

Ruth Maria Pina e Souza 89

SADE
O PODER DO GOZO

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas.



Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 27/08/93

Orientador: Bento Prado Junior, 1987-

maio/1993

2019/03/27

AGRADECIMENTOS

Aos Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG e Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP e à CAPES, por fornecerem as condições institucionais e financeiras para a realização deste trabalho.

A João Carlos Kfourí Quartim de Moraes, pela sugestão do Divino Marquês.

Aos meus amigos, familiares, colegas, professores e, especialmente, aos meus alunos, pela sua contribuição direta ou indireta.

A Bento Prado Junior, pela sua paciência e dedicação.

SUMARIO

Introdução	5
O boudoir	20
A moral da apatia	38
Filosofia e romance: tudo dizer	54
"Français, encore un effort si vous voulez être républicains"	69
A formalização da desigualdade	86
Conclusão	100
Bibliografia	110

"... em todo lugar, vi a vaidade, a inveja, a avareza e a intemperança escravizarem o fraco aos caprichos do homem poderoso; em todo lugar, pude reduzir o homem a duas classes, ambas igualmente a lastimar: numa, o rico, escravo de seus prazeres; noutra, o infeliz, vítima da sorte; e não percebi nem numa a vontade de ser melhor, nem noutra a possibilidade de sê-lo, como se ambas não trabalhassem senão para sua infelicidade comum..."

Zamé (Aline et Valcour)

"...em qual das duas situações o homem é mais afortunado: naquela em que, com a venda longe de seus olhos, pode perceber todas as privações, ou naquela em que sua ignorância não lhe permite suspeitar nenhuma delas?"

Catarina, Imperatriz da Rússia (Juliette)

INTRODUÇÃO

"L'Enfer en papier bible". Esta, a publicidade que precedeu o início da edição das obras de Sade pela Fléiade, significando seu reconhecimento como um clássico. Fórmula mágica que expressa a força desse autor que brinca com as palavras, com os sistemas, com os autores. Brincadeira violenta que mobiliza o leitor qualquer que seja o seu credo e da qual conservou-se apenas seu caráter mais visível, identificando-se, comumente, autor e personagem libertino, identificação que parece servir para mascarar e desqualificar a crítica feroz, feita por Sade, ao caráter religioso das instituições.

Sob o signo da monstruosidade ou da psicopatologia, toda uma concepção da natureza humana e do poder parece ser anulada, permitindo ao leitor assegurar-se de sua própria normalidade e de sua participação no bem pensar coletivo. Fora desses registros, Sade ainda permanece um autor que não pode ser evocado sem despertar suspeitas.

Sade e sadismo parecem remeter ao mesmo significado ainda que pouco ou nada se conheça sobre este autor e sua obra. A

identificação do gosto pela violência que caracteriza o personagem libertino ao seu autor é um dos aspectos do que Michel Delon chamou de "mito Sade".

Como uma das etapas na construção desse mito, ele aponta a introdução do termo "sadismo", em 1834, no **Dictionnaire universel** de Boiste, definido como "Aberração espantosa do deboche; sistema monstruoso e anti-social que revolta a natureza"⁽¹⁾. O termo adquirirá um estatuto médico quando Krafft-Ebing o introduz, em 1891, na sua **Psychopathia Sexualis**, e cria, ao mesmo tempo, o termo "masoquismo", embora Sacher-Masoch, conhecido escritor na época, não apareça sob o colorido de um caso clínico como acontece a Sade. Também Freud dará sua contribuição na difusão do termo.

Com Freud, porém, sadismo e masoquismo surgem não apenas como formas perversas da vida sexual adulta, mas como posições complementares que reenviam ao par de opostos atividade-passividade, fundamentais no desenvolvimento libidinal do sujeito, na medida em que atuam como protótipos de outros pares de opostos que indicam modos de relação peculiares a cada etapa como, por exemplo, devorar-ser devorado, na fase oral ou dominar-ser dominado, na fase anal. Entre sadismo e masoquismo enquanto constitutivos do desenvolvimento de todo ser humano e sadismo e masoquismo enquanto perturbações da vida sexual adulta é a própria

noção de perversão que se torna problemática na psicanálise. (2)

Se alguns acontecimentos marcam a vida do Marquês nos relatórios da polícia, em todos, versões controvertidas se multiplicam, de maneira suficiente para que sua significação, senão sua veracidade, possa ser posta em questão. Nos vinte e sete anos em que permaneceu preso, Sade parece ter sido julgado apenas uma vez e, mesmo assim, na sua ausência. Foram as "lettres de cachet" (3), obra de sua sogra, que o mantiveram na prisão. De prisioneiro do Rei, ele se tornará prisioneiro da Revolução, acusado de benevolência por ter-se recusado a aplicar a pena de morte quando servia como secretário na Section de Piques, a mesma de Robespierre.

Na sua passagem por Charenton, onde permaneceu até sua morte, em 1814, aos 74 anos, Sade é simplesmente aquele que incomoda por promover peças teatrais com os internos, provocando o desagrado dos médicos do asilo que passam a exigir sua transferência, lá permanecendo apenas por ter obtido a proteção do diretor da instituição. Em Charenton, a manifestação daquilo que parece ter sido a grande paixão de sua vida: o teatro.

De sua vasta obra, onde estão presentes diálogos, poemas, peças teatrais, novelas e romances, são mais conhecidos os

textos publicados anonimamente tais como **La Philosophie dans le boudoir** e as várias versões da história de Justine e Juliette ou **Les 120 journées de Sodome**, publicado postumamente. Neles, cenas de libertinagem, descritas em seus mínimos detalhes e de maneira crua, se misturam a dissertações filosóficas e projetos políticos, sendo esses os textos que levam seus comentadores a se referir, mesmo que de maneira breve, às reações de atração e repulsão provocadas no leitor.

Minha própria reação ao texto e o hábito da psicanálise me levaram a ver aí mais um elemento revelador de uma intencionalidade dessa escrita do que apenas um fator circunstancial. Na perspectiva psicanalítica, a busca desta intencionalidade é indissociável de uma reinterpretação de elementos aparentemente insignificantes, cuja repetição acaba por mostrá-los como indícios de uma manifestação do inconsciente.⁽⁴⁾

Com efeito, a experiência de repetição é indissociável da leitura dos textos de Sade. Ela se faz presente não só na repetitividade da já aludida reação ambígua de seus leitores, que oscilam sistematicamente entre atração e repulsão, como também na repetitividade inscrita na estrutura do próprio texto, tantas vezes descrito como monótono.

Ler o Marquês é uma tarefa complexa. Poderia, para fortalecer esta afirmação, recorrer à autoridade de um Blanchot, um Lefort ou mesmo um Barthes. No entanto, não se trata apenas de apontar ou reconhecer essa complexidade mas de compreendê-la. Isto porque, ao tentar apreendê-la, é também o "mito Sade" que se torna mais claro, assim como os mecanismos e efeitos do que pode ser visto como uma censura operada sobre o texto sadeano.

O recurso aos comentadores, muitas vezes, em lugar de auxiliar numa leitura, aumentava minha perplexidade, grande parte não distinguindo entre o personagem libertino e Sade. Além disto, ao tentarem localizá-lo em relação ao pensamento do século XVIII, muitos eram os autores evocados e sob as mais diversas perspectivas.⁽⁵⁾ Era necessário, antes de mais nada, verificar se não era possível marcar uma distância entre Sade e a figura clássica do libertino, mostrando como uma nova maneira de enunciar o discurso libertino poderia alterar o sentido que lhe é atribuído habitualmente. Distinção que permitiria, talvez, lançar luz sobre a reação idiossincrática do leitor, em geral, diante dos textos de Sade.

Assim se configuram não só os objetivos quanto os limites desta dissertação, onde *La Philosophie dans le boudoir* foi tomado como ponto de partida por ser um texto cuja simplicidade estrutural facilitava sua caracterização, assim

como uma análise de sua dinâmica. Como contrapontos, a história de Justine e Juliette e **Aline et Valcour**, publicado em 1795, quase ao mesmo tempo que **La Philosophie dans le boudoir**, embora pareça ter sido escrito em 1788.

Um primeiro esboço do pensamento de Sade pode ser traçado a partir dos textos que compõem o primeiro volume de suas obras, publicado pela Fléiade. Ai surgem **Dialogue entre un prêtre et un moribond**, **Les 120 journées de Sodome** e **Aline et Valcour ou Le roman philosophique**. A aparente heterogeneidade, de forma e conteúdo, destes textos não nos impede de localizar a questão sobre a qual todos giram e que se identifica à questão que Dolmancé, personagem de **La Philosophie dans le boudoir**, indica como relevante: a da determinação do agente criador.

No primeiro texto, como o próprio nome sugere, trata-se de um diálogo que se desenvolve a partir de um mal-entendido em torno do termo "remorso", mal-entendido que reenvia a duas concepções sobre a natureza do arrependimento. De um lado, a necessidade, perante a iminência da morte, do homem "seduzido" arrepender-se dos erros, vícios e "desordens multiplicadas" a que foi levado pela "fraqueza e fragilidade humana", de modo a merecer a recompensa do paraíso numa vida eterna. De outro, o arrependimento pelo desconhecimento das

leis da natureza, desconhecimento que deixa o homem à mercê dos sistemas religiosos existentes, levando-o, por temor ou esperança, a resistir a desejos que nada mais são que uma exigência da natureza.

Para Klossowski, Sade jamais voltará a tratar a questão do mal da maneira "calma" apresentada no *Dialogue*. Se a maior parte dos libertinos nega a existência de Deus, Sade aí desloca o problema da existência de Deus para o da existência de um desconhecido e para a dificuldade do homem em lidar com ele, ou com seus próprios limites, suas origens, vida e morte. Da escolha do termo "Deus" ou "Natureza" para designar o desconhecido, resultam diferentes sistemas que serão examinados a partir de sua utilidade para a felicidade humana.

Se, no século XVIII, a escolha da natureza como princípio identificava uma escolha racional, são os limites da Razão ou sua possibilidade de esgotar esse desconhecido que parece abordada em *Les 120 journées* onde, quatro libertinos, membros da Câmara de Justiça francesa, se reúnem num castelo quase inacessível e, sob o comando de quatro experientes cafetinas, designadas como "historiadoras", procedem à análise e experimentação das paixões humanas, das mais simples às mais complexas, junto a objetos rigorosamente selecionados.

Aparentemente um romance, *Les 120 journées de Sodome* apresenta, também, todas as características de um tratado, levando Marcel Hénaff a apontá-lo como uma espécie de crítica ao projeto enciclopédico. Podemos dizer, ainda, que, ao designar as cafetinas como "historiadoras", responsáveis pela produção de uma verdade sobre as paixões humanas, o que parece em foco é a relação entre história e verdade, um dos aspectos encenados em *Aline et Valcour*.

Em *Aline et Valcour*, a história dos jovens que dá título à obra pode ser vista como uma espécie de réplica do romance entre Julie e Saint-Preux em *La Nouvelle Heloise*, Sade aí explicitando aquilo que, no texto de Rousseau, aparecia nas entrelinhas, ou seja, a tirania e violência da virtude, o dizer como força e ação e a equivalência entre as relações que o sujeito estabelece consigo mesmo e com aqueles que o cercam.

A trama que envolve Aline e Valcour, porém, Sade contrapõe a história de Léonore e Sainville. Se em ambas, é retratado um amor contrário aos interesses paternos, elas apresentam, entretanto, desenvolvimentos e desenlaces distintos. Léonore e Sainville, rebelando-se contra as ordens paternas, casam-se secretamente e, embora Léonore seja raptada pouco depois, e cada um deles percorra o mundo à procura do outro, terminam por se encontrar no sul da França, o desenlace trazendo, também, riqueza e felicidade.

Aline e Valcour, no entanto, esperando mudar a opinião paterna a partir da intervenção materna, permanecem separados numa história marcada pela tragédia: Mme. de Blamont, mãe de Aline, é envenenada pelo marido e a jovem termina por suicidar-se para não se submeter aos caprichos libertinos do pai.

Sob o modelo da pequena intriga familiar desfilarão inúmeras instituições, colocando em cena a relação entre moral, política, justiça e religião, onde cada um desses elementos aparece como um domínio distinto e aparentemente autônomo, embora indissociável dos demais.

Em relação às inúmeras críticas despertadas por **Aline et Valcour** quando do seu aparecimento, Sade dirá: "Meus pincéis, dizem, são excessivamente fortes; atribuo ao vício traços por demais odiosos; querem saber a razão? Não quero fazer amar o vício; não tenho, como Crébillon e como Dorat, o perigoso projeto de fazer com que as mulheres adorem os personagens que as enganam; quero, ao contrário, que elas os detestem; é o único meio de impedi-las de serem por eles enganadas; e, para conseguí-lo, tornei aqueles dos meus heróis que seguem a carreira do vício de tal maneira terríveis que eles não inspirarão, seguramente, nem piedade, nem amor; nisto, caso dizer, me torno mais moral que aqueles que acreditaram ser permitido embelezá-los; as perniciosas obras destes autores se assemelham a esses frutos da América

que, sob os mais brilhantes coloridos, trazem a morte em seu seio; esta traição da natureza, cujo motivo não nos cabe desvendar, não é feita para o homem; jamais, enfim, repito, jamais pintarei o crime que sob as cores do inferno; quero que ele seja visto a nu, seja temido e detestado, e não conheço outra maneira de obtê-lo, senão mostrá-lo com todo o horror que o caracteriza."⁽⁶⁾

Embora Sade pareça situar sua obra dentre aquelas que se distinguem por pregar a emancipação da mulher, quando vemos que os libertinos retratados em *Aline et Valcour* são, sobretudo, governantes, membros do clero e da justiça, podemos nos perguntar se ele não visaria algo mais. Resposta que pode ser buscada, em parte, na sua maneira de enfocar o romance.

Sade define o romance como um gênero universal que corresponde a duas fraquezas do homem: sua necessidade de orar e de amar, tendo surgido em todas as épocas e locais, "para pintar os seres aos quais implorava, (...) para celebrar aqueles que amava."⁽⁷⁾ Para ele, o romance permite um conhecimento do coração do homem, conhecimento que se adquire por infelicidades e viagens, o romancista sendo "o homem da natureza" que o criou "para ser seu pintor".

Sade fará seus personagens viajar bastante, quer se deslocando fisicamente ou apenas através dos discursos no

interior do **boudoir**⁽²⁾, viagens que se caracterizam pela apresentação da diversidade de costumes remetendo à relatividade do vício e da virtude. Esta relatividade, no entanto, é marcada, sempre, pelo exercício da crueldade e pela vinculação do infortúnio à prática da virtude e a recompensa do vício.

É importante assinalar, porém, que, se os libertinos não se cansam de estabelecer uma correlação entre a felicidade e o vício, Sade fala em **prosperidades** do vício e não exatamente na sua felicidade. Poderíamos, a partir daí, deduzir haver uma moralidade sadeana distinta daquela professada pelos libertinos? E mais, o que Sade diz em relação à **Aline et Valcour** seria válido para seus textos anônimos?

Buscar os fundamentos da moral e buscar as causas ou fundamentos da felicidade são questões que, no século XVIII, têm o mesmo significado. Segundo Mauzi, no entanto, tratava-se, separadamente, da felicidade individual e da felicidade coletiva, a primeira sendo objeto de uma escolha pessoal e a segunda, de uma ordem política. Apenas Rousseau, segundo ele, faz convergir esses dois temas no **Contrato Social**.

A crítica ao cristianismo produziu um vazio referente à ausência de fundamentos para a moral, delineando duas

grandes correntes; de um lado, os apologistas que pretendem que fora do cristianismo e da vontade de Deus não há fundamento moral possível e que toda filosofia da natureza desemboca no imoralismo ou na libertinagem; de outro, os filósofos da natureza que, buscando estabelecer fundamentos fora de uma verdade revelada, falarão de uma natureza humana boa. Tanto para filósofos da natureza quanto para apologistas, a virtude é um valor positivo, tratando-se, apenas, de precisar qual virtude.

Ao apontar os infortúnios da virtude, Sade parece contrapor-se tanto a filósofos da natureza, quanto a apologistas. Se ele fala em nome da filosofia, é na teologia que parece buscar não só a estruturação dos argumentos e da ação como também a própria caracterização dos personagens.

Béatrice Didier⁽⁹⁾ chama a atenção para o estilo de argumentação utilizado por Sade ser característico da "refutatio", técnica privilegiada pela retórica escolástica, sendo colocada em prática de duas maneiras: quer pela apresentação dos argumentos teológicos e sua veracidade contestada, em seguida, pela trama ou discurso dos libertinos, quer pela apresentação desses argumentos pelos próprios libertinos a partir da pressuposição da argumentação do adversário, quando então se torna mais rica, Sade intervindo como autor e auxiliando seus personagens com notas eruditas de pé-de-página.

Esta última forma designará, ainda, a superioridade do libertino, sendo sua destreza na argumentação, sua capacidade de se colocar no lugar do outro para melhor combatê-lo a partir de seu próprio ponto de vista, o que o distingue da vítima que, incapaz desta "ginástica intelectual", permanece aprisionada no silêncio ou nas lágrimas. Parece ser, também, o que definirá o lugar ocupado pelo leitor.

NOTAS

(1) Michel DELON, Histoire d'un mot in Dossier Sade, p.46.

(2) Falar da noção de perversão na teoria freudiana é algo extremamente complexo na medida em que essa noção coloca em jogo uma síntese da teoria analítica envolvendo a articulação dos vários momentos da elaboração de Freud e, especialmente, os dois dualismos pulsionais e as duas tópicas do aparelho psíquico. Trata-se de aí examinar não só as relações do indivíduo com a norma e, desta maneira, com a sociedade, como também, e fundamentalmente, a própria constituição da norma e do indivíduo enquanto sujeito e agente.

O que distinguirá a formulação de Freud dos grandes estudos sistemáticos de Krafft-Ebing e Havelock Ellis, publicados no final do século XIX, sobre o comportamento sexual, fora o fato dele se apoiar na perversão para falar não só de uma sexualidade infantil como também mostrar que traços dessa sexualidade permaneciam na vida adulta, sendo constitutivos do ser humano. A escolha sexual não era uma resposta a um instinto de reprodução da espécie tendo já um objeto pré-determinado, mas obedecia a uma história pessoal onde o objeto sexual era decorrente de um desenvolvimento libidinal onde se constituem, simultaneamente, sujeito e objeto.

Na consideração desse desenvolvimento duas vertentes terão desdobramentos relativamente independentes: de um lado, a perspectiva de uma energia remetendo ao corpo real e seus processos físico-químicos e biológicos e de outro, a maneira pela qual as diversas experiências de um indivíduo são organizadas na sua relação com o mundo. Auto-erotismo e narcisismo surgem como noções fundamentais, remetendo à questão das pulsões parciais seja enquanto totalidades autônomas, seja na sua constituição enquanto parte de um todo, ponto de inserção do complexo de Édipo, que se apresenta não só como articulação de vivências

anteriores, como também enquanto articulador de experiências posteriores.

Entretanto, se o que distinguira a sexualidade, na perspectiva psicanalítica, fora a questão de uma história intervindo na determinação do desejo, ao propor um desenvolvimento cuja norma estabelecia como ápice o complexo de Edipo, deixava em aberto a questão de se, ao fazê-lo, não voltava ao ponto de origem, tipificando um bem e um mal e reproduzindo, assim, aquilo que pretendia criticar. Neste momento, é a própria noção de desenvolvimento que se acha em jogo, delineando dois modos de entendimento: um linear, permitindo falar em "avanços" ou "progressos" e "retrocessos" ou "regressões", e outro circular, indicando, simplesmente, processo, movimento.

Em cada uma dessas concepções, um modo de funcionamento do aparelho psíquico, remetendo a duas temporalidades: uma linear, característica dos sistemas consciente e pré-consciente, que, obedecendo ao princípio de realidade, estabelece presente, passado e futuro através das articulações linguísticas e outra circular, característica do inconsciente, onde, sob o comando do princípio do prazer, há um curto-circuito entre esses três tempos. A criação poética surge aí como uma articulação bem sucedida desses dois modos de funcionamento. O que se observa, porém, é que a distância entre a criação poética e a perversão não é tão evidente como se poderia supor, fazendo com que um dos riscos de se discutir a noção de perversão, ou seja, aprofundar e articular cada um dos aspectos aqui rapidamente esboçados, seja o da perversão surgir, ela própria, enquanto presença e ausência de norma, como o ideal da psicanálise.

(3) Documento expedido pelo Rei, sem julgamento, contendo uma ordem de prisão ou exílio.

(4) Carlo Ginsburg (Sinais: Raízes de um paradigma indiciário in Mitos, emblemas, sinais) estabelece uma analogia entre o método psicanalítico e o que ele chama de "paradigma indiciário" e que consiste na reconstrução do todo a partir de indícios ou pistas, método tão antigo quanto a própria humanidade e necessário à sua sobrevivência, sendo análogo àquele utilizado por caçadores e adivinhos.

Segundo Ginsburg, Freud teria se inspirado em Moreli, médico que introduzira um método para se distinguir, na pintura, o original da cópia a partir do exame de pequenos detalhes marginais como lóbulos de orelhas, unhas, etc.

(5) A inserção de Sade no pensamento de sua época deve ser examinada não apenas em relação à tradição filosófica ou ao pensamento iluminista, mas também em relação à própria história.

Para Iwan Bloch que, sob o pseudônimo de Eugene Duhren, editou Sade na Alemanha, o Marquês retrata sua época, os lugares e costumes por ele apresentados nada mais sendo que um reflexo da sociedade do século XVIII. As festas de Francavilla, por exemplo, descritas em Juliette, aparecem, para Bloch, como "verdadeiros fatos históricos", o mesmo ocorrendo com os episódios relativos a Pio VI e Carolina de Nápoles.

Entre historiador e etnólogo, Sade traça o perfil de uma época onde a volúpia se dissemina na literatura, na arte e na moda. Bloch afirma que a maioria dos bordéis apresentados por Sade teria, realmente, existido em Paris: o da Duvergier, por exemplo, apresentado em Juliette,

concordaria com a descrição dada por Casanova do "Hotel de Roule" em Paris, administrado por Justine Paris. A assinalar aqui a curiosa inversão que Sade opera designando com o mesmo nome de uma cafetina famosa na época, sua heroína infeliz e virtuosa.

O convento de Saint-Marie des Bois, por outro lado, onde Justine permanece prisioneira, seria inspirado no parque dos Cervos, grande serralho de Luiz XV, dirigido por Mme. de Pompadour, modelo de bordéis secretos com renovação contínua onde cada cortesã custava aos cofres públicos cerca de meio milhão de francos. A "Sociedade dos Amigos do Crime" seria expressão dos clubes pornográficos então existentes tais como o "Clube dos Afroditas", a "Seita Anandrina" ou a "Sociedade do Momento" ou, ainda, o mais famoso na França: o "Ilha da Felicidade" ou "Clube dos Hermafroditas".

Apontando as Memórias de Mme. Hausset (1781), onde ela declara gozar sexualmente na presença de execuções e martírios, como um exemplo da relação estabelecida pelos franceses entre a voluptuosidade e a morte, Bloch vincula ao Terror os assassinatos e execuções que caracterizam o texto sadeano.

Jean-Jacques Brochier talvez tivesse em mente essa extraordinária diversidade de perspectivas e recursos expressivos do Marquês ao observar que, mesmo comercializado como marca de champagne ou editado pela Pléiade, conhecida por editar autores de prestígio, "...Sade é outra coisa, um fenômeno da natureza, como um vulcão, o mar, o Himalaia. Imbanalisável. A Pléiade o publica mas não o aprisiona. Não poderemos jamais aprisioná-lo." (Pauvert sous le signe de Sade in Dossier Sade, p.24)

(6) "Idée sur les romans", prefácio à coletânea de novelas reunidas em Les Crimes de l'amour, p.51. Para Jean-Jacques Brochier, "este prefácio coloca Sade entre aqueles que chamaríamos, hoje, os teóricos do romance." (Une théorie du roman in Dossier Sade, p.37) Nele, Sade não só discute a etimologia do termo, as origens deste gênero literário, sua utilidade, sua história e seus principais expoentes em cada época e nação, como também apresenta as regras que devem presidir a elaboração do romance.

(7) *Idem*, p.30.

(8) O termo boudoir será mantido no original pois sua tradução habitual por "alcova" escamoteia a riqueza do termo que remete a um espaço intermediário reservado, situado entre o salão, "onde reina a conversação" e o quarto, "onde reina o amor", constituindo, neste intermediário, um elemento importante na discussão público/privado.

(9) Sade Théologien in Sade: Ecrire la crise. Org. de Michel CAMUS e Philippe ROGER, p. 219-237.

O BOUDOIR

Publicado anonimamente, em 1795, como "obra póstuma do autor de Justine", *La Philosophie dans le boudoir* encontra-se entre os textos que despertam a atenção dos comentadores de Sade. Todavia, esta atenção, geralmente, se dirige menos ao texto como um todo (onde, em sete diálogos, Sade trata da educação de Eugénie, uma adolescente de 15 anos) do que ao panfleto político intitulado "Français, encore un effort si vous voulez être républicains", lido por um dos personagens e que chegou mesmo a ter edição em separado.

Apontada, habitualmente, como uma "educação para a libertinagem", a educação de Eugénie é vista por Claude Lefort como uma "educação para a liberdade do gozo", distinção que lhe permite analisar a explicitação por Sade da violência inscrita não só no gozo como também em todo processo de educação. Violência que é perceptível apenas a partir da distância existente entre o desejo do mestre e o desejo do discípulo.

O método empregado é o mesmo proposto no panfleto para a educação das crianças numa república: aliança entre teoria e

prática, privilégio da experiência dos sentidos e ênfase no exemplo, buscado não só na experiência dos que participam dessa educação como também na história e nos costumes de outros povos. Não há experiência que não se alie a uma demonstração teórica nem dissertação que não se traduza numa prática. Cada ação deverá ser desejada por ela mesma. Através do reconhecimento em si mesma das diferentes sensações e do prazer e felicidade que elas despertam, Eugénie será induzida a desejar estabelecer seus princípios "sobre os impulsos de uma alma vigorosa e de uma imaginação sem freio"⁽¹⁾ como fazem Mme. de Saint-Ange e Dolmancé.

O aprendizado é gradativo e obedece a uma ordem crescente de dificuldade e violência. O *boudoir* parece expressar não só um processo pedagógico como também uma concepção de indivíduo: um indivíduo submetido a diferentes ordens de desejo, representadas pelos diferentes personagens. Desejos que, por sua vez, obedecem a diferentes articulações entre a experiência sensível e sua designação no discurso.

M. e Mme. de Mistival, pais de Eugénie, representam uma ordem familiar estabelecida a partir do conflito entre as forças paterna e materna. M. de Mistival, um libertino, embora ausente, aparece como o responsável por todo o encaideamento da trama. Por sua permissão produzem-se duas vítimas, Eugénie e sua mãe, embora a primeira não possa

assim ser designada pois seu desejo coincide com a proposta libertina.

Mme. de Mistival, de início apenas a mãe ultrajada que aparece para resgatar a filha que considera sua propriedade, representa a submissão à ordem religiosa e a uma ordem social fundada nas virtudes cristãs, contrária à ordem libertina. O que a transforma em vítima não só no âmbito familiar, quanto no **boudoir**. É ainda a responsável pela educação de Eugénie nos mesmos princípios, princípios que serão inteiramente refeitos, como diz Dolmancé, na medida em que representam uma corrupção da sua natureza primeira que deverá, então, ser resgatada assim como princípios a ela adequados.

Mme. de Saint-Ange, idealizadora do projeto de educação de Eugénie, surge como exemplo de uma ordem inversa à ordem materna de esposa e mãe virtuosa da qual Mme. de Mistival é representante. Falando de seu prazer "à faire la **putain**", modo como são chamadas "estas 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 fustiga, mas que a volúpia coroa; que, bem mais necessárias à sociedade que as puritanas, têm a coragem, para servi-la, de sacrificar a consideração que esta sociedade ousa, injustamente, lhes tirar"⁽²⁾, Mme. de Saint-Ange as aponta como "as mulheres verdadeiramente

amáveis, as únicas verdadeiramente filósofas" (3), enquanto as mulheres ditas virtuosas, opondo-se aos movimentos da natureza, servem à ambição, ao orgulho, aos interesses particulares e muitas vezes a, apenas, uma frieza de temperamento. Assim é dado o tom da inversão que caracterizará todo seu discurso e sua ação, quando pregará a libertinagem das jovens, o adultério, o incesto, apresentando o aborto e os métodos contraceptivos como algumas das maneiras seguras de se entregar aos prazeres sexuais.

Mme. de Saint-Ange deseja formar Eugénie à sua imagem, tornando-a tão celerada e impia quanto ela, projeto que lhe permitirá gozar, simultaneamente, de dois prazeres, um passivo e outro ativo: o de desfrutar ela própria das volúpias criminosas e o de inspirar gostos à jovem inocente. Para isso, ela contará com o auxílio de Dolmancé, "sodomita por princípio", "o mais profundo sedutor, o homem mais corrompido, o mais perigoso" (4). Juntos, deverão estabelecer, na jovem, princípios sólidos para que estes não esmoreçam na sua ausência. As bases dessa educação são três: a importância das paixões para a felicidade, o ser movido pelo prazer e a percepção da existência de diferenças individuais responsáveis por gostos diferenciados. Ser movido pelo prazer requer, inicialmente, um abandonar-se ou

submeter-se: de Eugénie é exigido apenas atenção e docilidade.

Dolmancé surge como desenvolvimento da ordem paterna: a ele cabe não só criar e comandar os "quadros", ou seja, as cenas de libertinagem, como também enunciar os princípios universais que sustentam uma escolha do ateísmo e dos gostos do homem no ato de libertinagem, dentre os quais sobressaem a sodomia, as fantasias sacrílegas e os gostos cruéis. O aspecto fundamental será que "nada é terrível na libertinagem porque tudo o que a libertinagem inspira o é igualmente pela natureza" (5). Será ele, ainda, a fazer a defesa dos prazeres derivados da apatia apresentando-os como melhores e mais intensos que aqueles derivados da sensibilidade, os gozos permitidos não se comparando àqueles advindos "da ruptura dos freios sociais e da subversão de todas as leis" (6).

O cavaleiro de Mirvel, irmão de Mme. de Saint-Ange, surge como o inverso de Dolmancé na sua preferência sexual pelas mulheres, cabendo a ele a defesa da sensibilidade enquanto amor ao próximo. Retendo os princípios do ateísmo e colocando em questão a ordem familiar enquanto irmão incestuoso, ele falará das desigualdades sociais e da ignorância da existência de outros prazeres, além da procriação, naqueles que, miseráveis, encontram-se mergulhados apenas na sobrevivência mais elementar. Para

ele, é através da prática de ações inspiradas pela sensibilidade, tais como a caridade e a benevolência, que se pode experimentar os mais deliciosos gozos da alma.

Objeto de demonstração para a ereção e a ejaculação, indicadas como os "mais belos mistérios" da natureza, responsável pela defloração tanto de Mme. de Saint-Ange quanto de Eugénie, sendo ainda a quem cabe a leitura do panfleto devido ao seu "belo órgão", o cavaleiro de Mirvel parece ser, também, o representante de uma ordem política e social que leve em conta as desigualdades. Ordem, entretanto, que não é explicitada, pois a discussão que se trava entre ele e Dolmancé, após a leitura do panfleto, a propósito da sensibilidade e de sentimentos inspirados pelo coração, será abortada por Mme. de Saint-Ange, que adverte estarem ali por outro motivo. Ao retirar-se, acompanhando Mme. de Mistival, o cavaleiro cede lugar a Augustin, jardineiro de sua irmã. Substituição que parece encenar a cassação de sua fala, marca da diferença.

Personagem de linguagem rude e incorreta, excitando-se apenas com mulheres e através da vagina, apesar de todos os esforços que Mme. de Saint-Ange vem desenvolvendo, já há algum tempo, Augustin é visto por Dolmancé como imbecil, não lhe sendo permitido despir-se nem escutar a leitura do panfleto, devendo apenas tornar-se disponível para os exercícios e demonstrações a serem executados. Surgindo como

outro representante da preferência pelas mulheres, Augustin parece expressar, fundamentalmente, na sua interdição de escutar a leitura do panfleto, a ignorância em que deve ser mantida uma determinada classe social, para que não lhe ocorra questionar a ordem social e a separação entre público e privado, um dos fundamentos da libertinagem.

Eugénie, finalmente, representa a jovem inocente e crédula cuja curiosidade permite o desenvolvimento natural dos diálogos, curiosidade que aparece como crueldade quando se debruça sobre assuntos proibidos ou sobre os quais não se deseja falar. Nela, a mesma necessidade do bebê de que lhe nomeiem o mundo que começa a descobrir e o gosto pela novidade. Por não ser exatamente um bebê, sua educação assume, simultaneamente, dois percursos contrários, simbolizados em dois tipos de gozo, que se diferenciam pelo seu ponto de partida: a experiência concreta dos corpos ou o dizer. No seu aspecto crédulo, Eugénie parece ser exemplo de um desejo de reconhecimento, preocupando-se constantemente em mostrar-se digna dos educadores.

Assim como os personagens, também as ações que se desenvolvem no *boudoir* parecem ocupar um lugar preciso, sendo consideradas sempre sob seu duplo aspecto: passivo e ativo.

A masturbação aparece como a primeira experiência prazerosa do próprio corpo, a mais doce e a mais simples. Entretanto, na educação de Eugénie, ela será sempre obra de um outro ou exercida sobre um outro. Dolmancé, por exemplo, interromperá uma dissertação sobre maneiras de dar vazão à crueldade das mulheres ao perceber que Eugénie se masturbava, decidindo que ele e Mme. de Saint-Ange deveriam ajudá-la a obter prazer. O masturbar-se parece remeter não só ao prazer solitário mas também a uma atitude reflexiva onde o indivíduo é sujeito e objeto de sua ação, o que se passa no corpo fisiológico constituindo um modelo para uma articulação própria no corpo do discurso. A educação de Eugénie envolverá, no seu primeiro dia, apenas as formas ativa e passiva das várias modalidades de gozo e seu caráter grupal.

A sodomia, apresentada por Dolmancé como paixão universal e um gozo insubstituível, sendo aquele dos filósofos e heróis, é a primeira ação a não ser desejada por ela mesma: deixar-se sodomizar é o preço estabelecido por Dolmancé para ajudar Eugénie a tornar realidade seu desejo de morte da mãe.

Para Klossowski, a sodomia é um signo-chave no texto sadeciano, onde atua como princípio interpretativo de todas as formas de "perversão" (?), na medida em que atinge as leis de conservação e reprodução da espécie humana. Para ele, o

gesto sodomita é não só, simultaneamente, "simulacro do ato de geração" e seu desprezo, como também, "simulacro de metamorfose", interferindo na diferenciação normativa dos sexos.

O mesmo se poderia dizer em relação à blasfêmia e ao escândalo, ações a que ficam reduzidas as fantasias sacrílegas quando outras volúpias, como a profanação de objetos religiosos, se tornam "insipidas e frias", ao se reconhecer, após instrução, a nulidade desses objetos. Blasfêmia e escândalo, conservadas por excitar a imaginação, parecem ser o correlato do gozo sodomita no nível do discurso, podendo ser vistas como modelos do assassinio e de um gosto pela crueldade. Essas ações podem ser vistas, ainda, como modos de inscrever a transgressão no registro do gozo "de tête", um gozo que se produz a partir das ações discursivas.

A flagelação, no seu aspecto passivo, aparece como uma maneira de estimular o sujeito quando este se mostra saciado ou indiferente, a dor produzindo uma vibração mais vigorosa que o prazer. Na sua modalidade ativa, é o modo pelo qual os homens cruéis acalmam sua ferocidade e que Dolmancé aconselha às mulheres, pelo bem da sociedade, "pois não podendo ser malvadas desta maneira, elas o são de outra, e, disseminando assim seu veneno no mundo, elas provocam o desespero de seus esposos e de sua família." (8) Para

Dolmancé, a crueldade das mulheres é naturalmente maior que a dos homens, devido ao excesso de sensibilidade de seus órgãos e à extrema atividade de sua imaginação, sendo limitada apenas pela rigidez de costumes que as obriga a disfarçar suas inclinações naturais com atos de benevolência que detestam. Para conhecê-las, basta observar seu interesse por espetáculos cruéis, espetáculos, no entanto, não numerosos o suficiente para aplacar seu furor, o que as conduz ao sofrimento.

Da defloração pouco se diz. Último ato a ser apresentado a Eugénie que o temia mas reconhece terem sido mínimas as penas em relação ao prazer experimentado.

No nível do discurso, uma afirmação e seu contrário parecem identificar aquilo que, no nível dos corpos, designa os aspectos ativo e passivo, sua união conduzindo sempre a um paradoxo, expresso na própria definição de gozo apresentada por Dolmancé: "O ato de gozo é uma paixão que, admito, subordina a ela todas as outras, mas que, ao mesmo tempo, as reúne." (9) O gozo é, não só, simultaneamente, ação e paixão, como é enquanto paixão, ou seja, enquanto um "pathos", um submeter-se, que ele mostra sua superioridade, atuando como elemento aglutinador das diferentes formas de paixão.

Se personagens e ações podem ser apresentados através de uma marca distintiva, sua combinação de diferentes maneiras produz uma indiferenciação que parece reproduzir aquela que caracteriza o gozo, descrito como uma sensação prazerosa de embriaguez, de dissolução da consciência, de perda de limites, designada como morte, aniquilamento ou quebra, e que instaura um vazio que permite a introdução de uma nova ordem.

Ao ser designado como morte e associado ao prazer, é a própria concepção de morte que se modifica, possibilitando uma reestruturação do discurso que permite re-significar o medo da morte e mascarar a violência existente no gozo enquanto dissolução de si e do outro. Violência que fará com que o gozo se associe, num segundo momento, à cólera, sendo comparado a um acesso de raiva.

Através do gozo, explicita-se a relação da educação libertina com a morte: morte dos valores instituídos, morte esta que, a exemplo da morte biológica que nada mais é que uma modificação das formas da matéria, será uma mudança nas formas do discurso, nos valores veiculados a partir de determinadas articulações de sentido, permitindo um acesso ao corpo, negado no cristianismo.

Na educação de Eugénie, são exatamente nos momentos de gozo que novos princípios são apresentados: a uma dissolução do

corpo, associa-se uma reorganização da fala, dissolução da tradição, passível, por sua vez, de produzir o gozo. Surge aí uma circularidade entre os corpos biológico e discursivo, natureza e razão obedecendo às mesmas leis: às leis do movimento que regem a matéria.

A experiência do corpo pode, assim, ser vista como constituída de duas etapas que, embora possam ser diferenciadas para fins analíticos, se entrelaçam no processo. Numa, trata-se da posse do próprio corpo, posse que leva ao questionamento da autoridade dos pais, do marido, do outro enquanto amante, benfeitor e amigo, sendo a possibilidade de dispor do próprio corpo e de seus produtos. Por outro lado, o acesso ao prazer implica a renúncia a essa posse e a socialização desse corpo, estabelecendo a prostituição como primeira regra. Na medida em que esta perspectiva contraria o senso comum, o desprezo pela opinião pública torna-se um elemento fundamental. Esse desprezo, no entanto, deverá ser mascarado pela hipocrisia e fingimento enquanto puser em risco a própria vida do indivíduo, vida compreendida tanto como sobrevivência física quanto como existência social.

Neste processo, suportar o olhar do outro torna-se o primeiro aprendizado, aprendizado que requer um impudor, estado mais próximo da natureza, traduzido num duplo desnudar: desnudamento dos corpos e dos sentidos das

palavras pois esse outro é não só um indivíduo concreto mas também as instituições que cada um traz em si, ou seja, a educação recebida, a lei, a religião.

Despir-se é voltar às origens, ao momento do nascimento. Dolmancé não se cansa de repetir que os homens nascem nus e isolados. O nascimento de Eugénie é aquele da passagem da negação do corpo para a sua valorização, da ordem materna fundada nos valores cristãos, para a ordem paterna, fundada nos valores libertinos. Passagem da sedução do dogma ou da fala da autoridade para a sedução da experiência própria. Sob o modelo do gozo, restará estabelecer a junção entre estas ordens, implicando um olhar reflexivo ou um dizer próprio que articule a experiência própria.

Se a própria caracterização do *boudoir* como espaço privado só é possível por referência às instituições existentes que o tornam necessário como o lugar onde o indivíduo pode entregar-se aos seus prazeres longe do olhar do outro, outro que não só provoca vergonha e culpa, mas, e essencialmente, pune, ele implica, também, um confronto com o outro internalizado. Ponto de partida, o confronto com o olhar do outro torna-se o elemento fundamental para a articulação das noções de honra, de remorso e vergonha, de obediência e liberdade, de público e privado.

Essas noções se expressam, desde o primeiro momento, quando, Eugénie, que esperava ser educada apenas por Mme. de Saint-Ange, surpreende-se com a presença de Dolmancé. A vergonha, segue-se o sentimento de traição, movimento que se repete a cada entrada de um novo personagem, seja ele o cavaleiro de Mirvel ou Augustin, o pudor motivando, circularmente, a cada instante, a partir de pontos diversos, as discussões sobre a virtude, a religião e a política, pudor que deve ser combatido para que a curiosidade possa se manifestar mais livremente, dando amplitude à imaginação.

Nessa educação do olhar, o ver e ser visto é explorado de inúmeras maneiras, quer através do relato de experiências vividas, quer pela alternância de parceiros sempre frente a um terceiro, quer pela presença de espelhos que, multiplicando as perspectivas dos corpos multiplicam os gozos, mostrando não só cada detalhe como também o próprio conjunto. Tudo deve estar ligado, seja nas cenas de libertinagem, seja nas articulações do discurso.

A imaginação terá função análoga aos espelhos, sendo "o estímulo dos prazeres". Ela, no entanto, ao contrário dos espelhos que apenas refletem as imagens, é ativa e "não nos serve senão quando nosso espírito - explica Mme. de Saint-Ange - está absolutamente liberto dos preconceitos: um único é suficiente para esfriá-la. Esta caprichosa porção de nosso espírito é de uma libertinagem que nada pode conter:

seu maior triunfo, suas delícias mais eminentes consistem em quebrar todos os freios que se lhe opõem. Ela é inimiga da regra, idólatra da desordem e de tudo que traz as cores do crime".⁽¹⁰⁾ E pela imensidão de suas transgressões que a imaginação mais se excita, sendo tanto maior o gozo, quanto mais inconcebíveis forem as coisas imaginadas.

E ao se permitir imaginar a possibilidade de ter relações sexuais no meio da rua, ainda inebriada pelos excessos cometidos e após ser possuída pela frente e por trás, que Eugénie, num instante de esgotamento, convidara todos a se sentarem e conversar: "Continue minha instrução, Dolmancé, e diga-me algo que me console dos excessos a que me entreguei; apague meus remorsos, encoraja-me."⁽¹¹⁾ Com a concordância de Dolmancé, ela escolhera o tema: importância dos costumes num governo e no "gênio" de uma nação, ou seja, a relação entre moral e política ou, mais precisamente, entre ética e justiça.

Os princípios enunciados no decorrer dos diálogos se organizam, então, num sistema político onde o ateísmo e a libertinagem serão instituídos, modificando-se as leis e as ações dignas de louvor. Os costumes aí aparecem como essenciais, seja como fundamento das leis ou como resultado delas, na medida em que estas ou cristalizam os costumes existentes ou modelam novos comportamentos, o

estabelecimento de leis justas exigindo o conhecimento da diversidade do gênero humano.

Para Lefort, a leitura do panfleto aparece como o momento de abertura do **boudoir** para a Cidade, o impudor marcando a fusão dos espaços público e privado. Poderíamos acrescentar que esta leitura marca, também, a confluência do remorso e da vergonha ou de uma lei interna, um olhar-se, e uma lei externa, exposição ao olhar do outro, reproduzindo, em sentido inverso, o processo que caracteriza a educação de Eugénie no **boudoir**. O dentro torna-se fora para que possa tornar-se novamente dentro, encenando os dois caminhos da relação entre os costumes e o "gênio" de uma nação: das leis aos costumes e dos costumes às leis.

Nesse processo é, ainda, a relação entre a imaginação e o político que parece enfatizada: Eugénie não tem relações sexuais no meio da rua mas se permite imaginá-las, o que aciona a vergonha e exige uma modificação da organização social e política, fazendo com que as leis assumam um caráter arbitrário e dependente das paixões do legislador. Inversamente, Sade parece sugerir que é pela liberdade de imaginar que temos acesso a um questionamento da ordem vigente.

Nesse caso, o que Lefort aponta, então, como o "duplo estupro" que antecede a abertura do **boudoir** para a Cidade,

assume um caráter simbólico, podendo ser visto como expressão da dupla educação de Eugénie, segundo as ordens materna e paterna, duplicidade que aponta para a liberdade de imaginar. Nesta perspectiva, torna-se importante precisar a possível coincidência entre uma "educação para a libertinagem" e uma "educação para a liberdade do gozo".

Se definirmos libertinagem como simplesmente o inverso da educação segundo os princípios da moral cristã, o que se produz no *boudoir* pode ser designado como "educação para a libertinagem". A jovem deve escolher a ordem libertina e sufocar qualquer manifestação contrária como, por exemplo, sua dúvida de que algumas idéias contidas no panfleto conduzam a um excesso de crueldade ou mesmo sua palidez, no último diálogo, quando é obrigada a manter relações sexuais sobre o corpo desfalecido da mãe.

Se pensarmos no caráter de totalidade do gozo, a "educação para a libertinagem" torna-se apenas o primeiro tempo de uma "educação para a liberdade do gozo", o tempo do contrário, no caso, o tempo da apropriação do corpo. Uma liberdade do gozo parece apontar para um além que seria o da articulação das várias ordens à luz da própria experiência, confundindo-se com um ateísmo integral.

NOTAS

(1) *La Philosophie dans le boudoir*, p.261.

(2) *Idem*, p.66.

(3) *Idem*, p.66.

(4) *Idem*, p.46.

(5) *Idem*, p.157.

(6) *Idem*, p.257.

(7) Embora Klossowski utilize o termo "perversão", é enquanto "paixões" que Sade trata as diferentes modalidades de gozo. Se o próprio Klossowski aponta para este detalhe (p.33), ele parece não querer tirar daí as consequências, ou seja, que estando o termo "perversão" inscrito já num registro do normal e patológico, utilizá-lo pode levar a se perder de vista a crítica efetuada por Sade das ordens dicotômicas bom e mau, vício e virtude.

(8) *La Philosophie dans le boudoir*, p.134.

(9) *Idem*, p.260.

(10) *Idem*, p.101.

(11) *Idem*, p.185.

A MORAL DA APATIA

Se a passagem de Eugénie pelo *boudoir* de Mme. de Saint-Ange encena sua reeducação, todo um projeto pedagógico parece se desenvolver, também, ao longo da história de Justine e Juliette, duas irmãs educadas nos melhores colégios até a falência e morte dos pais, quando tinham então, respectivamente, 14 e 15 anos e são obrigadas a abandonar o convento em que se encontravam, separando-se e tomando caminhos diversos, Justine o da virtude e Juliette o do vício.

De *Les infortunes de la vertu* a *La Nouvelle Justine* ou *Les Malheurs de la Vertu suivie de l'Histoire de Juliette, sa soeur* ou *Les Prospérités du Vice*, primeira e última versões da história de Justine, os episódios se ampliam e outros são introduzidos, favorecendo o estabelecimento de contraposições, a própria idade de Justine (12 anos em *Les infortunes...*) parecendo ter sido modificada neste sentido.

Em ambas as versões, as desventuras de Justine começam e terminam com uma condenação injusta à morte, seu caminho sendo marcado sempre ou por suplicios ou pela sua

incriinação em delitos dos quais se recusara a participar enquanto os verdadeiros responsáveis são agraciados com riquezas, títulos e prestígio. Desventuras marcarão também o destino dos virtuosos encontrados por Justine, cujos ganhos se ligam sempre a algum tipo de crime.

E através de um incêndio e por associar-se a uma libertina, que ela escapa, pela primeira vez, da forca. E ao facilitar a entrada de membros de um bando de ladrões na casa de Randole, um libertino do qual se encontrava prisioneira e entregar-lhes uma companheira a ser por eles sacrificada que ela obtém sua liberdade. E ainda por narrar sua vida, algo concebido por ela como da ordem da blasfêmia por questionar a justiça divina, que Justine obterá, em *Les infortunes...*, sua liberdade final e a proteção de Juliette.

Em *La Nouvelle Justine*, esta liberdade virá da execução de um roubo, situação que, na sua adolescência, fora responsável pela sua primeira condenação injusta. O que a caracteriza é uma contínua negação da própria experiência em favor do que foi dito verdadeiro numa educação anterior que, cindindo as ações em boas e más, designou como desejável a virtude, virtude que se estabelece, sobretudo, a partir de uma negação do corpo.

Juliette, ao contrário, cedendo aos prazeres do corpo, é levada a questionar a educação anterior, logo percebendo as

injustiças humanas, enquanto fixadas numa sociedade governada pelo dinheiro. O abandono em que se encontrara, ao ser obrigada por Delbene a deixar o convento, e os exemplos do sucesso do vício levaram-na a julgar ser "bem mais lisonjeiro para o amor-próprio enganar que ser ela mesma enganada."⁽¹⁾ Sem o consolo da religião ou de uma justiça igualitária, só lhe restara voltar-se para o mundo tal como ele se apresentava. Assim, se, inicialmente, o prazer era seu único deus, passara a cultuar também as deusas regentes da sociedade: riqueza e posição social, garantias de impunidade, "um dos maiores e mais divinos atrativos do crime"⁽²⁾.

Enquanto as ações libertinas são vistas como monstruosidades por Justine, elas aparecem como atos voluptuosos para Juliette, distinção que logo se delineia como fruto de um longo e interminável adestramento, derivado das relações estabelecidas entre corpo e linguagem, relações que terminam por apresentar vício e virtude como originários de uma mesma violência: a cisão do ser humano em duas partes e a condenação de uma delas. Nessa violência, a força da educação e do hábito instaurando uma segunda natureza "que se torna, geralmente mais poderosa que a primeira"⁽³⁾, fazendo com que qualquer reeducação que vise anular seus efeitos assumia uma violência proporcional àquela exercida anteriormente.

Assim pode ser caracterizado um dos sentidos que a violência assume, no texto sadecano, enquanto contrapartida de uma educação baseada na moral cristã, onde o princípio da fraternidade ou de amor ao próximo aparece como uma negação da natureza do próprio sujeito, devendo ser substituído pelo egoísmo integral. Nessa natureza a ser resgatada, inclui-se não só o prazer do próprio corpo e da relação dos corpos, como também a crueldade que, como dissera Dolmancé a Eugénie, "não é outra coisa senão a energia do homem que a civilização ainda não corrompeu" (4), sendo o primeiro movimento impresso pela natureza no ser humano, bastando, para se convencer disto, observar as crianças, os animais e os selvagens.

Se Juliette é permeável a essa educação que se faz essencialmente através de Delbene, a abadessa do convento, e de Noirceuil, Saint-Fond e Clairwil, três libertinos membros da "Sociedade de Amigos do Crime", Justine, no entanto, mostra-se resistente aos esforços dos vários libertinos que tentam fazê-la abandonar o culto da virtude. Mesmo ao refer o argumento da natureza ou o princípio da ação solitária, atribuído a Maquiavel, ela o fará para justificar seu comportamento. Ela não só se mantém fiel à educação recebida quanto busca difundi-la, iniciando a conversão de Rosalie, filha do cirurgião Rodin, educada nos princípios libertinos, fracassando apenas devido a seu excesso de confiança.

Entre Juliette e Eugénie, há a distância entre uma "mulher pública" e uma jovem destinada ao casamento, rica e desfrutando, por nascimento, de uma posição social. Dolmancé estabeleceu a diferença ao abordar, de maneira sucinta, os gostos do homem no ato de libertinagem, apontando que os detalhes das paixões humanas interessam apenas à "mulher pública". E o que fará, também, com que o papel da consciência e do remorso sejam mais amplamente abordados na educação de Juliette.

Remorso e consciência se confundem e distingui-los é uma tarefa essencial pois, como dissera Dolmancé a Eugénie, "sempre falsas definições fazem com que nos percamos quando queremos raciocinar"⁽⁵⁾ e a definição permite estabelecer regras de conduta.

Mostrando que se a consciência é importante para a felicidade por ser através dela que podemos ter acesso às inspirações da natureza, Delbene, iniciadora de Juliette nos prazeres libertinos, ressaltara, porém, que ela "não é uma coisa uniforme, sendo, quase sempre, o resultado dos costumes e da influência dos climas"⁽⁶⁾ Daí resulta ser da ordem "da verdadeira sabedoria adotar um meio razoável entre extravagâncias e quimeras, e ter opiniões compatíveis tanto com as tendências recebidas da natureza quanto com as leis

do governo que habitamos; e essas opiniões devem criar nossa consciência." (7)

Uma consciência que condena o prazer, por exemplo, identificando-o ao mal, pode ser substituída por outra que, em lugar de arrependê-lo de ter feito mal, arrepende-se de não ter dado ao mal toda a extensão possível. Para isto, no entanto, é essencial o desprezo pela opinião pública, a felicidade devendo ser buscada na construção de uma consciência a partir da própria experiência e não na conformidade à opinião alheia, na reputação.

A função desta consciência será garantir uma independência derivada da coragem frente aos próprios males. "Não somos jamais vítimas senão de duas coisas - dirá Delbene - das infelicidades alheias ou das nossas: comecemos por nos insensibilizarmos às primeiras, as segundas não mais nos atingirão, e nada, a partir deste momento, terá o direito de perturbar nossa tranquilidade." (8) A firmeza de princípios estabelecerá uma diferença entre os libertinos por temperamento e passíveis de serem, a qualquer momento, reconvertidos ao estado anterior, e aqueles que o são por sistema, mantendo-se inabaláveis.

O temor de Juliette de quebrar muitos freios, no caso de adotar essas máximas, aparece, para Delbene, como seu temor ao prazer, pois ao analisá-los, ela verá que esses freios,

responsáveis pelos sentimentos de remorso, esta espécie de "reminiscência incômoda", nada mais são que "convenções humanas, quase sempre promulgadas sem a sanção dos membros da sociedade, detestadas por nosso coração" (9).

A abadessa aponta confusões no emprego do termo remorso, indicando que o "remorso real" é "a dor produzida por aquela que ocasionamos aos outros" (10) e não aquele sentimento que, examinado mais atentamente, mostra ser apenas "os efeitos da dor produzida pelo mal que fizemos a nós mesmos" (11). Este último é um sentimento de arrependimento provocado, não pela ação praticada, mas pelas punições geradas pela execução de um ato proibido, sendo não o arrependimento de ter feito o mal mas de tê-lo feito mal.

Para lidar com ele, é preciso, de um lado, assegurar a impunidade mais completa através de mistérios e prudência, de maneira a evitar que a ação seja descoberta, e de outro, devido à extensão do delito independender do ato em si e achar-se vinculada apenas à força da proibição, basta eliminar a hierarquia entre as ações, igualando-as a partir do princípio de que todas são úteis aos objetivos da natureza.

Num esforço de classificar e sistematizar, Saint-Fond estabelecerá, mais tarde, uma distinção entre o remorso e a vergonha mostrando que "a vergonha é fruto de uma má ação

relativamente à opinião pública e o remorso, relativamente a nossa própria consciência" (12), remorso e vergonha podendo, assim, se manifestar isoladamente como uma consequência da separação entre bem público e bem privado. Ele utiliza o exemplo do homem que sai nu e do general responsável pela morte dos homens que mandou para uma batalha: o primeiro poderia ter vergonha e não remorsos e o segundo, remorsos e não vergonha.

Para Saint-Fond, o remorso diz respeito aos freios impostos pela religião e derivados da crença e do culto de um ser quimérico que geram não só o temor do castigo divino e do fogo do inferno como também a esperança da recompensa de um paraíso eterno; e a vergonha, aos freios impostos pelas leis e convenções sociais que têm peso idêntico àqueles da religião, levando à mesma experiência de remorso do devoto, se o indivíduo não tiver por regra a sua transgressão permanente.

Para lidar com o "remorso real", ou seja, com a dor causada pela dor alheia, o primeiro passo será a eliminação do sentimento de pena ou piedade em relação ao outro. Este sentimento se apresenta como uma sensação física e não moral, pois não nos afligimos com o que se passa longe dos olhos, sendo uma fraqueza, quer pela sua maior incidência em crianças e mulheres, quer por remeter a uma identificação com a vítima, identificação que, projetada no futuro, produz

o temor de sofrermos os mesmos males que hoje assistimos ou infligimos.

Esta comparação conduz à infelicidade, devendo ser substituída por outra, no presente, mais vantajosa: a constatação de não sermos nós a experimentá-los. O passo seguinte será experimentar prazer com estes males na medida em que eles produzirão uma vibração voluptuosa nos nervos. Trata-se de re-significar o estímulo forte, designando-o como prazer em lugar de dor.

O caminho é apresentado como difícil, exigindo muita perseverança, e Noircueil advertirá Juliette de que ela poderá ir tão longe quanto desejar desde "que não pare no caminho, que não volte jamais seus olhos para trás senão para se recriminar por seu pouco progresso e não para se espantar com a grandeza do caminho percorrido." (13) Clairwil acrescentará que ela deverá praticar o mal pelo mal, "pelo único prazer de cometê-lo" (14), o crime devendo ser o principal e não o acessório.

Na imposição do crime quase como um dever parece se esboçar uma diferença entre Sade e o personagem libertino, diferença que consiste em considerar o mal como a ordem contrária àquela instituída como a ordem dominante como, por exemplo, a moral cristã e as leis daí derivadas, e o mal enquanto contrário a toda e qualquer ordem vigente e, neste caso, à

própria ordem libertina. Daí, parecem derivar diferentes sentidos para a apatia.

O ponto de partida da moral libertina parece ser a superação da dicotomia corpo e alma, instaurada pelo cristianismo, através da postulação da causalidade física dos efeitos morais. "A fonte de nossos erros - diz Bandole, por exemplo, a Justine - vem de que vemos nosso corpo como matéria bruta e inerte, enquanto que este corpo é uma máquina sensível que tem, necessariamente, a consciência da impressão que recebe e da consciência do eu pela lembrança das impressões sucessivamente experimentadas. Retenha Justine: não é jamais senão por nossos sentidos que os seres nós são conhecidos, ou produzem idéias em nós; não é senão em consequência dos movimentos impressos no nosso corpo que nosso cérebro se modifica ou que nossa alma pensa, quer e age." (15)

Uma maior sistematização aparece na teoria da sensibilidade que Clairwil apresenta a Juliette, onde, diferentemente do que pensam Dolmancé e o cavaleiro de Mirvel, tanto o vício quanto a virtude aparecem como dependentes da sensibilidade, sendo ela que caracteriza o homem: "O indivíduo privado de sensibilidade é uma massa bruta, igualmente incapaz do bem como do mal, e que não tem do homem senão a figura." (16)

Puramente física e mecânica, a sensibilidade depende da conformidade de nossos órgãos, da delicadeza dos sentidos e da natureza do fluido nervoso. A porção de sensibilidade recebida da natureza, em parte identificada através do "horóscopo", é modelada pela educação e pelo hábito, a conservação da vida ou o egoísmo intervindo para determinar uma escolha a partir das paixões, resultado da "inflamação causada sobre o fluido elétrico pela relação com os objetos exteriores"⁽¹⁷⁾. Conservação da vida e egoísmo podem aparecer como equivalentes ou distintos e, até mesmo, contrários, dependendo do que seja considerado como vida.

Clairwil identifica as impressões fracas ou que circulam com lentidão como predispondo à virtude, e as impressões fortes ou que circulam com rapidez, como determinando ao vício e, no seu último grau de energia, ao crime e às atrocidades, vício e virtude não se ligando ao gênero de sensibilidade, mas à sua intensidade e velocidade.

Assim, o que, considerado do ponto de vista físico, são apenas diferenças de gradações, é qualificado e agrupado em dois campos contrários: vício e virtude. Neste processo, o nomear, ao mesmo tempo em que insere o sujeito numa ordem social, produz nele um desconhecimento em relação à sua própria totalidade, na medida em que instaura uma aparente insensibilidade em relação àquilo que é excluído de cada campo. Entretanto, o que é excluído não é eliminado ou

aniquilado, continuando presente enquanto manifestação física, a reação a estas manifestações constituindo o que é denominado remorso, vergonha ou inquietação.

A inquietação equivale a uma suspeita que não pode ser reconhecida como tal, ou seja, há uma percepção de detalhes que não se encaixam numa ordem estabelecida mas que não podem ser identificados pois isto representaria um questionamento do instituído, sendo uma ameaça a uma identidade habitual. É o que acontece, por exemplo, a Justine, quando surpreende seu tio, Saint-Florent, a espreitá-la no banheiro ou quando se dirige ao quase inacessível castelo de Roland, chefe dos falsários.

Remorso e vergonha, por sua vez, adquirem, aqui, um sentido mais amplo, podendo se referir à própria ordem libertina, apontando, neste aspecto, para o fracasso da apatia. É o que faz com que Juliette recomende à condessa de Donis apenas o hábito da aparência de calma e indiferença, da mesma maneira que Dolmancé aconselhara a Eugénie a aparência da virtude. Para Juliette, a hipocrisia deve ser colocada em prática, não tanto como o Tartufo de Moliere, que a levava até ao elogio das virtudes, mas apenas até a indiferença do crime, este tipo de hipocrisia não despertando suspeitas por não ferir o orgulho dos outros.

Por outro lado, no seu sucesso, a apatia aponta para uma equivalência entre vício e virtude, fazendo com que o libertino apareça como vítima de seu próprio método. Se a impunidade buscada inicialmente seja através da construção da consciência, seja no cultivo da riqueza, da posição social ou da prudência, era apenas uma garantia para a possibilidade de se entregar aos prazeres que produzem o gozo, ela parece tornar-se um fim em si mesma, fazendo com que o libertino, confundindo meios e fins, se torne prisioneiro de seu próprio jogo, perdendo, então, o que era seu horizonte primeiro: o gozo.

Neste movimento sobressai o desejo de identificação à divindade. Se, inicialmente, gozar é o que diferencia o libertino e o faz se sentir superior e comparável a um deus, o gozo, ao estabelecer, simultaneamente, uma igualdade, se torna insuportável: ele não só reintroduz o outro, tão incessantemente negado, quanto, ao fazê-lo, aponta para uma dependência do indivíduo.

A diferenciação e superioridade passam, então, a ser buscadas na impunidade. O libertino se vê compelido a colocar em prática seja o conselho de Clairwil a Juliette - executar a sangue-frio a ação que, cometida em meio a excessos, começa a causar remorsos na calma dos sentidos - seja o conselho de Juliette à condessa de Donis: dar ao crime uma tal extensão de maneira a torná-lo irreparável,

fazendo com que o remorso seja inútil. Clairwil, por exemplo, odiando os homens e considerando-os inimigos de seu sexo, mata todo aquele que a faz gozar.

A superposição de meios e fins pode ser vista como responsável pela impotência de grande parte dos libertinos ou pela comparação do gozo a um acesso de cólera. Cólera que traduz a dor do reconhecimento da própria fragilidade e do reconhecimento do outro.

Embora a moral da apatia professada pelos personagens libertinos e o estatuto do outro ou do próximo nesta moral sejam temas amplamente discutidos, pouco se fala da presença de uma insensibilidade equivalente na virtude. Insensibilidade que envolve a mesma crueldade que caracteriza os libertinos e os torna tão monstruosos aos olhos da virtude. Insensibilidade que parece ser a marca do dever, seja ele o dever do prazer ou da sua abstenção. No dever, encontramos a marca do comportamento religioso.

Se medo e esperança são os sentimentos que marcam, predominantemente, a trajetória de Juliette e Justine, em *Aline et Valcour*, o que se faz presente são as diferentes faces do amor.

Enquanto uma das particularidades da relação ao próximo, o amor é severamente criticado pelos libertinos, embora as críticas pareçam visar, essencialmente, a anulação do sujeito do amor pelo seu objeto. Belmor, por exemplo, ao abordar o tema, no discurso de sua posse como presidente da "Sociedade dos Amigos do Crime", apresenta o amor como um "delírio da imaginação", uma impulsão irresistível que leva o sujeito a buscar uma união com o ser amado, colocando-o tão fora de si que ele se esquece dos próprios desejos, assumindo como seus aqueles do ser amado, o mesmo acontecendo com suas dores.

O indivíduo não só se perde a si próprio como passa a temer a perda do objeto, o que caracteriza um "estado cruel" que induz a uma espécie de "metafísica falsa e perigosa" que exclui a idéia de gozo. Dolmancé, lembrando o naturalista Buffon, conclamava as jovens a entregar seus corpos e se divertir, fugindo do amor: "o que é necessário não é se extenuar em lamentações, em suspiros, em olhares ou bilhetes doces, mas foder, multiplicar frequentemente seus fodedores" (18).

Se Aline pode ser vista como a encenação da face religiosa e cruel do amor, descrita pelos libertinos, um amor que leva à servidão vinculada à negação do próprio corpo e do corpo do outro, Léonore parece representar sua vertente laica. É um amor despido do caráter de culto ao outro e onde o medo e a

esperança se tornam elementos da ação prudente, não apresentando a religiosidade que marca Justine e Juliette.

O que se observará, entretanto, nas várias situações retratadas, é que em nome do amor parecem se produzir os mesmos excessos atribuídos à libertinagem. Na encenação de uma igualdade dos contrários, parece se delinear um sentido para uma apatia sadeana, uma apatia que se situa além das oposições entre vício e virtude, uma apatia que permite que o sujeito circule entre avesso e direito do instituído (obediência à lei e transgressão), algo como uma transgressão da transgressão.

NOTAS

- (1) *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*, vol.I, p.69.
- (2) *Idem*, vol.II, p.299.
- (3) *Idem*, vol.I, p.180.
- (4) *La Philosophie dans le boudoir*, p.130.
- (5) *Idem*, p.256.
- (6) *Histoire de Juliette*, vol.I, p.20.
- (7) *Idem*, vol.I, p.20.
- (8) *Idem*, vol.I, p.68.
- (9) *Idem*, vol.I, p.21.
- (10) *Idem*, vol.I, p.26.
- (11) *Idem*, vol.I, p.26.
- (12) *Idem*, vol.II, p.90-91.
- (13) *Idem*, vol.II, p.89.
- (14) *Idem*, vol.II, p.89.
- (15) *La Nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu*, vol.I, p.243-2444.
- (16) *Histoire de Juliette*, vol.I, p.113.
- (17) *Idem*, vol.I, p.113.
- (18) *La Philosophie dans le boudoir*, p.173.

FILOSOFIA E ROMANCE: TUDO DIZER

Tornou-se lugar comum falar da força de atração e repulsão exercida pelo texto de Sade, onde a manifestação **simultânea** destas forças provoca, no leitor, uma espécie de vertigem. Misturando cenas de libertinagem a dissertações filosóficas, Sade desloca o leitor de um centro que habitualmente cinge estes elementos.

Uma das maneiras de tentar evitar essa vertigem é reintroduzir a cisão através de uma leitura seletiva, de uma partição do texto: lêem-se as cenas de libertinagem ou as dissertações. Espécie de censura que ultrapassa, às vezes, a própria leitura, a publicação em separado do panfleto "Français; encore un effort..." sendo um exemplo disto.

Se parece ganhar-se, deste modo, uma unidade mais flexível à análise, o que parece perder-se é toda a dinâmica existente entre a ação e o que é dito sobre ela, indicando, quer uma ruptura, quer uma continuidade. Perde-se, por exemplo, o curto-circuito provocado pela articulação, num único movimento, entre duas posturas contrárias como o que ocorre em relação à História (tanto a História da Humanidade, como

qualquer história ou forma de narrativa) ao mesmo tempo enfatizada, enquanto um dos determinantes de uma escolha, e negada na apresentação de uma essência que se repete independentemente de lugares e épocas: a sexualidade como fundamento do querer em todos os níveis da vida humana. Uma sexualidade tecida na materialidade dos corpos e dos discursos e que põe em cena o questionamento não só de dogmas e princípios religiosos como também do próprio comportamento religioso, comportamento este que se caracteriza por abdicar de testar e validar, à luz da própria experiência e da lógica, os enunciados aprendidos.

Trata-se, para Sade, de mostrar, na sexualidade, o campo do sagrado por excelência e os medos que o constituem; na história, a sua possibilidade de ultrapassagem; na articulação de ambos, uma noção de verdade que coloca em cena o lugar da imaginação.

Ponto de convergência entre duas naturezas, a imaginação é responsável pela singularidade, pela maneira como percebemos os objetos e pelo valor que atribuímos a eles. Ao dissertar sobre os gostos irregulares, como o gosto do feio, do impuro ou do fétido, Clément, um dos monges da abadia de Sainte-Marie-des-Bois, compara a imaginação a espelhos de formas diferentes que produzem, de um mesmo objeto, diferentes imagens. "E no seio da mãe que se fabricam os órgãos que devem nos tornar susceptíveis de tal ou tal

fantasia; - explica ele a Justine - os primeiros objetos apresentados, os primeiros discursos ouvidos, acabam de dar forma ao motor: os gostos se formam, instalam-se hábitos e nada mais, no mundo, pode destruí-los." (1)

Da liberdade da imaginação depende a plenitude do gozo, afirmam, unânimes, os libertinos. Citando La Mettrie, Belmor, em **Juliette**, aponta a imaginação como o lugar por excelência onde o libertino se sente verdadeiramente deus, não sofrendo com a insuficiência de meios para a realização de seus desejos, podendo o crime atingir, então, toda a sua extensão. O mesmo dirá Juliette ao elaborar seu método para se descobrir o prazer preferido.

Na liberdade da imaginação parece se situar, também, a possibilidade da experiência da própria liberdade, definida pelo cardeal Bernis, em **Juliette**, como a ilusão que nasce do instante de igualdade entre os diferentes motivos que nos determinam e da incerteza da escolha, que, uma vez efetuada, restabelece a desigualdade: "Desde que se toma partido, é que um dos dois lados se achou mais carregado que o outro, e não somos nós que somos causas da desigualdade, são os objetos físicos que agem sobre nós e que nos tornam o juguete da força motora da natureza, como o são os animais e as plantas." (2)

Enquanto articulação de duas naturezas, a imaginação expressa uma totalidade, tornando-se o fundamento das religiões, do gosto pelo fabuloso e pelo extraordinário. Ao discutir a história do romance, Sade aponta sua importância, mostrando que, "mal os homens **conceberam** seres imortais, eles os fizeram agir e falar; daí, eis metamorfoses, fábulas, parábolas, romances; numa palavra, eis obras de ficção, no momento em que a ficção se apodera do espírito dos homens." (3)

Ao tratar das relações entre romance e história, tanto em "Idées sur les romans" quanto no prefácio a **Histoire secrete de Isabelle de Baviere, reine de France**, Sade apresentará a imaginação como responsável pela verossimilhança, uma noção de verdade que parece delimitar o próprio lugar da filosofia.

O romance e a história surgem como conhecimentos necessários ao filósofo, na medida em que lhe permitem apreender o homem como um todo, um, através das paixões que o movem do seu interior, e outro, pelas formas e evolução que estas forças adquirem no exterior. Se o romance se caracteriza pelo predomínio da imaginação, a história terá, como atributo fundamental, a verdade, sendo através dela que a posteridade julga e se conduz.

Exigindo daqueles que a eles se dedicam, o último, estudo e reflexão e o outro, fogo e energia, estes dois gêneros terminarão por aproximar-se através da noção de verossimil ou verossimilhança que sintetiza, por sua vez, verdade e imaginação. Enquanto o romancista deve preocupar-se apenas com o que cria, apresentando os homens como deveriam ser ou como receia que sejam, ao historiador cabe dizer como os homens são, retratando os crimes que porventura existam.

Dois problemas, no entanto, interferem na busca desta verdade: a apatia dos historiadores e a contemporaneidade. O primeiro leva os historiadores a se comportarem como crédulos, limitando-se a compilar e transcrever, negligentemente, o que recebem dos que os antecederam, sem qualquer esforço de uma nova compreensão, enquanto o segundo faz com que eles não tenham a necessária distância dos acontecimentos a serem relatados ou mesmo o acesso a todas as informações.

Sade observa que aqueles que acreditam que autores contemporâneos possuem maior autoridade por serem testemunhas oculares dos fatos, não percebem que esta ausência de distância ou de uma apatia, aqui necessária, faz com que eles manifestem apenas esperança ou medo, seja através do desejo de agradar ou no pavor de prejudicar, tornando-os, mesmo quando têm acesso a todos os fatos, mais

susceptíveis de serem pressionados pelas circunstâncias a não revelá-los.

Essas dificuldades fazem com que a verdade só se torne acessível através dos tempos, as lacunas na história e nos documentos disponíveis devendo ser preenchidas através de conjecturas, isto é, pelo estabelecimento de ligações entre os vários acontecimentos que permitam o encadeamento dos fatos a partir da verossimilhança. Para Sade, "o verdadeiro nem sempre é verossimil, mas é bem raro que o verossimil não seja verdadeiro, ou, no mínimo, revestido de todas as propriedades do verdadeiro." (4)

Por outro lado, a verossimilhança será, em "Idées sur les romans", uma exigência de Sade para o romancista. Se, ao contrário do historiador, ele pode se deixar conduzir por uma imaginação sem freios, sendo-lhe mesmo permitido refazer a história, ele não deve substituir o verdadeiro pelo impossível, mesmo no que se refere ao desenlace. Colocando-se a serviço da natureza e não temendo nela buscar modelos ou mesmo declarar guerra ao que outrora o atemorizava como, por exemplo, as "chamas da Inquisição", o romancista deve soltar a imaginação de maneira a produzir uma magia que leve o leitor a se identificar com o texto, mas sem jamais sacrificar a verossimilhança. Neste momento, entretanto, como diferenciar romance e história?

Embora Sade afirme ser enorme a diferença, na medida em que a história se guia pela exatidão e o romance, pelos desvios da imaginação, o que se observa é que esta diferença parece se tornar apenas uma questão de forma e grau. Com pontos de partida distintos, história e romance parecem ter sua característica predominante regulada por aquela que pretendem excluir. Da mesma forma que o vício e a virtude.

Neste contexto, onde situar a filosofia? História e romance, através da verossimilhança, parecem questionar não só o estatuto de interno e externo como também a dicotomia clássica subjetivo/objetivo, onde a oposição entre verdade e falsidade se faz a partir do privilégio de um desses polos. Esta convergência implícita na verossimilhança faz lembrar a realidade psíquica proposta por Freud, realidade que, expressando-se na fantasia, põe em jogo uma articulação própria do "experimentado e ouvido", aí residindo a verdade e não mais numa oposição entre realidade externa e realidade interna ou objetivo e subjetivo.

"...é preciso tudo fazer e nunca tudo dizer"⁽⁵⁾ aconselhara Clairwil, certa vez, a Juliette, enquanto Sade, por outro lado, não se cansa de repetir ser necessário "tudo dizer" e dizer o "verdadeiro". Entre a aposta do libertino no "tudo fazer" e o "tudo dizer" de Sade, a distância entre o personagem e o autor. Distância que transforma o dizer num

fazer e delimita o lugar de Sade na medida em que "tudo dizer" é também a exigência que ele faz à filosofia.

Marcar uma diferença entre o personagem e o autor é importante na medida em que, frequentemente, esta distinção tem sido apagada e, com ela, a função da denúncia de uma razão que se arrisca a ocupar o mesmo lugar do Deus que ela pretende criticar. E assim que, falando em nome da filosofia, Sade modela sua argumentação a partir da escolástica e estabelece como regra para o seu discurso, a fórmula confessional instaurada pelo cristianismo.

"Tudo dizer", em Sade, não se confunde com um dizer completo, definitivo e inalterável. "Tudo dizer" é dizer do gozo, dos elementos que o constituem e de seu funcionamento. E colocar em cena, como diz Philippe Roger, em *Sade: La philosophie dans le pressoir*, o grande ausente de uma "verdade-conhecimento": o sexo. E discutir as relações criador/criatura, apontando suas variantes. E enunciar, simultaneamente, o universal e o singular, universal e singular tanto das manifestações físicas quanto das estruturas da linguagem.

Nas várias versões de *Justine*, Sade apresenta como elemento fundamental da filosofia traçar caminhos que previnam o homem contra aquilo que foi denominado de maneira variada e vaga de "Destino, Deus, Providência, Fatalidade, Acaso",

dela se esperando, não o consolo, mas o verdadeiro, mesmo que este seja desencorajador como, por exemplo, apontar as prosperidades do vício e as infelicidades que acompanham a virtude.

Nesta tarefa, é no "foudre" que ela deve buscar sua chama, todo dizer verdadeiro passando pelo gozo, pela experiência dos sentidos, a vida sendo a soma dos movimentos de todo o corpo e a morte, um cessar de pensar, de sentir, de gozar, de sofrer.

Philippe Roger enfatiza que, não se contentando em afirmar que todo conhecimento vem dos sentidos, Sade faz o corpo falar, cabendo a ele dar o tom do que ele chamou de "verdade-raio", uma verdade descontínua e dispersa que se manifesta como poder, verdade que se mistura a uma "verdade-conhecimento", sem, no entanto, anulá-la. Para ele, essa verdade se acha simbolizada na trajetória do raio que, nas três versões, termina por fulminar Justine, trajetória que marca, também, o caminho do texto para a expressão verdadeira, apenas atingida em *La Nouvelle Justine*, onde, penetrando pela boca e saindo pela vagina, apontaria finalmente o lugar do "tudo dizer".

Ao utilizar o simbolismo do raio para expressar a verdade do sexo e a magia das palavras, é, também, a ordália que, segundo Roger, seria, de certa maneira, recuperada por Sade

e, com ela, o saber da feiticeira, saber eminentemente feminino e popular, saber excluído da "verdade-conhecimento" que remete à demonstração, descrição, classificação e sistematização.

Esta verdade parece se traduzir no que Marcel Hénaff designa como o "corpo libertino", sendo a encenação do corpo científico, não só enquanto corpo da anatomia como também do corpo que pode se instituir a partir da quantificação da realidade. Trata-se de um corpo destituído de unidade interior, um corpo-máquina que, uma vez em funcionamento, exclui toda vontade responsável, reenviando apenas à lógica de sua construção e à energia que o move, o corpo do outro nada mais sendo que um dispositivo de órgãos a serem conectados e ajustados da melhor maneira, exigindo, num primeiro momento, a avaliação e descrição das peças de maneira a se estabelecer, num segundo momento, o programa de seu funcionamento.

Privado de sua função expressiva e metafórica, onde o corpo é pleno de indícios a serem decifrados numa busca amorosa, o corpo libertino apresenta-se como um corpo contabilizável onde a qualidade é enunciada através de números, em quatro operações fundamentais: medir os órgãos, avaliar a quantidade dos corpos, fazer a conta dos atos e o saldo das operações.

E no "corpo-grupo", entendido como um conjunto anônimo onde as identidades se dissolvem em função de eficácia do gozo, seu único objetivo, que se traduzirá, para Ménauff, a unidade desse corpo fragmentado, maquinizado e contabilizado, sendo, ainda, através do gozo que se introduz, em Sade, o paradoxo da relação quantidade/qualidade, pois se é a quantidade que dá o valor do objeto designado, cabe à qualidade engendrará-lo. Se o desejo libertino é insaciável em suas combinações, é necessário, no entanto que cada variação possua a sua singularidade, sendo no menor detalhe que se produz o extraordinário, o original.

Em *Les 120 journées de Sodome*, um traço mínimo é suficiente para criar uma nova paixão. Medir, contabilizar e classificar não esgotam a realidade pois há sempre um a mais, o que faz com que a verdade seja relativizada enquanto certeza. Enquanto certeza permanecem, apenas, de um lado, a experiência sensível, e de outro, as regras que presidem a elaboração do discurso, a verdade devendo ser buscada no processo de articular estas duas realidades.

As encenações dos excessos ou desvios da razão, no entanto, parecem ser apenas o primeiro tempo de uma crítica às leis e aos governos. O tempo da denúncia de uma razão que, sob a máscara da imparcialidade, pode se tornar a nova Revelação, tão tirânica quanto a fala divina, sobretudo ao pretender legitimar uma justiça universal sem levar em conta a

diversidade das paixões, os gostos individuais e sua importância para a felicidade.

Se, de início, Deus e Natureza se contrapõem como fundamentos para a inteligibilidade do mundo, o que Sade parece sugerir é que, no centro deste debate, encontra-se a possibilidade do homem conviver com o desconhecido e com o vazio decorrente da eliminação de uma certeza.

Em Justine, por exemplo, é sua crença em Deus, crença esta responsável por sua confiança incondicional numa justiça divina e numa bondade humana, que a impede de se sentir só. Nessa obediência a Deus, o temor à morte cede lugar ao desejo de morrer, como esperança de felicidade eterna.

Sem Deus, o que se apresenta é a fragilidade humana diante da solidão e da morte, marca do desconhecido, um primeiro movimento sendo a transferência de seus atributos para a justiça: se todo um ciclo é necessário para Justine colocar em dúvida a justiça divina, um ciclo semelhante parece ser necessário para que ela possa questionar também a justiça humana. Juliette, por sua vez, se colocará sempre sob a proteção de um libertino que ela reconheça como mais forte, seja ele Saint-Fond ou a Durand, ao qual obedecerá cegamente.

O tema da ignorância e da necessidade do homem de uma certeza que sustente sua esperança e acalme seus temores

reaparecerá no discurso de inúmeros libertinos como o responsável pelo comportamento religioso.

Negar o desconhecido e a própria ignorância, não só em relação aos fenômenos da natureza mas sobretudo em relação a si próprio, equivale a negar a própria dependência, sendo esta uma maneira de perpetuá-la, na medida em que essas negações impedem o homem de colocar adequadamente as questões. A partir de um orgulho que o leva a acreditar-se superior aos animais e a mais importante criatura do universo, ele forja todo um sistema que lhe assegura a realização de seus desejos. Entretanto, ignorando a extensão desses desejos e sua própria fraqueza, o que o homem não percebe é que se torna prisioneiro de sua própria criação, o modelo deste processo podendo ser buscado na teoria dos três reinos, apresentada por Pio VI a Juliette, quando esta, reconhecendo nele uma sabedoria derivada de sua experiência e estudos, lhe pedira uma dissertação sobre a morte.

A partir de uma analogia entre o vapor d'água, o calor que o originou, a própria água e as relações estabelecidas entre estes elementos, Pio VI discute as relações entre o homem e a natureza, enfatizando, porém, que o fato de falar das origens é apenas uma maneira de tornar inteligível um sistema, pois, adotando-se o movimento como princípio, não há criação, toda origem sendo sempre arbitrária e apenas uma tentativa de sistematização.

Se água, vapor e calor encontram-se ligados no processo de transformação, uma vez este operado, cada elemento permanece sujeito às suas próprias leis e, neste aspecto, independentes um do outro. Assim seriam também as relações da natureza com seus três reinos: simultaneamente, interdependência e independência.

O ser humano, uma vez lançado pela natureza, acha-se submetido às suas leis particulares que se referem à sua conservação pessoal e sua multiplicação, o mesmo acontecendo com os outros dois reinos. Obedecendo às suas próprias leis e propagando-se à revelia da natureza, o ser humano a priva da criação, sua faculdade mais bela e sua potência mais ativa, tornando-a escrava de suas leis secundárias. Impotente em relação às suas próprias leis, a natureza pode apenas manifestar como essa multiplicação a incomoda e como gostaria de dela escapar, destruindo-a.

Submetidos às mesmas leis e compostos pelos mesmos elementos, combinando-se sob uma forma ou outra, os três reinos reproduzem-se e destroem-se maquinalmente, segundo uma metempsicose perpétua, uma variação infinita entre eles, fazendo surgir o paradoxo de ser o principio de morte o principio de vida em todos os seres. Vida e morte tornam-se apenas diferentes estados ou transformações da matéria, apontando para duas espécies de vida: a vida propriamente dita e a morte, espécie de vida mais ativa enquanto

movimento de renovação e reorganização da matéria nas entranhas da terra.

O comportamento da natureza com seus dois princípios de vida e de morte parece ser o modelo para cada uma das instituições humanas como, por exemplo, Deus, o Estado, as leis, a família e, até mesmo, o conhecimento: uma vez criadas, elas se tornam autônomas e submetidas às suas leis próprias, fazendo com que o homem, como a natureza, se torne vítima de sua criação. Aqui se configuraria a necessidade do exercício do princípio de destruição, sem o qual o homem não consegue criar ou dar novas formas às suas produções que, então, apenas se degeneram ou se corrompem. Para criar, no entanto, ele deve primeiro submeter-se, reconhecer sua dependência e os elementos que o constituem.

Neste processo, a contraposição Deus/Natureza torna-se apenas um dos aspectos que envolve o estatuto do dizer e sua relação com a experiência sensível, contrapondo, num primeiro momento, fé e conhecimento e, posteriormente, paixão e razão.

NOTAS

- (1) *La Nouvelle Justine*, vol.I, p.356.
- (2) *Histoire de Juliette*, vol.II, p.342-343.
- (3) Idée sur les romans in *Les crimes de l'amour*, p.28.
- (4) Prefácio à *Histoire secrete d'Isabelle de Baviere*, p.22.
- (5) *Histoire de Juliette*, vol.I, p.195.

"FRANÇAIS, ENCORE UN EFFORT

SI VOUS VOULEZ ETRE REPUBLICAINS"

Muito se discute se o panfleto lido pelo cavaleiro de Mirvel, no **boudoir** de Mme. de Saint-Ange, seria expressão das idéias políticas de Sade. Apresentado como uma contribuição ao "progresso das luzes" e à necessidade da religião basear-se na moral, constituindo seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, e não o contrário, "Français, encore un effort" se divide em duas partes: uma dedicada à religião e outra, aos costumes.

Na primeira parte, o panfleto combate o teísmo, apresentando-o como uma das bases políticas de sustentação de tiranos e monarcas, o exemplo podendo ser buscado no cristianismo, religião de um "escravo de Titus", de um "vil comediante da Judéia", que tem como um dos seus primeiros dogmas "Dar a César o que é de César".

O autor do panfleto manifesta sua esperança de que, pelo menos, algumas de suas idéias sejam retidas, embora esteja pesaroso e inquieto face à lentidão dos franceses para

chegarem ao objetivo, já tão próximo, arriscando-se, mais uma vez, a não alcançá-lo.

Não bastam apenas leis; é necessário a instituição de um culto digno de um republicano, a energia essencial às virtudes republicanas devendo ser buscada no ateísmo, "o único sistema de todas as pessoas que sabem raciocinar"⁽¹⁾. A filosofia, ao mostrar o movimento como inerente à matéria, descartou a necessidade de um motor, buscado, geralmente, no Deus do cristianismo, e embora tema-se o povo sem os freios da religião, a ameaça do suplício do inferno não é suficiente para deter aquele que não é limitado pela "espada da lei", não se justificando preferir a religião, "berço do despotismo", responsável por inúmeros crimes, à filosofia.

Jesus é apontado como um impostor e farsante, Maria como uma prostituta e Deus, um poço de contradições: "um deus sem extensão e que, entretanto, preenche tudo com sua imensidão (...) um deus todo-poderoso e que não executa jamais o que deseja (...) um ser soberanamente bom e que não faz senão descontentes (...) um ser amigo da ordem e no governo do qual tudo está em desordem (...) um deus que atrapalha a natureza, que é o pai da confusão, que move o homem no momento em que o homem se entrega a horrores"⁽²⁾. Um tal deus deve despertar a indignação e ser relegado ao esquecimento "de onde o infame Robespierre quis tirá-lo."⁽³⁾

O extermínio da tirania real deve coincidir com o fim da superstição religiosa. Morto o rei, é preciso eliminar também raízes que possam perturbar o novo governo: Deus deve ser abolido assim como aqueles que o pregam, os padres devendo se tornar soldados a exemplo de outros que já o fizeram.

Lembrando a supressão dos templos, dos ídolos, a laicização do casamento e ainda que foi com a força de seus deuses, mistérios, dogmas, ritos e sua moral que a Igreja, marginal nos seus primórdios, construiu todo um império, Sade exorta os franceses, em nome de toda a Europa, a concluírem uma obra já iniciada, não deixando à Igreja Católica meios que permitam ao clero restabelecer os privilégios perdidos, recobrando sua autoridade sobre as consciências e reintroduzindo a monarquia.

O método a ser utilizado deve ser o ridículo - o sarcasmo e a ironia - e não a violência - assassinatos ou deportações - que despertaria o horror, a força devendo ser reservada apenas a seus ídolos. As blasfêmias mais insultantes e as obras mais atéias serão autorizadas "afim de acabar de extirpar, no coração dos homens, estes terríveis brinquedos de nossa infância", devendo mesmo ser instituído um concurso nacional para premiar "aquele que, tendo tudo dito, tudo demonstrado sobre essa matéria, não deixará, a seus compatriotas, mais que uma foice para derrotar todos este

fantasmas e um coração reto para odiá-los." (4) A prisão perpétua será a pena reservada àqueles que incorrerem duas vezes na mesma falta: falar de Deus ou da religião.

Sendo necessário um culto, o melhor será adotar os deuses do paganismo, a exemplo dos romanos cujos objetos de adoração eram "as ações, as paixões, os heróis", seus deuses constituindo modelos a serem imitados "na esperança de ser, um dia, ele próprio adorado" (5). O que se depreende dos exemplos da prática cristã é apenas a libertinagem e uma eterna ruptura entre o dizer e o agir.

Essas verdades tão simples e essenciais não são percebidas porque as religiões se fundam na ignorância e no medo que perturba o raciocínio: "O homem tem medo nas trevas, tanto no físico quanto no moral; o medo se torna habitual e se transforma em necessidade: ele acreditaria lhe faltar algo se nada mais tivesse a temer." (6)

Através da educação, o ser humano deverá ser habituado, desde criança, ao desconhecido, substituindo-se, assim, o temor ao desconhecido, que o leva a fabricar as religiões, pelo culto da coragem e da liberdade que, identificadas a uma busca da felicidade, são as virtudes necessárias a uma nação livre e guerreira. Uma felicidade do aqui e agora e não de uma vida futura, após a morte, felicidade que

consiste "a tornar os outros tão afortunados quanto desejamos ser nós mesmos" (7).

Essa educação se fará mais com exemplos que com livros, pois a experiência, enquanto exercício dos sentidos, é a base do conhecimento, sendo esta mais uma razão para se descartar a idéia de Deus que não se manifesta a nenhum dos sentidos. Instruídas nos mistérios da natureza, as crianças perceberão a inutilidade de admitir como causa do que desconhecem algo que conhecem ainda menos, "que é bem menos essencial entender a natureza que dela gozar e lhe respeitar as leis; que essas leis são tão sábias quanto simples; que elas estão escritas no coração de todos os homens, bastando somente interrogar este coração para descobrir seu impulso." (8)

Numa educação fundada em bases religiosas, apenas descoberta a futilidade dessas bases, toda a construção ruiria, trazendo à luz a libertinagem como valor positivo. Fazendo as crianças sentir, entretanto, "a necessidade da virtude unicamente porque sua felicidade dela depende, elas serão pessoas honestas pelo egoísmo e esta lei que rege todos os homens será sempre a mais segura de todas." (9) Somente desta maneira se obterá indivíduos livres, sendo este o fundamento do verdadeiro patriotismo.

Na segunda parte do panfleto, seu autor se dedica a mostrar que, tanto quanto o teísmo, os costumes franceses, ainda

marcados pelos interesses, deveres e relações estabelecidas numa monarquia, são inadequados a um governo republicano. Esta discussão é apresentada como essencial na medida em que "são os costumes que vão servir de motivos para as leis que vamos promulgar." (10)

Essas leis devem ser "doces", possibilitando aos homens de diferentes caracteres obedecê-las. O panfleto conclama: "Façamos poucas leis mas que elas sejam boas. Não se trata de multiplicar freios: trata-se somente de dar àquele que empregamos uma qualidade indestrutível. Que as leis que promulgamos não tenham por objetivo senão a tranquilidade do cidadão, sua felicidade e o brilho da república." (11)

Muitos são os exemplos de outros povos e de outros legisladores destinados a mostrar a relatividade dos costumes e das leis, as ações convencionadas até então como criminosas sendo examinadas a partir de três tipos de relações e dos diferentes deveres que estabelecem para o homem: relações com a divindade, com o próximo e consigo mesmo. O tom inflamado e exortativo, adotado na primeira parte, cede lugar à lógica e à ironia. Blanchot assinala que Sade fala para convencer.

Os deveres em relação à divindade desaparecem com a certeza de que somos "criaturas necessitadas da natureza", e com isto, desaparecem também os delitos religiosos, conhecidos

"sob os nomes vagos e indefinidos de **impietade**, de **sacrilégio**, de **blasfêmia**, de **ateísmo**, etc" ⁽¹²⁾, devendo ser permitido ridicularizar todas as religiões e ver seus rituais como peças de teatro ou comédias onde o público vai para rir e se divertir, sendo esta a melhor maneira de extingui-las.

A seriedade ou a proteção dos cultos logo traria de volta o debate de opiniões sobre qual a melhor forma de adoração onde, de maneira extravagante, pessoas que não conhecem seu deus pretendem decidir sobre a natureza do que lhe agrada. Prioridades logo surgiriam, interferindo, assim, na igualdade, primeira lei do novo governo.

Os deveres do homem para com seu semelhante, fundamentados na moral cristã, modificam-se quando repensados à luz da filosofia, o mesmo acontecendo com os crimes daí derivados, considerados capitais num governo monárquico, e que se referem à honra, à riqueza, ao corpo e à própria vida, ou seja, "a **calúnia**, o **roubo**, os delitos que, pela **impureza**, podem atingir desagradavelmente os outros e o **assassinato**." ⁽¹³⁾ Advertindo não ter por objetivo incentivar nenhuma destas ações, o autor do panfleto as examina, uma a uma, desqualificando-as como crimes.

A calúnia surge como útil num governo "onde é essencial conhecer os malvados e aumentar a energia dos bons" ⁽¹⁴⁾ pois

recaindo sobre um sujeito mau, ou não fará diferença por ele já ser conhecido por outras más ações ou contribuirá para iluminá-las, e recaindo sobre um individuo bom, o sentimento da injustiça sofrida fará com que ele se esforce para mostrar-se melhor. Assim, a calúnia, em lugar de condenada, deve ser valorizada no seu duplo aspecto de "lanterna" e "estimulante".

O roubo também não é um mal num governo cujo objetivo é a igualdade pois seu efeito é "igualar as riquezas", ao mesmo tempo em que mantém a propriedade e estimula a sua conservação adequada. Embora o autor do panfleto abstenha-se de fazer, diretamente, uma crítica à propriedade privada, ele denuncia o pacto que a institui, concluindo, ironicamente, que o roubo nada mais é que o resultado do perjúrio a que foi levado o pobre quando do juramento de respeito à propriedade feito pela nação, juramento que só interessa ao rico. A lei que institui a necessidade do perjúrio não pode punir os efeitos que ela própria engendrou.

Nos delitos relativos à libertinagem, surgem a prostituição, o adultério, o incesto, o estupro e a sodomia, ações que, resultantes das inclinações à luxúria que surgem do impudor, estado mais próximo da natureza, aparecem não só como indiferentes mas sobretudo como necessárias ao governo, na medida em que contribuem para manter o individuo no estado

de insurreição e dissolução indispensáveis à manutenção da república.

E através da identificação do "estado moral" a um "estado de paz e tranquilidade" e do "estado imoral" a um "estado de movimento perpétuo" que o autor conclui ser a imoralidade o estado desejável e equivalente ao estado de guerra necessário à conservação do governo republicano que, pela sua felicidade, desperta ódio e inveja nos povos vizinhos.

O panfleto assinala que a luxúria é a paixão que mais necessita de liberdade, sendo também a mais despótica pois "é nela que o homem ama comandar, ser obedecido, se cercar de escravos obrigados a satisfazê-lo"⁽¹⁵⁾, sendo melhor regular os meios para satisfazê-la que proibi-la pois "todas as vezes que não derem ao homem o meio secreto de exalar a dose de despotismo que a natureza colocou no fundo de seu coração, ele a desviará sobre os objetos que o cercam, perturbando o governo."⁽¹⁶⁾

Locais adequados, sob a proteção do governo, devem ser providenciados para que os libertinos tenham à sua disposição objetos de todos os sexos e de todas as idades, a única regra dessas casas sendo a submissão total, o recurso à violência sendo permitido em caso de desobediência. Nem mesmo o amor, essa "loucura de alma", poderá ser evocado como justificativa de recusa pois, excluindo todos os outros

individuos que não o ser amado e o amante, contraria os principios estabelecidos, não podendo servir à felicidade de todos.

A prostituição aparece como o primeiro efeito das inclinações à luxúria, exigindo uma lei que obrigue as mulheres a se prostituirem, punindo-as caso não o façam. Maior honra e maior estima lhes serão atribuídas quanto mais frequentarem as casas de libertinagem. Sendo por natureza, de um lado, submissas ao homem pela sua fraqueza e pela sua condição de animal fêmea pertencente a todos os machos e, por outro, pela sua sensibilidade, mais inclinadas à luxúria que os homens, as mulheres não devem ter sua honra e virtude atadas exatamente à resistência que apresentam em relação aos desejos recebidos da natureza.

O direito à propriedade dos corpos será, assim, abolido, instituindo-se, em seu lugar, o direito à propriedade do gozo para homens e mulheres, independentemente dos efeitos produzidos pelo gozo no objeto. Pouco importa que filhos sem pai possam surgir a partir desses costumes: eles serão filhos da pátria e "não tendo jamais conhecido senão ela, saberão, desde o nascimento, que é apenas dela que devem tudo esperar", cabendo a ela "fazê-los viver, fazê-los conhecer e ilustrá-los"⁽¹⁷⁾. Isolando-os em suas famílias, os interesses e as opiniões se particularizariam, impossibilitando as virtudes de um homem de Estado.

Enunciados esses princípios, o autor acredita ser dispensável discutir o adultério que atinge com maior força as mulheres, a eternidade dos laços conjugais tendo sido uma criação dos "impostores cristãos" e dos padres a quem interessava proibir a luxúria para ter maior ascendência sobre as mulheres por lhes conhecer os segredos.

O incesto, ação que se encontra na origem das sociedades, sendo uma consequência natural da comunidade de mulheres estabelecida, também não é um mal, devendo ser a lei de todo governo que tenha por base a fraternidade pois "ele aumenta os laços familiares e torna, conseqüentemente, mais ativo o amor dos cidadãos pela pátria"⁽¹⁰⁾.

O estupro, ação difícil de comprovar, é apresentado como menos importante que o roubo na medida em que apenas deteriora a propriedade em lugar de invadi-la, o objeto sendo colocado apenas um pouco mais cedo nas condições em que o colocaria o casamento ou o amor.

A sodomia é examinada enquanto manifestação da natureza, seja como organização ou como fruto da sociedade, não requerendo qualquer punição; não se deve punir um indivíduo apenas pela diferença de gostos, mesmo em casos de preferência por carícias de monstros e animais. Se a perda de sêmen poderia ser o crime atribuído à sodomia, o que dizer das poluções durante os sonhos ou no gozo das mulheres

grávidas? Nenhuma lei deve reprimir as preferências naturais, pois, se de um lado, a corrupção dos costumes contribui para o estado de insurreição necessária nesse governo, de outro, a sodomia parece ser um vício de povos guerreiros, estimulando a coragem e a força, qualidades úteis a um republicano.

O assassinato é visto como, das ofensas do homem em relação a seu semelhante, "a mais cruel de todas pois lhe tira o único bem recebido da natureza, o único cuja perda é irreparável" (17). Propondo a abstração do dano causado à vítima, o autor do panfleto examina seu lugar num governo republicano e a existência de leis adequadas a partir da consideração das leis da natureza, das leis da política e dos prejuízos que possa causar à sociedade. Advertindo que suas idéias talvez sejam um pouco fortes, ele justifica-se: "Não adquirimos o direito de tudo dizer?" (20)

Em relação às leis da natureza, sendo o movimento perpétuo a verdadeira essência da matéria e uma de suas primeiras leis, a morte nada mais é que "uma mudança de formas, uma passagem imperceptível de uma existência a outra", não sendo uma destruição a menos que se considere a transmutação uma destruição, apenas para que possamos manter nossos preconceitos e nosso orgulho de sermos criaturas privilegiadas da natureza. O homem, ao matar, nada mais faz

que seguir os impulsos da natureza, fornecendo-lhe a matéria necessária para suas criações.

Considerado em relação à política, o assassinato aparece como uma de suas armas mais poderosas, tendo em vista a guerra e a morte de tiranos e reis, sendo o que possibilitou à França libertar-se.

Em relação à sociedade, da mesma forma que em relação à natureza, a perda de um indivíduo não influencia seus costumes, suas leis, seus hábitos, sendo mesmo uma maneira não só de controlar o excesso de população tão prejudicial a um governo republicano, quanto de estimular uma certa ferocidade necessária a seus membros. Nenhuma lei deve punir essa ação, deixando ao assassino apenas a pena de ser objeto da vingança dos amigos ou da família daquele que ele matou.

Abordando os deveres do homem em relação a si mesmo, o autor os apresenta como devendo ser regulados pelo prazer e sua conservação, princípios já seguidos pelo filósofo, sendo desnecessária aí qualquer lei ou penalidade, mesmo em relação ao suicídio, visto mais como um ato de bravura e coragem.

Lembrando o exemplo das Cruzadas, o panfleto adverte sobre os riscos da guerra externa, conclamando os franceses a apenas defenderem seu território, preocupando-se com sua própria felicidade e autonomia: "...vigiem suas fronteiras e

permaneçam em seus lares; reativem a energia e os mercados a suas manufaturas; façam reflorescer suas artes, encorajem a agricultura, tão necessária num governo como o de vocês, cujo espírito deve ser de poder abastecer a todos sem ter necessidade de ninguém; deixem os tronos da Europa se desmoronarem por si mesmos; seu exemplo e sua prosperidade logo os derrubarão, sem que vocês tenham necessidade de se envolverem." (21)

E oferecendo "o nada, a indiferença de uma infinidade de ações que nossos ancestrais, seduzidos por uma falsa religião, viam como criminosas" (22), que o autor do panfleto acredita reduzir o trabalho dos legisladores a pouca coisa. Como leis, apenas aquela que institui a obrigatoriedade da prostituição, decorrente da adoção da propriedade do gozo, e a interdição de se falar de Deus ou da religião. A penalidade máxima será a perda da liberdade em lugar da pena de morte, descartada desde o início pois apenas as paixões, enquanto manifestações da natureza, podem legitimar o atentado à vida de um homem e a lei é "fria": "sempre em oposição à natureza e nada recebendo dela, não pode ser autorizada a se permitir os mesmos desvios" (23).

Além disso, ironiza ele, a pena de morte não só nunca reprimiu o crime, haja visto o número de execuções, quanto dá o exemplo do crime, conduzindo a um dilema: "O assassinio é ou não um crime? Se não é, por que fazer leis para

puni-lo? E, se é um crime, por qual bárbara e estúpida inconsequência, puni-lo com um crime semelhante?" (24)

Ao incitar os franceses a mais um esforço para se tornarem republicanos e discutir a religião e os costumes, Sade parece estar preocupado não com uma tipologia de governo mas com seu princípio organizador, sua **arche**, remetendo ao sentido grego do termo **politeia**, que designa a coisa pública, coisa do povo, o bem comum.

Este bem comum surge como a liberdade, liberdade que tem por fundamento o egoísmo, responsável tanto pela felicidade individual quanto coletiva. Entretanto, se, na primeira parte do panfleto, o egoísmo aparece regulado pelo que era considerado a "regra de ouro" no século XVIII, ou seja, não fazer ao próximo o que não desejamos para nós mesmos, na segunda, o que parece predominar é a lei do mais forte. Contradição que Blanchot⁽¹⁾ aponta como nem tão simples nem tão ingênua quanto poderia parecer à primeira vista.

Embora a liberdade desejada na primeira parte se transforme, na segunda, em libertinagem, este percurso nada mais faz que encenar aquilo que, anteriormente, fora previsto como consequência de uma educação em bases religiosas. Além disto, é importante nos lembrarmos que a leitura do panfleto se produz com a função específica de apaziguar os remorsos

de Eugénie. Neste momento, o que parece se tornar central é o estatuto da lei. O mesmo ocorre em **Aline et Valcour**, onde a apresentação de um governo ideal parece ser menos importante que a discussão sobre o lugar das leis na felicidade individual e coletiva.

Se Butua e Tamocé, os dois reinos encontrados por Sainville na sua busca de Léonore, surgem como antípodas, um como domínio da depravação e da crueldade e o outro, lembrando ao jovem a idade de ouro, pela sua doçura e temperança, quando os examinamos mais atentamente, as diferenças se tornam menos nítidas do que à primeira vista.

Se Tamocé prima pela igualdade e Butua, pela desigualdade, em ambos, o que predomina é o excesso. Num, a perda total da individualidade através de uma domesticação sutil, noutro, sua presença absoluta, os dois reinos parecendo indicar dois tipos de despotismo: o da sensibilidade e o da luxúria.

Além disto, toda a felicidade e harmonia de Tamocé dependem exclusivamente de Zamé que se preparou durante vinte anos para ser governante, realizando não só estudos teóricos como também viajando pelo mundo e exercendo as mais diferentes atividades. Seu filho e sucessor não apresenta a característica que Zamé considera fundamental num bom governante: amar as mulheres. A questão do destino deste povo, preparado para enfrentar um inimigo externo mas não um

inimigo interno como um mal governante, remete à importância de uma educação que prepare o indivíduo para a liberdade.

Na história de Léonore, onde a Inquisição e o bando de ciganos chefiados por Brigandos aparecem como duas organizações, ao mesmo tempo, análogas e contrapostas a Butua e Tamoé, a liberdade se vinculará à possibilidade da ação solitária sendo este mais um dado para se refletir sobre o estatuto do egoísmo.

NOTAS

- (1) *La Philosophie dans le boudoir*, p.193.
- (2) *Idem*, p.195.
- (3) *Idem*, p.195.
- (4) *Idem*, p.203.
- (5) *Idem*, p.192.
- (6) *Idem*, p.200-201.
- (7) *Idem*, p.199.
- (8) *Idem*, p.199.
- (9) *Idem*, p.199.
- (10) *Idem*, p.203.
- (11) *Idem*, p.251.
- (12) *Idem*, p.205.
- (13) *Idem*, p.210.
- (14) *Idem*, p.212.
- (15) *Idem*, p.218.
- (16) *Idem*, p.218.
- (17) *Idem*, p.225-226.
- (18) *Idem*, p.229.
- (19) *Idem*, p.237.
- (20) *Idem*, p.237.
- (21) *Idem*, p.252.
- (22) *Idem*, p.251.
- (23) *Idem*, p.209.
- (24) *Idem*, p.249-250.

A FORMALIZAÇÃO DA DESIGUALDADE

A relação criador/criatura aponta para uma relação de dominação/submissão, estabelecendo, na origem, a desigualdade e a dependência. Em *La Philosophie dans le boudoir*, a religião é definida por Dolmancé como "o pacto que liga o homem a seu Criador e que o compromete a lhe testemunhar, por um culto, o reconhecimento que ele tem da existência recebida deste sublime autor"⁽¹⁾, os cultos nada mais sendo que "o resultado da impostura do mais forte e da imbecilidade do mais fraco"⁽²⁾. Nesta perspectiva, o ateísmo poderia ser traduzido como uma igualdade, cujo significado seria o sujeito se tornar, ele próprio, criador e criatura, não se perdendo nas identificações ao criador.

A desigualdade é um ponto de partida para Sade: desigualdade de formas na natureza, desigualdade de níveis econômicos, desigualdade de poder. A desigualdade, seja ela natural ou instituída, será tanto a justificativa do mais forte para submeter o mais fraco, quanto do mais fraco para burlar o mais forte. Mais forte e mais fraco, no entanto, parecem constituir apenas lugares ocupados, alternativamente, por

diferentes elementos que legitimam, cada um, uma forma de poder.

Se Sade descaracteriza a diferenciação entre vício e virtude, mostrando tanto o vício na virtude quanto a virtude no vício, o mesmo ocorre com as posições mais forte e mais fraco, sua discussão parecendo modelada pelas relações entre criador e criatura e os sentimentos de medo e esperança que a sustentam. No centro deste debate, o lugar ocupado pelas leis, sua possibilidade de, efetivamente, contribuir para o bem comum e a relação entre a felicidade coletiva e a felicidade individual.

De *Les infortunes de la vertu* a *La Nouvelle Justine* é sobretudo a discussão política que se faz presente. Enquanto no primeiro texto Sade se restringira a encenar as virtudes e as infelicidades delas decorrentes, enfatizando mais a relação entre moral e religião, no segundo, a justiça parece ser seu alvo privilegiado, justiça e religião ocupando aí o mesmo lugar: o de uma aliança com a tirania.

De maneira diversa e com objetivos variados, os libertinos serão unânimes em indicar o caráter arbitrário das leis, fazendo com que a utilidade se torne a regra do direito: basta que alguém deseje algo para constatar a necessidade que tem dela e do momento em que esta coisa lhe é necessária, ela é justa.

O gigante antropófago Minski, por exemplo, ao ser acusado de injusto por Juliette, defende-se apontando as idéias dadas pelas palavras justo e injusto como tão relativas quanto o vício e a virtude, a única regra do justo ou injusto sendo o egoísmo. Para ele, uma justiça natural da qual não se afastaria sem remorso é fruto da fraqueza pois a própria natureza é injusta, a destruição de colheitas e pestes sendo exemplos disto, não podendo haver culpa em imitá-la.

Ele aponta como falsa a afirmação do "meio-filósofo Montesquieu" sobre a justiça ser eterna e imutável, em todos os tempos e lugares pois ela depende dos caracteres, temperamentos e das leis morais de um país. Para Montesquieu, se esta tese fosse verdadeira, faria com que o homem temesse o próprio homem, gerando insegurança, pois nada mais garantiria a propriedade, a honra e até mesmo a própria vida.

Esta insegurança, no entanto, não é, para Minski, justificativa para se ocultar uma verdade: "Prestar-nos-ia serviço aquele que, nos vendo entrar numa floresta onde foi atacado por ladrões, não nos previnisse dos perigos que podem nos cercar? Sim, sim;ousemos dizer aos homens que a justiça é uma quimera e que cada indivíduo não tem jamais senão a sua;ousemos dizer-lhes isto sem temor. Anunciando-o e os fazendo sentir, assim, todos os perigos da vida humana, nós os colocamos em condições de deles se garantir,

armando-se, por sua vez, de injustiça, já que não é senão se tornando tão injustos quanto os outros, que eles poderão se colocar ao abrigo de suas armadilhas..." (3)

Minski discute, ainda, outra afirmação de Montesquieu, apresentando-a como sofisma: a justiça como relação de conveniências que se acha realmente entre duas coisas, qualquer que seja o ser que as considera. Para Minski, a justiça não tem existência real, sendo "a divindade de todas as paixões". Mme. d'Esterval, em *Justine*, ao discutir a mesma questão, evocará Hobbes que dizia estar a justiça ou injustiça no julgamento de quem o faz.

Em *Aline et Valcour*, Montesquieu será mais uma vez lembrado quando Zamé, ao examinar o que é uma lei e sua utilidade num Estado, o fará a partir de sua afirmação sobre a utilidade das leis para estabelecer um equilíbrio entre a fraqueza e a força reinantes no estado de natureza. Para Zamé, as leis nada mais fizeram que trocar o senhor: o mais forte tornou-se não aquele que detinha a força física mas que possuía a fortuna: "O infeliz nada mais fez, então, que mudar de senhor, e sempre oprimido como antes, ele nada mais ganhou senão sê-lo com um pouco mais de formalidades." (4)

O que mais o revoltou nos governos europeus foi o rigor das penas. Apresentando a pena de morte como um resquício da adoração de deuses sanguinários, Zamé pondera que as

punições não melhoram o homem, a prisão sendo "a pior e a mais perigosa" delas, pois ele aí encontra os piores exemplos. Não é isolando o homem que ele se torna melhor mas entregando-o à sociedade, fazendo com que sua punição seja útil a ele e aos outros.

Brigandos, chefe do bando de ciganos encontrado por Léonore, também discursará contra as prisões e a pena de morte. Certa vez, ao evitar um estupro e arbitrar a questão, ele chama a atenção do jovem, um estudante de Direito para o fato de que "o dever de um juiz não é punir, é tornar as duas partes tão contentes quanto possível. (...) não se trata de saber se a coisa é boa ou má nela mesma, ela não pode ser um ou outro senão em função dos seus efeitos sobre as partes; se ela opera um bem sobre um e sobre outro, ela só pode ser um mal na opinião, consideração vã que um juiz deve sempre desprezar."⁵ Ele aconselhará Léonore a afastar-se da regra e zombar da lei, respeitando apenas o homem e a natureza.

Para Coeur-de-Fer, irmão e chefe do bando da Dubois, prevalecendo a regra da utilidade, desaparece a necessidade do pacto social, derivado do medo. Para ele, o pacto, consistindo em que cada um ceda parte da sua felicidade em prol do bem geral, não interessa nem aos fortes, que não têm necessidade de ceder para se sentirem felizes, nem aos fracos que cedem mais do que recebem, não interessando,

portando, à sociedade, composta apenas de seres fortes e fracos.

Dai resulta que "o ser verdadeiramente sábio é aquele que, mesmo com o risco de retomar o estado de guerra que reinava antes do pacto, se revolta imperiosamente contra este pacto, o viola tanto quanto pode, certo de que o que retirará dessas lesões será sempre superior ao que poderá perder se é o mais fraco, pois ele também o era, respeitando o pacto; ele pode se tornar o mais forte violando-o; e se as leis o reconduzirem à classe da qual ele quis sair, o pior é que perderá a vida, o que é uma infelicidade menor do que aquela de existir no opróbrio e na miséria." (6)

Para Coeur-de-Fer, apenas duas alternativas se colocam a seres sem fortuna e sem títulos como ele e os membros de seu bando: "ou o crime que nos torna felizes ou o cadafalso que nos impede de ser infelizes." (7) O que preside a organização de seu bando é a conservação da vida não importa a que preço e o prazer, pois uma vida sem prazer equivale à morte.

Também Chigi, chefe da polícia interior de Roma que dá a Olympe grande soma para queimar casas de caridade e hospitais, aponta para a inconveniência do pacto, defendendo um retorno ao estado de natureza ou leis mais doces: "as leis não são senão inúteis e perigosas; seu único objeto é multiplicar os crimes ou fazer com que eles sejam cometidos

em segurança, pelo segredo que elas impõem. Sem as leis e as religiões, não se pode imaginar o grau de glória e de grandeza em que estariam hoje os conhecimentos humanos" (8). Fala-se muito das paixões mas elas fizeram mais bem aos homens que as leis, pois enquanto as grandes paixões dão grandes homens, a invenção e a maravilha das artes, o abuso das leis leva ao despotismo, o reino das leis sendo vicioso e inferior à anarquia, plano mais puro que o da constituição do Estado.

E assim que muitos libertinos, dentre eles o bispo de Grenoble e Saint-Fond, desenvolvem suas idéias para promover um retorno à paz e tranquilidade reinantes no estado feudal a partir de uma série de leis que atuariam tanto no nível moral quanto econômico, todas tendendo a reconduzir o povo à servidão e à miséria.

O bispo de Grenoble, por exemplo, em *La Nouvelle Justine*, aponta a necessidade de tornar o povo ignorante e submisso, enfatizando não chamar "povo" a casta designada pelo nome de Terceiro Estado mas sim "esta classe vil e desprezível que, grosseiramente lançada sobre nosso planeta, como a baba da natureza, não pode viver senão às custas de penas e suores... que nos rouba, nos pressiona, nos ludibria todas as vezes que ela não pode nos fazer contribuir de outra maneira" (9).

Indicando a submissão como proporcional à violência e à extensão dos suplicios infligidos, ele promulgaria não só leis severas quanto pesados impostos e contribuições, privando o povo de tudo que pudesse lhe dar energia e tornando sua subsistência tão penosa através de um trabalho perpétuo que nem mesmo lhe ocorreria a idéia de se tornar livre: "Apenas a tirania mais excessiva faz toda a segurança do Estado: abandone o freio, o povo se revolta; acostume-o ao conforto, ele logo se tornará insolente; alive-o, ele o insultará; esclareça-o, ele o massacrará."⁽¹⁰⁾ Proceder de outra maneira que não a exploração do povo é derrubar todas as instituições e desconhecer as aspirações da natureza.

Na medida em que o excesso de população, levando à escassez de alimentos, é um vício destruidor de governos, ele adotaria medidas de despopulação, permitindo o infanticídio, limitando o número de filhos, suprimindo as escolas públicas e particulares e tornando dignos de honra todos aqueles que fossem inimigos da progenitura, do assassino aos celibatários, homossexuais ou masturbadores.

Para obrigar o agricultor a retornar à servidão, ele sugere uma maneira de retirar seu alimento e extinguir pouco a pouco esta classe. Basta propor o armazenamento do trigo em armazéns públicos, edificadas nas principais cidades da França, não permitindo ao camponês guardar mais que o necessário para sua subsistência, estabelecendo, em seguida,

visitas domiciliares que permitirão resgatar o restante. Acrescente-se a isto a criação de impostos perfazendo o dobro do que ele recebeu, e logo estas medidas o deixarão não só sem subsistência como, em poucos anos, completamente arruinado, forçando-o a mendigar. Com leis severas contra mendigos, eles serão enforcados.

Quando reduzidos à simples subsistência, é preciso aumentar as dificuldades de reprodução e associação, interditando o casamento antes dos 30 anos e entre parentes. O confisco dos bens deverá se dar sempre em proveito do senhor afim de que este abarque e monopolize todas as propriedades e, insensivelmente, a raça se extinga e, com ela, o temor de sedição ou revolta. Um governo despótico, reinando sobre estas operações, consolidando-as pelos meios mais violentos trará paz e felicidade.

"A política, que ensina a enganar seus semelhantes, evitando ser enganado, esta ciência nascida da falsidade e da ambição, da qual o homem de Estado faz uma virtude, o homem social, um dever, e o homem honesto, um vício"⁽¹¹⁾, aparecerá no discurso de dom Lopes de Riveiras, comandante de um forte português na costa africana, como a astúcia do mais fraco.

Nesta astúcia, a proposta que fizera a Clémentine, sua amante, e a Léonore de se deixarem aprisionar por Ben Maãcoro, soberano de Butua, para, utilizando as tramas da sedução, convencê-lo a se aliar aos portugueses. Se Clémentine se espanta, indagando ser assim, entregando-a a um antropófago, que ele demonstra o amor e reconhecimento pelos anos que passaram juntos, dom Lopes retruca: "Todos os sentimentos vulgares que você alega, Clémentine (...) não têm qualquer força onde fala a razão de Estado... Amor... reconhecimento... direito das pessoas... todos estes laços desaparecem em função do dever, na obrigação de servir sua pátria; os Estados não se estabelecem e não se sustentam senão lesando as convenções do fraco, sempre nulas desde que se trate dos direitos do forte."⁽¹²⁾

Dom Lopes apresenta a tirania como uma imagem da natureza cujas operações são todas atos de tirania, estando impressa tanto no coração do homem civilizado quanto do selvagem. O sentimento de humanidade nada mais é que "a razão do fraco, é a égide que ele opõe ao jugo que o curva e o escraviza, é um argumento de situação. Que ele mude de papel, ele se tornará tirano como aquele que o domava (...). A humanidade, sempre egoísta, não nasce senão no coração do escravo: se suas lágrimas rolam sobre os tormentos que ele vê, é que ele os teme para si mesmo, e eis porque a razão de Estado é

cruel... O Governo não teme jamais nada do súdito e este teme tudo do Estado." (13)

Na alternância de argumentos e situações o que se delineia é que, por trás daquele indicado como fraco encontra-se o forte e vice-versa, a aparência de força sendo dada pela política e os sistemas que a legitimam. O exemplo máximo é o da religião, sempre apresentada como sendo, nas suas origens, uma reação da fraqueza à força e que termina por se tornar, também ela, tirana. Em todo lugar, a presença da violência. Pio VI dirá a Juliette: "Em todos os tempos, o homem achou prazer em verter o sangue de seus semelhantes, e, para se contentar, disfarçou esta paixão tanto sob o véu da justiça, tanto sob aquele da religião." (14)

A questão da força física tem, como uma de suas variantes, a capacidade de um indivíduo lutar só contra os interesses da sociedade, sendo indicada desde as primeiras páginas de **Justine**. A sociedade, sempre mais forte, massacraria aquele que dela discordasse, apontando, então, para a necessidade de, ao enfrentá-la, se constituírem novas associações. Nelas parece predominar aquilo que é apontado como virtude pelas associações institucionalizadas.

Coeur-de-Fer, entretanto, discorda quando Justine argumenta que mesmo as associações criminosas se sustentam na virtude,

caso contrário o que o impediria, a ele, o mais forte do grupo, de apunhalar seus companheiros para ganhar mais. Para ele, não é por virtude e sim por egoísmo que isto acontece, "é porque, me achando, então sózinho, me privaria dos meios que podem assegurar a fortuna que espero com sua ajuda." (10)

Assim também se manifestam integrantes da "Sociedade dos Amigos do Crime" cujo regulamento se baseia nos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. Reunidos sob os mesmos interesses, colocam em comum suas fortunas para que possam dar livre curso aos seus desejos libertinos. Liberdade e igualdade têm sentido de reversibilidade: serve-se um instante para que se possa por sua vez dominar, a fraternidade sendo aquela da cumplicidade de pessoas cujos interesses particulares coincidem.

Entretanto, na base; estará sempre o indivíduo e, se um dos preceitos da prudência pregada pelos libertinos é a ação solitária, também em situações radicais que colocam em risco a própria vida do indivíduo, seja, por exemplo, a fuga de Justine da abadia de Sainte-Marie-des-Bois, seja a fuga das prisões da Inquisição efetuada quer por Sainville, Léonore, Clémentine ou Brigandos, a ação será sempre individual.

Léonore, advogando a causa do egoísmo, dirá a Mme. de Blamont: "E por ter sido eu mesma infeliz (...) que vi que podemos melhorar a própria sorte sem ter necessidade dos

outros, e, ainda que a ajuda que, algumas vezes encontrei, como aquela de Gaspard e de Bersac, me tivesse sido recusada, mais destreza e mais atividade eu teria tido para contrariar os golpes da fortuna e determiná-los a meu favor." (14)

Se o egoísmo aparece presente tanto no libertino quanto no virtuoso, tanto na sociedade quanto no Estado, propô-lo como fundamento, como no panfleto, nada mais é que explicitar o processo de funcionamento das relações humanas em todos os seus níveis. O que surge é a duplicidade do ser individual e social, seu caráter simultâneo de verdade e falsidade que parece derivado da ruptura entre individual e social, bem privado e bem público que remetem, por sua vez, à separação corpo e alma, pregada pelo cristianismo.

Esta duplicidade, no entanto, será sempre negada em algum de seus aspectos, dando origem aos vários sistemas. E o que ocorre, por exemplo, com Justine que, ouvindo os argumentos da Dubois e de Coeur-de-Fer, partidários da igualdade social, observará que a eloquência é maior naqueles que se dedicam ao crime por necessidade. Assaltam para restabelecer uma igualdade de riquezas e matam apenas por questões de segurança, para não deixar testemunhas que, com as leis vigentes, poderiam conduzi-los ao cadafalso.

Entretanto, a necessidade também pode ser evocada por aqueles que se dedicam ao crime por divertimento e que são aqueles que têm o respeito da sociedade: magistrados, membros do clero, governantes, médicos, químicos, físicos e "homens de letras". Necessidade econômica e necessidade de prazer parecem dar origem a outra polaridade, cujos termos, da mesma forma que em relação a vício e virtude ou justo e injusto, se tornarão reversíveis.

Nesse debate, o desafio proposto por Sade parece ser o de pensar um poder que não se fundamente na força física, na riqueza ou na honra, mas no gozo e que se definiria por ser um poder em si mesmo. Algo como o que Pierre Legendre indica como o "poder de amar" em lugar do "amor ao Poder".

NOTAS

- (1) *La Philosophie dans le boudoir*, p.68.
- (2) *Idem*, p.272.
- (3) *Histoire de Juliette*, vol.II, p.256.
- (4) *Aline et Valcour*, vol.1, p.332.
- (5) *Idem*, vol.2, p.158.
- (6) *La Nouvelle Justine*, vol.I, p.90-91.
- (7) *Idem*, vol.I, p.91.
- (8) *Histoire de Juliette*, vol.II, p.409.
- (9) *La Nouvelle Justine*, vol.II, p.822.
- (10) *Idem*, vol.II, p.822.
- (11) Afirmação de Sarmiento, português que serve de guia a Sainville em Butua, *Aline et Valcour*, vol.2, p.254.
- (12) *Aline et Valcour*, vol.2, p.77.
- (13) *Idem*, vol.2, p.78.
- (14) *Histoire de Juliette*, vol.II, p.496.
- (15) *La Nouvelle Justine*, vol.I, p.89.
- (16) *Aline et Valcour*, vol.2, p.265.

CONCLUSÃO

Habituaamo-nos, hoje em dia, a traçar uma linha divisória entre moral e ética. Reconhecemos, facilmente, a relatividade da moral mas não da ética. Admiti-la seria admitirmos o arbitrário como absoluto, seria abandonarmos todas as garantias, seria nos projetarmos no vazio da incerteza. Poderíamos lembrar aqui o discurso de Minski ao criticar Montesquieu e a universalidade da justiça, equiparando a discussão sobre justo e injusto àquela entre vício e virtude.

Apresentar não só a relatividade da ética mas de todas as instituições humanas parece ser o desafio sadeano, sendo o que caracteriza, a meu ver, a sua crueldade. Crueldade que se traduz na imposição, ao leitor, das articulações habitualmente excluídas.

Essa imposição se manifesta no exercício do pensamento, não só no desenvolvimento de uma tese e seu contrário, mas também nos seus múltiplos desdobramentos, apresentando, simultaneamente, a indissolubilidade e a ruptura entre o dizer e o agir. Dessa maneira, Sade se torna exemplo de uma prática que ultrapassa a linearidade que se constata nos libertinos, ainda que os mesmos princípios sejam mantidos.

Se utilizarmos a linguagem psicanalítica, diremos que Sade busca "tornar consciente o inconsciente", como postulava Freud. No seu gosto pelo teatro, ele encena, em seus romances, aquilo que hoje se habituou a se designar por "a outra cena", a cena da fantasia inconsciente. No seu movimento, o Divino Marquês parece querer modelar o homem na sua singularidade.

Modelar o homem na sua singularidade significa introduzi-lo na verdade do movimento de seu desejo. Para isto, no entanto, será necessário presentificar todas as falas que traduziram esse desejo e o camuflaram. Será necessário confrontar o homem com sua própria fragilidade e solidão, colocando em cena os mesmos sentimentos que o fazem edificar as religiões: medo e esperança. Processo que tem um custo e implica sofrimento pois, como dissera Clément a Justine, a singularidade é uma dor e se fosse dado ao homem escolher, ele seria como todo mundo.

E nesse sentido que o estilo da escrita de Sade, em seus romances, assume uma importância radical, não sendo casual que sejam seus textos anônimos os mais conhecidos e comentados. Assim também como não é casual a fragmentação a que estes textos costumam ser submetidos. Essas reações podem ser vistas como respostas "naturais" ao projeto de iniciação neles implícito.

Delimitar esta iniciação constitui, em si, um problema que põe em cena a articulação ou a superposição entre autor e personagem libertino. Trata-se de retomar não só a questão da intencionalidade dessa escrita como também aquela proposta, já no primeiro capítulo, da distinção entre uma "educação para a libertinagem" e uma "educação para a liberdade do gozo".

Na educação para a libertinagem, a presença da ordem dicotômica, verso e reverso, que traduzem uma mesma linearidade que, levada a extremos, compromete o próprio ponto de partida, nos deixando prisioneiros da polaridade vício/virtude ou das várias vertentes da dicotomia corpo/alma, tais como público e privado, social e individual, etc. Na educação para o gozo, a presença do paradoxo, da imaginação e da liberdade, ou mais precisamente, da sua ilusão.

Se, ao apontar a liberdade como a "faculdade de comparar as diferentes maneiras de agir e se determinar por aquela que nos parece a melhor"⁽¹⁾, o cardeal Bernis, em *Juliette*, negara sua existência e indicara que, "sempre movidos pela necessidade, sempre escravos da necessidade, o instante mesmo em que acreditamos ter melhor experimentado nossa liberdade é aquele em que somos levados de maneira mais invencível"⁽²⁾, o que Sade parece querer produzir no leitor é a ilusão de liberdade dada pelo instante de igualdade

entre os diferentes motivos que nos determinam, instante que parece equivalente ao gozo.

Se a expressão "educação para a liberdade do gozo" é utilizada por Lefort para designar a educação de Eugénie, ela parece, no entanto, ser mais adequada para o projeto pedagógico estabelecido para o leitor.

No "tudo dizer" de discursos e corpos que se combinam, se desarticulam e se rearticulam, as associações e os medos se presentificam em relação a seus objetos primordiais: a sexualidade e a morte. Enunciando o não-dito e tornando os argumentos tão reversíveis quanto os corpos no **boudoir**, Sade parece retirar ao leitor toda possibilidade de resposta. Ao fazê-lo e, ao mesmo tempo, abdicar de apresentar uma "boa" ordem, ele produz um vazio: o vazio das significações universais. Pelo esvaziamento provocado pelo desdobramento dos vários discursos e atos, não resta ao leitor outra escolha senão entre o cansaço, expressão de sua luta para se diferenciar e se distanciar do texto, ou o confrontar-se com seu desejo.

Embora Lefort, ao analisar o movimento do texto **La Philosophie dans le boudoir**, aponte o leitor como aquele a ser, por excelência corrompido, ele assinala que ele não é, necessariamente, ingênuo como a jovem. Esta afirmativa, porém, pode ser vista como um dos muitos exemplos de um

oscilar entre submeter-se ao texto e resistir a ele, movimento que parece constituir a ingenuidade própria do leitor. Levá-lo a reconhecê-la pode ser visto como uma das características do processo de iniciação à liberdade do gozo.

Nesta perspectiva, indicações do que deve ou não ser levado a sério, em Sade, surgem apenas como uma espécie de censura que consiste em considerar sério aquilo que coincide com o pensamento vigente ou com nossas próprias convicções, eliminando, assim, nosso mal-estar ao nos depararmos com idéias estabelecidas deslocadas de seu contexto e gerando conclusões opostas. Lefort, por exemplo, dirá que "não se consegue perceber a razão pela qual o pequeno mundo da alcova é levado a forjar o modelo de uma República segundo seus objetivos".⁽³⁾

Compreender esta pequena articulação é compreender o arbitrário como absoluto e a equivalência entre os atos mais nobres e mais vis. O próprio Lefort parece percebê-lo, recusando-se, porém, a aceitá-lo, "com o temor de atribuir a Sade um novo moralismo."⁽⁴⁾ E por que não lhe atribuir um novo moralismo? Seria este temor em delinear um moralismo sadeano indicio de uma atitude religiosa em relação às instituições e às significações habituais?

Discutir um moralismo sadeano é discutir a importância da educação, a construção da consciência e a força da opinião. E perceber, neste processo, o lugar da linguagem na elaboração de uma racionalidade que, ao apoiar-se no princípio da não-contradição, desqualifica o paradoxo e produz uma ordem onde parte do sujeito é excluída e onde ele próprio torna-se seu primeiro outro ou próximo.

É importante assinalar que a moralidade, em Sade, é sempre dependente da opinião que, por sua vez, aponta para a força das palavras, fazendo com que toda construção linguística dotada de sentido contenha, implícita ou explicitamente, uma moralidade, seja ela a moral do instituído ou a moral da imoralidade, do excluído.

Se Sade, numa nota em *Juliette*, estabelece uma distinção entre volúpias físicas e morais para enfatizar a supremacia das primeiras, por serem universais, na medida em que são experimentadas por todos, enquanto as segundas dependem da opinião, é ao apresentar a força das palavras que ele não só parece inverter como, também, anular a distinção.

É assim que, tanto a construção de uma nova consciência é o primeiro ponto de uma educação libertina, como também, naqueles mais sensíveis à opinião, como os virtuosos, as palavras se tornam suplícios mais cruéis que qualquer ato físico. Justine, por exemplo, achará mais terrível a

liberdade com que as mulheres se expressavam na tropa de falsos mendigos do que tudo o que passara na abadia de Saint-Marie-des-Bois. Em **Juliette**, uma jovem entra em desespero à simples menção da palavra "puta". Em **Aline et Valcour**, Léonore é tomada pelo terror quando, durante uma cerimônia de iniciação no bando de Brigandos, é obrigada a abjurar, embora a execução de atos blasfematórios não a tivesse incomodado.

Ao fazer do **boudoir** o modelo de uma República, de revoluções, atos de inveja ou vingança, da caridade e benevolência, busca de reconhecimento que apenas perpetua a miséria e a dependência, ao apontar uma educação que apenas produz seres tiranizados e infelizes que se vingarão não permitindo que outros sejam felizes e livres ou, simplesmente, diferentes, Sade parece praticar não só o que Juliette apontara como o maior crime - o assassinato moral - como também executá-lo na modalidade que ela indicara a Clairwil como a única onde seus efeitos se prolongam além da morte: a escrita.

Entretanto, o assassinato moral praticado por Sade não é aquele de professar o imoralismo ou a libertinagem mas de apontá-los como constituintes das relações humanas. Ao fazê-lo, o que ele indica, simultaneamente, é que o egoísmo, proposto no panfleto como fundamento da felicidade individual e coletiva, já se encontra, de certa maneira, em

prática, embora disfarçado em termos opostos, ou seja, em nome do bem comum, do coletivo, do próximo.

E assim que, quando lemos Sade com um pouco mais de atenção, percebemos que os atos de libertinagem nada mais são que réplicas das torturas empregadas nos tribunais da Inquisição ou de costumes de distantes ilhas ou de antigas civilizações. O reino de Butua, por sua vez, se torna mais o retrato de uma realidade do que uma utopia do mal, se levamos em conta toda a discussão, quer no discurso dos personagens, quer em notas de pé-de-página, em torno das grandes navegações, dos processos de colonização e dependência econômica, das relações entre os reinos europeus, ou, ainda, a comparação da justiça ao canibalismo.

A dissociação entre individual e social permite ao sujeito mascarar toda a violência social e isentar-se de qualquer responsabilidade. Não refletindo sobre seus atos, ele pode dar vazão a uma crueldade natural e conservar uma boa consciência. Aí parece enunciar-se o paradoxo proposto por Sade: educar para o social, para a justiça ou para o bem comum é educar para a singularidade, singularidade que não se confunde com individualismo tal como entendido hoje em dia. Educar para a singularidade será educar para a "liberdade do gozo".

Podemos nos perguntar se no modelar o homem na sua singularidade não estaria o projeto político de Sade: só haverá liberdade quando os indivíduos se tornarem humanos ou se tornarem livres, liberdade que se traduz no acesso ao gozo. Numa moral dicotômica, seja no vício, seja na virtude, o que se busca é igualar, no positivo ou negativo, a onipotência da divindade.

O caminho percorrido por Sade faz lembrar aquele percorrido por Platão na **República**, em sentido inverso: enquanto Platão, ao estabelecer sua analogia entre os elementos da alma e do Estado, parte da análise do que está escrito em letras maiores para chegar ao que se apresenta em letras menores, Sade parte do indivíduo ou do que está escrito em letras menores, o processo de educação.

Se, na **República**, um governo justo se associa à figura do rei-filósofo, o que Sade parece sugerir é que a possibilidade de liberdade e justiça se acham vinculadas a que cada indivíduo se torne, ele próprio, uma espécie de rei-filósofo. E quando egoísmo e ateísmo parecem convergir e atingir sua plena significação. Para além de um egoísmo que remete ao eu da consciência racional, um egoísmo centrado fora deste eu, numa natureza que, para se expressar, exige uma consciência em constante movimento. Movimento que apenas o mal como princípio será capaz de assegurar.

NOTAS

(1) *Histoire de Juliette*, vol.II, p.342.

(2) *Idem*, vol.II, p.343.

(3) Claude LEFORT, Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper in **O Desejo**, p.253.

(4) *Idem*, p.260.

BIBLIOGRAFIA

1. Textos de Sade:

Os textos de Donatien-Alphonse-François de SADE foram consultados em diferentes edições:

- A. Oeuvres complètes du Marquis de Sade. Paris, Jean-Jacques Pauvert:
Tome Premier, 1986: Les cent vingt journées de Sodome. - Cinq écrits de jeunesse. - Quatrième cahier de notes ou réflexions. - Lettre d'Étrennes à Mademoiselle de Rousset. - Dialogue entre un prêtre et un moribond. - Pensée. - Fragments du portefeuille d'un homme de lettres. - La Vérité.
Tome Quatrième: Aline et Valcour ou Le roman philosophique 1.
Tome Cinquième: Aline et Valcour ou Le roman philosophique 2.
Tome Douzième, 1991: Histoire Secrète d'Isabelle de Bavière, reine de France. - Adélaïde de Brunswick, princesse de Saxe.
Tome Quinzième, 1991: Théâtre III. - Ernestine. - Oxtiern. - Le Prévaricateur. - Franchise et Trahison. - La Fête de l'Amitié. - Dossier.

B. Edições de bolso:

- Les infortunes de la vertu. Cronologia e prefácio de Jean-Marie Goulemot. Paris, Garnier-Flammariion, 1969.
La Philosophie dans le boudoir. Edição estabelecida, apresentada e comentada por Yvon Belaval. Collection Folio, Paris, Galimard, 1976.
Les crimes de l'amour: Nouvelles héroïques et tragiques précédées d'une Idée sur les romans. Texto estabelecido e apresentado por Michel Delon. Collection Folio, Paris, Galimard, 1987.
La Nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu. Vol. 1 e 2. Prefácio de Gilbert Lely. Coleção 10/18, Paris, UGE, 1978.
Histoire de Juliette ou Les Prospérités du vice. Prefácio de Gilbert Lely. Vol. 1 (versão reduzida), Ed. 10/18, Paris, UGE, 1969; vol. 2 e 3 (versão integral), 1976.

2. Textos sobre Sade e/ou sua obra:

- ADORNO, T.N.; HORKHEIMER, Max. Excursus II: Juliette ou Esclarecimento e moral in Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2a. ed., 1985.
ALEXANDRIAN. Le marquis de Sade et la tragédie du plaisir in Les libérateurs de l'amour. Paris, Seuil, 1977.
BARTHES, Roland. Sade, Fourier, Lolita. Tradução de Maria de Santa Cruz, Lisboa, Edições 70, 1979.
BATAILLE, Georges. Sade in La literatura y el mal. Prólogo de Rafael Conte. Versão espanhola de Lourdes Ortiz. Madrid, Taurus, 1981.
-----, (El valor de uso de D.A.F. de Sade) in Obras Escogidas, Barcelona, Barral editores, 1974.
BEAUVOIR, Simone de. Faut-il brûler Sade? in Les Temps Modernes, dezembro 1951 e janeiro 1952.
BLANCHOT, Maurice. Sade et Restif de la Bretonne. Bruxelas, Complexe, 1986.

- BLOCH, Iwan. **Sade y su tiempo: Psicopatología de una época y fin de una sociedad.** México, Juan Pablos, 1971.
- CAMUS, Michel; ROGER, Philippe (Org.). **Sades: Ecrire la crise.** Colóquio do "Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle". Paris, Pierre Belfond, 1983.
- CHAGAS, Nara França. Em defesa de um certo marquês ou a perversão de todos nós in **Griphos**, número 6: IEPSI 10 anos. B. Horizonte, Instituto de Estudos Psicanalíticos, sem data.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. O universo sádico-anal e a perversão e 'Hybris', lei, perversão in **Ética e estética da perversão.** Tradução de Vera Jacques, Porto Alegre, Artes Médicas, 1991.
- DELEUZE, Gilles. **Apresentação de Sacher-Masoch: O frio e o cruel.** Com o texto integral de "A Vênus das Peles". Tradução de Jorge Bastos, Rio de Janeiro, Taurus, 1983.
- DELON, Michel et al. **Dossier Sade.** Magazine Littéraire, no. 284, Paris, janeiro de 1991.
- DIDIER, Béatrice. **Sade: Essai.** Paris, Denoel/Gonthier, 1976.
- DOMENECH, Jacques. L'imoralisme sadien in **L'éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIème siècle.** Paris, J. Vrin, 1989.
- ENDORE, Guy. **Sade: O Santo Diabólico.** Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- ENRIQUEZ, Eugène. Le gardien des clés: Systeme et volupté chez Sade in **Les figures du maître: Essai.** Paris, Arcantere, 1991.
- GORER, Geoffrey. **Vida e ideas del Marques de Sade** Tradução de Estela Canto, Buenos Aires, Editorial La Pleyade.
- HENAFF, Marcel. **Sade: L'invention du corps libertin.** Paris, PUF, 1978.
- KLOSSOWSKI, Pierre. **Sade, meu próximo.** Precedido de "O filósofo celerado". Tradução de Ana Hathely. Lisboa, Moraes Editores, 1968.
- LACAN, Jacques. Kant avec Sade in **Écrits.** Paris, Seuil, 1966.
- LE BRUN, Annie. **Sade, aller et détours.** Paris, Plon, 1989.
- LEFORT, Claude. Sade: O desejo de saber e o desejo de corromper in **O Desejo.** Organização de Adauto Novaes. São Paulo, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1990.
- MORAES, Eliane Robert. **A felicidade libertina: Sade.** Dissertação de Mestrado orientada por Renato Janine Ribeiro, Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1989.
- , Sade: Uma proposta de leitura in **Foucault vivo.** Organização de Italo A. Tronca. São Paulo, Pontes, 1987.
- NETTO, José Paulo. Vigência de Sade in **Revista Novos Rumos**, ano 1, número 2, São Paulo, Ed. Novos Rumos, abril/junho, 1986.
- PAUVERT, Jean-Jacques. **Sade vivant: Une innocence sauvage... 1740-1777.** Paris, Robert Laffont/J.-J. Pauvert, 1986.
- PEIXOTO, Fernando. **Sade: Vida e obra.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- ROGER, Philippe. **Sade: La philosophie dans le pressoir.** Paris, Bernard Grasset, 1976.
- ROSSET, Clément. **O princípio da crueldade.** Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.

- ROUANET, Sérgio Paulo. O desejo libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo in O Desejo. Organização de Adauto Novaes. São Paulo, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1990.
- SANTIAGO, Jésus. O gozo da transgressão: Em torno do fantasma sadiano in Revista do Simpósio do Campo Freudiano, no.2, setembro/1986, Belo Horizonte
- VERECKEN, Christian. Le cabinet de lecture: Lectures de Sade in Ornica? Revue du Champ freudien, no.47, out/dez 1988.

3. Outros textos:

- ANDRE, Serge - O que quer uma mulher? Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2a. ed., 1991
- ANZIEU, Didier et al. Etre psychanalyste. Paris, Dunod, 1976.
- ARIES, Philippe; DURY, Georges (Direção). História da vida privada 1: Do Império Romano ao ano Mil. Organização de Paul Veyne. Tradução de Hildegard Fiest. São Paulo, Companhia das Letras, 4a. reimpressão, 1991.
- , História da vida privada 2: Da Europa feudal à Renascença. Organização de Georges Duby. Tradução de Ma. Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- , História da vida privada 3: Da Renascença ao século das Luzes. Organização de Philippe Aries e Roger Chartier. Tradução de Hildegard Fiest. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- AULAGNIER, Piera. A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado. Tradução de Maria Clara Pellegrino. Rio de Janeiro, Imago, 1979.
- , Los destinos del placer: alienación, amor, pasión. Tradução de Italo Manzi. Barcelona, Ediciones Petrel, 1980.
- AULAGNIER-SPAIRANI, Piera et al. Le désir et la perversion. Paris, Seuil, 1967.
- BARTHES, Roland. Le plaisir du texte. Paris, Seuil, 1973.
- BATAILLE, Georges. Théorie de la religion. Texto estabelecido e apresentado por Thadée Klossowski. Paris, Galimard, 1973.
- , O erotismo. Tradução de Antonio Carlos Viana, Porto Alegre, LPM, 1987.
- BAUDRILLARD, Jean. Da sedução. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, Papirus, 1991.
- BECKER, Ernest. La lucha contra el mal. Tradução de Carlos Valdés. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- BERNARD, Michel. Le corps. Paris, Jean-Pierre Delarge, 4a.ed., 1976.
- BERRY, Nicole. Le sentiment d'identité. Tradução de Ma. José R. Faria Doracini. São Paulo, Escuta, 1991.
- BESSAND-MASSENET, P. La France apres la Terreur: 1795-1799. Paris, Plon, 1946.
- BETTELHEIM, Bruno. Freud e a alma humana. Tradução de Alvaro Cabral. São Paulo, Editora Cultrix, 1984.
- , Les blessures symboliques: Essai d'interprétation des rites d'initiation. Tradução de Claude Monod e discussão de André Green e Jean Pouillon, Paris, Galimard, 1971.
- BIGNOTTO, Newton. Maquiavel republicano. São Paulo, Edições Loyola, 1991.

- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Tradução de Luís Guerreiro Pinto Cacaís, João Ferreira e outros, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1986.
- BROHM, Jean-Marie. **Corps et politique**. Paris, Jean-Pierre Delarge/Éditions Universitaires, 1975.
- CAMUSSO, Guillermina G. de; SCHNAITH, Nelly. **Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- CASSIRER, Ernst. **Filosofia de la Ilustración**. Tradução de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 3a.ed., 1972.
- CASTETS, Bruno. **La loi, l'enfant et la mort: Essai de psychopathologie de l'enfant**. Prefácio de Georges Daumezon. Paris, Éditions Fleurus, 1971.
- CHANGEUX, Jean-Pierre; CONNES, Alain. **Matière à pensée**. Paris, Ed. Odile Jacob, 1989.
- CHARON, Jean. **Le tout, l'esprit et la matière**. Paris, Albin Michel, 1987.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, cores, números**. Edição revista e aumentada, coordenação de Carlos Sussekind, tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. Rio de Janeiro, José Olympio, 1988.
- CLASTRES, Helene. Primitivismo e ciência do homem no século XVIII in **Discurso**, no.13, Revista do Departamento de FFLCH da USP, São Paulo, Polis, 1983.
- CLEMENT, Catherine. **Os filhos de Freud estão cansados**. Tradução de Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- CORBIN, Alain. **Saberes e odores: O olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX**. Tradução de Lígia Watanabe. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- DARNTON, Robert. **O lado oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- , **Boemia literária e Revolução: O submundo das Letras no Antigo Regime**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. Tradução Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- D'ÉPINAY, M. Lalive. **Groddeck: A doença como linguagem**. Tradução de Graciema Pires Therero. Campinas, Papirus, 1988.
- DETIENNE, Marcel. **Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque**. Prefácio de Pierre Vidal-Naquet. Paris, Maspero, 2a.ed., 1973.
- DIDEROT, Denis. Carta sobre os cegos para uso dos que vêem, Adição à carta precedente in **Voltaire/Diderot**. Tradução e notas de J. Ginsburg. Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- , O sobrinho de Rameau in **Voltaire/Diderot**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- DOMENACH, Jean-Marie. **Le retour du tragique: Essai**. Paris, Seuil, 1967.

- DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: Do amor e outros ensaios.** Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- ECO, Humberto. **O nome da rosa.** Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro, Record, 1986.
- , **O pêndulo de Foucault.** Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro, Record, 1989.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: A essência das religiões.** Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa, Edição "Livros do Brasil", sem data.
- ENRIQUEZ, Eugene. **Da horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social.** Tradução de Teresa Cristina Carretero e Jacyara Nasciutti, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- FEDIDA, Pierre. L'anatomie dans la psychanalyse in Lieux du corps. Nouvelle Revue de Psychanalyse, número 3, Paris, Galimard, 1971.
- , **Corps du vide, espace de séance.** Paris, Jean-Pierre Delarge, 1977.
- FESTUGIERE, A.J. La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure in Etudes de Philosophie grecque, 1971.
- , Les trois vies in Etudes de Philosophie grecque, 1971.
- FEUERBACH, Ludwig. **L'essence du christianisme.** Tradução e apresentação de Jean-Pierre Osier. Paris, François Maspero, 1982.
- FLANDRIN, Jean-Louis. **O sexo e o Ocidente: Evolução das atitudes e dos comportamentos.** Tradução de Jean Progin. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura.** Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo, Perspectiva, 2a.ed., 1987
- , **História da Sexualidade I: A vontade de saber.** Tradução de M. Thereza da Costa Albuquerque e José Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 5a. ed., 1984.
- , **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres.** Tradução de M.T.C. Albuquerque e revisão técnica de J.A.G. de Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- , **História da Sexualidade III: O cuidado de si.** Tradução de M.T.C.A. e revisão técnica de J.A.G.A. Graal, 3a.ed., 1985.
- FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa.** Tradução de Luiz Marques e Martha Gambini. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- ; OSOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa.** Tradução de Henrique de Arújo Mesquita, prefácio à edição brasileira de José Guilherme Merquior. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- , **História Noturna: Decifrando o sabá.** Tradução de Nilson M. Louzada. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- GIVRY, Grillot de. **Le Musée de sorciers, mages et alchimistes.** Prefácio de René Alleau. Paris, Henri Veyrier, 1988.
- GODECHOT, Jacques. **A Revolução Francesa: Cronologia comentada - 1787-1799.** Tradução de Julieta Leite. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.
- GRANET, Marcel. **La pensée chinoise.** Paris, La Renaissance du Livre, 1934, Albin Michel, 1968.

- GREEN, André. Narcisismo de vida, narcisismo de morte. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo, Escuta, 1988.
- , O discurso vivo: Uma teoria psicanalítica do afeto Tradução de Ruth Joffily Dias, revisão técnica de Sônia Alberti. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- et al. A pulsão de morte. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo, Escuta, 1988.
- GRODDECK, Georg. O livro disso. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo, Perspectiva, 1984.
- , La maladie, l'art et le symbole. Tradução e prefácio de Roger Lewinter. Paris, Galimard, 1969.
- , Du ventre humain et de son âme. Texto apresentado por Roger Lewinter in Lieux du corps, Nouvelle Revue de Psychanalyse, número 3, Paris, Galimard, 1971.
- GUAL, Carlos Garcia e MENDEZ, Eduardo Acosta. Ética de Epicuro: La génesis de una moral utilitaria, Barcelona, Barral Editores, 1974.
- GUATARI, Félix. O divã do pobre in Psicanálise e Cinema. Tradução de Pierre André Ruprecht. S. Paulo, Global, 1980.
- HAZARD, Paul. La pensée européenne au XVIIIème siècle: De Montesquieu a Lessing. Tomos I e II, Paris, Boivin e C^{ie}, 1946.
- HIGHWATER, Jamake. Mito e sexualidade. Tradução de João Alves dos Santos. São Paulo, Saraiva, 1992.
- HOBBS, Thomas. Les éléments du droit naturel et politique. Tradução, introdução, conclusão e notas de Louis Roux. Lyon, Editions d'Hermès, 1977.
- HORKHEIMER, Max. Historia, metafísica y escepticismo. Introdução de Alfred Schimidt, tradução de Maria del Rosario Zurro. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- JAEGER, Werner. Paidéia: A formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. Adaptação para a edição brasileira: Monica Stahel M. da Silva. São Paulo, Martins Fontes/Editora da Universidade de Brasília, 1986.
- JUNG, C.G. A natureza da psique. Obras Completas de C.G. Jung, volume VIII/2, tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis, Vozes, 1986.
- KHAN, M. Masud R. Montaigne, Rousseau e Freud in Psicanálise: Teoria, técnica e casos clínicos. Tradução de Glória Vaz. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- LACAN, Jacques. L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: (1959-1960). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986.
- , Mais ainda. Seminário, Livro 20: (1972-1973). Versão brasileira de M.D. Magno. Rio, Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1982.
- , Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise in Escritos. Tradução de Inês Oseki-Depré. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- , La famille in Encyclopédie Française, vol. VIII, 2a. parte, seção A, Paris, 1938.
- LACLOS, Choderlos de. Les liaisons dangereuses. Cronologia e introdução de René Pomeau. Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

- LANGER, Marie. **Maternidade e sexo.** Tradução de Maria Nestrovsky Folberg. Porto Alegre, Artes Médicas, 1981.
- LEBRUN, Gerard. **O que é poder.** Col. Primeiros Passos, São Paulo, Abril Cultural/Brasiliense, 1984.
- LECLAIRE, Serge. **O corpo erógeno: Uma introdução à teoria do complexo de Edipo.** Tradução de Paulo Viana Vidal, pequeno acompanhamento crítico de Célio Garcia e Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro, 1979.
- , **Nata-se uma criança: Um ensaio sobre o narcisismo primário e a pulsão de morte.** Seguido de um texto de Nata Minor. Tradução de Anamaria Augusto Figueira. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.
- LLEDO, Emilio. **La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico.** Madrid, Taurus, 1984.
- LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor: Ensaio sobre a ordem dogmática.** Tradução de Aluizio Menezes, M.D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Junior. Rio de Janeiro, Colégio Freudiano do Rio de Janeiro e Forense Universitária, 1983.
- LUZ, Madel T. **Natural, racional, social: Razão médica e racionalidade científica moderna.** Rio de Janeiro, Campus, 1988.
- MADOUAS, Y. **Désir et raison chez Th. Hobbes in Revue de Métaphysique et Morale,** no.3, julho/setembro, 1973.
- MANNONI, Maud. **A teoria como ficção: Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan.** Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Campus, 1982.
- MATTELART, Armand. **Prefiguración de la ideología burguesa: Lectura ideológica de una obra de Malthus.** Buenos Aires, Schapire, 1975.
- MAUZI, Robert. **L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIème siècle.** Paris, Armand Colin, 1960.
- McDOUGALL, Joyce. **Plaidoyer pour une certaine anormalité.** Paris, Galimard, 1978.
- MILGRAM, Stanley. **Obediência à autoridade.** Tradução de Luiz Orlando Coutinho Lemos. Rio, Francisco Alves, 1983.
- MOLIERE. **Don Juan ou Le Festin de Pierre.** Notas de Pierre Arbelet. Paris, Larousse, 3a.ed., 1975.
- NAFFAH NETO, Alfredo. **O inconsciente como potência subversiva.** São Paulo, Escuta, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. **La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque.** Tradução de Genevieve Bianquis. Paris, Galimard, 1938.
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira.** Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2a. ed., 1982.
- PINGAUD, Bernard (org.). **Freud. Série L'ARC,** tradução de C. Netto. São Paulo, Editora Documentos Ltda., 1969.
- PINTO, Jeferson Machado. **Psicologia/Psicanálise: Sobre a teoria da clínica e sobre a clínica da teoria in Psicologia: possíveis olhares, outros fazeres.** Conselho Regional de Psicologia, 4a. região. Belo Horizonte, 1992.
- PLATAO. **La République.** Texto estabelecido e traduzido por Emile Chambry. Introdução de Auguste Dies. Paris, Les Belles Lettres, vol. I:1947, II:1975, III:1973.
- POLIN, Raymond. **Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.** Paris, Vrin, 2a. ed. aumentada, 1977.

- POMMIER, Gérard. **Freud apolítico?** Tradução de Patricia Chittoni Ramos. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.
- PRADO JR., Bento. **A força da linguagem** in **Conhecimento, linguagem, ideologia**. Marcelo Dascal (org.), São Paulo, Perspectiva, 1989.
- , **Romance, moral e política no século das Luzes: o caso de Rousseau** in **Discurso**. Revista do Departamento de Filosofia da FFCH da USP, São Paulo, número 17, Ed. Polis, 1988.
- , **Não dizer a verdade equivale a mentir?** in **Discurso**, Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, no.15, São Paulo, 2o. semestre de 1983.
- , **Lecture de Rousseau** in **Discurso**, Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, no.3, 1972.
- RAMNOUX, Clémence. **Héraclite ou L'homme entre les choses et les mots**. Paris, Les Belles Lettres, 2a. ed. aumentada e corrigida, 1968.
- REICH, Wilhelm. **La función del orgasmo**. Buenos Aires, Paidós, 4a.ed., 1972.
- RICOEUR, Paul. **O mal: Um desafio à filosofia e à teologia**. Prefácio de Pierre Gisel, tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, Papyrus, 1988.
- ROBERT, Marthe. **La révolution psychanalytique: la vie et l'oeuvre de Freud**. Tomos I e II, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1964.
- , **Roman des origines et origines du roman**. Paris, Bernard Grasset, 1972.
- ROSENFELD, Denis L. **Do mal: Para introduzir em filosofia o conceito de mal**. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre, LPM, 1988.
- ROSSI, Paolo. **Os filósofos e as máquinas: 1400-1700**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emile ou De l'éducation**. Cronologia e introdução de Michel Launay. Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- , **Julie ou La Nouvelle Heloise**. Cronologia e introdução de Michel Launay. Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- ROUSTANG, François. **Um destino tão funesto**. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Taurus, 1987.
- SAMI-ALI, **Corps réel, corps imaginaire: Pour une épistemologie psychanalytique**. Paris, Bordas, 1977.
- SEIXAS, Cid. **O espelho de Narciso I: Linguagem, cultura e ideologia no idealismo e no marxismo**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/Brasília, INL, 1981.
- SEVCENKO, Nicolau. **O renascimento**. São Paulo, Atual/Campinas, Ed. da UNICAMP, 11a. ed., 1990.
- SINHA, Indra (Tradutor). **The love teachings of Kama Sutra**. Com extratos do Kama Shastra, Ananga Ranga e outros trabalhos Indianos famosos sobre o amor. Traduzido dos originais em sânscrito. Londres, Newnes Book, 3a.ed., 1983.
- STENDHAL. **De l'amour**. Paris, La Renaissance du Livre,
- STRAUSS, Leo. **Droit naturel e histoire**. Tradução de Monique Nathan e Eric de Dampierre. Paris, Plon, 1954.
- TAVARES, Hugo César. **Troca de Mulheres (Em Lévi-Strauss e Lacan)**. Rio de Janeiro, Hólon, 1991.
- VAILLAND, Roger. **Le regard froid: Reflexions, esquisses, libelles - 1945-1962**. Paris, Bernard Grasset, 1963.

- , *Lacos*. Paris, Seuil, 1953.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: Estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo, Difusão Européia do Livro/Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- VILHENA, Luis Rodolfo. *O mundo da astrologia: Um estudo antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- WIDLOCHER, Daniel. *Freud et le probleme du changement*. Paris, PUF, 1970.
- WINNICOTT, D.W., *Jeu et réalité: L'espace potentiel*. Tradução de Claude Monod e J.-B. Pontalis, prefácio de J.-B. Pontalis. Paris, Galimard, 1975.