

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 furta. 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.



tares, 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).

# 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 sadiana 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

## Conclusão

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, *quiçá*, 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 *Doispontos*, 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.