada por sua capacidade discursiva e argumentativa. Ao questioná-los, colocar objeções contra seus planos em relação a ela, exigir justificações sobre os direitos que assumem ter, defender sua postura moral, etc., faz vez e outra seus carrascos se engajarem com ela no debate e tentarem convertê-la por reconhecerem nela o duplo potencial – físico e intelectual – para a libertinagem (cf., por exemplo, o discurso de Coeur-de-Fer em defesa da sodomia; SADE, 1797/1995, p. 440-2). Nada mais certo: enquanto capaz de discursar, de argumentar, Justine está a um passo não tão longo dos libertinos. Dentro de certo esquema pensado por Philippe Mengue, se poderia dizer que Justine não é libertina pois por mais que detenha um pendor filosófico aguçado, ela o mobiliza de um modo tal que escapa à intuição mínima que informa todo campo da libertinagem. Se Justine soubesse que “não é no gozo que consiste a felicidade, é no desejo, é rompendo os freios que se opõem a esse desejo” (SADE, 1785/1990, p. 156), ela perceberia que o que para ela é virtude o libertino sabe transformar em depravação; seus argumentos em favor da religião são as preliminares da orgia dos sequestradores. Ela é a vítima preferida, *par excellence*, dos libertinos, pois fornece a eles de forma constante e reiterada os freios que eles desejam, aquela resistência moral quimérica cujo rompimento, mesmo que a rigor sem maior sentido e consequência, é justamente o que se busca.

No mesmo sopro, Justine goza de sua própria profanação:

Justine, as garotas, os monges, o convento, não são personagens e lugares reais se não na medida em que reenviam, como acontece justamente com os símbolos, a outro. Que é este outro? Obviamente, a sociedade, isto é, a ordem constituída (MORAVIA, 1976/2001, p. XVI-XVII).

No trecho em comento, o autor italiano Alberto Moravia analisa uma passagem da *Justine*:

Uma outra criatura, de por volta de vinte anos, vem se colocar sobre Justine, na mesma posição; de modo que é uma nova boceta que se oferece ao lascivo, no lugar

## Conclusão

do rosto de Justine, e que se ele goza desta, ele terá os atrativos da outra à altura de sua boca (SADE, 1797/1995, p. 659).

A boceta não faz simplesmente apagar o rosto que se esconde por detrás dela, mas evoca sua imagem distorcida. Como resposta ao olhar do libertino oferece a fenda – olho cego que se contorce, convulsiona; como resposta a seu beijo, a baba<sup>20</sup>. Símbolo da nova política e da nova sociedade sadeana: em vez do rosto que individualiza, humaniza; o corpo sexuado no qual todos são, republicaneamente, iguais; em vez da fala política, o gemido, o grito e o balbucio. Recusa que nunca se completa pois mantém sempre o resquício simbólico da sociabilidade negada: “no livro de Sade, as putas seriam mascaradas de garotas religiosas e virtuosas, os clientes, de monges, o bordel, de convento. As mascarás são já não mais coisas, mas nomes” (MORAVIA, 1976/2001, p. XVIII). O prazer não poderia se encontrar – ao menos não de forma plena – na simples relação da puta com seu cliente, nem na do padre com a garota religiosa (que se fosse mesmo simples sequer seria uma relação sexual). Ele depende da profanação, da capacidade de sustentar de forma simultânea – equívoca – ambos. É “com estranha, complacente franqueza, uma ocasional e involuntária participação dos sentidos fracos e inconfiáveis” (MORAVIA, 1976/2001, p. XIX) que Justine se permite

---

<sup>20</sup>Quando Bataille pensa e caracteriza a beleza, parece ser esta a chave de todo seu pensamento sobre o tema:

A imagem da mulher desejável, dada em primeiro lugar, seria insípida – ela não provocaria desejo – se ela não anunciasse, ou não revelasse, ao mesmo tempo, um aspecto animal secreto, mais pesadamente sugestivo. A beleza da mulher desejável anuncia suas partes pudendas: justamente suas partes pilosas, suas partes animais (BATAILLE, 1957, p. 159);

Do paradoxo da feiura oposta no erotismo à beleza, os *Cadernos* de Leonardo da Vinci dão esta expressão surpreendente: “o ato de uma copulação e os membros dos quais ele se serve são de tal feiura que se não fosse a beleza dos rostos, os ornamentos dos participantes e o ímpeto desenfreado, a natureza perderia a espécie humana”. Leonardo não vê que a atração de um belo rosto ou de uma bela vestimenta opera na medida em que este belo rosto anuncia o que esta vestimenta dissimula. Do que se trata é de *profanar este rosto, esta beleza* (BATAILLE, 1957, p. 160-1, grifo meu).

profanar, mas não sem prazer.

Essa leitura de Moravia, há de se perceber, assemelha-se em alguns pontos à de Bataille: o que um chama de método profanatório parece dizer respeito, no nível dos mecanismos do jogo literário, ao que o outro chama de forma mais ampla de transgressão. No limite, estão em jogo formas de pensar o sentido desse “homem integral”. O libertino – ou Justine, enquanto libertina de si mesma – têm por objeto fundamental de seu gozo a possibilidade de sustentar simultaneamente a lei e sua negação: erotismo. Mesmo em se tratando da lei da libertinagem, é em sua transgressão que o libertino encontra possibilidades cada vez maiores de gozo. Cabe lembrar Delbène e sua submissão às próprias regras de “castidade” com suas noviças como exemplo de libertina que, incapaz de transgredir as regras da própria libertinagem, limita o prazer que tira de atos lúbricos que para outros libertinos são deliciosos. Os senhores de Silling, no entanto, têm consciência aguçada sobre o funcionamento normativo no qual se inscreve seu prazer. Veem na própria lei que criam o juguete de sua libertinagem, a ser obedecida ou não, dependendo de qual relação permitirá, em cada momento, aumentar o prazer.

Sumarizando este longo ponto, há de se dizer que o “homem integral” – sadeano, se Bataille estiver certo sobre ser esse o escopo último do pensamento do Marquês – lida com o direito da maneira que lida com a moral ou, de forma mais ampla, com a razão: o profana; o utiliza em função daquilo que, em primeiro lugar, ele faria negar: o prazer. Isso se atinge quando integra a razão, na forma da reflexão filosófica, em um tipo de gozo erótico cuja forma acabada é a literatura. Não só essa noção de “homem integral” parece bastante explicativa de certos aspectos do pensamento literário sadeano, especialmente no que toca o direito. Mas também, do modo como Bataille a mobiliza, é um operador de crítica à modernidade.

É certo que há de se entender de modo bastante preciso em que

sentido se pode falar de crítica aqui. Se se retomar algumas das palavras de Habermas bem ao começo deste trabalho, lembra-se que enquanto projeto, modernidade não pode ser pensada apenas no registro da racionalidade técnica, desvinculada dos fins operativos de uma melhora concreta na vida humana. Este projeto de racionalizar a *práxis*, por sinal, seria justamente um dos elementos que permitem entender tanto aqueles pensadores iluministas do XVIII quanto as vanguardas do XIX e mesmo do XX sob o mesmo nome de modernidade (HABERMAS, 1980/1992, p. 101). Se, no séc. XX, são os surrealistas os responsáveis pela retomada de Sade, poderia parecer não ser por outro motivo senão que na obra sadearna está posta uma reflexão sobre a consecução do projeto iluminista. Mas parece atender a Bataille certa razão quando caracteriza – por outras vias – esse movimento de pensamento como crítica à modernidade. Isso porque em Sade não se trata apenas de pensar a associação entre razão e prazer, mas a precedência do prazer sobre a razão; esta enquanto manifestação e momento daquele.

Razão – entende Bataille<sup>21</sup> – na experiência moderna, está vinculada de forma necessária à dialética hegeliana. Na medida em que toda razão se coloca em função do trabalho, a linguagem designativa seria uma das ferramentas técnicas inventadas para atingir seus fins, e a filosofia uma de suas formas mais rebuscadas (BATAILLE, 1955/1985, p. 328). O sistema hegeliano, por sua vez, seria a consecução última de toda filosofia. Nesse contínuo histórico que se estende desde os tempos

---

<sup>21</sup> Bataille generaliza essa experiência. Vale dizer, é um conceito de “razão” que ele pretende valer universalmente: ela surge com o trabalho, de modo que existe desde antes do próprio *homo sapiens*, e existe mais ou menos tal e qual em qualquer sociedade que trabalha (BATAILLE, 1957, p. 46-55). Esse talvez seja um dos aspectos mais controversos de seu pensamento, especialmente em seu *O Erotismo*, obra na qual ele descreve e argumenta mais longamente por essa ideia. Para Bataille, sem adotar exatamente essa terminologia, o problema da modernidade entra como o da acentuação dessas tendências inscritas na forma da razão desde sua invenção. Habermas, lendo Bataille, reformula de certa forma alguns termos e temas de seu pensamento, especialmente no que diz respeito à historicidade desse diagnóstico. Entende que, na medida em que uma das ou a questão central da filosofia de Bataille está em tentar pensar que tipo de pensamento pode existir para além de Hegel (o que, para Bataille, mais ou menos é a busca pelo que se pode pensar para além da linguagem quando essa é levada a suas últimas consequências), as questões maiores de sua filosofia dizem respeito à modernidade.

das cavernas até o séc. XVIII, um dos mais importantes legados foi o aspecto finalístico, teleológico, da razão. Tal qual os primeiros homens que trabalhavam descobriram na razão uma forma de ordenar o mundo em função dos fins de sua atividade laboral, no pensamento hegeliano a razão toda tende ao fim da própria perfectibilidade e completude. É nesse ponto que intervém o pensamento sadeano e sua concepção do “homem integral”. Pois que no trabalho se trata de uma experiência fenomenológica do tempo projetiva: o sentido da experiência temporal há de se dar apenas ao fim da atividade, do labor, da construção, etc. A linguagem que emerge disso é igualmente projetiva: o potencial comunicativo fica postergado, alienado; é apenas ao fim da enunciação da frase que o sentido se dá. O “homem integral” tem uma experiência soberana: o sentido de sua ação está contido todo nela mesma, de forma que o tempo no qual a ação se desenrola não se abre para o passado ou para o futuro.

Neste ponto, como se há de notar, existe um rico e polêmico diálogo entre Bataille e Sartre. Contra Bataille, este escreveu um artigo crítico bastante agressivo: *Um Novo Místico*. Sartre perceberá em Georges Bataille, notadamente em seu *A Experiência Interior*, proximidades com o pensamento existencialista (SARTRE, 1947, p. 206). Muito do vocabulário presente nessa obra de Bataille pode ser retraçado a traduções de Heidegger (inclusive ao Hegel heideggeriano de Kojève) e de Jaspers. Um dos principais conceitos e temas que Bataille “encampa” é o de projeto. Esse conceito é central para o pensamento sartriano acerca da liberdade. No que diz respeito ao agir humano, todos os sentidos, todas as razões, tudo se dá no próprio ato. E é no ato que vive o “para-si”. É apenas por ser constantemente atualizado e inevitavelmente aberto que o homem é livre. O projeto é esse lançar-se à existência pelo qual o homem mantém-se aberto, mantém-se incompleto: liberdade enquanto condição ontológica do homem. No “para-si”, a liberdade se dá pelo fato de que não há plenitude, não há positividade. Sua liberdade

tem como tempo próprio o futuro (cf. LEOPOLDO E SILVA, 2013, p. 19-31). É curioso notar como Bataille pensa a noção de “projeto” em termos semelhantes, mas subverte o julgamento sartriano sobre seu valor. O pensamento sobre a comunicação é um ponto no qual fica patente como Bataille articula liberdade e projeto de outro modo. Bataille distingue entre dois tipos de comunicação, uma forte e outra fraca. A comunicação fraca é a da linguagem. Diz-se desta ser fraca pois ela de fato não diz nada que não tenha sido dito: não cria, apenas retransmite conteúdos linguísticos dos quais ambos os sujeitos dispõem de antemão. A comunicação forte é assim, pois, de certa forma, o dizer do que nunca foi dito. É a comunicação que acontece na poesia, que torce e reconstrói as palavras e seus sentidos, permitindo emergir na linguagem o que até então não tinha forma e não era pensável. A comunicação fraca é assim descrita pois nela não há plenitude, a linguagem é subordinada a imperativos de um nominalismo cuja função é eminentemente utilitária: a linguagem nomeia as coisas do mundo para assim facilitar o acesso e a permanência nele. A linguagem torna a comunicação projeto. A comunicação ocorre em um lugar outro que não a materialidade do verso, mas apenas em uma frase cujo sentido se dá quando a concretude da frase se dispersa. Devido à estrutura temporal da enunciação, pela linguagem toda comunicação é diferida para o futuro e ela apenas comunica na negatividade e na ausência. O projeto é, segundo Bataille, onde *não* está a liberdade.

Se em Sartre (SARTRE, 1948/1973, p. 12) a ausência de Deus é condição para o projeto e a liberdade, para Bataille a constatação da universalidade do sentimento religioso torna imperativa a questão sobre a morte de Deus. Se, de fato, Deus não existe, porque todo povo de toda época, até onde se sabe, tem uma religião? O que no homem o leva à necessidade da crença em algum tipo de divindade? A questão da religião apenas pode ser compreendida em toda sua magnitude quando se percebe que ela é o desejo do homem de entrar num jogo



que de antemão está perdido. O que se deseja pela religião, e também será assim com a comunicação na poesia, é a negação das formas “sancionadas” ou “legítimas” de existência (BATAILLE, 1957, p. 256). Se escolher o Mal é escolher uma vida para além de um projeto, Sartre tem um nome claro para isso: “má-fé” (SARTRE, 1947, p. 199). Talvez Bataille a isso replicasse que de fato, é assim se a escolha é a de um ser de razão. A escolha do Mal, no entanto, não uma escolha qualquer, nem mesmo uma escolha moral mais robusta, como a entre ir para a guerra vingar seu irmão ou ficar em casa e cuidar de sua mãe. Essas escolhas são feitas a partir da reflexão, da ponderação entre valores ou do cálculo das vantagens e desvantagens. A escolha pelo sexo nunca é plenamente racional, no mínimo porque os impulsos da sexualidade são disruptivos do trabalho e da atividade ordenada; porque esse movimento de dispêndio levado a sua consequência extrema é movimento de morte (BATAILLE, 1957, p. 256). Mas, de fato, não é o homem que faz essa escolha; é o que nele não é humano. O homem só sofre uma escolha que o ultrapassa.

Essa escolha pelo Mal é a escolha pela liberdade. Humanidade, em Bataille, é um termo associado a razão e trabalho. A liberdade apenas existe quando o homem nega as necessidades que o impelem a trabalhar. A negação se efetiva através de um gesto, um ato ou um momento cuja finalidade não seja dada nessa busca por fins. Vale dizer, o homem só é livre naqueles momentos que não estão subordinados a nenhuma utilidade, que não são dotados de nenhum sentido para além deles mesmos. Aquelas considerações sobre a comunicação permitem perceber que a liberdade se dá na plenitude, na positividade de um ato que se esgota quando consumado. Daí a ênfase na sexualidade. O sexo, quando não pensado com fins reprodutivos, é uma atividade que se esgota no prazer do ato. Não existe nenhum tipo de sentido ulterior para a conjunção sexual; trata-se de algo completo em sua unidade. O corpo comunica imediatamente, sem intermediários e sem intervalos, o

prazer. Por isso o gozo e a morte são momentos privilegiados em toda libertinagem sadeana: o fim da ação de quem goza é o próprio gozo; igualmente a morte esgota nela mesma o sentido de seu acontecimento. A linguagem também precisa ser capaz de realizar essa comunicação de forma direta: é a “comunicação forte”, a passagem imediata do sentido das palavras para a realidade de quem as lê, a intervenção direta da palavra sobre o mundo na forma da excitação sexual (cf. Foucault). Não obstante, Sade poderia ser inscrito na narrativa dialética hegeliana. Não se trata tanto de ser o exato oposto da razão e da linguagem que encontraram em Hegel sua expressão máximas. Se Hegel estiver certo – e Bataille considera que sim – de se tratar seu sistema do fim de toda filosofia, Sade aponta na direção do que resta a ser pensado que a filosofia e sua linguagem não abarcam (BATAILLE, 1957, p. 156). Sendo como que esse momento ou passo no qual a dialética como um todo se confronta com seu Outro e se nega, é na obra de Sade que se pode pensar um além da filosofia, além da linguagem:

Em Sade como em Goya, a loucura continua a vigiar em sua noite, mas por esta vigília ela se esposa com os poderes jovens. O não-ser que ela era se torna poder de nãodificar. Através de Sade e Goya, o mundo ocidental colhe a possibilidade de ultrapassar na violência sua razão, e de reencontrar a experiência trágica para além das promessas da dialética (FOUCAULT, 1961/1977, p. 300).

Considerado o que Habermas chamou “consciência de tempo” da modernidade, essa percepção de Bataille sobre a literatura e a filosofia sadeana coloca uma série de questões, inclusive ou principalmente do ponto de vista jurídico<sup>22</sup>. Em um primeiro – e mais importante – momento, na medida em que uma nova experiência com o direito e a reflexão sobre ela foram elementos constitutivos bastante relevantes dessa consciência, vale dizer, da modernidade ela mesma enquanto momento histórico-cultural. Habermas (1985/2000, p. 26) mesmo nota como a

<sup>22</sup>Não é o caso de explanar o tema aqui em todos seus detalhes. Para uma discussão mais aprofundada da leitura habermasiana de Weber, cf. Diniz (2017)

noção de sujeito moderna é gestada no contexto jurídico, derivada da percepção de liberdade política que nasce com a experiência revolucionária e a codificação napoleônica. Nesse sentido, quando Habermas lê na noção de “homem integral” de Bataille – noção manifestamente de extração sadeciana – uma crítica da subjetividade moderna, coloca a questão de uma crítica da vida jurídica da modernidade. E isso parece ser, realmente, um fato. Bataille (1948/1973, p. 91) assinala ele mesmo o papel que o direito cumpre em relação à manutenção da ordem social. Ao mesmo tempo em que cabe ao direito garantir que a sociedade se mantenha alheia à violência, o faz por meio e em contato com ela. Daí a associação historicamente muito comum entre direito e religião, direito e magia. Essa figura limítrofe da vida social tem um nome preciso: heterogêneo. Na medida em que a modernidade significa a intensificação da lógica do trabalho e da produção, o mesmo sobrevém às estruturas da subjetividade formadas no trabalho, que contém inscritas em si de partida a forma da racionalidade técnica. Bataille (1933/1989, p. 138) e Adorno e Horkheimer (1944/2006, p. 24) descrevem de forma muito semelhante o modo como é na lógica econômica do capitalismo que se forja o desejo de homogeneidade fascista. A figura do *führer* é a contrapartida desse desejo: aquele elemento heterogêneo da sociedade, mas inserido em uma dinâmica exacerbada, de modo que não há mais possibilidade de que o homem comum acesse a violência da qual apenas o líder passa a ser detentor legítimo. Assim como Adorno e Horkheimer veem no nazifascismo o corolário da modernidade, Bataille vê nele o funcionamento limítrofe da vida jurídica.

O que parece ser certo é que a subjetividade que pode emergir tendo a relação erótica como paradigma de sua constituição é totalmente outra que aquela que tem por paradigma a relação jurídica. Deleuze (DELEUZE, 1967/2009, p. 19) é consequente ao afirmar que a obra de Bataille “deveria ter anulado todas as discussões sobre as relações do nazismo com a literatura de Sade”. Da obra de Sade, a desidentidade

de si a si do libertino é um dos pontos importantes da figuração de seus personagens e da articulação de seu pensamento. E a possibilidade de superação da subjetividade está não apenas nessa cisão interna do libertino que, como o moribundo, goza da própria morte, ou da vítima que, como Justine, goza vez e outra ao ser estuprada. Em *O Professor Filósofo* (SADE, 1788/2014, p. 330-2), o jovem Nerceuil tenta aprender o mistério da consubstanciação: como pai e filho podem ser um só em deus. A dificuldade que esse ensinamento coloca para sua mente juvenil é a aparente afronta à lógica: “me é absolutamente impossível entender que duas pessoas possam fazer mais que uma”. Seu preceptor, o “honesto” abade Du Parquet propõe uma lição prática: “Ele fez vir a sua casa uma jovem moça de treze a quatorze anos e, tendo bem educado a pequena, ele a consubstancia a seu jovem aluno”. Merece o título de filósofo o preceptor não apenas por sua engenhosidade ou pelo (evidente) sucesso em seu ensinamento: Du Parquet é um preceptor libertino, mais do que por fazer da libertinagem o conteúdo de suas lições, por fazer dela a forma de sua pedagogia. Sua prática “docente” envolve conhecer daquela comunicação entre conhecimento e desejo e saber fazer ativar esses circuitos em seu aluno. Nerceuil, mais que simplesmente aprender um conceito teológico, recebe uma importante lição de moral libertina: “que é bem menos essencial escutar a natureza que dela gozar” (SADE, 1795/1998, p. 118). Assim, o jovem sabe não só que duas pessoas podem ser uma e vice-versa, contrariando as leis identitárias da razão que ele até então pensava invariáveis, mas ainda descobriu que “é bem doce, quando se é dois, divertir-se fazendo-se só um”. A lógica da libertinagem é o que permite acessar essa nova forma de pensar a vida subjetiva.

\*\*\*

A experiência da Revolução Francesa – o advento da modernidade – abre aos olhos de Sade a possibilidade de uma renovação no tempo. Isso em um duplo registro. Por um lado, renovação no tempo histórico. Por outro, renovação no tempo da experiência. Annie Le Brun afirma ser essa a lição maior a se extrair dos *120 Dias*: “no tempo do desvio, o tempo da nossa liberdade. Eu quero dizer, o tempo desertando o valor teleológico que se lhe dá para reinvestir, cada vez, a ‘inocência do movimento de seu devir’” (LE BRUN, 1986, p. 160). O “homem integral” sadeano não é senão aquele que, tendo descoberto no tempo da própria fisiologia esse novo tempo, permite entrever toda uma outra possibilidade de experimentar o mundo, liberto das amarras que a vida social impõe à experiência. Pode-se chamar a este tipo de relação temporal de “contemporaneidade”. Contemporâneo é quem olha seu tempo pelo avesso, “percebe dele não a luz, mas o escuro” (AGAMBEN, 2008/2017, p. 13). Agamben explica isso por meio de uma metáfora. Quando se olha o céu à noite, ele parece escuro. Isso deveria causar certo estranhamento, uma vez que no universo existe literalmente uma infinidade de corpos luminosos cuja luz deveria se fazer visível. No entanto, devido ao fato de eles estarem em perpétuo afastamento em relação à Terra, essa luz está em um constante deságio, um movimento sempre defasado de aproximar-se dos olhos enquanto estes se afastam dela (AGAMBEN, 2008/2017, p. 15-6). Enxergar essa escuridão do próprio tempo significa ser capaz de ver o que ele tem de arcaico: “próximo da *arké*, isto é, da origem. Mas a origem não se situa apenas em um passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar neste” (AGAMBEN, 2008/2017, p. 22). Por isso Agamben pensa esse tempo arcaico como fisiológico: a despeito de toda civilização, de toda cultura, de todo desenvolvimento moral, o corpo continua a colocar suas demandas. A natureza violenta é a dimensão

irredutível da humanidade que se faz sentir por sob a vida social como impulso à sua renovação.

O presente é não o lugar da vida e da experiência mas, antes, a distância entre a origem da qual toda a experiência emana e a atualidade, que ela nunca consegue de todo atingir: é esse deságio entre o movimento da luz e o do afastamento, que gera a escuridão. Ao atualizar a luz arcaica que atravessa e une os tempos diversos, a tarefa do contemporâneo é fazê-los comunicar; inscrever o presente em uma tradição e liberar para ele um passado que lhe parecia alheio. A contemporaneidade de Sade está em ter descoberto junto ao corpo sexuado a possibilidade de fazer ouvir a voz arcaica da violência, clamando pela constante renovação da vida e dos seres:

É, justamente, eu creio, esta liberdade jamais igualada da palavra, este franqueamento dos limites da imaginação e da expressão: pois agora, novamente as fontes do mundo escorrem, o devir retoma, o ser brilha. “Tudo que assina Sade é amor”: isso quer dizer que uma tal audácia, que toma despreparado o real, o obriga a renunciar ao sono de suas formas estáveis, devolve a vida àquilo que em seguida se poderá tratar (indo ao encontro dos personagens de Sade) “com amor” (BONNEFOY apud LÉLY, 1989, p. 573).

Está, ainda, em ter feito ver como sobre as formas e cânones literários próprios de seu tempo, em constante risco de se cristalizar sob a figura hegemônica da representação, essa voz podia ressoar. Se Foucault pode pensar Sade como um contemporâneo é, obviamente, não porque seu pensamento se dá nos dias presentes; é, antes, porque ele fez relacionar o pensamento de seu tempo com essa possibilidade de fazer ver, enfim, esse “manto de sombra” no qual se projeta a figura do homem. Daí Bataille ler em Sade uma teoria do reconhecimento: em Sade está em jogo a tarefa de fazer com que essa violência latente a toda sociedade, irredutível na forma do desejo sexual que é a própria condição da reprodução de toda vida social, manifeste-se como essa “escuridão positiva” da luz das estrelas que nunca chega a olhos humanos.

Pensar novamente o tempo em que o ser pode ser visto no “frescor de sua existência” é a tarefa que a ruptura na história que foi a Revolução Francesa teria tornado possível, mas que seus destinos frustraram. Especialmente, o advento da modernidade significou o recrudescimento daquela experiência teleológica de tempo que a Revolução permitira por em questão: se o “valor” do tempo está sempre em seu futuro, em seu porvir, essa experiência de um presente radical ancorado no passado é cada vez mais distante. Os libertinos de Sade revelam seu ódio àquela distribuição teleológica do tempo repetidamente quando atacam, deturpam e pervertem o trabalho e a produtividade. Novamente, Bandole é exemplo maior neste sentido: dirige suas forças ao mesmo tempo contra o labor, a técnica, a produção, ao criar toda uma tecnologia do infanticídio. No trecho em que Juliette compartilha com a marquesa de Donis o seu segredo está posta toda a questão sobre a relação entre uma concepção de experiência temporal submetida aos imperativos de uma racionalidade sistemática e produtiva e essa outra forma de entender, distribuir e organizar o tempo capaz de fazer surgir, por debaixo dos atos milenarmente repetidos, já quase desgastados, uma experiência de todo impensada. Viu-se que libertinos como Clairwil ou Saint-Fond – mas poderia se acrescentar ainda a essa lista uma série de outros como Delbène ou mesmo Pio VI, a própria Donis, etc. – estão presos a concepções de libertinagem excessivamente intelectualistas. São os libertinos que, *quicá*, justificariam as leituras dos opositores de Sade: verdadeiros filósofos, iluministas, *aufklärer*. Que encarnam, no entanto, justamente aquilo que Habermas identifica como sendo o resultado concreto do processo de modernização, e não o projeto moderno como um todo. O “projeto” libertino – se é que se pode falar nisso – não se esgota neles; pelo contrário, os toma como pontos de passagem a serem superados. A razão é integrada em movimentos mais amplos de prazer, remetida e submetida ao uso prático, ao corpo. O tempo no qual o segredo de Juliette se desenvolve, viu-se, é o tempo do corpo, da aceleração do

ritmo dos movimentos da mão que masturba, determinando o ritmo em que se movem os pensamentos lúbricos. Enfim, renovação no tempo histórico justamente na medida em que se trata da era de uma nova experiência fenomenológica do tempo; do advento do tempo em que finalmente emergirá uma humanidade soberana e integral.

Barthes (1971/2004, p. 174) afirma que é no castelo de Silling que está o palco em que se desenrola todo o teatro do pensamento sadeano. É lá que ocorre a estranha reinstauração de uma lei da qual parecia que o libertino fugia. Mas a essa altura já deve ter ficado claro que o direito libertino não é mera reprodução das formas jurídicas da modernidade. A lei libertina não funciona a partir do esquema linguístico que Sade explica fundar a moral e o direito. Antes, ela busca justamente aquela força imaginária da violência para fazer com que a linguagem não se dissocie do corpo; participa, junto com todas as formas de argumentação, da literatura sadeana. Nisso a própria lei, que cumpria a função de garante dos funcionamentos morais que implicam em determinadas formas de vida, passa a informar um tempo que é não mais o do trabalho, mas o do corpo, do prazer; a lei passa a jogar o jogo da própria profanação: Silling é o espaço imaginário no qual o libertino pode se reencontrar com o tempo perdido.

O pensamento sadeano a respeito do direito – sempre feita a ressalva de que se trata de uma leitura possível – parece articular-se em torno da questão da origem, ou, ainda, de esquecimento e rememoração: esquecimento de uma origem dos sentimentos morais e das instituições jurídicas, o qual corresponde ponto a ponto com um esquecimento ou negação do corpo; rememoração dessa origem através da reinstituição do primado da experiência de um corpo sexuado. Se trata não tanto de reencontrar uma origem historicamente recuada, mas de reativar os potenciais em latência originalmente inscritos no corpo. Por isso a rememoração se dá através da formação de um novo tipo de consciência linguística, informada não mais pela linguagem servil do trabalho mas



pela linguagem livre da literatura. Importante dentro desta nova linguagem e da nova consciência que a segue é a eliminação das inflexões morais e metafísicas presentes na linguagem predicativa. Pelo contrário, essa linguagem, através da comunicação direta e forte que não se faz pelo intelecto ou pela sensibilidade, mas pelo *lieu d'union* entre ambos – a imaginação – faz priorizar o singular em detrimento do geral. Como que inclusa nessa mudança de perspectiva, todo tipo de uso normativo da linguagem também perde seu lugar; só pode haver normatividade onde o geral prevalece sobre o singular, o informa e modela (LE BRUN, 1986, p. 228). A arte é, nesse sentido, negação do direito em exato paralelo com o modo como o singular é negação do geral. Se trata de uma normatividade religada ao mundo concreto que ela serve, em vez de uma que se põe em apartado dele, regulando-o como que de fora. Se se trata de manter o direito, não é, de modo algum o direito como se o conhece a partir da experiência das codificações modernas, informadas pela racionalidade burocrática do Estado. Considerando o que hoje se entende por direito, o que está posto no sistema sadeano é, absolutamente, outra coisa. Um direito que funciona em favor do mundo concreto – e, nisso, Sade talvez tenha conseguido extrair as consequências mais pungentes do pensamento materialista – não pode funcionar a partir de uma moral deontológica, que diga do mundo sua insuficiência face aos padrões normativos racionalmente, filosoficamente, definidos. Antes, há de ser uma moral que afirma o mundo e a vida:

A lei, não determinando nada que seja para fazer, nos diz simplesmente: “faça o que tu fazes” (ou “torna-te o que tu és”). É uma lei de sacralização, de santificação, se assim se quer, ou então ela pode ser mais precisamente concebida como um imperativo de acolhimento, de receptividade, de abertura àquilo ao qual pertencemos desde sempre (MENGUE, 1996, p. 236).



# Referências<sup>1</sup>

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1944/2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Che Cos'è il Contemporaneo?* Milão: Nottetempo. 2008/2017.

\_\_\_\_\_. *Quel che Resta di Auschwitz: L'Archivio e il Testimone*. Torino: Bollati Boringhieri. 1998.

\_\_\_\_\_. *Profanazioni*. Milão: Nottetempo. 2005.

ALIGHIERI, Dante. *La Divina Commedia in Tutte le Opere*. Roma: Grandi Tascabili Economici. 1320/2011.

APOLLODORO. *Biblioteca*. Milão: Arnoldo Mondadori Editore. Séc. I a. C./2013.

BARTHES, Roland. *La Metaphore de L'Oeil in Critique: Hommage à Georges Bataille*, Paris, nº 195-196, pp. 770-776. 1963.

---

1 Uma vez que é uma preocupação grande neste trabalho compreender o aspecto histórico do pensamento do Marquês de Sade – seja no diálogo que estabelece com os acontecimentos e com o pensamento jurídico de sua época, seja pensando como sua obra foi recebida ao longo do tempo – pareceu razoável desviar ligeiramente da forma canônica das normas de citação. A opção foi por explicitar a data original de publicação das obras citadas junto com a data da edição efetivamente referenciada. Ambas estão separadas por uma barra, ficando o ano original antes e o da edição usada depois dela. Assim o leitor terá mais clareza sobre o contexto no qual cada uma dessas obras foi publicada, que diálogos isso implica (cf. a *Introdução*, onde se explica a relevância metodológica dessa abordagem), bem como a relação temporal entre elas, além de facilitar a explicitação desses aspectos ao longo do texto.

Referências

\_\_\_\_\_. *Le Plaisir du Texte*. Paris: Seuil. 1973/2002.

\_\_\_\_\_. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes. 1971/2004

\_\_\_\_\_. *The Death of the Author in Image – Music – Text*. Londres: Fontana Press. 1967/1977.

BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita* precedida de “A Noção de Dispêndio”. São Paulo: Autêntica. 1949/2014.

\_\_\_\_\_. *La Littérature et le Mal*. Paris: Gallimard. 1957/2007.

\_\_\_\_\_. *La Structure Psychologique du Fascisme*. *Hermès*, Paris, vol. 2, pp. 137-160. 1933/1989.

\_\_\_\_\_. *Hegel, la Mort et le Sacrifice* in *Oeuvres Complètes*, vol. XII. Paris: Gallimard. 1955/1985.

\_\_\_\_\_. *La Valeur D’Usage de D.A.F de Sade*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes. 1930/2015.

\_\_\_\_\_. *L’Erotisme*. Paris: Les Éditions de Minuit. 1957.

\_\_\_\_\_. *Théorie de la Religion*. Paris: Gallimard. 1948/1973.

BEAUVOIR, Simone de. *Faut-il Brûler Sade?* Paris: Gallimard. 1955/1972.

BELAVAL, Yvon. Préface et Notes in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *La Philosophie dans le Boudoir*. Paris: Gallimard. 1976/2014.

BERTIN, Claude (org.) *Les Grands Procès de L’Histoire de France*, vol. XVIII – Urbain Grandier/Sade. Paris: François Beauval Éditeur. 1970.

BIGNOTTO, Newton. A Matriz Francesa in *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG. 2013

BLANCHOT, Maurice. *Lautreamont et Sade*. Bruxelas: Éditions Complexe. 1949.

BONFANTE, Pietro. *Corso di Diritto Romano*, vol. II, tomo I. Roma: Attilio Sampaolesi Editore. 1926

BORGES, Jorge Luis. El Aleph in *El Aleph*. Buenos Aires: Debolsillo. 1947/2011.

\_\_\_\_\_. Las Mil y Una Noches in *Siete Noches*. México: Editorial Meló. 1980.

BRETONNE, Restiff de la. *Anti-Justine* ou as Delícias do Amor. Porto Alegre: L&PM. 1798/2005.

CASTRO, Clara. *Os Libertinos de Sade*. São Paulo: Iluminuras. 2015.

CHARLES, Sébastien. Foucault leitor Sade: da Infinitude do Discurso à finitude do Prazer in *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, vol. 19, n.º 25, pp. 333-344, jul-dez. 2004/2007.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência in *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac-Naify. 1977/2004.

CONTADOR BORGES, Luiz Augusto. A Revolução da Palavra Libertina in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *A Filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras. 1999/2014.

\_\_\_\_\_. *O Louvor do Excesso: Experiência, Soberania e Linguagem em Bataille*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

COX, Harvey. *The Market as God*. Cambridge: Harvard University Press. 2016.

D'ARGENS. Jean-Baptiste Boyer, Marquês. *Teresa Filósofa*. Porto Alegre: L&PM. 1748/2015.

DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: O Frio e o Cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1967/2009.

DELON, Michel. Aline et Valcour: Notice in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1990.

\_\_\_\_\_. Chronologie in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1990.

\_\_\_\_\_. Introduction in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1990.

\_\_\_\_\_. Introduction in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. III. Paris: Gallimard. 1998.

\_\_\_\_\_. Histoire de Juliette: Notes in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. III. Paris: Gallimard. 1998.

\_\_\_\_\_. Les 120 Journées de Sodome: Notes et Variantes in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1990.

\_\_\_\_\_. Les 120 Journées de Sodome: Notice in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1990.

DEPRUN, Jean. Sade Philosophe in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1990.

\_\_\_\_\_. La Philosophie dans le Boudoir: Notes et Variantes in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. III. Paris: Gallimard. 1998.

\_\_\_\_\_. La Philosophie dans le Boudoir: Notice in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Oeuvres*, vol. III. Paris: Gallimard. 1998.

DWORKIN, Andrea. *Pornography: Men Possessing Women*. Nova York: Penguin. 1981/1989.

FINLEY, Moses. Demagogos Atenienses in *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal. 1973/1988.

FOUCAULT, Michel. *Folie et Dérison: Histoire de la Folie à L'Âge Classique*. Paris: Gallimard. 1961/1977.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité I – La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard. 1976/2011.

\_\_\_\_\_. *L'Ordre du Discours: Leçon Inaugurale au Collège de France Prononcée le 2 Décembre 1970*. Paris: Gallimard. 1971/1977.

\_\_\_\_\_. *Les Mots et les Choses: Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard. 1966/2010.

\_\_\_\_\_. *Préface à la Transgression*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes. 1963/2012.

\_\_\_\_\_. Sade, Sergent du Sexe in *Dits et Écrits*, vol. II: 1970-1975. Paris: Gallimard. 1975/1994.

\_\_\_\_\_ e FARGE, Arlette. *Le Désordre des Familles: Lettres de Cachet des Archives de la Bastille*. Paris: Gallimard. 1982.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante Alighieri: O Poeta do Absoluto*. São Paulo: Ateliê Editorial. 1986/2000

GHIRARDI, José Garcez. O Teatro, a Consciência do Rei: O Papel da Literatura na Formação Democrática do Jurista in *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, vol. 2, nº 1, pp. 53-67. 2016.

GIANNATTASIO, Gabriel. *Sade: Um Anjo Negro da Modernidade*. São Paulo: Imaginário. 2000.

GOMES, Livia Cristina. *O Corpo por Fazer: Sade e a Equivocidade Enunciativa nas Três Versões de Justine*. 2017. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GRANÉ DINIZ, Guilherme. *Para Além do Direito: Crítica Nietzscheana à Modernidade Jurídica*. Curitiba: Editora Prismas. 2017.

\_\_\_\_\_. Sade: A Censura no XVIII, a Censura Hoje in *Paralaxe: Revista de Estética e Filosofia da Arte*, vol. 5, nº. 1, São Paulo, 2018. No prelo.

\_\_\_\_\_ e MELO, Caio. Noiva no Aqueronte: Comparações entre o Direito de Família na Antiguidade e Contemporâneo in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, vol. 111, pp. 385-408. 2016.

GUIZARD-DUCHAMP, Fabrice. Luis le Pieux Roi Chasseur: Gestes et Politiques chez les Carolingiens in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, Bruxelas, vol. 85, nº 3-4, pp. 521-538. 2007.



GUTTING, Gary. Introduction – Foucault: A User’s Manual in *The Cambridge Companion to Michel Foucault*, Second Edition. New York: Cambridge University Press. 2005.

HABERMAS, Jurgen. Arquitetura Moderna e Pós-Moderna in *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 8, pp. 115-124. 1985/1987.

\_\_\_\_\_. Modernidade – Um Projeto Inacabado in ARANTES, Otilia Beatriz e ARANTES, Paulo. *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense. 1980/1992.

\_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 1985/2000.

\_\_\_\_\_. Técnica e Ciência como “Ideologia”, in *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. São Paulo: Unesp. 1968/2011.

HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes. 1807/2002.

HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil, in *Os Pensadores*, vol. XIV. São Paulo: Abril Cultural. 1651/1988.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1781/1997.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento, in MARÇAL, Jairo (org.). *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: SEED – PR. 1783/2009.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e Política em Rousseau: O Conceito de Religião Civil*. São Paulo: Humanitas. 2013

*Referências*

KEINERT, Maurício. Autonomia e Esclarecimento: O Projeto Crítico Enquanto Projeto Político in *Dois pontos*, Curitiba, vol. 7, nº 2. Outubro de 2010

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes. 1960/2006.

KLOSSOWSKI, Pierre. Justine e Juliette, in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *La Nuova Justine*. Parma: Ugo Guanda Editore. 1949/2013.

\_\_\_\_\_. Sade, Meu Próximo, precedido de “O Filósofo Celerado”. São Paulo: Brasiliense. 1947/1985.

KOJÈVE, Alexandre. Introduction à la Lecture de Hegel. Paris: Gallimard. 1947.

KOLSTAD, Benjamin. The State of the Stage: Representation from Corneille to Diderot in *Paroles Gelées*, California, vol. 15, nº 2. Janeiro de 1997.

LACAN, Jacques. Kant avec Sade in *Écrits*, vol. II. Paris: Seuil. 1963/1971.

LAWRENCE, Jennifer Lee. *Sade-Omizing Sexuality: Deconstructing the Gender Binary Throguh the Sadian Sexual Predator*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia). Dietrich School of Arts and Sciences, Universidade de Pittsburgh, Pittsburgh.

LE BRUN, Annie. *Soudain um Bloc D’Abîme*, Sade. Paris: Gallimard. 1986.

LELY, Gilbert. *Vie du Marquis de Sade*. Paris: Mércure de France. 1989.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes: a Metafísica da Modernidade*. São Paulo: Moderna. 1998.

\_\_\_\_\_. *Sartre e o Humanismo*. São Paulo: Barcarolla. 2013.

LEVER, Maurice. *Donathien Alphonse François, Marquis de Sade*. Paris: Librairie Arthème Fayard. 1991.

MATSAS, Ben. Soleil Noir de Pasolini in *Lignes*. Paris, vol. 3, n° 18, pp. 156-172. 2005.

MENGUE, Phillipe. *L'Ordre Sadien: Loi et Narration dans la Philosophie de Sade*. Paris: Editions Kimé. 1996.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de. Do Espírito das Leis in *Os Pensadores*, vol. XXI. São Paulo: Abril Cultural. 1748/1973.

\_\_\_\_\_. *Lettres Persanes*. Paris: Flammarion. 1721/2016.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas: UNICAMP. 1995.

MORAES, Eliane Robert. A Leitura na Alcova in *Lições de Sade: Ensaio sobre a Imaginação Libertina*. São Paulo: Iluminuras. 1999/2011.

\_\_\_\_\_. Da Lira Abdominal in *Antologia da Poesia Erótica Brasileira*. São Paulo: Ateliê Editorial. 2015.

\_\_\_\_\_. Inventário do Abismo in *Perversos, Amantes e outros Trágicos*. São Paulo: Iluminuras. 2006/2013.

\_\_\_\_\_. Palavra e Desrazão in *Perversos, Amantes e outros Trágicos*. São Paulo: Iluminuras. 2004/2013.

## Referências

\_\_\_\_\_. *Sade, a Felicidade Libertina*. São Paulo: Iluminuras. 1994/2015.

\_\_\_\_\_. Um Libertino no Salão dos Filósofos in *Lições de Sade: Ensaio sobre a Imaginação Libertina*. São Paulo: Iluminuras. 1992/2011.

MORAVIA, Alberto. Prefazione in SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. *Opere*. Milão: Mondadori. 1976/2001.

MORIN, Tania Machado. *Práticas e Representações das Mulheres na Revolução Francesa – 1789-1795*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

NAZÁRIO, Luiz. *Pasolini*. São Paulo: Brasiliense. 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. São Paulo: Companhia de Bolso. 1886/2014.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: Um Livro para Todos e Para Ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras. 1891/2011.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos ou Sobre como Filosofar com o Martelo*. São Paulo: Companhia das Letras. 1889/2006.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia de Bolso. 1872/2012.

PAGLIA, Camille. *Personas Sexuais: Arte e Decadência de Nefertite a Emily Dickinson*. São Paulo: Companhia das Letras. 1990/1992.

PAULHAN, Jean. *Le Marquis de Sade et son Complice ou La Revanche de la Pudeur*. Bruxelas: Editions Complexe. 1969/1987.

PHILLIPS, John. *The Marquis de Sade: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 2005.

REPA, Sérgio Luiz. Contradição Performativa in NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus. 2008/2011.

RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes. 2005/2014.

ROCHE, Geoffrey. Black Sun: Bataille on De Sade in *Janus Head*, Armhest, vol. 9, nº 1, pp. 157-180. 2006.

ROSENFELD, Anatol e GUINSBURG, Jacó. Romantismo e Classicismo in GUINSBURG, Jacó (org.) *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva. 1993/2013.

ROUANET, Sérgio Paulo. *O Espectador Noturno: A Revolução Francesa através de Rétif de la Bretonne*. São Paulo: Companhia das Letras: 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso Sobre as Ciências e as Artes in *Os Pensadores*, Rousseau – vol. 2. São Paulo: Nova Cultural. 1750/1997.

\_\_\_\_\_. Do Contrato Social in *Os Pensadores*, Rousseau – vol. 1. São Paulo: Nova Cultural. 1762/1997.

\_\_\_\_\_. Ensaio sobre a Origem das Línguas in *Os Pensadores*, Rousseau – vol. 1. São Paulo: Nova Cultural. 1781/1997.

\_\_\_\_\_. *Dictionnaire de musique*. Paris: Actes Sud. 1787/2007.

SABOT, Philippe. Foucault, Sade et les Lumières in *Lumières*, Bordeaux, nº 8, pp. 141-15. 2007.

*Referências*

SACRINI, Marcus. *Introdução à Análise Argumentativa*. São Paulo: Paulus. 2016.

SADE, Donatien-Alfonse-François, Marquês de. Augustine de Villeblanche ou le Stratagème de L'Amour in *Oeuvres Diverses*. Paris: Club Français du Livre. 1787/1967.

\_\_\_\_\_. Deux Lettres à Martin Quiros in *Oeuvres Diverses*. Paris: Club Français du Livre. 1779/1967.

\_\_\_\_\_. Dialogue entre un Prêtre et un Moribond in *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1782/1990.

\_\_\_\_\_. Étrennes Philosophiques in *Oeuvres Diverses*. Paris: Club Français du Livre. 1782/1967.

\_\_\_\_\_. Florville et Courval in *Oeuvres Diverses*. Paris: Club Français du Livre. 1799/1967.

\_\_\_\_\_. L'Histoire de Juliette ou les Prosperités du Vice in *Oeuvres*, vol. III. Paris: Gallimard. 1979/1998.

\_\_\_\_\_. L'Instituteur Philosophe in *Contes Libertins*. Paris: Flammarion. 1788/2014.

\_\_\_\_\_. La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la Vertu in *Oeuvres*, vol. II. Paris: Gallimard. 1797/1995.

\_\_\_\_\_. La Philosophie dans le Boudoir ou les Instituteurs Imoraux in *Oeuvres*, vol. III. Paris: Gallimard. 1795/1998.

\_\_\_\_\_. Le Président Mystifié in *Contes Libertins*. Paris: Flammarion. 1787/2014.

\_\_\_\_\_. Les 120 Journées de Sodome ou L'École du Libertinage in *Oeuvres*, vol. I. Paris: Gallimard. 1785/1990.

SAFATLE, Vladimir. O Amor é Mais Frio que a Morte: Negatividade, Infinitude e Indeterminação na Teoria Hegeliana do Desejo in *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 117, junho de 2008.

SALIBA, Elias Tomé. *As Utopias Românticas*. São Paulo: Estação Liberdade. 1991/2003.

SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo in *Os Pensadores* vol. XLV. São Paulo: Abril Cultural. 1948/1973.

\_\_\_\_\_. Un Nouveau Mystique in *Situations* I. Paris: Gallimard. 1947.

SCHELLING, Friedrich. A Divina Comédia e a Filosofia in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. 1803/1979.

SCHÖKEL, Luís Alonso (org.). *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus. 1993/2011.

STAROBINSKI, Jean. Le Fusil à Deux Coups de Voltaire in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, vol. 71, nº. 3, pp. 277-291. Jul-set de 1966

SURYA, Michel. *Georges Bataille, La Mort à L'Oeuvre*. Paris: Gallimard. 1987/2012.

TEMPLE, Giovana Carmo. Aufklärung e a Crítica Kantiana no Pensamento de Foucault in *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, vol. 14, nº 1, pp. 225-246. 2005.

VANPÉE, Janie. Performing Justice: The Trials of Olympe de Gouges in *Theatre Journal*, Baltimore, vol. 51, nº 1, pp. 48-64. Março de 1999.

## Referências

VOLTAIRE. *Candide ou L'Optimisme* in *Romans et Contes*. Paris: Garnier-Flammarion. 1759/1966.

\_\_\_\_\_. *Dictionnaire Philosophique*. Almería: Le Chasseur Abstrait. 1764/2004.

\_\_\_\_\_. *L'Ingénu* in *Romans et Contes*. Paris: Garnier-Flammarion. 1767/1966.

WACKS, Raymond. *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 2006.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 1920/2014.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*, vol. 1. Brasília: UnB. 1922/1996.

WOLFF, Francis. *Aristote et la Politique*. Paris: PUF. 1991.

\_\_\_\_\_. *A Invenção da Política*, in NOVAES, Adauto. *A Crise do Estado-Nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003.