

SADE, LIBERTINAGEM E POLÍTICA

Daniel Wanderson Ferreira¹

RESUMO: Este artigo analisa as questões do republicanismo em Sade, principalmente em *La philosophie dans le boudoir* (1795). Comparando o republicanismo inglês e italiano com a tradição política moderna na França, nós mostramos como para Sade o conceito de corpo materializa as ideias públicas. Sade não pensa a ideia de corpo simplesmente como sujeito. Para ele, o republicanismo é possível quando todos são livres para viver em seu próprio egoísmo e próximos às leis naturais.

PALAVRAS-CHAVE: Republicanismo. Marquês de Sade. França século XVIII.

ABSTRACT : This article examines the republicanism issues in Sade's writing, mainly in *La philosophie dans le boudoir* (1795). Comparing the English and Italian republicanism with modern political tradition in France, we show how for Sade the concept of body materializes the public ideas. Sade does not think of the idea of body simply as subject. For him, republicanism is possible when every one is free to live in his own egoism and according to the laws of nature.

KEYWORDS: Republicanism. Marquis of Sade. France 18th century.

¹ Doutor em História Social da Cultura pela PUC-Rio. Esta pesquisa contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil. Escrito originalmente como projeto de doutoramento, agradeço aos colegas de turma pelas leituras e contribuições, especialmente Gustavo Naves Franco e Victor de Oliveira Pinto Coelho, com quem tive oportunidade de conversar mais demoradamente sobre o tema.

No fim do século XVIII, a França encontrava-se convulsionada. Às crises governamentais e revoltas camponesas que se tornaram frequentes durante esse século, seguiu-se a queda da Bastilha, iniciando-se um processo de tumultos sem igual na história francesa. A revolução começava e, como afirma Arendt, o comunicado do duque La Rochefoucauld-Liancourt a Luís XIV — *C'est une révolution*. —, na noite de 14 de julho de 1789, era indício de uma mudança na forma como os acontecimentos eram percebidos. Essa *revolução* não anunciava nenhuma referência ao Movimento das Estrelas, ou ainda, não trazia nenhuma relação com o movimento cíclico de alteração das formas de governo. O duque dizia ao rei que os tumultos populares não podiam ser contidos, sendo assim irresistíveis.²

Iniciado o processo, muitas facções e grupos políticos manifestaram o desejo de constituir outra organização política na França. Segundo François Furet e Denis Richet, seria possível ver, num primeiro momento da revolução, uma “linha de clivagem principal” a separar os defensores de privilégio do resto da realeza. Passado esse instante inicial, após outubro de 1789, percebe-se que não se trata de “uma revolução, nem mesmo de revoluções sucessivas”. Há uma superposição de três revoluções autônomas e simultâneas: a da Assembleia, a de Paris e das vilas, e a do campo. Trata-se ainda de entender que “somente a primeira é aquela da clara consciência política e da sociedade de amanhã”, as demais se mobilizaram mais pela conjuntura e menos pela filosofia. Mas, ainda que a revolução popular não tocasse no conteúdo revolucionário, sua intervenção transformava os ritmos do processo. Mesmo distante da opinião esclarecida, estava cristalizada uma mentalidade revolucionária popular que não se deixava conter. “A Assembléia pode legislar”, mas os camponeses impuseram “de fato a abolição pura e simples dos direitos feudais”.³

² ARENDT, Hanna. *Da revolução*. São Paulo, Brasília: Ática, UnB, 1990. p.34 e 38

³ FURET, François, RICHET, Denis. *La Révolution Française*. Paris: Hachette,

Com a instauração do Terror, em 1792, constituem-se novas interseções entre o debate político e a ação popular. Daniel Roche apresenta que a relação entre violência e o Terror demonstra “a imbricação da justificativa e da prática, o lugar entre a realidade e o imaginário, os debates e as hesitações sobre os objetivos e os limites do terrorismo revolucionário”.⁴ Fundar e defender a república eram os objetivos do governo revolucionário, conforme afirmou Robespierre em 10 de outubro de 1793. Desse modo, o intervalo entre 1792 e 1794 aparece como o momento republicano por excelência na Revolução.⁵

É nesse contexto que deve ser discutido a aparição de um folhetim político, presente no interior do romance *La philosophie dans le boudoir* [A filosofia na alcova], conclamando, em 1795, os franceses a mais uma tentativa de pensar a república. Essa obra póstuma do autor de *Justine* – livro de grande sucesso de Sade e publicado em 1791 e, em versão ampliada, acrescido da narrativa de Juliette, irmã de Justine, em 1797 – propunha pensar o processo de educação social pelo viés republicano, justamente num momento em que os movimentos políticos apontavam novas direções. Numa continuidade com os romances educativos, cujos exemplos mais importantes no século XVIII francês seriam *A nova Heloísa* e *Emílio ou a educação*, ambos de Jean-Jacques Rousseau, o texto de Sade associa o debate republicano ao da educação. Se Rousseau era tido pelos franceses setecentistas como autor de referência para o entendimento do processo educativo do cidadão, com o *Contrato social* ele assumiu novo destaque, vindo a se torna referência teórica durante a Revolução para a construção da república.⁶

1973. p.71, 101-102

⁴ ROCHE, Daniel. La violence vue d'en bas. Reflexions sur le moyens de la politique en période révolutionnaire. *Annales ESC*, Paris, jan./fev.1989, n. 01, p. 48.

⁵ NORA, Pierre. República. In: FURET, François; OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. p. 831.

⁶ Sobre o projeto republicano e educativo de Rousseau ver STAROBINSKI,

De igual maneira, em *La philosophie dans le boudoir*, Sade buscava retomar as discussões republicanas. Só que ele manifestava aí um duplo projeto: o de educar e o de fundar a república. Para isso, apresenta as cenas de iniciação sexual da jovem Eugénie, por Madame de Saint-Ange. Colaboram com o processo alguns rapazes — Le Chevalier, Dolmancé e o jardineiro Augustin —, que ministram lições filosóficas e licenciosas assessorando a professora. Em meio às performances sexuais, Madame de Saint-Ange apresenta a necessidade de que “um pouco de teoria suceda à prática; é o meio de se fazer uma aluna perfeita” [*un peu de théorie succède à la pratique; c’est le moyen d’en faire une écolière parfaite*]. É a partir dessa necessidade que Dolmancé mostra a brochura que adquirira no “palácio da Igualdade”: “Franceses, ainda um esforço se quereis ser republicanos” [*Français, encore un effort se vous voulez êtres républicains*]. O texto, segundo a leitura permite saber, “não esconde nada”, apresentando a lentidão da sociedade rumo à razão. Prossegue afirmando que, embora os franceses não possam repetir a experiência romana, é necessário instaurar um culto de caráter republicano para ancorar as leis.⁷

O texto apresenta, como visto, um viés educativo marcado pela noção de iniciação sexual e filosófica, assim como apresenta os debates vigentes nas ruas de Paris, tomando-os como motivos para que Roma e a temática republicana ganhem novo enfoque. Entretanto, mesmo que essas referências estejam no texto, em que medida poderíamos ver nas obras do Marquês de Sade um discurso verdadeiramente republicano? Claude Lefort afirma da que esse “romance (será um romance?) se distingue de maneira paradoxal na obra de Sade”, pois se juntam nele a “leviandade”

Jean. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.162-230. Sobre a apropriação de Rousseau durante a revolução. Ver NORA, Pierre. República. In: FURET, François; OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. p. 832

⁷ SADE, Marquis de. *La philosophie dans le boudoir* ou les instituteurs immoraux. Paris: Gallimard, 2001. O trecho citado encontra-se na p.185. Ver também a página 187 e seguintes.

e a “ambição teórica e política”. A França passava por muitas transformações – haja vista que em 1795 o debate sobre o fim da revolução apresentava-se vigoroso, dada a queda de Robespierre e Saint-Just. Justamente nesse momento, segundo Lefort, “Sade nos diz o que deve ser a República” e, para isso, compõe um cenário erótico, dentro do qual seria apresentada a proposta política.⁸ A questão é saber em que medida o tema político não aparece como simples chamariz para as peripécias sexuais dos personagens, ou vice-versa.

Lefort apresenta a necessidade de argúcia para lidar com esse texto de Sade, pois “nem sempre é segura essa operação pela qual detectamos na parte maldita de sua obra o que parte do sagrado”. O parâmetro é dado pela filosofia clássica e pela tradição republicana moderna – dentro da qual destacamos pensadores como Guicciardini, Maquiavel, Hobbes, Tomas Paine entre outros – à qual ele próprio se vincula. A filosofia de Sade, ainda que mantenha o debate político, discutindo o tema da corrupção, abandona as regras da prática filosófica na medida em que “os grandes temas da filosofia são submetidos ao ponto de vista da alcova”. Assim, Sade construiria seu discurso filosófico-revolucionário extraindo dele “conseqüências que arruinam os princípios”, haja vista que o mundo da corrupção e das paixões emergiria como parte da reflexão política. Além disso, o texto estaria distante da tradição republicana moderna, não se referenciando aos teóricos clássicos desse pensamento político.⁹

⁸ LEFORT, Claude. Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper (247-260). In: NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. São Paulo, [Rio de Janeiro?]: Companhia das Letras, FUNARTE, 1990. p. 247.

⁹ LEFORT, Claude. Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper (p. 247-260). p. 251-253 e 255 respectivamente. É importante destacar que a leitura de *Justine* permite uma aproximação do pensamento de Sade ao de Hobbes. Para ambos existe um reino de forças em estado de natureza, embora para o teórico inglês, a passagem à sociedade fez-se com uma perda desse estado de potência como meio de segurança e manutenção da sociedade. Já em Sade, isso deveria ser mantido por ser mais próximo à índole humana.

Entretanto, importa destacar que a França não conhecia uma tradição republicana equivalente ao que ocorria na sociedade inglesa ou a italiana. Perry Anderson afirma que a França constrói-se politicamente pela incorporação de territórios à monarquia dos Capeto. Nesse sentido, há uma expansão da base original na *Île de France*, “num movimento gradual de unificação concêntrica durante a Idade Média”. Seria esse poder central o elemento de relevo na cultura política francesa, dando-lhe organicidade e impedindo qualquer “progresso constitucional após a consolidação dos Capeto na França medieval”. A história da monarquia francesa seria pautada pela crescente centralização política, consolidada no mundo moderno pelo absolutismo. Durante os séculos XV, XVI e XVII, Anderson percebe elementos de quebra dessa tendência, mas observa, em contrapartida, uma ação eficaz do Estado absolutista em eliminar os focos de dispersão política.¹⁰

Reinhart Koselleck entende a consolidação do Estado moderno e do Absolutismo francês como evidente a partir da percepção dos conflitos religiosos ocorridos no século XVI. É diante da guerra civil religiosa que a escolha entre a guerra e paz, conforme expressa em Hobbes pelo cálculo do medo da morte, que o Estado absolutista surge como resposta. Segundo o autor, a “guerra civil, que é vivida como ameaça mortal, alcança a paz no Estado”. Este, ao pacificar o território, altera o sentido pluralista de responsabilidade dos súditos, destituindo-os de poder e submetendo-os ao rei. Seria esse mesmo poder abusivo, o elemento que permitiria a emergência da crítica ao sistema pela filosofia ilustrada. Contudo, isso só viria a aparecer no século XVIII, quando a crítica se fundaria na experiência social da descoberta do cidadão.¹¹ Mesmo assim, é importante lembrar que tanto Koselleck quanto Anderson não veem no processo revolucionário setecentista a afirmação de uma tradição republicana já consolidada na França, haja vista a força do Absolutismo.

¹⁰ ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. Porto: Afrontamento, 1984. p. 95-96

¹¹ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ, Contraponto, 1999. p. 20 e 32. Ver especialmente o cap.1

Na Península itálica a situação é diferente: não se consegue consolidar uma unidade política. Anderson aponta que as instituições medievais como o Papado e o Império atuaram, tanto lá como na Alemanha, “no sentido de frustrar o desenvolvimento de uma monarquia territorial ortodoxa”. Mesmo assim, o autor reconhece que esses elementos por si só não seriam capazes de explicar a fragmentação política dessas regiões após o século XV. A aposta então se dá pela percepção de que o “desenvolvimento prematuro do *capital mercantil* nas cidades” no norte da Itália impôs uma lógica de resistência às tentativas de unificação, derrotando projetos de construção da monarquia feudal. O resultado, para Anderson, seria a ausência de base para “um posterior absolutismo”.¹²

Além disso, a retomada da cultura clássica alargou na Itália a lembrança da Antiguidade de tal forma que a civilização renascentista parece ali uma “verdadeira réplica — a única — da Antiguidade”. Esse argumento não deve ser tomado como absoluto, ainda que ele nos permita ver na Itália a relevância dada aos debates cívicos a partir do século XII, quando a defesa das unidades políticas centradas nas cidades se tornou cara aos peninsulares. O debate não se restringia ao cenário econômico, alcançando a política, na medida em que os cidadãos das cidades-Estados italianas viam como ameaça às liberdades a interferência tanto do Império quanto do Papado.¹³

Já a Inglaterra apresentou durante a Idade Média uma monarquia feudal mais forte que a francesa. Havia uma classe nobiliária pequena e unificada no plano regional, bem como as cidades nunca foram numerosas a ponto de desafiar o estatuto de subordinação. Entretanto, as Cortes medievais inglesas, apesar dessas características, não se contrapuseram ao poder

¹² ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. Porto: Afrontamento, 1984. p.165

¹³ Sobre a defesa da liberdade na Península italiana, ver SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.76 Ver especialmente o cap. 1

central, que estava baseado numa rede dispersiva de acordos. Mesmo no processo de transição política, esses acordos não deixariam de manter existência.¹⁴

Franco Venturi e Pocock explicam a relação entre a cultura política inglesa com a retomada do pensamento cívico italiano na virada do século XIV para o século XV. A construção do Estado moderno não se efetivou no modelo absolutista pleno, isto é, nos moldes como o vemos na França, na medida em que a política inglesa constituía-se nesse mesmo período a partir da tensão entre um poder centralizador e um dispersivo. O poder político manteve-se, em certo sentido, fragmentado. Desse modo, os debates travados no século XVII, durante a Revolução Inglesa, poderiam ser vistos como uma tentativa de retomada dos tradicionais poderes políticos, entendidos como eficientes no combate da tirania que se vivia com Carlos I.¹⁵

Não sabemos medir como as discussões republicanas e as soluções apontadas para a resolução da corrupção política na Inglaterra emergiram e alcançaram ressonância junto às classes populares. O que identificamos é que, em alguma medida, as práticas políticas e o debate de cunho intelectual eram produzidos com maior participação por sujeitos de diversas origens sociais. Christopher Hill, ao estudar as ideias radicais do pensamento revolucionário inglês, aponta para uma participação intensa da sociedade. Apresenta como “idéias e episódios secundários” na Revolução Inglesa, isto é, as tentativas de grupos variados, “formados em meio à simples gente do povo”, buscavam resolver os problemas políticos de seu tempo e de que maneira esses elementos de participação eram tanto atrelados ao pensamento religioso quanto à ideia de uma participação política na república.¹⁶

¹⁴ ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. Porto: Afrontamento, 1984. p. 128-135

¹⁵ Ver VENTURI, Franco. *Utopia e reforma no Iluminismo*. Bauru: Edusc, 2003. POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003.

¹⁶ HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1981. p. 30

De igual maneira, Bailyn percebe a participação dos colonos anglo-norte-americanos nos debates que acompanharam a revolução americana. Ao destacar a relação entre a sociedade inglesa e a americana, produz uma análise que aponta um traço republicano comum à cultura anglo-saxônica.¹⁷ Mesmo de forma inconclusa, entendemos que essas análises levam-nos a pensar que as sociedades inglesa e anglo-norte-americana tinham características diferentes daquelas que ocorriam na França, sendo o poder central da monarquia elemento fundamental para a compreensão de sua tradição política.

Davis aponta que os levantes religiosos seiscentistas franceses invadiam a esfera política, manifestando a insatisfação popular. Segundo a historiadora, casos como o de Lyon em 1529, quando a “multidão se reuniu no espaço no qual as assembleias municipais habitualmente se encontravam” e dali saiu para abrir “o celeiro municipal” para apropriar-se dos cereais dos ricos, eram comuns. E não se tratava do questionamento da autoridade, mas do restabelecimento da ordem e a tomada de uma decisão “que o conselho municipal tinha tomado no passado, mas que deixara de lado” na crise do momento.¹⁸ Já Darnton aponta que os tipógrafos de Paris do século XVIII invocavam uma idade de ouro marcada pela invenção da tipografia e na qual os tipógrafos viviam como “membros livres e iguais de uma ‘república’ governada por suas próprias leis e tradições, num espírito de ‘união e amizade fraternas’”.¹⁹

Ainda que esses exemplos digam sobre a existência de significados produzidos pelos populares para interferir na vida

É interessante destacar os anexos: “Hobbes e Winstanley: razão e política” e “Milton e Bunyan: diálogo com os radicais”.

¹⁷ Ver BAILY, Bernard. *As origens ideológicas da Revolução Americana*. Bauru: Edusc, 2003.

¹⁸ DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 136

¹⁹ DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 2001. p. 112

política, não esclarecem a existência de instituições efetivas e seguras de participação. A relação com a esfera pública parece-nos fragmentada, já que como dito anteriormente, a estrutura de poder consolidou-se na exclusão da sociedade civil da esfera política. Assim, se as rebeliões como a de Lyon em 1529 tiveram alcance político local, a ação dos tipógrafos tende mais a denunciar um imaginário político difuso junto a camponeses e cidadãos das baixas camadas sociais.

Nesse sentido, entender a inserção do Marquês de Sade junto ao debate político, tendo em vista sua relevância como escritor notório e sua participação política, auxilia na compreensão de como a sociedade francesa vinha se constituindo como participante da esfera política. Serve também ao entendimento dos sentidos semânticos dos vocábulos que emergiam na literatura revolucionária.

Parece-nos que as questões referentes à relação de Sade e do pensamento social francês com a esfera política nos parecem mal respondidas ao tentarmos restringi-las a um diálogo com a tradição filosófica republicana. A afirmação de um pensamento essencialmente republicano é frágil até mesmo em filósofos de destaque como Montesquieu e Rousseau. Montesquieu analisa a sociedade inglesa, que se conforma no final do século XVII ao regime monárquico. Mesmo que reconheçamos a construção dos mecanismos de contrapesos políticos como forma de impedir a tirania, é importante destacar que o arranjo político inglês mantém a forma monárquica. A saída apontada por Montesquieu para a corrupção política seria, nesse sentido, alinhada à solução apontada por Cícero: a adoção da forma mista de governo, embora em uma versão moderna.²⁰ Já Rousseau assumiria uma chancela republicana por excelência em virtude do *Contrato social*. É basicamente neste texto que ele discute a fundação política republicana. *A nova Heloísa* e *Emílio* constituem textos

²⁰ Sobre a tipologia das formas de governo e a preferência do governo misto como forma de impedir a corrupção política, ver CÍCERO, Marco Túlio. Da república. In: *Os pensadores*. vol. V, São Paulo: Abril, 1973. Livro Primeiro.

pedagógicos; *Os discursos sobre as ciências e as artes* e *O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* apresentam a passagem do homem do estado de natureza para a sociedade política, sem explicitar um caráter republicano. São argumentos em favor do contratualismo e, se lemos esses textos como participantes do debate republicano, isso decorre da existência do *Contrato social*. Escandir o pensamento de Rousseau é, de certa maneira, lê-lo centrado na construção da comunidade política republicana, na medida em que o argumento do *Contrato* é associado aos demais.

Pierre Nora indica que não se pode separar a palavra “república” da Revolução e de seus dois momentos fortes: 1789, quando a soberania nacional substitui a monárquica, e 1792, com a queda da monarquia. Mesmo assim, prevalece como dilema da república francesa o fato de que ela é “uma forma política vazia”, permitindo a todos os grupos e facções, ainda que diferentes e antagonistas, falar em nome dela.²¹ É somente após 1875, com o fim do Império e seus Bonapartes, com a acomodação da Terceira República, que a França conseguiu instalar instituições políticas republicanas.

Recorrer a outros textos de Sade ajuda-nos também a explicitar outros elementos de seu pensamento e, principalmente, de suas estratégias discursivas. *La philosophie dans le boudoir* é, como diria Lefort, paradoxal na trajetória literária de Sade, na medida em que apresenta uma temática explicitamente política. Contudo, acreditamos que seus escritos, sejam eles romances, peças teatrais, ensaios ou diálogos, estão perpassados por esse debate. Inúmeras propostas e discussões sobre a moral, religião, o poder político, os papéis masculinos e femininos e suas relações com o costume e com o poder, entre outros temas são apresentados pelo libertino francês.

Observar a estrutura do *Dialogue entre un prêtre et un moribond* [*Diálogo entre um padre e um moribundo*], texto datado

²¹ NORA, Pierre. República. in FURET, François; OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. p.826

de 1782, é de grande auxílio para a compreensão de algumas das características da escritura de Sade. Nesse texto, ele apresenta um doente terminal diante de um padre, que tenta convencê-lo ao arrependimento. Construído como um debate, no qual as duas personagens principais enfrentam-se, a trama explicita muitos argumentos da filosofia ilustrada, principalmente no que concerne às questões religiosas. A argumentação lógica do moribundo revela a astúcia da personagem, que se apropria da fala alheia para revelá-la presa às limitações da interpretação tradicional e cristã da realidade. Se para o padre, após uma vida turbulenta e pecadora, existe a possibilidade de “remorsos felizes para a obtenção do céu” [*remords heureux pour obtenir du Ciel*], para o moribundo, sendo o homem “criado pela natureza com gostos muito vívidos, com paixões muito fortes” [*Crée par la nature avec des goûts très vifs*], a única coisa da qual ele deve se arrepender é de “não ter bem reconhecido toda sua potência”²² [*n’avoir pas assez reconnu sa toute-puissance*]. Isso tornaria medíocre o exercício dessas faculdades naturais, que ao pregador parecem tão criminosas.²³

A simplicidade do enredo, como ocorre em *La philosophie...*, não é abandonada, convivendo com a sofisticação argumentativa. O jogo estabelecido por Sade nesse diálogo, para a atuação das personagens baseia-se na possibilidade da fala e na suspensão de hierarquias para a articulação do diálogo. Parece-nos que a eficácia do discurso seria pontuada pela capacidade de convencer, criando um consenso sobre a melhor argumentação. Ao estabelecer uma única marcação dramática, que é apresentada ao longo do texto, Sade revela o crescimento da tensão entre as personagens. Essa descrição cênica — “O moribundo balbucia, as mulheres entram e o

²² Existe em francês um ironia com a ideia de *toute-puissance* que se aplica a Deus como Onipotência. No texto, ela se refere à natureza, ao seu poder e ao arrependimento do moribundo em não ter desenvolvido mais seus gostos e prazeres.

²³ SADE, D.-A.-F. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Paris: Presses Littéraires de France, 1949. p. 07-09

padre toma em seus braços um homem corrompido pela natureza, não sabendo explicar o que era a natureza corrompida.” [*Le moribond sonna, les femmes entrèrent, et le prédicant devint dans leurs bras un homme corrompu par la nature, pour n’avoir pas su expliquer ce que c’était que la nature corrompue*]²⁴ —, repetida reiteradamente, mostra, na parte final do texto, que os argumentos do moribundo venceram o sistema de pensamento do padre. É a descrição da ação dramática que fornece o sentido ao texto, pelo menos no que se refere à conclusão do debate.

Em *La philosophie dans le boudoir*, o jardineiro Augustin é convidado a participar da orgia sexual para atuar como um dos educadores da jovem Eugénie. Ao participar da ação pedagógica, ele pergunta se poderia beijar a jovem dama, recebendo uma resposta afirmativa de Madame de Saint-Ange, a responsável por conduzir o processo de ensino.²⁵ Entendemos que o narrador, ao colocar Augustin em posição de paridade com os demais participantes da orgia, todos nobres, dramatiza uma situação de suspensão das hierarquias que discriminam o regime de ação dos sujeitos sociais. Tal descrição parece-nos próxima da leitura que Bakhtin faz dos textos de Rabelais. Ao conceituar o carnavalesco na obra desse literato francês, Mikhail Bakhtin observa que a performance corporal seria o elemento primordial para a suspensão temporária da ordem. Num instante ritual em que os corpos podem ser vistos fora do regime de normalidade, os sujeitos se apresentam “no estágio de fusão”, ligando-se ao mundo material, ao ciclo biológico e à vida social. Tornam-se, nesses instantes, corpo cósmico, associam vida e morte e criam outros laços de sociabilidade. A vida social e o indivíduo são percebidos em suas dimensões inacabadas. Além disso, os conflitos entre razão e desregramento das pulsões são compartilhados coletivamente pelos sujeitos nessa experimentação da vida em praça pública.²⁶

²⁴ SADE, D.-A.-F. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. p.28

²⁵ SADE, Marquis de. *La philosophie dans le boudoir* ou les instituteurs immoraux. p.148-149

²⁶ Ver BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*:

No entanto, no mesmo texto, a possibilidade do debate político marcaria também o retorno aos mecanismos de diferenciação. Na passagem em que Le Chevalier propõe a leitura do panfleto trazido por Dolmancé, Augustin, não sendo nobre, teve que se retirar da alcova, na medida em que a leitura e o debate político não eram feitos para ele.²⁷ A atenção ao discurso republicano a ser lido não nos deve desviar do que a ação dramática revela. Os discursos sobre a igualdade política a serem problematizados no panfleto são encenados pelas personagens e alguns parâmetros sobre o conteúdo definidor da república poderiam ser percebidos nessa dramatização. Em Sade, ao mesmo tempo em que se diz sobre a unidade, mantém-se diferenças. Resta indagar-se se elas podem se restringir às estruturas estamentais ou dão-se pelo reino da força, tão amplamente defendido pelo filósofo.²⁸

Maurice Blanchot estabeleceu ligação entre o pensamento de Sade e o excesso. Para ele, Sade é essencialmente racional, sem, contudo, excluir os elementos pulsionais e irracionais. O excesso permite que a fala de Sade participe da instância discursiva em que “tudo o que é dito está claro, ainda que pareça desculpar-se de algo não-dito”, expressão da “obscuridade de pensamentos irrefletidos e momentos não-formuláveis.” Essa leitura estabelece, ainda, como princípio do pensamento de Sade, o egoísmo integral. “Cada moral é fundada sobre o fato primeiro da solidão absoluta”, e se a natureza fez os homens assim, a igualdade e a liberdade

o contexto de François Rabelais. São Paulo, Brasília: Hucitec, UnB, 1999. p.23-25. Ver também os capítulos dois e cinco. Essa leitura de Bakhtin tem pontos em comum com da análise de Nietzsche sobre a tragédia grega. Ver NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* ou Helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

²⁷ SADE, Marquis de. *La philosophie dans le boudoir* ou les instituteurs immoraux. p.186

²⁸ Dentre tantas citações possíveis, destaco uma presente no panfleto: “Il est incontestable que nous avons le droit d’établir des lois qui la [la nature] contraignent de céder aux feux de celui qui la désire ; la violence même étant un des effets de ce droit, nous pouvons l’employer légalement.” SADE, Marquis de. *La philosophie dans le boudoir* ou les instituteurs immoraux. P.221-222

estariam relacionadas ao “direito de dispor igualmente de todos os seres” e ao “poder de submeter cada um aos seus desejos”. Enfim, tem-se aqui uma humanidade composta de um “pequeno número de homens todo-potências” que se sentem capazes de se elevarem “acima das leis”.²⁹

A leitura de Blanchot parece-nos procedente, haja vista sua capacidade de construir o conceito de excesso e a partir daí, retirar do pensamento de Sade a ênfase das dimensões pulsionais. Parece-nos que a racionalidade extremada seria a matriz das pulsões. No entanto, discordamos do autor em alguns aspectos. Entendemos que Sade opera *mais* com a criação de um regime de potencialidade em todos os homens e, desse modo, ainda que os sujeitos se apresentem motivados egoisticamente, não há o predomínio da solidão. Como afirma Bataille, o erotismo dissolve as “formas constituídas”, reatualizando no homem a experiência de continuidade.³⁰ Não se trata também de tomar a lei como parâmetro, mas sim as dimensões de força. Com isso, vemos não homens acima das leis, mas uma república de fortes.

Comparando Claude Lefort a Maurice Blanchot, entendemos que as leituras diferenciadas dos textos de Sade por eles propostas decorrem do “princípio do excesso”. Lefort analisa *La philosophie dans le boudoir* buscando diminuir o papel das esferas pulsionais na construção do argumento de Sade. Já Blanchot, como explicitamos anteriormente, defende que o texto sadiano nos remete justamente aos impulsos. Talvez não nos caiba optar entre as reflexões que um ou o outro nos oferecem, mas definir uma terceira via. Neste caso, entendemos que ambos observam o pensamento de Sade, posicionando-se em pontos extremos. Lefort exclui do campo político a imagem pulsional; Blanchot não se dispõe a perceber a proposta política, na medida em que determina sua crítica à escritura de Sade pelo viés da escansão do pensamento filosófico e uma aproximação deste ao campo

²⁹ BLANCHOT, Maurice. *Sade et Restif de la Bretonne*. Bruxelas: Complexe, 1986. p.13-16

³⁰ BATAILLE, Georges. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004. p.31

de reflexões existencialistas.³¹ Enfim, se o primeiro elege a racionalidade como marco central à discussão político-filosófica, o segundo dilui essa mesma discussão nas tramas de uma busca, infinita, do sujeito rumo a si mesmo e na mais profunda solidão.

Em nosso favor, gostaríamos de recorrer à tradição literária libertina dentro da qual poderíamos perceber pontos de interseção com os textos de Sade. Se a recorrência a uma tradição filosófica republicana não se mostrou suficiente como mecanismo de acesso aos conceitos do autor, talvez a ficção literária produzida na França moderna nos forneça possibilidades de compreensão de seu pensamento.

Etimologicamente, a palavra francesa *libertin* (libertino) descende de *libertinus*, que no direito romano se opõe a *ingennus*, sendo esse o homem livre por nascimento e aquele o liberto. Em francês, o termo apareceu no século XVI, conservando o sentido pejorativo. Em 1544, Calvino usa a palavra, em seu tratado *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*, para indicar os dissidentes anabatistas. Trousson afirma que, desse modo, os libertinos eram vistos num plano intelectual, pois se punham a debater os saberes já estabelecidos, e num plano relacionado aos costumes, haja vista que abusavam da doutrina dos Evangelhos, desvirtuando-as para justificar suas ações. O libertino designava o adversário e, visto do exterior, era um “não-conformista engajado no erro”.³²

Em 1550, Guillaume Farel dá ao termo uma conotação de ateísmo, permitindo a expansão de seu sentido: não mais ele se referia a uma seita, mas a todo espírito irreligioso. Seria, assim, incorporado no uso corrente da língua, e manteria essa fluidez de

³¹ Esclarecemos que o existencialismo é aqui entendido como uma reflexão filosófica que se detém sobre o sentido da existência. Deste modo, o termo assume o sentido mais amplo possível, distanciando de possíveis confusões com o movimento filosófico existencialista do século XX.

³² TROUSSON, Raymond. Préface. in TROUSSON, Raymond (org.). *Romans libertines du XVIII siècle*. Paris: Robert Laffont, 1993. p.I-II As referências à tradição libertina foram retiradas do prefácio de Trousson. Assim, explicitaremos, basicamente, as referências a outros textos.

sentido até o século XVII, quando o Concílio de Trento pensaria o libertino como aquele que se “distancia do dogma sustentado pelo Estado”. De outro lado, pensadores como Théophile e Cyrano de Bergerac apresentavam uma filosofia materialista, inspirada em Demócrito e Epicuro, e também em renascentistas italianos como Giordano Bruno, Cremonini, Pomponazzi e Vanini. Essa filosofia pretendia-se livre para conceituar o mundo como eterno, o homem como um animal como os outros e possuidor de uma alma mortal. Esses libertinos afrouxavam os dogmas e as doutrinas, reivindicavam o prazer imediato e se estabeleciam como fins em si mesmos. Havia ainda os que, sem contestar a existência de Deus, desconsideravam a imagem bíblica da divindade, sugerindo a imanência de Deus no homem. Desse modo, a palavra *libertino* se revelava, no final do século XVI e início do XVII, ambivalente, manifestando em suas variações semânticas as disputas de poder existentes na sociedade europeia.

Nesse ambiente de disputas, no qual *libertino* significava “não um hugenote, nem um ateu, nem um católico, nem um herético, nem um político, mas uma composição de todas essas qualidades”,³³ aparece a palavra *libertinagem* (*libertinage*), em 1606, numa carta de François de Sales endereçada à Madame de Chantal, designando uma distância da moralidade. Essa conotação daria os contornos semânticos ao verbete durante o século XVII. Mesmo quando os dicionários ocultavam voluntariamente seu eventual sentido social ou político, o termo mantinha sua negatividade tanto em relação à religião quanto em relação à moral, sendo entendido como a depravação dos costumes.

No final do século XVII, Pierre Bayle buscava separar a religião da moral e a libertinagem de espírito da libertinagem dos costumes. Ao apontar, em 1698, que “pessoas persuadidas das verdades da religião” podiam viver no crime, enquanto

³³ P. GARASSE em *Recherches des recherches* (1622), citado em TROUSSON, Raymond. Préface. in TROUSSON, Raymond (org.). *Romans libertines du XVIII siècle*. p.IV

ateus podiam mostrar uma virtude exemplar,³⁴ ele enfatizava a autonomia das atividades intelectuais. Com isso, assumia a defesa do livre pensamento e, reformulando essa problemática, dava mais vigor à emergência dos discursos filosóficos setecentistas. Endereçada a um público maior, a filosofia do século XVIII buscava entender-se como *libertina*, mas relacionando o termo com a liberdade de pensamento e o fortalecimento do espírito intelectual. Em contrapartida, designava *libertinagem* como as frivolidades e desregramentos sociais. Desse modo, os filósofos ilustrados assumiam um ar contestatório e se opunham a alguns que se pretendiam participantes do mesmo grupo. Essas disputas se tornariam ainda mais complexas, na medida em que alguns pensadores quiseram se distinguir dos libertinos dos séculos XVI e, principalmente, daqueles do século XVII. Buscavam, para tanto, qualificar aquela tradição romanesca de pornográfica. Diferenciando o romance libertino e o romance pornográfico por meio do estilo e do tom, afirmavam que, se o primeiro era marcado pela elegância de expressão e pela honestidade dos termos, o segundo, licencioso, falava sobre crueldade e vulgaridade. Contudo, por cômoda que pareça essa qualificação, ela não conseguia separar as interpenetrações que poderiam existir entre os dois gêneros, caso eles pudessem ser pensados separadamente. Raymond Trousson aponta que há momentos em que o erotismo do texto parece apontar apenas para um debate filosófico. Além disso, o próprio texto varia de tons e estilos.

O discurso e a literatura libertina, mesmo tendo se constituído como categoria ou gênero discursivo, apresenta uma complexidade que requer maiores discussões.³⁵ O que se pode afirmar, entretanto, é que se ligando à oposição ao poder e

³⁴ Pierre BAYLE citado em TROUSSON, Raymond. Préface. in TROUSSON, Raymond (org.). *Romans libertines du XVIII siècle*. p.V

³⁵ A tese clássica de Pintard se mantém como uma referência para os estudos da libertinagem. Embora tenhamos nos detido no sentido da palavra libertina, ressaltamos que a análise de Pintard é essencial para um mapeamento dessa tradição no século XVII. Ver PINTARD, René. *Le libertinage érudit dans la moitié du XVII siècle*. Genebra, Paris: Slatkine, 1983.

buscando centrar-se em formas de sociabilidade, o que acabamos por chamar de filosofia libertina tende mais a relacionar-se com um *savoir-vivre* do que com temas e debates políticos e filosóficos específicos. Mesmo que não se reduza ao ceticismo, sua aproximação com essa tradição parece profícua, na medida em que realça justamente o debate filosófico, em seus vínculos à contradição, já que percebido circunscritamente.³⁶

Além disso, destacamos que certos elementos da ficcionalidade e seu caráter subversivo tinham dado lugar, na França, a uma separação entre as esferas eruditas e as populares. Bakhtin afirma que o século XVII não percebia o riso em sua ligação com o grotesco, reduzindo o conhecimento do mundo “ao domínio do particular e do típico”. No momento em que a monarquia absoluta afirmava-se como instituição “universal e histórica”, a ênfase na filosofia racionalista de Descartes, e estética clássicista ganharam relevo.³⁷ Isso não significava, contudo, que a consolidação do gênero literário libertino processava-se rigidamente. A hegemonia da lógica apolínea — para retomarmos o dilema que, segundo Nietzsche, se encontra na matriz da cultura ocidental — não teria matado o dionisismo, operando apenas um novo banimento de suas formas e mecanismos de entendimento do mundo. Segundo Bakhtin, a tradição grotesca seria banida para o “domínio inferior do cotidiano”, bem como buscaria se manter em gêneros como o canônico inferior (comédia, sátira, fábula), o teatro popular e, até mesmo, o canônico (romance, diálogo de costumes).³⁸ Talvez seja possível encontrar alguma comunicabilidade de Sade com os discursos corporais conforme apresentados no universo

³⁶ Ver FERREIRA, Daniel Wanderson. Erotismo, libertinagem e pornografia: notas para um estudo genealógico das práticas relacionadas ao corpo na França moderna. *História da Historiografia*, v. 03, p. 123-134, 2009. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/revista/article/view/53/37>> . Acessado em 10 de novembro de 2009.

³⁷ BAKHTIN, Mikhaïl. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. p. 87

³⁸ BAKHTIN, Mikhaïl. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. p.87-88

rabelaisiano. Da mesma maneira, os contos de fadas e a literatura paródica setecentista, amplamente marcados pelo maravilhoso, pelos pontos de fuga e subversão e, ao mesmo tempo, pela percepção mais realista sobre o mundo, talvez sejam exemplos de sobrevivência do riso subversivo e em alguma medida se comunicam com a fala de Sade. Não estariam aí as chaves para compreensão do discurso de Sade e do debate político proposto por parte da literatura libertina na França setecentista?³⁹

Parece-nos evidente que há em Sade discursos políticos, conceitos filosóficos e críticas sociais. Sua escritura se constitui dentro da lógica das enunciações ficcionais. Isso fornece ao texto pontos de fuga, impossibilitando uma sistematização conceitual. Ao mesmo tempo, ao fazê-lo, marca essa escritura de uma maneira que nos deixa entrever a discursividade em ritmos e variações tonais diversas, nas quais tanto a lógica racional quanto a pulsional seriam pontos de emergência. Daí nossa insistência em perceber que as análises produzidas sobre Sade, na medida em que buscam decompor seu discurso em partes filosóficas, políticas e literárias, perdem justamente a especificidade da rede, que ao nosso ver, o autor utiliza para dar forma aos seus textos. Se Claude Lefort pode ser tomado como um representante da filosofia política republicana e busca, assim, defender a pureza em meio à sujeira; Blanchot tende a levar a lógica da racionalidade ao extremo no instante de sua virada, quando ela se torna loucura e a liberdade é na verdade resultado da perda de referências para o mundo. Essa interpretação, que surge também em outros pensadores como Georges Bataille, está pautada numa leitura psicanalítica. Mesmo sendo uma interpretação válida para o entendimento dos excessos e das imagens do inconsciente de Sade e dos homens de seu tempo, entendemos que ela torna restrita a compreensão do panorama da obra de Sade, pois ele

³⁹ ROBERT, Raymonde (org.). Introdução (p.01-33). in *Contos paródicos e licenciosos do século XVIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. DARNTON, Robert. História que os camponeses contam: o significado da Mamãe Ganso (p.21-101). in *O grande massacre dos gatos*.

não operava segundo os conceitos filosóficos da psicanálise. Suas relações conceituais eram dadas, a nosso ver, pelo contato com a sociedade francesa setecentista.

O corpo em Sade e as performances apresentadas pelas personagens parecem ser a chave para o entendimento da proposta política. Trata-se assim de evidenciar nem somente a palavra e o debate, nem somente o silêncio e as ações corporais. As lições em Sade são aplicadas num misto em que os “corpos parecem se fazer apenas um” [*ces corps semblaient n’en faire qu’un*] e os milagres sucedem-se, já que as personagens em certos sentidos ensaiam posições impossíveis aos humanos, como também superam dores e curam-se instantaneamente por ações de elixires.⁴⁰ O corpo assume sentidos que devem ser percebidos em consonância com o sentido da república que Sade defende. Essa se faz pela atenção à natureza, sendo o corpo e as dimensões morais que lhe cercam alvo da maior parte das críticas. É nesse sentido que Sade critica os motivos corrompidos pelos quais se defendem costumes morais, pois fizesse parte das “intenções da natureza que o homem fosse pudico, certamente ela não o teria feito nascer nu” [*S’il était dans le intentions de la nature que l’homme fût pudique, assurément elle ne l’aurait pas fait naître nu*]. Da mesma forma, às mulheres faz-se a defesa de não pertencerem a um homem especificamente, numa crítica ao casamento monogâmico e à ideia de amor cristãos: “É certo que, no estado de natureza, as mulheres nascem com uma indefinição comum, ou seja, contentes das vantagens das outras fêmeas animais e pertencendo, como elas e sem nenhuma exceção, a todos os homens” [*Il est certain que, dans l’état de nature, les femmes naissent vulgivagues, c’est-à-dire jouissant des avantages des autres animaux femelles et appartenant, comme elles et sans*

⁴⁰ SADE. *Justine ou les malheurs de la vertu*. in *Sade – Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade, tome II. Gallimard : Paris, 1995. p.378, 381. John Phillip apresenta o mesmo argumento em PHILLIPS, John. *The Marquis de Sade: a very short introduction*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005. p.83

aucune exception, à tous les mâles].⁴¹ Outros casos poderiam ser elencados, embora entendamos que pouco eles acrescentam ao argumento de que o sentido da vida pública, em Sade, aparece ligado a esse corpo que nada mais é que força, que poder, que necessidade de agir e que, se por um lado, apresenta-se como matéria, restrito aos homens em sua individualidade, por outro, esses mesmos homens não são necessariamente compostos com nada tão especial que não pudesse estar presente em outro. Para Sade, nada morre, pois nada pode ser destruído. A dissolução de um corpo dá-se apenas para que ele reapareça sob outra forma.⁴² Resta, nesse sentido, instaurar o reino dos fortes, essa república em que os homens impõem-se na força e em egoísmo natural produzem a felicidade própria. Não cabe aqui um medo do isolamento nem da morte violenta como em Hobbes. Não se passará à sociedade pela perda da potência. A república só servirá se estiver a serviço dela.

Recebido em setembro de 2009.

Aprovado em agosto de 2010.

⁴¹ SADE, Marquis de. *La philosophie dans le boudoir* ou les instituteurs immoraux. p.216 e 220. O termo *vulgivague* é uma junção de *vulgaire* = comum e *vague* = indefinição.

⁴² SADE. *Justine ou les malheurs de la vertu*. p.220 Sobre o sentido de indiferenciação e o simbolismo do corpo em Sade, inclusive em seu sentido social, destacamos FRAPPIER-MAZUR, Lucienne. *Sade et l'écriture de l'orgie*. Paris: Nathan, 1991.