

Clara Carnicero de Castro

O sistema filosófico do Marquês de Sade:

Estudo da elaboração do sistema filosófico do Marquês de Sade a partir das filosofias iluminista e libertina da França no século XVIII.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani.

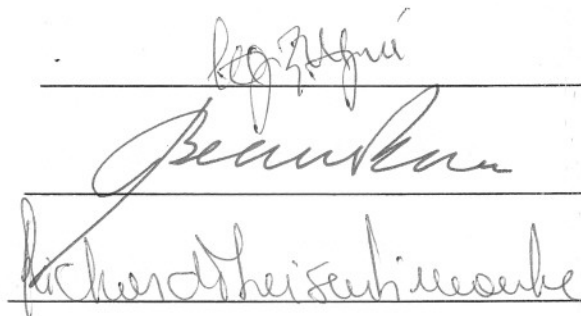
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 30/08/2006.

Banca

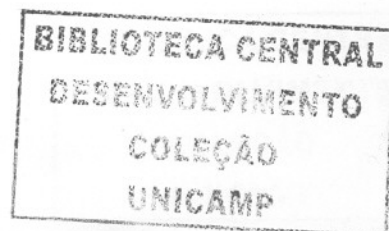
Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Junior

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke



Agosto/2006



**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

Castro, Clara Carnicero

C279s

O sistema filosófico do Marquês de Sade: estudo da elaboração do sistema filosófico do Marquês de Sade a partir das filosofias iluminista e libertina do século XVIII na França. / Clara Carnicero Castro. - - Campinas, SP: [s.n.], 2006.

**Orientador: Luiz Roberto Monzani.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Sade, Marquis de, 1740-1814. 2. Filosofia moderna – Séc. XVIII. 3. Libertinagem. I. Monzani, Luiz Roberto, 1946 - . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(msh/ifch)

Título em inglês: The Marquis de Sade's philosophical system: study of Marquis de Sade's philosophical system development based upon the enlightenment's and the libertine's philosophies on the eighteenth century France.

**Palavras-chave em inglês (Keywords): Sade, Marquis de, 1740-1814
Philosophy, Modern, 18th century
Libertinism**

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Luiz Roberto Monzani, Bento Prado de Almeida Junior,
Richard Theisen Simanke.**

Data da defesa: 30 de agosto de 2006

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

RESUMO

A pesquisa, a ser aqui exposta, pretende analisar a elaboração do sistema filosófico do Marquês de Sade, tendo como base o estudo das filosofias iluminista e libertina da França do século XVIII. O estudo foi dividido em dez temas principais, entendidos como os mais pertinentes para se examinar a argumentação de uma ética sadeana. São eles: (1) a consciência moral, (2) a natureza, (3) o remorso, (4) o sangue-frio em oposição à paixão, (5) o discurso do poder, (6) a teoria do excesso e a doutrina da predestinação, (7) a elaboração do crime, (8) a dissimulação, (9) o diálogo libertino e (10) o sexo como estímulo da inteligência ou a ascensão libertina. Sendo assim, propomo-nos a descrever e analisar detalhadamente cada um desses temas aplicados à obra de Sade e relacionados às filosofias libertina e iluminista.

ABSTRACT

This research intends to analyse the development of Marquis de Sade's philosophical system based upon the enlightenment's and the libertine's philosophies on the eighteenth century France. The study has been divided in ten main themes, understood as the most appropriate to provide a detailed argumentative examination of Sade's ethic, such as: (1) the moral conscience, (2) the nature, (3) the remorse, (4) cold-bloodedness against passion, (5) the power discourse, (6) the excess theory and the predestination doctrine, (7) the crime's development, (8) the disguise, (9) the libertine's dialogue and (10) sex as an intellectual stimulus or the libertine's ascension. Therefore, this study claims to describe and analyse in detail each one of these themes applied to Sade's work and related to the enlightenment's and libertine's philosophies.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, ao professor Luiz Roberto Monzani pela atenciosa orientação ao longo desta pesquisa. Sou igualmente grata a sua esposa, Josette Monzani, cuja gentileza e paciência facilitaram e esclareceram muitos caminhos obscuros deste percurso acadêmico. Tampouco poderia deixar de mencionar a importância dos professores Bento Prado de Almeida Junior e Richard Theisen Simanke pelos comentários extremamente pertinentes feitos na qualificação. Com especial carinho, gostaria de agradecer à professora Eliane Robert Moraes pela ajuda informal e constante simpatia.

Não poderia esquecer do meu pai e da minha irmã, que sempre me apoiaram no aprofundamento dos estudos. Preciso dar mérito também aos meus amigos, pois, sem os mesmos, nada seria de mim. Por último, porém não menos importante, agradeço ao Wagner, que sempre esteve ao meu lado, escutando pacientemente todas as minhas eternas deliberações. E que, apesar de abominar o Marquês de Sade, sempre me apoiou, ajudando-me a desenvolver minhas idéias, ao tentar insistentemente refutá-las.

Sumário:

Introdução.....	p. 11
Prólogo:.....	p. 13
1) Livros Proibidos, Livros Filosóficos.....	p. 14
2) A Permeabilidade do Gênero Romanesco.....	p. 17
3) O Romance como Reflexo da Complexidade do Coração Humano.....	p. 18
Propósito da Pesquisa.....	p. 23
Capítulo I: A Elaboração de uma Filosofia Lúbrica.....	p. 27
Capítulo II: A Consciência Moral.....	p. 33
Capítulo III: A Natureza:.....	p. 39
1) A Defesa da Existência de Deus	p. 39
2) A Refutação de Deus em favor da Natureza:.....	p. 43
2.1) A argumentação de Sade para a refutação de Deus:.....	p. 47
A) Refutação do Teísmo.....	p. 47
B) Refutação do Deísmo:.....	p. 48
1. Contradições lógicas.....	p. 48
2. Contradições morais.....	p. 50
3. A oposição entre a idéia de Deus e de Natureza.....	p. 50
4. Argumentos históricos, psicológicos e políticos que justificam a inexistência de Deus.....	p. 51
C) A idéia de Deus para os libertinos sadeanos.....	p. 55
3) A Concepção de uma Natureza Dupla:.....	p. 56

3.1) O Motor Geral: A Natureza como energia que move o universo e atinge os sentidos.....	p. 57
3.2) O Processo de negação:.....	p. 59
A) A Natureza Secundária.....	p. 59
B) A Natureza Primária.....	p. 61
4) O Interesse Bem Compreendido e a Força de Dissuasão das Leis.....	p. 63
5) A Máquina.....	p. 70
Capítulo IV: O Remorso.....	p. 79
Capítulo V: O Sangue-Frio em Oposição à Paixão:.....	p. 83
1) A Apatia.....	p. 83
2) A Matemática Sadeana.....	p. 89
3) A Ausência do Sujeito.....	p. 91
Capítulo VI: O Discurso do Poder	p. 93
Capítulo VII: A Teoria do Excesso e a Doutrina da Predestinação.....	p. 103
Capítulo VIII: A Elaboração do Crime.....	p. 109
Capítulo IX: A Dissimulação.....	p. 117
Capítulo X: O Diálogo Libertino.....	p. 121
Capítulo XI: O Sexo como Estímulo da Inteligência ou a Ascensão Libertina.....	p. 125
Capítulo XII: <i>L'Académie des dammes</i>:.....	p. 129
1) A Consciência Moral.....	p. 129
2) A Natureza.....	p. 131
3) O Remorso.....	p. 133
4) O Sangue-Frio em Oposição à Paixão.....	p. 133

5) O Discurso do Poder.....	p. 134
6) A Teoria do Excesso e a Doutrina da Predestinação	p. 140
7) A Elaboração do Crime.....	p. 141
8) A Dissimulação.....	p. 142
9) O Diálogo Libertino.....	p. 144
10) O Sexo como Estímulo da Inteligência ou a Ascensão Libertina.....	p. 145
Capítulo XIII: Teresa Filósofa:.....	p. 149
1) A Consciência Moral.....	p. 149
2) A Natureza.....	p. 151
3) O Remorso.....	p. 159
4) O Sangue-Frio em Oposição à Paixão.....	p. 160
5) O Discurso do Poder.....	p. 162
6) A Teoria do Excesso, a Doutrina da Predestinação, e a Elaboração do Crime.....	p. 164
7) A Dissimulação.....	p. 165
8) O Diálogo Libertino.....	p. 166
9) O Sexo como Estímulo da Inteligência ou a Ascensão Libertina.....	p. 167
Capítulo XIV: As Ligações Perigosas:.....	p. 171
1) A Consciência Moral.....	p. 172
2) A Natureza.....	p. 174
3) O Remorso.....	p. 175
4) O Sangue-Frio em Oposição à Paixão.....	p. 178
5) O Discurso do Poder.....	p. 179
6) A Teoria do Excesso e a Doutrina da Predestinação	p. 185

7) A Elaboração do Crime.....	p. 187
8) A Dissimulação.....	p. 191
9) O Diálogo Libertino.....	p. 192
10) O Sexo como Estímulo da Inteligência ou a Ascensão Libertina.....	p. 194
Conclusão.....	p. 197
Apêndice:.....	p. 201
A Repressão e o Superego.....	p. 201
Os Processos de Dessexualização e Ressexualização.....	p. 205
Bibliografia.....	p. 207

Introdução:

Esta dissertação tem por objetivo analisar a elaboração do sistema¹ filosófico do Marquês de Sade, a partir do estudo das filosofias iluminista e libertina da França do século XVIII. A obra completa do autor será utilizada como *corpus*, sendo que alguns livros terão especial enfoque, como: *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond* (1782), *Les 120 Journées de Sodome ou L'École du Libertinage* (1785), *La Nouvelle Justine ou Les Malheurs de La Vertu* (1797), *La Philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux* (1795), *Aline et Valcour* (1795) e *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice* (1797).

Com o intuito de proporcionar uma pesquisa mais sistemática, dividimos o sistema de Sade em dez temas principais que deverão ser analisados separadamente. São eles: (1) a consciência moral, (2) a natureza, (3) o remorso, (4) o sangue-frio em oposição à paixão, (5) o discurso do poder, (6) a teoria do excesso e a doutrina da predestinação, (7) a elaboração do crime, (8) a dissimulação, (9) o diálogo libertino e (10) o sexo como estímulo da inteligência ou a ascensão libertina. Entre todos os temas levantados pela invenção erótica da obra do marquês, são estes os mais pertinentes para se examinar a argumentação de uma ética sadeana. Visto isso, a pesquisa será desenvolvida de modo a descrever detalhadamente os dez temas acima, aplicados aos livros do *corpus* e relacionados às filosofias iluminista e libertina, para que se possa especificar e analisar os principais argumentos utilizados pelo autor na construção de seu sistema.

¹ Apesar de definirmos a teoria de Sade como sendo um sistema filosófico, gostaríamos de frisar que o marquês não constrói um sistema no sentido rigoroso da palavra. Nessa pesquisa, tentamos denominar com a palavra “sistema” o conjunto das idéias gerais desenvolvidas pelo autor, que implicam em certas contradições, inconcebíveis dentro de um sistema *stricto sensu*.

A separação e a análise em temas diferenciados são de suma relevância para se examinar os esquemas argumentativos e a construção da moral sadeana. A partir dessa divisão, é possível descrever como Sade elabora cada argumento e os desenvolve numa seqüência retórica. Usando esse método, pretendemos estudar passo por passo a lógica segundo a qual o marquês desenvolveu sua teoria, a partir de relações com a ética iluminista e com a filosofia libertina. Analisaremos, então, o diálogo entre a teoria moral de Sade e essas filosofias, procurando, assim, descobrir até que ponto a moral sadeana foi influenciada pelo movimento iluminista; e em que medida o marquês pode ser realmente considerado um romancista libertino. Além disso, pretendemos descrever o modo pelo qual o polêmico escritor destrói certos elementos da moral da ilustração e também, de certa forma, da filosofia libertina.

Como termo de comparação, para se entender a aplicação dos temas citados anteriormente, tanto na moral iluminista quanto nos romances libertinos, foram levantadas hipóteses de relação do sistema sadeano com alguns representantes do pensamento da ilustração e dos romances libertinos franceses do século XVII e XVIII. Entre os iluministas, foram considerados como mais apropriados para a presente análise: Rousseau, Voltaire, Diderot, D'Alembert, D'Holbach, Helvétius, La Mettrie e Barruel. Entre os textos libertinos, foram escolhidos: *L'Académie des dames ou La Philosophie dans le Boudoir du Grand Siècle*, uma tradução francesa de 1680 do texto original em latim *Aloisia Sigea Toletana Satyra sotadica de Arcanis Amoris et Veneris. Aloysia Hispanice scripsit Latinitate donavit Joannes Meursius, V.C.*, de 1660; *Teresa Filósofa*, escrito provavelmente pelo Marquês D'Argens, em 1748, que foi um dos maiores *best-sellers* da época; e *As Ligações Perigosas*, obra-prima de Chardel de Laclos, publicada em 1782.

Prólogo:

O título desta pesquisa pode causar, num primeiro momento, um certo estranhamento. Afinal, parece um paradoxo estudar o sistema filosófico do Marquês de Sade, já que o mesmo não escreveu tratados filosóficos *stricto sensu*, mas romances. Por outro lado, não podemos negar que seus romances estejam impregnados de raciocínios filosóficos capazes de construir um sistema consistente. Portanto, ao propor uma pesquisa como essa, defrontamo-nos com várias questões: Sade é um romancista ou um filósofo? Qual é a diferença entre um texto sistematicamente filosófico e um romance filosófico? Qual era o sentido de filosofia e de romance para o século XVIII?

Todas essas questões são válidas e necessitam, obviamente, de esclarecimento antes de iniciarmos a pesquisa. Contudo, ao pensarmos na extensa literatura francesa do século XVIII, precisamos tentar ignorar parcialmente a nossa mentalidade moderna e adotar a perspectiva dos setecentistas. Uma vez que, sob o olhar do século XVIII, as linhas que separam o romance filosófico do texto filosófico *stricto sensu* são extremamente tênues, de modo que tais diferenças não eram exatamente perceptíveis para editores, livreiros ou leitores.

Utilizando três textos básicos: *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*², de Robert Darnton; *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão: moralidade e forma literária em “As ligações perigosas” de Choderlos de Laclos*³, de

² Darnton, Robert. *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. Trad. Hildegard Feist, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, 1ª edição.

³ Prado, Raquel de Almeida. *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão: Moralidade e forma literária em “As ligações perigosas” de Choderlos de Laclos*. São Paulo, Editora 34, 1997, 1ª edição.

Raquel de Almeida Prado; e *Idée sur Les Romans*⁴, do Marquês de Sade, vamos tentar esclarecer essas questões, de modo a justificar o aparente paradoxo na intenção da presente pesquisa. Sem a pretensão, porém, de nos aprofundarmos demais no assunto, para evitar o distanciamento do verdadeiro foco da pesquisa.

1) Livros Proibidos, Livros Filosóficos:

Na França setecentista, devido à censura, a literatura em geral era dividida em duas categorias básicas: livros permitidos pelo governo e livros ilegais. Essa classificação era bastante subjetiva, já que as distinções e os critérios eram muito confusos. Os livros eram considerados proibidos se atacassem o Rei, a Igreja ou a moralidade convencional. Contudo, a questão era mais complexa, pois a ilegalidade possuía gradações. Assim, os livros poderiam ser classificados simplesmente como “proibidos” e seriam confiscados ou destruídos; ou “não permitidos” e voltariam ao remetente; ou ainda “piratas”, estes últimos seriam vendidos em proveito do livreiro que detinha o privilégio original.⁵ Com o passar do tempo e aumento dos registros, a classificação foi ficando cada vez mais tumultuada, de modo que se somaram, ao todo, 3 544 categorias diferentes de ilegalidade. Despachantes e mesmo policiais não conseguiam diferenciar entre um livro extremamente ilegal e outro moderadamente proibido. Os próprios livreiros, que eram mais bem informados, equivocavam-se, fazendo pedidos errados, uma vez que não se podia julgar um livro pelo título. E um pequeno equívoco, na época, poderia trazer grandes consequências para o

⁴ Sade, Marquis de. *Idée sur Les Romans*. In *Les Crimes de L'Amour*. Introd. Gilbert Lely, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971, 1ª edição, p. 23 – 51.

⁵ Darnton, op. cit., p. 20.

livreiro, se o mesmo fosse pego com o título ilegal. Nesse caso, poderia ser preso ou impedido de exercer sua profissão.⁶

Já os leitores, como explica Darnton⁷, tinham um outro olhar sobre o proibido, tomando-o por moderno. De fato, para a época, o homem que lesse somente livros autorizados pelo governo estaria um século ultrapassado em relação àquele que tivesse conhecimento da literatura proibida. Para nós, é complicado apreender esse elemento ilegal da literatura setecentista, o que torna a questão ainda mais sombria. Apesar de alguns livros exibirem o seu conteúdo através de um título explicitamente pornográfico, a maioria dos textos passaria despercebida. *A própria noção de legalidade na literatura era vaga, pois as autoridades encarregadas do setor livreiro costumavam camuflar a fronteira entre lícito e ilícito.*⁸

Para dissimular seus pedidos e fugir da censura, os livreiros começaram a designar toda a matéria ilegal por filosófica, adotando o termo *livres philosophiques*⁹. Dessa forma, filosofia, para livreiros, editores e mesmo leitores, no século XVIII, significava algum tipo de problema com a censura. Ao se corresponderem, usavam termos tais como *gênero filosófico, mercadoria filosófica, obras filosóficas, livros filosóficos*. Normalmente, os editores respondiam dizendo que não os possuíam, mas que saberiam onde encontrá-los e como consegui-los.¹⁰ Na lista de livros encomendados por livreiros a editores, ocupavam a coluna da “matéria filosófica” obras de Voltaire, D’Holbach, Rousseau, Diderot, La Mettrie e romances com elementos eróticos e filosóficos como o *L’Académie des dammes*, *L’École des filles*, *Teresa Filósofa*. Embora esses dois grupos de livros pareçam tão diferentes aos

⁶ Idem, ibidem, p. 21.

⁷ Idem, ibidem, p. 11.

⁸ Idem, ibidem, p. 19.

⁹ Idem, ibidem, p. 22-23.

¹⁰ Idem, ibidem, p. 23.

nossos olhos, o mesmo não ocorria no século XVIII. Como esclarece Darnton, o elemento filosófico não era diferenciador na França setecentista, pois estava:

*Em toda parte e em lugar nenhum – ou seja, estava onipresente como espírito crítico, porém praticamente invisível como pensamento sistemático exposto em tratados.*¹¹

A situação não era diversa com a questão da pornografia. O próprio termo praticamente não existia na época, pois foi uma noção que só se desenvolveu no século XIX. Pornografia, ficção erótica, tratados anticlericais, tratados filosóficos, eram todos classificados como equivalentes, ou seja, como livros filosóficos.¹² *Teresa Filósofa* é um grande exemplo disso. Por mais que a mistura de sexo com filosofia possa chocar o leitor moderno, a união da cópula com a metafísica fazia parte da mentalidade do leitor setecentista, sendo perfeitamente aceitável.¹³ Todavia, para o leitor moderno é óbvio que *Teresa Filósofa* não se trata de um texto filosófico sistemático. Darnton o classifica como uma novela, por não apresentar um raciocínio complexo desenvolvido por meio de etapas lógicas, tal qual ocorre no texto puramente filosófico. Ao invés disso, o livro exhibe proposições como sendo verdades e emprega a retórica e a narrativa para fundamentar o seu raciocínio.¹⁴ No entanto, para o leitor do século XVIII, *Teresa Filósofa* fala a mesma linguagem de La Mettrie, Diderot e D'Holbach. Ademais, foi publicado no mesmo ano que *L'Homme Machine* e trata do mesmo tema: o princípio do movimento da matéria. Talvez a diferença realmente perceptível entre os dois livros fosse que *Teresa Filósofa*, ao se valer de uma retórica erótica, conseguia seduzir o leitor daquele tempo de tal modo que seria

¹¹ Idem, ibidem, p. 85.

¹² Idem, ibidem, p. 103.

¹³ Idem, ibidem, p. 106-107.

¹⁴ Idem, ibidem, p. 117.

impossível para La Mettrie, com o texto frio e sistemático de *L'Homme Machine*, produzir um efeito similar.¹⁵

2) A Permeabilidade do Gênero Romanesco:

Pensar na delimitação de um gênero é sempre um trabalho árduo. Além das razões descritas acima, que tornam a diferenciação de gêneros na França setecentista uma tarefa um tanto quanto ingrata, deparamo-nos ainda com a própria permeabilidade do gênero do romance, o qual, segundo Bakhtin¹⁶, contamina-se facilmente com formas extraliterárias. E é exatamente a dialogicidade interna entre diferentes linguagens sócio-ideológicas, o que Bakhtin denomina “plurilingüismo”, que caracteriza o estilo do romance.¹⁷

De acordo com Raquel de Almeida Prado¹⁸, devido ao desprestígio crítico do romance no período barroco, os escritores tentaram demonstrar uma utilidade funcional para o gênero, de forma a justificar sua importância. Desse modo, certas funções foram estipuladas para o gênero romanesco, como ensinar bons modos, história e filosofia. Assim, o romance no século XVIII passa a mesclar ficção com realidade e se transforma num veículo de temas morais, com o objetivo de moralizar a sociedade, explicitando sua funcionalidade.¹⁹ A própria necessidade de fundar uma moral laica já era sentida pelos romancistas, antes mesmo de os filósofos assumirem abertamente tal tarefa.²⁰

¹⁵ Idem, ibidem, p. 118.

¹⁶ Prado, op. cit., p. 28.

¹⁷ Idem, ibidem, p. 50.

¹⁸ Idem, ibidem, p. 26.

¹⁹ Idem, ibidem, p. 31.

²⁰ Idem, ibidem, p. 34.

Além disso, Raquel de Almeida Prado argumenta que o romance do século XVIII herdou a função retórica da tragédia clássica. Essa nova atribuição gerou a preocupação do romancista com um problema ético²¹, visto que o caráter do retor, segundo as regras da retórica, deveria ser irrepreensível para que a arte nunca fosse manipulada por um homem moralmente condenável. Conseqüentemente, a idéia de utilizar o romance como um instrumento moralizador criou uma difícil situação para o escritor.²² Devido à qualidade relativa dos valores morais, o romancista se viu obrigado a escrever somente textos que favoreciam a moral aceita pela sociedade da época, o que, na maioria dos casos, não estava em conformidade com a realidade. Com isso, ele precisava, muitas vezes, abdicar da realidade e da verossimilhança em favor da recompensa da virtude e da punição do crime.

3) O Romance como Reflexo da Complexidade do Coração Humano:

Foi talvez inconformado com o choque entre a realidade do homem e a obrigação do romancista em pregar a moral social que Sade escreveu *Idée Sur Les Romans*²³. Nesse texto, ele faz uma análise do gênero romanesco propondo uma maior liberdade para o escritor descrever a realidade. Ele argumenta que os romances se espalharam por todo o mundo como obras de ficção, seguindo, inicialmente, dois princípios básicos: demonstrar os objetos dos cultos e os do amor. De acordo com o primeiro princípio, o romance trata de seres que imploram e rezam, impregnando-se de terror e esperança. Aquele que se inclina em direção ao segundo, celebra todos os que amam, formando um escrito delicado, repleto de sentimento. Podemos entender os romances que

²¹ Idem, ibidem, p. 42.

²² Idem, ibidem, p. 106.

participavam desses dois princípios básicos como sendo aqueles que se adequavam à regra do retor e tinham a função de moralizar a população.

Não obstante, Sade sustenta que a partir da Regência novas idéias foram disseminadas, transformando o tom do romance, de maneira que a base dos dois princípios parou de surtir efeito. Com as novas idéias advindas da perversão da Regência, das loucuras cavalheirescas e da extravagância das mulheres, os recursos romanescos amplificaram-se, desenvolvendo novos artifícios, como o cinismo e a imoralidade, sob um estilo mais agradável e por vezes até filosófico²⁴. Foi a partir da leitura dos ingleses Richardson e Fielding que os franceses aprenderam que é possível obter sucesso no gênero romanesco sem expor apenas e extensamente as agonias do amor puro e do culto fiel. O romance poderia, sim, mostrar criminosos, vítimas, perigos e grandes infortúnios.

Para Sade, é somente o estudo aprofundado da verdadeira natureza do coração humano que deve inspirar o romancista. Logo, o romance tem por função primordial mostrar como o homem é na sua complexidade e como é modificado pelo vício e pela oscilação das paixões. Portanto, o escritor que deseja trabalhar com o gênero deve conhecer amplamente todas as paixões e saber empregá-las dos mais variados modos. Sade reconhece que cumprir tal tarefa seria impossível se nos limitássemos a seguir a regra do eterno triunfo da virtude²⁵. Considera, pois, essa regra inútil, tanto na natureza, como no romance. Ademais, argumenta que a mesma não é capaz de conduzir ao interesse. A partir do momento em que a virtude triunfa, deixamos de nos emocionar e o interesse em relação ao texto termina. Se, ao contrário, a virtude perece, nossas almas tremem, as lágrimas escorrem e o interesse aumenta.

²³ Sade, op. cit., p. 23 – 51.

²⁴ Idem, ibidem, p. 34.

O objetivo principal do romancista é compreender a natureza, descrevendo o coração humano em sua totalidade. A virtude é somente um dos estados do coração e, por mais necessária e bela que seja, não é suficiente para se traçar todos os hábitos e costumes do homem.²⁶ A única maneira de alcançar tal fim é mostrando os horrores da natureza.²⁷

Todavia, Sade admite que cumprir a tarefa de desvendar o coração humano pode ser mais complicado do que parece. Por um lado, para aqueles que conhecem todos os infortúnios pelos quais o homem pode ser abatido, um romance torna-se ao mesmo tempo difícil de escrever e monótono de ler. Para compor uma obra de interesse, Sade aconselha tomar o próprio inferno como recurso. Por outro lado, avisa que esse mecanismo, por desenvolver apenas o mal, apresenta certos inconvenientes: causará a perda de interesse ou jamais removerá as máscaras, gerando inverossimilhança. Desse modo, a obra que conseguir descrever fielmente a natureza, sem trombar nesses dois obstáculos, será reconhecida por Sade como um modelo a ser imitado.²⁸

Portanto, o romance terá mérito apenas quando expor por completo o entendimento interior do homem, tomando-o sem a sua máscara, no seu sentido verdadeiro.²⁹ Para atingir tal meta, o escritor deve acumular experiências através de infortúnios, de viagens e da observação atenta dos homens de várias nacionalidades.

Sade frisa que o romancista é um homem da natureza, e esta o criou para que ele pintasse seus desígnios. Assim, é de extrema necessidade que ele ame e obedeça essa mãe, deixando-se conduzir por suas sábias inclinações, sua arte e seus modelos ou que

²⁵ Idem, ibidem, p. 36.

²⁶ Idem, ibidem, p. 37.

²⁷ Idem, ibidem, p. 38.

²⁸ Idem, ibidem, p. 40.

²⁹ Idem, ibidem, p. 41.

jamais escreva³⁰. Nesse ponto, Sade reforça que o que se exige de um bom escritor não é, de modo algum, a verdade, mas a verossimilhança. O romancista é livre para inventar, desde que nunca substitua o verdadeiro pelo impossível. Tudo deve ser dito de maneira impecável, de forma que o interesse seja mantido até a última página.³¹ A inverossimilhança nos hábitos, nos costumes ou na geografia é imperdoável. Nesse caso, a invenção não pode ser tolerada.

A afetação da moral também deve ser evitada, pois, conforme o marquês, não é dentro de um romance que os leitores a procuram. Logo, o raciocínio dos personagens deve ser construído sempre sem afetação, pois, apesar da função de moralizar ser própria dos personagens, estes devem exercê-la somente quando forçados pela situação. Um desfecho natural deve nascer das circunstâncias, de forma que os eventos o preparem, a verossimilhança o exija e a imaginação o inspire.³²

As idéias de Sade sobre o romance terão como consequência uma infinidade de críticas, que o acusarão de dar ao vício traços louváveis. Sade, porém, defende-se afirmando que não é o seu propósito fazer o vício ser amado.³³ Ao contrário, ele deseja que o mesmo seja odiado, já que é a única maneira de impedir que seus heróis pareçam estúpidos. Mais precisamente, Sade explica que, seguindo a regra da verossimilhança, aqueles que andam pelo caminho do vício não devem inspirar nem amor nem piedade. E, nesse aspecto, ele se considera um escritor bastante moral, pois mostra o crime despido de colorações, de modo a explicitar todo o seu horror.³⁴

³⁰ Idem, ibidem, p. 42.

³¹ Idem, ibidem, p. 43 - 44.

³² Idem, ibidem, p. 45.

³³ Essa afirmação pode ser retórica.

³⁴ Idem, ibidem, p. 50.

Com o *Idée sur Les Romans*, podemos entender que o intuito de Sade não era escrever um romance imoral, mas produzir uma obra que condissesse com a realidade humana, sem se preocupar com as respectivas conseqüências. Para ele, era mais relevante entender a complexidade do homem do que cumprir com o papel de retor virtuoso. A meta do completo entendimento humano precisava ser alcançada, mesmo que, para isso, todos os horrores mais tenebrosos da natureza fossem apresentados explicitamente aos olhos do leitor. E na tentativa de empreender tal tarefa, Sade constrói um longo e complexo sistema filosófico disposto numa série de romances. A ficção romanesca e o elemento erótico que circunscrevem o sistema sadeano podem ter, além de outras, uma função retórica, de modo a cativar e seduzir o leitor como em *Teresa Filósofa*, porém, neste momento, ainda não nos cabe analisar tal situação. Por hora, o que precisamos explicitar é que o marquês é um romancista detentor de um sistema filosófico consistente, cujo valor justifica a presente pesquisa; e que, embora a noção de romance filosófico nos cause estranhamento, não produzia, de modo algum, o mesmo efeito nos franceses do século XVIII.

Propósito da Pesquisa:

A análise do sistema filosófico de Sade é de suma importância para a filosofia, bem como para a literatura e a história. De acordo com Jean-Jacques Brochier³⁵, sua obra é estruturada em categorias fundamentais do pensamento moderno, fato que o tornou um escritor maldito no passado. Atualmente, porém, parece-nos mais familiar, por lidar com questões que foram por muito tempo mantidas latentes e que hoje podem ser vistas em plena luz.

O estudo de sua obra, como aponta Sergio Rouanet³⁶, leva-nos a compreender muito sobre a crise do pensamento aristocrático em relação ao Iluminismo. Seus escritos traduzem perfeitamente a ambivalência da nobreza intelectual da época, cujos ideais eram tanto pró quanto contra a Ilustração: se, por um lado, defendiam o Iluminismo por ser um movimento intelectual que revolucionava os costumes morais, por outro, repudiavam-no por conta de seu conteúdo de mudanças sociais e políticas.

No que diz respeito à irradiação das idéias das Luzes, Sade, obviamente, não foi o único digno de mérito. Toda a literatura libertina, em geral, teve um forte papel, seja de forma mais conservadora ou mesmo mais radical, pois, como aponta Lynn Hunt³⁷, ajudou a promover a Revolução Francesa ao denunciar o desgaste social e político do Antigo

³⁵ Brochier, Jean-Jacques. *Le marquis et La Conquête de L'Unique*. Paris, Édition du Terrain Vague, 1966, 1ª edição, p. 263.

³⁶ (*O libertinismo de Sade, por outro lado, corresponde à crise do pensamento aristocrático com relação às Luzes. Sua ambivalência é a exata expressão da ambivalência dos estratos cultos da nobreza. Ele aceita a ilustração como intelectual, porque ela era o ar que se respirava por toda a Europa civilizada. Mas a rejeita como representante de sua casta, que a ilustração ajudara a destruir, instilando na Revolução os seus ideais igualitários.*) Rouanet, Sérgio Paulo. *O Desejo Libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo*. In *O Desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, 1ª edição, p. 193.

³⁷ (*A pornografia de motivação política ajudou a provocar a Revolução ao abalar a legitimidade do Antigo Regime como sistema social e político.*) Hunt, Lynn. *A Pornografia e a Revolução Francesa*. In *A invenção*

Regime. Mais do que uma simples denúncia, Eliane Robert Moraes³⁸ sustenta que os libertinos, ao produzirem seus textos, tiveram por objetivo testar a consistência da teoria iluminista, o que tornou a literatura libertina responsável por uma *síntese de toda uma tradição de pensamento*³⁹. E, nesse aspecto, Sade foi quem mais se sobressaiu, exatamente por levar a questão ao seu extremo, desmoralizando por completo o Antigo Regime:

*Os romances sadianos assinalaram uma importante transição na década de 1790. O marquês levou as possibilidades subversivas da pornografia ao extremo e, ao mesmo tempo e talvez pela mesma ação, abriu o caminho para a pornografia moderna e apolítica. Suas investidas contra todos os aspectos da moralidade convencional abalaram o uso da pornografia com objetivos. A pornografia era, então, identificada como ataque à própria moralidade, em vez de crítica ao sistema moral do Antigo Regime.*⁴⁰

Além de investir contra a moralidade convencional, o marquês, como observa Sérgio Rouanet, apontou os defeitos da Ilustração, mostrando que os argumentos dos iluministas não eram sólidos o suficiente para garantir, sem contradições, uma emancipação total do homem. Entretanto, seus objetivos não se limitaram a apenas apontar os defeitos na construção do sistema ético iluminista. Eles se desenvolveram a ponto de negá-lo, recriando-o num sistema diferente, em muitos pontos oposto, ao que Rouanet chamou de filosofia *contra-iluminista*:

da pornografia : Obscenidade e as Origens da Modernidade. Org. Lynn Hunt, Trad. Carlos Szlak, São Paulo, Hedra, 1999, 1ª edição, p. 329.

³⁸ (... a literatura licenciosa cumpre, no século XVIII, o importante papel de testar as teorias iluministas, notadamente aquelas produzidas pela vertente materialista da Ilustração.) Moraes, Eliane Robert. *Marquês de Sade, um libertino no salão dos filósofos*. São Paulo, Educ, 1992, 1ª edição, p. 53.

³⁹ Idem ibidem, p. 54.

⁴⁰ Hunt, op. cit., p. 361.

*Sade teve o mérito nada negligenciável de mostrar, indiretamente, alguns limites da Ilustração. Sua igualdade era formal, e sua liberdade não era para todos. As monstruosas fantasias hierárquicas e totalitárias do universo de Sade de certo modo caricaturam essas insuficiências. São um espelho deformante estendido a Ariel para que ele se reconheça como Calibã. Se ele tivesse se limitado a esse gesto, poderia ser incluído, apesar de tudo, na tradição iluminista. Teria confrontado a Ilustração com seus pressupostos universalistas, demonstrando que ela não poderia, sem contradizer-se, visar a uma emancipação apenas parcial do gênero humano. Teria feito uma "crítica" das Luzes a partir das Luzes. Em vez disso, fez uma negação das Luzes a partir das Luzes. Com isso, ele criou um mundo libertino radicalmente contra-iluminista.*⁴¹

Sendo, dessa forma, ratificada a importância da literatura de Sade para a compreensão tanto do Iluminismo quanto da filosofia libertina, é imprescindível o estudo de sua obra. Pois, como Eliane Robert Moraes tão bem observa, Sade tem o mérito de criar o seu próprio sistema filosófico a partir de conseqüências jamais concebidas, resultantes da síntese dos pensamentos iluminista e libertino:

Se aos romancistas libertinos do século XVIII cabe o mérito de reunir a libertinagem erudita e o deboche de conduta, ao marquês cabe uma glória, ainda maior: a de deduzir, dessa síntese, uma tal ordem de conseqüências até então jamais concebida, e sobretudo de propor, a partir daí, seu próprio sistema filosófico. Ao transportar a filosofia para a alcova, Sade não só coloca em prática as teorias do primado das sensações no homem, tão em voga entre os simpatizantes do materialismo da época, como também demonstra que a experiência da crueldade é a única conseqüência lógica a ser tirada dessas teorias, e, assim, funda um sistema em que pensamento e corpo se unem para

⁴¹ Rouanet, op. cit., p. 195 – 196.

*realizar a experiência soberana do mal, tendo como força motriz a relação entre prazer e dor. A isso seus libertinos dão o nome de "filosofia lúbrica".*⁴²

⁴² Moraes, op. cit., p. 54.

Capítulo I:

A Elaboração de uma Filosofia Libertina:

A literatura de Sade participa da sustentação de uma *filosofia libertina* que, entendemos aqui, especificamente, como relativa a um conjunto de idéias que se desenvolveram na França, principalmente nos séculos XVII e XVIII. Neste último, tais idéias adquiriram maior força e consistência, vindo a compor uma massa textual coerente, a qual se denominou “romances libertinos”. Embora pouco utilizado num passado mais remoto, o termo “libertino” existe na França desde o fim do século XV. Do final da Idade Média até o final do século XVIII, a palavra sofreu várias alterações semânticas, como veremos na seqüência. Assim, com o passar do tempo, a idéia de “libertino” assumiu diversas linhas discursivas que, apesar de conterem certas diferenças entre si, acabariam por convergir, de modo geral, para o sentido de algum tipo de liberação.

O termo *libertin* tem a sua origem no latim *libertinus*, cujo sentido mais exato, segundo Rosy Pinhas-Delpueche⁴³ e Péter Nagy⁴⁴, é *affranchi*, isto é, uma pessoa livre da escravidão e também de qualquer preconceito e convenção social ou moral. A primeira aparição de *libertin* na língua francesa ocorreu, de acordo com Péter Nagy, em 1477, numa tradução de *libertinus* no texto do Novo Testamento. Um século depois, o termo reaparece no texto de Calvino⁴⁵, em 1554, com o sentido tanto de livre crítica espiritual quanto de dissolução dos costumes e liberação sexual⁴⁶.

⁴³ Pinhas-Delpuech, Rosy. *De l'affranchi au libertin, les avatars d'un mot*. In *Éros Philosophe : Discours Libertins des Lumières*, Paris, Éditions Champion, 1984, 1ª edição, p. 12.

⁴⁴ Nagy, Péter. *Libertinage et révolution*. Trad. Christiane Grémillon, Paris, Gallimard, 1975, 1ª edição, p. 2.

⁴⁵ Calvino, Jean. *Brieve Instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*. In *Corpus Reformatorum*, Tomo VII, col. 53, 1544.

⁴⁶ Nagy, op. cit., p. 18.

Como escreveu Nagy⁴⁷, o surgimento de um primeiro grupo de possíveis libertinos ocorreu no século XV, em Flandre, ao norte da França, a parte mais desenvolvida do país na época. Supõe-se que esse primeiro grupo denominado a partir do termo compartilhava idéias de comunhão de bens materiais e sexuais e que tinha a palavra atribuída a Calvino, *que chacun suyve l'inclination de sa nature*⁴⁸, como base de seus ensinamentos.

Mas é realmente no século XVI que podemos dizer que os primeiros libertinos, como um movimento organizado, existiram. Nessa época, foi composto pela classe dos artesãos, que se reuniram, revoltosos, sob a forma de uma religiosidade herética, designando-se libertinos espirituais. Suas reivindicações eram o fim do trabalho ininterrupto e da acumulação primitiva, e a criação de uma comunidade onde houvesse divisão de bens. Esses libertinos foram acusados de serem adeptos do ocultismo e praticantes do hermetismo, culto da divindade grega Hermes Trimegisto, mestre das artes, ciências, números e signos. Em 1554, Calvino escreve o tratado *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins que se nomment spirituels*, no qual, segundo Adauto Novaes⁴⁹, faz acusações aos libertinos relativas à descrença perante as religiões reveladas, a defesa de uma moral natural e a liberdade de costumes a partir da negação do pecado.

Um século mais tarde, o movimento libertino toma o rumo das tendências burguesas e se transforma num tipo de epicurismo mundano. De acordo com Nagy, o termo perde seu conteúdo filosófico e passa a traduzir uma atitude social. Ganha, assim, diversos sentidos que indicavam, em seu conjunto, que o libertino era aquele que fugia

⁴⁷ Idem, ibidem, p. 19.

⁴⁸ Calvino, Jean. *Corpus Reformatorum*. Tomo VII, col. 174.

⁴⁹ Novaes, Adauto. *Por que tanta libertinagem?*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, 1ª edição, p. 10.

das regras severas da sociedade, mas de modo que esse desregramento não fosse considerado nem vergonhoso nem reprovável.

No final do século XVII, as críticas burguesas aos libertinos se multiplicam e estes, como um grupo coerente descrito acima, desaparecem. Em seu lugar, surge o círculo dos libertinos eruditos que, por disseminarem as idéias de um sistema fundado na moral laica, no materialismo e no cepticismo, serão os ancestrais diretos dos filósofos do século XVIII.

A partir da regência, o movimento libertino ganha uma integração no sistema social e, segundo Adauto Novaes, *vai se constituir como força sistematizada (...), desta vez através da filosofia e da literatura libertinas contra os costumes e a velha moral*.⁵⁰ Do ponto de vista do pensamento, torna-se difícil propor a separação entre o filósofo e o libertino nesse momento. A liberação sentimental e sexual caminha junto com a liberação da mente. Filósofos e libertinos, apesar de divergirem em relação a vários problemas, estarão, ao longo do século, no mesmo lado. E esse acordo, acima de tudo, deve-se a um princípio em comum: a supremacia comprovada da natureza, ou seja, o estabelecimento de uma moral natural fundada no desenvolvimento dos instintos do homem e não na sua opressão. A partir desse princípio, os libertinos fizeram um sistema argumentativo no domínio das relações humanas e sexuais. A tradição estóico-epicurista que, segundo Eliane Robert Moraes, é uma *característica fundamental do gênero da libertinagem*⁵¹, foi, em parte, também responsável pela sustentação da filosofia libertina, já que tem por princípio a união da sensualidade com a mente.

⁵⁰ Idem, *ibidem*.

⁵¹ Moraes, op. cit, p. 24.

Jean-Marie Goulemot, da mesma forma, acredita que a força subversiva dessa literatura não estava somente no seu poder de crítica, mas também na argumentação filosófica do sexo:

*A escrita pornográfica de um d'Argens (e, de uma outra maneira, a do próprio Sade) mostra bem que a subversão moral ou religiosa deve-se a uma adjunção filosófica e não unicamente da alçada do texto pornográfico.*⁵²

O movimento libertino é, portanto, expressão do enfraquecimento da existência e da mentalidade feudal manifesto nos costumes da aristocracia e, logicamente, do fortalecimento de características marcantes do espírito burguês, como a importância do indivíduo. A libertinagem passa a ser um *savoir vivre* do cortesão e sua forma mais específica será o romance de educação, devido à importância da vontade pedagógica no gênero. Educar, para o libertino, é permitir que o homem tenha a capacidade de realizar suas inclinações naturais sem deixar-se influenciar por circunstâncias ou convenções. A grande questão da educação libertina, com efeito, é tornar possível o desenvolvimento da natureza no homem, através da experiência do prazer, alcançando a autonomia do eu. O universo do sentimento é, então, apagado: as relações humanas são reduzidas às sexuais e estas, subjugadas à razão. O conteúdo erótico é intelectualizado ao ponto de a própria intelectualidade passar a alimentar o erotismo. Às vésperas da revolução, esse romance de educação transforma-se num forte meio de ataque aos valores vigentes.

São esses os fatores que criaram condições necessárias para se elaborar uma filosofia sexual, na qual Sade irá sistematizar seus argumentos. Ora, nada em Sade é feito

⁵² Goulemot, Jean Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão. Leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. Trad. Maria Aparecida Corrêa, São Paulo, Discurso Editorial, 2000, 1ª edição, p. 85.

sem reflexão. Raciocinar o sexo faz parte da identidade do herói sadeano, portanto não existe separação entre o corpo e a mente, visto que os dois devem trabalhar sempre juntos.

Conseqüentemente, para elaborar sua filosofia, Sade parte da “desconstrução” de vários argumentos da moral iluminista. Segundo Jacques Domenech⁵³, Sade pode ser visto como um herdeiro do pensamento iluminista, contudo argumenta de forma contrária aos fundamentos dessa moral e, como dito anteriormente, aos princípios da moral cristã. Diferentemente de seus colegas libertinos, os quais, sustenta Rouanet, argumentavam de modo complementar aos filósofos da Ilustração⁵⁴, Sade contra-argumentará todas as idéias do pensamento das Luzes. Conforme Rouanet escreve:

*O "divino marquês" tem uma relação ambígua com todas as idéias da Ilustração. Ele as difunde, como os demais libertinos. Mas, ao contrário dos outros, ele freqüentemente as perverte, infletindo seu conteúdo num sentido oposto ao desejado pelos filósofos. Ele investe contra todos os valores do Ancien Régime, e nisso é aliado das Luzes, mas agride, também, todos os valores da Ilustração. Ele subverte a sociedade e subverte a subversão.*⁵⁵

Para Jacques Domenech, o marquês não apenas ridiculariza a moral cristã, como também destrói toda a argumentação da moral iluminista:

Il prétend à la fois ridiculiser définitivement la morale chrétienne et réduire à néant toute l'argumentation de la morale des Lumières. On a pu présenter Sade comme un héritier de la pensée des Lumières, et lui-même se complaît à se donner comme

⁵³ Domenech, Jacques. *L'Éthique des Lumières : Les Fondements de la Morale dans la Philosophie Française du XVIIIe siècle*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, 1ª edição, p. 224.

⁵⁴ (Se os filósofos se interessam pela temática sexual, os autores libertinos são simpatizantes declarados dos objetivos políticos dos filósofos. Eles ajudam o combate filosófico criticando, por um lado, os costumes aristocráticos, principalmente os amorosos, e transformando seus romances em poderosíssimos instrumentos de irradiação das idéias dos filósofos.) Rouanet, op. cit., p. 168.

⁵⁵ Idem, ibidem, p. 178.

*précurseur tel ou tel écrivain des Lumières. Cependant, hormis les antiphilosophes, qui constituent pour Sade une source incontestable qu'il se garde bien de citer, nul ne s'est davantage employé à discréditer la morale des Lumières.*⁵⁶

⁵⁶ Domenech, op. cit., p. 214.

Os dez capítulos que virão na sequência do texto cumprem com a análise anteriormente proposta dos dez temas escolhidos a partir da invenção erótica do sistema sadeano. Cada tema foi desenvolvido de modo a descrever e analisar os argumentos elaborados pelo marquês, relacionando-os com as hipóteses da ética iluminista. Para uma melhor organização da nossa pesquisa, analisaremos os romances libertinos separadamente, nos três últimos capítulos desta dissertação.

Capítulo II:

A Consciência Moral

Para Sade, o conceito de consciência moral tem um sentido duplo. Num primeiro plano, Sade entenderá a consciência moral como fruto de quimeras e preconceitos. Sendo apenas a consequência de ilusões, nunca poderá servir como um princípio de moralidade. Para provar a sua argumentação, ele utiliza os fundamentos do relativismo moral, explicando que a consciência não é uniforme, pois é o resultado dos costumes, climas e influências diversas, o que a torna extremamente flexível. É desse modo que Delbène explica à Juliette o que é a consciência:

On appelle conscience, ma chère Juliette, cette espèce de voix intérieure qui se élève en nous à l'infraction d'une chose défendue, de quelque nature qu'elle puisse être: définition bien simple, et qui fait voir du premier coup d'œil que cette conscience n'est que

*du préjugé reçu par l'éducation...(...) Ainsi la conscience est purement et simplement l'ouvrage ou des préjugés qu'on nous inspire, ou des principes que nous nous formons.*⁵⁷

Essa primeira argumentação toma por conceito de consciência aquele utilizado por grande parte dos filósofos iluministas. Sade, ao desenvolvê-lo, tem por objetivo criticá-los. Rousseau pode ser apontado como um paradigma ilustrativo do que foi dito. Mostrando-se totalmente descrente frente aos relatos de viajantes, recusa o relativismo moral tão prezado por Sade e constrói uma moral baseada no sentimento, desenvolvendo o conceito de consciência como um princípio inato de justiça e virtude. A consciência é, segundo ele, um sentimento moral responsável por nos inclinar instintivamente a amar o bem e a odiar o mal e, assim, julgamos nossas próprias ações e as de terceiros como sendo boas ou más. Para Rousseau, adquirimos a capacidade de sentir muito antes de sermos capazes ter idéias. A razão apenas nos apresenta o bem, porém é a consciência que nos faz amá-lo. Apesar da consciência ser distinta da razão, aquela não pode se desenvolver sem esta. Além de representar uma noção inata de bem moral, a consciência, em Rousseau, é a interiorização da voz divina que se elevará sempre que houver a prática de uma ação viciosa. Conseqüentemente, ela é um guia, ou melhor, um juiz infalível. Embora soem como julgamentos, os atos da consciência são, na verdade, sentimentos. É por isso que a teoria da consciência de Rousseau é considerada por Jules Barni⁵⁸ uma teoria do sentimento. Não obstante, Barni sustenta que há uma ingênua contradição na teoria de Rousseau, visto que o filósofo invoca o sentimento moral para distinguir o bem do mal e, no entanto, ao justificar esse mesmo sentimento, retorna à distinção entre ambos.

⁵⁷ Sade, Marquis de. *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice*. Paris, U.G.E., 1969, 1ª edição, p. 23.

⁵⁸ Barni, Jules. *Histoire des Idées Morales et Politiques en France au XVIIIe Siècle, Tome II*. Genève, Slatkine Reprints, 1967, 1ª edição, p. 132.

Aproveitando-se de certos equívocos como esse, Sade irá desenvolver uma segunda linha de argumentação da consciência que, sem perder o poder crítico da primeira, utilizará o mesmo objeto da crítica, contudo, reconstruindo-o às avessas. Interpretará, então, a consciência moral como a representação direta da voz da natureza. Delbène explica a Juliette que podemos facilmente formar uma consciência como a defendida por Rousseau, que se manifesta contrariamente aos projetos de deleite julgados como viciosos ou criminosos pela sociedade. Todavia, podemos formar um outro tipo de consciência que se manifestará, ao contrário, sempre que não cumprirmos os desígnios de nossos desejos, mesmo que estes sejam repreendidos pela sociedade:

*... il est très possible de se former avec des principes nerveux une conscience qui nous tracassera, qui nous affligera, toutes les fois que nous n'aurons pas rempli, dans toute leur étendue, les projets d'amusements, même vicieux... même criminels, que nous nous étions promis d'exécuter pour notre satisfaction. De là naît cette autre sorte de conscience qui, dans un homme au-dessus de tous les préjugés, s'élève contre lui, quand, par des démarches fausses, il a pris, pour arriver au bonheur, une route contraire à celle qui devait naturellement l'y conduire.*⁵⁹

Dessa forma, a consciência é a representação da voz natural quando produz os últimos efeitos descritos. Desde tenra idade, a voz da natureza grita obstinadamente nas profundezas da mente, incitando o indivíduo ao prazer e ao crime. Ela não pode ser lograda nem silenciada, pois sua força compele o libertino sadeano a submeter-se às leis naturais, forçando-o a confessar o desejo:

⁵⁹ Sade, op. cit., p. 23.

*Ah! croyez Juliette, qu'on n'échappe jamais à cette voix terrible: vous l'avez vu, vous l'avez éprouvé; vous flattiez d'avoir étouffé cet organe à force de lui imposer silence, mais, plus impérieux que vous passions, il les a fait taire en les poursuivant.*⁶⁰

Como Rousseau, Sade também entende a consciência como uma voz inata, um guia. Contudo, ao contrário do que o primeiro prega, a consciência sadeana reflete o egoísmo fundamental do homem. A natureza, necessitando do crime, inspira-nos a cometê-lo. Se ela assim deseja, é porque tal ação é necessária ao equilíbrio universal:

*Quand ses inspirations secrètes nous disposent au mal, c'est que le mal lui est nécessaire; c'est qu'elle le veut; c'est qu'elle en a besoin; c'est que la somme des crimes étant incomplète... insuffisante aux lois de l'équilibre, seules lois dont elle soit régie, elle exige ceux-là de plus au complément de la balance.*⁶¹

A natureza trabalha somente para si mesma, de modo que, para administrar a sua manutenção, ela transforma o homem em seu subordinado, ou seja, no agente de seus intentos. A paixão que domina o homem, portanto, é a forma que a natureza emprega para efetivar seus próprios objetivos. Se necessita de um maior número de indivíduos, ela inspira-os ao amor. Se, ao contrário, precisa diminuir a quantidade de seres, ela inspira-os à vingança e à ira:

Tous les mouvements qu'elle place en nous sont les organes de ses lois; les passions de l'homme ne sont que les moyens qu'elle emploie pour accélérer ses desseins. A-t-elle besoin d'individus? elle nous inspire l'amour: voilà des créations. Les destructions lui deviennent-elles nécessaires? elle place dans nous cœurs la vengeance, l'avarice, la

⁶⁰ Sade, Marquis de. *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice, Tome II*. Paris, Union Générale des Éditions, 1976, 1ª edição, p. 187.

⁶¹ Sade, Marquis de. *La Nouvelle Justine ou Les Malheurs de la Vertu, Tome I*. Paris, Éditions 10/18, 1970, 1ª edição, p. 92.

*luxure, l'ambition: voilà des meurtres. Mais elle a toujours travaillé pour elle, et nous sommes devenus, sans nous en douter, les débiles agents de ses moindres caprices.*⁶²

O homem é determinado pela força natural. Agir, portanto, contra ela é o mesmo que a ultrajar. Aquele, então, que é inspirado pela natureza e que, apesar disso, ignora tal predisposição, é uma pessoa confusa, sem julgamento, cega para os prazeres e néscia sobre os princípios naturais:

*... l'homme qui s'abstient d'en commettre, quand il en a reçu le penchant de la nature, n'est qu'un sot qui s'aveugle à plaisir sur les premières impressions de cette nature, dont il méconnaît les principes.*⁶³

⁶² Idem, ibidem, p. 150.

⁶³ Idem, ibidem, p. 141.

Capítulo III:

A Natureza

1) A Defesa da Existência de Deus:

Decidir um fundamento forte e consistente para a moral foi um exercício discursivo extenso e objeto de grande polêmica entre os filósofos iluministas, que propuseram os mais diversos sistemas para solucionar a questão. Os apologistas acreditavam que apenas um Deus remunerador e vingador seria capaz de fundar uma moral eficaz. Desse modo, recusavam qualquer tipo de fundamento de garantia para a moral que fosse humano ou terrestre. O homem, então, deveria escolher: ou seguiria os mandamentos de Deus ou a imoralidade e o vício.

Embora o Deus cristão tenha desaparecido da mente de muitos filósofos no século XVIII, os ateus ainda possuíam uma péssima reputação. Isso porque, apesar da disseminação do ideário ateu, a moral baseada no Deus remunerador e vingador continuava a garantir o freio mais cômodo e confiável para o povo, visto que propunha uma explicação acessível para a criação do mundo e o movimento dos astros. Portanto, solucionava da maneira mais simples uma questão extremamente polêmica.⁶⁴

Barruel⁶⁵ conduziu ao limite a defesa da divindade tutelar, ou seja, a existência de uma autoridade divina de poder absoluto que dirige as ações e sentimentos dos homens por meio de recompensas e punições morais. Devido à sua qualidade relativa, nem a

⁶⁴ Brochier, op. cit., p. 24 - 25.

natureza, nem a legislação e muito menos o instinto de virtude são garantias eficazes da moral, capazes de impedir que o homem se corrompa. A ordem de Deus, a única absoluta e universal, deve ser seguida de forma rígida e sem hesitações. Somente a crença cega no Deus vingador e remunerador pode garantir um fundamento eficaz para a moral, pois o homem só se mantém longe do crime quando afugentado pelas terríveis penas infernais e recompensado pela futura felicidade celeste.

Voltaire⁶⁶ também defendia a existência da divindade tutelar, pois a considerava um repressor poderoso para o povo. Entretanto, argumentava de maneira diferente de Barruel: recusava o dogma da Igreja e o imaginário religioso, acusando a superstição de conduzir o homem ao crime. Para o filósofo, a crença no Deus remunerador e vingador é fundamental para se criar uma moral eficaz. De acordo com ele, o homem nunca poderia ser virtuoso sem reconhecer essa divindade. Nesse aspecto, ele pensa da mesma forma que Barruel, colocando o homem entre Deus e a imoralidade. O teísmo de Voltaire, porém, não se ligava aos dogmas cristãos, pelos quais ele nutria grande repulsa, entendendo os mesmos como um conjunto de mentiras e superstições incapazes de conter o crime. Nessa perspectiva, para o filósofo, as religiões funcionavam como um veneno estimulante do vício.

É nesse aspecto que a teoria de Voltaire pode ser considerada paradoxal. Pois a consistência da argumentação de um Deus remunerador e vingador que está fora da Igreja e que não possui o apoio do inferno - Voltaire não acreditava na possibilidade de vida após a morte - é um tanto quanto duvidosa. Todavia, essa aparente contradição não o preocupava. Segundo ele, tanto o povo quanto os proprietários precisam de um Deus vingador e

⁶⁵ Domenech, op. cit..

remunerador, pois este, sendo consistente ou não, é uma crença certamente útil, servindo como um freio salutar. Enfim, convém às necessidades da utilidade social e, desse ponto de vista, é insubstituível.

Para Rousseau, ao contrário do que pensavam Voltaire e Barruel, a idéia de um Deus vingador era simplesmente inconcebível, pois a considerava incompatível com a sua concepção de divindade fundamentalmente benfeitora. Apesar de confiar na imortalidade da alma, preferiu as penas terrestres às divinas. Para ele, se de fato existe um castigo divino, este será efetuado durante a vida.

Rousseau possuía como fonte a filosofia antiga. Esta sustenta que o homem possui por instinto idéias sobre o certo, o errado, a virtude e o vício, antes mesmo de formular qualquer idéia distinta referente a uma divindade. É o que foi chamado de moral do sentimento. Ele se referia à moral como universal e confessou que a religião cristã e sua revelação nada trouxeram para a filosofia.

Segundo o filósofo, o estado natural da matéria é o repouso. Ela, por si só, não tem força alguma para agir, limita-se a receber e a comunicar o movimento, sendo incapaz de produzi-lo.⁶⁷ Todo movimento que não é engendrado por um outro ocorre por meio de um ato voluntário. Dessa forma, não existe ação sem a vontade. O mundo, então, é governado por um ser poderoso e sábio, dono de uma vontade que move o universo e anima a natureza. Tal entidade é ativa por si mesma e ordena todas as coisas. É o que Rousseau entende por Deus: uma divindade benfeitora cujo culto é universal e não precisa ser

⁶⁶ Idem, *ibidem*.

⁶⁷ Rousseau, Jean-Jacques. *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978, 1ª edição, p. 8.

ensinado a ninguém, pois é ditado pela natureza.⁶⁸ O mal não existe em relação a Deus, pois é obra dos homens e recai unicamente sobre eles mesmos, sem alterar o sistema do mundo. Os bons não precisam ser recompensados, uma vez que não há bem maior que existir segundo a própria natureza.⁶⁹

Para Rousseau, os dogmas particulares obscurecem a noção de divindade. O verdadeiro culto é o do coração que, quando sincero, é sempre uniforme. Aquele que pensa que Deus tem interesse pelas convenções religiosas é um ser cego pela vaidade. Ao contrário, Deus deseja ser adorado pelo espírito e na verdade. Com efeito, Rousseau acredita que as crenças são somente boas quando servem a Deus de forma sincera. Contudo, dá preferência ao culto da natureza, pois este possui os principais elementos dos outros, além de ser o único que vale para todos, em qualquer situação.⁷⁰

D'Alembert⁷¹, apesar de confessar que o sentimento não é um argumento consistente o suficiente para fundar a moral, reconhece que o mesmo poderia ser apresentado como a origem da moral, desde que unido aos fundamentos do interesse bem compreendido. O autor acredita em um ser supremo representante da bondade e tenta convencer seu leitor da inépcia de um Deus vingador. Para ele, os homens são afetados apenas por penas ou recompensas terrestres. Mesmo porque, segundo o filósofo, a experiência comprova que a punição através da lei é mais eficaz que a divina.

Barruel, por sua vez, cultivava enorme aversão à moral do sentimento herdada da cultura pagã, apontando que esta era guiada apenas pelo código do mais forte. Ele alegava que havia um grande relativismo entre os povos conquistadores e conquistados, já

⁶⁸ Idem, ibidem, p. 9-14.

⁶⁹ Idem, ibidem, p. 19.

⁷⁰ Idem, ibidem, p. 32-47.

que aqueles não necessitavam mostrar afeto para com estes, o que tornava a recíproca também verdadeira. A moral do sentimento, concluiu, só poderia ser válida dentro dos limites de um povoado. As próprias guerras entre os antigos provam que tal moral não pode ser universal.

2) A Refutação de Deus em favor da Natureza:

Talvez devido aos argumentos incisivos de Barruel, muitos filósofos encontraram um sistema mais eficaz utilizando a natureza como fundamento da moral no lugar da divindade tutelar, do Deus representante da bondade ou mesmo do sentimento. Eles optaram por afirmar uma moral universal que fixasse o bem acima de tudo e em conciliação com a organização social. Conforme escreveu Simone de Beauvoir:

... foi tentando abolir o reinado de Deus sobre a terra, foi substituindo-o por outro ídolo; ateus e deístas juntam-se no culto que rendem a esta nova encarnação do Bem Supremo: a Natureza; eles não pretendem de modo algum renunciar às comodidades de uma moral categórica e universal; os valores transcendentais desmoronaram, o prazer é reconhecido como a medida do bem e por este hedonismo o amor-próprio é reabilitado: “Devemos começar por dizer a nós mesmos que nada temos a fazer neste mundo exceto proporcionar-nos sensações e sentimentos agradáveis”, escreve, por exemplo, Mme. du Chatelet. Porém estes tímidos egotistas postulam uma ordem natural que garante a harmoniosa conciliação dos interesses particulares com o interesse geral; basta uma

⁷¹ Domenech, op. cit..

*organização racional, obtida através de um pacto ou contrato, para que a sociedade prospere em benefício de cada um e de todos.*⁷²

A filosofia de D'Holbach se insere na análise feita por Beauvoir. Segundo Domenech, ele refuta ponto a ponto a tese de Voltaire, invertendo seu sistema argumentativo. Para D'Holbach, a divindade tutelar mostra-se apenas útil como um instrumento de opressão política e religiosa, colocando-se longe da função de freio e próxima à ameaça da verdadeira moral. Para ele, tanto o teísmo quanto o deísmo são frutos da superstição. Ainda, diferentemente da opinião de Barruel, não crê que a recusa da moral fundada na divindade tutelar conduza irreversivelmente ao crime e à imoralidade.

Para embasar a sua tese, D'Holbach aponta que Deus e o homem são moralmente estranhos, portanto um não deve nada ao outro. Defende a idéia de uma autonomia completa da ética, pois, de acordo com ele, o argumento do Deus vingador e remunerador não é necessário na elaboração de um sistema moral. Além disso, preocupa-se de forma notável com a contradição entre a concepção do Deus bondoso e do vingador. A D'Holbach, o Deus remunerador e vingador parece ser uma máquina de guerra que tortura o espírito humano e é inaplicável como sistema. Essa incoerência das teorias teísta e deísta leva-o a elaborar uma moral baseada na terra, nas necessidades dos homens, longe das confusas idéias sobre os céus e perto da materialidade da natureza.

La Mettrie também funda a sua moral na natureza. Conforme Geoffrey Gorer⁷³, ele era agnóstico e se opunha aos teístas, considerando impossível a idéia de Deus ou de vida após a morte, pois entendia a questão da divindade como extremamente relativa. Ao

⁷² Beauvoir, Simone de. *Deve-se queimar Sade?* In *Novelas do Marquês de Sade e um estudo de Simone de Beauvoir*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961, 1ª edição, p. 43-44.

analisar as várias guerras decorrentes das divergências de cultos, observou que não temos como descobrir qual tipo de culto agradará mais a Deus. Assim, concluiu que a filosofia é contrária à religião: esta se baseia na emoção, por isso é tão poderosa, e aquela, na razão, logo, é inacessível às massas. Defendeu, então, que o objetivo da ciência deveria ser sempre a descoberta da verdade, que ocorre por meio da evidência e do experimento. Desse modo, a especulação sobre a divindade ou sobre a vida após a morte precisa ser excluída da filosofia, já que última, segundo ele, deveria se fundar na ciência física, na observação sensorial livre de superstições ou preconceitos e, acima de tudo, ser verificável. Portanto, é inútil preocupar-se com a origem das coisas, já que é impossível desvendá-la. É somente a natureza que nos move e o seu movimento potencial é uma propriedade da matéria. A natureza argumentada por La Mettrie não tem propósito, é indiferente e possui a desigualdade como principal característica.

No entanto, apesar de fundar a sua moral na natureza, La Mettrie defendeu o sentimento como um guia íntimo e natural que nos mostra que não devemos fazer aos outros aquilo que não desejamos que façam conosco. Isso porque, para o autor, embora não seja um fundamento filosófico, o sentimento é um bom moderador que ajuda a conservar o indivíduo e a espécie.

A maioria dos filósofos que sustentavam a extinção do argumento divino para o fundamento da moral não eram considerados um perigo revolucionário, porque, como visto, não investiam contra as regras sociais básicas, como amar ao próximo ou obedecer às leis. Mesmo La Mettrie, que era tido como um monstro por seus contemporâneos, não era visto como ameaçador, já que defendia a moral do sentimento como um freio para o povo. No

⁷³ Gorer, Geoffrey. *Vida e Ideias Del Maques de Sade*. Trad. Estela Canto, Buenos Aires, Editorial La

entanto, o mesmo não ocorria com o marquês, que entendia Deus como uma etapa de raciocínio filosófico a ser ultrapassada, mas necessária para sustentar a sua argumentação.

74

Brochier explica que, no século XVIII, existiam dois tipos diferentes de ateus: os mais conservadores, que negavam as superstições sem contradizer as modalidades sociais ou morais, como D'Holbach e La Mettrie, e aqueles cujo ateísmo representava apenas o ponto de partida de um sistema. Sade enquadra-se no último tipo, argumentando de modo a fazer o seu leitor entender essa etapa, para negá-la em seguida.⁷⁵

No caso do marquês, é interessante notar, como aponta Gorer⁷⁶, que o mesmo nutria uma certa obsessão por Deus: todos os seus escritos, sem exceção, preocupam-se com essa questão, que aparece até mais frequentemente que o sexo, tratado sumariamente em alguns textos. A fé na divindade, de fato, era uma tradição familiar para Sade que, em sua juventude, deu grande importância aos sacramentos. Ao percorrer sua obra, notamos que tem um conhecimento enciclopédico da literatura religiosa. Parece saber de memória toda a Bíblia, cita e argumenta com desenvoltura os apologistas cristãos, conhece as diferentes heresias da Igreja em diferentes épocas da história e discute amplamente todos os dogmas centrais da teologia cristã. O intrigante é que todo esse extenso conhecimento será utilizado na forma de ataque direto a Deus e à Igreja. Na verdade, esse ataque é bastante coerente se entendemos que o marquês era fanático pela lógica. Ele simplesmente não podia se conformar com tanta incongruência na idéia de Deus, na prática da religião e no comportamento de seus representantes.

Pleyade, 1969, 1ª edição, p. 110.

⁷⁴ Brochier, op. cit. p. 25.

⁷⁵ Idem, ibidem, p. 18.

⁷⁶ Gorer, op. cit., p. 121-123.

2.1) A argumentação de Sade para a refutação de Deus:

Sade faz uma elaborada disposição de ataques à figura divina. Partindo do simples para o complexo, ele inicia sua argumentação pela refutação do cristianismo, em seguida do deísmo e, por fim, da única representação divina que poderia ter alguma função no sistema lúbrico, o Deus maléfico. Para tanto, lança mão de argumentos da mesma natureza dos utilizados na defesa. Contra o cristianismo, religião basicamente afetiva, ele recorre ao sentimento. Já contra o racionalismo dos deístas, investe mostrando as contradições internas desse pensamento.⁷⁷

A) A refutação do teísmo:

O primeiro recurso de Sade para desacreditar a Igreja baseia-se na eficácia de apontar o ridículo no pensamento cristão. Aproveitando-se do fato de que este já estava em baixa devido às incisivas críticas de filósofos como D'Holbach e La Mettrie, o marquês trata o tema usando um tom de desprezo e depreciação, sem fazer uma crítica séria e racional⁷⁸:

*Mais dites-moi, je vous prie, peut-on s'empêcher de rire, en voyant que Moïse trouve trente-deux mille pucelles dans le camp madianite, avec soixante et un mille ânes? Il fallait au moins deux ânes par pucelle; il n'y a pas d'honnête créature qui ne soit flattée, en pareil cas, d'en avoir un par-devant et l'autre par-derrière.*⁷⁹

⁷⁷ Brochier, op. cit., p. 35.

⁷⁸ Idem, ibidem, p. 39.

⁷⁹ Sade, *La Nouvelle Justine ou Les Malheurs de La Vertu*, Tome I, op. cit., p. 128.

O segundo argumento utilizado por Sade é político e tem a finalidade de mostrar a Igreja como um agente contra-revolucionário, ligado à monarquia absoluta, que contém o forte e consola o fraco através do sistema de imortalidade da alma. Este, por sua vez, nada mais é do que um meio de manutenção política do estado vigente.⁸⁰

Para sustentar seu terceiro argumento, Sade deixa evidente que a hipótese de vida eterna é paradoxal. A ilusão da vida celeste, na qual mestres e escravos tornam-se igualmente servos de Deus, não condiz com a realidade hierárquica da vida na Terra, onde a relação de dominação se mantém.⁸¹

B) A refutação do deísmo:

Após desacreditar os teístas, Sade sobrepujará os defensores restantes de Deus, atacando-os dentro de sua própria lógica, já que o deísmo é uma religião supostamente baseada na razão. Para isso, o marquês utiliza quatro linhas argumentativas diferentes e aponta: (1) as contradições lógicas da idéia de Deus, (2) as morais, (3) a oposição entre a idéia de Deus e a de natureza e (4) os argumentos da história, da psicologia e da política que justificam a inexistência de Deus.⁸²

1. Contradições lógicas:

A contradição lógica inegável na idéia de Deus coloca em questão dois atributos fundamentais da divindade: a onipotência e a onisciência. Se Deus é superior à

⁸⁰ Brochier, op. cit, p. 39.

⁸¹ Idem, ibidem.

⁸² Idem, ibidem, p. 41.

vontade, sendo capaz de mudar a sua realização sempre que desejar, é imprevisível, logo não é onisciente. Isso porque, apesar de ser senhor de sua vontade, ele não é capaz de prevê-la, de modo a poupar a necessidade de mudança. Se, ao contrário, a vontade lhe é superior e ele não pode mudar a sua realização, ele é determinado. Portanto Deus não é livre e, por consequência, tampouco é onipotente. Em *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*⁸³, a primeira obra importante do marquês, vemos essa linha de argumentação. O moribundo pergunta ao padre por que um Deus tão poderoso criou uma natureza corrompida, ao que o padre responde que foi para dar ao homem o livre-arbítrio, o mérito da escolha. O moribundo, então, conclui que: ou Deus não conhecia as criaturas ou duvidava dos resultados de sua criação, já que, por ser onipotente e onisciente, deveria conhecer perfeitamente a vontade da mesma. Em ambos os casos, Deus só pode ser entendido como impotente ou imprevisível.

A segunda contradição lógica está no conceito de criação. Segundo Sade, a criação, ao invés de afirmar a existência de Deus, nega-a. Se a criação foi algo bom, deveria ter sido imediata. Se foi ruim, não deveria ter sido feita. O conceito de criação supõe um dilema de mudança que produz uma possibilidade de escolha incompatível com a idéia de Deus.⁸⁴ Ainda, em termos físicos, é bastante verossímil pensar que a natureza seja capaz de criar por si só, sem ter a necessidade de uma vontade externa. É o que o moribundo explica ao padre:

Et dès qu'il est possible que la nature toute seule ait fait ce que tu attribues à ton dieu, pourquoi veux-tu lui aller chercher un maître? La cause de ce que tu ne

⁸³ Sade, Marquis de. *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*. In *Oeuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome Premier*. France, Société Nouvelle des Éditions Pauvert, 1986, 1ª edição, p. 503.

⁸⁴ Brochier, op. cit., p. 42 – 43.

*comprends pas est peut-être la chose du monde la plus simple. Perfectionne ta physique, et tu comprendras mieux la nature...*⁸⁵

(...)

*... prouve-moi que la nature ne se suffit pas à elle-même, et je te permettrai de lui supposer un maître.*⁸⁶

2. Contradições morais:

Os mesmos problemas se dão na análise moral da criação. Se a criação é perfeita, tudo será um bem, logo Deus é inútil. Se é a experiência que nos conduz ao bem através do aprendizado, chegamos à conclusão de que o mal existe.⁸⁷ Se a vontade conduz o homem ao mal, temos três possibilidades para Deus. Ou ele ignora tal fato, o que seria inverossímil, já que é onisciente. Ou, ciente do mal, torna-se seu cúmplice e favorece sua existência, não sendo, portanto, nem justo, nem bom e nem imutável. Ou se, finalmente, não consente o mal, é impotente e subjugado a uma força maior, logo não é livre, tornando-se inútil aos homens. Assim, Sade só poderá conceber a idéia de Deus maléfico.⁸⁸

3. A oposição entre a idéia de Deus e a de natureza:

Sade irá contestar a imaterialidade da divindade apoiando-se na realidade do movimento. Se a causa é inseparável do efeito, a matéria móvel é inseparável do

⁸⁵ Sade, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, op. cit., p. 503.

⁸⁶ Idem, ibidem, p. 504.

⁸⁷ Brochier, op. cit., p. 43 – 44.

⁸⁸ Idem, ibidem, p. 44 – 45.

movimento, que é uma característica da matéria.⁸⁹ Com isso, não se pode contestar a característica material do “motor geral”. Conseqüentemente, a idéia de espiritualidade é absurda. Se todas as produções da matéria são efeitos das leis de movimento que a regem, não podemos objetivar a idéia de “motor geral” fora do materialismo⁹⁰ : *Mon ami, prouve-moi l’inertie de la matière, et je t’accorderai le créateur...*⁹¹

4. Argumentos históricos, psicológicos e políticos que justificam a inexistência de Deus:

Os primeiros homens que habitaram a terra nada compreendiam sobre os fenômenos naturais e por esse motivo os relacionavam à cólera de um ser divino. Para Sade, esse terror do desconhecido, objetivado na figura de Deus, é uma consequência da constituição do espírito humano. Este, ainda muito imaturo para entender as leis do movimento, acreditou que a natureza deveria possuir um motor ao invés de perceber que a própria é o agente geral. Contudo, é perfeitamente plausível admitir que efeitos naturais tenham causas naturais:

*A te prouver que tout peut être ce qu’il est et ce que tu le vois, sans qu’aucune cause sage et raisonnable le conduise, et que des effets naturels doivent avoir des causes naturelles, sans qu’il soit besoin de leur supposer d’antinaturelles, telle que le serait ton dieu qui lui-même, ainsi que je te l’ai déjà dit, aurait besoin d’explication, sans en fournir aucune...*⁹²

⁸⁹ Idem, ibidem, p. 46.

⁹⁰ Idem, ibidem, p. 48.

⁹¹ Sade, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, op. cit., p. 504.

⁹² Idem, ibidem, p. 506.

O terror e submissão ao desconhecido também explicam o comportamento das vítimas. Elas temem o mestre libertino e a ele se submetem, porque o desconhecem. Logo, supõem que ele tenha uma força imensurável. O movimento de submissão a Deus e ao libertino é o mesmo. A religião precisa ser terrível para ser funcional, já que o verdadeiro, o simples, o amável não agitam a imaginação do mesmo modo que o temível e o desconhecido.⁹³ Assim, o conceito de Deus fica reduzido a uma idéia abstrata. A sua universalidade é apenas consequência da necessidade que temos dela e não se pode provar algo baseado puramente na necessidade⁹⁴. A fé, pois, deveria ser um efeito da compreensão e não do seu oposto. Aqueles que, mesmo sem compreender, cultuam o desconhecido, fazem-no somente para impor medo e respeito:

*Entre la compréhension et la foi, il doit exister des rapports immédiats; la compréhension est le premier aliment de la foi; où la compréhension n'agit point, la foi est morte, et ceux qui, dans tel cas, prétendraient en avoir, en imposent.*⁹⁵

Além disso, a religião se estrutura num sistema de falsos conceitos. Mesmo entendendo Deus apenas como uma idéia, não podemos lhe dar nenhuma representação, visto que é um culto vazio, sem objeto, que nunca irá contribuir para os sentidos humanos:

*Je te défie toi-même de croire au dieu que tu me prêches, parce que tu ne saurais me le démontrer, parce qu'il n'est pas en toi de me le définir, que par conséquent tu ne le comprends pas...*⁹⁶

Nesse vazio, não somente o homem estará privado do melhor de sua vida, como o próprio sentido de viver será anulado. O culto é somente uma aparente facilidade para a

⁹³ Brochier, op. cit, p. 50-51.

⁹⁴ Idem, ibidem, p. 52.

⁹⁵ Sade, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, op. cit., p. 504.

explicação da origem de tudo. Que, todavia, não é feita de modo racional, pois não é baseada na experiência dos sentidos. Ao contrário, é estruturada no conceito bastante ambíguo e de difícil comprovação dos sentimentos inatos, que é, quando comparado à experiência comprovada dos sentidos, ineficaz. Logo, a crença numa divindade se coloca contra tudo aquilo que Sade considera racional - fruto tanto da mente como dos sentidos -:

*Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nos frappent; qu'est-ce qui peut nous représenter l'idée de Dieu, qui est évidemment une idée sans objet? Une telle idée, leur ajouterez-vous, n'est-elle pas aussi impossible que des effets sans cause? Une idée sans prototype est-elle autre chose qu'une chimère? Quelques docteurs, poursuivrez-vous, assurent que l'idée de Dieu est innée, et que les hommes ont cette idée dès le ventre de leur mère. Mais cela est faux, leur ajouterez-vous; tout principe est un jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience, et expérience ne s'acquiert que par l'exercice des sens; d'où suit que les principes religieux ne portent évidemment sur rien et ne sont point innés.*⁹⁷

O homem, então, só deve acreditar naquilo que é comprovado pela experiência dos sentidos. Assim, a hipótese de Deus é uma mera convenção, do mesmo modo que a cor para o cego. Para este, ela não existe, pois não lhe afeta os sentidos. A função da convenção, no caso do cego, é tentar exprimir aquilo que não produz uma realidade sensível. O mesmo se dá com Deus, uma convenção religiosa que nos distancia da verdadeira experiência dos sentidos, aquela que nos é acessível pela realidade⁹⁸:

... je ne me qu'à l'évidence, et je ne la reçois que des mes sens; où ils s'arrêtent ma fois reste sans force. Je crois le soleil, parce que je le vois; je le conçois comme le

⁹⁶ Idem, ibidem.

⁹⁷ Sade, Marquis de. *La Philosophie dans Le Boudoir (Les instituteurs immoraux)*. Paris, Éditions 10/18, 1972, 1ª edição, p. 206.

*centre de réunion de toute la matière inflammable de la nature, sa marche périodique, me paît sans m'étonner.*⁹⁹

Não obstante, segundo os deístas, Deus existe, pois todos, com exceção dos ateus, crêem-no. Se os deístas utilizam um argumento de generalização para provar a existência divina, Sade faz o mesmo para contestá-la. Segundo ele, todos acreditam em Deus porque são fracos e vítimas dessa crença. Ainda, o culto de uma massa não é capaz de alterar a realidade. Fato historicamente comprovável, visto que um dia a unanimidade acreditou que o sol girava em torno da terra e posteriormente descobriu que era exatamente o inverso. Portanto, a unanimidade nada prova.¹⁰⁰

A crença em Deus se mantém unicamente porque muitos se beneficiam dela. Para Sade, todas as formulações deístas foram feitas somente para a manutenção do poder absoluto do rei. O culto dissimula um instrumento de dominação utilizado pelos tiranos para conter o povo.¹⁰¹

Como armas para sua perpetuação, a religião utiliza o medo e a ignorância, que conduzem o homem a uma completa falta de discernimento e raciocínio. Em *Justine*, Sade pretende indicar esse equívoco. Para cada virtude defendida pela personagem, vemos o retorno da realidade que Justine pretende negar. E essa realidade sempre será a do corpo. A crença em qualquer sistema que ignore a materialidade do corpo é contra o pensamento sadeano, que sustenta a união entre corpo e mente. Desse modo, podemos analisar a história de Justine como uma revanche do corpo contra o mundo irreal das ilusões.

⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 59.

⁹⁹ Sade, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, op. cit., p. 504-505.

¹⁰⁰ Brochier, op. cit., p. 53.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 55.

Enfim, olhando pela perspectiva do homem ordinário, Deus é uma quimera que nasceu de sua fraqueza de espírito. Para o filósofo, Deus é o mesmo que a natureza, logo não existe, já que a própria é o motor geral. Do ponto de vista do político, ele é o véu que dissimula a sua tirania. E para os libertinos sadeanos, Deus será uma hipótese, para alguns, até mesmo uma realidade, mas aceito tão somente com objetivo de ser rivalizado e negado.

102

C) A idéia de Deus para os libertinos sadeanos:

Alguns libertinos argumentam a partir de um sentimento real da existência de Deus. Eles desenvolvem as conseqüências que isso acarretaria para a vida, elaborando uma dialética na qual tomam o seu lugar e o eliminam. O libertino, em geral, quando fala de Deus, não o faz de modo frio e calculado, mas tomado de um fervor, permanecendo até mesmo sob um certo transe.¹⁰³ Ele não consegue se conformar com o homem que se permitiu dominar por tal mestre. Por esse motivo, odeia a onipotência divina, na qual reconhece o seu próprio poder. Assim, alguns libertinos entenderão Deus como mediador e testemunha de todos os desejos que o homem abdicou, e serão, ao mesmo tempo, seus cúmplices e rivais.¹⁰⁴

Para esses libertinos, Deus, então, existe e é maléfico. O homem é a sua vítima eleita, já que o seu ódio pela humanidade é infinito. Saint-Fond conduz essa idéia ao seu limite, acreditando que Deus é o mal absoluto e o homem é o mal relativo. Logo, o mal feito pelo homem é um reflexo daquele feito por Deus, e este o ajudará a multiplicá-lo ao

¹⁰² Idem, ibidem, p. 63.

¹⁰³ Idem, ibidem, p. 64.

¹⁰⁴ Idem, ibidem, p. 65.

infinito. Saint-fond tem o hábito de trancar-se sozinho com suas vítimas e de convencê-las, antes do sacrifício, da danação eterna por meio de um discurso sobre práticas mágicas e fidelidade ao demônio.

Contudo, o sistema de Saint-Fond não é consistente, pois, ao afirmar a existência de uma divindade maléfica, ele abdica o seu poder em favor da mesma, como faz o homem ordinário. Isso prova que Saint-Fond é um libertino baixo, dotado de pouca força intelectual, traidor da grandeza de outros libertinos verdadeiros, como Juliette e Clairwil. Estas refutam o sistema de Saint-Fond, por enxergarem nele a fraqueza e a falta de dignidade do homem comum, logo que este se escraviza voluntariamente à vontade de Deus.¹⁰⁵

3) A Concepção de uma Natureza Dupla:

Em conseqüência dos pensamentos de D'Holbach e, principalmente, muito influenciado por La Mettrie, Sade utilizará a idéia de natureza como um fundamento essencial para a criação de sua moral. Partindo de argumentos similares aos desenvolvidos por D'Holbach, formulará, no entanto, uma tese bastante diversa. Sustenta, primeiramente, que o homem é um ser insignificante frente ao infinito da natureza. Nesse ponto, já podemos visualizar uma grande diferença entre Sade e os filósofos iluministas, pois o marquês é o único a ter consciência do infinito da natureza. Ver o universo nesses termos é uma negação lógica da existência do Deus vingador e remunerador, pois compreender a

¹⁰⁵ Idem, ibidem, p. 70-78.

grandeza do universo é compreender a essência do agente geral, o responsável por provocar o choque entre os átomos, por movimentar a energia vital constantemente.

Como anteriormente dito, o filósofo de quem Sade mais se aproximou nessa questão foi La Mettrie. Apesar deste não ver o homem como insignificante em relação à natureza, sua teoria sobre o movimento da matéria foi apreendida e bastante elaborada pelo marquês. Na verdade, ele aceitou diversos pontos da teoria de La Mettrie, o que torna a filosofia de ambos similar em certos aspectos. A principal diferença entre os dois é, segundo Gorer¹⁰⁶, de caráter. Isso porque La Mettrie estudava a filosofia como uma idéia abstrata e não se interessava pela forma que ela afetava as pessoas, pois não via necessidade de aplicar na vida real os resultados por ele obtidos. Logo, não se importava em ser ilógico, pois sua devoção pela filosofia não era incondicional. Sade, em contrapartida, era obcecado pela lógica. Para ele, a meta da filosofia era destruir os preconceitos e ensinar a verdade.

3.1) O Motor Geral - A natureza como energia que move o universo e atinge os sentidos:

É, portanto, em nome do movimento que Sade distinguirá Deus da natureza. Ao fazer essa passagem, recusa a idéia para afirmar o fato, negando a intenção e direção quimérica da crença religiosa, para assumir a realidade característica da matéria.

Sade argumenta que a natureza é a energia presente em todo o universo que se mantém em movimento constante e uniforme. Ela causa o choque entre os átomos, compõe

¹⁰⁶ Gorer, op. cit., p. 115.

e decompõe toda a matéria de modo simultâneo e permanente. Atingindo nossos sentidos por meio de estímulos externos, é conduzida através do aparelho nervoso até o nosso cérebro, gerando, assim, os mais diversos efeitos na sexualidade. Como foi possível notar, Sade sustenta, utilizando argumentos verificados pela experiência humana, que a existência de uma entidade como o Deus remunerador e vingador não faria sentido, pois é incompatível com todas as leis do movimento:

*Cette âme, que je regarde comme l'âme général du monde, est le feu le plus pur qui soit dans l'univers, il ne brûle point par lui-même, mais, en s'introduisant dans la concavité de nos nerfs, où est sa résidence, il imprime un tel mouvement à la machine animale, qu'il la rend capable de tous sentiments et de toutes les combinaisons. C'est un des effets de l'électricité dont la l'analyse ne nous est pas encore suffisamment connue, mais ce n'est absolument pas autre chose. A la mort de l'homme, comme à celle des animaux, ce feu s'exhale et se réunit à la masse universelle de la même matière, toujours existante et toujours en action. Le reste du corps se putréfie et se réorganise sous différentes formes que viennent animer d'autres portions de ce feu céleste. Jugez, d'après cette définition, ce que doivent être, aux yeux de ceux qui l'admettent, les comiques idées de l'enfer et du paradis.*¹⁰⁷

¹⁰⁷ Sade, *Histoire de Juliette, Tome II*, op. cit., p. 174.

3.2) O processo de negação:

Ainda, percorrendo um caminho diverso ao dos iluministas, Sade emprega em seu sistema uma concepção dupla de natureza elaborada a partir de um processo de negação. Segundo Deleuze¹⁰⁸, o processo de negação que ocorre na construção da moral sadeana deve ser diferenciado em dois níveis: a negação como processo parcial e a negação pura como processo totalizante. A esses dois níveis irão corresponder duas concepções distintas de natureza: a natureza secundária e a primária.

A) A Natureza Secundária:

O mundo da experiência, com escreve Deleuze, é formado pela natureza secundária. Esta segue as leis e regras da criação, destruição, enfim, dos processos de transformação em geral. Pode-se dizer que a negação é encontrada em toda parte, contudo a natureza secundária não é inteiramente negação. Isso porque, dentro dela, a negação só existe nos processos parciais de morte e de destruição; ou melhor, como o inverso de outros processos, também parciais, como criação ou composição. Ora, como a desordem não deixa de ser ela mesma uma ordem e a putrefação, uma composição da vida, os processos da natureza secundária jamais serão absolutos.¹⁰⁹

É por isso que nela encontramos o bem e o mal, a virtude e o vício. Enfim, ela é o conjunto de várias forças que se equilibram. O mesmo ocorre com a noção de negativo e

¹⁰⁸ Deleuze, Gilles. *Présentation de Sacher Masoch : Le Froid e Le Cruel*. Paris, Éditions de Minuit, 1967, 1ª edição, p. 24.

¹⁰⁹ Idem, ibidem, p. 24.

positivo, pois são noções relativas. O homem é impelido a uma força ou outra fortuita e indiferentemente. Dessa forma, a única preocupação da natureza secundária é o equilíbrio das forças, e não a qualidade das mesmas, o que para ela é totalmente irrelevante. A sua preocupação é compensadora, no sentido de que ela faz com que uma força compense a outra. Com isso, o homem não é responsável pelos seus atos, pois seguir o bem ou o mal é para ele uma ação passiva, visto que a natureza o determina¹¹⁰ :

*Nous sommes entraînés par une force irrésistible, et jamais un instant les maîtres de pouvoir nous déterminer pour autre chose que pour le côté vers lequel nous sommes inclinés. Il n'y a pas une seule vertu qui ne soit nécessaire à la nature, et réversiblement, pas un seul crime dont elle n'ait besoin, et c'est dans le parfait équilibre qu'elle maintient des uns et des autres, que consiste toute sa science.*¹¹¹

Despojado de toda e qualquer pretensão a mestre, o homem é colocado face a face com a sua cabal insignificância frente ao infinito da natureza. Esta manterá o seu movimento uniforme, mesmo quando houver a completa aniquilação da raça humana. A inexistência da humanidade em nada mudará o curso das trocas universais¹¹²:

*... tout est égal à la nature; tous les êtres qu'elle produit sont indifférents à ses yeux, puisqu'ils ne lui coûtent pas plus à créer l'un que l'autre, et qu'il n'y a pas plus de mal à détruire un bœuf qu'un homme.*¹¹³

A natureza secundária, por conseguinte, impõe limites aos heróis sadeanos, pois, em meio a ela, eles não têm direito à escolha. Logo, nunca serão capazes de produzir uma ação absoluta, já que a natureza secundária é qualitativamente relativa e determinante.

¹¹⁰ Brochier, op. cit., p. 87-88.

¹¹¹ Sade, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribon*, op. cit., p. 511.

¹¹² Brochier, op. cit., p. 198.

O libertino nela age através do elemento pessoal, produzindo atos de destruição cujo único efeito é servi-la. Através da perspectiva da natureza secundária, observamos um libertino completamente domesticado, subjugado por um poder transcendente. Ela o justifica e o inspira, e ele, por sua vez, realiza todas as intenções naturais. O herói sadeano, portanto, não age em benefício próprio, mas sempre em favor da natureza secundária. E é isso que o revolta, pois possui desejos que estão acima dela e expressam a vontade de cometer um verdadeiro crime, pelo qual ele seja inteiramente responsável.¹¹⁴

B) A Natureza Primária:

A natureza primária, argumenta Deleuze¹¹⁵, é aquela portadora da negação em seu sentido puro, que constitui o caos original formado por moléculas em movimento furioso. Ela está acima das leis, dos reinos, da própria necessidade de criar e conservar. Portanto, não integra o mundo da experiência, pois é essencialmente o objeto de uma idéia. Deleuze explica que ela pode ser demonstrada somente de forma especulativa, assim como o matemático fala verdades que, apesar de serem verificáveis, não são visíveis na experiência.

O que excita o libertino sadeano é o objeto que está fora da cena física, ou seja, a idéia de uma negação pura que não pode ser dada pela experiência, mas somente pela especulação mental. É o que Jérôme diz para Severino, inconsolado com a sua incapacidade de atingir tal aspiração:

¹¹³ Sade, *Histoire de Juliette, Tome II*, op. cit., p.173.

¹¹⁴ Brochier, op. cit., p. 119-123.

¹¹⁵ Deleuze, op. cit., p. 25.

*Il y a des siècles que je suis au même point, dit Jérôme, et plus de vingt ans que je ne bande qu'à l'idée d'un crime supérieur à tout ce que l'homme peut faire dans le monde; et malheureusement je ne le trouve point: tout ce que nous faisons ici n'est que l'image de ce que nous voudrions pouvoir faire; et l'impossibilité d'outrager la nature est, selon moi, le plus grand supplice de l'homme.*¹¹⁶

É nesse ponto que reside o grande desafio para os mestres libertinos: elaborar condições propícias de modo que um ato direcionado à natureza secundária possa, na natureza primária, repercutir e se reproduzir ao infinito, ultrapassando a secundária. A questão é possibilitar um desvio entre as duas naturezas daquilo que o libertino dispõe fisicamente e daquilo que ele pode dispor mentalmente, levando o derivado ao original e o pessoal ao impessoal.

Como nada pode interromper o movimento perpétuo da natureza, nada poderá limitar o pensamento lógico, já que este é reflexo da força natural. Dessa forma, o desejo, em Sade, tem como lei incontornável a sua completa submissão à razão. Essa idéia é a própria força de toda a teoria sadeana. Isso porque, para o marquês, o ato erótico é um trabalho da razão, no qual o pensamento deve assumir o comando do indivíduo. Em outros termos, a experiência do prazer, comandada e dirigida pelo raciocínio lógico, é o meio que o libertino emprega para alcançar uma elevada capacidade de especulação mental. Esta proporciona o deslocamento do herói do mundo da experiência sensível, ou seja, da natureza secundária, própria dos prazeres físicos; para a natureza primária, espaço dos deleites mentais. É somente dentro da natureza primária - fora dos limites impostos pela

¹¹⁶ Sade, *La Nouvelle Justine*, Tome I, op. cit., p. 297.

secundária -, que o libertino será capaz de conquistar a sua supremacia, logo, a plena satisfação de seus desejos.

4) O Interesse Bem Compreendido e a Força de Dissuasão das Leis:

Ao se afirmar a essência infinita do universo e aduzir a natureza como um fundamento crucial para o sistema ético, a garantia da autoridade divina torna-se dispensável. Contudo, os iluministas se depararam com certos problemas lógicos para produzir um sistema no qual a distinção entre o bem e o mal fosse realmente consistente e no qual a autoridade divina fosse substituída por outra mais eficaz.

Helvétius e D'Holbach¹¹⁷ foram os primeiros filósofos a propor uma moral baseada no interesse para solucionar essa questão. Segundo eles, é o interesse bem compreendido, isto é, o interesse do homem por coisas verdadeiramente úteis, tanto para a sociedade quanto para o indivíduo, que proporcionará o desenvolvimento da humanidade. O próprio espírito filosófico é o espírito da utilidade. Para alcançar o bem comum, o homem deve se submeter à utilidade, limitando os seus desejos para que não sejam inúteis ou prejudiciais para si próprio e nem para outros. Eles argumentam que nem o homem nem a sociedade se conservariam sem que houvesse um limite, ou melhor, um impedimento ou proibição da satisfação de certos desejos capaz de permitir somente a realização do que é realmente útil. O interesse, pois, quando mal compreendido, é fonte de vícios e crimes e quebra a conciliação entre indivíduo e sociedade. A argumentação da moral do interesse,

¹¹⁷ Domenech, op. cit..

portanto, repousa no equilíbrio entre o particular e o coletivo. A paixão individual, quando em desacordo com o todo, é excluída, dando lugar à socialmente útil.

Ambos os filósofos defendem a moral universal. Conforme adverte Helvétius, a diversidade de formas entre os povos no entendimento da virtude não implica a suposição do relativismo moral. É certo que o interesse pessoal será modificado por várias condições, produzindo uma diversidade de opiniões, porém a efetuação do bem dependerá unicamente da conformidade do interesse público com o privado. A justiça será simplesmente o resultado desse encontro.

Todavia, muitos filósofos questionam a utilização do interesse bem compreendido como princípio fundamentador da moral, discordando de sua eficácia dentro de um sistema ético. Diderot¹¹⁸ argumenta que o interesse geral e o particular são relativos, o que faz com que a noção de justo e injusto varie nas mais diversas formas. Logo, para ele, a moral do interesse é um argumento problemático, pois conduzirá logicamente aos perigos do relativismo moral. De modo a se distanciar desse problema, ele sustenta a idéia de uma força de dissuasão das leis, que deve agir como representação da natureza para os homens. A lei é um freio para as paixões, porque ninguém pode desobedecê-la impunemente. Desse modo, existem dois tribunais para o homem: o da natureza, que pune os vícios contra ele mesmo e o das leis, encarregado dos crimes contra seus semelhantes.

A eficácia do pensamento de Diderot encontra-se exatamente nesse sistema duplo, no qual ele associa duas noções que aparecem separadas no Iluminismo: a autoridade interna da natureza e a autoridade externa da sociedade. Segundo ele, o medo da autoridade é suficientemente capaz de garantir o fundamento essencial da moral. Contudo,

¹¹⁸ Idem, ibidem.

salienta que, enquanto houver oposição entre as leis da natureza, da sociedade e da religião, a virtude será uma meta inatingível. Para o seu sistema ser válido, é preciso que ocorra uma reforma na legislação. A religião deve se identificar com o código civil e este, por sua vez, com o natural, que é, entre todos, o principal. Somente a conciliação com a natureza pode eliminar o caráter nocivo e perverso dos costumes cristãos e das leis.

Helvétius e D'Holbach também concordam com a necessidade de um fundamento que assegure a moral como a força de dissuasão das leis. Alegam, porém, que a moral só será válida quando a autoridade civil funcionar em conjunto com o interesse bem compreendido. D'Holbach critica a legislação então vigente por não funcionar em concordância com o interesse de todos os cidadãos, mas apenas com o de uma pequena elite. Ao invés de promover a justiça, as leis, criadas de modo raso, corrompem os costumes e geram transgressores. No entanto, para ele, isso não produz argumentos para a comprovação do relativismo moral e tampouco do imoralismo. A natureza do homem e a legislação civil podem e devem trabalhar juntas. Desejando a implantação de reformas, D'Holbach aponta para a concepção de uma legislação da natureza, capaz de garantir o direito do homem e de conduzi-lo em direção ao bem.

Rousseau¹¹⁹, crítico do interesse bem compreendido, recusa as hipóteses de D'Holbach e Helvétius. Julga que a moral do interesse terá por consequência lógica o egoísmo e a justificativa do crime. Para ele, o bem está longe da sociedade. Existe uma bondade natural no homem, que é a exaltação de uma virtude de representação divina. Quando, porém, o ser humano começa a viver em sociedade, ele se corrompe e perde essa virtude.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*.

Como dito anteriormente, Rousseau elabora o seu sistema partindo da hipótese da moral do sentimento. Para desenvolvê-la, vale-se de dois conceitos básicos, o “amor por si mesmo” e o “amor próprio”. Define o primeiro como um sentimento natural tanto nos homens como nos animais, que os conduz para a conservação própria e de terceiros. O “amor por si mesmo”, unido à razão e à piedade, dará ao homem humanidade e virtude. Em oposição, define o “amor próprio” como um sentimento relativo, nascido da sociedade, que conduz o indivíduo ao egoísmo, pois faz o homem desejar sempre o melhor para si em detrimento do outro, inspirando-o à maldade para com o próximo. Direcionado pelo “amor próprio”, o homem se posiciona acima de todos e, ainda não satisfeito, deseja que outros o prefiram em detrimento de si próprios. Como tal desejo é de difícil realização, o homem encontrará somente ódio e ira.

A partir do conceito de “amor próprio”, podemos observar que Rousseau coloca o bem longe da sociedade, logo, desaprova a legislação vigente. Diante de uma legislação inadequada, a consciência pode ser um freio mais eficaz à população que a autoridade civil. Rousseau adota essa postura, pois recusa qualquer tipo de repressão, já que acredita que o legislador cumpre a sua função quando incentiva a virtude e não quando se limita apenas a punir o crime. A escolha e a distribuição de recompensas são as funções primordiais do bom legislador e são elas que conduzirão a sociedade à virtude. Para Rousseau, a lei que pune é incapaz de formar cidadãos virtuosos, pois apenas contém os criminosos.

É possível constatar uma certa concordância entre Sade e Rousseau, no que diz respeito à pureza do homem em isolamento e à corrupção do mesmo quando na civilização. Para Sade, o homem em seu estado natural, longe da coletividade, é capaz de encontrar o seu caminho em plena liberdade. Ao se socializar, essa liberdade natural é destruída.

Porém, longe de uma concordância efetiva com Rousseau, e exatamente como este e Diderot previram, Sade utilizará a moral do interesse para justificar o egoísmo e o crime.

Sobrepondo o particular ao geral, o marquês destrói as bases da sociedade, desmistificando a noção de lei, que é, por si só, a representação da autoridade imposta a todos. Segundo ele, a lei corrige o comportamento do homem de forma ilusória, conduzindo-o a uma liberdade quimérica que neutraliza a noção de crime, porque se torna impessoal. Com efeito, Sade leu as observações iluministas acerca do relativismo das leis, da inabilidade dos legisladores e da ineficácia de um sistema que só pune. Ele percebeu quais seriam as conseqüências de uma moral baseada na natureza e entendeu que a força de dissuasão das leis não pode ser nem absoluta nem efetiva. Conseqüentemente, Sade demonstrará, da mesma forma que outros filósofos já fizeram de maneira mais indireta, que as leis mentem e escondem os desígnios da natureza. Uma lei criada para todos nunca poderá nutrir as necessidades de um indivíduo em particular.

Segundo Domenech, Sade reelabora o pensamento de Diderot - que tenta conduzir a legislação à justiça, admitindo que, do modo como está na realidade, é injusta -, propondo uma antítese do mesmo. Portanto, tudo aquilo que Diderot se esmera em refutar, Sade argumenta de modo a afirmar:

Les craintes de Diderot se sont révélées pleinement justifiées. Sade proclame avec force dans ces romans ce que Diderot s'efforce de réfuter. Leurs thèses s'opposent radicalement, et Sade use de l'argumentation que Diderot entend récuser par anticipation: les lois conventionnelles forgées par la société présentent un caractère relatif qui les disqualifie toutes; seule la loi naturelle importe et elle nous encourage au vice. La pensée

*de Sade s'affirme précisément, point par point, comme l'antithèse de celle de Diderot qui a compris le danger représenté par un usage abusif du concept de nature.*¹²⁰

Sade, então, caminhará na direção oposta a de D'Holbach e Helvétius, estruturando sua argumentação nos fundamentos do ateísmo e do relativismo moral. A partir disso, Sade faz uma *dessocialização*¹²¹ das paixões, ou seja, prioriza o interesse individual e recusa por completo o interesse coletivo. Com isso, ele pretende tirar o homem do meio social para colocá-lo dentro do sistema de trocas de energias do universo.

O contrato, objeto que evidencia a subordinação à lei, é amplamente criticado por Sade, que tenta regressar ao mundo antes da criação da legislação, onde nenhum bem ou direito é garantido: a anarquia. É nesse mundo onde surgem os heróis sadeanos.

Para Sade, a noção de lei não se sustenta por si só, ela precisa de um princípio mais elevado como garantia. Essa idéia, entretanto, não foi originalmente produzida pelo pensamento sadeano. Como aponta Deleuze¹²², Platão já propunha um estado de lei duplo, do ponto de vista do princípio e do ponto de vista das conseqüências. Segundo ele, a lei não pode ser primária, pois precisa de um princípio consistente, como o bem, no qual se apoiar. À lei, então, é delegado um papel secundário. De acordo com Platão, se os homens soubessem exatamente o que é o bem ou pudessem se conformar com aquilo que outros definem como o bem, não teriam necessidade das leis. Isso porque a lei funciona como uma representação do bem. Se analisarmos as conseqüências, concluiremos que obedecer a lei é bom para todos, sendo que o melhor é a imagem do bem.

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p.109.

¹²¹ Brun, Annie Le. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris, Jean-Jacques Pauvert chez Pauvert, 1986, 1ª edição, p. 117-119.

¹²² Deleuze, op. cit., p. 81.

Não foi a descoberta do relativismo moral ou da variabilidade das leis que destruiu a imagem clássica, pois tais constatações, conforme Deleuze observou, já eram amplamente entendidas pelos antigos. O que de fato causou o fim da imagem clássica foi que, na idade moderna, segundo Kant, em *Critique de la raison pratique*¹²³, a lei passou a não mais depender do bem, ao contrário, o bem começou a depender da lei. Portanto, a lei passa a não ter mais fundamento, já que não pode mais se alicerçar sobre o princípio superior do bem. Conseqüentemente, deve se sustentar pela sua própria forma, sem indicar nenhum outro objeto. Kant, assim, apresenta-nos sua imagem moderna de lei, ao falar pela primeira vez de uma lei moral que é a representação de uma forma pura independente.

Não obstante, a lei, definida desse modo, é tal que não podemos especificá-la e age, conseqüentemente, sem ser conhecida. O domínio definido por ela nos coloca como culpados sem que saibamos quais são seus limites ou por qual razão transgredimos. Isso nos leva a um paradoxo: se a lei não se baseia num bem superior, não podemos dizer que quem obedece à lei o faz pelo melhor. Logo, aquele que obedece a lei não é justo. Ao contrário, poderá ser culpado, já que desconhece o fundamento da legislação.

Na imagem clássica de Platão, vimos que a lei é indeterminada por um lado e apenas precisa, por outro, quando pratica a punição. Na idade moderna, a lei é independente e, sob todas as suas formas, transmite um poder mistificado, porque não se baseia em princípio algum. Sendo assim, tanto a imagem clássica, como a moderna não conseguem argumentar de maneira consistente a questão da lei. A partir disso, Sade repudia as duas interpretações: denuncia a primeira como sendo um regime de tiranos e tiranizados, pois só pode ser determinada a partir da punição; e a segunda por transmitir um poder utópico,

¹²³ Idem, ibidem, p. 82.

incapaz de praticar uma contenção real. Sade, então, supera todos os regimes de lei, negando qualquer tipo de pacto social.

5) A Máquina:

Em seguida, o marquês insere o homem dentro do conceito de máquina, que tem como principal influência *L'Homme Machine*¹²⁴ de La Mettrie.

La Mettrie, em *L'Homme Machine*, argumenta que a transição do animal ao homem não foi violenta. Antes da linguagem, o homem não poderia ser realmente diferenciado dos outros animais. Possuindo apenas um conhecimento intuitivo, ele enxergava as figuras e as cores sem poder distingui-las, apenas balbuciando suas sensações e necessidades do mesmo modo que faria um cachorro. Ainda, munido de menos instinto natural que todos os outros, não poderia ser classificado como uma espécie superior:

*Des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente; les vrais philosophes en conviendront. Qu'était l'homme, avant l'invention des mots et la connaissance des langues? Un animal de son espèce, qui avec beaucoup moins d'instinct naturel que les autres, dont alors ne se croyait pas roi, n'était distingué du singe et des autres animaux (...).*¹²⁵

Apesar das palavras, da língua, da ciência e das artes terem surgido e do próprio espírito do homem, antes bruto, ter sido polido, ele não deixou de ser um animal. Tudo é entendido e transmitido através de signos e cada espécie compreende aquilo que pode. No

¹²⁴ Mettrie, Julien Offroy de La. *L'Homme Machine*. France, Éditions Denoël/Gonthier, 1981, 1ª edição.

caso dos homens, eles conseguiram adquirir o conhecimento simbólico, que, ao contrário do conhecimento intuitivo - aplicado às noções primitivas -, supõe noções mais complexas, necessárias ao trabalho do pensamento. Embora as outras espécies tenham um instinto natural infinitamente superior ao do homem, este, por sua vez, adquiriu o conhecimento simbólico, entendendo e relacionando os signos de maneira que nenhuma outra espécie seria capaz.

Conforme La Mettrie, a organização é o primeiro mérito do homem, pois é através dela que conseguimos a disposição para nos tornarmos hábeis, sábios e capazes de refletir. A disposição, por sua vez, nos foi dada pela natureza:

*L'organisation est le premier mérite de l'homme; c'est en vain que tous les auteurs de morale ne mettent point au rang des qualités estimables celles qu'on tient de la Nature, mais seulement les talents qui s'acquièrent à force de réflexions et d'industrie: car d'où nous vient, je vous prie, l'habilité, la science de vertu, si n'est d'une disposition qui nous rend propres à devenir habiles, savants et vertueux? Et d'où nous vient encore cette disposition, si ce n'est de la Nature?*¹²⁶

Segundo P. L. Assoun¹²⁷, a teoria da organização de La Mettrie se apóia na dupla hipótese da existência de fibras e de uma propriedade fundamental que é a irritabilidade. A irritabilidade é a propriedade que permite a certas partes do corpo, quando tocadas, transmitir à alma a impressão desse contato. Essas partes são denominadas de partes irritáveis, pois se tornam mais curtas quando qualquer corpo estranho as toca mais

¹²⁵ Idem, ibidem, p. 163.

¹²⁶ Idem, ibidem, p. 169.

¹²⁷ Assoun, P. L.. *Notes*. In *L'Homme Machine*. France, Éditions Denoël/Gonthier, 1981, 1ª edição, p. 265.

fortemente. A fibra é o elemento anatômico essencial do músculo, nervo e tendão. Basicamente, ela é carne ajuntada à carne, formando um todo contínuo, homogêneo e vivo.

Apesar de não termos uma idéia clara do que a máquina corporal realmente é, devido a sua grande complexidade, podemos observar que ela funciona por si mesma, de modo independente. Para La Mettrie, existe um princípio motor do corpo, que é uma força inata, chamada pelos antigos de *parenchyme*.¹²⁸ O termo é grego e significa tudo aquilo que é produzido pela massa e consistência de um suco, e que se relaciona às partes corpóreas formadas de sangue. Podemos tentar entendê-lo como uma força energética ou um fluido elétrico que percorre e anima os nossos nervos, através do qual todas as percepções chegam ao cérebro. Assim, aos poucos, o nosso cérebro acumula idéias. Todavia, o pensamento do homem não se desenvolve apenas a partir de seus órgãos e da maneira que eles se organizam dentro do corpo: é construído essencialmente através da relação dos órgãos com a imaginação:

*Ce qui se passe alors dans certains organes, vient-il de la nature même de ces organes? Point du tout; mais du commerce et de l'espèce de sympathie de ces muscles avec l'imagination.*¹²⁹

Podemos definir esse conjunto organizado de matéria como uma máquina funcional determinada pela natureza. O corpo, então, é capaz de modificar a mente, do mesmo modo que esta, por sua vez, modifica aquele. Logo, ambos são interdependentes. Assim, a alma é uma parte da matéria sensível integrante do cérebro, através da qual se explica a existência da imaginação:

¹²⁸ Mettrie, op. cit., p. 192 – 193.

¹²⁹ Idem, ibidem, p. 194.

*Ce principe (l'Âme) existe, et il a son siège dans le cerveau à l'origine des nerfs, par lesquels il exerce son empire sur tout le reste du corps. Par là s'explique tout ce qui peut s'expliquer, jusqu'aux effets surprenants des maladies de l'imagination.*¹³⁰

A alma, portanto, está sujeita às mesmas modificações que o corpo. Nessa perspectiva, a idéia de uma alma que seja privada dos sentidos é simplesmente inconcebível para La Mettrie.

Em Sade, como já dito, o conceito de máquina é totalmente influenciado pela filosofia de La Mettrie. Assim, o marquês corrobora todas as propriedades e funções descritas acima, como podemos observar no trecho que se segue de *La Nouvelle Justine*:

*(...) ce corps est une machine sensible, qui a nécessairement la conscience momentanée de l'impression qu'il reçoit et la conscience du moi, par le souvenir des impressions successivement éprouvées. Retiens-le, Justine: ce n'est jamais par nos sens que les êtres nous sont connus, ou produisent des idées en nous; ce n'est qu'en conséquence des mouvements imprimés à notre corps que notre cerveau se modifie ou que notre âme pense, veut et agit. (...) Tous nous prouve, de la manière la plus convaincante, que l'âme agit et se mue d'après les mêmes lois que celles des autres êtres de la nature; qu'elle ne peut être distinguée du corps, qu'elle naît, s'accroît, se modifie dans le mêmes progressions que lui et que, par conséquent, elle périt avec lui.*¹³¹

Além de todas as características da máquina de La Mettrie, a máquina sadeana possui também, mais propriamente, a função de revelar a realidade material de tudo o que no homem é escondido por uma imaterialidade, como as estratégias do coração humano.

¹³⁰ Idem, ibidem.

¹³¹ Sade, *La Nouvelle Justine*, Tome I, op. cit., p. 243-244.

Mais precisamente, a máquina é um argumento que funciona como uma arma de contestação intelectual no combate filosófico, desvendando as fantasias inculcadas no indivíduo pela religião e pela sociedade. Essa técnica de redução da imaterialidade é, pois, uma forma de se fazer uma limpeza ideológica, de modo a reter as ilusões, o que foi chamado por Annie le Brun de “preocupação redutora”. Segundo a autora, a máquina nos lançará ao ponto mais profundo de todas as coisas, em direção àquilo que as organiza, fazendo-nos abandonar as representações para, com isso, atingir um esclarecimento ideológico da realidade:

*En effet, c'est au moment où la machine donne prise sur le monde matériel et devient, du même coup, un instrument de pouvoir, que la contestation intellectuelle s'en saisit pour faire apparaître la réalité matérielle de tout ce qui, en l'homme, serait censé y échapper et pour révéler, à partir de là, quelles obscures stratégies du cœur humain cette immatérialité supposée sert à couvrir. Sade porte en lui ce souci réducteur et on le voit assimiler très tôt la technique qui lui correspond comme un préliminaire indispensable à son entreprise d'étudier le cœur humain.*¹³²

Dessa maneira, podemos fazer a distinção entre dois conceitos de máquina. O conceito de máquina redutora, defendido por Sade, que destrói as quimeras e nega os valores da sociedade; e o de máquina da representação social, criticado por Sade, pois bloqueia essa função de desvendamento e é um instrumento de poder que produz ilusões e valores sociais.

Em *Français, Encore un effort...*, Sade faz uma tentativa de devolver à máquina atéia o seu sentido primordial de esclarecimento ideológico. Sustenta que aqueles que

¹³² Brun, op. cit., p. 242.

pretendem conservar o constante movimento necessário à manutenção da máquina devem viver em eterna insurreição. E que deve ser este o estado permanente de uma república: um Estado “imoral” sitiado pela guerra. Se o Estado é “imoral”, os indivíduos devem seguir a mesma “imoralidade”, visto que a dissolução moral é também uma forma de manutenção do movimento da máquina.¹³³

Nesse ponto, é importante ressaltar que a idéia de imoralidade em Sade não implica exatamente a desconstrução de todo e qualquer sistema ético, mas sim a desconstrução daqueles que perpetuam fantasias e preconceitos. Embora a sua teoria seja muitas vezes definida como imoral, o objetivo de Sade continua sendo a criação de um sistema que reproduza fielmente todas as características por ele observadas na natureza, o que não é, necessariamente, algo imoral. A idéia de imoralidade e, em grande parte, a de vício e de crime têm, em Sade, o sentido de recusa do que é socialmente útil e não devem ser entendidas literalmente. A moral, desse modo, pode ser interpretada, na obra sadeana, como o reflexo do que é socialmente útil. Com *Français, Encore un effort...*, ele faz uma tentativa de pedir mais um esforço aos republicanos para que coloquem o corpo nas idéias, em seus princípios, como uma forma de destituição social da máquina. Esse é o sentido da palavra “imoral”: recusar a irreabilidade proposta por sistemas considerados morais pela sociedade e que, no entanto, são inconsistentes:

Nous ne devons certainement pas douter un moment que tout ce qui s'appelle crimes moraux, c'est-à-dire toutes les actions de l'espèce de celles que nous venons de citer (la prostitution, l'adultère, l'inceste, le viol et la sodomie), ne soit parfaitement indifférent dans un gouvernement dont le seul devoir consiste à conserver, par tel moyen

¹³³ Idem, ibidem, p. 246.

*que ce puisse être, la forme essentielle à son maintien: voilà l'unique morale d'un gouvernement républicain. Or, puisqu'il est toujours contrarié par les despotes qui l'environnent, on ne saurait imaginer raisonnablement que ses moyens conservateurs puissent être des "moyens moraux"; car il ne se conservera que par la guerre, et rien n'est moins moral que la guerre. Maintenant, je demande comment on parviendra à démontrer que dans un Etat "immoral" par ses obligations, il soit essentiel que les individus soient "moraux". Je dis plus: il est bon qu'ils ne le soient pas.*¹³⁴

(...)

*... il serait donc aussi absurde que dangereux d'exiger que ce qui doivent maintenir le perpétuel ébranlement "immoral" de la machine fussent eux-mêmes des très "moraux", parce que l'état moral d'un homme est un état de paix et de tranquillité, au lieu que son état "immoral" est un état de mouvement perpétuel qui le rapproche de l'insurrection nécessaire, dans laquelle il faut que le républicain tienne toujours le gouvernement dont il est membre.*¹³⁵

É importante notar, como fez Deleuze¹³⁶, que as sociedades em Sade, como a "Amigos do Crime", são, na verdade, instituições. Deleuze define a instituição como um estatuto de longa duração, involuntário e inacessível, constitutivo de um poder cujo efeito pode se opor a um terceiro elemento.¹³⁷ A instituição é uma ordem que substitui o sistema de direitos e deveres próprio da lei por um modelo dinâmico de ação e poder. A lei representa a monarquia e o despotismo, a instituição representa a república. Por esse

¹³⁴ Sade, *La Philosophie dans Le Boudoir*, op. cit., p. 224.

¹³⁵ Idem, *ibidem*, p. 225.

¹³⁶ Deleuze, op. cit., p. 77.

¹³⁷ Idem, *ibidem*, p. 78.

motivo, uma instituição, no seu sentido puro, é um modelo de ação livre, anárquica, em movimento revolucionário contínuo.

Capítulo IV:

O Remorso

A consciência moral, para aqueles que recusam a divindade tutelar, é a representação direta da natureza, como já foi dito. A noção de remorso, a partir de uma argumentação da natureza, é sempre condenável, pois prega, em seu sentido geral, o abandono dos instintos naturais.

Para La Mettrie¹³⁸, o remorso deve ser completamente suprimido. Segundo ele, o conceito é extremamente relativo, comparável a um barômetro mal construído, que mede imperfeitamente as graduações de virtude e vício relativas a cada indivíduo. Logo, o remorso é um preconceito tão vicioso como a crença em Deus. É um tormento desagradável que impede o homem de aproveitar os prazeres da vida. Para ele, a virtude não coincide exatamente com a felicidade, pois o criminoso pode ser mais feliz que o inocente atormentado pelo remorso.

De acordo com o filósofo, o remorso é um sentimento que remete à nossa infância, quando recebíamos diversos princípios externos que eram embutidos em nossa mente sem nenhum exame ou raciocínio. Depois de adulto, torna-se um velho preconceito, que reacende toda vez que procedemos com volúpia e paixão. É somente através de uma reeducação dos sentimentos que o homem se verá livre desse preconceito. Para o materialista, o remorso não tem nenhuma capacidade de prevenir o crime, não torna os criminosos em melhores pessoas e nem os inspira menos maldade. Ao contrário, é nocivo apenas para o inocente, cujo desenvolvimento psicológico será prejudicado e inibido devido

¹³⁸ Domenech, op. cit..

a ele. Para o filósofo, o recurso mais confiável para inibir o crime é a força de dissuasão das leis e não o freio do Deus vingador e remunerador ou da consciência.¹³⁹ Entretanto, como advertiu D'Holbach, La Mettrie, ao utilizar a força de dissuasão das leis como único freio para o crime, deixa a sociedade totalmente indefesa perante um tirano. Desse modo, a força de dissuasão das leis não pode ser considerada um argumento consistente o suficiente para efetuar a contenção do crime, pois não resolve a questão do abuso de poder dos legisladores.

D'Holbach¹⁴⁰, apesar de também considerar o remorso ineficaz como freio, argumenta de modo mais próximo à moral tradicional do que La Mettrie. Em vez de pregar a supressão do mesmo, incentiva uma reeducação que fará do próprio um moderador eficiente. Para D'Holbach, o remorso é a voz interior dos fundamentos do interesse bem compreendido e da força de dissuasão das leis. O homem que não possui remorso é aquele que foi recompensado por praticar apenas ações virtuosas.

Rousseau¹⁴¹ também toma o remorso como um sentimento desagradável. Porém, mantém uma postura a favor da moral do sentimento, recusando totalmente a argumentação de La Mettrie. Para o apologista, o remorso é uma voz da natureza, e deve ser sempre atendida, pois funciona como um poderoso repressor para a prática da maldade. Voltaire¹⁴² compartilha da mesma idéia, sistematizando o remorso como a representação do inferno onde os criminosos serão punidos.

Barruel¹⁴³ utiliza a concepção de remorso para questionar boa parte do pensamento iluminista, pois entende as idéias dos filósofos ateus como contraditórias e

¹³⁹ Idem, ibidem.

¹⁴⁰ Idem, ibidem.

¹⁴¹ Idem, ibidem.

¹⁴² Idem, ibidem.

¹⁴³ Idem, ibidem.

incoerentes. Para ele, o remorso é um disciplinador bastante consistente e negá-lo é o mesmo que negar a Deus e assumir o vício.

O marquês será o maior favorecido com toda essa divergência de opiniões, pois adquire, através dos argumentos dos iluministas, todas as condições necessárias para a criação de sua teoria. Na filosofia sadeana, a supressão completa do remorso é uma etapa essencial para a iniciação ao crime e para o alcance do estado mais importante para o mestre libertino: a apatia.

Segundo Sade, o remorso é um sentimento produzido pela consciência quimérica e preconceituosa, logo, é inútil e próprio dos fracos, porque não corresponde aos desígnios da natureza. Representa somente o medo de agir segundo o que é socialmente proibido, sem que haja qualquer discernimento quanto à natureza da ação. Assumir o remorso seria privar-se dos prazeres libertinos e, acima de tudo, renegar a voz da natureza:

*... le remords, c'est-à-dire l'organe de cette voix intérieure que nous venons d'appeler conscience, est une faiblesse parfaitement inutile, et dont nous devons étouffer l'empire avec toute la vigueur dont nous sommes capables; car le remords, encore une foi, n'est que l'ouvrage du préjugé produit par la crainte de ce qui peut nous arriver après avoir fait une chose défendue, de quelque nature qu'elle puisse être, sans examiner si elle est mal ou bien.*¹⁴⁴

Suprimir o remorso é, portanto, criar uma receita para encorajar o vício. O modo mais eficaz para anular tal sentimento é agir à sangue-frio, de modo apático, para que os atos possam ser minuciosamente calculados e a impunidade alcançada:

La véritable sagesse, ma chère Juliette, ne consiste pas à réprimer ses vices, parce que les vices constituant presque l'unique bonheur de notre vie, ce serait devenir soi-

*même son bourreau que de les vouloir réprimer; mais elle consiste à s'y livrer avec un tel mystère, avec des précautions si étendues, qu'on ne puisse jamais être surpris. Qu'on ne craigne point par là d'en diminuer les délices: le mystère ajoute au plaisir. Une telle conduite, d'ailleurs, assure l'impunité, et l'impunité n'est-elle pas le plus délicieux aliment des débauches?*¹⁴⁵

¹⁴⁴ Sade, *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice*, op. cit., p. 24.

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 27.

Capítulo V:

O Sangue-Frio em oposição à Paixão

1) A Apatia:

A questão do sangue-frio, em Sade, segundo Marcel Hénaff¹⁴⁶, remonta aos motivos da tradição estóico-epicurista relacionados à palavra *Apatheia*, isto é, a capacidade de apatia ou indiferença ao se desfrutar o prazer, de modo que ocorra o completo domínio das pulsões, possibilitando ao indivíduo alcançar uma elevação intelectual. Em Sade, o processo de apatia é um estado de ausência da paixão, se a mesma for entendida como sinônimo de sentimento. A apatia sadeana é uma técnica de excitação e multiplicação de estímulos ao aparelho nervoso, o que é fundamental para a efetuação de um erotismo superior, racional, independente do sentimentalismo:

*... le homme raisonnable ne doit plus voir, dans le objet de sa jouissance, qu'un objet pour lequel le fluide nerveux s'enflamme, qu'une créature fort indifférente par elle-même, qui doit se prêter à la satisfaction purement physique des désirs allumés par l'embrasement qu'elle a causé sur ce fluide, et qui, cette satisfaction donnée et reçue, rentre, aux yeux de l'homme raisonnable, dans la classe où elle était auparavant.*¹⁴⁷

A apatia, em Sade, irá funcionar como uma forma de dissolver as causas sentimentais e as conseqüências prejudiciais que geralmente limitam e, em grande parte das

¹⁴⁶ Hénaff, Marcel. *L'Invention du Corps Libertain*. Vendôme, Presses Universitaires de France, 1978, 1ª edição, p. 98.

¹⁴⁷ Sade, *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice*, Tome II, op. cit., p. 123-124.

vezes, impossibilitam a completa satisfação do desejo. A paixão perversa só poderá ser efetivada na sua plenitude se o desejo for indiferente a quaisquer motivos sentimentais ou conseqüências arriscadas, permitindo que o libertino atue contra quem ou o quê desejar, sem esbarrar em limites impostos pela sociedade.

Para efetuar tal tarefa, o libertino deve seguir um rígido método, disciplinando o movimento do desejo e o julgamento da razão. Ele deve dispor de uma energia libidinal concentrada que, ao invés de percorrer o caminho para o investimento num objeto primário, deverá passar por um momento de insensibilidade, de vazio, para, dessa forma, aumentar até tornar-se a maior possível. Quanto maior for o momento de insensibilidade, maior será o desejo. Para alcançar esse vazio, o libertino deve examinar a realidade, de modo a dissipar todas as ilusões e preconceitos:

*Tout ce que vous y mettez de métaphysique ne sera plus qu'illusoire, fruit de votre orgueil bien plus que de la nature, et que le plus léger examen doit dissiper comme un souffle.*¹⁴⁸

A prática intensa da inconstância e da libertinagem também é parte essencial do processo da indiferença, curando o homem de um possível sentimentalismo:

*Par la habitude de l'inconstance et du libertinage, le cœur perd insensiblement de cette mollesse dangereuse que le rend susceptible des impressions de l'amour; il se blase, il s'endurcit, et la guérison suit de près.*¹⁴⁹

Muitos podem interpretar a questão da indiferença como uma contradição na argumentação de Sade, pois parece incoerente afirmar que o libertino sadeano é capaz sentir prazer ao cometer um crime, quando é indiferente ao ato criminoso propriamente

¹⁴⁸ Idem, ibidem, p. 136.

¹⁴⁹ Idem, ibidem, p. 131.

dito. Tendo isso em conta, é preciso salientar que o procedimento de apatia tem como função básica concentrar a energia libidinal através de uma postura exclusivamente racional, e, para tanto, a indiferença torna-se uma exigência. Fora da operação apática, o libertino está reduzido a agir por meio de processos parciais indutivos, dirigidos à natureza secundária. Isto é, ele nunca será capaz de produzir um crime absoluto, que afirme plenamente a sua supremacia frente à natureza. Efetuará somente pequenos delitos sem valor que, mesmo somados, não conseguirão satisfazer o desejo libertino. Isso porque os limites da natureza secundária impõem obstáculos à realização do desejo libertino. Agindo de acordo com o procedimento apático, ele é capaz de acelerar e condensar os movimentos parciais de violência, podendo alcançar a natureza primária.

Segundo Deleuze¹⁵⁰, o prazer da apatia não é igual ao de um ego que participa da natureza secundária. Ao contrário, ele se forma a partir da negação desta, possibilitando a afirmação da primária. Em outras palavras, através do processo apático, o libertino ultrapassa todos os limites impostos pela natureza secundária e alcança um espaço onde o seu poder é pleno. Frisamos, então, que o prazer garantido por meio da apatia é essencialmente especulativo, logo, ocupa o espaço do imaginário.

Portanto, em Sade, a maior exigência para se atingir um estado ótimo de desejo, de forma a produzir uma condensação explosiva de prazer, é o trabalho discursivo. Assim sendo, o fluxo imaginário deve passar por um exame minucioso, com o objetivo de selecionar a imagem mais resistente na mente. Essa operação deve forçar o desejo mais intenso e insano a se manifestar. O desejo, por sua vez, será definido por meio de desvios. Quanto maior for o nível do desvio - ou subversão do desejo -, mais singular será a

¹⁵⁰ Deleuze, op. cit., p. 27.

imagem. A pausa no investimento da energia permite a meditação, que visa a forçar os signos a se expressarem, para que, após um momento, o libertino possa atuar. Tal hesitação lúdica, ao se dispensar o gozo, é uma operação cerebral com o intuito de atualizar a consciência para os desvios da imaginação. O procedimento é bem especificado em *120 Jours de Sodome*.

Segundo Annie le Brun¹⁵¹, a memória das contadoras de história age como um filtro através do qual a singularidade irá transitar. Esta suscitará no ouvinte libertino uma representação que irá abalar o imaginário. Essa representação será um segundo filtro, através do qual a imagem se transformará num objeto imaginário. Quanto mais forte for a imagem, mais irreal o objeto imaginário parecerá ser. É justamente essa irrealidade que excita a mente libertina, cuja principal função será torná-la real a qualquer custo. A necessidade de concretização da irrealidade seria um terceiro filtro, por meio do qual o corpo se tornará um local de objetivação do desejo. Utilizando esse procedimento, cada desvio será desvencilhado completamente de qualquer traço de ideologia, pois a paixão deve ser colocada de forma crua, sem nenhum contorno e totalmente viva no imaginário.

Tal noção de singularidade da paixão está totalmente em desacordo com a noção de interesse da moral iluminista que, como já foi analisado, prega a completa subordinação das paixões egoístas ao interesse geral. A moral do interesse é sempre alvo de crítica para Sade, que a vê como uma desmaterialização do comportamento humano, um esvaziamento de todo o conteúdo individual da noção de interesse, algo, portanto, que se opõe às paixões. O bem, representado pela maioria, é entendido por Sade como um ideal social inatingível, logo, ilusório. O mal, interpretado por Sade como uma negação desse ideal social, é representado pelos instintos individuais naturais. Mais uma vez, é importante sublinhar que

palavras como “bem” e “mal”, em Sade, devem ser entendidas de modo desmistificado, sempre em referência ao interesse social e ao interesse natural do indivíduo. *Justine* é o exato retorno da materialização do corpo que irá negar todos os valores morais. Sobre essa questão, Maurice Blanchot postula o seguinte :

*Chacun doit faire ce qui lui plaît, chacun n'a d'autre loi que son plaisir. Cette morale est fondée sur le fait premier de la solitude absolue. Sade l'a dit et l'a répété sous toutes formes: la nature nous fait naître seuls, il n'y a aucune sorte de rapport d'un homme à un autre. La seule règle de conduite, c'est donc que je préfère tout ce qui m'affecte heureusement et que je tiennne pour rien tout ce qui de ma préférence peut résulter de mauvais pour autrui. La plus grande douleur des autres compte toujours moins que mon plaisir. Qu'importe si je dois acheter la plus faible jouissance par un assemblage inouï de forfaits, car la jouissance me flatte, elle est en moi, mais l'effet du crime ne me touche pas, il est hors de moi.*¹⁵²

De acordo com Annie Le Brun¹⁵³, a máquina ideológica é o mecanismo moralizante capaz de anular a individualidade do corpo humano, transformando-o em material anônimo, efetuando, assim, uma sistemática desmaterialização do corpo. Tal procedimento pode ser exemplificado pela Revolução Francesa, na qual, segundo autora, a guilhotina era a máquina mais eficaz para apagar a realidade do corpo. Assim, Sade sempre irá ultrajar quando mostra que a materialidade do corpo pode destruir todas as idéias sem o corpo, pois transfere a noção de interesse do campo econômico para o erótico.

Praticar a apatia, portanto, é essencialmente uma *oratio libertina*, método cujo objetivo é dissociar o pulsional do sentimental, libertando a imaginação. Tudo o que é

¹⁵¹ Brun, op. cit., p. 113.

¹⁵² Blanchot, Maurice. *Lautréamont et Sade*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1949, 1ª edição, p. 221.

sentimental, para Sade, possui uma grande carga de ideologia ou preconceito. É imprescindível, então, separar a paixão da ideologia, entendendo a primeira como puro elemento energético e impedindo que ela se ligue a qualquer objeto ilusório. O coração vazio, sem compromisso com motivos causais, dá espaço ao cérebro, que irá comandar todos os investimentos de energia. Desse modo, a razão subjuga a paixão e a submete inteiramente a sua força, disciplinando-a. Toda ação libertina deve passar por esse método, como explica Belmor:

*O Juliette! qu'ils sont délicieux les plaisirs de l'imagination, et que l'on parcourt voluptueusement toutes les routes que nous offre sa brillante carrière! Conviens, cher ange, que l'on n'a pas d'idée de ce que nous inventons, de ce que nous créons, dans ces moments divins où nos âmes de feu n'existent plus que dans l'organe impur de la lubricité.*¹⁵⁴

(...)

*Ce que vous m'offrez n'est que beau, ce que j'invente est sublime; je ne vais faire avec vous que ce que tout le monde peut faire, et il me semble que je ferais avec ce cul, ouvrage de mon imagination, des choses que les Dieux mêmes n'inventeraient.*¹⁵⁵

Belmor, para defender seu ponto de vista, cita La Mettrie: *Heureux, cent foi heureux, ceux dont la imagination vive et lubrique tient toujours les sens dans l'avant-goût du plaisir.*¹⁵⁶

O espaço para o crime está amplamente aberto para a destruição de qualquer vestígio de humanidade. Logo, o caminho entre imaginação, paixão, prazer e crueldade

¹⁵³ Brun, op. cit., p. 228.

¹⁵⁴ Sade, *L'Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice*, Tome II, op. cit., p. 147.

¹⁵⁵ Idem, ibidem, p. 148.

¹⁵⁶ Idem, ibidem, p. 147-148.

transforma-se numa seqüência lógica. Pregando uma ruptura completa com o humano, a apatia diviniza o libertino, no sentido que o transforma num assassino imparcial frente à existência, pois o corpo libertino só existe como alimento para a mente.

Sade, ao sustentar a apatia, parte da visão de desejo como um imperativo contínuo e ilimitado, o que leva logicamente ao maior e último desejo: a destruição do mundo. Obviamente, a efetuação do crime só poderá ser feita calculadamente, sob escrutínio, na mais completa imparcialidade para que a impunidade permaneça:

Toutes ces choses pesées et combinées de sang-froid (car je veux bien que vous conceviez le crime dans le délire des passions, je vous y exhorte même, mais je veux que, conçu dans l'ivresse, il soit combiné dans le calme)...¹⁵⁷

2) A Matemática Sadeana:

O discurso sexual, em Sade, é construído de modo matemático. Um dos recursos utilizados pelo autor para submeter a paixão ao cálculo preciso é a combinação. Tal estratégia levará o libertino a realizar um sistema de variação cujo objetivo é estabelecer o maior número de articulações possíveis entre os corpos disponíveis em cena¹⁵⁸. Isso porque o discurso da quantidade apaga o sentimentalismo, impondo a ordem do número e do rentável.

A partir do momento em que o prazer é a ordem da quantidade, o mestre libertino deve produzir o maior número de descargas no menor tempo possível, de modo a alcançar uma rentabilidade ótima do dispositivo corporal. Nesse ponto, surge um paradoxo.

¹⁵⁷ Idem, ibidem, p. 293.

¹⁵⁸ Hénaff, op. cit., p. 40.

O menor desvio possível, sendo este qualitativo, possui uma diferença persistente e contribui para a singularidade da figura. Automaticamente, permitirá o aumento da soma, ao estabelecer uma nova unidade. A quantidade é o mais importante, porém é a qualidade a responsável pela sua produção. A qualidade, portanto, é o princípio interno da mudança.¹⁵⁹ É por isso que vemos a utilização contínua do detalhe diferenciador na narrativa libertina, pois as menores circunstâncias são necessárias para se criar uma situação ideal de irritação dos sentidos.

O espaço construído por um extenso número de desvios singulares e inéditos é dominado pelo mundo complexo. Para Sade, o simples determina a alma, representando o puro, o virtuoso, o bom, o justo, ou seja, tudo aquilo que ele entende como quimera. O complexo convém ao pensamento, representando o corpo e o seu modo de organização, um mecanismo de compostos. Ao nos distanciarmos do simples, produzindo os mais diversos desvios, penetramos no monstruoso e no extraordinário, estimulando a imaginação, irritada pelo complexo. Dessa forma, o detalhe qualitativo afirma uma complexidade que é crescente e acumulativa.¹⁶⁰ Apesar do detalhe não exprimir uma unidade essencial, ele aumenta a soma, a quantidade total, alimentando a combinação, logo, o desejo.

A paixão sadeana não estaria sob a razão calculada sem a criteriosa imposição da ordem, que determina a cena lúbrica, afastando-a de um experimento sentimental e informal. Sem uma ordem rígida não seria possível definir o detalhe e tampouco criar o desvio mínimo. É o princípio de ordem, portanto, que garante o refinamento necessário à paixão libertina.

¹⁵⁹ Idem, ibidem, p. 42.

¹⁶⁰ Idem, ibidem, p. 44.

Dentro dessa ordem, o objetivo fundamental do mestre libertino é saturar o corpo, já que este, por ser uma representação do complexo, tem como propriedade ser saturável. Esta operação, em sua totalidade, consiste não só em fartar o próprio corpo, mas também os predicados relativos a sua ação. Isto é, ocupá-lo em todos os seus espaços, conectá-lo ao máximo a outros corpos. E, principalmente, no exercício da linguagem discursiva, condensar predicados diferentes a respeito de um mesmo sujeito e permutar um mesmo predicado entre sujeitos diferentes.¹⁶¹

Contudo, saturar não significa realizar todas as ligações logicamente possíveis, mas unicamente aquelas que irão constituir um desvio dentro da lógica da transgressão. Portanto, os limites do procedimento de saturação devem circunscrever o espaço transgressor. A saturação termina no momento em que tudo foi dito e o prazer foi consumado.

3) A Ausência do Sujeito:

Em Sade, devido à eliminação da hipótese da subjetividade, o sujeito torna-se ausente. Tal afirmação parece paradoxal, porém é verossímil dentro do sistema sadeano, no sentido de que o sujeito é relacionado à afetação sentimental. A partir do momento em que o autor defende uma operação mecânica que reduz o indivíduo ao estado de máquina, que pensa o prazer e o sente por uma sequência física e lógica de estímulos nervosos, o sujeito, no seu aspecto afetivo, emotivo, não mais existe. A mente é exatamente o dispositivo do maquinário corporal capaz de propiciar a amplificação, a multiplicação e o refinamento dos efeitos da sensibilidade nervosa, e isso se deve à sua dupla função primordial: imaginar e

¹⁶¹ Idem, ibidem, p. 47.

falar. Permanecer no campo do sujeito, dentro do sistema sadeano, seria o mesmo que suportar todas as suas conseqüências morais e teológicas, como a virtude, os bons sentimentos, a negação do corpo e a submissão social. Sade, portanto, pretende desviar-se do sujeito, de modo a explorar o primitivo da matéria e a suficiência do corpo e da mente, a inexistência da alma. O que ele busca é a multiplicidade dos corpos sob a necessidade da pulsão e a sua respectiva elaboração racional, não a unidade de um corpo legitimado pelo sentimento amoroso. Logo, a exaltação orgânica alcançada pela repetição multiplicada supre a profundidade emotiva destituída.¹⁶² Assim, a hipótese da ausência do sujeito deve ser, nesse caso, entendida como uma recusa do sentimento em prol de um racionalismo mecânico.

Dentro da narrativa sadeana, notamos a dicotomia entre dois indivíduos opostos – o “ser-máquina” e o “ser-sentimental” - na contraposição entre os personagens de Juliette e Justine. Justine é a representação do sujeito teológico, virtuoso, culpado e obediente. Juliette, em contrapartida, personifica a negação do sentimento e a afirmação da liberdade do corpo e de seu egoísmo animal. Conforme Hénaff, a reunião dos pares opostos formaria um sujeito completo, contraditório e atormentado.¹⁶³

Desse modo, a partir da afirmação de Hénaff, talvez seja possível pensar não numa eliminação do sujeito, mas em sua divisão. O libertino sadeano, desse ponto de vista, recusou o sujeito ideológico, para existir em função única do sujeito racional. É por isso que ele não parece humano, não tem conflitos, processando o mundo como uma máquina. Já a vítima é a outra parte do sujeito, também incompleta.

¹⁶² Idem, ibidem, p. 50.

¹⁶³ Idem, ibidem, p. 52.

Capítulo VI:

O Discurso do Poder

Como já exposto anteriormente, a incapacidade de agir de modo apático é uma adesão enfática a uma paixão sentimental, o que tem por consequência, no sistema sadeano, tornar-se vítima ou escravo. Com efeito, a maneira através da qual o libertino atua na sociedade real é a forma que ele encontra para explorá-la ao máximo, de modo a garantir a completa satisfação de seus desejos. Desse modo, dentro do espaço libertino, não existe conflito entre lei e desejo. Mas isso se dá sob o limite de um sistema constituído pela hierarquia do dominador e do dominado, pois o espaço libertino reproduz a lógica dos discursos de poder.

O castelo de Silling é um grande exemplo dessa contra-sociedade libertina, onde convivem dois grupos opostos. Para os mestres libertinos, Silling é o império das luxúrias mais inconcebíveis e, para suas respectivas vítimas, uma sentença de morte. Essa desigualdade, para Sade, é justificada pelas leis naturais. Sobre isso, Eliane Robert Moraes coloca:

Percorrendo uma demonstração que vai do indivíduo ao gênero, o devasso confirma que a desigualdade é a primeira lei da natureza, contrapondo-se de imediato à igualdade suposta pelas leis humanas. Estas são feitas exclusivamente para o povo, o que prova que os fracos (sempre em contingentes numerosos) necessitam dos fortes, e, assim sendo, cabe aos últimos dispor dos outros dado sua condição natural de poder. Diante de

toda essa evidência, dizer que os homens nascem iguais é formular um paradoxo.

*Conclusão: as leis da sociedade são um logro.*¹⁶⁴

A argumentação da desigualdade, em Sade, baseia-se na teoria de Hobbes que trata das constituições individuais nos diferentes sujeitos, denominada por Luiz Roberto Monzani de *Teoria das Organizações Individuais*¹⁶⁵. Segundo o autor, tal teoria afirma que a organização físico-mental de cada sujeito determina a sua constituição específica. Ademais, a organização individual também é modificada por fatores temporais. Portanto, a constituição de cada ser, modificada tanto pela organização físico-mental, quanto pela sucessão do tempo, engendra diferentes sensações nos sujeitos, tornando impossível a coincidência exata de apetites e aversões.¹⁶⁶

De acordo com Monzani, a consequência dessa teoria é o abandono das noções tradicionais de bem e mal como realidades objetivas, já que não desejamos as coisas por serem boas. Na verdade, elas são boas porque as desejamos. Temos, então, que tais noções serão redimensionadas em função do sujeito¹⁶⁷. Isso significa que, por terem diferentes constituições, os homens irão diferir no entendimento do bem e do mal, o que torna a idéia de bem absoluto uma fantasia.¹⁶⁸

A partir daí, o corpo ganha uma nova importância, pois, sendo o lugar da objetivação da organização, definirá o sujeito *como corpo singular desejante*¹⁶⁹. Sem a existência de um Bem Universal, também não teremos uma Regra Universal, de modo que cada sujeito, de acordo com a sua natureza interna, seguirá uma regra que lhe é própria,

¹⁶⁴ Moraes, Eliane Robert. *Sade: A Felicidade Libertina*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994, 1ª edição, p. 102.

¹⁶⁵ Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas, Editora da Unicamp, 1995, 1ª edição, p. 85.

¹⁶⁶ Idem, ibidem, p. 84.

¹⁶⁷ Idem, ibidem.

¹⁶⁸ Idem, ibidem, p. 85.

representante de seu desejo singular. Assim, o “estado de natureza” será um espaço de conflitos onde a *individação atinge o seu máximo grau*¹⁷⁰. Nele, temos a coexistência de indivíduos, chamados por Hobbes de *multidão*, movidos por suas paixões singulares independentes de uma Regra Universal. Como o interesse do indivíduo é extremamente egoísta e regido apenas por regras que lhe são próprias, ele decide o que o deve ou não fazer. Tende, desse modo, a realizar o seu desejo integralmente. Portanto, o confronto com o outro, a partir desses princípios, é inevitável. Se um mesmo objeto é desejado por uma pluralidade de indivíduos ou se o objeto do desejo de um indivíduo é o outro, a luta deve ocorrer de forma a anular a resistência para satisfazer o interesse do mais forte e mais astuto.¹⁷¹

Hobbes não supõe a sociabilidade como algo natural para os homens. Estes se unem por acaso, já que o estado de natureza é um estado de guerra, no qual o prevalecimento é precário e sempre suscetível à subversão. Diante de tal situação, a única maneira de acabar com o conflito e garantir a segurança do indivíduo se dá pela instituição de um pacto, no qual todos renunciam ao seu direito natural em favor de um poder regular delegado a uma instância, que deverá determinar e instituir regras para todos os membros obedecerem. É desse modo que a sociedade política nasce.¹⁷²

O homem comum, incapaz de vencer o confronto sozinho, prefere abdicar de seus desejos para garantir sua vida, assegurada pela sociedade:

Entre o direito ilimitado ao gozo de tudo aquilo que deseja e o conseqüente perigo de morte, representado sempre como possibilidade frente a alguém mais forte ou

¹⁶⁹ Idem, ibidem, p. 87.

¹⁷⁰ Idem, ibidem, p. 87.

¹⁷¹ Idem, ibidem, p. 88.

¹⁷² Idem ibidem, p. 89.

*mais astuto, os homens preferem restringir o campo de seus desejos (não de seus direitos inalienáveis) para alargar o campo de sua segurança.*¹⁷³

A submissão ao pacto social conduz a uma *docificação do desejo*¹⁷⁴, que transforma os indivíduos em *corpos dóceis*¹⁷⁵, limitados em seus desejos, porém felizes dentro da servidão.

Sade recusa completamente essa situação. O libertino, ao contrário do homem social, prefere viver sozinho, dentro do risco e da ameaça de morte, para, com isso, ganhar o direito ilimitado ao gozo. Como explica Monzani, Sade:

*Partindo, praticamente, das mesmas premissas que Hobbes, toma o caminho inverso. Não só denuncia todas as violências e imposturas que a sociedade perpetra com relação aos indivíduos, como vai até a denúncia do pacto social enquanto tal. Não opõe, a um modelo de sociedade, um outro. Denuncia a sociedade enquanto ela, qualquer que seja, necessariamente opera esse sufocamento. Não se trata, nunca, em Sade, de propor outro modelo de sociedade que escape disso. Isso é impossível. O que proporá é um “modo de vida” que chega nas franjas do anarquismo, se é que não está nele.*¹⁷⁶

Dessa forma, não existe uma divisão de classes em Sade. O que vemos é uma divisão de indivíduos, que estabelece a diferenciação entre o mestre libertino e a sua vítima, mas que não é social, nem política. Brochier chama essa relação de ontológica, já que um lado negou a sua liberdade e a si mesmo, submetendo-se a falsos absolutos, e o outro reivindica o seu interesse particular no orgulho e no desafio.¹⁷⁷

¹⁷³ Idem, ibidem, p. 91.

¹⁷⁴ Idem, ibidem, p. 92.

¹⁷⁵ Idem, ibidem.

¹⁷⁶ Idem, ibidem, p. 111.

¹⁷⁷ Brochier, op. cit., p. 224.

Do lado dos mestres, vemos dois tipos que são favorecidos: os grandes senhores, representados por Saint-Fond, Noirceuil e Francaville; e os aventureiros, ou seja, os fazedores de fortuna rápida, como traficantes e cortesãs, representados por Juliette, Clairwil e Brisa-Testa. Em Sade, o trabalho da razão nunca poderá ser feito pelo povo, pois como explica Noirceuil, seus órgãos não possuem essa capacidade:

*Non, non! Jamais vous ne verrez la philosophie dans le peuple: ses organes épais ne s'amolliront jamais sous le flambeau sacré de cette déesse: l'autorité sacerdotale, un instant affaiblie peut-être, ne se rétablira qu'avec plus de violence, et c'est jusqu'à la fin des siècles que vous verrez la superstition nous abreuver de ses venins.*¹⁷⁸

O mestre libertino, portanto, é o detentor do prazer, somente ele tem o direito de senti-lo. Aquele com quem divide o ato deve obedecer e está certamente excluído dessa sensação:

*La supériorité est nécessaire dans l'acte de la jouissance: celui des deux qui partage, ou qui obéit, est certainement exclus du plaisir.*¹⁷⁹

A vítima tem, entre outras, a função de afirmar o poder do mestre. Quando ela morre, nega o reconhecimento desse poder. Logo, o libertino precisa verificá-lo e afirmá-lo no sacrifício de uma nova vítima. Esse reconhecimento nunca será perfeito, já que ele se baseia num paradoxo: a morte é o instante no qual inicia e termina o reconhecimento do poder do libertino. Assim, o suplício da vítima deve ser prolongado ao máximo, de maneira a eternizar esse instante de morte, que é a prova para o libertino da sua própria existência.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Sade, *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice*, Tome II, op. cit., p. 118.

¹⁷⁹ Idem, ibidem, 134-135.

¹⁸⁰ Brochier, op. cit., p. 226.

O discurso do poder não existe apenas entre o mestre e a sua vítima, colocando-se também dentro do círculo dos libertinos. No estado de guerra em que vive, o libertino está sempre arriscado a perder o seu domínio e a subordinar-se a outro mais forte. De fato, a traição entre os libertinos é bastante comum, o que os faz calcular previamente quem poderá lhes servir ou os trair:

*Combinez d'abord votre projet plusieurs jours à avance, réfléchissez sur toutes ses suites, examinez avec attention ce qui pourra vous servir... ce qui serait susceptible de vous trahir, et pesez ses choses avec le même sang-froid que s'il était sûr que vous dussiez être découverte.*¹⁸¹

É por essa razão que o libertino é um indivíduo isolado, que não possui ligações com nenhum grupo em particular. A união por meio do pacto social é uma tentativa de compensar o acúmulo de fraquezas humanas através do número e da subordinação. Com isso, produz-se um obstáculo intransponível à lei do desejo, já que esta supõe o exercício pleno do poder. O libertino, para efetuar a sua trajetória de crimes, precisa permanecer na solidão, pois, caso contrário, viverá na servidão proposta pelo pacto social.¹⁸²

Simone de Beauvoir explica a questão do isolamento do libertino a partir da biografia do marquês. Segundo ela, devido aos seus jogos eróticos, Sade fazia parte dos últimos rejeitados de uma aristocracia decadente. Uma aristocracia repleta de sonhos de despotismo não poderia se unir à burguesia ascendente e menos ainda identificar-se com a revolta do povo, que lhe era totalmente estranho. Como Sade não se inseria em nenhuma das três classes, nunca encontrou alguém similar a si próprio. Brochier concorda com a

¹⁸¹ Sade, Marquis de. *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice, Tome Neuvième*. Éditions Pauvert, 1987, 1ª edição, p. 38.

¹⁸² Brochier, op. cit., p. 161-162.

análise de Beauvoir, porém adverte que havia muitos nobres na época que cometiam ações mais extremas que as de Sade e, mesmo assim, não foram rejeitados pelo círculo social. Para Brochier, mais do que ter sido rejeitado, Sade recusou a comunidade desde o momento em que a sua vida se tornou pública, pois acreditava que a sociedade era uma união de fracos da qual nunca poderia fazer parte, sob a pena de tornar-se um deles.¹⁸³

Contudo, Brochier acredita ser mais plausível explicar a solidão do libertino pela lógica do sistema sadeano. A partir do instante em que o libertino recusa o determinismo social e, acima de tudo, o sentimento, ele jamais poderá aceitar se submeter a relações com outros homens. Fazer parte de um grupo é subordinar-se ao interesse coletivo, abdicando do individual. Para o libertino, o indivíduo é o único absoluto que vale e se mantém. Para tanto, toda a emoção do mundo exterior lhe deve ser incomunicável.

Todavia, não podemos ignorar que, em Sade, existem certas sociedades, ou mesmo instituições, como defende Deleuze. No entanto, elas são formadas apenas por uma coincidência de interesses e são sacrificadas sem a menor hesitação.¹⁸⁴ É importante destacar que a sociedade, em Sade, existe em seu aspecto formal como uma reunião física de um certo número de pessoas, entretanto, não implica lealdade ou cumplicidade. Cada membro age de acordo com o seu interesse individual, sacrificando o próximo pela simples satisfação de prolongar o próprio poder.

A atividade do libertino deve ser feita inteiramente a serviço de si mesmo. O mundo, para ele, é um meio e não um fim. Encerrados em lugares ermos e de difícil acesso, como o castelo de Silling, os heróis sadeanos esvaziam o sentido de humanidade,

¹⁸³ Idem, *ibidem*, p. 162-163.

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 163-166.

concebendo que o seu poder se estende por toda a Terra, já que domina todas as vítimas do castelo. Solidão e poder, portanto, são inseparáveis.¹⁸⁵

O que intriga o leitor nas relações de poder entre os libertinos é o fato de, por vezes, submeterem-se, voluntariamente, aos prazeres de outros libertinos. Isso acontece com Juliette, que freqüentemente atua como vítima. Para tentarmos entender o comportamento desta, é sempre útil compará-la com sua irmã. Justine tem uma postura de mestre humilhada e suporta todas as provações lúbricas com dor e vergonha. Juliette, ao contrário, reivindica as experiências de Justine no prazer e no orgulho, mostrando-se como uma escrava triunfante. No caso da primeira, a humilhação é aceita, pois faz parte de sua vontade. A experiência dessa sensação tem uma causa e um propósito, de modo que a humilhação torna-se um “trono de glória”. Nessa perspectiva, o verdadeiro mestre não é o agente e sim a própria Juliette. O indivíduo que age está, na verdade, subordinado à vontade dela. Ela demonstra ser ainda mais poderosa quando é vítima ativa, pois se mantém mestre da própria vontade.¹⁸⁶

O libertino precisa provar a experiência da vítima para se certificar de sua eficácia e realidade. A dor deve ser suficientemente real e confiável para que o libertino possa se objetivar através dela. A dor que ele inflige e constata é o signo de sua própria existência, a prova da extensão de seu poder.¹⁸⁷

A relação entre os libertinos também se dá por meio do testemunho. Com exceção do gigante Minski, que é o maior exemplo de solidão libertina, visto que não precisa de testemunhas nas suas orgias, todo libertino necessita de um interlocutor. Este não

¹⁸⁵ Idem, ibidem, 168-169.

¹⁸⁶ Idem, ibidem, 180-182.

¹⁸⁷ Idem, ibidem, p. 221-222.

pode ser a vítima, já que ela não possui um ponto de vista. A testemunha tem por função ser mediadora entre o libertino e o seu prazer, dando significado ao ato em si. Para isso, ela atua como um espelho fiel do outro, refletindo o prazer no momento do ato. A prova precisa ser tirada no instante mesmo do prazer, a ser repetido perpetuamente, pois a certeza terá desaparecido logo que o momento passar. O reflexo do ato libertino se efetua, então, através do discurso com a testemunha.¹⁸⁸

Não obstante, a testemunha, a partir do momento em que se torna o espelho do libertino, está suscetível à destruição. O herói, ao ver o reflexo de suas ações, sente como se roubassem a sua personalidade, supondo a diminuição de seu poder. Assim, a testemunha, eventualmente, também precisa ser sacrificada, como é o caso de Mme. de Donis, Olympe Borghèse e Clairwil, todas assassinadas por Juliette.¹⁸⁹ O libertino, ao se objetivar no outro, cria um duplo, perdendo a sua individualidade. Para recuperá-la, deve destruir a sua testemunha.¹⁹⁰

Com efeito, no relacionamento entre os mestres libertinos, o sacrifício é bastante comum. Ele pode ser ocasionado pela traição de uma causa, como no assassinato de Saint-Fond; pela traição do próprio libertino, no caso de Juliette que se livra da rainha de Nápoles; ou mesmo por dinheiro. O único motivo que faz o libertino hesitar em assassinar o seu comparsa é uma coincidência de interesses, ou melhor, o fato de tal indivíduo ser-lhe vivo mais útil do que morto. É o que acontece com Minski. Juliette decide não o matar exclusivamente porque, se assim fizesse, estaria cometendo um favor para a humanidade,

¹⁸⁸ Idem, ibidem, p. 208-210.

¹⁸⁹ Idem, ibidem, p. 210.

¹⁹⁰ Idem, ibidem, p. 214.

livrando-a de uma criatura capaz de empreender uma destruição inimaginável. Desse modo, prefere manter Minski vivo para que continue a por cabo dos homens.¹⁹¹

O mesmo ocorre dentro da Sociedade dos Amigos do Crime. Segundo os estatutos, os libertinos, dentro das sessões, não podem se agredir, sendo obrigados a atacar somente as vítimas. Contudo, esse pacto de não-agressão não funciona na prática, sendo sempre quebrado em nome de um prazer mais intenso. O libertino não pode tolerar uma “comunidade-cúmplice” que lhe seja invulnerável, pois, para manter o contínuo movimento da máquina, ele deve agir por meio de rupturas. A traição é uma ruptura eficiente e que proporciona o movimento necessário à máquina, impedindo que fique inerte.¹⁹²

¹⁹¹ Idem, ibidem, p. 210-212.

¹⁹² Idem, ibidem, p. 212-213

Capítulo VII:

A Teoria do Excesso e a Doutrina da Predestinação

A invenção poética sadeana tem o intuito de levar tudo ao seu limite, de modo a investir na singularidade do poder metafórico, transformando, assim, o excesso em metáfora dos movimentos do desejo. Segundo Annie le Brun¹⁹³, através desse excesso metafórico, Sade inventa o que ela chama de autometaforização. Conforme esse procedimento, todo ser contém em si mesmo, fechado na sua unidade, o seu próprio excesso. Assim temos que a força poética de Sade tem a preocupação de levar cada pessoa, cada idéia, cada paixão, cada situação ao seu ser excessivo. Esta é a condição da existência de um libertino. De acordo com a autora, esse procedimento pode ser a primeira crítica poética e radical do desvio ideológico que toda metáfora, na incerteza de uma passagem a outra, por vezes não consegue evitar fazer.

Todavia, não basta reconhecer, praticar e prolongar o excesso dentro de si, é preciso ser-lhe resistente. Isso significa, no aspecto físico, possuir a capacidade de resistir ou de se opor ao processo de destruição universal da natureza. É exatamente essa resistência às conseqüências das práticas do excesso que vai predestinar a trajetória de vida de um libertino.

De acordo com Annie Le Brun¹⁹⁴, o excesso funciona como um sexto sentido capaz de mudar o destino do personagem sadeano. Aqueles que são impotentes diante do excesso e não resistem aos seus efeitos, percorrem, conseqüentemente, um curto caminho na trajetória guiada pela natureza. Portanto, todos aqueles que escapam a essa regra

¹⁹³ Brun, op. cit., p. 279.

predestinatória, isto é, todos aqueles que não concebem como lei primordial a do excesso, estarão fadados ao papel de vítima:

*Car si ces filles à la “peau blanche comme les lys”, si ces garçons beaux comme tous les dieux de l’Olympe, disparaissent aussi facilement, c’est bien parce qu’ils ne sont habités par aucun excès, parce que rien en eux d’excessive ne peut les empêcher d’être emportés dans la dérive universelle.*¹⁹⁵

Simone de Beauvoir interpreta o destino dos heróis sadeanos como uma doutrina da predestinação, processo pelo qual a realidade se impõe aos personagens. O triunfo, então, será efetuado por aquele que escolher a verdade, o que mostra que Sade acredita num absoluto do homem:

...Sade assegura aos seus heróis um destino que lhes permite realizarem-se. Êsse otimismo repousa numa visão aristocrática da humanidade, envolvendo ela própria, em sua crueldade implacável, uma doutrina da predestinação; pois essa qualidade de alma que permite a raros eleitos reinar sobre um bando de condenados, surge como uma graça arbitrariamente dispensada: desde sempre Juliette estava salva e Justine perdida. O mais interessante ainda é que o mérito não poderia acarretar o êxito se não fôsse «reconhecido»; a fôrça de alma de Valérie ou de Juliette de nada lhes serviria se não merecesse a admiração dos seus tiranos. Divididos, separados, tem-se, portanto de admitir que êstes se inclinam juntos diante de certos valores; e, com efeito, sob essas figuras diversas cuja equivalência é por Sade garantida, orgasmo-natureza-razão, êstes escolhem a realidade; ou mais exatamente ela impõe-se-lhes; é por sua mediação que o triunfo do personagem fica assegurado; mas o que o salva em último caso é que êle apostou na

¹⁹⁴ Idem, ibidem, p. 281.

¹⁹⁵ Idem, ibidem, p. 282.

*verdade. Para além de tôdas as contingências, Sade acredita num absoluto que nunca poderia decepcionar quem o invoca como suprema instância.*¹⁹⁶

No que diz respeito a esse poder de resistência ao excesso, tanto Juliette quanto Justine podem ser vistas como mestres na arte. No caso de Justine, os personagens com os quais ela se relaciona percebem rapidamente a sua capacidade de resistir e tentam de todos os modos convencê-la a usufruir esse dom da natureza, seguindo o destino ao qual esta lhe indicou. Para a infelicidade da pobre Justine, ela será o maior exemplo do mau uso da resistência. Apesar de demorar a falecer, resistindo de maneira peculiar às mais horrendas práticas excessivas, Justine segue a sua predestinação, efetuando o seu papel de vítima. Todavia, fica sempre evidente que ela possui uma tendência criminosa que tenta ignorar de todas as maneiras:

*O mon Dieu! ne suis-je née que pour vivre au milieu du crime et de l'infamie? Et serait-ce pour exercer ma patience que votre équité condamne à de si cruelles épreuves?*¹⁹⁷

Justine especifica a crítica ao imaginário pleno de fantasias e preconceitos, que não consegue transferir as idéias para o campo erótico, e, menos ainda, o campo erótico para o campo das idéias. Seu corpo, logo, se retrai cada vez mais, visando ao seu completo aniquilamento. Com a deterioração do corpo, Justine prova da deterioração das idéias. Iludida pelos preconceitos, pois, segundo Delbène, as quimeras também excitam, Justine mantém-se cega diante da verdade e do raciocínio intelectual e, portanto, incapaz de resistir ao movimento destruidor da natureza:

¹⁹⁶ Beauvoir, op. cit., p. 56.

¹⁹⁷ Sade, *La Nouvelle Justine*, Tome I, op. cit., p. 194.

*Presque toutes les femmes chastes meurent jeunes, ou deviennent folles, estropiées, malingres, à l'époque de leur perte. Elles ont toutes, d'ailleurs, un caractère âcre, impérieux, qui les rend insoutenables en société.*¹⁹⁸

É através da imaginação despida de ilusões, pronta para o exercício intelectual, que o libertino se opõe à tendência destruidora da natureza, sobrepujando-a. Para tanto, ele comete, como foi analisado anteriormente, negações sucessivas que o levarão a atingir o excesso extremo. É por meio da noção de desvio que a imaginação do libertino funciona. Esse método lhe permite copiar os procedimentos da natureza até que ocorra uma inversão da relação inicial de forças. Para tal tarefa, ele precisa garantir um grande vigor físico e um rápido raciocínio do imaginário que são de extrema necessidade para a efetuação do excesso contínuo. Uma pequena hesitação na realização do excesso terá como consequência o retorno à servidão natural, bem como ao inorgânico. Os únicos sobreviventes das tramas sadeanas são os libertinos aptos a duplicar as forças naturais, copiando seus procedimentos. O poder de imitar e ultrapassar a natureza é exatamente a afirmação do processo de autometamorfose do ser¹⁹⁹:

Imiter la nature peut-il donc nuire à la nature? peut-elle s'offenser de voir l'homme faire à son semblable ce qu'elle lui fait elle-même tous les jours? Puisqu'il est démontré qu'elle ne peut se reproduire que par des destructions, n'est-ce pas agir d'après ses vues que des les multiplier sans cesse? N'est-ce pas lui être agréable de coopérer à ses plans? Et, sous ce rapports, l'homme qui se livrera le plus ardemment et le plus souvent au meurtre ne sera-t-il pas celui qui la servira le mieux, puisqu'il deviendra celui qui remplira le plus énergiquement des desseins qu'elle manifeste à tous les instants? La première et la

¹⁹⁸ Sade, *Histoire de Juliette ou Les Prospérités di Vice*, Tome II, op. cit., p. 248.

¹⁹⁹ Brun, op. cit., p. 285.

*plus belle qualité de la nature est le mouvement qui l'agite sans cesse: mais ce mouvement n'est qu'une suite perpétuelle de crimes; ce n'est que par des crimes qu'elle le conserve; elle ne vit, elle ne s'entretient, elle ne se perpétue qu'à force de destructions. L'être qui en produira davantage, celui qui lui ressemblera le mieux, celui qui sera le plus parfait, sera donc infailliblement celui dont l'agitation la plus active deviendra la cause d'un plus grand nombre de crimes; celui qui, pour ainsi dire, en remplira le monde; celui qui, sans aucun effroi, sans aucun retenue, sacrifiera indistinctement tout ce que son intérêt ou ses passions pourront lui présenter de victimes, de quelques genre ou de quelque nature que ce puisse être.*²⁰⁰

O excesso pode ser traduzido de dois modos: como o numérico, equivalente ao já analisado desvio quantitativo, conhecido por exaltar a abundância; e como o singular, equivalente ao desvio qualitativo. Conforme Annie Le Brun²⁰¹ observou, a grande lição da apatia sadeana é a efetuação da transmutação do excesso numérico para o singular. Essa passagem será feita a partir de um ponto de saturação que tem por função indicar que a apreensão do imaginário é feita somente através da assimilação violenta da realidade. Para que isso ocorra, o campo real deve ser minuciosamente estudado a fim de possibilitar o surgimento de um excesso imensurável, capaz de efetuar a completa transmutação do ser, abrindo a perspectiva de sua imaginação. Isso significa que, para Sade, o mais profundo enraizamento do desejo na realidade dependerá de sua mais profunda inscrição no imaginário.

O processo de autometaforização descrito por Annie Le Brun pode ser entendido como a passagem da natureza secundária à primária, a partir da totalização dos

²⁰⁰ Sade, *La Nouvelle Justine, Tome I*, op. cit., p. 154.

²⁰¹ Brun, op. cit., 289.

processos parciais negativos. É o procedimento por meio do qual o libertino consegue conquistar a sua supremacia, tornando-se independente e senhor de sua vontade. Do ponto de vista da autora, o herói libertino não nega a natureza, mas procura afastar-se de sua servidão natural à força de um processo de afirmação excessiva, que implica negações sucessivas. As negações, dessa perspectiva, são apenas efeitos secundários do ímpeto excessivo, através do qual se afirma o que é especificamente humano, o absoluto do homem:

*Celui-ci (le héros sadien) ne la (nature) nie jamais véritablement mais cherche à s'en écarter au gré d'un processus d'affirmation excessive. On peut sans doute ne retenir de cette surenchère que les négations successives qu'elle implique: seulement ces négations ne sont que les effets secondaires de l'élan excessif à travers lequel s'affirme, pour Sade, ce qui serait spécifiquement humain.*²⁰²

²⁰² Idem, ibidem, p. 284.

Capítulo VIII:

A Elaboração do Crime

Em Sade, como foi dito antes, o vício trará prosperidades ao libertino que, para obter êxito, percorrerá uma trajetória progressiva de crimes e excessos sexuais. Como já se notou, a destruição é um princípio fundamental do sistema sadeano, no qual a morte é apenas uma transformação da energia, um simples movimento de matéria. A morte de um homem, de um inseto ou de uma planta em nada difere para a natureza, porque, sob suas leis, todos os seres são iguais. De acordo com essa igualdade natural, não existe, portanto, nenhuma diferença no ato de assassinar um semelhante ou um ser de qualquer outra espécie. O crime, logo, *nada mais é que a manutenção da ordem natural*²⁰³, a produção, na realidade, de um bem natural, porque, ao trabalhar em favor da decomposição dos seres vivos, transforma-os numa base necessária à natureza. Essa ação, incorretamente chamada de crime, é simplesmente a devolução à natureza da energia que ela nos deu para possibilitar a nossa criação. A noção de crime foi desenvolvida pelo orgulho do homem que, tomado por esse sentimento, acreditou que era o ser mais sublime do globo.

No entanto, apesar de sua grande vaidade, em nenhum momento ele será capaz de alterar as leis da natureza, pois a própria trabalha apenas para si. Todos os seres existentes sob seu domínio estão sujeitos a agir segundo a sua força. Influenciado, então, pela força natural, todo ser será impelido a voltar à energia criadora que o gerou. A morte, então, de acordo com Brochier²⁰⁴, é o retorno à energia indiferenciada, ou seja, é um estado no qual bem ou mal nada querem dizer. Também pode ser entendida como a desunião

²⁰³ Moraes, *Sade: A Felicidade Libertina*, op. cit., p. 103.

passiva das moléculas que formam a matéria. Antes de nascer, o homem é um amontoado desorganizado e disforme de moléculas. Ao morrer, ele retorna a esse caos molecular, que será reorganizado assim que a natureza achar conveniente. Portanto, morte e nascimento são estados idênticos. Para todos, de uma forma ou de outra, a morte sempre se mostrará vantajosa:

*... tous les animaux, toutes les plantes croissant, se nourrissant, se détruisant, se reproduisant par les mêmes moyens, ne recevant jamais une mort réelle, mais une simple variation dans ce qui les modifie, tous, dis-je, paraissant aujourd'hui sous une forme, et quelques années après sous une autre, peuvent, au gré de l'être qui veut mouvoir, changer mille et mille fois dans un jour, sans qu'aucune loi de la nature en soi un instant affectée; que dis-je? sans que ce transmutateur ait produit autre chose qu'un bien, puisqu'en décomposant des individus dont les bases redeviennent nécessaires à la nature, il ne fait que lui rendre, par cette action improprement appelée criminelle, l'énergie créatrice dont le prive nécessairement celui qui, par une stupide indifférence, n'ose entreprendre aucun bouleversement.*²⁰⁵

O vício nada mais é que uma fonte de alteração energética. Quando percorre essa trilha, ao contrário de se sacrificar em prol da sociedade, o libertino usufrui a satisfação libidinal, que o conduzirá logicamente à felicidade e, ao mesmo tempo, ao crime. De modo mais preciso, o crime estabelece o balanço energético, já que devolve ao indivíduo sua energia particular que foi cedida à sociedade. É o que Ambroise explica a Severino:

²⁰⁴ Brochier, op. cit., p. 183-184.

²⁰⁵ Sade, *La Nouvelle Justine, Tome I*, op. cit., p. 149.

- *Que de crimes, dit Severino, régneraient sur la terre sans institutions et sans maîtres!*

- *Voilà ce qui s'appelle le raisonnement d'un esclave, répond Ambroise: qu'est-ce qu'un crime?*

- *L'action contraire aux intérêts de la société.*

- *Et que sont les intérêts de la société?*

- *La masse de tous les intérêts individuels.*

- *Mais si je vous prouve qu'il s'en faut bien que les intérêts de la société soient le résultat des intérêts des individuels, et que ce que vous considérez comme intérêts sociaux n'est, au contraire, que le produit des sacrifices particuliers, m'avouerez-vous qu'en reprenant mes droits, quoique je ne le puisse que par ce que vous appelez un crime, je ferais pourtant fort bien de commettre ce crime, puisqu'il rétablit la balance, et qu'il me rend la portion d'énergie que je n'avais cédée à vos intentions sociales qu'au prix d'un bonheur qu'elle me refuse? Cette hypothèse admise, qu'appellerez vous donc un crime, à présent? Eh! non, non, il n'est point de crime: il est quelques infractions au pacte social...* ²⁰⁶

Embora essa inversão de conceitos possa ser observada em muitos dos textos de Sade, notamos, num plano mais profundo, que o marquês considera o vício tão quimérico como a virtude. E isso é bastante coerente, visto que ele utiliza como premissa básica o relativismo moral. Se a virtude é relativa, o vício também o será. Ambos são conceitos ambíguos e inconstantes. A moral não pode ser compreendida como o caminho que conduzirá o homem à virtude, mas sim como o meio que irá conduzi-lo às suas inclinações e tendências naturais. Essencialmente, conceitos como virtude e vício são

destituídos de significado frente aos mandamentos da natureza. Novamente, Ambroise explica a questão:

- *Et qu'appellez vous morale, s'il vous plaît? dit Ambroise.*
- *Le mode, dit Severino, qui doit conduire les hommes dans le sentier de la vertu.*
- *Mais, reprit Ambroise, si la vertu est elle-même une chimère comme le crime, que deviendra le mode qui doit guider les hommes dans le sentier de cette chimère? Mettez-vous donc dans le esprit qu'il n'y a pas plus de vertu que de crime, que l'une et l'autre de ces manières d'être ne sont que locales et géographiques, qu'il n'y a rien de constant sur elles, et qu'ils est absurde de se laisser guider par ces abominables illusions. La plus saine morale est celle de nos penchants; livrons-nous aveuglément à tout ce qu'ils inspirent, et nous ne serons jamais dans l'erreur.*²⁰⁷

Apoiando-se nas leis da natureza, Sade garante a impunidade e a prosperidade na carreira do que será simbolicamente chamado de vício. O que, porém, não é nada além do caminho que conduz o homem às tendências naturais. Sendo assim, o prazer só poderá ser alcançado através da completa submissão aos propósitos naturais, mesmo que estes sejam, aos olhos da sociedade, maléficos e criminosos. Como Rouanet escreve, o prazer individual, seja ele qual for, é assegurado pela natureza. Logo, a ação a favor do interesse coletivo é antinatural. Com isso, Sade não aceita limites para a “auto-realização erótica”, anulando a moral do interesse bem compreendido:

Se a natureza só quer o prazer individual, por mais criminoso que seja, qualquer princípio que nos obrigue a respeitar o interesse do próximo é antinatural. A

²⁰⁶ Idem, ibidem, p. 295-296.

²⁰⁷ Idem, ibidem, p. 296.

*máxima de que o prazer de um homem deve ser sacrificado à utilidade de todos, ou de um grande número, é perniciosa e contrária à natureza. (...) Essa reflexão já basta para desativar a reserva sob a qual a moral da Ilustração proclamava o direito ao prazer e à felicidade: a exigência de que não fosse lesado o interesse do nosso semelhante. Sade radicaliza o direito à auto-realização erótica, e não aceita quaisquer limites.*²⁰⁸

A criação, nos termos apresentados, equivale à destruição por ser uma única trajetória de uma mesma energia em questão. O mal social é modificado em bem natural e individual. A natureza, portanto, aparentemente fonte de inspiração do mal, torna-se a fonte de inspiração do bem e toda noção de crime perde completamente o seu sentido. O libertino, ao cometer o crime, não acredita ser um criminoso, mas um mero agente e representante das forças transformadoras da natureza. Bressac tenta fazer Justine entender essa lógica:

Il n'est, à mes yeux, de crime à rien, parce qu'il n'est aucune des actions que vous nommez criminelles qui n'ait été jadis couronnée quelque part. Dès qu'aucune action ne peut être universellement regardée comme crime, l'existence du crime, purement géographique, devient absolument nulle, et l'homme qui s'abstient d'en commettre, quand il en a reçu le penchant de la nature, n'est qu'un sot qui se aveugle à plaisir sur les premières impressions de cette nature, dont il méconnaît les principes. O Justine! Mon unique moral consiste à faire absolument tout ce qui me plaît, à ne jamais rien refuser à mes désirs: mes vertus sont vos vices, mes crimes vos bonnes actions; ce qui vous semble

²⁰⁸ Rouanet, op. cit., p. 182.

*honnête est vraiment détestable à mes yeux; vos bonnes oeuvres me répugnent, vos qualités m’effraient, vos vertus me font horreur.*²⁰⁹

O libertino sadeano, para o homem que vive no meio social, será uma “divindade do mal” que controlará inteiramente o seu destino. O homem da sociedade nada mais é que um fantoche nas mãos dessas “deuses malignos” e experimentará todos os suplícios em meio às suas práticas até que a morte o liberte:

- *Mais vous, vous, respectables êtres, interrompis-je ici, croyez-vous réellement que vous soyez des hommes? Eh! non, non! quand on leur ressemble aussi peu, quand on les domine avec autant d’empire, il est impossible d’être de leur race.*

- *Elle a raison, dit Saint-Fond; oui, nous sommes des dieux: ne nous suffit-il pas comme eux de former des désirs pour qu’ils soient aussitôt satisfaits? Ah! qui doute que, parmi les hommes, il n’y ait une classe assez supérieure à la plus faible espèce, pour être ce que les poètes nommaient autrefois des divinités!*

- *Pour moi, je ne suis pas Hercule, je le sens, dit le prince, mais je voudrais être Pluton; je voudrais être chargé du soin de déchirer les mortels aux enfers.*²¹⁰

A visão da natureza como uma entidade cruel, conforme escreve Simone de Beauvoir, não foi uma idéia que surgiu na obra de Sade. Muitos autores, como Hobbes, Swift, Bayle e outros já interpretavam a natureza como uma entidade em certo sentido “maléfica”. Mais uma vez, Sade conduz um argumento de outros filósofos ao seu extremo:

Declarar a natureza má não era em si uma idéia nova. Hobbes, que Sade conhecia bem, e cita de bom grado, decidira que “o homem é o lobo do homem” e o estado da natureza um estado de guerra ; uma importante linha de moralistas e satíricos ingleses

²⁰⁹ Sade, *La Nouvelle Justine*, Tome I, op. cit., p. 141.

seguir-o por êsses caminhos, entre outros Swift, que Sade leu tanto a ponto de copiá-lo. Em França, Vauvenargues retomou a tradição puritana e janseista, oriunda do cristianismo, que confunde a carne com o pecado original. Bayle e com maior brilho Buffon assentaram que a Natureza não é integralmente boa, e se a lenda do bom selvagem se perpetuou desde o século XVI, especialmente com Diderot e os Enciclopedistas, já nos começos do século XVIII Émeric de Crucé se rebelava contra ela ; a história, as viagens e a ciência foram aos poucos desacreditando-a. Era fácil a Sade sustentar por numerosos argumentos a tese implícita em sua experiência erótica e que a sociedade irônicamente confirmou, visto que o meteu na prisão por haver obedecido a seus instintos; mas a diferença entre ele e seus antecessores reside em que, depois de terem denunciado a perversidade da natureza, êles propunham uma moral artificial que provinha de deus ou da sociedade, ao passo que, do credo geralmente aceito “A Natureza é boa, sigamo-la”, Sade, rejeitando o primeiro ponto, conserva paradoxalmente o segundo.”²¹¹

²¹⁰ Sade, *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice*, op. cit., p. 99-100.

²¹¹ Beauvoir, op. cit., p. 44-45.

Capítulo IX:

A Dissimulação

Em Sade, o tema da dissimulação admite o sentido de adequação à sociedade quando as regras desta impedem a realização dos prazeres necessários a cada herói e, em decorrência disso, é preciso ocultá-los para garanti-los. Esse recurso é indispensável para o libertino, pois o mesmo deve ser capaz de sobreviver a duas realidades diferentes: a da natureza, visto que suas leis lhe são impostas e devem ser obedecidas independente de qualquer impedimento externo; e a da sociedade, cujas leis são opostas às da natureza e por isso devem ser burladas ocultamente.

Quando duas realidades tão diferentes entram em choque, e uma deve se sobrepor à outra sem que haja danos para o indivíduo, mecanismos como a dissimulação, a falsidade e a mentira precisam ser utilizados. Madame Delmonse tenta explicar a Justine como a máscara é necessária ao libertino prudente que, capaz de utilizá-la de modo eficaz, pode enganar a todos e efetuar todas as suas inclinações naturais impunemente:

*La retenu la plus entière, l'hypocrisie la plus scrupuleuse, beaucoup d'art... de fausseté: voilà les moyens qui me déguisent, voilà les ligaments du masque que la prudence place sur mon front; et j'en impose à tout le monde. Je suis putain comme Messaline: on me croit sage comme Lucrèce; athée comme Vanini: on me croit dévote comme saint Thérèse; fausse comme Tibère: on me croit franche comme Socrate; sobre comme Diogène: Apicus fut moins intempérant que moi.*²¹²

²¹² Sade, *La Nouvelle Justine*, Tome I, op. cit., p. 42.

A realidade natural é interiorizada pelo libertino e será projetada para a realidade exterior, isto é, a social. Dessa forma, a dissimulação em Sade é uma maneira de defender-se da opinião da sociedade, bem como de atacá-la e beneficiar-se dela, prolongando o poder do libertino através do artifício da persuasão:

*La fausseté, d'ailleurs, est presque toujours un moyen assuré de réussir; celui qui la possède acquiert nécessairement une sorte de priorité sur celui qui commerce ou qui correspond avec lui: en l'éblouissant par de faux dehors, il le persuade; de ce moment il réussit. M'aperçois-je que l'on m'a trompé, je ne m'en prends qu'à moi, et mon suborneur a d'autant plus beau jeu encore que je ne me plaindrai pas par orgueil; son ascendant sur moi sera toujours prononcé; il aura raison quand j'aurai tort; il s'avancera quand je ne serai rien; il s'enrichira quand je me ruinerai; toujours enfin au-dessus de moi, il captivera bientôt l'opinion publique; une foi là, j'aurai beau l'inculper, on ne m'écouterà seulement pas. Livrons-nous donc hardiment et sans cesse à la plus insigne fausseté; regardons-la comme la clé de toutes les grâces, de toutes les faveurs, de toutes les réputations, de toutes les richesses, et calmons à loisir le petit chagrin d'avoir fait des dupes par le piquant plaisir d'être fripon.*²¹³

O tema está intimamente ligado ao interesse pessoal e à prática do crime. Trata-se de mais um argumento para a exaltação do indivíduo e a recusa do social. No momento em que o libertino nega-se a colaborar com a sociedade, ele precisa de meios para, apesar de sua escolha, conseguir viver entre as outras pessoas:

... que la feint et la fausseté soient toujours mes premières armes: la faiblesse de mon sexe les lui rend urgentes, et mes principes particuliers doivent en faire la base de

²¹³ Sade, *La Philosophie dans Le Boudoir*, op. cit., p. 111-112.

*mon caractère. (...) Mon hypocrisie me redonnait une aisance que m'avait enlevée la crainte du crime... Et voilà donc encore une fois le vice au pinacle; ô mes amis! l'on a beau dire, il y a toujours, tant qu'il y aura des hommes.*²¹⁴

Portanto, o crime só poderá ser cometido se o libertino tiver um completo domínio sobre esse recurso. Não basta dominar o processo apático, é preciso conhecer a sociedade para saber como se deve parecer, o que se deve falar, como se deve agir, fingindo satisfazer todas as regras e necessidades sociais, evitando, assim, possíveis suspeitas. Um libertino, pois, sem as suas inúmeras máscaras, não é mais que um culpado fugitivo.

²¹⁴ Sade, *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice*, Tome II, op. cit., p. 193.

Capítulo X:

O Diálogo Libertino

O tema do sexo dialogado é de extrema importância para os textos libertinos analisados no presente estudo. Em Sade, principalmente, o diálogo é o mecanismo fundamental para a argumentação de sua filosofia. Sem o mesmo não seria possível pensar num erotismo racional, muito menos em justificar hipóteses de uma filosofia lúbrica. De acordo com Jean-Marie Goulemot²¹⁵, o discurso precede e incita o gozo, pois o prazer surge também da justificação retórica da volúpia. Através do diálogo, os libertinos fazem intervalos nas suas orgias para efetuar o verdadeiro objetivo do gozo: reflexão e elaboração.

Conforme Hénaff²¹⁶, Sade traça uma divisão teórica entre a ordem expressiva dos signos, identificada ao moralismo cristão, e o regime a-significativo do corpo, identificado à verdade da natureza. O objetivo primordial do discurso libertino é detalhar o caráter legítimo do corpo, para atestar por prova real a verdade que o enuncia. E o que estimula o discurso é exatamente essa necessidade de percorrer o corpo, de enunciar toda a sua perversidade, confessando o inconfessável. No nível do significado narrativo, entender o corpo em sua materialidade é um trabalho de desqualificação dos signos. Assim, a progressão do tempo narrativo é feita pela necessidade de percorrer o corpo e não pela acumulação de signos.

Contudo, Hénaff explica: afastado do regime da expressão, o corpo em si não pode realmente dizer nada, tudo o que lhe é permitido é agir. A expressão do corpo, a sua

²¹⁵ Goulemot, op. cit., p. 112-113.

enunciação, será feita através da mente (*tête*), ou seja, do discurso. É por isso que existe, em Sade, a incisiva divisão entre cena de ação e cena discursiva, cujo funcionamento alternado, praticamente automático, estabelece uma narração esquemática, que tem a sua necessidade lógica no estatuto apático do corpo. Essa relação entre ação e dissertação não é somente um jogo de trocas (um pouco de sexo contra um pouco de filosofia); é a prova intratextual do impacto libidinal da demonstração. As reações do corpo não são capazes de cumprir a meta de “dizer tudo”. Esta função será exercida pela mente (*tête*), enquanto o corpo permanece mudo, sob o controle da mesma:

*C'est parce que le corps n'a rien à dire qu'il est exclu du régime de l'expression, cantonné dans celui de l'action, et que la fonction énonciative est rabattue entièrement sur l'énoncé discursif. C'est le fameux partage scène/dissertation dont le fonctionnement alternatif quasi automatique semble relever d'une narrativité schématique, pour ne pas dire pauvre, mais qui a sa nécessité logique dans ce statut apathique du corps. "Tout dire" est une chose trop importante pour être confiée aux réactions de l'épiderme. D'où le rapport disjonctif discours vs peau. Plus celle-ci est muette, plus la tête contrôle ses propres énoncés. La nudité connote le silence des corps (silence de la nature et de l'animal). Plus le corps se dépouille, plus il renonce à exprimer, plus il invite la "tête" à discourir; inversement, plus le corps parle (cas de la victime) moins la tête fonctionne.*²¹⁷

A mente, no sentido de *tête*, é um instrumento material dentro do maquinário corporal. Ao mesmo tempo em que é filtro e catalisador, é também o centro que controla e fornece energia. O corpo, conectado a uma mente falante, deve manter-se mudo, pois não tem, propriamente, nada a dizer ou exprimir. A a-significância do corpo é proporcional à

²¹⁶ Hénaff, op. cit., p. 58.

²¹⁷ Idem, ibidem, p. 62.

super-significância da mente. Mais explicitamente, o corpo é opaco; são as valorizações discursivas que importam. Desse modo, o corpo deve renunciar à expressão como uma forma de convidar a mente a discursar.

A linguagem do herói libertino exprime a totalidade do desejo. Tudo pode e deve ser nomeado, numerado e classificado por ele. A condição do diálogo é o excesso; esta é a exigência para a impossibilidade de esconder. Dialogar, no sentido confessional, é um percurso que precisa ser exaurido, percorrido em sua totalidade, não deixando lugar algum para o proibido. E, acima de tudo, nenhuma possibilidade para contradição. O processo dialógico é, portanto, um projeto enciclopédico de acumulação de dados e argumentos, diante do qual um possível adversário não teria meios de réplica. Se tudo é dito sem quaisquer incoerências, o mestre libertino ganha o monopólio da fala, o privilégio único de discursar. Além disso, de acordo com Hénaff, o próprio conceito de natureza em Sade tem uma função estratégica, retórica e não metafísica. A natureza é um argumento de evidência que deixa o adversário sem recurso.

Dizer tudo é a própria enunciação do prazer. Nascido da linguagem, o corpo libertino deve manter seus atos direcionados ao discurso que os chama, os programa, os define. O prazer só existirá sob a rígida condição de ser articulado ao discurso. Ainda, submeter o prazer à linguagem é associá-lo à razão, mobilizando suas estruturas e seus dispositivos. Logo, na articulação sexo e diálogo, o prazer e o saber unem-se e condicionam-se mutuamente. O imaginário no qual o libertino irá investir é, então, o dos sistemas discursivos e não aquele fantástico e ideal próprio do sujeito. A nudez não é exatamente aquilo que excita o libertino, ela simplesmente proporciona a situação necessária ao domínio. O corpo só será desejante e desejado quando revestido por falas.

Ao contrário do mestre libertino, a vítima, como Justine, se engana sobre os signos, pois desconhece sua função ilusória. Ela é iludida com a máscara aparente dos signos, não enxergando sua colocação estratégica, tomando-a por expressiva. Sem direito à linguagem, fora do espaço discursivo, é incapaz de promover qualquer diálogo com o mestre. Torna-se, então, uma massa anônima, incapaz de revolta e perdida no silêncio.

Em oposição, Juliette tem a postura do mestre, pois toma o corpo em todo o seu entendimento, compreende seus desejos e funções. Ela sabe que o bom funcionamento da mecânica corporal liquida a atividade ilusória dos signos e, conseqüentemente, o princípio de subjetividade que ela implica. É por isso que, no interior das posições de poder sadeanas, só haverá confronto entre os próprios libertinos. A capacidade de dialogar não define somente que o personagem possui grande sabedoria; evidencia um poder sem limites.

Capítulo XI:

O Sexo como Estímulo da Inteligência ou A Ascensão Libertina

Em Sade, temos uma teatralização do pensamento a partir de um amadurecimento progressivo de opinião. Sade esgota os recursos do diálogo filosófico, até que seus heróis fiquem físico e intelectualmente exauridos. Tudo aquilo que a mente libertina elabora, o corpo irá redescobrir; o que o corpo experimenta, a mente irá reinventar. Conforme diz Roland Barthes, raciocinar as paixões é essencial para o libertino sadeano:

Para Sade, só há erotismo se se “raciocina o crime”; raciocinar quer dizer filosofar, dissertar, arengar, enfim submeter o crime (termo genérico que designa todas as paixões sadianas) ao sistema da linguagem articulada; mas isso também quer dizer combinar segundo regras precisas as ações específicas da luxúria, de maneira a fazer dessas seqüências e agrupamentos de ações uma nova “língua”, não já falada, mas agida; a “língua” do crime, ou novo código de amor, tão elaborado quanto o código cortês.²¹⁸

Ao se *raciocinar o sexo*, transmite-se a sabedoria. Os livros de Sade, principalmente *La Philosophie dans Le Boudoir*, podem ser vistos como objetos de estudo de uma disciplina. Há uma forte função pedagógica, que tem por objetivo submeter a personagem a uma “erotização integral”²¹⁹, de modo a conduzir o desenvolvimento físico na arte sexual à elaboração da mente.

²¹⁸ Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo, Editora Brasiliense, 1990, 1ª edição, p. 29.

²¹⁹ (*Eugénie de Mistival, qui a pour seules qualités, au départ, d’être bien vivant et très sautillant et qui va être soumis, durant quelques heures, à ce processus d’érotisation intégrale.*) Brun, op. cit., p. 257.

Em *La Philosophie dans Le Boudoir*, Sade propõe a transmissão de sua teoria a Eugénie, utilizando método e regra, porque tudo deve ser explicado, analisado, argumentado e experimentado. A jovem, então, será submetida a essa erotização integral. Completamente ingênua, sem nenhum conhecimento erótico ou filosófico, ela terá primeiramente seu corpo colocado em perfeito funcionamento erótico, para que, a partir disso, possam ser ativadas as trocas de energia entre o corpo e a mente. Ou seja, como foi dito anteriormente, o ato sexual deve ser argumentado filosoficamente. Seus instrutores, Madame de Saint-Ange e Dolmancé, pretendem transmitir à aluna tudo o que sabem, de modo que, ao fim da lição, ela se torne uma libertina tão celerada quanto os próprios mestres. A iniciação da pupila só terminará quando esta provar que a sua mente está totalmente aberta para o prazer, independentemente da natureza. É no suplício de sua mãe que Eugénie mostra ter domínio sob as trocas de energia entre mente e corpo, elevando o excitamento ao máximo. Ainda mais, ela mostra ser independente da natureza ao recusar a sua origem materna e copiar os procedimentos naturais. Enfim, ela domina a apatia e prova que, depois de toda a sua aprendizagem, é mestre como seus instrutores.

É a aquisição do imaginário do excesso e seu respectivo desenvolvimento que designa o mestre libertino. Se Eugénie fosse incapaz de acompanhar a sistematização discursiva, de compreender suas articulações argumentativas e, ainda, de produzi-las de forma irrepreensível, ela estaria junto de sua mãe, dominada e silenciada.

O exemplo da jovem heroína mostra o completo desenvolvimento do libertino e a sua maior problemática: conseguir sair da individualidade essencial que ele alcançou após ter cometido uma seqüência de negações sucessivas. Deus, sociedade e natureza, absolutos pré-fabricados que lhe foram oferecidos, mas que o libertino não pode reconhecer. Ele se

encontra, então, preso nesse impasse, pois deseja as vítimas que precisa negar, e destrói o mundo, no qual precisa para habitar.²²⁰ Esses absolutos artificiais escondem o homem de si mesmo. Portanto, para alcançar a ascensão, o libertino deve enxergar além desses absolutos, encontrando o seu universal.²²¹

Utilizando um complexo sistema de raciocínio lógico, no qual a carne é apenas o meio, o libertino compreenderá profundamente o homem e, logo, a si mesmo, ascendendo àquilo que Brochier²²² chama de “Único”. Entendemos aqui a conquista do “Único” como a descoberta da verdade absoluta do homem, da sua real essência. O “Único” possa talvez ser interpretado como efeito do processo de autometaforização descrito por Brun, no qual o libertino afirma a singularidade humana através do desvio excessivo do corpo e da mente.

De um modo ou de outro, observamos que Sade, erotizando corpo e mente em sua totalidade, eleva o seu herói, por meio de processos complexos, ao imaginário do excesso ilimitado, no qual ele efetua a ascensão libertina, que é a apreensão da verdade absoluta do homem.

²²⁰ Brochier, op. cit., p. 215-216.

²²¹ Idem, ibidem, p. 19-20.

²²² Idem, ibidem, p. 220.

Capítulo XII:

L'Académie des dammes

1) **A Consciência Moral:**

L'Académie des dammes tem como tema principal o ensino pedagógico. Octavie, a aluna, inicia o seu diálogo com Tullie, a professora, totalmente ignorante da arte sexual. A conversa dá-se em virtude do casamento de Octavie e tem o único fim de educá-la sexualmente para o que se seguirá a ele. Apesar da voz natural manifestar-se cedo em Octavie, através de sensações desconhecidas, Tullie não se propõe, num primeiro instante, a explicar tais comoções estranhas ou tentar acabar com elas. É claro que esse também será um dos objetivos da educação, mas não é a razão proposta para que o diálogo se inicie. O primeiro tema abordado, portanto, não é basicamente afetivo, mas sim intelectual: não se trata de curar os afetos desordenados, mas de sanar a ignorância de Octavie.

Ainda cega por uma consciência quimérica, Octavie não entende como é possível conservar a bondade e, simultaneamente, usufruir os prazeres sexuais aos quais sente-se inclinada, tomando a relação entre as duas consciências, a natural e a ilusória, como paradoxal. Tullie lhe explica que esse paradoxo é aparente, pois existe apenas na imaginação das pessoas. Conceitos como honra e bondade são relativos, visto que mudam de sentido ao longo do tempo. Conseqüentemente, os valores éticos são quimeras, abstrações que se baseiam numa idéia errônea do homem. Esses valores foram inventados apenas com um objetivo repressivo, de forma a manter as mulheres ocupadas com deveres

rigorosos. A sabedoria, contudo, ensina a ignorar tais máximas. Logo, tudo o que agrada ou dá prazer é permitido:

*Pour t'instruire de cette vérité, qui te semble un paradoxe, apprends que les hommes d'à présent ont fait de nouvelles lois, et introduit dans le monde un culte qui n'a aucun rapport avec l'ancienneté. Les vertus de l'âge de nos pères sont les vices de celui-ci; et les actions que ne se faisaient point, les temps passé, sans récompense, ne peuvent maintenant se pratiquer avec impunité. (...) Cette belle imagination (l'honneur) a été inventée pour tenir les personnes de notre sexe dans un devoir rigoureux; c'est une pure idée et une chimère, que la malice du temps nous oblige de suivre, pendant que la sagesse nous dicte de ne nous y pas attacher.*²²³

Mais precisamente, o didatismo ilustrado precede a constatação dos efeitos eróticos, que são apresentados apenas como mais uma etapa a ser cumprida na aquisição do conhecimento da filosofia sexual. Portanto, Octavie deve primeiro reconhecer e admitir a própria ignorância, para depois, livre do pudor e dos falsos dogmas, fazer a descrição sincera das suas novas sensações. Apenas então confessa sentir comoções extraordinárias e decide narrar tudo o que se passou entre ela e seu noivo, Pamphile:

*Un jour, entre autres, il se jeta à mon col avec tant d'impétuosité, que j'en fus surprise; il me baisa avec tant de chaleur, que j'en fus tout enflammée, et je ne puis concevoir la cause de ces mouvements si extraordinaires.*²²⁴

Com isso, podemos considerar que, para que o início do aprendizado seja possível, Octavie deve recusar uma consciência quimérica e preconceituosa, que a desvia

²²³ Anônimo. *L'Académie des dames ou la Philosophe dans le boudoir du Grand Siècle*. Dijon, Éditions Philippe Picquier, 1999, 1ª edição, p. 130.

²²⁴ Idem, *ibidem*, p. 51.

dos verdadeiros desígnios naturais, para, em seguida, aceitar e elaborar a consciência natural por meio do raciocínio lógico.

L'Académie des dammes guarda diferenças notáveis com a argumentação sadeciana: o tema da consciência é desenvolvido mais como uma descoberta da própria ignorância e da vontade de iniciar uma nova educação, do que como um conceito filosófico, da maneira que faz o marquês. Contudo, ao relacionarmos a ignorância com a consciência fantasiosa descartada por este, e a vontade de apreensão da sabedoria com a consciência natural defendida pelo mesmo, podemos aproximar de fato os dois textos. Ainda mais quando notamos que ambas as obras utilizam o relativismo moral como premissa básica para a refutação da consciência quimérica.

2) A Natureza:

L'Académie des dames desenvolve uma argumentação ateuista da natureza. Esta é considerada sábia, boa e inocente. Seu principal objetivo é trabalhar a favor da procriação, logo o prazer é colocado em segundo plano. Contudo, apesar de secundária, a volúpia é essencial, pois serve como recompensa encorajadora da função geradora da vida:

Lorsque la nature travaille à former la semence dans nos reins, sa fin est la génération, et non pas l'accomplissement seul de notre sensualité, qui n'est que son second motif par lequel elle tâche de nous attirer au déduit, dont les hommes et les femmes

*seraient rebutés, par les douleurs de l'enfancement, si le plaisir n'en était pas comme la récompense.*²²⁵

Sendo assim, a natureza propõe leis que compelem o homem à liberdade das sensações sexuais, permitindo que ele escolha o objeto de prazer que lhe convier, para que, assim, seu coração mantenha-se sempre encorajado a efetuar os desígnios naturais:

*Devenant donc de la sorte tout à fait libres, et notre cœur ne pouvant d'ailleurs être sans quelque amusement, la nature, qui est sage en tout ce qu'elle fait, lui permet de chercher quelque objet qui l'occupe, et de s'attacher à ceux qui ont quelque sympathie avec lui.*²²⁶

As leis naturais estão acima das civis e em contradição com estas, que foram criadas para evitar as desordens do mundo. Todavia, elaboradas por falsos sábios, tornaram-se injustas e severas demais. Os legisladores, escondendo-se sob um véu de aparente humildade e afetação moral, punem rigorosamente os desvios da população, enquanto, dissimuladamente, experimentam os mesmos excessos:

*... il est vrai que les lois civiles sont contraire en cela à celles de la nature; mais c'est seulement pour éviter les désordres qui pourraient arriver dans le monde.*²²⁷

(...)

Ce sont des lois injustes et rigoureuses que ces faux sages nous ont imposées...
(...) *Mais si nous voyions au-dedans de ces sages ce qui s'y passe, si nous pouvions pénétrer jusques dans leur cœur pour y étudier leurs passions, ah!, que ne découvririons-*

²²⁵ Idem, ibidem, p. 215.

²²⁶ Idem, ibidem, p. 72.

²²⁷ Idem, ibidem, p. 72-73.

*nous point dans l'intérieur de ces faux dévots, qui, sous le voile d'une trompeuse humilité et d'une sévérité de mœurs affectée, nous prêchent la vertu!*²²⁸

3) O Remorso:

Preferimos não descrever este tema, pois o livro não o desenvolve o suficientemente para que possamos fazer uma análise pertinente à pesquisa.

4) O Sangue-Frio em oposição à Paixão:

O controle dos instintos é utilizado em *L'Académie des dammes* unicamente em favor da reputação. Os prazeres devem ser monitorados pela prudência, de modo que o excesso desprevenido não conduza o libertino à perdição face à sociedade. Por essa razão, os heróis devem impor limites a si mesmos, anulando a possibilidade de um julgamento alheio que os condene:

*... une personne prudente sait toujours bien se tirer d'affaire, et la plupart des femmes qui périssent n'en doivent point attribuer le cause à leurs divertissements, mais seulement au peu de précaution qu'elles les prennent.*²²⁹

Esse tipo de controle dos instintos sustentado por *L'Académie des dammes* em nada equivale ao processo de apatia sadecano. Isso porque o tema, no romance anônimo,

²²⁸ Idem, ibidem, p. 203.

²²⁹ Idem, ibidem, p. 125.

desenvolve-se mais como um argumento a ser adicionado na defesa da dissimulação do que como um tema por si só diferenciado. Se não há riscos para a reputação, não é necessário controlar a paixão: tudo o que a sociedade não vê é permitido. Somente os atos passíveis de serem desvendados são proibidos e, portanto, reprimidos pelo libertino. É apenas a preocupação com a eficiência da dissimulação que regula o comportamento do personagem:

*Apprends donc à présent que tout ce que tu pourras faire commodément, sans offenser les yeux de tes domestiques et de ton mari, est permis; et au contraire, que ce que tu ne pourras exécuter sans péril, est défendu. Voila en deux paroles ce qui doit régler toutes tes actions; ce sont là les véritables maximes que tu dois suivre si tu es sage, et c'est à elles seules à qui je dois tous mes plaisirs et mes divertissements. Ce n'est, Octavie, que par leur pratique que j'ai conservé mon honneur et ma réputation; tu en peux faire de même, si tu les observes.*²³⁰

5) O Discurso do Poder:

Este é um tema bastante explorado dentro do livro. As relações de poder em *L'Académie des dammes* se dão de diferentes formas e se sobrepõem umas às outras, formando uma rede compensatória de domínio e subordinação entre os personagens.

Primeiramente, notamos o domínio dentro da função pedagógica relacionado ao acúmulo de sabedoria. Tullie, num primeiro momento, devido à sua função de professora, detém o conhecimento. Logo, exerce poder sobre sua aluna, Octavie. Contudo, a relação de

poder tende a se equilibrar com o aumento do capital intelectual da pupila. Com um pouco de conhecimento, Octavie consegue forçar sua professora a confessar suas experiências. O desejo de saber é tão forte quanto o de fazer saber, o que anula, paulatinamente, a relação de domínio entre as duas protagonistas. Perante a força do desejo de conhecimento, toda a resistência torna-se inútil. Portanto, aluna e professora equilibram forças, exigindo uma da outra a confissão fiel de suas experiências.

O discurso do poder sucede também nas relações entre os gêneros: dentro da instituição do matrimônio, na qual o marido domina sua esposa; e no convívio entre os amantes, quando a mulher domina o homem. Tullie explica à Octavie como o poder é distribuído entre os dois homens que ocupam a sua vida: a subordinação de um deve compensar a dominação do outro. Vivendo o papel de esposa ideal, Tullie satisfaz sem hesitação todos os desejos de Oronte, submetendo-se passivamente à sua vontade. Já com Cléante, seu amante, troca de posição, dominando-o e dispondo ativamente de seu corpo. Tullie, então, é escrava de Oronte, porém mestre de Cléante. Segundo ela, para alcançar a felicidade, a mulher deve saber equilibrar as forças nas diferentes condições que pode ocupar.

Para Raymond Trousson, tal procedimento revela uma estratégia de defesa para o sexo feminino nas relações de gênero:

*...entre o homem e a mulher, como entre as classes sociais, a desigualdade diante do amor e do prazer deve engendrar uma relação de senhor e escravo na qual a mulher só pode defender-se através da dissimulação e do artifício.*²³¹

²³⁰ Idem, ibidem, p. 126.

²³¹ Trousson, Raymond. *Romance e libertinagem no século XVIII na França*. In *Libertinos Libertários*. Org. Adauto Novaes, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, 1ª edição, p. 170.

É exatamente o que acontece em *L'Académie des dames*. As mulheres, dominadas por seus maridos e obrigadas a acatar todos os seus caprichos, escolhem amantes e vivem situações nas quais o fundamental é satisfazer seus próprios desejos e não os do parceiro. Portanto, o princípio libertino aplicado à mulher exige dela uma vida dupla: por um lado, serve a seu marido e, por outro, é livre e senhora de seu amante. Entretanto, para conseguir viver de tal maneira, ela precisa dissimular, mantendo, assim, sua reputação de boa esposa. Acerca disso, Tullie confessa a Octavie:

*Depuis que je suis engagée dans le mariage, je me suis également partagée entre Oronte et Cléante: j'accorde à Oronte tout ce qu'il souhaite de moi pour sa volupté, même les choses dont je n'en reçois aucune; et à Cléante, je ne demande que celles que me sont sensibles. L'un me commande, j'ordonne à l'autre: mon mari a la jouissance de mon corps, moi je dispose de celui de mon amant; j'obéis à Oronte, je suis maîtresse de Cléante. Réfléchis un peu sur la différence qu'il y a de la condition d'une femme libre avec celle d'une esclave; et pense, mon enfant, que pour vivre heureuse, il faut faire une alliance de ces deux vies.*²³²

Paralelamente às relações descritas acima, o livro explicita um outro tipo de domínio a partir do personagem de Sempronie, a mãe de Octavie. Ela é a libertina mais poderosa do livro e a única capaz de manipular como bem entende a maioria dos heróis de *L'Académie des dammes*.

Sua tirania inicia-se aos doze anos, quando, por meio da didática amorosa, exerce seu domínio sob Tullie, Lucrétie e Victoire, todas crianças, na época, entre nove e dez anos. Conduz as meninas às descobertas dos prazeres da natureza, tornando-as suas

²³² *L'Académie des dames*, op. cit., p. 129

amantes e pupilas. Durante seus jogos eróticos, as alunas eram punidas com açoites, caso cometessem alguma falta. Isso era um estímulo a mais para os prazeres lúbricos, pois, ao terminar o castigo, Sempronie permitia-lhes fazer o mesmo, oferecendo-se aos açoites das pequenas. Tudo era apenas o aquecimento para volúpias maiores.

Adquirindo mais um subalterno, Sempronie ajunta Joconde, um pajem de quatorze anos, ao seu conjunto de alunas. Ela decide arranjar o casamento do jovem com Julie, moça que a própria libertina educou numa casa de religiosos. O arranjo faz da infeliz Julie uma mulher casada e praticamente viúva, pois o contrato da união possuía condições que colocavam Joconde e sua esposa inteiramente sob o domínio de Sempronie. A libertina brinca com o casal como com marionetes, permitindo ao jovem deleitar-se com os prazeres naturais do matrimônio apenas duas vezes desde as núpcias. Ainda não satisfeita, obriga Joconde a vestir em sua mulher um cinto de castidade. Detendo a chave do instrumento, Sempronie explica a Joconde que as relações com Julie deveriam ser mantidas somente com o fim de procriação e que, para a satisfação dos sentidos, o jovem deveria procurar o leito da própria libertina.

O cinto de castidade é um forte símbolo de dominação no livro. Oronte também deseja impor tal prisão a sua mulher, alegando que, se ela é honesta, nada há com que se preocupar, já que o aparelho apenas comprovará tal fato. Em caso contrário, o mesmo atuará como um corretor. Sem escolha, Tullie aceita sua escravidão, dissimulando o desgosto:

- Je souhaite, me dit-il, de te faire pendre la ceinture de chasteté: cela ne doit point te fâcher. Si tu es sage, comme je le crois, tu ne dois pas t'y opposer; et si au contraire tu n'étais pas honnête, tu verrais que je t'en voudrais revêtir. – Je souffrirai de

*vous, lui dis-je, tout ce que vous voudrez, et même avec joie, puisque je ne souhaite rien tant que d'être à vous seul....*²³³

Oronte, satisfeito com a confirmação de seu domínio, tenta encorajar Tullie enaltecendo a beleza da prisão. Segundo ele, sua esposa será ainda mais valiosa ao utilizar tal vestimenta, pois o mérito de um escravo encontra-se no valor dos ornamentos e requintes de sua cela. Por esse motivo, o prisioneiro deveria orgulhar-se da iniciativa de seu algoz e aceitar com alegria o seu destino. Na perspectiva hipócrita do dominador, o cinto não é somente uma ferramenta que escraviza: é uma magnífica jóia que guarda e embeleza as delícias de sua esposa, satisfazendo, assim, a vaidade e o egoísmo naturais do homem:

*Je ferai en sorte, me dit-il, ma chère, que tu auras lieu de te louer de moi, lors même qu'il semblera que je te ferai une injure. Les chaînes qui tiendront ton honneur captif seront d'or, le gril, qui sera comme la porte du palais de l'amour, en sera pareillement, mais de plus orné et enrichi de tant de pierreries, qu'on pourra juger du mérite d'une esclave par le prix inestimable de ses fers.*²³⁴

De fato, o cinto de castidade é o instrumento de dominação mais eficaz descrito no livro. Mesmo Sempronie, uma libertina tão dominadora, é obrigada a utilizar tal utensílio. Isso demonstra que, mesmo sendo poderosa, ela não consegue livrar-se da servidão que o casamento impõe. Contudo, como as outras mulheres do livro, Sempronie compensa essa subordinação com inúmeros artifícios.

Como foi dito, *L'Académie des dammes* explicita relações de poder bem desenvolvidas, que se sobrepõem umas às outras. O domínio do matrimônio parece ser o de

²³³ Idem, ibidem, p. 152.

²³⁴ Idem, ibidem, p. 153.

maior força, já que o cinto de castidade não pode ser evitado mediante a dissimulação; a menos que se consiga, como Cléante, uma cópia da chave. Esse episódio, particularmente, comprova que os maridos, embora sejam dominadores, são inferiores em inteligência, pois são facilmente ludibriados por suas esposas, que exercem seu poder por meio da dissimulação. Enquanto se mostram passivas aos olhos de seus esposos, estão, na verdade, exercendo a sua própria vontade, haja vista que toda a submissão nada mais é que uma grande encenação.

Devido a essas sobreposições de poder, uma teoria de senhor e escravo não é tão explícita em *l'Académie des dammes* como em Sade. Os libertinos do romance anônimo são escravos e mestres ao mesmo tempo, de modo que todos representam os dois papéis, não existindo verdadeiros mestres e vítimas. Com exceção de Julie - sempre vítima dos artifícios de Sempronie -, os demais personagens atuam dos dois lados. Tal fato ocorre em Sade quando vemos, por exemplo, Juliette submeter-se ao prazer de outros libertinos. Contudo, quando o faz, está na verdade agindo de acordo com sua própria vontade. Esse procedimento pode ser observado em *L'Académie des dammes* nas visitas de Octavie e Sempronie ao padre Théodore, nas quais mãe e filha se submetem voluntariamente aos açoitões do padre de modo a intensificar os próprios prazeres. Com efeito, Sempronie é a libertina que mais se assemelha aos heróis sadeanos. Ela é a melhor atriz do livro, manipulando a seu bel-prazer todos os outros personagens.

No entanto, um instrumento de contenção da ação libertina, como o cinto de castidade, é inimaginável numa heroína de Sade. Ademais, o romance anônimo comporta ligações afetivas impensáveis nos textos do marquês.

6) A Teoria do Excesso e a Doutrina da Predestinação:

Os temas da teoria do excesso e da doutrina da predestinação estão intimamente ligados com o da dissimulação. Isso porque, a efetuação do excesso e seu subsequente triunfo ocorrerão somente longe dos olhos da sociedade. Se a mulher for capaz de dissimular perfeitamente, tudo será permitido e os únicos frutos colhidos por ela serão os da prosperidade.

O livro sustenta que o indivíduo, dependendo de sua submissão às leis naturais e de sua capacidade de dissimular, poderá seguir três destinos diferentes. Os dois primeiros são o infortúnio, que podem ocorrer de duas maneiras: no caso do sujeito não conseguir ocultar seus instintos à sociedade ou se ele desprezar os desígnios da natureza. Ambas as situações o levam à ruína:

*Nous vivons toutes pour aimer et pour être aimées; c'est l'intention de la nature; et celle qui méprise les douces saillis de cette passion n'est pas vivante; elle est morte, et déjà dans la corruption.*²³⁵

O único ser assecuramente capaz de atingir a felicidade é aquele que se submete aos propósitos naturais, tomando, não obstante, as devidas precauções diante da sociedade, de forma que os excessos libertinos não o levem à ruína. O homem prudente, por sua vez, nada precisa temer, satisfazendo à vontade todos os seus desejos. O limite ao prazer é imposto somente pela capacidade dissimulatória: quanto mais eficaz a máscara, maior poderá ser o excesso. É somente através da dissimulação que o libertino alcança a prosperidade:

*Nous sommes toutes également portées à la volupté, nous y avons toutes le même penchant, et bonnes et mauvaises: mais il est à remarquer que celles-ci ne se mettent aucunement en peine de la réputation; elles préfèrent le plaisir à toutes choses, et c'est ce qui les fait passer pour des infâmes. Parmi les autres, il s'en trouve des sages; mais il s'en rencontre d'imprudentes, qui, faisant de fausses démarches, périssent la plupart à la fleur de leur âge, ou finissent leurs jours dans les ténèbres et l'obscurité d'une prison, où le poison et le fer sont les instruments qui châtient leur conduite trop ouverte. Il n'en est pas de même de celles dont la prudence fait le caractère: elles vivent heureuses jusques dernier soupir; et la circonspection dont elles usent dans toutes leurs actions les ferait passer pour saintes dans les lieux les plus infâmes, au milieu même du bordel.*²³⁶

7) A Elaboração do Crime:

A elaboração do crime não tem desenvolvimento no livro. Embora os personagens critiquem a inépcia das leis, o crime em si é tido como reprovável. Roubos e assassinatos, apesar de existirem desde a antiguidade, sempre serão universalmente intoleráveis:

Il faut que tu saches, Octavie, qu'il n'y a point d'usage qui puisse permettre la corruption des mœurs, à cause de son ancienneté. Les larcins, les meurtres et les

²³⁵ Idem, ibidem, p. 233.

²³⁶ Idem, ibidem, p. 126.

*empoisonnements sont des crimes qui sont aussi anciens que le monde; cependant qui est-ce qui les louera et qui les supportera?*²³⁷

8) A Dissimulação:

A questão da hipocrisia é um pouco paradoxal, pois ao mesmo tempo em que os libertinos a criticam, eles a entendem como uma forma de sobrevivência, face às ameaças da sociedade. De modo geral, neste sentido, também tematizam a consciência de sua ambigüidade e a necessidade de não serem hipócritas consigo mesmos. Assim, se quiser amar um homem, a mulher não deve crer nas palavras repressoras que a farão sofrer de desejo, ou recusar a sua realização. No entanto, a ação favorável ao desejo, admite ou aconselha o uso da dissimulação, estratégia disponível ao libertino para se adequar às convenções da sociedade. Assim, Tullie aconselha Octavie a fingir, pois se os homens são falsos, essa é a melhor estratégia para fazer-lhes frente.

Em vista disso, a dissimulação é vital para que a mulher tenha prazer depois do casamento e mantenha, ao mesmo tempo, uma boa reputação. A aparência lhe é essencial, já que deve simular possuir todas as virtudes que a sociedade deseja, para, ocultamente, praticar todos os vícios. Robert Darnton explica essa questão:

*...as mulheres deveriam vingar-se fingindo respeitar as convenções sociais absurdas em público, ao mesmo tempo que, em segredo, davam rédea solta a seus instintos naturais – a saber, traindo seus maridos.*²³⁸

²³⁷ Idem, ibidem, p. 216.

De fato, *L'Académie des Dammes* é um dos livros libertinos que mais desenvolve o tema da dissimulação, uma vez que, grande parte de seu enredo trata de experiências sexuais com amantes. Logo, Tullie ensina sua pupila como obter grandes prazeres após o casamento:

*Apprends donc, Octavie, que le mal du cocuage dont on nous prêche tant l'énormité, ne doit pas nous effrayer, non plus que ce beau terme d'honneur, qui n'est point une vertu réelle, mais un fantôme et une pure chimère. Ce n'est pas que dans nos petits commerces amoureux nous ne devions éviter l'éclat; ce serait une impudence extrême de faire hautement nos maris cocus; il faut sauver les apparences. Par une complaisance fausse ou véritable pour le pauvre homme, user un peu d'hypocrisie, faire quelques grimaces en temps et lieu, ne parler que fort peu ou point du tout de la personne que nous aimons, prendre à propos l'heure du berger ...*²³⁹

A dissimulação é uma forma de sabedoria; a mulher perspicaz sabe valer-se dela para conseguir o que deseja. Desse modo, tudo aquilo que não chega aos olhos dos outros é permitido a ela. Em público, a mesma deve seguir as leis da sociedade, porém, secretamente, agirá segundo suas próprias leis; no limite, toda a sabedoria necessária a uma vida sexual livre reside numa falsa virtude:

*Il faut que tu saches qu'il n'y a que de la gloire à se masquer de la vertu; on ne peut pas se couvrir d'un voile plus précieux, et toute la sagesse du sexe ne peut trouver de voie plus sûre pour passer sa vie dans les plaisirs.*²⁴⁰

²³⁸ Darnton, Robert. *Sexo dá o que pensar*. In Novaes, Adauto (org.). *Libertinos Libertários*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, 1ª edição, p. 29.

9) O Diálogo Libertino:

Segundo Jean-Pierre Dubost, a forma dialógica de *L'Académie des dammes* não ocorre fortuitamente, já que desde a Antiguidade à Renascença italiana, o discurso erótico e o gênero do diálogo caminharam interligados. Com efeito, o livro faz inúmeras referências a autores clássicos, como Platão; e medievais, como Aretino.²⁴¹

Como em Sade, o diálogo em *L'Académie des dammes* guarda o sentido de pausa, permitindo que seus participantes descansem e se excitam para o próximo ato. Conforme Dubost, o diálogo leva seus participantes a ver e fazer aquilo que está sendo confessado. Portanto, tem uma grande ligação com a ação da cena, pois no momento em que Octavie conta suas experiências com Pamphile para Tullie, esta imagina o que aconteceu, se excita e age :

*Tullie et Octavie diront, elles, que « leur dire donne à voir », et que donc les effets d'un discours qui « donne à voir » sont aussi puissants que si qu'il suscite en imagination se trouvait réellement « devant nos yeux ».*²⁴²

Ainda, similar a Sade, o diálogo de *L'Académie des dammes* tem, reiteramos, a função principal de transmitir o conhecimento, isto é, fazer uma pausa na ação para a reflexão sobre o sexo. O desejo de saber e de fazer saber só podem ser saciados pela confissão sincera e verdadeira de Tullie e Octavie. Ao confessar mutualmente seus segredos, elas saciam, juntamente com os desejos do corpo, os da mente. Através do

²³⁹ *L'Académie des dames*, op. cit., p.73

²⁴⁰ *L'Académie des dames*, op. cit. , p. 127

²⁴¹ Dubost, Jean-Pierre. *Complément à l'histoire de la sexualité : De la volonté de savoir à la volonté de voir ça*. In *L'Académie des dammes ou la Philosophie dans le boudoir du Grand Siècle*. Dijon, Éditions Philippe Picquier, 1999, 1ª edição, p. 10.

²⁴² Idem, ibidem, p. 23.

diálogo, Tullie transmite sua sabedoria a Octavie; esta, no final do livro, transmite o que aprendeu a Aloysia. Sobre isso, Dubost escreve:

Le cercle est parfaitement clos – le dialogue va du vrai au vrai, comme il se doit pour un dialogue qui se souvient que la loi du genre fait de lui le mode par excellence de l'exposition et de la transmission de la vérité. Mais des premières pages à ces lignes finales, c'est le contenu même de la vérité qui a changé. Au début, Tullie essayait d'extorquer à Octavie un aveu véritable et sincère. La vérité s'opposait au mensonge, la sincérité à la dissimulation. A la fin, le contenu de la vérité qu'Octavie, désormais savante, remercie Tullie de lui avoir « fait connaître » est le résultat même de ce que le dialogue aura déployé au cours des sept entretiens, et dont elle, Octavie, a été à la fois la destinataire (en tant qu'élève de Tullie) et la messagère (envers les lecteurs du texte), jusqu'à en devenir désormais la destinatrice pour la jeune Aloysia.²⁴³

10) O Sexo como Estímulo da Inteligência ou A Ascensão Libertina:

Como foi dito, o argumento principal de *L'Académie des dammes* é a construção de uma didática das paixões para preparar o espírito da jovem Octavie para a situação do casamento. Logo após suas núpcias, Octavie já sente uma grande mudança intelectual, pois a ignorância foi finalmente sanada e ela passa, a partir desse momento, a viver num novo mundo de luzes:

Je suis bien de ce sentiment; et en effet il semble que notre esprit soit reclus et renfermé avec notre virginité. Tant que nous sommes filles, quelques lumières que nous

²⁴³ Idem, ibidem, p. 20.

*ayons pour lors, nous ne connaissons que l'écorce et la superficie des choses; une chimère nous peut faire peur, un rien nous épouvante, et il n'y a que celui qui peut cueillir cette fleur, qui soit capable de nous éclairer.*²⁴⁴

Todavia, o percurso até a completa ascensão libertina é longo, visto que a apreensão intelectual é um processo complexo. Não basta descobrir os prazeres dos sentidos, é preciso refletir sobre eles, elaborando-os intelectualmente. É por isso que as reflexões filosóficas são recorrentes em todo livro, ao lado de explícitas descrições eróticas. Conforme Dubost, o sexo em *L'Académie des dames* é o veículo da sabedoria e a forma de colocá-la em prática. Eros, logo, não é mais um fim; é o único caminho para a descoberta da verdade e aquisição da sabedoria:

*Si, depuis Platon, le dialogue philosophique ou, pour le dire dans le langage de l'époque, "l'entretien" est bien à la fois le "véhicule" du savoir et la "forme" de sa mise en scène, imposant les règles de répartition selon lesquelles le savoir surgit d'une réplique à l'autre, on peut mesurer ce que le choix du genre permet et réalise en posant les questions suivantes: de ceux que savent déjà ou qui savent comment savoir à ceux que ne savent pas encore, comment passe le savoir, et par quelle mise en scène le dialogue simule-t-il le chemin et le progrès de ce savoir? (...) Le savoir érotique suppose que l'éros ne soit pas exclu du savoir, mais il est mené jusqu'au point où l'esprit conçoit enfin que l'éros n'est pas un but en soi, mais un chemin pour le savoir.*²⁴⁵

O saber, portanto, não é transmitido através de um discurso teórico, mas por meio do compartilhamento das experiências que as personagens dispõem. Desde o início, o conhecimento deve passar pela experimentação, desenvolvendo-se não somente nas

²⁴⁴ *L'Académie des dames*, op. cit., p. 105.

²⁴⁵ Dubost, op. cit., p. 11-12.

palavras, mas em conjunto com as relações do corpo. A palavra revela o que a prática verifica.²⁴⁶

Eros, em Sade, pode ser interpretado da mesma forma. Os libertinos sadeanos utilizam o prazer como um meio e não como um fim. O objetivo principal é a ascensão intelectual, que somente será alcançada mediante à elaboração racional do sexo.

²⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 13.

Capítulo XVIII:

Teresa Filósofa

1) A Consciência Moral:

Tanto *Teresa Filósofa*, quanto em *Sade*, vemos o desenvolvimento de uma consciência dupla. Teresa, até o seu futuro esclarecimento pelo Abade T..., é atormentada pelo conflito entre as diferentes vozes da consciência: a natural e a quimérica, que representa o imaginário cristão. Na elaboração do tema, o autor sustentará uma consciência severa que defende os instintos naturais e condena as superstições da religião e o preconceito.

A consciência natural manifesta-se a partir da infância e acompanha o indivíduo por toda a sua existência. Desde os sete anos, Teresa usufruía inconscientemente o prazer da masturbação, simples consequência da força de seu temperamento:

*... não havia mais dúvidas de que fosse a força do meu temperamento o que me levava a fazer, dormindo, o que em vigília serve para aliviar tantas pobres religiosas.*²⁴⁷

Ao perceber tal fato, sua mãe decide atar-lhe as mãos de modo que ela não pudesse dar continuidade às suas diversões noturnas. Embora tenha perdido o hábito da masturbação, a força de seu temperamento em nada diminuiu. Entre nove e dez anos, a jovem era perturbada por uma inquietação ainda desconhecida, que descobriria, mais adiante, ser a manifestação dos desígnios naturais. Quando ignorada, a voz da natureza manifesta-se através do corpo, provocando sintomas desagradáveis, obrigando a efetuação

de seus objetivos. Logo, conduzida apenas pela natureza, Teresa aliviava-se por meio de brincadeiras inocentes com outras crianças.

Aos onze anos ela é colocada num convento, onde novamente passa a sentir tal inquietação desconhecida e a atormentar-se. Lá começa a entender como verdadeiras várias interpretações equivocadas da Bíblia, que a afastam dos desígnios da natureza, aproximando-a de ilusões. Desse modo, é obrigada a fazer jejuns e preces com o objetivo de conter a voz natural. Assim, Teresa é afligida por conflitos mentais que a dividem entre os sentimentos naturais expressos por sua consciência e as máximas falsas defendidas pelos padres:

*Tinha apenas dezesseis anos quando caí num estado de languidez que era o fruto de minhas meditações. De modo sensível, elas me fizeram perceber duas paixões em mim que não podia conciliar: por um lado amava Deus, de boa-fé, de todo o meu coração desejava servi-lo da maneira que me asseguravam que Ele queria ser servido, por outro sentia os desejos violentos cujo objetivo não podia deslindar.*²⁴⁸

Ao insistir na negação de sua consciência, esta continua a manifestar-se em seu corpo e temperamento:

*Toda a máquina esmorecia, minha tez estava amarelada, meus lábios lívidos, eu me assemelhava a um esqueleto vivo.*²⁴⁹

Não obstante, uma grande mudança ocorre quando Teresa conhece o Abade T..., um libertino já esclarecido em relação a todas as leis naturais e suas respectivas manifestações, que lhe mostra os verdadeiros desígnios da natureza. Seguindo seus

²⁴⁷ Anônimo (Argens, Boyer de?). *Teresa Filósofa*. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes, Porto Alegre, L&PM, 1991, 1ª edição, p. 31.

²⁴⁸ Idem, ibidem, p. 35.

²⁴⁹ Idem, ibidem, p. 40.

conselhos, Teresa passa então a escutar a voz de sua consciência, dispondo-se a subordinar-se a ela completamente. A partir desse momento, sua saúde se restabelece:

*Durante perto de seis meses nadei numa torrente de volúpia, sem que nada especial acontecesse que aqui mereça registro. Minha saúde se restabelecera inteiramente. Minha consciência estava tranqüila pelos cuidados do meu novo diretor.*²⁵⁰

Embora ambas as obras sustentem a existência de uma consciência dupla, a voz da natureza, em *Teresa Filósofa*, ao contrário dos textos de Sade, é uma representação divina. Além disso, como veremos mais adiante, a consciência, no romance, é descrita de modo menos rígido que em Sade.

2) A Natureza:

Em *Tereza Filósofa*, o conceito de natureza é desenvolvido a partir de hipóteses similares às de Rousseau. No romance, a natureza não pode ser dissociada da idéia de Deus, sendo que este é entendido como o criador de tudo. Contudo, Deus não é um ser que julga, ou seja, uma divindade tutelar como defendia Barruel, é um ser perfeito, acima do bem, do mal, da sociedade dos homens e do imaginário cristão:

*Existe um Deus, devemos amá-Lo porque é um Ser soberanamente bom e perfeito. (...) Não existe nenhum culto, Deus se basta por si mesmo... (...) Existe bem e mal moral somente em relação aos homens, nada em relação a Deus.*²⁵¹

A natureza, logo, é efeito da criação de Deus e opera segundo sua vontade. Mais precisamente, ela existe como uma máquina engendrada divinamente, na qual o nosso

²⁵⁰ Idem, ibidem, p. 72.

²⁵¹ Idem, ibidem, p.156.

corpo funciona de maneira uniforme e integrada. Assim, Deus opera, na criação, a disposição de nossa natureza, arranjando todos os órgãos de nosso corpo e as paixões a eles associadas. O homem, então, não está livre das paixões, mas integrado a elas que, por sua vez, vinculam-se às funções dos órgãos do corpo. Em outras palavras: a natureza é a forma uniforme com a qual a máquina do corpo de cada homem foi constituída por Deus. Logo, quando sentimos desejo sexual e descarregamos essa tensão mediante a prática de sexo, estamos agindo segundo a vontade de Deus, na medida que foi ele quem criou a natureza que determina os nossos desejos:

*A arrumação dos órgãos, as disposições das fibras, um certo movimento dos humores dão o gênero das paixões, os graus de força pelos quais elas nos agitam, forçam a razão, determinam a vontade tanto nas maiores quanto nas menores ações de nossa vida. É o que faz o homem apaixonado, o homem sábio, o homem louco. O louco não é menos livre do que os dois primeiros, pois ele age pelos mesmos princípios: a natureza é uniforme. Supor que o homem é livre e que ele se determina por si mesmo é igualá-lo a Deus.*²⁵²

Como escreve Robert Darnton, a máquina, em *Teresa Filósofa*, é ativada por estímulos sensoriais externos, transmitidos ao cérebro em forma de sensações de prazer, através do sistema nervoso. Lá, como uma idéia, os estímulos são combinados e armazenados:

*O prazer simplesmente põe a matéria em movimento, primeiro através dos estímulos aos órgãos sensoriais, depois como sensação que se transmite pelo sistema nervoso, e finalmente como uma idéia a ser armazenada e recombinação no cérebro.*²⁵³

²⁵² Idem, ibidem, p. 40.

²⁵³ Darnton, *Sexo dá o que pensar*, op. cit., p. 28.

Renato Janine Ribeiro explica o movimento impresso na matéria como uma questão de causa e efeito que determina de modo rigoroso e científico todas as nossas ações, diferenciando esse determinismo científico do destino quimérico:

*...não se trata da idéia fatalista de destino mas de uma determinação rigorosa como a da ciência, pois tudo se explica pela relação de causa e efeito; cada um de nossos atos está determinado cientificamente. Por outro, se entre essas causas prevalecem as paixões, também está presente a razão, que nos ilumina sobre nossa natureza (a qual não podemos mudar)...*²⁵⁴

Todavia, o conceito de natureza em *Teresa Filósofa* possui ainda um outro significado, que aparentemente contradiz o primeiro. Há vezes em que a própria existência da natureza é negada e criticada como um mecanismo ilusório, um falso intermediário entre o homem e Deus:

*A natureza é uma quimera, tudo é obra de Deus. É dele que nos vêm as necessidades de comer, de beber e de gozar dos prazeres.*²⁵⁵

A contradição, contudo, é apenas aparente. Esse segundo significado deve ser entendido especificamente como uma crítica aos teólogos e políticos, que consideravam a natureza como um ente entre Deus e os homens, de modo que houvesse uma explicação para a injustiça do mundo. Como Deus é bom e não pode ser culpado pelo mal, toda a responsabilidade pela existência deste é atribuída à natureza:

Os primeiros chefes religiosos, os primeiros políticos, atrapalhados com a idéia que deviam dar ao público sobre o bem e o mal moral, imaginaram um ser entre

²⁵⁴ Ribeiro, Renato Janine. *Prefácio*. In *Teresa Filósofa*. Trad. Maria Carlota Gomes, Porto Alegre, L&PM, 1991, 1ª edição, p. 15-16.

*Deus e nós, que transformaram no autor de nossas paixões, de nossas doenças, de nossos crimes.*²⁵⁶

É também assaz útil ver a explicação de Renato Janine Ribeiro para essa aparente contradição. Segundo ele, partindo da hipótese de que Deus é essencialmente bom, o cristianismo justificou o mal através da natureza e do livre-arbítrio. Contudo, o determinismo radical elimina o livre-arbítrio; a natureza, portanto, é uma ilusão se servir apenas como justificativa do mal:

*... em algum momento ouvimos que a natureza, sendo criada por Deus, é boa (e por isso não temos que nos culpar pelo sexo); mas o que mais se repete no livro é que a natureza é simples quimera. Explica-se: para justificar o mal e o sofrimento no mundo, o cristianismo fez com que eles derivassem de duas fontes, a vontade livre do homem (ou livre-arbítrio), que escolheu pecar, e a natureza, mundo criado, no qual a matéria (incluindo a carne) está sujeita à corrupção. Do livre-arbítrio nos livramos pelo determinismo radical, que reduz o papel de nossa vontade e razão a conhecer e bem usar nossa forma de ser. A natureza, por sua vez, é quimera ou ente imaginário se funcionar como uma tela intermediária entre Deus e o homem, carregada dos males de nossa condição; mas poderíamos dizer que tudo o que é natural é bom, porque desejado por Deus.*²⁵⁷

A verdadeira natureza, que age segundo a vontade de Deus, é neutra. Encontramos bem e mal moral somente em relação aos homens, nada em relação a Deus ou

²⁵⁵ Teresa Filósofa, op. cit., p. 155.

²⁵⁶ Idem, ibidem, p. 84.

²⁵⁷ Ribeiro, op. cit., p. 16.

à natureza. Esta trabalha de forma compensatória, arranjando e equilibrando as forças perfeitamente:

*Se o mal físico prejudica alguns, é útil para outros: o médico, o procurador, o banqueiro vivem dos males de outrem, tudo está combinado.*²⁵⁸

Portanto, em *Teresa Filósofa*, a idéia de mal ou crime não existe para Deus. O homem é completamente dominado pelo último, por meio da natureza. Sem direito ao livre-arbítrio, o homem torna-se um servidor da natureza, sendo irresponsável por seus atos. Conclui-se: só existirá mal em relação ao indivíduo e à sociedade, porém nada em relação a Deus:

*Um homem rouba: ele faz bem em relação a ele, faz mal por sua infração à sociedade estabelecida, mas nada em relação a Deus.*²⁵⁹

Contudo, nesse ponto, enfrentamos outro paradoxo. Se o homem não é livre para decidir, obviamente não responde por seus atos. Soma-se a isso que o mal é relativo para a humanidade e inexistente para Deus. Portanto, a punição torna-se absurda. No entanto, o livro defende exatamente o contrário, opinando a favor de penas severas para os infratores. O autor alega que, mesmo que o determinismo anule o livre-arbítrio e o mal seja relativo, o interesse particular deve se submeter ao geral, de modo que o homem controle seus instintos para que suas ações não afetem a sociedade. A punição contribui para a felicidade geral, deixando impressões na alma que impedem outros de arriscarem-se a perturbar o interesse coletivo, já que a felicidade pública é preferível à particular. Porém, segundo o determinismo, a disposição natural, necessidade e interesse particular conduzem

²⁵⁸ *Teresa Filósofa*, op. cit., p. 156.

²⁵⁹ *Idem*, ibidem, p. 85.

o homem à infração das normas coletivas. Para evitar tal situação, o livro sugere que devemos educar nossos sentidos através da experiência, dirigindo nossas ações:

*... a punição de um homem que perturba a ordem estabelecida, mecanicamente, pela via dos sentidos, deixa impressões na alma, que impedem os maus de arriscarem o que poderia lhes fazer merecer a mesma punição e que a pena que esse infeliz sofre por sua infração deve contribuir para a felicidade geral que, em todos os casos, é preferível ao bem particular. (...) Tranqüilidade que nossa disposição natural, que nossas necessidades, nosso bem estar particular, incessantemente, nos levam a infringir. Disposição, enfim, que no homem somente pode ser absorvida pela educação, por meio das impressões que ele recebe na alma, por via dos outros homens que ele freqüenta ou que vê habitualmente, seja pelo bom exemplo, seja pelo discurso; numa palavra, pelas sensações externas que, unidas às disposições interiores, dirigem todas as ações de nossa vida. Portanto, é preciso estimular, é preciso impor aos homens o exercício mútuo dessas sensações úteis à felicidade geral.*²⁶⁰

É interessante notar, nesses momentos, que *Teresa Filósofa* cai em armadilhas lógicas. Ao tentar fugir de conclusões similares às de Sade, porém partindo dos mesmos argumentos, como o determinismo e o materialismo, o livro não consegue sistematizar uma moral deísta sem tropeçar na questão do mal. A argumentação deísta, no romance, está impregnada de contradições que o próprio Sade analisou ao refutar esse pensamento.

A primeira armadilha lógica é evitada ao se sustentar que Deus ignora o mal. Se a Divindade desconhece o mal, não pode ser responsável por ele. Contudo, isso cria um outro problema: se Deus ignora o mal, tampouco pode ser onisciente. Assim, a divindade é

²⁶⁰ Idem, ibidem, p. 86.

imprevisível, pois, não sendo capaz de ver e prever tudo, não conseguirá arranjar as coisas no mundo de forma equilibrada. Logo, não é nem compensadora nem determinante. Portanto, ou Deus sabe sobre o mal e trabalha com essa possibilidade ou é incapaz de determinar o homem.

A segunda armadilha diz respeito à contradição entre o determinismo de Deus e a autonomia do homem por meio da educação dos sentidos. Se Deus determina o movimento da matéria, que proporciona, por sua vez, a experiência dos sentidos e mesmo todas as idéias intelectuais, a própria educação é determinada. Logo, o homem não é livre em nenhuma situação:

*Ora, já que é evidente que não somos livres em certas ações, não o somos em nenhuma.*²⁶¹

Finalmente, constatamos que o livro não consegue dar conta da questão do mal. Tentando escapar ao caos que a irresponsabilidade e a inexistência de um freio divino podem causar, propõe a força de dissuasão das leis e o interesse bem compreendido como agentes repressores. Estes, todavia, tiveram a sua eficácia previamente contestada nesse estudo. Além disso, se o homem não é livre, ele nunca será capaz de evitar ações que prejudiquem o interesse geral. Estas, por sua vez, também não serão evitadas por Deus, pois foram determinadas pelo próprio com a finalidade de produzir o equilíbrio do universo. Concluindo: não importa o que o homem faça, ele sempre agirá em favor do equilíbrio do mundo. E assim chegamos, mais uma vez, às idéias do Marquês de Sade.

Quanto à contradição entre a idéia de Deus, essencialmente espiritual, e a de natureza, inseparável da matéria, é possível evitá-la se entendermos que Deus, no livro, é a

natureza, porém apenas artificialmente distinto da mesma. Logo, a divindade está fora de qualquer culto ou religião, que são, basicamente, criações da humanidade. Nesse aspecto, a crítica que *Teresa Filósofa* faz ao teísmo é bastante similar à de Sade. Ambos refutam a religião cristã, apoiados no ridículo advindo das inúmeras contradições lógicas:

*A razão me diz que Deus não está sujeito a nenhuma paixão. Entretanto, no Gênese, no capítulo VI, fazem Deus dizer que se arrependeu de ter criado o homem, que a sua cólera não foi ineficaz. Deus parece tão fraco, na religião cristã, que não pode reduzir o homem ao ponto que gostaria: ele o pune pela água, em seguida pelo fogo, o homem continua o mesmo; ele envia profetas, os homens ainda são os mesmos; ele tem somente um filho único, ele o envia, contudo os homens não mudam em nada. Quantas coisas ridículas a religião cristã atribui a Deus!*²⁶²

Partindo, então da idéia de ridículo, o autor do romance refuta todos os lugares-comuns do cristianismo analisados anteriormente enquanto descrevíamos a refutação de Sade. O que nos faz supor que o marquês possa, talvez, ter usado o livro como uma de suas fontes, já que fez grandes elogios ao romance:

*Uma obra encantadora do marquês d'Argens; a única que apontou o alvo, embora não o atingisse; a única que conjugou agradavelmente luxúria e impiedade e que, se chegar ao público na forma como o autor a concebeu, por fim dará a idéia de um livro imoral.*²⁶³

²⁶¹ Idem, ibidem, p. 149.

²⁶² Idem, ibidem, p. 93-94.

3) O Remorso:

O tema do remorso em *Teresa Filósofa* é desenvolvido de forma similar à argumentação de La Mettrie. No capítulo IV, vimos que o filósofo descreve o remorso como um sentimento que retrocede à nossa infância, época na qual acreditávamos em valores que nos foram impostos e apreendidos sem exame ou raciocínio. Com o passar do tempo, o remorso torna-se um conjunto de velhos preconceitos - baseados em idéias mistificadas -, que incomodará o homem sempre que proceder com volúpia. Assim, somente uma reeducação dos sentidos será capaz de suprimir esse conceito relativo e vicioso.

Isso é exatamente o que acontece em *Teresa Filósofa*. Teresa sofre desse tipo de perturbação apenas quando acredita em máximas falsas, como as do velho guardião dos capuchinhos, que a aconselha a renegar todas as suas inclinações naturais. Nesse momento, Teresa sente-se perturbada, pois, ainda imatura intelectualmente, acredita ter cometido crimes enquanto satisfazia seus desejos inocentes de criança:

*Essas reflexões, insensivelmente, me deixaram inquieta quanto às nossas diversões no sótão, de que acabo de falar. O rubor cobriu o meu rosto, baixava os olhos como uma pessoa envergonhada, proibida e, pela primeira vez, acreditei perceber um crime em nossos prazeres.*²⁶⁴

Sendo um conceito fantasioso, o remorso causado pelo medo da punição divina não é forte o suficiente para desviar a cabeça de Teresa das suas inclinações naturais:

²⁶³ Darnton, *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*, op. cit., p. 105.

²⁶⁴ *Teresa Filósofa*, op. cit, p. 33.

*Excitada pelos mensageiros do prazer, era incapaz de fazer qualquer outra reflexão: o inferno entreaberto sob os meus olhos não teria tido o poder de me parar. Remorsos impotentes, dava o máximo à volúpia.*²⁶⁵

Esse é um conceito pouco desenvolvido no livro. Os personagens, esclarecidos em relação aos seus deveres perante a natureza, não se perturbam com ele. A exceção ocorre apenas quando ainda não descobriram a verdade acerca das leis que movem o universo. Nesse caso, a reeducação dos sentidos defendida por La Mettrie é empreendida de modo bastante eficaz.

4) O Sangue-Frio em Oposição à Paixão:

O amor, em *Teresa Filósofa*, devido às hipóteses materialistas, é esvaziado de todo o seu conteúdo sentimental. Com frequência, é encontrado referindo-se ao egoísmo, no substantivo amor-próprio. Segundo o conde, o amor-próprio é a satisfação individual que sentimos durante nossas ações. Mais precisamente, o conceito sustentado pelo livro não é um sentimento altruísta, sendo apenas a consequência do interesse individual e da vaidade:

É o amor-próprio – dizíeis um dia – que decide sobre todas as ações da nossa vida. Entendo por amor-próprio essa satisfação interior que sentimos em fazer esta ou aquela coisa. Eu vos amo, por exemplo, porque tenho prazer em vos amar. O que faço por vós pode vos convir, vos ser útil, mas não tendes nenhuma obrigação por isso: é o amo-

²⁶⁵ Idem, ibidem, p. 35-36.

*próprio que me determinou a isso, porque fixei a minha felicidade em contribuir para a vossa...*²⁶⁶

Nesse sentido, o amor é também entendido como um procedimento mecânico que nos inclina aos prazeres dos sentidos, ou seja, é um *formigamento da epiderme, uma onda de líquidos, uma corrida de partículas através das fibras*.²⁶⁷ A afinidade entre os indivíduos é uma afinidade de órgãos e nada tem a ver com o sentimento, logo o sexo é somente a matéria em movimento. O sentimento, ao invés de ser negado, como em Sade, é simplesmente ignorado, porque não tem lugar num mundo materialista.

Em outros momentos, notamos uma preocupação com o controle dos instintos. Contudo, longe de propor um processo de ascensão como Sade, *Teresa Filósofa* prega o autocontrole com o fim único de não prejudicar o interesse social. Se não há o perigo de lesar a sociedade, não há necessidade de controlar os instintos. É preciso salientar que o interesse geral em *Teresa Filósofa* pode ser ferido tanto por um assassinato, quanto por um inofensivo escândalo libertino:

Agora, madame, talvez me pergunteis – continuou o abade – como, portanto, devem agir as mulheres e as moças. Como dizeis, elas têm as suas necessidades assim como os homens, são da mesma massa, entretanto não podem se servir dos mesmos recursos: o ponto de honra, o temor de um indiscreto, de um desajeitado, de um fazedor de filhos não lhes permite recorrer ao mesmo remédio que os homens. (...) Pois bem, madame – continuou T... - , que os homens e as moças façam como Teresa e vós. Se esse jogo não lhes agrada o suficiente (como de fato não agrada a todas), que elas se sirvam desses engenhosos instrumentos chamados de “aparelhos”: são uma imitação bastante natural da

²⁶⁶ Idem, ibidem, p. 148.

*realidade. Acrescentai a isso que podemos nos ajudar com a imaginação. No final das contas, repito, os homens e as mulheres devem se proporcionar somente os prazeres que não podem perturbar o interior da sociedade estabelecida.*²⁶⁸

5) O Discurso do Poder:

O discurso do poder existe em *Teresa Filósofa* referente à sabedoria. O acesso à verdade é exclusivo de uma elite restrita; o povo, ignorante e incapaz de compreender a realidade, deve ser contido por meio de falácias. Assim como em Voltaire, a verdade deve ser ocultada da população, pois, apesar de falsas, as religiões são necessárias como freios.²⁶⁹

Segundo Darnton, a questão do poder e do direito à verdade encerram um paradoxo na perspectiva de que tais proposições são, dentro do livro, um segredo confiado à Mme. C... pelo Abade T... . Contudo, qualquer pessoa é capaz de se inteirar de tais fatos se obtiver o livro. O leitor pode considerar-se inserido nessa elite, ao mesmo tempo em que o livro pode simplesmente estar em mãos erradas.²⁷⁰ Mais provável é que o autor de *Teresa Filósofa* visasse apenas um pequeno grupo mais sofisticado, ao explicitar um discurso que privilegia o poder da alta sociedade.

Dentro das relações de poder, Teresa atua de forma um tanto quanto passiva. Os verdadeiros detentores da sabedoria são os seus educadores, o Abade T... e o conde. Teresa

²⁶⁷ Darnton, *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*, op. cit., p. 127.

²⁶⁸ *Teresa Filósofa*, op. cit., p. 79.

²⁶⁹ Darnton, *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*, op. cit., p. 124-125.

²⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 125.

torna-se capaz de falar por si mesma apenas no fim do livro, quando demonstra, assim, o seu poder adquirido.

Obviamente, não encontramos vítimas ou carrascos em *Teresa Filósofa*. Por ser um romance basicamente pedagógico, o poder é atribuído àqueles que sabem. Se existe um abuso do poder, é somente no sentido de manter os interesses sociais de uma elite. O poder da verdade deve ser privilégio de pessoas esclarecidas, justamente para que não façam mal uso da sabedoria. Os homens que sabem pensar e cujas paixões estão dispostas em perfeito equilíbrio são os únicos capazes de não se submeter às mesmas, mantendo, com isso, o bem geral:

*Mas tomemos muito cuidado para não revelar aos tolos verdades que eles não sentiriam ou das quais abusariam. Elas devem ser conhecidas somente por pessoas que sabem pensar e cujas paixões estão de tal forma equilibradas entre si que eles não são subjugados por nenhuma.*²⁷¹

E esse grupo é bastante restrito, pois são poucas as pessoas capazes de pensar; e, dentre estas, é menor ainda o número daquelas que pensam por si próprias e dominam por completo suas paixões:

*Essa espécie de homens e de mulheres é muito rara: de cem mil pessoas, não existem vinte que se acostumam a pensar, e dessas vinte, mal encontrareis quatro que, de fato, pensam por si mesmas ou que não sejam levadas por alguma paixão dominante.*²⁷²

²⁷¹ *Teresa Filósofa*, op. cit., p. 101.

²⁷² *Idem*, *ibidem*.

Os fracos são numerosos e guiados pelo medo e pela esperança. Já os fortes, em menor quantidade, são conduzidos pela honra, pelo interesse público e pelas leis humanas.²⁷³

6) A Teoria do Excesso, a Doutrina da Predestinação e a Elaboração do Crime:

Não encontramos o desenvolvimento dos temas da teoria do excesso e nem da elaboração do crime em *Teresa Filósofa*. Não existe de fato uma necessidade de se cometer excessos como os que ocorrem em Sade, logo o crime não tem lugar no livro. Muito pelo contrário, o conde explica a Teresa que a felicidade só será alcançada quando conciliarmos o prazer que nos convém com o interesse público. Desse modo, ao satisfazer suas necessidades, o homem deve cuidar para que não prejudiquem os outros. Qualquer um que se afastar desse sistema, desviará da felicidade que procura.²⁷⁴

Quanto à doutrina da predestinação, podemos presumir que esta é desenvolvida no livro a partir do determinismo. Acima do interesse bem compreendido, existe a organização da matéria que, juntamente com a experiência dos sentidos, determina a maneira como pensamos. O infortúnio ou a prosperidade dependerão, portanto, da modificação da matéria e das idéias que concebemos a partir da experiência:

Desses raciocínios, dizíeis, podemos concluir com certeza: primeiramente, que somente pensamos desta ou daquela maneira em relação à organização dos nossos corpos,

²⁷³ Idem, ibidem.

*acrescida das idéias que recebemos diariamente pelo tato, pela audição, pela visão, pelo olfato e pelo paladar; em segundo lugar, que a felicidade ou a desgraça de nossas vidas dependem dessa modificação da matéria e dessas idéias; que sendo assim os gênios, as pessoas que pensam, não podem se atribuir muitos cuidados e dificuldades para inspirar idéias que sejam apropriadas a contribuir eficazmente para a felicidade pública e, particularmente, a das pessoas que amam.*²⁷⁵

7) A Dissimulação:

A dissimulação é a condição para que os prazeres experimentados pelos protagonistas de *Teresa Filósofa* não perturbem o bem público. Sem o segredo e a decência na conduta, ocorreria um escândalo, o que não só atrapalharia a tranquilidade da sociedade, como poderia seduzir algum jovem, que negligenciaria suas obrigações em nome dos prazeres dos sentidos:

*Concluamos, portanto, minha cara amiga, que os prazeres que experimentamos, vós e eu, são puros, são inocentes, uma vez que não ferem nem Deus, nem os homens, pelo segredo e decência que empregamos em nossa conduta. Sem essas duas condições, concordo que causaríamos escândalo e que seríamos criminosos para com a sociedade.*²⁷⁶

A dissimulação é bastante utilizada pelo padre Dirrag que, empregando o espírito e a arte da persuasão - de modo a adquirir a reputação de convertido -, aliciava um

²⁷⁴ Idem, ibidem, p. 145.

²⁷⁵ Idem, ibidem, p. 150.

grande número de mulheres beatas, entre as quais experimentava os prazeres sensitivos camuflados de preces ardentes. A preocupação com a reputação é constante entre grande parte dos personagens. Na tentativa de não atrapalhar a sociedade com um escândalo, os prazeres deverão ser ocultados sempre.

8) O Diálogo Libertino:

Teresa Filósofa é um romance estruturado na forma de diálogo confessional. A narradora confessa todas as suas experiências para seu amante, a pedido dele:

*Desejais um quadro onde as cenas de que vos falei, nas quais fomos atores, nada percam de sua lascívia, que os raciocínios metafísicos conservem toda a sua energia ? (...) Não, vossa Teresa jamais vos responderá por uma recusa.*²⁷⁷

Conforme alega Robert Darnton, uma das funções do relato confessional de Teresa é dar ao leitor o papel de *voyeur*, possibilitando-lhe, dessa forma, colocar-se no lugar do conde, o que estabelece uma cumplicidade entre leitor e autor. A própria Teresa, dentro de sua história, tem uma participação mais como *voyeur* do que como personagem ativa. E, na maioria das vezes em que atua, é espiada pelo conde:

Instala-se entre o autor e o leitor uma espécie de cumplicidade, mesmo se a confissão de Thérèse é supostamente feita ao conde de... Colocado no lugar do conde, o leitor usufrui as cenas de toucador, bordéis e claustros. Thérèse as descreve mais como as viu do que como as viveu, pois é sobretudo uma espectadora da devassidão de suas

²⁷⁶ Idem, ibidem, p. 100.

²⁷⁷ Idem, ibidem, p. 27.

*amigas; e, quando dá livre curso a seus furores uterinos, oferece-se em espetáculo ao conde, o qual a observa acariciar-se, através da fenda de uma porta, exatamente como antes Thérèse observou suas comparsas. Assim, nada há de inconventional nesse gênero galante, em que tudo consiste no voyeurismo. As convenções do gênero reforçam o efeito da leitura, porque, afinal de contas, o derradeiro voyeur é o próprio leitor: ao ver os voyeurs regalar-se ante a visão dos outros, é dominado pelo jogo e crê participar da orgia geral.*²⁷⁸

Como em Sade, o diálogo em *Teresa Filósofa* também tem uma função retórica, de modo a argumentar as teses sobre a natureza e a mecânica do corpo. É um meio de acesso à sabedoria, já que é articulado como um exercício argumentativo. Além disso, notamos uma pretensão em vincular a ação ao discurso, de modo que o prazer só possa ser sentido quando relacionado às palavras, o que é também explícito em Sade.

9) O Sexo como Estímulo da Inteligência ou A Ascensão Libertina:

Nos romances libertinos, o defloramento do corpo é visto analogamente ao da mente. Desse modo, permitir o acesso do corpo aos prazeres sexuais é o mesmo que abrir a mente para a inteligência, ou, melhor dizendo, iniciá-la na filosofia. A respeito disso, Robert Darnton observa:

Depois de perderem a virgindade, as heroínas dessa literatura pornográfica muitas vezes conquistam uma espécie de independência – não a autonomia legal,

²⁷⁸ Darnton, Robert. *Edição e Sedição: O Universo da Literatura Clandestina no Século XVIII*. Paris, Gallimard, 1991, 1ª edição, p. 163-164.

*profissional ou social, o que era virtualmente impossível sob o Antigo Regime, mas sim uma auto-estima intelectual: tão logo descobrem que o sexo é algo que vale a pena pensar, elas aprendem a pensar por si sós.*²⁷⁹

Para Adauto Novaes, na mesma perspectiva, porém em termos menos históricos, o prazer libertino está ligado ao despertar do ser:

*É como se a velha rivalidade entre o sensível e a razão encontrassem uma síntese ideal nos prazeres do corpo e do conhecimento.*²⁸⁰

Em *Teresa Filósofa*, pode-se realmente dizer que a iniciação sexual é um ritual de aquisição de sabedoria. No final do livro, quando perde a virgindade, ela se transforma numa verdadeira filósofa, aprendendo que tudo é matéria em movimento e que o conhecimento só pode ser apreendido através dos sentidos. Assim, todo o comportamento é *governado por um cálculo hedonístico: maximize-se o prazer e minimize-se a dor.*²⁸¹

De fato, a estratégia de mesclar o sexo com filosofia, apesar de causar estranhamento para o leitor moderno, fazia perfeito sentido em 1748, pois mostrava que o conhecimento do corpo - e de seus respectivos instintos - poderia abrir caminho para a linha mais radical do Iluminismo: La Mettrie, D'Holbach, Helvétius e até mesmo, talvez, Sade.²⁸²

O prazer, enfim, é um objeto de reflexão, no qual o sentimento não possui nenhum papel funcional. Reduzidas a processos mecânicos, as sensações percorrem a superfície da epiderme como um estímulo nervoso até chegarem ao cérebro e serem

²⁷⁹ Idem, ibidem, p. 31.

²⁸⁰ Novaes, op. cit., p. 18.

²⁸¹ Darnton, *Edição e Sedição : O Universo da Literatura Clandestina no Século XVIII*, op. cit., p. 26.

²⁸² Idem, ibidem, p. 25.

armazenadas. A especulação mental, portanto, não acarreta a existência do sentimento, necessitando somente do prazer dos sentidos como veículo motor.²⁸³

²⁸³ Idem, *ibidem*, p. 168-169.

Capítulo XIV:

As Ligações Perigosas²⁸⁴

*As Ligações Perigosas*²⁸⁵ é um livro bastante polêmico, devido, principalmente, à ambigüidade entre a advertência do editor, o prefácio do redator e o desenlace. Seus comentadores divergem de opinião e descrevem diferentes possibilidades de interpretação que convergem basicamente para duas vertentes: a da boa tradição, que investiga as relações entre moralidade e forma literária e a moderna, que analisa as questões formais, ignorando as morais.²⁸⁶

Assim, a análise de *As Ligações Perigosas* se depara com uma complexa problemática. É por isso que, antes de iniciarmos este capítulo, precisamos ressaltar que o nosso intuito não é fazer um estudo aprofundado para desvendar a verdadeira essência do livro. O que pretendemos aqui é apenas propor relações entre Choderlos de Laclos e o Marquês Sade, de modo a explicitar as diferentes nuances entre o discurso libertino nos livros citados no *corpus* e em Sade. Assim, estabeleceremos uma ponte entre os dois autores, partindo do princípio de que, apesar de desenvolverem seus respectivos sistemas de modo bastante diferenciado, utilizam, em muitos aspectos, os mesmos argumentos.

²⁸⁴ Embora o título do livro de Laclos tenha sido traduzido como *As relações perigosas*, preferimos nos referir a ele como *As ligações perigosas*, pois este é o título mais comumente encontrado nos textos críticos.

²⁸⁵ Laclos, Choderlos de. *As relações perigosas, ou Cartas recolhidas num meio social e publicadas para ensinamento dos outros*. Trad. e posfácio de Carlos Drummond de Andrade, São Paulo, Editora Globo, 1993, 3ª edição.

1) A Consciência Moral:

Embora *As Ligações Perigosas* não possua um discurso filosófico claramente articulado²⁸⁷ como nos romances libertinos analisados anteriormente, o livro desenvolve uma reflexão moral que não pode ser ignorada²⁸⁸, constituindo um sistema. Segundo Raquel de Almeida Prado, o sistema elaborado por Laclos é baseado na moral do sentimento de Rousseau²⁸⁹, e sustenta duas linhas opostas de pensamento. Por um lado, Laclos critica a ingenuidade da moral do sentimento que iguala virtude à natureza, explicitando nas relações sociais uma perversidade natural do ser humano. Por outro, reafirma valores como amor familiar, amizade e tolerância²⁹⁰, ao desenvolver personagens como Danceny e Cécile, que representam o homem natural - facilmente corrompido pela sociedade perversa - descrito por Rousseau²⁹¹.

A argumentação de Laclos é influenciada por esse dualismo, representado na combinação de dois gêneros aparentemente incompatíveis: o romance tipicamente libertino e o romance sentimental.²⁹² A questão da consciência moral, portanto, será também reflexo dessa dicotomia, dividindo os heróis entre duas consciências que se impõem de modo diferenciado.

Num primeiro momento, Laclos desenvolve a consciência num sentido heróico, valorizando as satisfações da glória individual, a partir do perverso palco das relações

²⁸⁶ Moraes, Eliane Robert. *As Ambigüidades de Laclos*. In *Mais!*, suplemento de *A Folha de São Paulo*, São Paulo, 06.07.97.

²⁸⁷ Prado, Raquel de Almeida. *Ética e Libertinagem nas "Ligações Perigosas"*. In *Libertinos Libertários*. Org. Adauto Novaes, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, 1ª edição, p. 258.

²⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 260.

²⁸⁹ Prado, *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão*, op. cit., p. 12.

²⁹⁰ Prado, *Ética e Libertinagem nas "Ligações Perigosas"*, op. cit., p. 265-266.

²⁹¹ Prado, *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão*, op. cit., p. 96.

²⁹² Idem, *ibidem*, p. 19.

sociais. A glória terrestre assume, então, o lugar das recompensas divinas e determina as atitudes dos protagonistas. Podemos entender esse primeiro sentido de consciência moral como uma representação dos instintos particulares e egoístas do homem; ou seja, uma voz natural que inclina o libertino a satisfazer os seus caprichos em detrimento do próximo. Nesse aspecto, o libertino de Laclos assemelha-se ao de Sade, pois possui uma consciência que segue o interesse mal compreendido.

Entretanto, com o desenrolar das cenas, Valmont e Merteuil são direcionados por uma segunda consciência, que os inclina ao sentimento.

Podemos observar, dessa forma, que o libertino de Laclos é, inicialmente, dominado por uma voz que o inclina ao egoísmo e ao interesse individual. Num segundo momento, porém, ele se mantém dividido entre esta consciência e a voz do sentimento. Por fim, ele é completamente dominado pela última.

Em Sade, também notamos a descrição de duas vozes diversas. Contudo, fica explícito que quando a consciência representa o sentimento, ela é quimérica e preconceituosa, logo, deve ser completamente ignorada. Quando representa o interesse individual, ao contrário, precisa ser escutada e obedecida, sob pena de levar o libertino ao infortúnio.

Já em *As Ligações Perigosas*, não encontramos uma posição assim tão clara do autor, o que nos faz deparar com várias perspectivas analíticas. Nesse estudo, como dissemos, tentaremos desenvolver aquela que mais se aproxima da teoria sadeana.

Observando os acontecimentos, vemos que, no momento em que Valmont e Merteuil se inclinam à segunda voz, sofrem uma sequência de desgraças, o que nos leva a supor que a primeira voz possa ser a dominante. Outra pista para nossa linha de interpretação é o fato do visconde vivenciar sentimentos de vergonha e ridículo ao dar-se

conta de que está apaixonado por Tourvel. Esses sentimentos estão muito próximos do remorso e também indicam que a primeira voz está sendo desobedecida. Escolhendo esse viés de análise, podemos correlacionar o conceito de dupla consciência em Laclos do de Sade.

2) A Natureza:

Em Laclos o argumento da natureza não é desenvolvido como ocorre em Sade, que a reconhece como energia em movimento constante e uniforme, e a elabora à exaustão. Nesse romance, vemos muito mais uma análise da natureza humana, no sentido estudado por Sade em *Idée sur Les Romans*. A natureza representante do infinito é praticamente ignorada como força motora universal, sendo descrita a partir de sua influência direta nas atitudes do homem.

A argumentação da natureza também é influenciada pela ambigüidade moral que permeia o livro. No anseio de fazer um romance realista, Laclos é obrigado a descrever certos desvios sociais. Olhando desse modo, podemos entender que *As Ligações Perigosas* se propõe a estudar a profundidade da natureza humana. Nesse sentido, cumpre a função primordial do romancista defendida por Sade, isto é, mostrar o verdadeiro homem, mesmo que para isso seja preciso descrever sua perversidade. O próprio desenlace de *As Ligações Perigosas* prova que, apesar do crime ser punido por uma sequência lógica de fatos, o mesmo ocorre com a virtude. A punição, tanto de um como de outro, é justificada pela verossimilhança do romance, o que nos indica que Laclos pretende, entre outras coisas,

desenvolver heróis coerentes, independentemente das conseqüências dessa tarefa, tal como fez Sade.

Ao mesmo tempo, Laclos afirma a moral do sentimento, numa tentativa de conciliar a natureza com a virtude. Para, contudo, logo depois, condená-la *em nome de uma moral social filiada à própria moral do sentimento*.²⁹³ De acordo com Raquel de Almeida Prado, essa ambigüidade se deve a um deslizamento entre diversos tons morais²⁹⁴, que está intimamente ligado à evolução do gênero romanesco. Raquel explica que esses tons são representados por duas correntes: uma, influenciada pela tragédia de Racine, questiona a idéia de uma superioridade moral que se coloca acima do bem e do mal, afirmando a mediocridade irremediável da natureza humana; a outra questiona o otimismo moral do século, responsabilizando os preconceitos e deformações da sociedade pela existência do mal.²⁹⁵

Não obstante, talvez seja possível verificar ainda uma terceira corrente: a que privilegia o estudo aprofundado do coração humano fora dos limites da moral convencional; o que aproximaria Laclos do pensamento defendido em *Idée sur Les Romans*. Enfim, essa mudança de tons morais causa um desequilíbrio na representação da natureza humana que irá caracterizar todo o romance e dificultar a interpretação.

3) O Remorso:

O tema do remorso também refletirá a já referida ambigüidade, expondo a dicotomia entre o discurso sentimental e o racional. Por vezes, representa a vergonha pelo

²⁹³ Idem, ibidem, p. 100.

²⁹⁴ Idem, ibidem, p. 81.

domínio do sentimento, exibindo um discurso que exalta o controle da razão, com a finalidade de anular a paixão. Por outras, sustentará a aflição sincera advinda da negação dos sentimentos amorosos.

Consternado pela possibilidade de estar apaixonado pela presidente, Valmont é afligido pelo horror do ridículo a que essa situação pode conduzir sua reputação. Portanto, justifica-se continuamente, alegando que Tourvel é uma mulher singular, de um gênero por ele nunca antes experimentado e que deveria ser fria, porém lentamente saboreado. No entanto, quanto mais tenta se justificar, mais precipita-se no ridículo em meio a sociedade e na agonia da eventual perda desse amor. Acima de tudo, não consegue compreender a si mesmo. Perde, assim, todos os recursos e sistemas de libertino em meio a esse duplo remorso:

*Mas que fatalidade me prende a essa mulher? Cem outras não desejam minhas atenções? E não se fadigam em correspondê-las? Ainda mesmo que nenhuma valesse esta, a atração da variedade, o encanto das novas conquistas, o brilho do nome não oferecem prazeres igualmente doces? Por que correr atrás daquele que nos foge e desprezar os que se apresentam? Ah! Por quê?... Não sei, mas sinto-o vivamente.*²⁹⁶

Valmont não se conforma com a idéia de - após conquistar uma reputação respeitável através de uma coleção de triunfos - encontrar-se às voltas com um sentimento tão frívolo, típico dos fracos e principiantes. Apaixonar-se é o mesmo que perder todos os seus princípios de libertino, ou seja, perder a própria identidade. Logo, atormentado, não se reconhece:

²⁹⁵ Idem, ibidem, p. 91.

²⁹⁶ Laclos, op. cit., p. 226.

*Entretanto, não foi também o (encanto) do amor; porque, enfim, se, por vezes, junto dessa mulher espantosa, eu tive momentos de fraqueza que se assemelhavam a essa paixão pusilânime, sempre soube vencê-los e voltar a meus princípios. Mesmo que a cena de ontem, como creio, me houvesse arrebatado até um pouco mais longe do que esperava; ainda que eu tenha, por um momento, partilhado a perturbação e a embriaguez que fazia nascer, essa ilusão passageira estaria agora dissipada; contudo o encanto subsiste. Confesso que eu sentiria mesmo um suave prazer em me entregar a ele, se não me causasse alguma inquietação. Serei pois, em minha idade, dominado como um principiante por um sentimento involuntário e desconhecido? Não; antes de tudo cumpre combatê-lo e aprofundá-lo.*²⁹⁷

Em Sade, como foi dito no capítulo IV, o remorso é entendido como um sentimento inútil e próprio dos fracos, visto que representa o medo de agir contra as convenções sociais e, portanto, o distanciamento da natureza e da satisfação particular. Em Laclos, não vemos uma crítica tão clara como nos textos sadeanos. O tema se desenvolve mais como um arrependimento ou vergonha do domínio do sentimento amoroso, situação inconcebível e humilhante para Valmont. Com isso, há uma tentativa de supressão dessa sensação por meio de justificativas e ações que comprovem o controle dos instintos. Nesse sentido, talvez, a argumentação de Laclos poderia estar caminhando para uma direção similar à do marquês, embora não chegue no mesmo destino. Isso porque, apesar de gabar-se da sua vitória, mostrando-se frio e sem remorsos, como um libertino sadeano, o visconde tenta, na verdade, eliminar a inquietação que sente por ter levado Tourvel à ruína. Assim sendo, a frieza libertina é apenas aparente.

²⁹⁷ Idem, ibidem, p. 287.

É na inquietação de Valmont que vemos outra linha de argumentação, baseada nas idéias de Rousseau, que se sobrepõe ao discurso libertino. O remorso, então, é sustentado como um juiz infalível que impede ou pune a prática da maldade. Valmont, por fim, é totalmente tomado pelo sentimento que tentava suprimir. Ao descobrir que Merteuil preferiu Danceny, o visconde percebe que recusou Tourvel contra a sua própria vontade. O “juiz de Rousseau”, portanto, anula o sistema libertino:

*Como é que uma mulher sensível e bela, que só existia para mim, que neste momento mesmo talvez esteja morrendo de amor e pesar, pode valer um jovem colegial que, se quisesdes, não deixa de ter aparência e espírito, mas não revela ainda traquejo nem consistência?*²⁹⁸

4) O Sangue Frio em Oposição à Paixão:

Raquel de Almeida Prado se refere a uma libertinagem *científica*²⁹⁹ ao descrever o comportamento dos heróis de Laclos. Segundo ela, Valmont e Merteuil sacrificam *tanto os “prazeres do sentimento” quanto as satisfações fáceis do desejo ao apetite de glória. O roué sobretudo não pode se apaixonar; qualquer paixão é capaz de arruinar o seu sistema.*³⁰⁰ Assim como os libertinos sadeanos, os de Laclos devem abdicar das paixões sentimentais, de modo a agir fria e calculadamente. Desse modo, com várias ressalvas, podemos talvez entender que o comportamento de Valmont e Merteuil é também guiado pelo processo apático. É claro que a apatia em Laclos não é desenvolvida da mesma forma que em Sade, mas vemos claramente que, inicialmente, tem por base o mesmo

²⁹⁸ Idem, ibidem, p. 344.

²⁹⁹ Prado, *Ética e Libertinagem nas “Ligações Perigosas”*, op. cit., p. 260.

princípio: a paixão não pode fazer parte do sistema libertino, sob pena de arruiná-lo. Logo, o controle dos instintos é vital para a completa realização do herói.

Em *As Ligações Perigosas*, como em vários livros do Sade, observamos a ruína do libertino que se deixou dominar pelo amor, interrompendo o processo de apatia, essencial para qualquer tipo de ascensão. A submissão à paixão conduz à degeneração do sistema; logo, à autodestruição do libertino.³⁰¹

É claro que os objetivos dos libertinos sadeanos vão além do exercício do poder, mas o processo é muito parecido, pois eles também abdicam, a partir da apatia, do prazer simples e baixo dos sentidos, em favor de um prazer mais elevado. O amor, em ambos os autores, nunca poderá ser sentido. Ele serve, no máximo, como um pretexto para os prazeres ou como uma ferramenta de manipulação:

*Foi aí, sobretudo, que me certifiquei de que o amor, que nos gabam como a causa de nossos prazeres, é apenas, no máximo, o pretexto deles.*³⁰²

(...)

*Sentia uma necessidade de faceirice que me reconciliou com o amor, não para senti-lo, é claro, mas para inspirá-lo e fingi-lo.*³⁰³

5) O Discurso do Poder:

Esse tema é bastante desenvolvido em *As Ligações Perigosas* e, de certo modo, podemos dizer que é nesse aspecto que os libertinos de Laclos mais se assemelham aos de

³⁰⁰ Idem, ibidem, p. 260.

³⁰¹ Prado, *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão*, op. cit., p. 89.

³⁰² Laclos, op. cit, p. 173.

³⁰³ Idem ibidem, p. 174.

Sade. Isso porque, se o prazer sexual para a marquesa e o visconde não é um objetivo que necessariamente precisa ser alcançado, não podemos dizer o mesmo em relação ao exercício do poder. No sistema sadeano, a incapacidade de agir de forma apática transparece na adesão a uma paixão sentimental e na conseqüente ruína do personagem. Podemos talvez entender o mesmo em Laclos.

Enquanto a voz sentimental não subjuga os heróis, estes são descritos como extremamente poderosos e habilidosos. O poder de Merteuil e Valmont é tão extenso que beira a onisciência. Em suas cartas, através da perfeita manipulação alheia, eles sabem e falam de tudo, chegando a disputar quem sabe e quem pode mais³⁰⁴:

*E que fizestes, afinal, que eu não tenha mil vezes ultrapassado? Seduzistes, desgraçastes mesmo muitas mulheres. Mas que dificuldades tivestes de vencer? Que obstáculos precisastes dominar? Onde está nisso vosso verdadeiro merecimento?*³⁰⁵

Obviamente, para os dois protagonistas, a satisfação se encontra na conquista, na afirmação do poder e não no ato sexual em si, o que distancia Laclos de Sade:

*Enfim, quando nos retiramos, dei-lhe a mão; e, à porta de seu quarto, apertou a minha com força. É verdade que esse movimento me pareceu ter alguma coisa de involuntário. Tanto melhor: é mais uma prova do meu domínio.*³⁰⁶

Todavia, até o momento da conquista, notamos alguns procedimentos muito semelhantes. Tanto em Laclos, como em Sade, temos um certo refinamento da crueldade por meio de uma técnica de autocontrole. Conquistar presas fáceis não é suficiente, o domínio deve ser um desafio e, acima de tudo, um complexo jogo retórico. Segundo Raquel de Almeida Prado, a técnica - o grande mérito de Valmont e Merteuil – que os capacita a

³⁰⁴ Prado, *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão*, op. cit., p. 71-72.

³⁰⁵ Laclos, op. cit., p. 169.

controlar quaisquer movimentos instintivos, tem a sua realização máxima no exercício do poder puro e desinteressado³⁰⁷:

*Mas supor que eu me impus tantos sacrifícios para não retirar fruto deles; que, depois de me elevar tanto acima das outras mulheres por meus penosos trabalhos, eu consinta em rastejar com elas em minha marcha entre a timidez e a imprudência; que, sobretudo, eu possa rezear um homem a ponto de não ver mais a minha salvação a não ser na fuga? Não, visconde, nunca. É preciso vencer ou morrer. Quanto a Prévan, quero tê-lo, e o terei; ele quer contá-lo, e não contará.*³⁰⁸

A apatia proporciona poder ao libertino; e a incapacidade de mantê-la, tanto em Sade quanto em Laclos, extingue esse poder. Todo personagem, pois, considerado incapaz de controlar os instintos é prontamente classificado como impotente. É o que acontece com Cécile. Segundo Merteuil, ela possui um caráter raso que não lhe permite seguir o trajeto dos mestres libertinos. Na melhor das hipóteses, com a sua diminuta capacidade, ela se transformaria numa mulher fácil:

*Desinteresse-me completamente a seu respeito. Desejaria fazer dela pelo menos uma intrigante subalterna, aproveitando-a em “papéis secundários” sob minha direção. Vejo, porém, que lhe falta envergadura; sua tola ingenuidade não cedeu nem mesmo ao específico que lhe aplicastes e que, entretanto, quase nunca falha. Na minha opinião, é essa a moléstia mais perigosa que a mulher pode ter. Denota sobretudo uma fraqueza de caráter quase sempre incurável e que se opõe a tudo; de maneira que, só faríamos dela uma mulher fácil.*³⁰⁹

³⁰⁶ Idem, ibidem, p. 224.

³⁰⁷ Prado, *Retórica da Perversão, Perversão da Retórica*, op. cit., p. 94.

³⁰⁸ Laclos, op. cit., p. 177.

³⁰⁹ Idem, ibidem, p. 243.

A falta de frieza e cálculo é o pior dos defeitos para a marquesa. Uma mulher incapaz de regar seus sentidos é totalmente desprovida de valor. Se ela não sabe usar o poder do intelecto, nada mais é que uma *máquina de prazer*:

*Ora, não conheço nada de tão vulgar como essa facilidade estúpida que se entrega sem saber como nem por que, unicamente porque foi atacada e não sabe resistir. Em rigor, as mulheres dessa espécie não são mais do que máquinas de prazer.*³¹⁰

Cécile, portanto, é rebaixada à qualidade de máquina não pensante, cuja única finalidade é efetuar, inconscientemente, os caprichos vingativos de Merteuil. A jovem é vista como um instrumento de trabalho, uma vítima sem importância que deverá ser inutilizada após o uso. Se ela não é assassinada, como ocorreria em Sade, o seu destino não é menos desgraçado. De fato, os libertinos de Laclos tratam suas vítimas com a mesma frieza e indiferença que os de Sade:

*Mas não esqueçamos que máquinas dessa qualidade todo mundo consegue logo conhecer-lhes as molas e os motores. Assim, para nos servimos desta sem perigo, temos que nos despachar, parar a tempo e quebrá-la imediatamente. De fato, não faltarão meios para nos desfazermos dela, e Gercourt por certo há de trancafiá-la quando bem quisermos.*³¹¹

Não apenas Cécile é tratada como uma máquina; Belleruche, possuidor da mesma fraqueza, é também facilmente descartado:

*Concordo que é bem feito de corpo e tem um rosto bastante agradável, mas, afinal de contas, no fundo, é apenas um operário do amor.*³¹²

³¹⁰ Idem, ibidem.

³¹¹ Idem, ibidem.

³¹² Idem, ibidem, p. 261.

Ébrio com a sensação de glória e triunfo, Valmont não percebe a própria fraqueza, não entende que já perdeu e que a sua vitória é apenas aparente. O sentimento venceu a razão, contudo ele insiste em reafirmar que ainda está no poder. Agrada-lhe mais, pois, pensar que foi capaz de controlar suas ações friamente, atribuindo o extremo prazer que experimentou unicamente ao êxito da difícil campanha. Aceitar o sentimento é o mesmo que aceitar a humilhação e o ridículo. Embora pressinta a sua ruína, tenta justificar-se para enganar o destino:

*Trata-se de uma vitória completa, adquirida ao preço de uma campanha penosa e decidida por sábias manobras. Assim, não é surpreendente que esse êxito, devido somente a mim, se torne mais precioso; o acréscimo de prazer que experimentei no triunfo, e que ainda sinto, não é senão a doce impressão do sentimento de glória. Agrada-me esse ponto de vista, que me salva da humilhação de pensar que eu de algum modo possa depender da própria escrava a quem subjuguiei...*³¹³

Contudo, Merteuil bem sabe que o único e verdadeiro vitorioso da história é ela mesma, e que a vítima não foi Tourvel, mas o vanglorioso visconde:

*Confesso de boa fé que esse triunfo me lisonjeia mais do que todos os que pude obter até agora. Ireis talvez achar que dou um valor demasiado a essa mulher a quem antes apreciava tão pouco. Absolutamente não, mas é que não foi sobre ela que levei essa vantagem: foi sobre vós, eis o engraçado, e o que é realmente delicioso.*³¹⁴

Porém, na sua vaidade e desejo de dominação, a marquesa não percebe a própria falha no controle dos instintos. Logo, os dois perderam: Valmont, apaixonado por Tourvel; e Merteuil, por Valmont. Ainda assim, a marquesa esquece que, apesar do

³¹³ Idem, ibidem, p. 288.

³¹⁴ Idem, ibidem, p. 330-331.

visconde não utilizar os mesmos recursos que ela e de ter sido, de fato, manipulado, ele é tão perigoso quanto a mesma. Ambos são libertinos de forças similares, igualmente temíveis:

*Sabeis a história daqueles dois malandros que se reconhecem no jogo. Não nos enfrentemos, disse um para o outro; cada um pagará a metade. E deixaram a partida. Sigamos esse prudente exemplo, acreditai, e não percamos juntos um tempo que podemos tão bem empregar em outras partes.*³¹⁵

A necessidade de glória ultrapassa a correspondência de interesse dos dois protagonistas. Não existiria mais intenso prazer do que vencer a disputa de forças entre os dois. A guerra é o teste do mais forte. Todavia, nenhum dos dois libertinos é capaz de ganhar. Ou unem suas forças e, nesse caso, um deve ceder; ou entram em disputa pela glória máxima e desabam na desgraça:

*Não eram necessários longos discursos para estabelecer que, dispondo cada um de nós de tudo o que é preciso para perder o outro, temos igual interesse em nos pouparmos mutuamente; por isso, entre a resolução violenta de nos perdermos e a outra, sem dúvida melhor, de permanecer amigos como estávamos, de o sermos mais reatando nossa primeira ligação; entre essas duas resoluções, digo, há mil outras a tomar. Não era pois ridículo dizer-vos, e não o é repetir, que, a partir deste dia mesmo, serei vosso amante ou vosso inimigo.*³¹⁶

Frente às opções, a guerra é a única possibilidade. A união, nesse ponto, pressupõe que um se submeta à vontade do outro. Merteuil, já apaixonada, não aceita correr

³¹⁵ Idem, ibidem, p. 304.

³¹⁶ Idem, ibidem, p. 347.

o risco de sucumbir novamente. Antes perder Valmont, que viver sob sua autoridade. Vale dizer, o discurso do poder em Laclos se sobrepõe ao sentimental.

Ora, nos libertinos sadeanos, temos a mesma disputa de poder, nenhum libertino aceita viver sob o domínio de um terceiro. Essa situação pode ocorrer por algum tempo, enquanto é vantajosa para o subordinado. Todavia, este dará cabo dessa rede de poder assim que tiver garantido a sua vantagem. A diferença é que na disputa de poder, em Sade, sempre há um vencedor, com a exceção de Minski, que é mantido vivo por uma conformidade de interesses. Em Laclos, a disputa de poder ultrapassa a identidade de interesses.

6) A Teoria do Excesso e a Doutrina da Predestinação:

Talvez seja possível pensar numa doutrina da predestinação em Laclos, tendo em conta que seus heróis triunfam sobre as suas vítimas, com exceção do desenlace. Não esquecendo que a questão do desenlace em *As Ligações Perigosas* é extremamente complexa e polêmica, e que o presente estudo não tem o intuito de analisá-la profundamente, podemos tentar criar uma ponte entre a ascensão e queda dos libertinos de Laclos e a dos sadeanos.

Seria exagerado pensar numa teoria do excesso em Laclos. Não obstante, se entendermos que os seus heróis seguem um sistema rígido que lhes permite uma ascensão à glória social, e que desabam vertiginosamente ao asco público, quando interrompem esse sistema, poderíamos, com muitas ressalvas, tentar usar a teoria da predestinação para interpretar o desenlace da obra. É claro que, nessa empreitada, corremos o grande risco de

simplificar o romance. Contudo, não podemos ignorar a semelhança, no que diz respeito à quebra de um rigoroso sistema de contenção do sentimentalismo, com o conceito de teoria da predestinação sadeana, descrito anteriormente.

O herói de Laclos, no desenrolar do romance, permanece dividido entre o desejo pela glória e o sentimento, divisão que impossibilita a sua ascensão. Ao se submeter à paixão, Valmont deixa de ser um exemplo de vitória, para virar objeto de chacota. Logo, para fugir do próprio ridículo, precisa seduzir e descartar Tourvel, como um meio de provar a si mesmo que ainda mantém o autocontrole:

*Que prazer terei em vingar-me! Tornarei a encontrar aquela pérfida; recobrarei o domínio sobre ela. Se o amor me bastou para consegui-lo, que não fará ajudado pela vingança? Hei de vê-la ainda a meus pés, trêmula, banhada em lágrimas, com sua voz enganadora implorando misericórdia; e eu... eu não terei piedade.*³¹⁷

No entanto, já distanciado do processo apático, Valmont não consegue mais agir com frieza e cálculo, provocando o próprio infortúnio:

*Não ousei dar nenhum passo. Sinto que para tomar qualquer resolução seria preciso estar mais calmo, e o sangue me ferve nas veias.*³¹⁸

Merteuil logo percebe o amor de Valmont e, nesse sentido, o considera fracassado, pois não foi capaz de manter a regra básica dos libertinos: o controle dos instintos. A marquesa, então, sente-se superior ao visconde e escarnece dele:

³¹⁷ Idem, ibidem, p. 226.

³¹⁸ Idem, ibidem, p. 227.

*Sim, palavra de honra: lendo a bela narrativa dessa cena meiga que tão “vivamente vos comovera”; apreciando vossa moderação, digna dos mais belos tempos de nossa cavalaria, eu não me cansava de repetir: “Eis um negócio fracassado!”.*³¹⁹

(...)

*Eis-vos pois absolutamente reduzido a nada! Isso entre duas mulheres das quais uma já estava “no dia seguinte” e a segunda não queria outra coisa senão chegar até lá!*³²⁰

Outro exemplo das conseqüências que uma ação puramente sentimental pode trazer é a guerra declarada pelos dois libertinos. Findos os cálculos, tomados por sentimentos de desespero, paixão e ciúmes, ambos declaram-se inimigos. Incapazes de manter o jogo da razão, provocam a perdição mútua. A guerra é o símbolo da ação puramente sentimental.³²¹

Por fim, podemos presumir que o libertino de Laclos está fadado ao infortúnio quando perde o controle sobre os sentimentos, afastando-se do rigoroso sistema apático. Pressupõe-se, portanto, que os personagens estariam predestinados à prosperidade caso o sistema fosse mantido.

7) A Elaboração do Crime:

Em Laclos, não vemos o crime no sentido que estudamos em Sade. No entanto, Valmont e Merteuil são responsáveis por vários desvios da moral social, levando muitas vítimas à desgraça. A marquesa conduz Prévan à cadeia e o visconde leva a presidente para

³¹⁹ Idem, ibidem, p. 242.

³²⁰ Idem, ibidem.

o seu leito de morte. Além disso, tanto um quanto o outro articulam a favor da ruína recíproca. Como, porém, eles transgridem as leis do Estado, não podemos dizer que cometem delitos *stricto sensu*, embora, aos olhos da sociedade, seja o que acontece.

Para efetuar tais desvios, os libertinos de Laclos elaboram um complexo sistema que parte da renúncia do amor, desenvolvendo-se na observação e estudo aprofundados da natureza humana, e ascendendo à conquista da vitória sobre um terceiro elemento. Merteuil afirma que o seu sistema é autêntico e fruto único de estudo minucioso:

*Quando me vistes afastar-me das regras que me prescrevi e faltar a meus princípios? Digo meus princípios, e digo-o de propósito, porque não são, como os de outras mulheres, devidos ao acaso, recolhidos sem exame e seguidos por hábito. São fruto de minhas profundas reflexões; criei-os, posso pois dizer que são coisa minha.*³²²

Ela explica que, logo que entrou na sociedade, procurou, mantendo-se em silêncio e inativa, observar e refletir sobre o comportamento dos outros. Assim, necessitando ocultar o objeto de sua atenção, aprendeu a dissimular, de modo a conseguir dominar e dirigir a própria vontade. Controlando da mesma maneira as expressões de sua fisionomia, começou a reparar e a aprender sobre a expressão das outras pessoas e o caráter de suas fisionomias. Néscia sobre os prazeres da carne, ainda insensível aos indícios da natureza, desejava sobretudo saber e não gozar. Ao casar, tratou suas núpcias como um experimento, recolhendo e analisando dados. Com o tempo, descobriu que o amor nunca poderia ser a causa dos prazeres e que ele só serviria para enganar os tolos. Após a morte de seu marido, aprofundou seus estudos lendo romances, filósofos e

³²¹ Prado, *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão*, op. cit., p. 58.

³²² Laclos, op. cit., p. 171.

moralistas, para assim saber exatamente como deveria agir, o que deveria dizer e o que era preciso parecer.

Terminando o luto, praticou todas as suas capacidades no teatro da sociedade, com o cuidado especial de, antes de tudo, conquistar a fama de invencível. Para isso, aceitava apenas a corte dos homens que não a agradavam, para, dessa forma, efetuar as honras da resistência ao mesmo tempo em que se entregava ao amante de sua preferência. Mantendo as precauções de nunca produzir provas, investigou o seu coração e o dos outros indivíduos, descobrindo que todos conservam um segredo que não poderia ser revelado. Assim, para garantir a sua vitória, ocupou-se em desvendar esse segredo, mantendo-se no poder de sua vítima. Colecionando vitórias, cobiçou galgar um degrau mais alto: tentou dominar Valmont, o seu verdadeiro desafio. Por uma coincidência de interesses, uniu-se a ele, porém, a disputa de poder entre os dois manteve-se até a perdição recíproca.

Já Valmont não utiliza as mesmas armas que Merteuil. Se esta elabora seu sistema de sedução a partir de complexos e autênticos artifícios, aquele emprega por vezes rudes instrumentos, como fez com Cécile, subjugando-a através da autoridade:

*Já indagais por que meio suplantei tão cedo o amante querido, que sedução convém a essa idade, a essa inexperiência. Poupai-vos tanto trabalho, não empreguei nenhuma. Enquanto vós, manejando habilmente as armas de vosso sexo, triunfáveis pela finura, eu, restituindo ao homem seus direitos imprescritíveis, subjugava pela autoridade. Certo de apanhar a presa se pudesse aproximar-me, só precisava de astúcia para isso, e mesmo a de que me servi quase não merece tal nome.*³²³

³²³ Idem, ibidem, p. 212.

Ou, por vezes, lança mão de recursos ultrapassados, pouco originais, que fazem Merteuil debochar dele:

*Antes de deixar de ocupar-me convosco, para fazê-lo comigo, quero dizer ainda que esse recurso de doença, que desejais empregar, é já muito conhecido e usado. Na verdade, visconde, não sois inventivo! Quanto a mim, também me repito algumas vezes, como vereis, mas trato de salvar-me nos pormenores, e sobretudo o êxito me justifica.*³²⁴

Segundo Raymond Trousson, a diferença de sistemas, em *As Ligações Perigosas*, encobre uma desigualdade de forças entre os gêneros que engendra uma relação de senhor e escravo. Perante isso, a única possibilidade para a soberania da mulher é defender-se e atacar por meio de artifícios diferentes e mais sofisticados que os do homens:

*Na sociedade, ambos podem parecer desempenhar o mesmo papel, mas a simetria é apenas aparente. Lá onde o homem anuncia aos quatro ventos sua vitória, a mulher deve saboreá-la na mentira e no segredo. Se o homem aspira à reputação de invicto, a mulher só pode ambicionar a de invencível.*³²⁵

Merteuil, portanto, considera Valmont inferior, pois ele não foi capaz de, como ela, criar seu próprio sistema. Ele resignou-se com o que aprendeu das *fórmulas costumeiras* e nada conseguiu inventar. Desse modo, com a mudança das circunstâncias, o visconde perde o seu poder, encontrando-se totalmente desamparado, como um principiante:

É que realmente vos falta o gênio de vossa condição; só sabeis dela o que aprendestes, e nada inventastes. Por isso, quando as circunstâncias já não se adaptam às

³²⁴ Idem, ibidem, p. 261.

³²⁵ Trousson, op. cit., p. 171.

*fórmulas costumeiras e cumpre sair da rotina ordinária, mostrai-vos tolo como um principiante.*³²⁶

Todavia, ele não concorda com a marquesa e corrobora a complexidade de seus métodos, segundo o próprio, dignos de um mestre:

*Até então, minha bela amiga, creio que me atribuireis uma pureza de métodos que vos dará prazer; e vereis que não me afastei em nada dos verdadeiros princípios desta guerra que observamos muitas vezes ser tão semelhante à outra. Julgai-me, pois, como Turenne ou Frédéric. Forcei a combater o inimigo que só queria temporizar; garanti em meu proveito, por sábias manobras, a escolha do terreno e a dos dispositivos; soube inspirar segurança ao inimigo para alcançá-lo mais facilmente em sua retirada; soube inspirar-lhe depois o terror, antes de começar o combate; nada deixei ao acaso, senão pela consideração de uma vantagem em caso de êxito e a certeza dos recursos em caso de derrota garantida, de modo que eu pudesse cobrir e conservar tudo o que conquistara anteriormente.*³²⁷

8) A Dissimulação:

A falsidade, a representação, a hipocrisia são essenciais no desenvolvimento do sistema de Laclos. Valmont e Merteuil são, acima de tudo, exímios atores, com uma capacidade extraordinária de trocar simultaneamente de máscaras, pois é essencial saber

³²⁶ Laclos, op. cit., p. 242.

³²⁷ Idem, ibidem, p. 293.

usar a máscara adequada a cada tipo de público. Dentro da sociedade, o comportamento do libertino se resume em fazer parecer, mostrando somente aquilo que o público deseja ver.

Assim como o controle dos instintos, a dissimulação é igualmente necessária para a prosperidade do libertino, sendo o recurso mais utilizado pelos protagonistas de Laclos. Essa teatralidade se reflete no vocabulário e no uso de citações que diferenciam a postura articulada e artificial do libertino da naturalidade e ingenuidade de suas vítimas.

9) O Diálogo Libertino:

Em *As Ligações Perigosas*, também é evidente a importância do diálogo confessional. Os exercícios retóricos são levados ao extremo nesse livro, de modo que o prazer físico é deixado para o segundo plano ou mesmo ignorado. O ato de articular a linguagem e imaginar a ação é mais prazeroso que a ação em si, cujo principal objetivo é a sua posterior confissão. Entendendo dessa forma, a ação é mais necessária como objeto discursivo do que como objeto de desejo. É certo que o imaginário do desejo está sempre presente, mas sua efetivação, por vezes, é totalmente desnecessária. O livre jogo da razão entre Merteuil e Valmont é a forma mais constante de prazer no livro.

De acordo com Raquel de Almeida Prado, os protagonistas são os personagens que possuem maior consciência dramática e por isso assumem o papel de narradores.³²⁸ Nesse sentido, eles são autores e diretores.³²⁹ Inicialmente, Valmont deixa Merteuil comandar o jogo, porém, quando as opiniões começam a divergir, ele disputa o poder com ela, o que gera a declaração de guerra. O visconde é mais privilegiado na função de

³²⁸ Prado, *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão*, op. cit., p. 73.

³²⁹ Idem, *ibidem*, p. 55.

narrador, pois participa de duas histórias, a de Cécile e a de Tourvel. Ele é preciso como historiador, e capaz de analisar psicologicamente as suas vítimas, como faz com Tourvel.³³⁰ A marquesa, porém, vai mais longe que seu aliado, pois é capaz de descobrir e descrever o sentimento de todos os personagens do livro, inclusive do próprio Valmont.³³¹

Temos em Laclos duas retóricas diferentes: a libertina e da paixão. A primeira é entendida no sentido clássico, como a arte da persuasão. A segunda representa o discurso natural do personagem, sem artifícios e no qual o sentimento comanda. Vemos então um deslocamento entre uma retórica e outra: a técnica da linguagem persuasiva e artificial é substituída pela linguagem da paixão, o que Raquel de Almeida Prado chama de *desvario da retórica*.³³² Segundo ela, as duas linhas argumentativas, a libertina e a passional, constroem, respectivamente, *a retórica da perversão e a perversão da retórica*.³³³

A diferença entre as duas retóricas é bastante explícita na oposição entre os discursos de Merteuil e Tourvel, os quais, por sua vez, lembram os de Justine e Juliette. A marquesa, como a libertina de Sade, engendra uma argumentação contra o sentimentalismo. Tourvel e Justine encarnam o papel de vítimas, subservientes ao sentimento. Apesar de possuir o direito ao discurso, a presidente é incapaz de produzir articulações sistemáticas e complexas, o que não se pode dizer de Merteuil e Juliette, mestres na arte retórica. Perdendo no confronto discursivo, Tourvel e igualmente Justine são compelidas a consentir, sem meios para replicar.

Eliane Robert Moraes explica que, na tentativa de reproduzir fielmente o discurso libertino, é inevitável uma adesão à retórica da libertinagem. Isso porque, como

³³⁰ Idem, ibidem, p. 72.

³³¹ Idem, ibidem, p. 87.

³³² Idem, ibidem, p. 73.

³³³ Idem, ibidem, p. 74.

dito acima, é exatamente através do estilo requintado de linguagem que o libertino distingue-se do homem comum.³³⁴

Para ela, *as cartas de “As Ligações Perigosas” representam um vetor de ação*, dado que *inúmeras delas têm incidência real sobre* intriga do livro, o que aproxima ainda mais Laclos de Sade. Neste, *as orgias são sempre precedidas de discursos*, o que mostra que as palavras também geram acontecimentos. *Em ambos os casos esboça-se uma convicção no poder performativo da palavra, que traduz uma concepção produtiva da língua: entre os libertinos, o verbo constitui a ação.*³³⁵

Em Laclos, esse *poder performativo* da palavra tem seu maior alvo na sociedade, já que a publicidade é necessária para o triunfo. Sem o reconhecimento do público, não existe glória.³³⁶

10) O Sexo como Estímulo da Inteligência ou A Ascensão Libertina:

Para Raquel de Almeida Prado, o sistema de Sade se diferencia do de Laclos, pois o que este *tem de acabado e rigidamente codificado, aquele só se constitui ao cabo de várias etapas de uma longa ascense em que o gozo físico sempre desempenha maior papel que as volúpias intelectuais.*³³⁷ É claro que as volúpias físicas exercem um papel em Sade que não existe em Laclos, todavia, na obra do marquês, elas são o meio para se chegar às intelectuais. Após a análise do processo da apatia sadeana, não seria condizente com a nossa pesquisa afirmar que o prazer dos sentidos é mais fundamental que o da especulação

³³⁴ Moraes, *As Ambigüidades de Laclos*, op. cit..

³³⁵ Idem, *ibidem*.

³³⁶ Prado, *Perversão da Retórica e Retórica da Perversão*, op. cit., p. 88.

³³⁷ Idem, *ibidem*, p. 103.

mental para o sistema sadeano. No presente estudo, conjecturamos que ocorre o inverso, o prazer físico em Sade pode ser uma ferramenta e até mesmo uma consequência, mas o prazer intelectual será sempre o maior objetivo do libertino sadeano. É através da especulação que o mesmo atinge a ascese.

Comparar os dois sistemas é sempre navegar por águas turvas, já que o sistema sadeano foi desenvolvido através de uma obra extensa, por isso é mais contraditório e complexo; o de Laclos, em um único livro, é mais simples, porém ambíguo. Mesmo considerando todas as diferenças óbvias, o que salta aos olhos de um leitor de Sade, na obra de Laclos, é que várias etapas do sistema do último parecem ser mais extensamente elaboradas pelo primeiro. O que nos leva a concluir que, apesar de desenvolverem sistemas diferentes, o objetivo final, ou seja, o acesso aos prazeres da pura especulação mental é o mesmo em ambos. Talvez não seja o intuito de Laclos que o leitor assuma essa perspectiva, mas é visível que a submissão ao sentimento é punida na obra, e que o domínio das paixões é recompensado.

É claro que existem inúmeras maneiras de entender e justificar a obra de Laclos. Interpretá-la sob o olhar de Sade pode, talvez, ser um grande equívoco do ponto de vista da tradição. Entretanto, apesar de toda a polêmica, não podemos ignorar que o sistema sadeano produz um efeito interessante e lógico no romance de Laclos. Mas obviamente, como advertiu Eliane Robert Moraes, *essa vertente representa apenas uma outra direção para a análise do romance, o que por certo levaria o intérprete a cair em outras armadilhas do autor. Em se tratando de um livro como “As Relações Perigosas”, obra-prima da literatura e obra-mestra da ambigüidade, as interpretações tornam-se irremediavelmente perigosas. Ao final das contas, é Laclos que triunfa sobre seus*

*intérpretes.*³³⁸

³³⁸ Moraes, *As Ambigüidades de Laclos*, op. cit..

Conclusão

Estudamos, nessa pesquisa, a elaboração do sistema filosófico do Marquês de Sade, a partir de dez temas básicos da invenção erótica dos livros do autor. Para alcançar um verdadeiro entendimento da construção do sistema sadeano, fundamentamos a nossa análise nos argumentos da filosofia iluminista e libertina, utilizando esses mesmos temas. Tal contextualização foi extremamente relevante, pois, ao relacionarmos as duas vertentes de pensamentos com a teoria de Sade, muitos pontos desta, antes obscuros, foram elucidados.

Quando percorremos o caminho que Sade fez na reelaboração dos argumentos da ética das Luzes, percebemos indubitavelmente que ele utilizou as teses da moral iluminista para iniciar o seu sistema. Argumentando sobre elas, propôs novas soluções para problemas que os filósofos não conseguiram resolver de modo consistente. Podemos, agora, dizer que Sade construiu a sua teoria como uma consequência das contradições da moral iluminista. Com a enorme divergência entre os filósofos, o marquês pôde selecionar uma rica coletânea de argumentos que, juntos, fundamentaram uma tese surpreendente, cujas conclusões garantiram-lhe a alcunha de maldito. Sade, então, fez aos iluministas aquilo que, numa menor escala, o moribundo fez ao padre, em *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*. Com efeito, essa obra tem crucial importância, pois foi o primeiro momento no qual o marquês adquiriu os valores iluministas e refutou-os:

*Tu édifies, tu inventes, tu multiplies: moi je détruis, je simplifie. Tu ajoutes erreurs sur erreurs: moi je les combats toutes.*³³⁹

³³⁹ Sade, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, op. cit., p. 504.

Os romances libertinos, por sua vez, também ofereceram novos caminhos para a moral do século XVIII, testando sua consistência. Contudo não conseguiram evitar o encontro com outras ciladas. A análise dos três romances foi particularmente proveitosa, pois vimos, nestes, a mesma preocupação de Sade: criar uma moral natural baseada na razão e no desenvolvimento dos instintos do homem. Foi interessante ver como cada um dos três autores resolveu os problemas que uma tarefa como essa propõe.

O autor de *Teresa Filósofa* sustenta uma moral deísta baseada na natureza, no materialismo determinista, no interesse bem compreendido e na experiência do prazer. Como os iluministas, vimos que caiu em embustes lógicos, principalmente no que diz respeito à questão do mal.

L'Académie des dammes articula uma moral ateísta, baseada nos instintos naturais do homem e no relativismo moral. O livro, porém, também não consegue solucionar a questão do mal. Conquanto critique a ineficácia das leis e defenda o relativismo, condena os crimes, alegando que são universalmente intoleráveis.

As Ligações Perigosas é a obra mais polêmica e de interpretação mais difícil entre as três. Concomitantemente, porém, é a que mais se aproxima e se distancia de Sade. Isso se deve a sua enorme ambigüidade. Por um lado, Laclos defende a moral do sentimento de Rousseau, por outro, critica-a, apontando a sua ingenuidade face à perversidade nas relações humanas. É nesse último aspecto que Laclos propõe soluções como as defendidas por Sade. Quando analisamos a sua obra sob a ótica de uma moral natural, constatamos que constrói um sistema similar ao de Sade, baseado na realidade humana e nas suas conseqüências, por mais perniciosas que sejam. Assim, *As Ligações Perigosas* é o único livro do conjunto que, a princípio, não evita a questão do mal, tratando dos horrores da realidade. Nesse sentido, é o texto que mais se assemelha às teses de Sade.

É claro que não podemos esquecer que *As Ligações Perigosas* não defende a experiência do prazer dos sentidos, como ocorre nos dois romances anteriores, o que o afasta de Sade.

Mas o que parece mais diferenciar Laclos de Sade é a problemática, na obra do primeiro, dos deslizamentos de tons morais. Assim como *L'Académie des dammes* e *Teresa Filósofa*, *As Ligações Perigosas* tentou construir uma moral fundada na realidade, mas não quis abandonar inteiramente a tradição, evitando os perigos que isso poderia causar. Obviamente, essa divisão entre tradição e discurso libertino é explícita somente em Laclos, mas ocorre também, indiretamente, nos outros romances. Relacionando-os com a obra de Sade, podemos, talvez, entender o trio de livros de um mesmo ponto de vista: eles caminham um passo a mais que os filósofos iluministas no desenvolvimento de uma moral baseada na realidade do homem; todavia, evitando consequências comprometedoras, limitam a progressão de um sistema assim formulado, fugindo de alterações.

É nesse ponto que o marquês entra, pois simplesmente não se importou com as consequências, sustentando suas hipóteses até onde a lógica poderia alcançar. É claro que ele também não se livrou dos paradoxos; entretanto, no que diz respeito às questões argumentadas pelos iluministas e libertinos, efetuou exatamente aquilo que os últimos tentaram evitar, propondo a solução mais coerente, contudo mais temível.

A verdadeira empreitada de Sade foi desvendar as profundezas do coração humano. Provavelmente, como escreve em *Idée sur Les Romans*, não foi a sua verdadeira intenção pintar traços tão louváveis ao vício. Não obstante, comprometido com a verossimilhança de seus heróis, não pôde evitar tal efeito. Apesar de seus métodos agradarem a poucos, é inegável que ele mostrou o homem sem véus, explicitamente nu, perscrutando a sua complexidade. Sade procurou encontrar a verdade, ignorando a opinião pública, as convenções morais e, de certo modo, até mesmo o bom senso. Sua tarefa de

despir o homem foi efetuada ao limite, e desagradou a muitos. Ora, qual homem, afinal, gostaria de olhar para os próprios defeitos, encará-los em todas as suas cores?

O objetivo de Sade, portanto, foi determinar, a partir da realidade e da experiência do desejo, um plano de conduta, no qual o homem pudesse reencontrar o homem.³⁴⁰ Esse plano passou pela transgressão de todos os limites que não são próprios do homem, e pela linguagem, mediação necessária entre Sade, a realidade e o leitor. Deus, a natureza e a sociedade são limites históricos e objetivos que o homem precisa transgredir para ascender à sua verdadeira essência. Colocando o homem frente a frente com ele mesmo, Sade explicitou conflitos psicológicos que permaneceram latentes nos cristãos, nos deístas e nos naturalistas.³⁴¹

Enfim, o marquês é um filósofo totalitário no sentido que considera o homem como uma totalidade que se faz sem cessar e que, por isso, deve lutar sem parar, não permitindo nenhuma fraqueza. O pensamento de Sade, então, é absoluto, pois não termina jamais frente às consequências, mesmo sendo estas as mais implacáveis.³⁴²

³⁴⁰ Brochier, op. cit., p. 249-250.

³⁴¹ Idem, ibidem, p. 260.

³⁴² Idem, ibidem, p. 264.

Apêndice

A Repressão e o Superego :

De acordo com Hénaff³⁴³, o inconsciente freudiano é formado por uma repressão original que produz, no aparelho psíquico, a idéia de subjetividade, impondo à fala todos os distúrbios do simbólico. Segundo o autor, é consistente supor que a psique do libertino sadeano surja de uma “liberação original”, que o leva a dizer e a fazer tudo. Assim, o personagem que recusa o sentimento é isento de submissão e de repressão. Logo, como não possui um superego, não tem preconceitos ou culpa. Por esse motivo, nasce dentro e com o discurso.³⁴⁴

Todavia, apesar dessa hipótese aparentar grande coerência e consistência, enfrentamos um enorme paradoxo ao confrontá-la com a argumentada por Deleuze³⁴⁵. Este elabora hipóteses a partir de Lacan e também de Freud, porém as conduz a conclusões opostas às de Hénaff, alegando que a impressão da ausência do superego libertino é equivocada. De acordo com ele, ocorre exatamente o contrário. O herói libertino possui, sim, um superego e este é tão forte e letal que se identifica com o próprio, de modo que sua psique é inteiramente ocupada pelo superego, projetando o ego para fora. Devido a isso, o ego é identificado ao mundo externo. O superego, então, atingirá todas as pessoas que ocupam o mundo externo, transformando-as em vítimas de sua crueldade.

³⁴³ Hénaff, op. cit., p. 52.

³⁴⁴ Idem, ibidem, p. 63.

³⁴⁵ Deleuze, op. cit., p. 120.

Deleuze³⁴⁶ explica que a renúncia às pulsões não deriva de uma consciência moral. Pelo contrário, a consciência moral nasce da renúncia às pulsões. Desse modo, quanto maior e mais rigorosa for a renúncia, com mais força e mais severidade a consciência moral agirá. A renúncia agirá de modo tão forte na consciência moral, que todo traço de agressividade que possuímos e abstermos-nos de satisfazer é absorvido pelo superego, acentuando a sua hostilidade em direção ao ego.

Ao transpor as observações de Deleuze acerca de Freud e do sadismo para o sistema sadeano, temos que levar em conta que a consciência moral elaborada por Sade é aquela já descrita no presente estudo, isto é, representante dos instintos naturais. Retornando à análise anterior, temos que a natureza age por leis determinadas e rígidas, como a completa submissão à razão e a supressão de afetos sentimentais. Podemos, talvez, tentar entender essa rigidez da natureza como um tipo de repressão e a recusa ao sentimento, como uma renúncia. Uma possível justificativa para essa hipótese seria o fato de que, como foi visto, o próprio procedimento apático só pode ser efetuado após uma completa supressão sentimental. Isso nos leva a deliberar se a psique sadeana poderia ter sido formada, não por uma “liberação original”, como coloca Hénaff, mas por uma “repressão original”, ou melhor, uma renúncia original do sentimento.

Embora tal hipótese seja falsa sob o modelo de Lacan - cujo imperativo egóico não faz a interiorização de leis naturais -, dentro do sistema sadeano, ela poderia, quiçá, ter alguma validade. Se, apesar disso, nossas deliberações condizem com a coerência interna do sistema analisado, poderíamos pressupor que o material pulsional renunciado foi acumulado na consciência, o qual, por sua vez, foi absorvido pelo superego. O superego, cuja severidade tem como modelo a natureza e todos os seus mandamentos, tornar-se-ia,

³⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 85.

talvez, tão forte que expulsaria o ego em direção aos objetos externos, liberando toda a sua agressividade reprimida.

No início da formação da psique humana, de acordo com Freud³⁴⁷, parte do mundo externo é abandonada como objeto e incluída no ego. Com as devidas restrições, poderíamos tentar supor uma relação da afirmação freudiana com o sistema de Sade. Assim, talvez seja possível presumir que a natureza, primeiramente tomada apenas como objeto, passe a ser, em parte, integrante do aparelho mental libertino. Esse novo agente psíquico, proveniente do mundo externo, desempenharia as mesmas funções que desempenhava quando ocupava o espaço de fora e, possivelmente, como aponta Freud, com uma severidade ainda maior:

*É impressionante que o superego freqüentemente demonstre uma severidade para a qual nenhum modelo foi fornecido pelos pais reais, e, ademais, que chame o ego a prestar contas não apenas de suas ações, mas igualmente dos seus pensamentos e intenções não executadas, das quais o superego parece ter conhecimento.*³⁴⁸

Assim sendo, tentamos especular que, talvez, após um estado original de primitiva renúncia do sentimento causada pela influência das forças naturais, a psique do libertino sadeano tenda a evoluir, numa primeira etapa, à exteriorização das pulsões destruidoras e, na segunda, ao alcance da negação pura, quando atinge o estado transcendental da natureza primária.

Poderíamos, outrossim, tentar entender a psique da vítima a partir dessa mesma hipótese. A vítima também formaria uma consciência moral, assim como o mestre, a partir de uma repressão original. Todavia, ao contrário deste, a consciência moral daquela seria

³⁴⁷ Freud, Sigmund. *Esboço de Psicanálise*. In *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Freud*, Vol. XXIII. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1975, 1ª edição, p. 235.

composta pelos valores da ética teísta, considerados por Sade como quimeras e preconceitos. A vítima, assim, renunciaria corpo e razão, em prol de um imaginário cristão que lhe proporcionaria a esperança da recompensa divina e a aterrorizaria com a idéia dos suplícios eternos. Apesar de aparentar possuir um superego severo, este não seria tão forte quanto o do mestre, capaz de expulsar o ego para exterior, como ocorre na hipótese anterior. O superego da vítima exerceria a sua força no ego, dentro da psique, como um agente externo representante da tutela divina. Ao contrário da agressividade do mestre, voltada para o exterior, a agressividade da vítima é conduzida ao mundo interno.

Com as nossas especulações, não temos o objetivo de apontar na vítima, em Sade, um caso típico de masoquismo. O que suspeitamos aqui, com essa hipótese, é que a vítima tenha interiorizado os valores da moral teísta, assim como o mestre fez com a moral natural. Enfim, frisando que estamos apenas apresentando hipóteses e não afirmações categóricas, desconfiamos que a severidade do superego possa, talvez, abrir uma janela para a difícil interpretação da passividade da vítima e da excessiva crueldade do libertino sadeano para com o exterior, supondo que a última seja uma força independente dele mesmo:

Dans toutes, la férocité est toujours ou le complément ou le moyen de la luxure: toutes les recherches outrées du libertinage sont des actes de férocité. Il n'est pas un seul homme cruel qui n'ait été un très grand libertin; et réversiblement un libertin qui ne devienne féroce. Au reste, la férocité n'est, comme la douleur, qu'un mode de l'âme absolument indépendant de nous; et nous ne devons ni plus rougir, ni plus nous glorifier de l'un que de l'autre. L'homme ne travaille jamais qu'à sa félicité: quelle que soit la route qu'il adopte dans la carrière de la vie, c'est toujours pour courir au bonheur, mais à sa

³⁴⁸ Idem, ibidem.

*manière. Et Néron trouvait autant de plaisir à égorger ses victimes, que Titus à ne pas voir s'écouler un jour, qu'il n'eût fait un heureux.*³⁴⁹

Os Processos de Dessexualização e Ressexualização:

De acordo com Deleuze, no momento em que o libertino fixa um ideal de ego, isto é, um objeto externo para o qual direciona seu ego expulso, ele totaliza os processos parciais. O movimento de totalizar processos parciais tem por objetivo extrair uma energia neutra e livre das combinações da energia pulsional. A obtenção dessa energia é o que Freud chama de dessexualização.

Segundo Deleuze, as pulsões de morte e destruição sempre são apresentadas no inconsciente misturadas com as pulsões de vida. Ele explica que não existe uma negação pura no inconsciente, já que, dentro dele, os contrários coincidem, pois a destruição tem sempre como inverso a construção. A denominação *Thanatos*, aponta Deleuze, é utilizada para designar a negação pura, que corresponde ao instinto de morte, em oposição à pulsão de morte. *Thanatos* não pode ser encontrado nem na vida física nem no inconsciente. É essencialmente especulativo, por isso pode ser tido como um princípio transcendental. As pulsões de morte são encontradas em combinação com as pulsões de vida na natureza secundária. O instinto de morte ou *Thanatos* é somente encontrado na natureza primária.

Como já afirmamos, o libertino deve pensar o instinto de morte através de espécies demonstrativas, multiplicando e condensando as pulsões negativas. Na multiplicação dos processos parciais, a energia deixa de ser combinada e torna-se livre, neutra, indiferente e móvel. Esse é o processo de dessexualização que representa o

³⁴⁹ Sade, *La Nouvelle Justine, Tome I*, op. cit., p. 58.

momento apático. Essa energia neutra, por sua vez, será novamente ligada, num movimento de ressexualização, no qual ela será combinada ao instinto de morte ou Thanatos. Os atos agressivos de violência são os processos parciais que devem ser multiplicados, acelerados e condensados. A força demonstrativa, os discursos e as exposições especulativas puramente racionais são a energia neutra e, por isso, apática, obtida através da condensação dos processos parciais ou da dessexualização destes. A energia neutra do discurso irá se sexualizar novamente ligando-se, neste ponto, apenas às pulsões destruidoras, atingindo, num movimento transcendental, a natureza primária e a negação pura.

É por essa razão que, em Sade, os atos de violência precisam ser repetidos ao infinito. Essa repetição é independente do prazer, pois trabalha para um objetivo específico. Segundo Deleuze³⁵⁰, dessexualiza-se Eros, renunciando-o, para ressexualizar Thanatos. No processo de dessexualização, temos a repetição da dor; conseqüentemente, na ressexualização, temos a impressão de que o prazer procede da dor, mas a relação com a dor é apenas uma conseqüência da dessexualização. O verdadeiro prazer é efeito do ato de ressexualização perversa. Deleuze³⁵¹ observa que, no coração da teoria sadeana, há o empreendimento de sexualizar o pensamento, ou seja, erotizar o processo especulativo intelectual.

³⁵⁰ Deleuze, op. cit., p. 121.

³⁵¹ Idem, ibidem, p. 126.

Bibliografia:

ADAM, Antoine. *Les libertins au XVIIIe siècle*. Paris, Buchet Chastel, 1986.

ADORNO, Theodor W.. *Juliette ou Esclarecimento e Moral*. In *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

ANÔNIMO, (Boyer D'Argens?). *Teresa Filósofa*. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes, Porto Alegre, L&PM, 1991.

ANÔNIMO. *L'Enfer de la Bibliothèque Nationale*, 7 vols.. Paris, Fayard, 1988.

ANÔNIMO. *L'Académie des dames ou la Philosophie dans le boudoir du Grand Siècle*. Introd. Jean- Pierre Dubost, Dijon, Éditions Philippe Picquier, 1999.

ANÔNIMO. *L'École des Filles*. Paris, La Mussardine, 2000.

BAECQUE, Antoine de. *The 'Livres remplis d'horreur' : Pornographic Literature and Politics at the Beginning of the French Revolution*. In *Erotica and the Enlightenment*, Peter Wagner (org.), Frankfurt, 1991.

BARNI, Jules. *Histoire des Idées Morales et Politiques en France au XVIIIe Siècle*. Genève, Slatkine Reprints, 1967.

BARRUEL, Abbé Augustin. *Les Helviennes, ou Les Lettres Provinciales Philosophiques*. Poilleux, Paris, 1830.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Mário Laranjeira, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990.

BATAILLE, Georges. *O erotismo: o proibido e a transgressão*. Lisboa, Moraes, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. *Deve-se queimar Sade?* In *Novelas do Marquês de Sade*. São Paulo, DIFEL, 1961.

- BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont et Sade*. Paris, Minuit, 1963.
- BONNET, Jean-Claude. *Sade historien*. In *Sade : écrire la crise*. Paris, Pierre Belfond, 1983.
- BORGES, Contador L.A.. *Sade e a Revolução dos Espíritos*. In *Ciranda dos Libertinos*, São Paulo, Max Limonad, 1988.
- BOURDE, André. *Sade, Aix et Marseille: un autre Sade*. In *Le Marquis de Sade*. Paris, Armand Colin, 1968.
- BROCHIER, Jean-Jaques. *Le Marquis de Sade et La Conquête de L'Unique*. Paris, Édition du Terrain Vague, 1966.
- BRUN, Annie Le. *Les châteaux de la subversion*. Paris, Pauvert, 1982.
- _____. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris, Pierre Belfond, 1983.
- _____. *Sade, aller et détours*. Paris, Plon, 1989.
- CARTER, Angela. *The Sadeian Woman : An Exercise in Cultural History*. Nova Iorque, Pantheon, 1978.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia de La Ilustracion*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- CHARNEY, Maurice. *Sexual fiction*. Nova Iorque, Methuen, 1981.
- CHÂTELET, Noelle. *Le Libertin à table*. In *Sade : écrire la crise*. Paris, Pierre Belfond, 1983.
- COLIN, Librairie Armand. *Le Marquis de Sade*. Paris, Presses de L'Imprimerie Chirat, 1968.
- COULET, Henri. *Le roman jusqu'à la Revolution*. Paris, Armand Colin, 1967.
- CROCKER, Lester G.. *Diderot's Chaotic Order, Approach to Synthesis*. Princeton and London, Princeton University Press, 1974.

DARNTON, Robert. *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, MA, Harverd University Press, 1982.

_____. *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.

_____. *Boemia literária e revolução*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

_____ e Daniel Roche (orgs.). *Revolution in Print : The Press in France, 1775-1800*. Berkeley, University of California Press, 1989.

_____. *Edition et sédition : L'Univers de le littérature clandestine au XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1991.

_____. *Sexo que dá o que pensar*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch, Le Froid et Le Cruel*. Trad. Aude Willm, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

DEPRUN, Jean. *Sade et La philosophie biologique de son temps*. In *Le Marquis de Sade*. Paris, Armand Colin, 1968

DESBORDES, Jean. *O verdadeiro rosto do Marquês de Sade*. Rio de Janeiro, Vecchi, 1968.

DIDIER, Béatrice. *Sade, une écriture du désir*. Paris, Éditions Denoël Gonthier, 1976.

DIDEROT, Denis. *Oevres complètes*. Le club français du livre, Éd. R. Lewinter, 1969-1913.

DOMENECH, Jacques. *L'Éthique des Lumières : Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

DUBOST, Jean-Pierre. *Complément a l'histoire de la sexualité: De la volonté de savoir à la volonté de voir ça*. In *L'Académie de dames ou la Philosophie dans le boudoir du Grand Siècle*. Dijon, Éditions Philippe Picquier, 1999.

FABRE, Jean. *Sade et le Roman Noir*. In *Le marquis de Sade*, Paris, Armand Colin, 1968.

FILS, Crébillon. *O Sofá*. Trad. Carlota Gomes, Porto Alegre, L&PM, 1992.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1 : A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. *História da Sexualidade 3 : o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque, revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

FREUD, Sigmund. *Abrégé de Psychanalyse*. Paris, Presses Univertaires de France, 1955.

FREUD, Sigmund. *Livro 22: Conferências Introdutórias Sobre a Psicanálise, Teoria Geral das Neuroses – 1*. In *Pequena Coleção das Obras de Freud*. Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos*. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXIII*. Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969.

GALLOP, Jane. *Intersections, a Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1981.

GARÇON, Maurice. *L’Affaire Sade*. Paris, Jean-Jacques Pauvert Editeur, 1967.

GOULEMOT, Jean Marie. *Beau marquis parlez nous d'amour*. In *Sade : écrire la crise*. Paris, Pierre Belfond, 1983.

_____. *Esses livros que se lêem com uma só mão: Leitura e leitores de livros pornográficos do século XVIII*. Trad. Maria Aparecida Corrêa, São Paulo, Discurso Editorial, 2000.

GORER, Geoffrey. *Vida e Ideas Del Marques de Sade*. Trad. Estela Canto, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1623.

HANSEN, João Adolfo. *O discreto*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

HELVÉTIUS, Claude Adrien. *De l'Esprit*. Amsterdam et Leipsick, Chez Arkstée et Merkus, 1759.

HÉNAFF, Marcel. *L'invention du corps libertin*. Paris, PUF, 1968.

HOLBACH, Paul Thiry, baron d'. *Système de la nature ou Des lois physiques et du monde moral*. Londres, M. Mirabeau, 1775.

HUNT, Lynn. *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley, CA, University of California Press, 1992.

_____. *Obscenidade e as Origens da Modernidade, 1500-1800*. In *A Invenção da Pornografia*. Trad. Carlos Szlak, São Paulo, Hedra, 1999.

_____. *A Pornografia e a Revolução Francesa*. In *A Invenção da Pornografia*. Trad. Carlos Szlak, São Paulo, Hedra, 1999.

JEAN, Joan de. *A Politização da Pornografia : L'École de filles*. In *A Invenção da Pornografia*. Trad. Carlos Szlak, São Paulo, Hedra, 1999.

LACHÈVRE, Frédéric. *Le Libertinage au XVIIe siècle : Mélanges*. Paris, Honoré Champion, 1920.

- LACLOS, Choderlos de. *As Relações Perigosas ou Cartas Recolhidas num Meio Social e Publicadas para Ensino dos Outros*. Trad. Carlos Drummond de Andrade, São Paulo, Editora Globo, 1993.
- LEFORT, Claude. *Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper*. In *O Desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- LELY, Gilbert. *Vie du Marquis de Sade*. Paris, Gallimard, 1957.
- KEARNEY, Patrick J.. *A History of Erotic Literature*. Londres, Macmillan, 1982.
- KENDRICK, Walter. *The Secret Museum : Pornography in Modern Culture*. Nova Iorque, Penguin, 1987.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade, meu próximo*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- MATOS, Luiz F. Franklin de. *Livre gozo e livre exame – ensaio sobre Les bijoux indiscrets de Diderot*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Diderot: juras indiscretas*. In *O Desejo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- MAY, Georges. *Le Dilemme du roman au XVIII siècle*. Connecticut/Paris, Yale University Press/PUF, 1963.
- MAZUR, Lucienne Frappier. *Verdade e palavra Obscena na Pornografia Francesa do século XVIII*. In *A Invenção da Pornografia*. Trad. Carlos Szlak, São Paulo, Hedra, 1999.
- METTRIE, Julien-Offray de La. *Obra Filosófica*. Edição preparada por Menene Gras Balaguer, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- METTRIE, Julien Offray de La. *L'Homme machine*. France, Éditions Denoël/Gonthier, 1981.
- MIRABEAU, Honoré-Gabriel de Riquetti comte de. *Oeuvres Érotiques – L'Enfer de la Bibliothèque Nationale*. Paris, Fayard, 1984.

MOLINO, Jean. *Sade devant la beauté*. In *Le Marquis de Sade*, Paris, Armand Colin, 1968.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: O Movimento de um Pensamento*. Campinas, Editora da Unicamp, 1989.

_____. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, Editora da Unicamp, 1995.

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

_____. *Sade, A Felicidade Libertina*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994.

_____. *Sade : o crime entre amigos*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *As Ambigüidades de Laclos*. In *Mais!*, suplemento da *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06.07.97.

_____. *O Corpo Impossível*. São Paulo, Iluminuras, 2002.

_____. *Lições de Sade: Ensaio sobre a Imaginação Libertina*. São Paulo, Iluminuras, 2006.

NAGY, Péter. *Libertinage et révolution*. Trad. Christiane Grémillon, Paris, Gallimard, 1975.

NORBERG, Kathryn. *A Prostituta Libertina : Prostituição na Pornografia Francesa de Margot a Juliette*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

NOVAES, Adauto. *Por que tanta libertinagem?*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

PAUVERT, Jean-Jacques. *Sade vivant*. Paris, Robert Laffont/ Jean-Jacques Pauvert.

PEIGNOT, Etienne-Gabriel. *Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés*. Paris, 1806.

- PEIXOTO, Fernando. *Sade - vida e obra*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- PERROT, Michelle (org.). *A History of Private Life : From the Fires of the Revolution to the Great War*. Trad. Arthur Goldhammer, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990.
- PINTARD, Apud René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Genebra/Paris, Slatkine, 1983.
- PRADO, Raquel de Almeida. *Ética e Libertinagem nas Ligações Perigosas*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Perversão da Retórica, Retórica da Perversão: moralidade e forma literária em « As Ligações Perigosas » de Choderlos de Laclos*. São Paulo, Ed. 34, 1997.
- QUINCEY, Thomas. *Do assassinato como uma das Belas Artes*. Porto Alegre, LP&M, 1982.
- REICHLER, Claude. *La Représentation du corps dans le récit libertin*. In *Eros philosophe*, François Meureau e Alain-Marc Rieu (orgs.), Paris, Champion, 1984.
- _____. *L'âge libertin*. Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*. Imprimerie Audin, 1971.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Literatura e erotismo no século XVIII francês : o caso de Teresa filósofa*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- ROCHE, Daniel e Roger Chatier (orgs.). *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne: vol. 9, Livre et Révolution*. Paris, Aux Amateurs de Livres, 1989.
- ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.
- _____. *Os Pensadores*. São Paulo, Editora Nova Cultural, 1999.

- ROUANET, Sérgio Paulo. *O desejo libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo*. In *O Desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- SADE, Donatien Alphonse François. *Justine ou les malheurs de la vertu*. Le Soleil Noir, 1950.
- _____. *Novelas do marquês de Sade*. Trad. Augusto de Sousa e estudo de Simone de Beauvoir e Jamil Almansur Haddad, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961.
- _____. *Justine or the misfortunes of virtue*. Trad. e introd. Allan Hull Walton, Londres, Corgi Books, 1964.
- _____. *La Nouvelle Justine*. Paris, Éditions 10/18, 1970.
- _____. *Les Crimes de L'Amour*. Éditions 10/18, 1971.
- _____. *Historiettes, Contes et Fabliaux, Dorci, Séide*. Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1971.
- _____. *La Philosophie dans Le Boudoir (Les Instituteurs Immoraux)*. Paris, Éditions 10/18, 1972.
- _____. *Système de l'Agression: textes politiques et philosophiques*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- _____. *Les 120 journées de Sodome ou L'École du Libertinage*. Paris, Éditions 10/18, 1975.
- _____. *Histoire de Juliette ou Les Prospérités du Vice, Tome I, II, et III*. Paris, Union Générale d'Édition, 1976.
- _____. *Oeuvres complètes*. Paris, Pauvert, 1986.
- _____. *A verdade e outros textos*. Trad. Luiza Neto Jorge, Lisboa, Antígona, 1989.
- _____. *Aline et Valcour ou le Roman philosophique*. Paris, Librairie Générale Française, 1994.

_____. *A Filosofia na Alcova ou os Preceptores Imorais*. Trad., posfácio e notas Augusto Contador Borges, São Paulo, Editora Iluminuras, 1999.

STAROBINSKI, Jean. *A invenção da liberdade*. Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto, São Paulo, Editora da Unesp, 1994.

STORA-LAMARRE, Annie. *L'Enfer de la Ile République : Censeurs et pornographes*. Paris, Imago, 1990.

TROUSSON, Raymond. *Romans Libertins du XVIIIe Siècle: Textes établis, présentés et annotés par Raymond Trousson*. Paris, Éditions Robert Laffont, 1993.

_____. *Romance e libertinagem no século XVIII na França*. In *Libertinos Libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Oeuvres*. Ed. L. Moland, Garnier Frères, Paris, 1877-1882, 52 vols.