

Universidade de Brasília
Programa de Pós-Graduação em História
Mestrado em História Cultural

**O despotismo na alcova:
reconfiguração dos espaços público e privado na obra do
Marquês de Sade**

Marcela de Andrade Costa

Brasília, 2008.

Agradecimentos

Ao longo dos últimos anos, contei com o apoio e a tolerância de diversas pessoas que suavizaram as dificuldades enfrentadas e contribuíram de diversas maneiras para que esta dissertação fosse concluída.

Devo muito aos meus chefes, Carlos Conrado Moro, Luís Carlos Guedes, Vicente Carneiro Neto e Mileide Magalhães, que não só me liberaram durante o horário de expediente para que eu freqüentasse as matérias necessárias para a conclusão do Mestrado, como permitiram que eu me ausentasse do trabalho sempre que precisei resolver eventuais questões relacionadas ao curso.

Algumas das cadeiras que cursei na UnB foram fundamentais para que eu pudesse formular diversos dos argumentos desenvolvidos nesse trabalho e sou grata aos professores por elas responsáveis, especialmente a Elizabeth Cancelli e a Ana Maria Vicentini, que me ajudaram a corrigir o rumo do meu projeto quando ele estava ainda bastante insipiente. Sou também grata aos professores Daniel Faria e Tereza Kirschner que, ao compor a banca de defesa de projeto, sugeriram diversas modificações que permitiram que eu encontrasse melhor o foco do meu trabalho final. Agradeço, ainda, ao Professor Gabrielle Comelli que gentilmente aceitou o convite para integrar a banca de defesa da dissertação ao lado da Professora Tereza Kirschner.

Não posso deixar de mencionar alguns amigos que, sempre dispostos a ouvir minhas ansiedades e temores, me ofereceram idéias, sugestões, argumentos e apoio, quando tudo parecia sem solução. Devo a eles, em grande medida, a força necessária para cumprir essa etapa. Agradeço especialmente a Paulo Cunha, que inspirou o meu objeto de estudo,

Soraia Martino Peres, José Renato de Oliveira, Sheila Campos e Fabiano Camilo, que sempre se mostraram pacientes e dispostos a ouvir infindáveis digressões.

Por fim, essa dissertação não teria sido concluída sem a orientação firme e minuciosa da Professora Sônia Maria Siqueira de Lacerda, cuja generosidade intelectual facilitou imensamente a minha incursão em uma área de estudos que me parecia complexa e assustadora.

A todos o meu mais sincero agradecimento.

Resumo

O marquês de Sade é um desses autores que pouca gente leu, mas quase todos têm uma opinião a respeito. Escritor polêmico e controverso, seu nome é associado à libertinagem cruel, na qual o prazer sexual é obtido à custa do sofrimento e humilhação dos outros. Porém, a obra sádica não se resume a mera apologia dessa sexualidade primitiva e visceral. Em seus textos, Sade dialogava com a produção intelectual de seu tempo, tratando de questões que ocupavam também outros escritores, tais como ordem social, natureza humana, liberdade e despotismo. E sobre cada uma dessas questões o marquês mantinha um posicionamento filosoficamente justificado. O objeto principal dessa dissertação é a reconfiguração sádica dos espaços público e privado, ou seja, como essas esferas foram redefinidas em sua obra e quais os papéis que podem, e devem, ser desempenhados em cada uma delas. Para isso, foi analisado o discurso sádico sobre três dualidades que considerei basilares para essa redefinição: natureza e civilização, vício e virtude e liberdade e despotismo. Ao entender como Sade reconfigurou essas esferas e a importância que conferiu a cada uma delas, busca-se ampliar a compreensão sobre a conformação social que estava sendo delineada no período revolucionário. E da qual os Estados ocidentais herdaram a permanente tensão entre os seus interesses e direitos e as garantias individuais de seus cidadãos.

Palavras-chave: marquês de Sade, despotismo, espaço público e espaço privado.

Abstract

The marquis of Sade is one of these authors whom few people read, but almost everyone has an opinion about. Controversial writer, his name is associated with the cruel licentiousness, in which the sexual pleasure is obtained at the expense of the suffering and humiliation of others. However, the sadistic work does not consist only of the mere eulogy of this primitive and visceral sexuality. Through his texts, Sade maintained a dialogue with the intellectual production of his time, dealing with subjects that were also approached by other writers, such as social order, human nature, freedom and despotism. And on each one of these issues the marquis has a philosophically justified position. The main object of this dissertation is the sadistic reconfiguration of the public and private spaces, in other words, how these spaces were re-defined in his work and which roles one can or must play in each one of them. In order to accomplish that, the sadistic speech was analyzed along three axis that were taken as the basis for that redefinition: nature and civilization, vice and virtue, and freedom and despotism. Understanding how Sade has re-shaped the public and private spaces and the importance that he tallied to each one of them might help to understand the social configuration that was outlined in the French revolutionary period, one of the roots of the constant tension between interests of the State and individual rights in the Western World.

Key words: marquis of Sade, despotism, public space and private space.

Sumário

Introdução.....	01
Natureza e Civilização.....	21
Vício e Virtude.....	44
Despotismo privado, liberdade pública.....	70
O déspota livre.....	95
Bibliografia.....	98

Introdução

Em 'Rethinking intellectual history and reading texts', Dominick LaCapra define como 'clássico' o texto cuja "interpretação não leva a conclusão definitiva e cuja história é em grande medida a história de interpretações conflitantes e divergentes e de seus usos" e afirma que a grandeza de uma obra é estabelecida pela sua capacidade de subverter os protocolos de leitura comumente aceitos, ao tornar clara a ambivalência criada pelas funções contestatória e escapista presentes no texto literário.¹ Essa definição é complementada por David Harlan, que, em 'A história intelectual e o retorno da literatura' estabelece como critério para a identificação de obras relevantes para o estudo histórico os textos chamados por Roland Barthes de textos 'escritíveis', ou seja textos capazes de desafiar as convenções aceitas de leitura e interpretação; textos que obrigam o leitor a "participar ativamente na fabricação de qualquer significado que ali se desenvolva."²

Se para a maioria das pessoas essa definição é perfeitamente exemplificada por reputados textos de filosofia política, como *O príncipe*, de Nicolò Machiavelli, e *Leviatã*, de Thomas Hobbes, para mim, ninguém seria exemplo melhor que o marquês de Sade. Não apenas porque sua obra está situada na fronteira entre a literatura e a filosofia, tornando essa ambivalência ainda mais problemática, mas também pela capacidade que a ficção escrita por Sade tem, na descrição de seu próprio universo, de subverter argumentos e abriu o leque de interpretações possíveis para sua obra, considerada 'chocante' mesmo por outros escritores libertinos na França setecentista.

¹ Dominick LaCapra. 'Rethinking intellectual history and reading texts', em Dominick LaCapra e Steven Kaplan (orgs.) *Modern European intellectual history: reappraisals and new perspectives*. Londres: Cornell University Press, 1995, pp. 59/65.

² David Harlan. 'A história intelectual e o retorno da literatura', em Margareth Rago e Renato Gimenes (orgs.) *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: IFCH, 2000, p.42.

A produção historiográfica cujo foco se encontra em apreender o espírito intelectual de uma época não poderia desconsiderar um autor que, a despeito de sua questionada qualidade literária, sempre causou alvoroço. Para Roger Chartier, a própria História Intelectual iniciou-se a partir da busca das categorias de pensamento características de determinada época: "o que importa compreender não são já as audácias do passado, mas muito mais os limites do pensável."³ Essa compreensão torna-se fundamental para que se possa entender a mentalidade dos homens dessa época. E Sade representa como nenhum outro autor o 'limite do pensável' na França setecentista.

Poucos autores receberam tanta atenção quanto Donatien Alphonse François de Sade. Contudo, tanto em seu tempo, quanto posteriormente, a obra de Sade foi rechaçada por diversas razões: por conter forte dose de erotismo, por ser cruamente violenta, por ser literariamente pobre, e principalmente por ser considerada pervertida e perversora das qualidades morais dos que a ousassem ler. Não se enxergava, então, relação alguma entre seus livros e o que estava sendo discutido pelos pensadores 'sérios' da Europa, como se essas obras estivessem deslocadas do debate político e filosófico do Iluminismo. As mais recentes interpretações da obra sádica, entretanto, vêm mostrando que ela dialogava com a produção intelectual da qual era contemporânea. Ou seja, longe de ser estranho ao século XVIII, o texto de Sade pertence a seu tempo.

Com efeito, o caráter filosófico iluminista permeia todo seu texto. Em seus romances ele alterna a narração dos fatos com digressões que defendem um sistema de pensamento e conformação social próprio. Em 'Sade filósofo', texto de apresentação escrito para a edição dos romances do autor pela editora parisiense Gallimard, Jean Deprun

³ Roger Chartier. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1990, p.40.

afirma que “Sade é filósofo no sentido polêmico da palavra. Filósofo aqui não quer dizer ‘confrade póstumo de Platão ou de Decartes’, mas ‘adepto dos iluministas’.”⁴ Adepto não por estar em consonância com a maioria de seus contemporâneos, mas por utilizar conceitos, levantar questões e debater temas comuns a eles, baseando-se na mesma tradição intelectual.

É notória entre os estudiosos de sua obra a dívida de Sade em relação a La Mettrie. Todavia, essa não foi a única influência significativa que a marcou. Sade apropriou-se de argumentos utilizados por diversos escritores, como o empirismo comum, apesar de algumas variantes, a Condillac, Voltaire e Diderot; o monismo materialista, de d’Holbach; e a noção de que todos os homens encobrem um déspota, de Helvetius. Essas influências também são reconhecidas por Luiz Roberto Monzani afirma:

O referencial imediato de Sade – no plano filosófico – são os materialistas franceses. Particularmente La Mettrie, Helvetius e Holbach. (...) No caso desses pensadores, sua filiação era inegável. Nem sempre da forma como colocada pelo próprio Sade. Ele faz questão de afirmar, por exemplo, que as bases do que denomina “seu sistema” estão, basicamente, nos textos de Holbach. Isso é verdade, no que concerne às linhas gerais, isto é, à idéia de uma matéria em eterno movimento produzindo e destruindo incessantemente novas formas, o ateísmo integral etc. Mas, com relação ao problema ético, Sade é, na verdade, um profundo devedor com relação a La Mettrie. Se se quer achar os antecedentes imediatos das concepções de Sade, elas estão seguramente muito mais no *Anti-Sêneca*, do que no *Sistema da natureza*.⁵

⁴ Jean Deprun. ‘Sade philosophe’, em Donatien Alphonse François de Sade. *Oeuvres, Tome I*. Paris: Gallimard, 1990, p.LX.

⁵ Luis Roberto Monzani. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995, p. 12.

Os mais notórios biógrafos do marquês de Sade o descrevem como um leitor ávido e curioso⁶. Ainda que não tenha sido um aluno especialmente brilhante, sua educação jesuíta, somada à influência exercida desde a sua juventude por seu tio, o abade de Sade, despertaram nele o gosto pela discussão intelectual tão presente em seu tempo. Sua biblioteca, situada no castelo de *La Coste*, era farta e continha grande número de obras que, em sua época, só poderiam ser adquiridas no mercado negro. Os argumentos nelas expostos ajudavam a dar corpo a uma de suas maiores paixões: o teatro.

Apesar de a sua produção literária só ter começado a ser publicada em 1791, ano em que Sade completou 51 anos, ele costumava escrever peças teatrais desde algumas décadas antes. Cartas e relatos em diários mantidos por frequentadores de *La Coste* contam que o marquês costumava dirigir e encenar peças teatrais, usando como elenco seus familiares e convidados.⁷ Estes eventos ocorriam ao menos desde os primeiros anos de seu casamento, realizado em 1763 e inspiraram diversas peças de sua autoria.

1791 foi um ano importante para o marquês. Libertado após um longo período de prisão – primeiro em Vicennes e depois na Bastilha –, nesse ano foi publicada a primeira de suas novelas clandestinas, *Justine ou Les malheurs de la vertu* e sua peça *Le comte Oxtiern ou les Effets du libertinage* foi encenada, causando comoção em Paris. A peça descrevia as ações do conde Oxtiern, nobre sueco que decide raptar a jovem Ernestine. Oxtiern foi considerado à época um dos personagens mais odiosos que se poderia criar e as

6 Sade teve algumas biografias escritas, mas as mais reputadas são as de Maurice Heine, *Le marquis de Sade*. Paris: Gallimard, 1950 ;Gilbert Lely. *Vie du marquis de Sade, avec un examen de ses ouvrages*.Paris: Gallimard, 1952-1957; Jean-Jacques Pauvert, *Sade vivant*. Paris : Robert Laffont, 1986-1990 ;e Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*. Paris :Fayard, 1991.

⁷ Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*. Paris :Fayard, 1991, p.132.

apresentações da peça foram constantemente interrompidas por manifestações da platéia, horrorizada com o cinismo manifestado pelo protagonista.⁸

Com efeito, os personagens de Sade eram capazes de horrorizar até mesmo outros libertinos. Réstif de La Bretonne, por exemplo, escreveu *Anti-Justine*, publicado em 1798, como uma espécie de resposta a *Justine*, que, segundo este autor, “só apresenta as delícias do amor para os homens acompanhadas de tormento e da própria morte para as mulheres.”⁹ Se essa não é uma interpretação acurada da obra sádica, na qual as mulheres podem ser tão ou mais celeradas que os homens, ela manifesta uma crítica corrente em muitos autores contemporâneos a ele: a de que a associação entre prazer e sofrimento era não apenas moralmente errada, mas também perigosa.

Os romances libertinos franceses do século XVIII não tinham como principal objetivo a excitação erótica de seus leitores. Ao contrário, tais romances visavam à crítica política tanto dos costumes, quanto de dogmas religiosos e do poder constituído. Com efeito, durante o final do século XVIII, o descontentamento com relação ao governo francês foi expresso quer em textos políticos, que apresentavam alternativas à ordem do *Ancien Regime*, quer em textos de escárnio, que ridicularizavam a moral e os costumes vigentes, entre os quais se encontravam os escritos da literatura libertina francesa. Assim, filosofia política e literatura libertina estavam profundamente imbricadas, uma vez que ambas questionavam as estruturas sobre as quais a sociedade estava fundamentada.

A estreita ligação entre a libertinagem e a contestação da sociedade, não apenas em seus costumes, mas também em sua organização política, foi expressa por Lynn Hunt em ‘A pomografia e a Revolução Francesa’, artigo no qual afirma que

⁸ Sobre as apresentações de *Le Comte Oxtiern ou les Effets du libertinage*, ver Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*. Paris:Fayard, 1991, pp.421-423.

⁹ Restif de La Bretonne. *Anti-Justine ou as delícias do amor*. Porto Alegre:L&PM, 1991, p.17.

a Revolução Francesa e a pornografia tinham algumas conexões muito íntimas, no plano pessoal e social. Pelo menos dois líderes revolucionários – Mirabeau e Saint-Just – escreveram obras pornográficas antes da Revolução e alguns dos principais pornógrafos, dos quais Sade é o mais notório, participaram diretamente da Revolução. A pornografia de motivação política ajudou a provocar a revolução ao abalar a legitimidade do Antigo Regime como sistema social e político.¹⁰

Essa relação era reconhecida por seus próprios contemporâneos. Em *Boemia literária e revolução*, após minucioso estudo das notas do chefe de polícia de Luís XVI, J.C.P. Lenoir, Darnton afirma que a polícia se preocupava com a difusão dos chamados *libelles*. Isso porque “os parisienses estavam muito mais propensos a acreditar nos boatos maliciosos e *libelles* que circulavam clandestinamente que nos fatos impressos e publicados por ordem ou com permissão do governo.”¹¹ E o efeito que tais publicações tinham na opinião pública da época era temido. Lenoir creditava a rumores e boatos o estopim de diversas manifestações ocorridas na segunda metade do século. Darnton reconhece a dificuldade de medir o prejuízo causado pelos *libelles* na opinião pública; entretanto, lembra que não se pode subestimar o poder da difamação, uma vez que, na corte, “personalidades contavam mais que decisões políticas.”¹² O historiador assevera, ainda, que “propaganda desse tipo era mais perigosa que o *Contrato social* – [pois] rompia o senso de decência que unia o público a seus governantes.”¹³

¹⁰ Lynn Hunt. ‘A pornografia e a Revolução Francesa’, em Lynn Hunt (org.) *A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da modernidade*. São Paulo: Hedra, 1999, pp. 329-330.

¹¹ Robert Darnton. *Bohemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.201.

¹² Robert Darnton. *Bohemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.203.

¹³ Robert Darnton. *Bohemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.203.

É importante ressaltar que a própria definição da pornografia como categoria literária distinta e preocupada apenas em excitar o leitor data da década de 1830.¹⁴ Antes, ela pertencia à categoria de ‘livros filosóficos’, por ser considerada ofensiva à sociedade tanto pela obscenidade, quanto por seu conteúdo político. Sérgio Paulo Rouanet reconhece, no século XVIII, um ‘auxílio mútuo’ entre os escritos políticos e pornográficos. Segundo ele,

os filósofos forneceram os argumentos teóricos de que os romancistas libertinos precisavam para justificar a legitimidade do erotismo, e estes retribuíram o favor, funcionando como linha auxiliar na crítica do antigo regime, e difundindo, em suas novelas, as idéias políticas e sociais da Ilustração.¹⁵

Entretanto, mais do que mero auxílio mútuo, havia uma relação residual entre a ‘libertinagem erudita’, representada ainda pelos livre-pensadores e a ‘libertinagem de costumes’, caracterizada pelo desafio à moral e à religião, desprezo pelos preconceitos vulgares e exploração das várias formas de prazer sexual¹⁶. O próprio Rouanet destaca a evolução do termo ‘libertino’ desde sua primeira acepção, livre-pensador, à de homem dissoluto que consagra sua vida ao prazer erótico, em voga no século XVIII. Tal evolução é corroborada por Claude Reichler, em *L’âge libertin*, texto no qual divide o movimento libertino francês em três etapas distintas. A primeira, situada na primeira metade do século XVII, foi caracterizada pela negação de princípios religiosos, inspirada pelas descobertas científicas que contradiziam dogmas cristãos – como a afirmação de Galileu de que a terra girava ao redor do sol – e pelo questionamento da organização política da sociedade. A

¹⁴ Lynn Hunt. ‘A pornografia e a Revolução Francesa’, em Lynn Hunt (org.) *A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da modernidade*. São Paulo: Hedra, 1999, p. 330.

¹⁵ Sérgio Paulo Rouanet. ‘O desejo libertino entre o Iluminismo e o contra-Iluminismo’, em Adauto Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.168.

¹⁶ Cf. Eliane Robert de Moraes *Marquês de Sade: um libertino no salão dos filósofos*. São Paulo: Educ, 1992, pp. 51-56.

crítica política era aberta. Reichler data o fim dessa primeira etapa da prisão de Théophile de Viau, autor de *Les amours tragiques de Pyrame et Thisbé*, em que o tema da liberação amorosa é tratado superficialmente, como pano de fundo para ataques às “formas exteriores de poder”¹⁷: religião e governo. Após a prisão desse autor, o governo francês adota uma política mais dura de censura e repressão a autores libertinos, o que os obriga a mascarar suas críticas em textos mais picantes e menos diretos. Assim, os libertinos deslocam suas narrativas para o âmbito privado e, dessa maneira, utilizam a libertinagem de cunho sexual como subterfúgio para suas críticas políticas.

Tratando a lei por costume, o dogma por imposição arbitrária, as prescrições sociopolíticas por modos que se alteram de acordo com o lugar e o tempo, [os libertinos] propõem a aceitação das obrigações como se tratasse de papéis. Em contrapartida, deixam entender que o homem, livre do fardo das representações pelo reconhecimento evidente que [estas] lhe não atribuído, pode preservar seu foro interno como o lugar de independência e de prazer. As leis constitutivas do espaço coletivo são a parte que o sujeito deve aceitar simular para poder pensar e gozar impunemente.¹⁸

Porém, de acordo com a análise de Reichler, essa nova conduta acaba gerando um impasse para o movimento libertino. Se por um lado o cuidado com a reputação pessoal era vital para que a crítica política pudesse continuar, por outro, a adoção de uma conduta pública obediente às convenções implicava a admissão de que só se pode dar vazão às inclinações individuais na privacidade. Tal limitação marcou o início da terceira fase do movimento libertino, que permeou a maior parte do século XVIII, na qual a crítica política foi reduzida, dando lugar à apologia da rebeldia moral e da fruição do corpo.

¹⁷ Claude Reichler. *L'âge libertin*. Paris: Minuit, 1987, p.19.

¹⁸ Claude Reichler. *L'âge libertin*. Paris: Minuit, 1987, p.22.

Grande parte dos romances libertinos escritos no século XVIII tratava justamente do processo de iniciação de um jovem – ou uma jovem –, que é instruído sobre a hipocrisia da sociedade e sobre como se comportar para usufruir a intimidade. Obras como *Thérese philosophe*, *Vénus dans le cloître* e até mesmo *Liaisons dangereuses* terminaram por inverter a relação entre filosofia política e liberdade amorosa, passando a usar a primeira para defender e justificar a última. Assim, o foco na política transferido para a conduta privada.

De todo modo, manteve-se a preocupação de mostrar o espaço público como lugar da representação. Personagens que ali agiam só se tornavam sujeitos individualizados na intimidade. Mas se a conduta privada era o que realmente definia a sua individualidade, como ficar impassível diante de um autor que descrevia o sofrimento alheio no espaço íntimo como fonte de imenso prazer? Foi esse o estranhamento de Réstif de La Bretonne, ao escrever sua *Anti-Justine*.

Meu objetivo é fazer um livro mais saboroso que os seus [de Sade], que as esposas poderão dar para seus maridos lerem a fim de serem melhor servidas por eles, um livro em que os sentidos falarão ao coração, em que a libertinagem nada terá de cruel para o sexo das Graças e antes lhes devolva a vida do que lhes cause a morte, em que o amor, levado de volta à natureza, isento de escrúpulos e preconceitos, só apresente imagens risonhas e voluptuosas.¹⁹

O movimento libertino, argumenta Réstif, é voltado para a fruição sensível e não deve encontrar prazer no sofrimento. Ao sugerir que seu *Anti-Justine* é “um livro em que os sentidos falarão ao coração”, Réstif parece incluir os romances libertinos entre as publicações sentimentalistas tão usuais na Europa setecentista. Romances como *Pamela ou a virtude recompensada*, de Samuel Richardson, em que se acompanham as peripécias de

¹⁹ Réstif de La Bretonne. *Anti-Justine ou as delícias do amor*. Porto Alegre: L&PM, 1991, p.17.

uma heroína sofredora até a sua redenção. Livros nos quais a crueldade deve ser vencida e não defendida, pois o prazer só se dá após a superação dos obstáculos.

Todavia, como bem assinala Luc Boltanski, o prazer que advém da superação não pode ser obtido sem que o obstáculo exista. Nesse sentido, a crueldade a ser vencida é a verdadeira fonte do prazer, ainda que não seja percebida como tal. A heroína só procura a redenção por ter sido aviltada. Ainda que seja um fato condenável, ele é necessário para que se alcance, afinal, a felicidade. Essa percepção gerou uma série de romances paródicos – como *Anti-Pamela*, de Eliza Haywood, e *Shamela*, de Henry Fielding, ambos publicados nos dois anos que se seguiram à publicação de *Pamela* –, nos quais a heroína é recompensada pelo vício, e não pela virtude.

Desse modo, Reichler reconhece na obra sádica elementos de paródia dos romances libertinos de seu tempo. Mas ainda que tais elementos existam, a obra sádica não é mera paródia. Ao criticar a piedade e compaixão que certos romances procuram despertar, Sade advoga e expõe o deleite egoísta, não como denúncia, mas como forma legítima de obtenção de prazer.

A crítica moral que na segunda metade do século XVIII levanta suspeita sobre a literatura do sentimento e desmascara sua auto-satisfação indulgente, escondida atrás de uma compassividade simpática, abre caminho para uma alternativa mais radical: se o espetáculo do sofrimento fornece a possibilidade do prazer – ainda que o prazer seja o de se sentir o mais humano dos homens – por que não empurrar a crítica em uma direção utilitária e considerar a função do espetáculo precisamente esse deleite e tornar esse deleite a razão pela qual o espetáculo do sofrimento é procurado?²⁰

²⁰ Luc Boltanski. *Distant suffering; morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.104.

Uma idéia tenebrosa, segundo os padrões morais cristãos que influenciavam imensamente a sociedade, mas de modo algum dissociada de seu tempo. Com efeito, o discurso presente nos textos de Sade, segundo Michel Foucault, pertence ao conjunto de desatinos constituídos “ao redor da razão dos filósofos, ao redor desses projetos de reforma, dessas constituições e desses planos”, tornando-se “uma espécie de espelho distorcido”²¹ da racionalidade iluminista.

O sadismo não é um nome dado enfim a uma prática tão antiga quanto Eros, é um fato cultural maciço que surgiu exatamente ao final do século XVIII e que constitui uma das maiores conversões da imaginação ocidental: o desatino tornou-se delírio do coração, loucura do desejo, diálogo insensato do amor e da morte na presunção ilimitada do apetite. O aparecimento do sadismo situa-se no momento em que o desatino, encerrado há mais de um século e reduzido ao silêncio, reaparece, não mais como figura do mundo, não mais como imagem, porém como discurso e desejo.²²

E como tal, foi duramente rechaçado. Sade era perigoso, tanto por suas ações, que lhe valeram anos de encarceramento, como por seus escritos, condenados ao ‘inferno’²³ das bibliotecas. Ele deveria ser calado e esquecido.

De fato, durante o século XIX, seu texto foi relegado à obscuridão da leitura furtiva. Ainda que autores como Mário Praz e Annie Le Brun reconheçam traços de influência da obra sádica na literatura romântica francesa, especialmente em Baudelaire,

²¹ Michel Foucault. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p.352.

²² Michel Foucault. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1999, pp.359.

²³ O ‘inferno’ de uma biblioteca é uma seção fechada ao público, destinada a conter obras cuja leitura é considerada perigosa. O ‘inferno’ da Biblioteca Nacional da França teria sido criado no começo do século XIX, por Napoleão, que teria se inspirado na biblioteca do Vaticano. Atualmente, ele contém cerca de duas mil obras raras de erotismo e pornografia que escaparam à fogueira ou à censura. Normalmente, a essa coleção só têm acesso pesquisadores com permissão especial. Apesar de grande parte da obra do marquês ter sido republicada no século XX, ela havia sido banida para esta seção no século XIX.

seu nome não era mencionado a não ser como exemplo de perversidade e suas idéias eram classificadas como constituintes de uma nova patologia: o sadismo.

Como salienta Jean Raymond, do inferno em que estava no século XVIII, Sade passou ao purgatório, no século XIX, até que, por volta de 1930, chegou a ser o ‘divino marquês’, graças ao movimento surrealista.²⁴ Incentivados tanto pela introdução de Guillaume Apollinaire a *Maîtres de l’amour* – na qual o marquês é descrito como o “espírito mais livre que jamais existiu” – quanto pela publicação dos trabalhos de Maurice Heine e Gilbert Lély, surrealistas como André Breton e Paul Eluard dedicaram-lhe ensaios, exaltando seu abandono ao excesso, sua conduta fora das possibilidades do homem comum e, portanto, divina.

A reabilitação da obra sádica pelos surrealistas foi o ponto de partida para vários trabalhos teóricos sobre seu pensamento, na primeira metade do século XX. Trabalhos que não apenas defendiam as qualidades literárias, mas também o valor filosófico de seus escritos.²⁵ Tais trabalhos, segundo Boltanski, foram importantes por “fixarem a parcialmente mítica genealogia que vai de Sade a Nietzsche, passando por Baudelaire.”²⁶

O marquês de Sade descrito por tais autores é um autor solitário e fragmentado, que teve suas obras perdidas e seu corpo aprisionado. O que sobra é algo difícil de compreender, pois sempre parece faltar um elemento. “Sade é uma leitura difícil”, Maurice

²⁴ Jean Raymond. ‘Sade et le surrealisme’, em *Le marquis de Sade*. Paris: Armand Colin, 1968, p. 241.

²⁵ Entre 1945 e 1950, Sade foi objeto de diversos trabalhos desse cunho; os mais notórios são os de Maurice Blanchot, ‘*Lautréamont e Sade*. Paris: Minuit, cuja primeira edição data de 1949; os de George Bataille, ‘Le secret de Sade’, publicado na revista *Critique*, nº 15-16, 1947, e *L’erotisme*, Paris: Minuit, 1957; o de Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, Paris: Seuil, 1947; e o de Simone de Beauvoir, ‘Faut-il brûler Sade?’, publicado no periódico *Les temps moderne*, em 1951. Cf. Luc Boltanski. *Distant suffering; morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 219-219.

²⁶ Luc Boltanski. *Distant suffering; morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.140.

Blanchot adverte na primeira frase de 'L'insurrection, la folie d'écriture'²⁷. Seu estilo é fluente, seus argumentos, simples e suas idéias, claras. Os princípios que fundamentam a sua lógica são explicados à exaustão, analisados sob diversos prismas, confrontados a eventuais objeções, logo dissipadas por incisiva argumentação, para, por fim, serem reafirmados de maneira categórica, dando ao leitor a ilusão de uma ideologia facilmente apreensível. Não obstante, prossegue Blanchot, ler Sade é sempre desconfortável. E, ao contrário do que o senso comum poderia supor isso não se deveria ao conteúdo de seus argumentos, mas à sensação de que algo não explicitado permeia todo o texto. Nas palavras desse intérprete,

a razão analítica, com seus postulados e sua prontidão demonstrativa, está, aqui, colocada a serviço de um princípio último que não é descoberto e cuja atração não tem em conta as determinações da análise. Essa aliança, esse misto de clareza e obscuridade, é o que nos confunde, o que dificulta a nossa leitura.²⁸

Todavia, ainda que confessassem a dificuldade em analisar a obra sádica, os autores tributários do surrealismo construíram uma interpretação filosófica para esses textos, que persistiu durante boa parte do século XX. Sade, nessa linha interpretativa, é descrito como um rebelde radical, um amaldiçoado que não pode ser isentado, pois assume todo o mal de que é acusado. Ele é um monstro, cuja fúria revoltosa contra Deus, a natureza, a condição humana é expressa pela afirmação de uma liberdade ilimitada no exercício do mal, do qual ele se recusa a se desvencilhar.

O erotismo sádico, nesse sentido, é um instrumento de libertação. Ao aliar erotismo e crueldade, o marquês conjuga duas formas de extravasamento que, combinadas,

²⁷ Maurice Blanchot, 'L'insurrection, la folie d'écriture', em *Sade et Restif de la Bretonne*. Paris: Editions Complexe, 1986, p. 69.

²⁸ Maurice Blanchot, 'L'insurrection, la folie d'écriture', em *Sade et Restif de la Bretonne*. Paris: Editions Complexe, 1986, p. 72.

se transformam em um meio de experimentar o excesso além das possibilidades comuns. Ele resulta na negação do respeito a tudo o que é alheio a si mesmo e contém o maior poder acessível ao homem: o de erguer-se acima das leis que garantem a manutenção da vida.

No entanto, por ser filosoficamente coerente, a negação sádica do respeito ao outro vai às últimas conseqüências: ao afirmar o direito de infligir sofrimento aos mais fracos, o libertino sádico admite a possibilidade de expor-se, por sua vez, a ser vítima de outrem, mais forte. Tal possibilidade, contudo, parece não afligir seus personagens, pois, nessa lógica, o infortúnio não é mais que o reverso da fortuna.

Ao defender a necessidade de uma existência sem limites, Sade, segundo essa corrente de pensamento, teria criado um tipo soberano de humanidade: homens que, por meio do egoísmo integral, para usar uma expressão de Blanchot, insistem em não se conformar à vontade da maioria, privilegiando seus desejos e vontades em detrimento da segurança alheia.

A percepção de Sade como um monstro furioso foi fortemente contestada por Annie Le Brun, que afirma o caráter poético desse autor, em sua intenção de tudo dizer. Le Brun foi a primeira estudiosa da obra sádica que se deteve sobre o significado político de seus escritos. Ela não só afirma o, até então questionado, ateísmo de Sade, como também assevera que ele foi o primeiro escritor a pretender pensar todas as conseqüências possíveis para o desaparecimento da figura divina.²⁹ Um mundo sem Deus, segundo esta autora, é um mundo em que não há limites para o pensamento.

Além de pensar o homem fora da sociedade, ele foi capaz de conceber um universo sem homem, o que dá a seu pensamento um caráter singular no tocante ao

²⁹ Annie Le Brun. *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989, p. 33.

problema da relação entre o homem e a natureza³⁰. A principal consequência dessa singularidade, para essa autora, é o fato de que a natureza deixa de ser cenário para ser um personagem, alguém com quem se relacionar.

Le Brun se aproximou da obra sádica, de acordo com entrevista dada ao jornalista Jean-Luc Moreau³¹, ao estudar os castelos presentes no *roman noir*. Seu estudo rendeu-lhe *Les châteaux de la subversion*, no qual declara ser o castelo o cenário por excelência para o mundo libertino concebido por Sade. Assim, ela abriu caminho para a análise da sociedade idealizada por Sade e exposta em alguns de seus escritos. Para essa autora, a sociedade sádica é descrita como utopia; Silling, o castelo que serve de cenário a *Cengt vingt journées*, constitui o principal exemplar dessa sociedade.

Em *The philosophy of the marquis de Sade*, Timo Airaksinen enxerga nesta sociedade sádica uma paródia do contrato social defendido por Rousseau. Quando se reúnem, os libertinos estabelecem um contrato à sua maneira, que divide o mundo em torturadores e vítimas, garantindo que as duas classes não se misturem. O mundo artificial assim criado, escreve ele, assemelha-se a uma sociedade secreta ou a um palco de teatro, “onde os planos perfeitos de crueldade e horror podem ser realizados. As anteriores imperfeições da vida cruel podem ser corrigidas, ironicamente, mediante sua livre celebração.”³² Por meio da construção dessas utopias, Sade critica a sociedade real de seu tempo e profere discurso político próprio, ainda que mascarado.

Foi justamente esse aspecto político da obra do marquês que me chamou a atenção. Apresentada quase que por acaso a seus romances, fiquei logo fascinada pela

³⁰ Annie Le Brun. *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989, pp. 33/34.

³¹ ‘Le secret de Juliette’, publicada pela primeira vez no 15º número da revista *Roman* e republicada em Annie Le Brun. *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989.

³² Timo Airaksinen, *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p.117.

maneira pela qual descreve a natureza do homem e da sociedade. Mas embora achasse as utopias sádicas bastante interessantes, o que mais me impressionou foi o discurso de seus personagens sobre a sociedade que lhes era contemporânea, não como ela deveria ser, mas como era. Especialmente no que diz respeito às divisões entre espaço público e espaço privado, tema tão em voga tanto no meu tempo, quanto no tempo dele.

O propósito desta dissertação é justamente identificar e analisar as representações do espaço privado e do espaço público na obra do marquês de Sade. Sendo a obra sádica por demais extensa para que se pudesse abrangê-la, foi escolhido o romance *A filosofia na alcova*, publicado em 1795, como principal texto de referência para a dissertação. A escolha desse livro deve-se a sua afinidade com o tema proposto, ou seja, de todos os escritos do marquês é ele que trata a questão do público e do privado de maneira mais direta e clara.

A história gira em torno da iniciação da menina Eugènie na libertinagem, que ocorre durante uma visita a uma dama conhecida de sua família, Madame de Saint-Ange. Para educar Eugènie nos preceitos libertinos é convocado um dos mais afamados devassos, Dolmancé, que dirigirá a instrução teórica e prática da jovem. Além de Dolmancé e Saint-Ange, o irmão da anfitriã participa das lições como um ‘aluno’ avançado, mas ainda não totalmente formado.

O livro é dividido em diálogos, nos quais, coordenados por Dolmancé, os preceptores expõem suas idéias a respeito da natureza, das práticas sociais e dos papéis que precisam ser desempenhados na sociedade externa. Em determinado momento, Eugènie questiona o papel dos costumes no governo da nação³³. A resposta vem em forma de um

³³ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p.123.

panfleto que Dolmancé diz ter adquirido no centro de Paris, na manhã daquele mesmo dia: ‘Franceses mais um esforço se quereis ser republicanos’, no qual se faz a crítica da situação vigente, à luz dos princípios do libertinismo sádico. No episódio da leitura desse panfleto, o objeto central do texto deixa de ser a conduta individual na esfera íntima, para dar lugar à consideração da ordem pública desejável.

Durante todo o enredo, o discurso apresentado pelos personagens libertinos de Sade está voltado para a desconstrução de conceitos correntes em seu tempo sobre natureza, Deus, virtude, vício e civilização, entre outros. Longe de falar do lugar de vítima, Sade, pela boca de seus personagens, ocupa o lugar de crítico social. “Ele é, sem dúvida,” afirma Le Brun, “o maior desafiador de mentiras que jamais existiu.”³⁴ Nesse sentido, trata de desmascarar a hipocrisia contida nas virtudes defendidas pela sociedade a ele contemporânea. Contrariando a opinião da maioria de seus críticos, Le Brun o considera absolutamente racional. “De todas as pessoas que reclamaram o uso da razão, Sade é o único a recorrer a ela até o fim.”³⁵ Ainda que acabe por “descobrir que, na realidade, a razão não tem nenhum fundamento objetivo, que são as paixões a origem de nossos pensamentos, mesmo os mais ‘racionais’.”³⁶

Le Brun questiona inclusive a divinização do marquês, asseverando que esta é apenas uma nova face de sua demonização. A atenção de tais intérpretes, conclui, está “curiosamente preocupada com o pensamento de Sade, como se o homem Sade não existisse.”³⁷ O problema, como ela bem lembra, é que as idéias sádicas só são propostas

³⁴ Annie Le Brun. *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989, p.27.

³⁵ Annie Le Brun. *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989, p.37-38.

³⁶ Annie Le Brun. *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989, p.38.

³⁷ Annie Le Brun. *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989, p.44-45.

pela voz de personagens fictícios. E ao se fixar nas idéias defendidas por seus personagens, por vezes contraditórias, fez-se do marquês um personagem igualmente fictício.

Com efeito, esse caráter ficcional de sua obra torna difusos os paradigmas utilizados pelo autor. Sade não afirma nada, quem o faz são seus personagens, que, por vezes, discordam e discutem entre si, não havendo conclusão que resuma o pensamento do autor. Assim, esses escritos são frutos de um “filósofo disfarçado”, para usar uma expressão de Timo Airaksinen,³⁸ motivo pelo qual seu texto traz desafios próprios para os que pretendem analisá-lo.

Em ‘A political minimalist’, Philippe Roger também destaca a impossibilidade de se estabelecer sentido unívoco para seu texto. Segundo este autor, a obra sádica não oferece ‘tratados’ políticos, mas ‘dissertações’, que, pela maneira como se articulam no interior de um texto ficcional, tornam ambíguo o pensamento do autor.³⁹ Sade, contudo, não foi o primeiro a utilizar narrativas ficcionais como forma de apresentar e defender idéias filosóficas. Vários autores fizeram o mesmo. A diferença é que, em geral, as outras novelas filosóficas têm um narrador onisciente, que guia o leitor em determinada direção. A obra sádica, todavia, explicita as lógicas individuais de seus personagens e as defende, deixando ao leitor a opção final. Ela expõe visões diversas, oferecendo discussão sem conclusão. Pierre Favre, por exemplo, confessou sua dificuldade de seguir o pensamento político do marquês, por este estar disperso em seus vários escritos e pelo caráter contraditório de seus argumentos.⁴⁰ De acordo com Airaksinen, isso gera “uma

³⁸ Timo Airaksinen, *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 5.

³⁹ Philippe Roger, ‘A political minimalist’, em David Allison, Mark Roberts, e Allen Weiss (org.), *Sade and the narrative of transgression*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 81.

⁴⁰ Gabriel Giannattasio, *Sade: um anjo negro da modernidade*. São Paulo: Imaginário, 2000, p. 76.

concatenação de filosofia com literatura colocadas juntas de tal modo que o resultado não é uma nem outra”.⁴¹

A contradição, contudo, é considerada por Pierre Klossowski peça importante da filosofia sádica, não sendo, pois, dificuldade, mas base para a compreensão de sua posição filosófica. Ele acredita que o fato de os personagens sádicos utilizarem argumentos filosóficos diferentes em suas exposições serve para mostrar como a escolha das teses é subjetiva, estando a razão sempre subordinada aos caprichos das paixões individuais.

Em suma, as contradições entre os personagens fazem parte do que se pode denominar a filosofia de Sade. Elas auxiliam a argumentação e expressam princípios básicos dessa filosofia. Seus contos, peças e romances desenvolvem-se em torno de posicionamentos filosóficos. Essa apreciação é corroborada por Timo Airaksinen, que afirma que a ficção sádica é cuidadosamente construída para atingir objetivos metafísicos e contra-éticos, buscando consistência apenas na posição transgressora.⁴²

Assim, preferi voltar a minha análise para o que chamo de discurso libertino sádico, ou seja, o corpo comum dos discursos proferidos por seus personagens, sem, com isso, afirmar que se trata de um retrato do pensamento do marquês. Estou mais interessada em explorar o que é dito e os argumentos em que as afirmativas são baseadas do que em tentar estabelecer até que ponto este ou aquele enunciado expressa idéias do autor.

A dissertação foi dividida em três capítulos, nos quais focalizo o discurso dos personagens de Sade sobre natureza e civilização, vício e virtude e poder público e privado. Apesar de no geral, concentrar-me nas lições de libertinagem contidas em *A filosofia na alcova*, o capítulo sobre natureza foi largamente baseado na explicação do sistema da

⁴¹ Timo Airaksinen, *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 2.

⁴² Timo Airaksinen, *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 16

natureza que o fictício papa Pio VI dá em *Histoire de Juliette*. Foi esse a exposição mais direta sobre o tema que encontrei na obra sádica e, ainda que pertença a outro romance, parece ser um aprofundamento dos argumentos defendidos por Dolmancé em suas lições sobre o assunto.

Decidi utilizar o adjetivo sádico para me referir aos personagens e ao mundo retratado pelo marquês, em detrimento do termo ‘sadeano’, mais usual em trabalhos dedicados a ele. Apesar das conotações pejorativas desse adjetivo, devidas a sua associação ao significado vulgar de perversidade, acredito que a sensibilidade cruel é, de fato, uma característica essencial dos libertinos nas ficções de Sade. Tais personagens são não apenas sádicos no sentido de ‘pertencentes a Sade’, mas também por fazerem da crueldade e do sofrimento alheio sua forma de prazer. Eles, assim como o mundo que descrevem, são sádicos em todas as acepções da palavra, merecendo, portanto, essa qualificação.

Natureza e Civilização

Parti deste ponto, Eugénie; não há nada horrível em libertinagem porque o que ela inspira também se encontra na natureza. As ações mais extraordinárias e bizarras, as que com mais evidência parecem chocar todas as leis, todas as instituições humanas (pois o céu nem menciono); não, Eugénie, nem mesmo essas são horríveis, e não há uma sequer que não possa ser demonstrada na natureza. (Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova*. Fala de Dolmancé)

Não há nenhuma ação libertina que possa ser classificada como antinatural. Nessa afirmação, aparentemente simples, encontra-se um dos pontos-chaves para o entendimento do sistema de pensamento sádico. Qualquer ato que pôde ser realizado, que foi desejado e executado, está compreendido pela natureza. Pois, se não fosse natural, ele não seria possível. Por mais condenável que seja aos olhos da moral em vigor, nenhuma ação realizada fere as leis naturais. Para que assim procedesse, a natureza deveria ter princípios capazes de serem rompidos pelo homem. Idéia amplamente repudiada por qualquer personagem libertino na obra de Sade.

Longe de ser, quer retrato da obra de um criador sobrenatural e onisciente, quer sistema ordenado e teleológico, preocupado com a autopreservação, a natureza em Sade é caótica, intempestiva, destruidora. Uma força desgovernada, sempre em movimento, ela se mostra indiferente à sobrevivência de qualquer uma de suas espécies, inclusive a humana. Suas leis são complexas, impossíveis de se entender e não podem, portanto, inspirar um sistema normativo que levasse à melhor convivência social. Diante dela, o homem consegue apenas tomar consciência de sua insignificância. Não há objetivos predefinidos. Não há fim. Estamos todos imersos no caos.

Essa argumentação, que, à primeira vista, pode causar estranheza no cenário Iluminista, é defendida com veemência por diversos personagens sádicos. Em *Histoire de Juliette*, Braschi, o papa sádico, afirma que o maior erro do orgulho humano é acreditar ser superior às outras espécies presentes no mundo. Ao contrário do que reza a fé cristã, os homens não foram feitos à imagem e semelhança de seu criador. Eles, assim como todos os seres vivos, são o resultado fortuito de combinações de quatro elementos presentes na natureza. Meras conseqüências, não podem ser considerados criações, visto que são efeitos involuntários. “Nenhum ser tão baixo é propositalmente formado pela natureza”, ele assevera, “nenhum foi intencionalmente feito por ela, todos são resultado de suas leis e de suas operações.”⁴³ E completa:

essas criaturas não são nem boas, nem belas, nem preciosas, nem foram criadas; elas são espuma, são o resultado das leis cegas da natureza, são como os vapores que se elevam de dentro de um vaso de líquido rarefeito pelo fogo, cuja ação pesca da água as partículas de ar que esta água contém. Este vapor não é criado, ele é resultativo, é heterogêneo, tira sua existência de um elemento estrangeiro, não tem por si mesmo nenhum valor, ele pode ser, ou não ser, sem que o elemento de onde ele emana sofra; não deve nada à este elemento, e este elemento não lhe deve nada.⁴⁴

A natureza e seus seres são independentes entre si. Ao ser gerado, o homem recebe leis que conduzirão a sua ação, que visam à sua conservação pessoal e à sua multiplicação. No entanto, tais leis são secundárias, não podendo ser confundidas com as leis primárias, que pertencem apenas à natureza. Embora elas sejam vitais à sobrevivência humana, não são necessárias para a natureza, que continuará a existir ainda que a humanidade pereça. Não há mais propósito na geração do homem que na geração de

⁴³ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard. 1990, p.870. (Braschi)

⁴⁴ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard. 1990, p.871. (Braschi)

qualquer outro ser. Assim como eles, somos obra do acaso. Para a natureza, portanto, a sobrevivência de um homem não é mais importante do que a sobrevivência de um outro animal qualquer ou, ainda, que a de qualquer outro ser vivo.

A despeito de sua aparente dissonância em relação a teses iluministas mais propagadas, os argumentos nos quais a tese principal se baseia não eram inéditos. Ao contrário, como assevera Jean Deprun, Sade toma emprestados conceitos e, até mesmo, textos inteiros, de filósofos naturalistas para dar corpo aos discursos filosóficos de seus libertinos⁴⁵. Em *Sade et la philosophie biologique de son temps*, Deprun afirma que o sistema construído pelos personagens de Sade se apóia em teses correntes no ramo do conhecimento humano que, então, se chamava de História Natural.

Assim, a idéia de que toda a vida é formada pelo arranjo de elementos indissolúveis, que podem ser reorganizados de diversos modos, já estava presente nas discussões naturalistas sobre o princípio da vida. Ela teria sido, segundo Deprun, influenciada por livros como o *Système de la nature*, do Barão d'Holbach, por textos das *Oeuvres philosophiques* de La Mettrie, e diversas outras obras encontradas na biblioteca pessoal do marquês. De fato, essa idéia estava presente em textos de Diderot e parece ecoar, como bem salienta Gabriel Giannattasio, a máxima atribuída a seu contemporâneo Antoine Laurent de Lavoisier: “nada se cria, nada se perde, tudo se transforma.”⁴⁶

Outra idéia cara a Sade, a de que as paixões e sentimentos humanos seriam o resultado da movimentação do que ele denomina 'espíritos animais' também lhe é anterior. Segundo este conceito, nossas emoções seriam o efeito de fluidos elétricos que circulam

⁴⁵ Jean Deprun. 'Sade philosophe' em Donatien Alphonse François de Sade. *Oeuvres, Tome I*. Paris: Gallimard, 1990, p. LX.

⁴⁶ Gabriel Giannattasio. *Sade: um anjo negro da modernidade*. São Paulo: Imaginário, 2000, p. 123.

nos organismos dos homens e dos animais. O desejo e o prazer, assim, resultariam de reações fisiológicas a choques gerados pela movimentação constante desses fluidos.

Deste modo, o desejo não é mais que o efeito da irritação causada pelo choque dos átomos da beleza sobre os espíritos animais e a vibração deste não pode nascer se não da força ou da multitude desses choques,⁴⁷

afirma Déterville à Valcour. E em nota de pé de página o autor explica:

Chamam-se espíritos animais esses fluidos elétricos que circulam dentro das cavidades de nossos nervos; não há nenhuma de nossas sensações que não nasça do estremecimento causado a esses fluidos; eles são a fonte da dor e do prazer; são, em uma palavra, a única alma admitida pelos filósofos modernos.⁴⁸

O mesmo conceito é encontrado em *As paixões da alma*, de René Descartes, publicado em 1649. No décimo artigo da primeira parte desse livro, Descartes explica como se produzem no cérebro os espíritos animais:

As partes mais vivas e mais tênues do sangue que o calor diluiu no coração penetram incessantemente e em grande quantidade nas cavidades do cérebro. E a causa que as conduz para aí, preferindo-as a qualquer outro lugar, é que todo sangue saído do coração pela grande artéria toma seu curso em linha reta para esse local, e que, não podendo entrar todo, porque o lugar possui passagens muito estreitas, só passam seus elementos mais agitados e mais tênues, enquanto o resto se dissemina por todas as outras partes do corpo. Esses elementos do sangue muito tênues compõem os espíritos animais.⁴⁹

No mesmo livro, o autor francês explica ainda que algumas paixões

são fundamentalmente causadas pelos espíritos situados nas cavidades do cérebro, enquanto se dirigem para os nervos que servem para alargar ou estreitar os orifícios do coração, ou para impelir na sua direção o sangue

⁴⁷ Donatien Alphonse François de Sade. *Aline et Valcour*, em *Oeuvres, Tome I*. Paris: Gallimard, 1990, p. 575.

⁴⁸ Donatien Alphonse François de Sade. *Aline et Valcour*, em *Oeuvres, Tome I*. Paris: Gallimard, 1990, p. 575.

⁴⁹ René Descartes. 'As paixões da alma', em *Descartes*, coleção Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000, pp. 110/111.

que se encontra nas outras partes, ou de qualquer maneira que seja, para sustentar a mesma paixão.⁵⁰

Há, contudo, uma diferença significativa entre os espíritos animais de Descartes e os de Sade. Para Descartes, Deus é responsável pelo primeiro movimento do universo, é ele quem está por trás da ação dos espíritos animais. Para Sade, Deus não existe e as paixões humanas são efeitos naturais fortuitos, sem nenhuma finalidade predeterminada.

O texto de Deprun é importante por mostrar que, se colocada em seu tempo, a percepção biológica de Sade não era totalmente singular. De fato, quando confrontadas com teorias contemporâneas, as premissas sádicas mostram-se inseridas na discussão naturalista de seu tempo. Mas se as premissas são comuns a outros pensadores, o sistema natural defendido por seus personagens não o é. Nesse sentido, segundo Annie Le Brun,

Sade não se satisfaz em retomar as idéias que estavam, então, no ar, que se tratavam das de La Mettrie, Diderot, ou d'Holbach, que se alimentavam das recentes descobertas da biologia. Pelo contrário, como se quisesse se apropriar da força de persuasão do primeiro ateísmo, ele recomeça tudo desde o início, refazendo todas as demonstrações por sua própria conta, mesmo sem hesitar, no caminho que faz, em tomar de uns e de outros certas formulações a fim de poder dizer e repetir, em qualquer ocasião, as suas convicções, sem nunca ser pego em falta.⁵¹

À primeira vista, Sade parece ser um materialista e filósofo ateu. Seus personagens são enfáticos em negar a existência de Deus, bem como em dotar a natureza de um sistema próprio de leis que, ainda que misteriosas, seriam responsáveis pela geração de todos os seres. Por páginas a fio eles expõem seus argumentos metafísicos, afirmando e reafirmando a supremacia da natureza e falácia da idéia de Deus. No entanto, o ateísmo de Sade foi contestado por diversos estudiosos de sua obra. Em 'Sous le masque de l'athéisme',

⁵⁰ René Descartes. 'As paixões da alma', em *Descartes*, coleção Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 128.

⁵¹ Annie Le Brun. *Soudain un bloc d'abîme*, Sade. Paris: Gallimard, 1993, p.62.

ensaio de *Sade, mon prochain*, Pierre Klossowski afirma que ao romper com o conceito de Deus, os personagens sádicos o substituem pela idéia de uma natureza voluntariosa e toda poderosa. "Os termos *natureza, movimento perpétuo*", afirma Klossowski, "não serviram a outra coisa que a trazer o mistério e a incompreensibilidade de Deus às entidades metafísicas".⁵² Assim, ao invés de ratificar o caráter racional da natureza, Sade lhe conferiria um componente mágico, sobrenatural, divino.

Klossowski parece aproximar o pensamento dos personagens sádicos ao dos naturalistas do século XVIII. Ao definir a ideologia naturalista em *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*, Clément Rosset, afirma que ela é caracterizada pela crença de que a natureza se faria por si mesma, em contraposição ao artifício, que seria fabricado pelo homem, e à matéria, modo de existência "indiferente a todo princípio e toda lei".⁵³ Há, portanto, uma intencionalidade na fabricação da vida, ela não ocorre por acaso, mas em observância a leis e princípios que a antecedem.

Apesar de a idéia de natureza pretender se contrapor à ideologia religiosa, a identificação da própria natureza como entidade criadora, afirma Rosset, lhe empresta um caráter sobrenatural, mais condizente com o pensamento religioso do que com o racionalismo materialista. Como explica este autor, a mudança do paradigma religioso para o naturalista pode ser "puramente terminológica", havendo apenas a "reestruturação da ideologia religiosa a partir de um novo vocábulo de base".⁵⁴ Isso por que, segundo esse autor, tanto a ideologia naturalista, quanto a religiosa pressupõem uma criação direcionada, regida por princípios que podem ser entendidos e interpretados.

⁵² Pierre Klossowski. *Sade mon prochain*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 139. Grifos do autor.

⁵³ Clément Rosset. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989, p. 15.

⁵⁴ Clément Rosset. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989, pp. 34/35.

Ao romperem com idéia de um Deus todo poderoso, pensadores como Rousseau e Diderot privilegiaram a apreensão lógica do mundo seguindo princípios e leis naturais. Porém, ao colocarem os princípios da natureza no centro da criação, mantiveram a existência desse mundo ligada a premissas anteriores a sua geração, capazes de explicar por que foi constituído dessa maneira. Premissas essas que pressupõem um ato produtivo intencional, análogo à criação divina. A produção de tudo o que existe no mundo, deste modo, continua sendo um ato de criação, um produto fabricado, ainda que o agente não seja mais externo. A natureza reveste-se do princípio mais característico de uma divindade: a capacidade de criar. O naturalismo seria, assim, uma evolução da ideologia religiosa e não uma idéia dissonante dela.

Todavia, não é esta a lógica que se encontra presente no pensamento sádico. A lição filosófica proferida pelo papa a Juliette é bastante explícita quanto ao caráter materialista do discurso libertino sádico. Com efeito, a explanação de Braschi contradiz o argumento de que Deus apenas foi substituído por uma natureza “voluntariosa e toda poderosa”. Este personagem afirma expressamente que não há desígnio ou finalidade que dirija a operação das chamadas leis naturais. Embora não empregue a palavra acaso, o papa sádico refere-se a combinações e recombinações aleatórias dos elementos da matéria, e assevera que para elas não concorre qualquer elemento de intencionalidade. Ademais, essa intencionalidade, ainda que existisse, não poderia ser realizada, pois a natureza se encontra escravizada por suas próprias leis.

A matéria é por ele descrita como a realidade última e seu movimento, seu princípio ativo, como imanente a ela. Esse princípio, traduzido pela incessante criação e destruição de seres que dele resulta, parece ser, em última instância, a única lei – isto é, o

único princípio causal necessário – reconhecido. Nada sugere, contudo, uma direção determinada, uma ordenação predefinida, que se compare aos desígnios insondáveis de qualquer tipo de entidade divina. Nesse sentido, não cabe falar em natureza criadora. A natureza descrita pelo papa sádico não cria propriamente, apenas produz e destrói, seguindo o movimento eterno da matéria. O mundo foi originado por acaso e é mantido por inércia. Geração e destruição são efeitos de movimentação constante e sem propósito predefinido. Somos resultado, ensina o papa sádico, e não criação.

Ainda que aparentemente caótica, contudo, a movimentação natural segue determinado ordenamento. São normas ininteligíveis e incontroláveis, totalmente alheias à razão humana, mas não menos verdadeiras. “Isto que vocês chamam de desordem”, assevera Braschi, “não é outra coisa que uma das leis da ordem que vocês desconhecem, e que falsamente nomearam desordem, porque seus efeitos, embora bons para a natureza, os contrariam ou obstruem.”⁵⁵ A existência de tais normas, no entanto, não indica um determinismo propriamente dito, uma vez que eles também não estão dirigidos a um fim específico. Segundo a filosofia naturalista dos libertinos sádicos, princípios e leis são o que mantém a matéria em movimento perpétuo e, assim como ela, não possuem nenhuma intencionalidade que os determine. Tudo foi lançado de maneira aleatória, nada pode ser explicado.

Leis existem, afirma o papa no colóquio com Juliette, e podem ser classificadas em leis primárias e secundárias. Uma dizem respeito à natureza, outras, à atuação dos reinos desta e dos seres. Entretanto, ao invés de se complementarem, essas leis são antagônicas. Elas não geram harmonia, mas tensão. De acordo com o sistema exposto, as

⁵⁵ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres*, Tome II. Paris: Gallimard, 1990, p. 878. (Braschi)

leis secundárias são nocivas à natureza. Elas aprisionam os elementos essenciais numa dinâmica constante de interdependência entre os três reinos ‘naturais’ e, desse modo, impedem aquela de exercer o seu maior poder: o de produzir novas espécies.

Assim como os seres, explica o mesmo personagem, os reinos foram gerados ao acaso, não sendo necessários para a natureza. Porém, sendo formados pelos mesmos quatro elementos essenciais, são mantidos pela troca periódica dos mesmos, de modo que esses elementos permaneçam sempre se recompondo em seres já existentes. Para que essa dinâmica possa ser rompida, é necessário que os reinos sejam aniquilados. Só assim os elementos que os compõem poderão ser reordenados pela natureza.

Todavia, esse aniquilamento é impossível tanto pela natureza quanto pela ação humana. O homem não é forte o suficiente para destruir. Ele pode assassinar, massacrar, chacinar, mas tais ações somente alimentam a dinâmica entre os reinos. O que percebemos como morte, ensina o papa sádico, não é o fim, mas uma transmutação:

O princípio da vida, em todos os seres não é diferente do da morte; nós os recebemos e os alimentamos, dentro de nós, ambos ao mesmo tempo. Nesse momento que chamamos morte, tudo parece se dissolver, acreditamos, pela excessiva diferença que se encontra então, entre essa porção de matéria, que não parece mais animada; mas essa morte é apenas imaginária, existe apenas figurativamente e sem nenhuma realidade. A matéria, privada dessa outra porção sutil de matéria que lhe comunicava o movimento, não se destrói por isso; altera apenas a sua forma, corrompe-se, e eis aí uma prova do movimento que ela conserva; ela fornece sucos à terra, a fertiliza, e serve à regeneração dos outros reinos, como à sua.⁵⁶

Ao matar, portanto, o criminoso atua em favor do movimento perpétuo dos elementos, auxiliando uma dinâmica que, em última instância, concorre para a manutenção de sua

⁵⁶ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette. Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard. 1990, p. 874. (Braschi)

própria existência. Crime gera tensão. Tensão gera movimento. E movimento é o principal fator que possibilita a nossa existência. Por isso o vício é necessário e desejável.

Todavia, ainda que o vício seja útil à dinâmica entre os reinos, e nessa medida contrário à potência geradora da natureza, é ela que o inspira. A natureza em Sade determina comportamentos e exige respeito. Sendo um ser natural, o homem contém parte de sua força, mantém em si o mesmo princípio. Tal como um filho que já saiu da casa dos pais, o homem não depende mais da natureza, assim como ela não necessita dele para existir. No entanto, tendo sido por ela produzido, ele não pode negar sua herança genética. O princípio da destruição corre em suas veias, faz parte de sua própria natureza.

Assim como a própria natureza, ele quer criar. Mas para isso é preciso, antes, aniquilar. Uma vez que a destruição apenas reagrupa os elementos presentes em toda matéria, ela não é suficiente para gerar a liberação de elementos necessária ao processo de criação, o que só pode acontecer com a aniquilação. Entretanto, se a destruição é uma ação possível ao homem, a aniquilação está fora do seu alcance. Assim como a natureza, temos nossa capacidade de produção restringida pela incapacidade de aniquilar. Podemos exterminar, mas não conseguimos reduzir o objeto de nossa destruição a nada. Assim que o destruimos, a matéria que o compunha é utilizada na composição de outro ser. Ela persiste sob outras formas, impedindo a aniquilação almejada. "Como heróis trágicos", assevera Airaksinen, os personagens sádicos "insistem em fazer o impossível".⁵⁷ Ao dirigir-se ao padre que vem lhe dar a extrema unção, o moribundo de Sade expõe seus arrependimentos:

Criado pela natureza com gostos muito apurados, com paixões muito fortes, somente colocado no mundo para me entregar e para os satisfazer, e essas conseqüências da minha criação sendo somente as necessidades relativas aos primeiros projetos da natureza, ou, se você preferir, somente

⁵⁷ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 47.

as derivações essenciais aos seus projetos sobre mim, todos em razão dessa lei, eu só me arrependo de não ter reconhecido sua onipotência, e meus únicos remorsos só dizem respeito ao uso medíocre que fiz das faculdades (criminosas, segundo você, absolutamente simples, segundo eu) que ela me havia dado para lhe servir.⁵⁸

Ao reconhecer suas tendências criminosas, o homem, então, passa a servir a este princípio natural. Os desejos e paixões que levam à destruição, quer por ação - o assassinato -, quer por omissão - a recusa à procriação - tornam-se instrumentos dessa vontade destrutiva. A inclinação para matar, o prazer advindo do sexo oral e anal, a sodomia, todas as tendências ao vício, por fim, não passam de uma forma de respeitar a lei primária da natureza, de curvar-se a ela.

No entanto, lembra Braschi em seu discurso, há os que afirmam que a natureza nos dotou do desejo da autoconservação. Seríamos, deste modo, instintivamente inclinados a defender uns aos outros, instigados por sentimentos de compaixão e autopreservação, pela vontade de procriar, de nutrir, de proteger e perpetuar a espécie a qual pertencemos. Porém, explica o papa de Sade, o que se pretende ser a voz da natureza não passa de impulsos gerados por medo e fomentados por preconceitos incutidos pela educação. Tais tendências são aprendidas, reforçadas pela cultura social com o único fim de preservar o *status quo* humano. São inclinações que privam o homem de sua verdadeira liberdade, pois mantêm uma dinâmica restritiva, escravizam a natureza e seus seres em um ciclo eterno que os limita. Devem ser desprezadas pelos homens de espírito refinado.

O direto natural, argumenta Hobbes, é "a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua própria vida, e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio

⁵⁸ Donatien Alphonse François de Sade. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Paris: Éditions Mille et Une Nuits, 1993, p. 8. (Moribundo)

juízo e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim".⁵⁹ Sendo a morte apenas aparente e, portanto, impossível, argumenta o libertino sádico, qual seria a preservação de nossa própria natureza, se não o respeito àquilo que ela nos inspira? "Se os crimes não fossem necessários às leis gerais", indaga o papa, "seriam tão inspiradores quanto são? Os sentiríamos no fundo de nosso coração, e a necessidade de cometê-los, e o encanto de os haver cometido?"⁶⁰ Dolmancé, o preceptor de *A filosofia na alcova*, ensina que "a natureza não tem duas vozes, uma que cumpre diariamente a tarefa de condenar a outra que a inspira", concluindo, por fim, "a destruição é uma das leis da natureza, tanto quanto a criação".⁶¹

Somos instrumentos da natureza não porque ela depende de nós, mas por sermos parte dela. Somos seres naturais e devemos reconhecer dentro de nós essa natureza predatória, feroz, implacável. Não há estado intermediário entre a matéria e o artifício. A natureza não está lá fora. Ela está em todos os lugares, faz-se presente em toda matéria. Está em nós. Nesse sentido, o homem está sempre em seu estado primário. O Estado da natureza é interno.

A natureza do homem, segundo esta lógica, é egoísta. Ele deve seguir suas inclinações, seus desejos, respeitar as paixões e nunca se importar com o que suas ações causam aos outros. Sempre que se negar a isso, o homem estará desrespeitando a sua essência. Não lhe é natural preocupar-se com seu semelhante, ou colocar o bem comum acima de sua felicidade. O herói sádico busca sempre manter sua soberania de forma integral.

⁵⁹ Thomas Hobbes. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Rideel, 2005, p. 78.

⁶⁰ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres*, Tome II. Paris: Gallimard, 1990, p. 878. (Braschi)

⁶¹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, pp. 102-103. (Dolmancé)

Em uma de suas lições, Madame de Saint-Ange argumenta que o sofrimento alheio não deveria ter nenhum reflexo sobre nós, mas o nosso próprio prazer necessariamente o tem. Por isso, este deve ser sempre superior a qualquer sentimento de compaixão.

Não se pode comparar o que os outros sentem ao que nós sentimos. A mais forte dose de dor nos outros deve ser absolutamente nula para nós, ao passo que a mais leve cócega de prazer que sentimos nos toca. Logo, devemos preferir esta leve cócega que nos deleita à imensa soma das desgraças alheias que não poderia nos atingir.⁶²

Ao explicar por que o respeito ao próximo é uma atitude antinatural, o papa de Sade dá voz à própria natureza:

Recorda que tudo aquilo que não querias que te fosse feito, sendo graves lesões ao próximo, das quais deves tirar proveito, é precisamente o que é necessário que faças para ser feliz; porque está nas minhas leis que vos destruam mutuamente; e a verdadeira maneira de consegui-lo, é lesar o teu próximo; eis o porquê de eu ter colocado em ti a inclinação mais viva ao crime; eis por que a minha intenção é que te tornes feliz, não importa às expensas de quem: que teu pai, tua mãe, teu filho, tua filha, tua sobrinha, tua mulher, tua irmã, teu amigo, não te sejam nem mais caros, nem mais preciosos, que o último dos vermes que rastejam sobre a superfície do globo; porque não formei essas relações, elas são obra apenas da tua fraqueza, da tua educação e dos teus preconceitos.⁶³

O homem tende ao vício, porque este obedece ao princípio destrutivo da natureza. Ele, por natureza, anseia pela capacidade de aniquilar, de romper o movimento que mantém a sua espécie. Mas isso lhe é impossível. Por ser incapaz de aniquilar, nunca consegue satisfazer tal princípio. Eternamente confrontado com as suas próprias limitações,

⁶² Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 111. (Mme. de Saint-Ange)

⁶³ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard, 1990, p. 884. (Braschi)

não lhe resta outra ação que a revolta. Revolta contra as leis humanas, que, baseadas na tendência à autoconservação, degradam o homem, ao cercear seus impulsos cruéis. Revolta contra as leis naturais, que, exigindo o que ele é incapaz de fazer, tornam-se ofensivas à sua própria condição.

Airaksinen analisa o papel reservado ao homem no sistema natural descrito no discurso do papa em *Histoire de Juliette*, como o de um catador de lixo. No mundo natural, ele não tem nenhum poder, não pode exercer controle algum. Ao homem é vedado intervir no espaço da natureza. Ele deve apenas se contentar em usufruir o que está disponível: matérias previamente utilizadas na dinâmica dos três reinos, as quais, após passar por mãos humanas, retornarão a ela. Ainda que pulse dentro dele o princípio destruidor da natureza, o homem está preso ao caos que define o modo de existência da matéria.

Incapaz de criar, o homem deve se conformar em participar da vida natural, ou seja, se contentar em assumir seu papel na troca de elementos entre os três reinos. Consumir matéria reciclada até que, pelo processo que chamamos de morte, a sua própria matéria seja decomposta e venha a se tornar outra coisa. Sendo também vedada a essa nova forma os meios para a produção, ela permanecerá, ainda que sem esta consciência, à espera da hora em que também perecerá, vindo a constituir um terceiro ser. Eis o ciclo no qual estamos todos presos.

A consciência desse processo, fruto da razão, traz o desespero. A natureza é cruel e contraditória. Inspira desejos e ações, mas não concede a força necessária para que esses anseios sejam alcançados. O homem toma consciência de sua própria pequenez e isso não pode trazer nenhum consolo. Na natureza, não há final feliz para o libertino sádico. A ele resta apenas a decepção. Após a exposição de seu sistema de natureza, Braschi, o papa devasso, pede vingança:

Vinguemo-nos do constrangimento odioso das suas leis, pelos insultos assinalados; protestemos por não poder fazer o bastante, protestemos pela fraqueza das faculdades que recebemos em partilha, cujos limites ridículos forçam à tal ponto as nossas inclinações; e longe de agradecer esta natureza inconsequente, pela pouca liberdade que nos dá para realizar as inclinações inspiradas pela sua voz, blasfememos contra ela do fundo do nosso coração, por nos haver reduzido tanto a carreira que preenche sua visão; ultragemos-la, detestemos-la, por nos ter deixado tão poucos crimes a cometer, ao dar tão violentos desejos de os cometer a todos os momentos!⁶⁴

Segundo Airaksinen, a vingança contra a natureza é o segundo passo para o progresso do herói sádico. A natureza é o caos, seus seres estão condenados a um ciclo de vida em que são produzidos e dissolvidos de forma aleatória e do qual não conseguem fugir. O homem, ao atingir a consciência, percebe sua própria debilidade. Não há o que fazer, a não ser permanecer nesse movimento perpétuo inescapável. Tudo já foi consumido antes, tudo será consumido depois. Não se pode criar, pode-se apenas modificar. Condenado à inércia e à repetição, não há nada nesse mundo com o que estimular seus espíritos animais. Na natureza não há prazer.

Ao perceber a armadilha em que está preso, o libertino tenta se libertar desse ciclo. Para tanto, ele deve romper a inércia imposta pela natureza. É necessário que ele tome o controle. No processo, as próprias leis naturais têm que ser quebradas. Como ele está impedido de agir no mundo natural, esse rompimento só pode ser realizado por meio da transgressão. Para que o libertino sádico possa estimular seus sentidos, é preciso que o mundo se torne controlável, previsível. Só assim, ele pode gozar.

⁶⁴ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres*, *Tome II*. Paris: Gallimard. 1990, p. 885. (Braschi)

Nesse sentido, o prazer só pode ser obtido por meio do artifício. "A ética e a especulação utópica de Sade podem ser entendidas como uma rebelião interna contra a natureza, por meio da construção artificial".⁶⁵ Construção necessária para que o mundo se torne um lugar apto à experimentação criativa que o libertino deseja conduzir. A sociedade é vital para o projeto libertino. Sem ela, não há controle e o prazer torna-se impossível. Pois "todo gozo", explicam Theodor Adorno e Max Horkheimer, "deixa transparecer uma idolatria: ele é o abandono de si mesmo a uma outra coisa."⁶⁶ E completam,

a natureza não conhece propriamente o gozo: ela não o prolonga além do que é preciso para a satisfação da necessidade. Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgredir, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege.⁶⁷

A necessidade do estabelecimento da sociedade para que o homem possa aplicar a lei natural não é um conceito estranho ao século XVIII. Em '*Nature, culture, histoire*', Pierre-François Moreau analisa o desenvolvimento das idéias de natureza e natureza humana e como elas foram utilizadas para justificar diferentes conformações sociais. A lei natural, Moureau conclui, "é um comando que não tem nada para ser obedecido; é aquilo que tende cada vez mais a se tornar a sua característica".⁶⁸ Ela existe apenas como argumento fundador do direito positivo, que se sustenta por causa dela. Como tal, muda de acordo com a cultura na qual está inserida, oferecendo justificativas e razões para práticas tão díspares como a manutenção e a abolição da escravatura. "Assim, 'a cultura' determina

⁶⁵ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 54.

⁶⁶ Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 100.

⁶⁷ Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 100.

⁶⁸ Pierre-François Moreau. 'Nature, culture, histoire', em Francois Chatelet e Gerard Mairet (org.) *Histoire des Idéologies, tome. III, Savoir et pouvoir du XVIIIe au XXe siècle*. Paris : Hachette, 1978, p. 48.

a natureza: retrospectivamente, por tudo que ela reporta a esta para poder justificar-se nela".⁶⁹

O direito natural é, nesse sentido, a expressão do ideal. Ele torna-se um mecanismo originário no qual as leis positivas podem ser justificadas. Assim, está voltado para o que deve ser e não para o que é. Ao invés de regular as relações existentes a partir do que ocorre na sociedade, ele estipula um estado ideal e normatiza a partir dele. Como mundo ideal, a sociedade possui regras que devem ser observadas por todos os que se tornam cidadãos, sem exceção. Há, portanto, a universalização dessas leis. É criada, a partir dele, a igualdade entre os sujeitos do direito. Todos temos a mesma natureza e, portanto, os mesmos direitos. "O direito é para o sujeito o que o poder e a força são para o indivíduo: não uma parte, mas uma essência universal. Se os indivíduos não têm mesma todos a mesma força, eles têm todos o mesmo direito."⁷⁰

Essa igualdade, entretanto, é apenas abstrata. Em todas as sociedades humanas, mesmo as que dizem se fundar na igualdade, há classes sociais e inegáveis desigualdades entre seus membros. Se o direito é igual para todos, não são todos que detêm a força necessária para defendê-lo. Alguns estão condenados a uma existência menos afortunada que seus pares, ainda que vivam numa sociedade que tenha como ideal a igualdade de direitos e a fraternidade entre seus cidadãos.

A percepção da manutenção da desigualdade entre os homens suscitou várias reflexões durante o Século XVIII. Alguns pensadores, como o barão d'Holbach, chegaram a afirmar que ela é fruto da própria natureza, sendo benéfica para o equilíbrio social, pois dá

⁶⁹ Pierre-François Moreau. 'Nature, culture, histoire', em François Chatelet e Gerard Mairet (org.) *Histoire des Idéologies, tome. III, Savoir et pouvoir du XVIIIe au XXe siècle*. Paris : Hachette, 1978, p. 47.

⁷⁰ Pierre-François Moreau. 'Nature, culture, histoire', em François Chatelet e Gerard Mairet (org.) *Histoire des Idéologies, tome. III, Savoir et pouvoir du XVIIIe au XXe siècle*. Paris : Hachette, 1978, p. 50.

aos homens inclinações complementares. Essa complementariedade, na medida em que serve de equilíbrio para o próprio corpo social, auxilia o progresso e pode conduzir a sociedade em direção à civilização. Assim, as aptidões e tendências naturais dos homens, ao serem empregadas no âmbito da sociedade civil, resultam na separação de artes e profissões necessárias para o progresso social. Podendo dedicar-se ao que são mais afeitos, os homens auxiliam-se mutuamente e, juntos, são capazes de obter melhores condições de vida para o todo social.

A civilização, palavra que começava a ser empregada na França do Século XVIII, corresponde ao último estágio da sociedade civil. O termo, que inicialmente significava tornar civil uma causa criminal, foi sendo cada vez mais empregado no sentido de resultado do processo de educação dos espíritos, desenvolvimento das artes e ciências, enfim, o efeito dos progressos realizados pelo espírito humano.⁷¹ Ela é o que melhor representa a sociedade do dever ser, tão almejada pelo direito natural. Um estado ideal, utópico, para o qual os homens se dirigem por meio da adoção de práticas refinadas e do constante exercício da razão. Como todo estado ideal, é um conceito que permite várias acepções. Starobinski afirma que

graças aos seus valores associados, graças à sua aliança com a idéia de perfectibilidade e de progresso, a palavra *civilização* não designará apenas um processo complexo de refinamento dos costumes, de organização social, de equipamento técnico, de aumento dos conhecimentos, mas se carregará de uma aura sagrada, que a tornará apta, ora a reforçar os valores religiosos, ora, em uma perspectiva inversa, a suplantá-los.⁷²

Mas sendo um conceito que abarca tantas possibilidades, a civilização é geralmente definida em relação ao seu oposto. Ela existe por que também existem os

⁷¹ Jean Starobinski. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 12-14.

⁷² Jean Starobinski. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 32.

outros, os bárbaros, selvagens, primitivos. Aqueles que, ainda presos a modos de vida rústicos, não detêm o domínio da razão. Os que não podem, portanto, agir em sociedade de maneira polida; que não conseguem desempenhar papéis relevantes para o progresso da humanidade. São civilizados os que não são bárbaros e bárbaros, os que não são civilizados. Só os primeiros conseguem refletir. Apenas eles são capazes da abstração necessária para aplicar, em melhor proveito da humanidade, as leis naturais observadas e definidas pelo uso da razão.

O conceito de civilização, deste modo, contribui para instituir o uso da razão como principal fator de superioridade de certas sociedades sobre as outras e, até mesmo, de certos homens sobre os outros. Ao procurar responder uma questão proposta pela Academia de Dijon – qual a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural – Jean-Jacques Rousseau afirma que há duas desigualdades: a natural, fruto da sua constituição física; e a moral ou política, estabelecida pela sociedade. Essa última consistiria nos diferentes privilégios desfrutados por alguns homens e teria origem na própria conformação social.⁷³ Ela seria fruto, prossegue Rousseau, da educação, fator decisivo para a atuação do homem em sociedade.

Com efeito, é fácil ver que, entre as diferenças que distinguem os homens, passam por naturais muitas que são unicamente obra do hábito e dos diversos gêneros de vida que os homens adotam na sociedade. Assim, um temperamento robusto ou delicado, a força e a fraqueza que daí decorrem, provêm amiúde mais da maneira rude ou efeminada pela qual se foi educado do que da constituição primitiva do corpo. Dá-se o mesmo com as forças do espírito; e a educação não só introduz diferença entre os espíritos cultos e aqueles que não o são, mas também aumenta a que existe entre os primeiros em proporção da cultura, pois, quando um

⁷³ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 159.

gigante e um anão caminham na mesma estrada, cada passo que um e outro derem propiciará uma nova vantagem ao gigante.⁷⁴

Para o libertino sádico, porém, a educação apregoada por Rosseau é um fator limitante. Se por um lado a vida social é fundamental para o libertino sádico, que necessita de seu artificialismo para realizar suas perversões, por outro, é por ela que se incutem os preconceitos e tendências que afastam o homem de sua própria natureza perversa. A civilização é, assim, a maldição do homem e o único lugar onde é possível que ele obtenha sua redenção.

Os personagens sádicos valorizam os estados humanos mais rudes, à semelhança de vários pensadores setecentistas que, a exemplo de Rousseau e Diderot, descrevem as sociedades primitivas como menos corrompidas que as civilizadas. O homem natural é mais íntegro que o civilizado, pois está resguardado das distorções e limitações impostas pela vida social. A civilização cerceia o homem, corrompendo sua vontade e suas ações. Ela o impede de seguir seus impulsos naturais, aprisionando-o em uma rede de preconceitos e pensamentos falaciosos.

No discurso que o papa sádico faz a Juliette, ele afirma que tanto a civilização, entendida como a sociedade civil européia a eles contemporânea, como a moral são as principais causas da degradação humana:

Ambas serviram apenas para o amaciar, para lhe fazer esquecer as leis da natureza, que o haviam tornado livre e cruel; a partir desse momento a espécie inteira se encontrou degradada, a ferocidade se transformou em astúcia, e o mal que o homem fez se tornou apenas mais perigoso a seus semelhantes: uma vez que é preciso que cometa esse mal, pois ele é necessário, pois é agradável à natureza, deixem-no, então, cometê-lo

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 198.

contra os homens, da maneira como melhor lhe aprouver e preferamos nele a ferocidade à traição; uma é menos perigosa que a outra.⁷⁵

Entretanto, ao contrário do primitivismo do século XVIII, o libertinismo sádico não defende a bondade natural humana. O homem civilizado não é corrompido porque se afastou da bondade e solidariedade que lhe seriam naturais, mas justamente por insistir em refrear seus instintos destrutivos em prol da conservação da própria sociedade. A natureza, para o libertino sádico, não está associada à virtude, mas ao comportamento vicioso. A crítica primitivista da civilização era a crítica do artifício, mas este não era visto como um problema no discurso sádico. Muito pelo contrário, o artificialismo é a quintessência da perversão sádica, pois só por meio dele é possível transgredir.

Nesse sentido, a civilização é vital para o projeto sádico. Atingir o prazer exige certo tipo de controle que só é factível na artificialidade. Para que possa se tornar um predador, o herói sádico necessita de um ambiente onde possa experimentar, surpreender, criar, valendo-se de expedientes que o mantenham impune. Ele precisa de uma sociedade refinada e complexa, em que possa manter uma conduta pública ilibada, enquanto desfruta do espaço privado a seu bel-prazer.

O discurso libertino sádico, portanto, inverte argumentos utilizados por correntes de pensamento a ele contemporâneas tanto para atacar quanto para defender a civilização. A sociedade civilizada é tão restritiva quanto a própria natureza, pois exige do homem respeito aos seus semelhantes, impedindo a realização de suas pulsões destrutivas. Ao mesmo tempo, ela é um ambiente artificial e, portanto, sujeito à subversão. Ao contrário da natureza, em que todas as operações são resultativas, na civilização se pode buscar um determinado fim. Ela permite que o libertino sádico conquiste o que pretendeu, pois nela,

⁷⁵ Donatien Alphonse François de Sade. *Histoire de Juliette. Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard, 1990, p. 880.

ele é capaz de controlar. Ainda que, para isso, tenha que aprender a ignorar tendências que lhe foram ensinadas desde cedo pela própria civilização.

Assim como Rousseau, é na educação que Sade situa a origem da desigualdade entre os homens. No entanto, o princípio educacional advogado pelos personagens sádicos não procura conservar valores da civilização e sim transcendê-los. Se por um lado fomos todos gerados pela mesma natureza caótica e destrutiva, por outro, só alguns de nós conseguem escutar as vozes do princípio natural compreendido em nossa matéria. Poucos são capazes da abstração necessária para entender as leis da natureza e, assim fazendo, romper com o comportamento socialmente aprendido, que busca a conservação de nossa espécie.

É necessário um mergulho desenfreado na filosofia para que o personagem libertino sádico possa encontrar seu princípio motor. Ele só poderá fazê-lo se se render à razão sem nenhuma amarra, sem limites, sem nada que o prenda à moral e à ética impostas pelo convívio social. Para isso, é preciso um alto grau de refinamento intelectual. A mente libertina deve ser polida. Sua consciência deve ser extirpada de todas as camadas morais que lhe foram inculcadas pela mais primitiva das emoções: o medo. Medo dessa coisa quimérica que é a morte e que o mantém preso à autoconservação.

A educação sádica, desse modo, pretende inculcar a prática do vício. Após dominar o medo e dissolver as amarras morais e sociais que o prendem a seus semelhantes e às normas de conservação social, o personagem libertino poderá atingir o último estágio descrito por Airaksinem para a sua trajetória: o de predador maduro e livre. Sendo mestre da razão e do artifício, o herói sádico conhece os desígnios da sua própria natureza e sabe o quanto artificiais são os preceitos que o impedem de realizá-los. Ele se encontra, dessa maneira, livre para fazer o que quiser e acima de qualquer restrição. Sendo vida e morte

estados transitórios e intercambiáveis, nada pode atingi-lo, nada pode freá-lo. O que quer que lhe aconteça será apenas uma experiência, um papel a ser representado no palco da vida social. E, para aqueles que têm consciência, todos os papéis são prazerosos, mesmo os que trazem o flagelo.

Somos todos bárbaros e devemos assumir e exercer a nossa barbárie. No entanto, para fazê-lo, devemos ser mais racionais que os que se pretendem civilizados. Devemos ter melhor educação, nos empenharmos em grandes exercícios teóricos e práticos. Até que, após romper os preconceitos que o mantêm ligado às amarras sociais, o homem se torne capaz de, ainda que por artifício, exercer o princípio destrutivo que o impulsiona. É a civilização que conduz o homem ao seu estado de natureza. É por meio dela que ele se torna a criatura mais poderosa que pode ser: um temível predador.

Vício e virtude

Ah, renuncia às virtudes, Eugénie! Haverá algum sacrifício feito a essas falsas divindades que valha um só minuto dos prazeres que sentimos ultrajando-as? Ora, a virtude não passa de uma quimera cujo culto consiste em imolações perpétuas, em inúmeras revoltas contra as inspirações do temperamento. (Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova*. Fala de Dolmancé)

As virtudes são duramente rechaçadas no discurso libertino sádico. Preceitos como a caridade, a beneficência e o respeito ao próximo, ferem o princípio primário de destruição contido em todos os homens, levando à passividade e ao infortúnio. Longe de ser uma conduta aconselhável, o comportamento virtuoso aprisiona a vítima e não traz nenhum efeito benéfico ao libertino. Sua observância é reflexo de tolice e preconceito, ensina Dolmancé, e, como tal, deve ser ignorada pelos homens de espírito culto.

No mundo social retratado pela obra do marquês de Sade há duas castas bem marcadas: a das vítimas e a dos libertinos. Essa diferenciação não é feita nem por fatores sociais, como riqueza, condição de nascimento ou títulos obtidos, nem físicos, como juventude, beleza ou força. O que os distingue é a sua capacidade de atuação. Segundo Airaksinen, Sade "aborda seus personagens pelo lado de fora, fundamentando seus atributos morais no que têm o hábito de fazer."⁷⁶ O libertino sádico é um sujeito maduro, ocupa sempre a posição de agente, mesmo que, em nome do prazer, se submeta a sevícias. Já a vítima não passa de um objeto, ainda que tente defender suas tendências e ações por meio de argumentação eloqüente, como faz Justine, a irmã de Juliette.

Justine é a protagonista de três versões diferentes de uma mesma história: o périplo de infortúnios a que foi submetida após sair do convento no qual fora criada com

⁷⁶ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 69.

sua irmã. Sua história foi contada pela primeira vez em 1787, quando Sade escreveu *Les infortunes de la vertu*, obra que permaneceu inédita até 1930, quando foi publicada por Maurice Heine. Heine havia descoberto essa primeira versão entre os textos escritos por Sade quando esteve preso na Bastilha. Já as segunda e a terceira versões da história, *Justine ou Les malheurs de la vertu* e *La nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu* foram publicadas ainda no século XVIII, nos anos de 1791 e 1799, respectivamente.

Nas duas primeiras versões a narrativa era feita em primeira pessoa. A própria Justine relatava ao leitor tudo que tinha sofrido desde que deixara o convento. Mas ainda que a vítima tivesse voz, pondera Airaksinen, ela não tinha o controle da situação. Não era um agente, mas um objeto. Comparando esta versão com *Histoire de Juliette*, o filósofo finlandês afirma que

Juliette conta o que ela fez, do mesmo modo que Justine relata o que aconteceu a ela. Mas a narrativa de Juliette relata o que aconteceu com as pessoas ao ser redor por causa das interações que ela havia começado, e Juliette se torna uma pessoa em um sentido mais amplo que Justine. Só Juliette produz resultados; Justine é ela mesma um resultado.⁷⁷

A voz de Justine não a transforma em sujeito porque ela é incapaz de usá-la em seu benefício. Ela fala, mas não ouve. Argumenta, mas não aprende. Justine é a vítima sádica por excelência, pois, a despeito de todas as oportunidades que lhe foram dadas, se nega a entender. Ao se recusar a aprender, Justine é relegada a um papel de submissão e passividade eternas. Papel este que se torna completo quando é escrita a terceira versão da história, na qual Justine perde sua voz narrativa, passando a ser, nas palavras de Michel Delon, "duplamente um objeto."⁷⁸

⁷⁷ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 69.

⁷⁸ Michel Delon. *Introduction*, em Donatien Alphonse François de Sade. *Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard, 1990, p. XIII.

La nouvelle Justine foi publicada no mesmo ano da *Histoire de Juliette*. As obras, segundo planos expostos em cadernos escritos por Sade, pertenciam a um mesmo projeto, tendo sido pensadas como textos complementares⁷⁹. É de se supor, então, que quando Sade finalmente escreveu a vertente sobre o vício, ele tenha decidido calar a personificação da virtude, mantendo a palavra para o uso exclusivo de sua heroína libertina.

Enquanto ainda podia justificar suas ações, Justine mantinha-se em uma condição de martírio. Ela sofre por não entender o mundo no qual vive, mas também o faz porque se recusa a concordar com os princípios expostos por aqueles que a atormentam. Ao emudecer, Justine perde seu *status* de interlocutora. Suas razões não são mais pertinentes e suas ações não merecem justificativa. Seu discurso não pode fazer sentido. Nada do que ela faça pode produzir resultado, ou gerar fruição, pois sem entendimento, não se pode gozar. Nenhum prazer é possível na ignorância. Seus atos virtuosos estão destinados apenas a mantê-la em permanente sofrimento.

O relato afirmado pela heroína piedosa conduz à conversão da sua ouvinte principal, sua irmã Juliette, como se esta improvável conversão desse um sentido ao verdadeiro martírio de Justine: ela sofre para que sua irmã, endurecida pelo pecado, abra enfim os olhos e seja por sua vez salva. *La nouvelle Justine* priva Justine da palavra, e os seus sofrimentos, de seu possível significado místico. Longe de se converter, Juliette se apropria dos privilégios romanescos que eram da sua irmã, e as desgraças desta não são mais do que o preâmbulo do gesto épico do Mal triunfante.⁸⁰

⁷⁹ Michel Delon. *Introduction*, em Donatien Alphonse François de Sade. *Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard, 1990.

⁸⁰ Michel Delon. *Introduction*, em Donatien Alphonse François de Sade. *Oeuvres, Tome II*. Paris: Gallimard, 1990, p. XIII.

Juliette jamais seria convertida por sua irmã, pois já havia superado o estado de ignorância na qual Justine se encontra. Ela não pode ser mais seduzida pelo discurso de autoconservação fomentado pelos preconceitos inculcados pela educação tradicional. Ela conhece os princípios naturais, reconhece-os dentro de si e sabe que só poderá triunfar se agir em conformidade com eles. No mundo sádico, a virtude é um estado que pode ser superado, mas o vício, não.

Esse mundo é um ambiente em que, assevera Airaksinen, "a fruição é artificial, algo produzido pelo exercício de poder. Essa prática é cerebral, controlada e capaz de ser aprendida."⁸¹ Pode-se educar o vício, mas a virtude, sendo efeito da inocência e da ignorância, não pode ser alcançada. Ela é uma etapa a ser vencida e não algo que se pode conquistar. Uma vez superada, não há como voltar atrás. Não se pode desaprender o caminho ensinado pelo vício, ao libertino resta apenas seguir suas razões.

O prazer no mundo sádico exige controle. Não apenas o controle das vítimas, mas também do ambiente e de si mesmo. É por meio desse controle que o poder do herói sádico pode ser plenamente exercido. É para que ele possa existir que a sociedade sádica foi estabelecida. Aquele que quiser uma carreira bem sucedida no vício deve saber tudo sobre o exercício do controle, inclusive como se submeter a ele. Assim como uma vítima, o aspirante a libertino sádico inicia sua jornada em posição de passividade. No entanto, ao contrário das vítimas, ele é capaz de apreciar o exercício de poder e de usufruir as lições filosóficas que acompanham as cenas de suplício sádico. Ele pode aprender. Assim, ao ser confrontada com situações inicialmente similares às aquelas enfrentadas por sua irmã, Juliette lida com elas de maneira totalmente diversa. Ela extrai lições proveitosas do que lhe acontece e, no decorrer do tempo, ganha controle da situação até se tornar uma predadora.

⁸¹ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 105.

Juliette aprende por experiência e observação. Entende e aplica os preceitos filosóficos que lhe foram apresentados pelos libertinos que encontrou ao longo da vida, até se tornar, ela mesma, uma libertina célebre e afamada. Esses discursos, no entanto, não tinham por objetivo educá-la. A prática libertina sádica é verborrágica. É impossível para o herói sádico gozar em silêncio. O prazer é atingido por meio do entendimento, precisa ser narrado.

Juliette educou-se por esforço próprio e não dirigido, mas esse não é o único caminho possível para se tornar uma libertina. O universo sádico compreende também o processo educacional, no qual um inocente é intencionalmente moldado para a libertinagem. Airaksinen descreve o processo educacional do libertino sádico:

Medidas especiais de educação são aplicadas a sujeitos passivos, que assumem o papel de iniciantes. A eles é dado um estigma, que é a marca do poder e da crueldade. Os noviços são passivos enquanto estão em treinamento, assim como uma vítima genuína; a diferença é que esta última é vitimada sem a possibilidade de aprender.⁸²

A pupila mais notória desse processo é Eugénie de Mistival, uma das personagens principais de *La philosophie dans le boudoir*. Eugénie é convidada à alcova de madame de Saint-Ange após uma breve convivência entre as duas em um convento no qual haviam ido passear. Durante este encontro, a menina de apenas quinze anos mostra-se inclinada ao vício. "E se visses como ficou excitada com as minhas carícias", madame de Saint-Ange conta a seu irmão, "como seus grandes olhos me revelaram o estado de sua alma!"⁸³ Apesar da pouca idade, Eugénie demonstrara claramente a capacidade de desfrutar do que lhe acontecia. Seu prazer não fora diminuído pela reprovação social às jovens moças

⁸² Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 105.

⁸³ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 21. (Mme. de Saint-Ange).

solteiras que se entregam a esse tipo de atividade com mulheres mais velhas. Ela mostra-se capaz de entender os preceitos libertinos. Merece ser educada.

Algo a que sua nova amiga se dispõe com enorme satisfação. "Passaremos dois dias juntas", ela revela ao irmão; "pretendo a maior parte do tempo cuidar da educação da moça. Dolmancé e eu incutiremos em sua linda cabecinha todos os princípios da libertinagem mais desenfreada."⁸⁴ A educação de Eugénie é um projeto da sua preceptora libertina. Ao contrário de Juliette, que é uma autoditada, Eugénie será instruída. Um grupo de libertinos reúne-se especialmente para que ela possa receber lições teóricas e práticas, dirimir dúvidas e entender o princípio primário da natureza que a rege. Ela chega à alcova inocente e passiva, mas a deixará instruída e perversa, após um processo irreversível de corrupção.

O projeto educacional de madame de Saint-Ange serve a dois propósitos: ele instrui uma nova libertina, mas também a corrompe. Por meio dele uma moça aparentemente inocente torna-se criminosa e este processo de corrupção é, em si, fonte de gozo para o herói sádico. "Terei dois prazeres ao mesmo tempo", explica a anfitriã, "o de gozar eu mesma dessas volúpias criminosas e o de ministrar lições sobre elas, inspirando esses gostos na amável inocente que lanço em nossas redes."⁸⁵ Segundo Claude Lefort, o desejo de corromper do herói sádico é de extrema importância para o pensamento político exposto na obra do marquês, pois é pela sua realização que um inocente se transforma em um libertino, tornando-se, portanto, um igual.⁸⁶ Ao transformar Eugénie em sua semelhante,

⁸⁴ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 19. (Mme. de Saint-Ange).

⁸⁵ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 19. (Mme. de Saint-Ange)

⁸⁶ Claude Lefort. 'Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper', em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 249.

madame de Saint-Ange confere a ela uma posição de similaridade, sem a qual a sociabilidade libertina seria impossível.

Eugénie é inicialmente apresentada aos órgãos sexuais e aos termos utilizados na linguagem do sexo, seguida de uma breve lição prática, na qual ela ainda se comporta de maneira passiva. Finda a lição, é ensinado a ela como se dá a reprodução humana e porque não deveria se preocupar em honrar sua mãe⁸⁷. Finalmente, ela pergunta se toda a atividade que havia desenrolado até aquele momento não poderia ser considerada ofensa às virtudes. Essa pergunta dá início a uma grande explanação teórica sobre por que cada uma das virtudes questionadas não deve ser observada e como todas elas não podem resultar em outra coisa que não a decepção e o infortúnio de quem as pratica.

A primeira virtude analisada é a piedade. Identificada como um preceito cristão, deixa de ter sentido quando se percebe que Deus não existe. A segunda virtude a ser debatida é a castidade, dispensada por impor sacrifícios, sem oferecer nenhum prazer que a justifique. Por fim, a caridade e a beneficência são descritas como fruto do orgulho de se sentir superior àqueles que se está ajudando. Elas tornam os que são auxiliados preguiçosos e os que auxiliam, vaidosos, sendo, portanto, perniciosas à ordem social. A lição se conclui com um novo ataque de Dolmancé à piedade:

Que me interessam os males alheios !? Já não bastam os meus para eu ter ainda de me preocupar com aqueles que me são estranhos? Que a chama dessa sensibilidade só ilumine os nossos prazeres! Sejamos sensíveis a tudo o que nos deleita e absolutamente inflexíveis quanto ao resto.⁸⁸

⁸⁷ Mme. de Saint-Ange adota a explicação animaculista, segundo a qual a essência da criança estaria compreendida do fluido que sai do homem. Em *Sade et la philosophie biologique de son temps*, Jean Deprun pondera que essa tese já era considerada ultrapassada no final do século XVIII, mas havia sido amplamente discutida na primeira metade deste século, após a descoberta do espermatozóide, feita por dois naturalistas holandeses na década de 1670.

⁸⁸ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 45. (Dolmancé)

O principal argumento utilizado por Dolmancé para rechaçar a piedade é a sua falta de aplicabilidade fora da religião. Esse argumento poderia ser estendido a todas as virtudes arroladas por Eugénie, pois, assim como a piedade, a castidade, a caridade e a beneficência são valores mais afeitos à ética cristã que à ética clássica. Assim, argumenta o libertino sádico, são comportamentos estranhos à verdadeira República e sua observância não contribui para a grandeza do governo republicano. Ao contrário, tais virtudes são nocivas a este governo, pois resultam de um tipo de sensibilidade incompatível com o comportamento virtuoso que segue as virtudes cardinais gregas - temperança, prudência, coragem e justiça -, gerando uma atuação política voltada apenas para satisfação das necessidades populares.

Em 'Público, privado, despotismo', Marilena Chauí lembra que a virtude no pensamento clássico era definida por uma forma de atuação em conformidade com a natureza. Esse pensamento pressupunha a existência de uma ordem universal racional na qual cada homem tinha o seu lugar próprio e definido, responsável por determinar a conduta individual. Sendo um ser racional, o homem pautaria seu comportamento social em preceitos também racionais. Logo, as paixões por ele experimentadas deveriam estar em segundo plano. Nesse sentido, ser justo, prudente, equilibrado e corajoso eram valores que correspondiam à natureza racional do homem e que poderiam ser observados na atuação política dos cidadãos.⁸⁹

Os antigos afirmavam que a ética, cujo modo era a virtude e cujo fim era a felicidade, realizava-se pelo comportamento virtuoso entendido como a ação em conformidade com a natureza do agente (seu *éthos*) e dos fins buscados por ele. Afirmavam também que o homem é, por natureza, um ser racional e que, portanto, a virtude ou o comportamento ético é aquele

⁸⁹ Marilena Chauí. 'Público, privado, despotismo' em Adauto Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.348.

no qual a razão comanda as paixões, dando normas e regras à vontade para que esta possa deliberar corretamente.⁹⁰

Hannah Arendt afirma que ao reconhecer a vida em sociedade como uma característica intrínseca à humanidade, o pensamento grego não a considerava condição especificamente humana, uma vez que era algo compartilhado com outros animais. Segundo a autora, essa associação natural era percebida como limitação, pois decorria de necessidades e carências, não sendo o resultado da valorização do discurso (*léxis*) ou da ação (*práxis*), únicas atividades consideradas aptas a constituir o que Aristóteles denominou *bíos politikós*. O que diferenciava os homens dos animais, logo, não estava na sociedade, mas na vida política que fora construída a partir dela. E só nela as virtudes e os vícios poderiam se manifestar.

De fato, gregos e romanos antigos conferiam posição secundária à esfera privada. Os gregos, em particular, depreciavam-na fortemente, porque nela tinham lugar apenas atividades triviais, destinadas à sobrevivência individual e à continuidade da espécie. Era em seu âmbito que se nascia, se produzia a subsistência, se alimentava e dormia. Em suma, nos termos de Arendt, tratava-se da esfera do labor, definido por ela como "a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano"⁹¹.

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privatividade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem,. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada - o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se

⁹⁰ Marilena Chauí. 'Público, privado, despotismo' em Adauto Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 347

⁹¹ Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 15.

desse ao trabalho de estabelecer tal esfera - não era inteiramente humano.⁹²

Já o espaço público era a esfera da liberdade, onde os homens, livres das amarras que o labor acarreta, poderiam dedicar-se a atividades exclusivamente humanas. Era neste âmbito, que os homens superaríamos sua condição de espécie animal. Subjugadas às necessidades e carências, o homem estaria livre para agir, atividade capaz de o tornar verdadeiramente diferente dos demais.⁹³ Arendt esclarece que “a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram”.⁹⁴ Assim, ela é nessa esfera que a atuação humana pode se dar sem os constrangimentos impostos por outros. O que “todos os filósofos gregos tinham como certo”, ela conclui, “é que a liberdade se situa exclusivamente na esfera política.”⁹⁵

Como expõe Marilena Chauí, no entanto, esta percepção muda após o advento do cristianismo, quando o comportamento virtuoso passa a ser definido pela adequação das ações realizadas à vontade de Deus. Esta autora relaciona essa mudança de conceituação da virtude ao deslocamento da liberdade do campo interativo para o interior de cada ser humano.

Segundo a doutrina cristã, o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, se diferencia dos animais por ter livre-arbítrio. Sua natureza é constituída tanto pela bondade, quanto pela maldade. Nela, encontram-se vício e virtude. Assim, o comportamento virtuoso

⁹² Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 48.

⁹³ Hannah Arendt considera que é a ação – sendo esta a única atividade que se pode exercer diretamente entre os homens, ou seja, sem a mediação das coisas ou da matéria – é a *conditio per quam* da vida política, pois permite a expressão da pluralidade humana. Ao agir no meio social manifestamos ao mesmo tempo nossa igualdade, que nos permite comunicar, e nossa diferença, que torna esta comunicação necessária. É por meio da ação que expressamos, portanto, nossa individualidade. Cf. Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

⁹⁴ Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 51.

⁹⁵ Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 40.

se dá pela escolha do caminho da bondade, definido segundo preceitos divinos e, portanto, exteriores à própria natureza humana e a qualquer operação racional que ela possa fazer.

Introduzindo o sentimento de culpa originária, [o cristianismo] coloca o vício como constitutivo da vontade e, dessa maneira, a ética não pode ser apenas a conduta racional que regula a vontade e submete as paixões, mas ainda exige a submissão da vontade humana a uma outra vontade, transcendente e essencialmente boa, que define desde a eternidade os valores e comportamentos morais, segundo uma finalidade que não é mais a da felicidade social, política e terrena, mas a da salvação extraterrena e extratemporal.⁹⁶

Ao tomar a forma de livre-arbítrio, a liberdade torna-se um valor moral. Assim, o ideal da virtude é subordinado ao dever de agir segundo preceitos estabelecidos externamente. De acordo com Marilena Chauí, essa subordinação, desconhecida pelos antigos, tem por consequência a noção de responsabilidade individual, que assume um papel fundamental na sociedade humana, "pois torna-se universal e faz surgir uma virtude também desconhecida para os antigos, a caridade, como responsabilidade pela salvação do outro, seja este quem for."⁹⁷

A vinculação entre liberdade e atuação pública ressurgiu na Era Moderna, quando se passa a acreditar que o mundo é governado por leis naturais racionais e impessoais e não mais por uma entidade sobrenatural. Esta mudança devolve à racionalidade homens, o que os torna novamente capazes de definir o papel que iriam desempenhar no espaço social. Capacidade esta que, durante o apogeu do cristianismo europeu, havia sido restringida pela idéia de vontade divina, segundo a qual a atuação política do homem estava irremediavelmente atada à sua condição social.

⁹⁶ Marilena Chauí. 'Público, privado, despotismo' em Aduino Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 349.

⁹⁷ Marilena Chauí. 'Público, privado, despotismo' em Aduino Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 349.

Assim, a liberdade pública tornou-se uma das principais reivindicações das revoluções do século XVIII. Ao comparar a Revolução Americana de 1776 com a Revolução Francesa de 1789, Hannah Arendt assevera que “se os homens que, dos dois lados do Atlântico, estavam preparados para a revolução tinham alguma coisa em comum (...) era uma preocupação passional pela liberdade pública”.⁹⁸ Versados como eram em filosofia clássica, os pensadores franceses setecentistas entendiam que a esfera de liberdade *per se* era a esfera pública, pois era nela que os homens exerciam sua individualidade e podiam tratar com seus iguais. A Revolução - termo astronômico cuja definição transposta para a política significa restauração⁹⁹ - pretendia, portanto, retomar o conceito de liberdade dos antigos, devolvendo ao povo o lugar de atuação política e transformando os homens em cidadãos e sujeitos de direito.

A transposição do conceito de liberdade da Antigüidade para a França revolucionária do século XVIII, no entanto, exigiu adaptações. François Hartog afirma que tomar a Antigüidade como referência não significava tentar reproduzir o sistema social clássico na França setecentista, mas usá-lo como modelo fundador, interpretado segundo parâmetros próprios, para instituir um espaço público tal como ele deveria ser:

a imitação não se opõe à novidade; ao contrário, é porque a revolução se vê como um começo que ela pode voltar-se para uma Antigüidade, concebida muito particularmente através da onipresente figura do legislador, como surgimento originário e momento em que não há, por assim dizer, nenhuma distância entre o instituído e o instituinte.¹⁰⁰

O que se buscava, portanto, não era um retorno ao espaço público que havia sido perdido, mas uma construção de uma nova esfera de atuação política, inédita no

⁹⁸ Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 118.

⁹⁹ Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, pp. 42/43.

¹⁰⁰ François Hartog. 'Da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos: o momento da Revolução Francesa' em, Adauto Novaes (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 155.

Antigo Regime. Para isso, tomou-se por parâmetro a construção teórica desse espaço feita por pensadores antigos e interpretada por pensadores contemporâneos à revolução.

O espaço público volta a ser o espaço onde a liberdade é exercida, o lugar no qual o homem, na qualidade de cidadão, convive com seus iguais. Esse lugar é garantido pela observância das leis e pelo respeito ao pacto social, contratado livremente pelos homens. Para que a sociedade política possa existir, explica Jean-Jacques Rousseau, seus membros devem transferir todos os seus direitos à comunidade.

pois, em primeiro lugar cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais. Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar.¹⁰¹

A igualdade, portanto, aparece como pressuposto básico da liberdade. Só se pode ser verdadeiramente livre entre iguais, e os regimes monárquicos e colonialistas do século XVIII eram por demais hierarquizados para permitir a igualdade de seus cidadãos. Daí, a opção pela República, onde se acreditava que os cidadãos seriam nivelados em seus direitos e seus deveres. Logo, a pretensão inicial da Revolução Francesa não foi promover o bem estar social ou diminuir a pobreza da população, mas tornar os revoltosos atores políticos com voz ativa dentro da sociedade.

Todavia, como bem assinalou Arendt, “o problema é que a paixão pela liberdade pública ou política pode facilmente ser confundida com o – mais veemente, talvez, mas politicamente essencialmente estéril – ódio passional pelos padrões, com a expectativa dos oprimidos pela libertação.”¹⁰² A confusão era especialmente fácil de ser

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau. *O contrato social: princípios de direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 21.

¹⁰² Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 125.

feita durante o século XVIII, quando os homens letrados e as classes mais altas da sociedade compartilhavam com os pobres a mesma falta de espaço público. Esse fato gerou a identificação das camadas mais baixas da sociedade com o ideário das revoluções e, logo, as fileiras dos revoltosos foram engrossadas por homens que ansiavam não pelo espaço político, mas pela saciedade de suas necessidades mais básicas.

Lentamente, durante o processo revolucionário, a liberdade pretendida foi sendo modificada. Arendt credita essa mudança à inclusão das classes menos privilegiadas nas revoluções. Segundo a autora, ao se aliarem às classes mais baixas da população, os revolucionários foram confrontados com as limitações impostas pela necessidade, que se tornara uma força política de primeira ordem. Os numerosos pobres que acolheram o discurso de igualdade política formulado pelos intelectuais exigiam também a igualdade social. O governo revolucionário, assim, viu-se obrigado a lidar com essa situação de pobreza popular, gerando o que Hannah Arendt chamou de "a questão social".¹⁰³ A pobreza, explica Arendt, submete o homem às exigências primárias do seu corpo, o torna refém da necessidade.

Foi sob o domínio da necessidade que a multidão correu para assistir à Revolução Francesa, inspirada por ela, seguiu em frente e eventualmente a levou para o seu fim, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles apareceram na cena política, a necessidade apareceu com eles, e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova República, natimorta; liberdade teve que se render à necessidade, à própria urgência do processo da vida.¹⁰⁴

Ao tentar lidar com as demandas geradas pela questão social o governo revolucionário francês mudou seu rumo, deixando de priorizar a obtenção da liberdade pública e passando

¹⁰³ Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 60.

¹⁰⁴ Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 60.

a buscar a felicidade do povo.¹⁰⁵ Essa situação resultou na adoção do que Luc Boltanski chama de uma "política de piedade,"¹⁰⁶ caracterizada pela ênfase dada pelos revolucionários ao espetáculo representado pelo sofrimento das classes mais baixas e pelo distanciamento entre os que sofrem e os que não sofrem.

A direção da Revolução Francesa foi desviada, desde quase seu começo, do curso dessa fundação [fundação da liberdade] pela proximidade do sofrimento; ela foi determinada pelas exigência de liberação não da tirania, mas da necessidade, e foi impulsionada pela imensidão ilimitada tanto da miséria do povo, quanto da piedade inspirada por essa miséria.¹⁰⁷

A política de piedade foi reforçada pelo problema da representação popular, percebida por François Hartog como um ponto fundamental de diferenciação entre a liberdade da Antigüidade e a da Modernidade.¹⁰⁸ Sendo impossível o compartilhamento do poder público nos moldes da democracia grega, na qual o *demos* podia ser reunido em uma praça, para que o poder decisório pudesse ser efetivo fez-se necessária a adoção de um sistema de representação. A legitimidade dessa representação, no entanto, exigia dos representantes uma atuação política voltada para os anseios daqueles que estavam representando: o povo. Eles não agiam em defesa de seus próprios interesses, mas dos interesses de pessoas que, em sua maioria, pertenciam a outra classe social. A sua legitimidade estava, portanto, sujeita à "capacidade de sofrer com a 'imensa classe dos pobres', acompanhada pela vontade de elevar a compaixão ao lugar de paixão política suprema e maior virtude política."¹⁰⁹

¹⁰⁵ Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 61.

¹⁰⁶ Luc Boltanski. *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 3.

¹⁰⁷ Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 92.

¹⁰⁸ François Hartog. 'Da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos: o momento da Revolução Francesa' em, Adauto Novaes (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 159.

¹⁰⁹ Hannah Arendt. *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 75.

Entretanto, a compaixão não é uma virtude clássica. Ela é, de fato, uma virtude cristã, na medida em que, ao se transformar em política de piedade, transfere à sociedade como um todo a responsabilidade pelo bem estar das classes menos favorecidas, gerando caridade e subordinando a atuação política à necessidade. Ao comparar a política de piedade realizada pelo governo revolucionário com o que seria uma política de justiça, Luc Boltanski afirma que a política de justiça está mais focada no mérito dos cidadãos. Segundo essa lógica, os homens são divididos em 'grandes' e 'pequenos', cuja definição se dá por meio da atuação desses homens no espaço público. As disputas são solucionadas segundo critérios racionais, à luz dos quais os argumentos de ambas as partes são analisados. As decisões são tomadas de maneira racional e universal. A política de piedade, no entanto, divide os homens em 'afortunados' e 'desafortunados' e tende a solucionar as questões surgidas baseada não no mérito, mas na necessidade premente dos que estão na miséria. Assim, os critérios utilizados para o julgamento não são racionais, mas emotivos e dependem da vinculação emocional que se faz pela compaixão.¹¹⁰

A maneira como o governo revolucionário lidou com a questão social mostra que, apesar da ruptura com a idéia de uma vontade divina responsável pela condução da vida humana, os revolucionários ainda estavam ligados a valores éticos cristãos. Ainda que a Igreja Católica houvesse sido duramente atacada como instituição, seu legado valorativo persistia no imaginário dos homens, e os conceitos de vício e virtude permaneciam vinculados à lógica do cristianismo. Assim sendo, a desconstrução de cada uma das virtudes evocadas por Eugénie se fazia necessária, pois seu processo educacional como libertina sádica não poderia ser completado sem que ela perbesse que tais virtudes não eram

¹¹⁰ Luc Boltanski. *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 4/5.

originariamente republicanas, ao contrário, elas pertenciam à ética de uma religião que deveria ser combatida para que a verdadeira liberdade pudesse ser alcançada.

Assim que Eugénie parece entender que as virtudes cristãs que ela havia apresentado à análise eram dispensáveis e, até mesmo, nocivas à ordem social, madame de Saint-Ange pergunta se ela estaria pronta a cometer uma ação má. Eugénie responde que ainda não se sente apta a responder a tal questão, mas acredita que se tudo é indiferente à natureza, apenas os gostos e temperamento individual devem ser respeitados. A resposta da aluna agrada a seus instrutores, que afirmam que vício e virtude são conceitos culturais e uma mesma ação pode ser considerada odiosa em um lugar e virtuosa em outro.¹¹¹ Segue-se, então, uma discussão detalhada de comportamentos considerados criminosos, na qual cada um deles é defendido por estar em conformidade com as leis da natureza.

A análise começa pela libertinagem das moças, conduta defendida por Saint-Ange em nome da liberdade de ação feminina. "É preciso libertar a jovem da casa paterna quando ela atingir a idade da razão. Em seguida, após lhe proporcionarem uma educação nacional, que a deixem ser senhora, aos quinze anos, de fazer o que bem entender."¹¹² Em seguida, é examinado o adultério feminino, definido como "a quitação de um direito à natureza",¹¹³ pois ceder aos desejos que ela inculca nas mulheres é uma forma de honrá-la. Após a discussão sobre o adultério, são ensinados a Eugénie artifícios pelos quais ela poderá manter uma conduta libertina sem repercussões em sua vida pública. Entre tais artifícios, encontra-se a prática da sodomia, veementemente defendida por Dolmancé por ser a mais prazerosa: "não há nenhum gozo comparável a esse, nenhum que possa satisfazer assim tão

¹¹¹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 46.

¹¹² Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 47. (Mme. de Saint-Ange)

¹¹³ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 52. (Mme. de Saint-Ange)

completamente a um e a outro, os indivíduos que a ele se entregam, como é difícil aqueles que o desfrutam desejarem depois outra coisa."¹¹⁴ Todo prazer é possível, concluem os preceptores, se há imaginação.

"A imaginação é o agulhão dos prazeres"¹¹⁵, afirma Dolmancé, mas ela "só nos serve quando temos o espírito absolutamente livre de preconceitos,"¹¹⁶ acrescenta madame de Saint-Ange. É preciso romper todos os grilhões que prendem a imaginação para que se possa praticar a verdadeira libertinagem. Assim, os preceptores imorais buscam transcender a própria razão. Gabriel Giannattasio explica que

a razão e a imaginação mantêm relações distintas com a ordem do natural, pois, de um lado, a razão se funda na capacidade de criação de semelhança entre objetos distintos, de outro, a imaginação perverte a artificialidade do que se crê natural, criando novos sentidos a partir da aproximação de realidades incomensuravelmente distantes.¹¹⁷

Ao submeter o prazer à imaginação, eles reafirmam o que ela tem de mais transcendente, a capacidade de ir além dos limites impostos pela razão. Para tanto, devem-se transpor os limites impostos pela religião, decência, virtude e quaisquer outros valores alegados para coibir a conduta social humana. O verdadeiro prazer libertino é um desvairio e para atingi-lo deve-se pensar o impensável.

A próxima prática analisada pelos preceptores é o incesto, defendido por reforçar os laços de amor familiar, seguida pelo assassinato, definido como uma ação a serviço da natureza. Dolmancé explica a sua pupila que o assassinato não é uma destruição,

¹¹⁴ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 61. (Dolmancé)

¹¹⁵ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 61. (Dolmancé)

¹¹⁶ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 61 (Mme. de Saint-Ange)

¹¹⁷ Gabriel Giannattasio. *Sade, um anjo negro da modernidade*. São Paulo: Imaginário, 2000, p. 156.

visto que nada pode ser verdadeiramente destruído na natureza, mas apenas uma transmutação. E, à semelhança do discurso de Braschi em *Histoire de Juliette*, afirma que a sua condenação advém unicamente do orgulho humano de se supor melhor do que os outros seres:

É nosso orgulho que se lembra de edificar o assassinato em crime. Estimando-nos como se fôssemos as primeiras criaturas do universo, imaginamos tolamente que toda lesão que viesse a sofrer essa criatura sublime deveria necessariamente ser um enorme crime. Acreditamos que a natureza pereceria se nossa maravilhosa espécie desaparecesse do globo, quando a destruição total dessa espécie, restituindo à natureza a faculdade criadora que ela nos cede, lhe devolveria a energia que lhe roubamos ao nos propagarmos.¹¹⁸

Em seguida, são defendidos a falsidade, vista como necessária para que se viva em sociedade; o aborto e o infanticídio, considerados atos fundados no direito que as mães têm sobre seus filhos e ações costumeiras em várias culturas. A sua condenação é originária da religião e se destina a manter os homens na ignorância. A religião é uma instituição castradora e precisa ser aniquilada. Por isso, prosseguem os preceptores, é necessário ridicularizar seus símbolos, profanar suas relíquias, desprezar seus valores. A blasfêmia é um ato de libertação ao qual todo libertino sádico deve dedicar-se.

A lição teórica termina com a análise dos prazeres da crueldade. Tais prazeres podem ser a forma mais eficaz de se atingir o ápice do gozo, desde que sejam obtidos de maneira ilustrada. A crueldade é uma inclinação natural e, portanto, pode ser experimentada sem que haja nenhum entendimento sobre o que a move. Esse tipo de crueldade, no entanto, não resulta em prazer para quem o pratica, nem em perigo para a sociedade em que acontece. Sendo efeito de uma mente primitiva, ela seria facilmente

¹¹⁸ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 66. (Dolmancé)

prevenida e a punição para aquele que a comete não é mais significativa do que a punição de uma fera. Há, contudo, outro tipo de crueldade, fruto de paixões refinadas e de mentes esclarecidas. Essas sim, são capazes de proporcionar os maiores gozos possíveis àqueles que os praticam.

Distinguimos em geral duas espécies de crueldade: uma que nasce da estupidez, que, jamais pensada ou analisada, assimila o indivíduo assim nascido ao animal feroz; essa não proporciona nenhum prazer porque quem se predispõe a ela não é suscetível de nenhuma busca; as brutalidades de tal ser raramente são perigosas e é sempre fácil preveni-las. A outra espécie de crueldade, fruto da extrema sensibilidade dos órgãos, só é conhecida em seres muitíssimo delicados, e os excessos a que chegam são apenas refinamentos de sua delicadeza; é essa delicadeza mui prontamente embotada graças à sua excessiva finura, que, para ser desperta, põe em uso todos os recursos da crueldade. Quão pouco concebem tais diferenças!... Quão poucos as sentem! Entretanto, elas existem e são indubitáveis.¹¹⁹

A natureza nos inspira o gosto pela destruição, o que exige total desconsideração pelo objeto que utilizamos para nos dar prazer. Ainda que esse objeto seja um outro ser vivo, ele não deve inspirar nenhum tipo de condolência, visto que o sentimento que o ato libertino desperta nele é irrelevante para o gozo do sujeito. Dolmancé ensina:

Não se trata de saber se nossos procedimentos vão agradar ou não ao objeto que nos serve, mas de apenas fazer vibrar a massa de nossos nervos pelo choque mais violento possível. Ora, como a dor afeta bem mais do que o prazer, não é de se duvidar que os choques resultantes em nós dessa sensação produzida sobre os outros, sendo essencialmente uma vibração mais vigorosa, e retinindo em nós de forma mais enérgica, vão colocar em circulação mais violenta os espíritos animais, que, determinando-se sobre

¹¹⁹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 82. (Dolmancé)

as regiões baixas ao movimento de retrogradação que lhes é essencial, no mesmo instante abrasarão os órgãos da volúpia dispondo-os ao prazer.¹²⁰

O sofrimento alheio não deve ser levado em consideração, prossegue Dolmancé, pois ele não é relevante para as nossas próprias sensações. Se a natureza não estivesse de acordo com tal prática, não a inspiraria. O discurso de respeito ao próximo é fruto da fraqueza dos que seguem as leis humanas. Os que conhecem as leis naturais sabem que o princípio que rege os seres é egoísta e que, para estarmos em harmonia com ela, também devemos sê-lo. O estado de natureza, portanto, configura-se como um estado inescapável.

A natureza, mãe de nos todos, só nos fala de nós mesmos; nada é tão egoísta quanto sua voz; e o que reconhecemos nela de mais claro e imutável é seu santo conselho de deleitar-nos não importando à custa de quem quer que seja. Mas os outros, vos dizem a propósito, podem se vingar... Tanto melhor! Somente o mais forte terá razão. Eis o estado primitivo de guerras e de destruição perpétuo que nos lançou, o único em que lhe é vantajoso estarmos.¹²¹

Sendo uma tendência natural, é na civilização que a crueldade se torna verdadeiramente nociva. Na civilização, os homens não podem repelir uma ofensa a não ser em estrita observância dos preceitos legais. Eles dependem de preceitos alheios para que possam defender seus direitos. Sem poder reagir pelos mesmos meios, os homens se tornam fracos, e a crueldade, ilimitada.

A crueldade não é outra coisa senão a energia do homem ainda não corrompida pela civilização; é uma virtude, portanto, e não um vício. Suprimi vossas leis, vossas punições, vossos costumes, e a crueldade não terá mais efeitos perigosos, já que nunca agirá sem ser imediatamente

¹²⁰ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 79. (Dolmancé)

¹²¹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, pp. 80/81. (Dolmancé)

repelida pelos mesmos meios. É no estado de civilização que ela se torna perigosa, porque quase sempre falta ao ser lesado força ou meios de repelir a injúria; mas num estado incivilizado, se ela age sobre o forte, será repelida por ele, e se age sobre o fraco, não lesando senão um ser que cede ao mais forte pelas leis da natureza, não terá a menor inconveniência.¹²²

Ao se deter sobre o significado da crueldade na obra sádica, Timo Airaksinen diferencia duas linhas de argumentação utilizadas pelos personagens sádicos para fundamentar a exaltação do vício e a condenação da virtude. Ambas repousam na valorização do indivíduo em detrimento da ordem social e procuram romper com a igualdade como condição necessária para a liberdade.

A primeira, baseada na antropologia iluminista, contém argumentos mais freqüentemente utilizados por seus personagens. Tais personagens afirmam reiteradas vezes a relatividade de todos os valores culturais, visto que, uma prática condenada como vício em uma sociedade pode ser adorada como virtude em outra. Se não há costumes universais, não se pode falar em ética universal. Cada um pode adotar as condutas que melhor lhe aprouver. Sendo assim, resta apenas ouvir a voz da natureza no que ela tem de mais fundamental. O crime é virtuoso por estar em harmonia com os preceitos naturais. Nesse sentido, o vício reside no pacto social, que estabelece uma organização artificial com o objetivo de perpetuar um estado nocivo à própria natureza.

A segunda vertente sustenta que não há ruptura entre os estados de natureza e de civilização. Ao tentar abandonar o estado de natureza, o homem consegue apenas transmutá-lo em um estado de violência mais refinado, ainda mais nocivo que o primeiro. Ao delegar sua soberania para o coletivo, ele se vê extirpado de seus direitos, refém de

¹²² Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 81. (Dolmancé)

diversos deveres sociais e dotado de uma parcela insignificante de voz ativa na sociedade. Presos a uma lógica artificial, todos se submetem ao jugo de um Estado que deveria zelar pelo bem estar de seus cidadãos, mas que, para isso, vai necessariamente procurar defender os interesses dos mais fracos em detrimento dos anseios dos mais fortes. Logo, a vida social e o papel do indivíduo na sociedade foram estabelecidos de maneira que a virtude não compensa, mas o vício sim. Segundo Airaksinen, "a vida civilizada é parte do estado da natureza, por sua violência inerente; nosso mundo social já é mau e a sociedade injusta, deve-se, portanto, tornar essa realidade explícita e aprender como aproveitar todas as possibilidades." ¹²³

A perversidade torna-se, assim, um instrumento de libertação individual. O vício é hábito adquirido, é conduta a que se chega após se aprender a ignorar valores incutidos por anos de dominação religiosa. O crime não é uma ação cotidiana, mas um "fenômeno grandioso e espetacular", que gera "glória e espetáculo" para os libertinos e contém oportunidades para sua "fruição, criatividade e satisfação," ¹²⁴ devendo ser apreciado como tal. Ele só se torna banal quando é fruto da ignorância. Quando deixa de ser fonte de prazer para se tornar um instrumento de força sem valor filosófico algum. Sem fundamentação racional, o mal não pode ser nem admirado, nem respeitado. A única crueldade que interessa ao libertino sádico, portanto, é a intencional. Como explica Dolmancé, a crueldade fortuita, sem a devida reflexão, é inócua, seus resultados são previsíveis, sua motivação, primitiva. Não pode gerar nenhum prazer. Já a perversidade, definida como a crueldade deliberada, é um ato de transgressão individual.

¹²³ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 11.

¹²⁴ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 14.

Todavia, essa operação só pode ser feita em sociedade. Airaksinen afirma que esta é a mensagem contida na obra sádica: "não há valores reais ou verdades religiosas, a vida social é um verdadeiro inferno e o homem, conseqüentemente, uma besta da natureza."¹²⁵ Como a destruição não é possível no estado de natureza, onde tudo apenas se transforma, ela está restrita ao estado artificial da sociedade. Para que haja superação é preciso haver limites, barreiras a serem removidas. Valores éticos e virtudes cristãs são obstáculos, mas também são necessários para criar o prazer subversivo. Somente após o surgimento da moralidade e da lei uma pessoa pode se tornar perversa. Ela pode sê-lo, então, apenas em sociedade. Ainda que a perversidade seja fruto exclusivamente da ação individual, ela só existe em comunidade. A civilização é, assim, indispensável para que o herói sádico se torne um predador.

Não se deve, contudo, imaginar que ao exaltar o vício ele toma, na lógica sádica, o lugar ocupado pela virtude no senso comum. Airaksinen nota que "assim como um mundo bom, um mundo exclusivamente mau não faz sentido."¹²⁶ Não há, portanto, inversão possível. Mesmo porque, para o libertino sádico, a contraposição entre vício e virtude não está baseada no bem e no mal. Se a caridade deve ser combatida como uma conduta nociva ao governo republicano, a justificativa para este combate não está no bem resultante deste comportamento, mas na restrição da liberdade individual que ele implica. Às virtudes cristãs, o libertino sádico contrapõe não vícios, mas virtudes clássicas: contra a piedade e a beneficência, ele evoca a coragem, a prudência e a justiça.

Assim, o comportamento libertino é defendido não apenas por trazer a satisfação pessoal, mas também por requerer coragem, um senso apurado de justiça e uma

¹²⁵ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 16.

¹²⁶ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 101

boa dose de prudência. É preciso coragem para transgredir e ousar desafiar preceitos coletivos. Deve-se ser prudente para que as atitudes tomadas no espaço privado não maculem nem mesmo a reputação do libertino mais celerado. E, acima de tudo, é necessário que a divisão entre vítimas e algozes se baseie exclusivamente em suas condutas pessoais, sendo meritocrática e não fruto de uma condição preconcebida. Ao mesmo tempo em que combate as virtudes cristãs, o vício, no mundo sádico, exige as cardinais.

A virtude cristã é reflexo de um estado de ignorância, podendo ser superada, e o vício, uma conduta adotada após o entendimento, um comportamento ilustrado. Tal virtude é nociva por constituir uma armadilha. Ele é falsa, pois se baseia em uma moralidade que não é cabível no governo republicano. O comportamento virtuoso, entendido como a atuação em conformidade com as virtudes cristãs, encobre vícios graves para um governo que se pretende igualitário. Ele submete toda a sociedade à lógica da satisfação da necessidade da população, reduzindo a atuação governamental a uma política assistencialista em que o que importa é sempre a felicidade da maioria. Ademais, tendo tantas regras a seguir, e sendo sua ação de tal modo previsível, a pessoa virtuosa é uma vítima em potencial. Ela detém uma posição passiva, estando sempre à mercê dos outros.

Já o comportamento criminoso é sempre surpreendente, pois é fruto da imaginação. A perversidade é a maior afirmação de liberdade pessoal possível, pois resulta da superação das regras sociais impostas pela coletividade. Nesse sentido, explica Airaksinen, a filosofia do vício não pretende constituir uma ética, mas um "método de individualização."¹²⁷ Entretanto, para que esse método funcione é preciso que ele seja aplicado em uma sociedade na qual é esperado que a lei e os valores morais sejam

¹²⁷ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 99.

observados, se não, o comportamento vicioso deixa de ser subversivo e perde sua capacidade de individualização. O vício é defendido por que só ele é capaz de tornar o indivíduo um protagonista. Ele causa ruptura e superação. É por meio do comportamento vicioso que um indivíduo deixa de ser apenas um cidadão para se tornar um herói libertino.

Despotismo privado, liberdade pública

As leis não são feitas para o particular, mas para o geral, o que as coloca em contradição perpétua com o interesse pessoal, já que o interesse pessoal sempre se opõe ao geral. Mas as leis, boas para a sociedade, são péssimas para os indivíduos que a compõem; pois, a cada vez que os protegem ou os garantem, elas os oprimem e os escravizam três quartos de sua vida. (Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova*. Fala de Dolmancé)

O mundo social é imprescindível para o libertino sádico, pois constitui lugar privilegiado para a sua atuação perversa, impossível em um meio puramente natural, em que o homem carecia da capacidade de controle. A natureza é uma força incontável e enquanto estiverem sob seu domínio, os homens não podem nem criar, nem destruir. Nesse ambiente, seus desejos são meras expressões de princípios naturais e não os diferenciam de nenhum outro ser. Preso à lógica própria das forças naturais, o homem não pode fazer nada que não seja disposto pela natureza que o domina. Para ganhar a liberdade, ele precisa romper com o natural e entrar no mundo artificial, criação sua e, portanto, sujeito às suas disposições.

O discurso sádico, assim, inverte o senso comum setecentista sobre o objetivo da vida social. Ao invés de defender a noção de que a sociedade resulta da cessão de parte da liberdade individual em troca da garantia de seus direitos, argumentada, entre outros, por Rousseau em *O Contrato Social*, o libertino sádico assevera que a liberdade não existe fora da civilização. É somente por meio da artificialidade racional presente na vida civilizada que ela pode ser alcançada. Ser livre, para o herói sádico, é realizar o que se deseja, sem freios ou restrições. Sendo a natureza uma condição restritiva, tal capacidade só pode ser obtida mediante o artifício da civilização. Seus costumes, leis, normas e hábitos são pactuados, definidos e não contém nenhuma universalidade. O que é bom aqui, pode ser

considerado mau em outro lugar. Nada é definitivo e tudo pode ser subvertido. Só a sociedade garante aos libertinos sádicos o poder para exercer suas fantasias, e os torna livres para realizar tudo o que imaginarem.

Entretanto, a vida social não está restrita aos libertinos. Se assim fosse, a atuação destes ainda estaria limitada pela falta da segunda casta, as das vítimas. O que diferencia os homens é a sua capacidade de atuação. Todos nascemos com tendências criminosas, pois somos todos resultados de operações naturais que nos legaram o princípio natural de destruição, ensina Braschi, o papa sádico. No entanto, apenas alguns são capazes de atuar em conformidade com este princípio. Os outros, fracos demais para fazê-lo, seja por ignorância, seja por debilidade moral, mantêm-se presos às normas sociais voltadas à autoconservação e pregam as virtudes cristãs de piedade e beneficência, bem como comportamentos prudentes e moderados. Tais normas são reconhecidas como direito natural e o bem comum torna-se a finalidade expressa da vida social. A civilização, desse modo, inverte a balança de poder da natureza. Se nessa, a regra é a dominação dos mais fracos pelos mais fortes, na sociedade, os mais fracos são os dominantes e, por meio das leis gerais, oprimem os mais fortes e os impedem de expressar seus gostos singulares.

O mundo sádico contém, portanto, um paradoxo: se os homens só podem ser livres em sociedade, para que possam viver nelas, são obrigados a se submeter a normas gerais que garantam a coesão, ainda que ilusória, da vida social. Deste modo, ao mesmo tempo em que o liberta de uma natureza dominadora, a artificialidade da vida social o aprisiona a leis gerais que tolem sua atuação individual e o transformam em um cidadão, igual a todos os outros. Nesse sentido, na obra sádica a igualdade deixa de ser um pressuposto para a liberdade e se torna um fator de castração. Forçado a viver em sociedade, o homem deve se conformar em ser tão importante quanto todos os demais. Mas

se isso é bom para a coletividade, é péssimo para o indivíduo, que tem sua ação restringida. A verdadeira liberdade só é possível se o homem transcender a sua condição de cidadão, privilegiando a ação egoísta e atuando em conformidade apenas com seus desejos e anseios. Ela só se dá, portanto, na ação criminosa.

Um homem forte, todavia, não pode ser tolhido. Ele sabe como agir em sociedade e como satisfazer seus gostos, e, o que é ainda mais importante, sabe como prevenir que suas ações tenham conseqüências nocivas para sua reputação. A sociedade é artifício e, como tal, é mais afeita à aparência do que à realidade. Em seu processo educacional, Eugénie é instigada a representar sempre. "O fingimento é indispensável", ensina Dolmancé, de tal modo que "falsidade nunca é demais."¹²⁸

É certamente a virtude ou a sua aparência que se torna realmente necessária ao homem social? Não duvidemos, basta somente a aparência: quem a possui tem tudo. Visto que os homens só se relam no mundo, não lhes é suficiente mostrar sua casca? De resto, persuadamo-nos bem que a prática das virtudes só é verdadeiramente útil àquele que a possui. Os outros retiram dela tão pouco que, desde que quem vive conosco pareça virtuoso, tanto faz ele de fato sê-lo ou não. Aliás, a falsidade é quase sempre o melhor meio de se obter êxito. (...) Consideremo-la a chave de todas as graças, de todos os favores, reputações, riquezas, e abrandemos sem pressa o pequeno desgosto de ter feito os outros de idiotas pelo prazer picante de ser canalha.¹²⁹

A conduta social apregoada por Dolmancé assemelha-se à atuação teatral. Como um ator, o libertino representa diversos papéis, dissimulando sua perversidade e, assim, mantendo-se acima dos limites impostos.

¹²⁸ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 73. (Dolmancé)

¹²⁹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, pp. 73/74. (Dolmancé)

A utilização do teatro como metáfora da vida social não era inédita no século XVIII. Segundo Luc Boltanski, ela já podia ser observada na literatura clássica, notadamente na poesia satírica grega e romana e, após ter sido suprimida durante a Idade Média, foi retomada por autores como Shakespeare, Calderon e Cervantes, nos séculos XVI e XVII.¹³⁰ Boltanski afirma que o uso do teatro como metáfora da essência da sociedade, expressada no *tópos* 'o mundo é um palco' - *theatrum mundi* -, teve, até o século XVIII, quatro propósitos políticos diversos e não cumulativos, quais sejam: denunciar a hipocrisia e falsidade da atuação social; sublinhar o caráter ilusório do mundo, criando distanciamento crítico; contrapor a realidade do além à irreabilidade do mundo conhecido; e tornar a contemplação do mundo, reconhecimento do trabalho de Deus: o mundo seria, então, o palco onde esse trabalho é apresentado.¹³¹ Todos esses propósitos visavam ao que acontecia no 'palco', ou seja, a natureza da encenação e seus possíveis desdobramentos filosóficos e políticos.

Porém, de acordo com Boltanski, o século XVIII introduz novo componente na metáfora: a preocupação com a audiência. Se até então, o foco estava no que era representado no palco, a partir desse momento, ele passa a ser dividido com a posição de observador privilegiado detida pela platéia. Como todo espetáculo, o *theatrum mundi* foi concebido para ser visto e implica a existência daqueles que o assistem, sem tomar parte na ação. Essa mudança de foco foi responsável pela separação entre a ação e a mera observação, ou seja, aquela na qual o espectador mantém-se em posição de neutralidade diante da situação que se desenrola na sua frente.

¹³⁰ Luc Boltanski. *Distant Suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 25.

¹³¹ Luc Boltanski. *Distant Suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 25/26.

Essa posição, chamada por Boltanski de "espectador puro", compreende dois aspectos: a visão geral, que torna possível a apreensão de todos os pontos de vista apresentados sem qualquer comprometimento anterior com nenhum deles; e a visão externa, que significava ver sem ser visto, ou seja, sem estar submetido à análise de outra audiência.

A ênfase não está mais apenas no *ator*, no sujeito social como um ator, por meio desse contraste entre o simulado e o autêntico (...), mas também, ou acima de tudo, no *espectador*, no sujeito social como espectador. O que particularmente prende nossa atenção no caráter do espectador é, por um lado, a possibilidade de ver tudo; ou seja, da perspectiva totalizante de um olhar que não possui nenhum ponto de vista singular ou que passa por todos os pontos de vista possíveis; e, por outro lado, a possibilidade de ver sem ser visto.¹³²

Ambos os aspectos são necessários para a construção do distanciamento do espectador. Por sua posição ser completamente independente da cena, mantém-se em neutralidade, o que torna o seu testemunho mais crível que o das pessoas diretamente envolvidas na situação. Isso lhe confere uma aura de imparcialidade fundamental para que possa argumentar e defender seriamente uma causa na esfera pública. Por que não é diretamente afetado pelo desfecho dessa cena, o espectador pode escolher o lado que considera mais justo.

O distanciamento é um fator preponderante para que a decisão tomada seja percebida como justa pela sociedade. Em *Life of the mind*, Hannah Arendt explica que qualquer julgamento pressupõe um "afastamento definitivamente 'antinatural' e deliberado do envolvimento e da parcialidade de interesses imediatos", na medida em que eles são

¹³² Luc Boltanski. *Distant Suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 25.

determinados pela posição ocupada pelo sujeito e pelo papel que ele interpreta no mundo.¹³³

Já os atores iniciam a cena comprometidos com seus próprios interesses, não podendo, portanto, oferecer testemunhos confiáveis. Arendt afirma que se acredita que o espectador pode entender a 'verdade' por trás do espetáculo, pois ele ocupa uma posição que lhe permite ver toda a peça, "como o filósofo é capaz de ver o *kósmos* como um todo harmoniosamente ordenado."¹³⁴ O ator, porém, é um dos elementos que compõem este todo e deve se manter fiel a seu papel. Segundo Arendt, "ele não é seu próprio mestre", pois deve atuar "de acordo com o que os espectadores esperam dele" ¹³⁵, ou seja, em coerência com o papel que escolheu desempenhar. As ações do ator estão sempre sujeitas a julgamento e, por isso, devem ser conduzidas com cuidado e prudência de maneira que sua verdadeira natureza permaneça escondida atrás da máscara usada na vida pública.

O distanciamento do espectador, contudo, é bem diferente do afastamento do filósofo que observa o *kósmos*. Ainda que se mantenha neutro e procure não se envolver com a situação que se apresenta diante dele, o espectador "não deixa o mundo das aparências,"¹³⁶ mas procura manter a neutralidade e assistir de um lugar privilegiado, no qual pretende obter a visão mais ampla possível, que garantirá uma tomada de decisão mais justa. Boltanski explica que

há dois estados diferentes nos quais as pessoas podem existir na esfera pública: o estado de não-comprometimento e o estado de comprometimento. Mas para que o comprometimento seja válido na esfera pública, ele deve ser puramente *moral*, o que quer dizer livre de qualquer determinação por interesses e, conseqüentemente, de qualquer

¹³³ Hannah Arendt. *Life of the mind*. Orlando: Harcourt, 1981, p. 76.

¹³⁴ Hannah Arendt. *Life of the mind*. Orlando: Harcourt, 1981, p. 93.

¹³⁵ Hannah Arendt. *Life of the mind*. Orlando: Harcourt, 1981, p. 94.

¹³⁶ Hannah Arendt. *Life of the mind*. Orlando: Harcourt, 1981, p. 94.

ligações comunais anteriores. (...) Mas por que os atores são sempre qualificados, ao menos em suas ações, por seu envolvimento anterior nas ações que já estão em curso, somente os espectadores, por definição observadores inativos, podem realizar atos de comprometimento.¹³⁷

Mais do que isso, a neutralidade do espectador é a principal garantia de que sua atuação pública será virtuosa. Ou seja, não sendo influenciado por interesses próprios, os critérios com os quais julgará a situação e tomará uma posição são regidos apenas pela vontade de decidir o que é mais justo e prudente, tendo em vista o bem comum e a harmonia social. É pela presunção de sua imparcialidade que esse espectador pode adotar um discurso de defesa de valores universais e pretender determinar que condutas são ou não aceitáveis na esfera pública.

A posição do espectador, assim, torna-se tão importante quanto a do ator. Sendo o mundo um palco, o que é nele encenado define os papéis que estão sendo representados e como a história será desenvolvida. Mas é da audiência, supostamente neutra, que será atribuído o valor para a cena. A platéia julga as razões e intenções dos que estão em cena e cabe a ela conferir o estigma que caracterizará os atores que lá atuam. Sendo essa valoração fruto da sua neutralidade, o julgamento torna-se justo e a ação que se segue, imperativa. É em atenção a essa audiência que é importante que as aparências sejam sempre mantidas. "Enquanto as leis continuarem sendo o que são", adverte madame de Saint-Ange, "devemos usar certos véus; a opinião obriga-nos a isso", e logo completa, "mas compensem-nos, em silêncio, dessa cruel castidade que somos forçadas a manter em público,"¹³⁸ pois só no espaço privado pode-se agir em conformidade com sua própria natureza.

¹³⁷ Luc Boltanski. *Distant Suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 31.

¹³⁸ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 48. (Mme. de Saint-Ange)

Não se deve, contudo, imaginar que o espaço privado no mundo sádico encontra-se fora do palco. Ao se concentrar na atuação privada dos indivíduos - aquela realizada longe dos olhos e do julgamento públicos - Sade desvela outra encenação, de natureza totalmente distinta da que se encena da vida social, mas não menos artificial que aquela. Todas as ações são meticulosamente desenhadas para se atingir um fim específico: o deleite daquele que arquitetou a cena. Protegido do olhar público, o espaço privado, na medida em que contém interação social, possui seu próprio palco, no qual se podem desempenhar papéis diferentes daqueles representados no espaço público.

No mundo sádico, o erotismo segue rígidos padrões de ordem. Tudo que é feito é, antes, declamado e justificado. Todos têm um papel previamente explicado e ninguém permanece em cena sem função. Nenhuma ação é gratuita ou espontânea. "A luxúria é desenfreada", revela Roland Barthes, "mas não desordenada".¹³⁹ Geralmente, toda a ação é determinada por uma espécie de 'diretor', que distribui os papéis e explica o que será encenado. Nos raros casos em que a cena erótica aparenta espontaneidade, os que dela participam agem como se tivessem posições pré-determinadas, o quadro é composto passando ao leitor a impressão de se tratar de uma performance.

Duas regras basilares conduzem toda ação erótica sádica: a de exaustividade e a de reciprocidade.¹⁴⁰ A primeira determina que todos os presentes devem tomar parte na ação e todos os lugares do corpo devem ser saturados. A segunda, que todas as funções podem ser trocadas, todos "podem e devem ser, alternadamente, agente e paciente, fustigador e fustigado."¹⁴¹ A única função reservada é a do suplício das vítimas, que

¹³⁹ Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 32.

¹⁴⁰ Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa: Edições 70, 1999, pp. 34/35.

¹⁴¹ Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 34.

incapazes de entender, não podem desfrutar o prazer que as mesmas aflições trariam ao libertino.

O resultado é que a divisão de papéis não se dá pela ação que será desenvolvida, mas pela capacidade de expressão e entendimento de tal ação. O que faz da vítima uma vítima é a sua ignorância; e o que faz do libertino um libertino é a sua capacidade de entender, assimilar e discursar sobre o crime. O libertino se faz, assim, não na prática, mas no discurso. Somente fora do olhar e ouvidos alheios, o palco se desfaz e os papéis exercidos perdem seu valor, uma vez que o tempo gasto fora da vida em comum não pode ser compartilhado, não sendo mais que mistério para os outros.

A diferença reside, portanto, não na existência do palco, mas na própria natureza da encenação. No espaço privado não há o espectador puro, pois todos os presentes estão, de uma forma ou de outra, envolvidos na ação que se encena. Todos estão previamente comprometidos. Os papéis são, desse modo, redefinidos e as convenções sociais restabelecidas segundo a lógica do prazer individual.

Ao analisar o cotidiano do castelo de Silling, cenário de *120 dias de Sodoma*, Timo Airaksinen conclui que em uma sociedade sádica "o objetivo simbólico da civilização é o prazer daqueles capazes de gozá-lo. A tarefa chave [para obtenção do prazer] é criar variedade ao traduzir as criações da imaginação para a linguagem da realidade pela produção teatral."¹⁴² O prazer, desse modo, é obtido por mérito. Só é permitido o gozo àquele que tem a imaginação para conceber variedade e a força para subjugar as vítimas e dobrá-las à sua vontade despótica.

O termo despotismo era usual na França do século XVIII, e costumava ser utilizado para designar o governo daqueles que impõem a sua vontade sem qualquer freio

¹⁴²Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 128.

que os detenha, resultando em uma relação de poder análoga à de um senhor com seus servos. O termo foi popularizado com a publicação de *O Espírito das Leis*, em 1748, obra na qual Montesquieu inclui o despotismo entre os regimes de governo, ao lado da monarquia e da república. Até a publicação desse livro, ele era considerado uma das formas de exercício do regime monárquico. Com Montesquieu, o despotismo ganha novo *status* e passa a ser percebido como um tipo primário de governo, definido pela imposição irrestrita da vontade de um só governante e pelo temor da população como princípio que o sustenta.

Existem três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico. Para descobrir sua natureza, basta a idéia que os homens menos instruídos têm deles. Suponho três definições, ou melhor, três fatos: o governo republicano é aquele no qual o povo em seu conjunto, ou apenas uma parte do povo, possui o poder soberano; o monárquico, aquele onde um só governa, mas através de leis fixas e estabelecidas; ao passo que, no despótico, um só, sem lei e sem regra, impõe tudo por força de suas vontades e de seus caprichos.¹⁴³

Para Montesquieu, esse regime era característico dos povos orientais e totalmente diversos da monarquia ocidental, em que haveria divisão de poderes e respeito à lei.

Essa associação entre povos orientais e despotismo, lembra Norberto Bobbio, não era uma novidade, já estando presente em Aristóteles.¹⁴⁴ No livro terceiro da *Política*, Aristóteles define o despotismo como o governo em que quem detém o poder o exerce mantendo com seus súditos a mesma relação que um senhor (*despótes*) mantém com seus escravos, sendo própria de muitos povos bárbaros, especialmente os asiáticos. Esses povos, devido à sua natureza servil, aceitariam do governante uma forma de exercício do poder que os gregos reservavam ao âmbito doméstico.

¹⁴³ Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 19.

¹⁴⁴ Norberto Bobbio. 'Despotismo', em Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (org.) *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

Hannah Arendt explica que o ser político era um ser persuasivo. A vida pública exigia o consenso e o convencimento por discurso e exemplo. Nesse âmbito não há lugar para o domínio violento da força. “Para os gregos”, ela explica, “forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos.”¹⁴⁵

Na doutrina aristotélica esse tipo de governo não se confunde com a tirania, que seria uma forma deturpada do exercício da monarquia, na qual um indivíduo, chamado para salvar o povo em situação de crise, permanece no poder de forma irregular e arbitrária. Para Bobbio, a principal diferença entre a tirania e o despotismo em Aristóteles é a legitimidade do exercício do poder. O tirano é ilegítimo, mas o déspota exerce seu poder sobre aqueles que se submetem voluntariamente a ele. Assim, o caráter absoluto do poder despótico está estreitamente ligado à natureza de seus súditos, inclinados à obediência e incapazes de governar a si próprios.

Marilena Chauí, no entanto, afirma que a diferença entre tirania e despotismo, em Aristóteles, reside não na natureza do povo propriamente dita, mas no lugar no qual esse poder é exercido. A autoridade despótica é própria do espaço privado e seria legítima apenas em sociedades nas quais a *pólis*, entendida como o espaço público, não foi constituída. “O déspota”, explica Chauí, “só domina os dependentes e não os livres. Em outras palavras, onde houver espaço público e vida pública, onde houver *politéia*, não pode haver *despotéia*.”¹⁴⁶ Se a autoridade despótica for transposta para a esfera da *pólis* ela se torna ilegítima, pois compromete a liberdade dos cidadãos. No domínio público, assevera,

¹⁴⁵ Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, pp. 35/36.

¹⁴⁶ Marilena Chauí. 'Público, privado, despotismo', em Aduato Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 357.

"o déspota é rigorosamente um usurpador, uma vez que deseja fazer valer para o todo o que define uma parte e uma vez que deseja fazer a parte valer mais do que o todo." ¹⁴⁷ Nesse sentido, o poder é despótico enquanto estiver restrito à esfera privada, tomando-se tirania ao ser deslocado para a esfera pública.

Quer seja pela natureza servil do povo, quer pela inexistência de uma instância política na comunidade onde esteja sendo exercido, o fato é que no modelo aristotélico o exercício da liberdade impossibilita o despotismo. Sendo caracterizado por um poder arbitrário e ilimitado, ele não existe em sociedades que permitem expressão e atuação políticas. Se houver cidadãos em pleno gozo de direitos e deveres, não pode haver despotismo.

Na luta contra o *Ancien Régime*, nenhum pensador deu tanta ênfase à noção quanto Montesquieu. "A descrição de Montesquieu", afirma Marilena Chauí, "foi tão poderosa que se consolidou na história do pensamento político," ¹⁴⁸ conferindo ao despotismo sua própria categoria como forma de governo. No artigo do *Dicionário de política*, Norberto Bobbio afirma que

depois de Montesquieu, a contraposição da monarquia ou da república, únicos governos consentâneos com os povos civilizados, ao despotismo em que jazem os povos orientais, torna-se um dos tópicos da cultura iluminada, um dos traços constantes da polêmica dos '*philosophes*' contra os séculos e os povos obscuros. ¹⁴⁹

Com efeito, nos anos seguintes o termo aparece em diversos livros e tratados sobre política, como o *De L'esprit*, de Helvétius, o *Recherche sur l'origine du despotisme oriental*, de

¹⁴⁷ Marilena Chauí. 'Público, privado, despotismo', em Adauto Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 358.

¹⁴⁸ Marilena Chauí. 'Público, privado, despotismo', em Adauto Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 359.

¹⁴⁹ Norberto Bobbio. 'Despotismo', em Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (orgs.) *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, pp. 343/344.

Boulanger, e o *Essai sur le despotisme*, de Mirabeau. Nesses escritos o despotismo é descrito como uma forma arcaica de governo, que priva seus cidadãos da liberdade e gera atraso para as sociedades que o adotam.

Entretanto, a condenação sumária não esgota todo o espectro de posições assumidas pelos teóricos anteriores à Revolução. Na segunda metade do século, surgiram diversas obras que exaltavam a total soberania do governante despótico e reputando-a fundamental para o bom governo. Esse era especialmente o pensamento dos fisiocratas, que afirmavam que, para serem felizes, o único domínio a que os homens deveriam estar submetidos é o da natureza (*fisis*). Isso porque a natureza e a sociedade humana seriam dirigidas pelo mesmo conjunto de leis universais e necessárias, que uma boa aplicação da razão humana tornaria conhecido. No entanto, sendo corrompido por suas paixões e preconceitos, o homem corre sempre o risco de ignorar essas leis e substituí-las por normas positivas antinaturais e insensatas. Essa situação poderia ser remediada pela existência de um rei plenamente soberano, cuja atuação esclarecida reconheceria e reforçaria estas leis.

Norberto Bobbio resume a argumentação política dos fisiocratas:

As leis positivas, impostas pela autoridade soberana - que os fisiocratas chamam de 'autoridade tutelar' -, não devem ser mais do que a projeção das leis naturais; devem ser não leis constitutivas, mas 'declarativas'. Para constituir esse conjunto de leis, cuja única função é espelhar o mais fielmente possível as leis naturais, basta um único príncipe, sábio, com a força necessária para se fazer obedecer. Sendo único o príncipe, mais concentrado e iluminado seu poder, e maior sua capacidade de governar de conformidade com as leis naturais que devem reger a sociedade dos homens, melhores condições terá de fazer respeitar 'a ordem natural e essencial' das coisas.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Norberto Bobbio. *A Teoria das formas de governo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995, p. 142.

Assim, os fisiocratas introduzem no pensamento político setecentista a figura do bom déspota, ou melhor, do 'déspota esclarecido', capaz de agir não em proveito próprio, mas para o bem comum e a felicidade de seus súditos.

Segundo Bobbio, a obra em que esta teoria é exposta com maior convicção é *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, de Pierre Le Mercier de la Rivière, publicada em 1767. Nessa obra, Le Mercier faz uma distinção entre o despotismo legal, "estabelecido natural e necessariamente com base na evidência das leis de uma ordem essencial", e o despotismo arbitrário, "produzido pela opinião que se presta a todas as desordens, a todos os excessos de que a ignorância o torna susceptível."¹⁵¹ De acordo com Bobbio, a diferença entre as duas formas de exercício do despotismo para La Mercier está no critério utilizado para a tomada de decisões. Um déspota esclarecido se apóia nas evidências, procurando governar em consonância com as leis naturais que devem regular a sociedade humana. Seu governo não é arbitrário porque não segue preceitos estipulados por ele, mas pela natureza. Já o governante arbitrário sustenta seu governo na opinião, geralmente distorcida por seus próprios desejos e interesses. Sua percepção é embotada por suas paixões e seu governo, nocivo por ignorar as leis naturais que deveriam moldar a ordem social. De suas ações não podem resultar nem o bem, nem a felicidade de seus súditos.

O que torna o déspota de opinião de La Mercier um mau governante é justamente a sua parcialidade. Comprometido com opiniões particulares, ele não possui o distanciamento necessário para que seu processo de tomada de decisão seja virtuoso. Não é um espectador puro e, portanto, não pode julgar de forma efetiva e imparcial o que se

¹⁵¹ Le Mercier apud Norberto Bobbio. *A Teoria das formas de governo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995, p. 143.

desenrola à sua frente. Tendo sua visão limitada por suas paixões, sua atuação pública mantém a lógica da ação no espaço privado. E seus súditos não são mais que servos de sua vontade.

Contudo, a alternativa apresentada por La Mercier também não garantia a liberdade, ainda que liberdade, nesse contexto refere-se essencialmente a direitos civis e à tolerância religiosa. Se por um lado o déspota de evidência ocupa posição análoga à do espectador puro de Boltanski, já que se mantém distante e imparcial, procurando apenas traduzir o que foi disposto por leis universais e naturais; por outro, concentra todo o poder político, reduzindo o espaço público e submetendo todos os seus súditos a regras universais, alheias ao debate político e, portanto, passíveis de revisão arbitrária.

O despotismo de evidência jamais seria suficiente para garantir o bom governo, por se basear apenas em princípios considerados naturais imutáveis. Ainda que muitos pensadores defendessem a existência de tais princípios, a maioria acreditava que eles não são os únicos a determinarem o comportamento social. Segundo Rouanet, o pensamento moral do Iluminismo era "parcialmente relativista."¹⁵² Ou seja, mesmo que a sociedade fosse regida por leis universais, seus costumes eram particulares.

Instruídos pela infinita variedade de costumes, os filósofos sabiam que o que é virtude num país pode ser considerado um crime em outro. Mas essa tendência pirronista era corrigida pela tese de que existem certos princípios universais de moralidade – a esfera da *natureza*, na terminologia de Voltaire – que se superpõem ao pluralismo dos usos e valores – a esfera do *costume*.¹⁵³

¹⁵² Sérgio Paulo Rouanet. 'O desejo libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo', em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 174.

¹⁵³ Sérgio Paulo Rouanet. 'O desejo libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo', em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 174.

Porém, ainda que esses hábitos e condutas fossem necessariamente menos relevantes que a ordem natural, eram eles que conferiam a esta sociedade a sua especificidade. Uma especificidade da qual nem o "espectador puro" de Boltanski conseguirá escapar.

No quinto diálogo de *La philosophie dans le boudoir*, Eugénie indaga sobre a influência dos costumes sobre o governo e o gênio da nação. Em resposta, Dolmancé propõe a leitura de um panfleto de autoria desconhecida, que ele teria adquirido horas antes no Palácio da Igualdade. Esse texto, intitulado *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*, constitui uma dissertação que aborda os principais temas em pauta na filosofia moral e política do século XVIII: a relação entre o direito e a natureza, a interdependência entre os costumes e as leis, os fundamentos da religião, as formas e objetivos dos regimes políticos. Um de seus aspectos mais desconcertantes é a inversão dos princípios da ordem pública e da moralidade privada, estabelecidos pela tradição filosófica e consagrados pelo senso comum. Tal inversão se realiza graças ao jogo com as idéias de liberdade e despotismo, evocadas freqüentemente por todo o texto.

Para bem compreender o espírito desse discurso – em que alguns estudiosos vêem indevidamente a construção de uma utopia – deve-se levar em conta a maneira como ele se insere no romance, assim como o padrão de argumentação em que se baseia. O episódio da leitura do panfleto encontra-se intercalado aos diálogos e descrições pornográficas que compõem a narrativa, formando uma espécie de longa digressão.¹⁵⁴ É importante salientar que *La philosophie dans le boudoir* foi publicada pela primeira vez em 1795, ou seja, em pleno período revolucionário, pois tanto a linguagem quanto o referido

¹⁵⁴ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, pp. 125-170.

local da aquisição do opúsculo sugerem que seu autor seja um republicano militante, preocupado em garantir a continuidade da obra inacabada da Revolução.

Assim, o discurso invoca a cada passo os objetivos revolucionários, alegando a necessidade de corrigir concepções falsas e costumes contrários a esse fim. Isso, porém, é puro subterfúgio. Sob a cobertura dos ideais republicanos e dos propósitos alegados, insinuam-se as teses mais caras ao libertinismo sádico. Como mostrou Claude Lefort, o episódio do panfleto não passa de um artifício que transporta a discussão filosófica para o ambiente da libertinagem: graças a esse artifício, “os grandes temas da tradição são submetidos ao ponto de vista da alcova”. “A filosofia na alcova”, resume ele, “é a filosofia passada no crivo da alcova”.¹⁵⁵

O texto do libelo fictício divide-se em duas partes. A primeira faz a crítica da religião; a segunda focaliza os costumes. Em ambas, o despotismo é mencionado reiteradas vezes como forma de poder antagônica à condição de cidadão livre e esclarecido.¹⁵⁶

O autor inicia a parte dedicada aos costumes afirmando que “um novo governo precisa de novos costumes”¹⁵⁷, pois um cidadão republicano não pode agir como se fosse “o escravo de um rei déspota”¹⁵⁸. Esse cidadão é, antes de tudo, um homem livre e não pode ter sua atuação social constrangida por preceitos obsoletos, especialmente se tais preceitos são baseados em virtudes cristãs ou numa suposta lei natural, idéias que visam apenas a aprisionar os homens às vontades de um poder despótico. O autor explica:

¹⁵⁵ Claude Lefort. ‘Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper’ em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 253.

¹⁵⁶ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, por exemplo, pp.129 e 135 (sobre o caráter despótico de toda religião)

¹⁵⁷ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 137. (Texto do panfleto)

¹⁵⁸ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 137. (Texto do panfleto)

Ao conceder a liberdade de consciência e a de imprensa, pensai, cidadãos, que isso é quase o mesmo que conceder a liberdade de agir, e que, com exceção do que choca diretamente as bases do governo, restar-vos-á muito menos crimes a punir, pois, de fato, há bem poucas ações criminosas numa sociedade que tem por base a liberdade e a igualdade.¹⁵⁹

Em seguida, ele se propõe a analisar as diferentes ações humanas comumente classificadas como criminosas para distinguir, à luz da filosofia, quais devem ter tal classificação revista e quais devem permanecer criminosas em um governo que tem como objetivo garantir igualdade, justiça e liberdade a seus cidadãos.

Durante o texto, os argumentos que sustentam a criminalização dos mais diversos delitos são contestados e quase nada resta de condenável sob a ótica de liberdade que, segundo o autor, a Revolução deve impor. Em um Estado livre e preocupado com o bem estar social, argumenta o autor, os governantes devem se deter apenas nas repercussões de tal conduta no todo social, desconsiderando questões morais e resultados particulares. “O legislador, que deve ter sempre grandes idéias como a obra a que se dedica”, afirma, “jamais deve estudar o efeito do delito que só atinja individualmente; é seu efeito em massa que ele deve examinar”.¹⁶⁰

A discussão dos costumes é, na verdade, uma apologia do crime. Pequenos erros e delitos sociais, considerados criminosos sob o domínio de reis que deviam multiplicar as punições para impor respeito, desaparecem ou tornam-se inofensivos na República. A partir dessas proposições de aparência republicana, o procedimento capcioso do discurso conduz o raciocínio para a tese sádica dissimulada no intróito, premissa da

¹⁵⁹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 137. (Texto do panfleto)

¹⁶⁰ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 143. (Texto do panfleto)

sistemática destruição da idéia de coisa pública a que se presta esse questionamento da noção de crime. Assim, conclui o argumento,

pensando e examinando bem as coisas, o que há de verdadeiramente criminoso é só aquilo que a lei reprova; pois se a natureza nos dita igualmente vícios e virtudes, devido (...) à necessidade que ela tem de ambos, o que ela nos inspira torna-se uma medida muito incerta para regradar com precisão o que é o bem e o que é o mal.¹⁶¹

Dirigida antes de mais nada contra a doutrina do direito natural, essa tese – também peça chave da antropologia filosófica do marquês – desqualifica por completo a autoridade punitiva do Estado. Sendo o crime uma convenção legal, criada sem fundamento em qualquer definição precisa do mal e do bem, a repressão de atos ditos criminosos, por parte dos agentes da lei, é intolerável para cidadãos. Tal coerção é própria dos regimes despóticos.

Não seria de esperar que um pastiche político como *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos* empregasse os termos despotismo e déspota, ou o adjetivo despótico, com exatidão conceitual. Na maioria das vezes, limita-se a mencionar figuras dessa categoria, incluindo nela os soberanos do *Ancien Régime* e os profetas ou sacerdotes de todas as religiões, principalmente monoteístas, além dos notórios monarcas orientais. Lê-se, por exemplo, na primeira parte, que os porta-vozes do divino, sempre associados ao poder profano, escravizam as mentes pela ignorância e a superstição. Essa visão, tipicamente iluminista, acha-se resumida na sentença: “as religiões são o berço do despotismo”.¹⁶²

¹⁶¹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 137. (Texto do panfleto)

¹⁶² Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p.129. (Texto do panfleto)

Para conseguir aproximar-se um pouco mais do significado específico que esses termos recebem no panfleto, é necessário se mover do terreno político para o âmbito do erotismo. Aqui, a pulsão libidinosa é descrita e designada como paixão despótica. Duas passagens desenvolvem esse tema. A primeira começa por afirmar que a luxúria é a paixão que exige maior liberdade

Se, como acabo de dizer, nenhuma paixão tem mais necessidade da mais ampla liberdade que esta, nenhuma provavelmente é tão despótica. É aí que o homem gosta de mandar, ser obedecido, rodeado de escravos obrigados a satisfazê-lo.¹⁶³

Surpreende a relação de complementaridade estabelecida entre liberdade e despotismo. Dela se extrai uma regra que bem poderia exprimir-se como ‘despotismo privado, liberdade pública’, versão sádica do mote ‘vícios privados, benefícios públicos’, no qual se condensava uma tese então corrente nas discussões morais suscitadas pela mudança de costumes que acompanhou a expansão mercantil no século XVIII. De acordo com essa tese, o luxo, a ostentação de opulência, a avidez de ganho, outrora condenados como vícios, na realidade promoviam o enriquecimento e o bem estar coletivos. Na argumentação do panfleto, a satisfação irrestrita dos “desejos tirânicos” favorecia a república, porque

todas as vezes que não derdes ao homem o meio secreto de exalar a dose de despotismo que a natureza pôs no fundo de seu coração, ele correrá para exercê-la sobre os objetos que o cercam, ele perturbará o governo.¹⁶⁴

Para preservar a estabilidade do regime, aconselha-se ao governo dotar as cidades de estabelecimentos públicos onde os cidadãos possam livremente dar vazão aos

¹⁶³ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p.147. (Texto do panfleto)

¹⁶⁴ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p.147. (Texto do panfleto)

seus impulsos lúbricos. Nesses locais, pessoas de todos os sexos e idades ficariam à disposição de quem quiser desfrutá-las; qualquer mulher ou garota poderia ser intimada a comparecer a uma dessas casas, devendo ali entregar-se com “humildade e submissão a todos os caprichos de quem a convocou”.¹⁶⁵ Evidentemente, não dá para levar a sério tal recomendação de patrocínio estatal da libertinagem. Ela só reforça a impressão de malícia e segundas intenções que o texto inteiro produz. Em contrapartida, é clara e séria a manipulação dos conceitos de liberdade e direito envolvida nessa apropriação sádica da idéia de despotismo.

Com efeito, o despotismo erótico assim descrito coincide com a noção clássica de despotismo político, na medida em que, como forma de exercício do poder irrestrita e arbitrária, se mostra intolerável para homens e povos livres. Mas, reduzido a manifestação tirânica às relações individuais privadas, converte-se numa prática de dominação compatível e até benéfica à República, desde que essa lhe faculte os meios e a liberdade que ela requer. Essa deturpação dos princípios republicanos baseia-se em outra apropriação perversa, a do jus naturalismo: dizer que a pulsão despótica provém da natureza equivalia, nos termos dessa doutrina, a declarar sua liberação como um direito natural. A distorção chega à pretensão de requerer o apoio da lei para a sujeição do objeto sexual: visto que a natureza concedeu ao homem o direito de subjugar as mulheres, como prova a fragilidade delas, é inquestionável o direito masculino de estabelecer leis para obrigá-las a se submeter.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, pp.147 e 150. (Texto do panfleto)

¹⁶⁶ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, pp.149/150. (Texto do panfleto)

Todos os homens têm um direito de gozo idêntico sobre todas as mulheres. Não há um só homem que, diante das leis da natureza, posa exigir sobre uma mulher um direito único e pessoal. A lei que as obrigará a se prostituírem quando quisermos, nas casas de deboche que há pouco mencionamos, que as obrigará a freqüentá-las, punindo-as caso se recusem a isso, será uma lei das mais eqüitativas e contra a qual nenhum motivo legítimo ou justo poderia reclamar.¹⁶⁷

Como já observado, “Sade privatiza a violência e a transforma em atributo pessoal”.¹⁶⁸ Sendo os homens desiguais por natureza, o emprego da força – de suplícios, se preciso¹⁶⁹ – contra os que resistem a seus desejos despóticos é legítimo e justo. Injusta é a aplicação da lei aos que praticam essa violência, inclusive aos que cometem assassinio, quando o que atenta contra a vida alheia o faz sob o império da paixão. É que a paixão, ditada pela natureza, justifica a crueldade do indivíduo, ainda que não a do frio aparelho legal.¹⁷⁰ Contudo, esse ‘direito natural’ dos mais fortes não cabe a todos; é privilégio dos que possuem uma “imaginação sem freios” e almas vigorosas o suficiente para quebrar os grilhões do preconceito e da moral comum. São estes os únicos mercedores da prerrogativa de prescrever leis e dar lições aos que se mostram incapazes de entender suas próprias sensações.

Desse modo, a república sádica ordena-se por um princípio hierárquico que classifica os homens segundo sua habilitação à prática do mal. No topo situam-se os libertinos calejados, soberanos na arte da devassidão; no piso, os virtuosos por inclinação

¹⁶⁷ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p.150. (Texto do panfleto)

¹⁶⁸ Timo Airaksinem. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p.14.

¹⁶⁹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p.177. (Texto do panfleto)

¹⁷⁰ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p.140. (Texto do panfleto)

ou por ingenuidade, que reprimem as determinações da natureza e que, por isso, podem sofrer todo tipo de imolação.

O argumento final do texto do panfleto aos poucos se faz claro: o projeto revolucionário ainda não está concluído. É necessário mais um esforço para que a França se torne uma República de fato e, para tanto, deve-se fomentar a adoção de certas práticas perversas. Para que essas virtudes republicanas, coragem, prudência, força e justiça possam ser reinstituídas em tal governo, são necessárias as condutas criminosas. "Uma nação que começa a ser governada como República", explica o autor,

só se sustentará por virtudes, pois para chegar ao máximo é preciso começar com pouco; mas uma nação velha e corrupta, que, corajosamente, abalará o jugo de seu governo monárquico para adotar um republicano, só se manterá com muitos crimes; como ela já vive no crime, se quiser passar do crime à virtude, isto é, sair de um estado violento para um suave, cairá numa inércia que certamente logo a levará à ruína.¹⁷¹

Não poderia ser diferente, visto que “é o governo que faz o homem.”¹⁷² Um povo habituado ao despotismo encontra-se debilitado, não possui coragem, nem mantém costumes que possam auxiliá-lo a se manter livre. As primeiras leis revolucionárias foram criadas ainda sob um espírito oprimido, sendo dignas dos tiranos que haviam sido tirados do poder. Cumpre, agora, um último passo em direção à liberdade: abrandar as leis, para que elas tenham por finalidade apenas a tranqüilidade do cidadão, sua felicidade e o brilho da República. Só assim, o despotismo permanecerá confinado ao lugar a que pertence: o espaço privado.

¹⁷¹ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, pp. 164/165. (Texto do panfleto)

¹⁷² Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 170. (Texto do panfleto)

Claude Lefort considera o panfleto apresentado por Dolmancé fruto “de uma extraordinária vontade de subversão de toda ordem estabelecida.”¹⁷³ Nele, todos os argumentos que deveriam fundar um estado civilizado tornam-se princípios que norteiam a desqualificação da moral. “Sob o signo do puro raciocínio”, assevera Lefort, “somos reconduzidos ao elogio da corrupção.”¹⁷⁴ A República pretende obedecer aos princípios da virtude, e não do temor ou ódio. A essa pretensão, contudo, se contrapõe “o fato de que a liberdade implica um estado de permanente insurreição, quer dizer, ela não tende à concórdia, como presumem os republicanos, mas a uma agitação constante de cidadãos mobilizados contra a ameaça da opressão.”¹⁷⁵ Assim, ao pretender mostrar o caminho para a consecução da plenitude republicana, o autor anônimo do panfleto torna esse regime inviável.

Nota-se, portanto, que o texto do panfleto não pretende descrever uma sociedade utópica, mas distorcer argumentos políticos de seus contemporâneos para justificar e fundamentar a prática perversa individual e privada. A república, conclui Lefort, não é almejada por ser capaz de trazer a paz. O que a torna um regime desejável não é o que expõe a público, mas o que guarda no espaço privado. O autor, desse modo, “atravessa essa República para tocar o seu fundo, o que ele acredita ser o seu fundo: o despotismo do ser humano, ao qual apenas a República pode transformar em direito.”¹⁷⁶ Ela torna-se, assim, o único regime capaz de garantir a liberdade.

¹⁷³ Claude Lefort. ‘Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper’ em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 247.

¹⁷⁴ Claude Lefort. ‘Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper’ em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 254.

¹⁷⁵ Claude Lefort. ‘Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper’ em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 258.

¹⁷⁶ Claude Lefort. ‘Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper’ em Aduino Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 259.

Todavia, a liberdade pretendida pelo libertino sádico é bem diferente da sustentada pelo pensamento clássico grego. Ainda que o panfleto pregue a necessidade de prevenir o retorno de um regime despótico, todo o argumento está voltado não para garantir a atuação pública a todos os cidadãos, mas para assegurar a possibilidade de uma atuação privada fora do jugo estatal. Liberdade, nesse contexto, não é a possibilidade de uma atuação pública, mas a garantia do poder de alcançar o prazer individual no espaço privado. E o prazer individual, explica Dolmancé, é sempre despótico.

O que se deseja quando se goza? Que todos aqueles que nos rodeiam só se ocupem de nós, só pensem em nós, só cuidem de nós. Se os objetos que nos servem também gozam, ei-los mais ocupados consigo próprios do que conosco, e conseqüentemente nosso prazer será prejudicado. Não há homem que não queira ser déspota quando sente tesão. Por certo seu prazer diminui quando os outros também parecem senti-lo. Levado por um movimento de orgulho muito natural nesse momento, ele quer ser o único no mundo a ser suscetível de experimentar o que sente. A idéia de ver outro gozar como ele coloca-o numa espécie de igualdade que prejudica os atrativos individuais que o despotismo proporciona.¹⁷⁷

Tal conduta, no entanto, é inadmissível no espaço público. O despotismo pressupõe paixões e a satisfação de vontades individuais. Ele é o governo do privado e só pode ser aplicado nesse domínio. Quando transposto para o espaço público, demanda aplicação universal, o que, por sua vez, implica indiferença e neutralidade, dois fatores que impedem o prazer. Assim, o despotismo público se torna banal, sendo destituído de todos os elementos capazes de gerar gozo e fruição, sendo, portanto, injustificável.

¹⁷⁷ Donatien Alphonse François de Sade. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 176. (Dolmancé)

O d3spota livre

Dos setenta e quatro anos vividos pelo marqu4s de Sade, cerca de vinte e sete foram passados na pris3o. Afastado do conv3vio social durante pouco mais de um terço de sua vida, o marqu4s cumpriu, ao longo dos anos, uma pena que em nossa sociedade seria destinada apenas aos criminosos de alta periculosidade.¹⁷⁸ Tal pena parece pouco condizente com um homem descrito por muitos como encantador e que, apesar de advogar a favor da viol4ncia como fonte de prazer, nunca assassinou ningu4m. Seria Sade, ent3o, um homem perigoso?

A maioria de seus contempor4neos responderia que sim. Sua conduta moral era amplamente question4vel, tanto pelas den3ncias de maus tratos contra prostitutas, quanto pelo desd3m 3s convenç3es sociais. No entanto, nenhuma das aç3es do marqu4s era t3o nociva, aos olhos dos homens de sua 3poca, quanto o discurso perverso de seus textos. Sua obra fugia aos moldes da literatura er3tica de seu tempo e era considerada ‘chocante’ mesmo por outros escritores adeptos a ela, como R3stif de La Bretonne. Durante d3cadas os textos do marqu4s de Sade foram relegados 3 condiç3o de subliteratura, 3 qual n3o se reconhecia relev4ncia liter4ria ou filos3fica. Ao contr3rio, sua obra era considerada corruptora das qualidades morais dos que a ousassem ler e, deste modo, perigosa.

Libertino confesso, o marqu4s pertencia a uma estirpe de escritores contestat3rios que utilizava a pornografia como ve3culo para uma cr3tica demolidora da ordem vigente. Em seus romances, contos e peç3as de teatro, o marqu4s criou in3meros personagens devassos que justificavam suas pr3ticas pregando a inexist4ncia de Deus, o

¹⁷⁸ Trinta anos 3 o maior per3odo de tempo admitido para o cumprimento de uma pena na legislaç3o brasileira contempor4nea.

impulso destruidor da natureza e o caráter cerceador da civilização. Ao longo de sua obra, Sade dotou seus libertinos de um discurso conciso, que defende a primazia das paixões e apresenta a conformidade às convenções sociais e a submissão às leis como fraqueza a superar.

A percepção de que a liberdade pertence à vida privada não foi exclusiva de Sade. Desde a Revolução Francesa, ela aparece em diversos autores e Benjamim Constant deu-lhe uma formulação clássica. Contudo, nos escritos do marquês, a reconfiguração das relações entre o público e o privado assume características insólitas. Defensores de um hobbesianismo às avessas, os personagens sádicos rejeitam a ordem civil instituída pelo pacto que, nas teorias contratualistas, põe fim ao estado de natureza.¹⁷⁹ Para eles, a lei e o poder público apenas oprimem os mais fortes, aqueles que, naturalmente, deveriam dominar. Note-se que essa categoria dos ‘mais fortes’ não corresponde totalmente aos dotados de maior força física. Refere-se principalmente àqueles que têm coragem e energia para dar vazão às suas inclinações criminosas ‘naturais’, em contraste com os fracos que, por prudência, aderem à virtude.

Assim, no universo sádico, a liberdade só pode ser desfrutada plenamente no âmbito privado porque o público é o reino da lei e da coerção. O despotismo, quer dizer, a sujeição das vítimas ‘naturais’ a todos os caprichos ditados pelos gostos pessoais dos fortes, é próprio do espaço privado. A lei e os demais mecanismos repressivos do Estado são alheios às paixões e idiosincrasias que o legitimam.

No entanto, o repúdio à ordem civil encerra uma contradição: embora coercitivas, as leis e regras criadas pelo homem são requisito para o exercício da liberdade sádica. Com efeito, essa idéia de liberdade tem raízes numa concepção de natureza que a

¹⁷⁹ Cf. Timo Airaksinen, *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, p. 121.

define como potência caótica e incontrolável, diante da qual o ser humano não só é descartável como também incapaz de verdadeira destruição¹⁸⁰. Para poder praticar atos verdadeiramente destrutivos – ou seja, os crimes sádicos – é necessário ‘sair’ da natureza, deve-ser recorrer ao artifício. Em outras palavras, é preciso alguma ordem, mas uma ordem artificial, distinta daquela existente. Na leitura de Timo Airaksinem, trata-se da ordem criada pelo pacto que os devassos estabelecem entre si e com suas vítimas. Essa ordem, que pode estar explícita (como a comunidade de monges devassos em *Justine*) ou apenas sugerida (em diversas outras obras) é descrita por esse intérprete como uma paródia do contrato civil.¹⁸¹ Em ambos os casos, ela se confina no espaço privado.

Enfim, a filosofia de Sade não se alinhava perfeitamente a nenhuma corrente de pensamento contemporânea. Todavia, era filha de seu tempo. Adotando teses de umas ou refutando idéias de outras, sempre as submetendo a seus próprios pressupostos e perspectivas. Desse modo, o marquês construiu uma versão singular dos temas em debate, antes e durante a Revolução. No horizonte das Luzes, Sade introduziu a sombra de um ceticismo absoluto, para não dizer do niilismo, sem que isso fizesse dele um contra-iluminista. É exatamente essa singularidade irreduzível que torna o estudo de sua obra fascinante.

¹⁸⁰ Ver o capítulo 1 desta dissertação.

¹⁸¹ Timo Airaksinen. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995, pp. 117-133.

Bibliografia

A. Obras do Marquês de Sade

SADE, Donatien Alphonse François. *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres Tome II*. Paris: Gallimard, 1990

_____. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999

_____. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Paris: Éditions Mille et Une Nuits, 1993

_____. *Aline et Valcour*, em *Oeuvres Tome I*. Paris: Gallimard, 1990

B. Bibliografia Geral

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985

AIRAKSINEN, Timo. *The philosophy of the marquis de Sade*. Londres: Routledge, 1995.

ALLISON, David, ROBERTS, Marc, WEISS, Allen. *Sade and the narrative of transgression*. New York: Cambridge University Press, 1995.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *On Revolution*. Londres: Penguin Books, 1990.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa: Edições 70, 1971.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.

BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont y Sade*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

_____. *'L'insurrection, la folie d'écrire', em Sade et Restif de la Bretonne*. Paris: Editions Complexe, 1986

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das formas de governo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995

_____. 'Despotismo' em Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola e Pasquino, Gianfranco (org.) *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

BOLTANSKI, Luc. *Distant Suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel / Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAUÍ, Marilena. 'Público, privado, despotismo' em Adauto Novaes (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DARTON, Robert. *Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

DELON, Michel. *Introduction*, em Sade, Donatien Alphonse François. *Oeuvres Tome II*. Paris: Ed. Gallimard, 1990.

DEPRUN, Jean. *Sade philosophe* em Sade, Donatien Alphonse François. *Oeuvres Tome I*. Paris: Ed. Gallimard, 1990.

_____ 'Sade et la philosophie biologique de son temps' em *Le Marquis de Sade*. Paris: Librairie Armand Colin, 1968.

DESCARTES, René. 'As paixões da alma' em *Descartes*, coleção pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1999

GIANNATTASIO, Gabriel. *Sade: um anjo negro da modernidade*. São Paulo: Imaginário, 2000

HARLAN, David. 'A história intelectual e o retorno da literatura' em Margareth Rago e Renato Gimenes (orgs.) *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: IFCH, 2000.

HARTOG, François. 'Da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos: o momento da Revolução Francesa' em, Adauto Novaes (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Rideel, 2005

HUNT, Lynn. 'A pomografia e a Revolução Francesa', em Lynn Hunt (org.) *A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da modernidade*. São Paulo: Hedra, 1999

KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade mon prochain*. Paris: Éditions du Seuil, 2002

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ/ Contraponto, 1999.

KRAMER, Lloyd. 'Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra' em Lynn Hunt (org.) *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LA BRETONNE, Restif de. *Anti-Justine ou as delícias do amor*. Porto Alegre:L&PM, 1991

LACAPRA, Dominick. 'Rethinking intellectual history and reading texts', em Dominick LaCapra e Steven Kaplan (orgs.) *Modern European intellectual history: reappraisals and new perspectives*. Londres: Cornell University Press, 1995

LE BRUN, Annie. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Gallimard, 1993

_____ *Sade, aller et detours*. Paris: Plon, 1989

LEFORT, Claude. 'Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper' em Adauto Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVER, Maurice. *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*. Paris: Fayard, 1991

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MONZANI, Luis. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

MORAES, Eliane Robert de. *Marquês de Sade: um libertino no salão dos filósofos*. São Paulo: Educ, 1992

_____ *Sade: a felicidade libertina*. Rio de Janeiro: Imago, 1994

MOREAU, Pierre-François. 'Nature, culture, histoire', em Chatelet, Francois e Mairet, Gerard (org.) *Histoire des Idéologies, tome. III, Savoir et pouvoir du XVIIIe au XXe siècle*. Paris : Hachette, 1978

RAYMOND, Jean. 'Sade et le surrealisme', em *Le marquis de Sade*. Paris: Armand Colin, 1968

REICHLER, Claude. *L'âge libertin*. Paris: Minuit, 1987

ROGER, Philippe. 'A political minimalist', em David Allison, Mark Roberts, e Allen Weiss (org.), *Sade and the narrative of transgression*. New York: Cambridge University Press, 1995

ROSSET, Clément. *A Antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ROUANET, Sérgio Paulo. 'O desejo libertino entre o Iluminismo e o contra-Iluminismo', em Adauto Novaes (org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

ROSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____ *O contrato social: princípios de direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TROUSSON, Raymond. ‘Romance e libertinagem no século XVIII na França’ em Aduino Novaes (org.) *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

WHITE, Hayden. “O texto histórico como artefato literário” em *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. pp. 97-116.

_____ “Enredo e verdade na escrita da história” em Jurandir Malerba (org.), *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.