

Sade ou a institucionalização do desvio¹

Bertrand Binoche

Paris 1/Panthéon-Sorbonne

1. Valorizar o desvio

Em um livro de conteúdo tão flamejante quanto seu título (*Soudain un bloc d'abisme, Sade*), Annie Le Brun (1993, p. 51 *sq.*) sublinhou a importância do conceito de “desvio” no vocabulário de Sade, que fala também em “fantasia”, “gosto singular” e “bizarrice”. Se voltarmos ao conceito de desvio, poderemos enunciar liminarmente a tese seguinte. Tudo considerado, recomenda o bom senso que a obra inteira de Sade se apresenta como um projeto que tem por objetivo valorizar metodicamente o desvio. E “metodicamente” significa aqui: do triplo ponto de vista da lei, da instituição, e do desejo.

1.1. Do ponto de vista da lei

Trata-se, antes de mais nada, de sustentar que o desvio é da organização individual: como Sade não se cansa de escrever, “tudo é questão de gosto, e de organização” (OC, IV, p. 190, nota). Levando-se em consideração a proposição em toda sua amplitude, e para além do que teria, sem dúvida, concedido a vulgata materialista de então, isso significa não apenas que o desvio é desvio da natureza ela mesma, mas que a “natureza ela mesma” deve ser concebida como uma imensa e irreduzível desordem, isto é, como uma soma indefinida de desvios. É o bom Zamé em pessoa que declara:

¹ Conferência pronunciada a convite de Frédéric Charbonneau da universidade McGill (Cadeira de pesquisa William Dawson em literatura do século XVIII). A ideia de sua publicação se deve à Josiane Boulad-Ayoub. Meus sinceros agradecimentos a ambos. [Texto originalmente publicado em francês, em formato de livro: *Sade ou l'institutionnalisation de l'écart*. Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2007, 41 p.] Tradução de Danilo Bilate (UFRJ).

Essas artes que apreciáis, que procuráis, que honrais, essas artes são verdadeiramente sublimes apenas quando imitam melhor as desordens da natureza que vossos absurdos cativam. Deixai-a, pois, aos seus caprichos, e não imaginai aprisioná-la com vossas leis vãs; ela as transporá sempre que as vossas o exijam, e vos tornareis, como tudo o que vos cerca, o vil juguete de vossos sábios desvios (OC, IV, p. 326).

É claro, se não há nada além de desvios, vê-se mal como eles podem ser designados como tais. É que, para dizer a verdade, são desvios apenas do ponto de vista das leis humanas, cuja incongruência aparece *ipso facto* ao mesmo tempo em que a origem se torna enigmática. Do ponto de vista da natureza, só há duas alternativas. Inverte-se a acusação, e faz-se do desvio a verdadeira lei, o universal recoberto pelo artifício castrador do direito civil. Assim, a respeito da sodomia: “não há uma só região da Terra onde esse pretenso crime de sodomia não tenha tido templos e sectários” (OC, III, p. 460); e, mais radicalmente, a respeito da antropofagia: “O que há de certo é que esse costume era generalizado em nosso planeta, e é tão antigo quanto o mundo” (OC, IV, p. 199). Nessa perspectiva, o sadismo se apresenta como uma contra-apologia, e valorizar o desvio significa legitimá-lo. Mas podemos ainda nos ater, ou ao menos tentar nos ater, à letra de uma natureza que não se cansa de multiplicar violentamente as fantasias, e cuja energia inesgotável consiste em singularizar os desejos *ad infinitum* sem jamais dar lugar a uma universalidade. Nessa perspectiva, não há mais uma norma natural disponível para justificar o que quer que seja, e valorizar o desvio significa colocar em evidência a potência ilimitada de composição e decomposição que define a natureza. Se o criminoso pode e deve se mostrar sem escrúpulos, não é porque ele respeita a verdadeira lei da natureza, mas porque compreendeu que a natureza não se traveste com nenhuma lei: “A apologia do crime é, pois, o contrário de sua justificação, na medida em que recusa, por princípio, todas as tentativas de justificação” (Macherey 1990, p. 136). Em resumo, a natureza refaz o desvio como norma, e desfaz assim toda norma. Àquele que vê nisso uma inconsistência fatal, é preciso responder que dá testemunho de uma retórica que utiliza, deliberadamente, todos os meios ao seu alcance, e pode tanto se engajar no terreno do adversário — o da legitimação — como se aventurar até onde nenhuma norma está disponível para autorizar o que, para se realizar, não tem necessidade de sê-lo, e talvez irá se realizar ainda melhor, na medida em que pode, doravante, fazer economia de tais preocupações e ir, por assim dizer, diretamente ao ponto.

1.2. Do ponto de vista da instituição

As coisas se apresentam aqui em outros termos: dizem respeito ao empiricamente

possível. O infame Sarmiento tem razão em opor o mestre ao moralista: “Você me erige em moralista, quando sou apenas um instrutor” (OC, IV, p. 203). O instrutor é a um só tempo educador, e aquele que, como o legislador de Rousseau, “ousa dispor-se a instruir um povo” (Rousseau 1964, p. 381). Opõe-se, pois, ao moralista, como supervisor, isto é, como quem tem relação com instituições e não com normas, em suma, como quem polícia. E opõe-se ao moralista, uma segunda vez, como instrutor *imoral*, e é imoral² na medida em que visa, como educador e como legislador, a corrupção. O melhor exemplo é seguramente Dolmancé, que, ao mesmo tempo, inicia Eugénie às delícias da corrupção e introduz na alcova um folheto, afirmando que essa mesma corrupção é o móbil da nova república. Sob este último aspecto, o problema aparece, pois, como o da viabilidade política do desvio.

1.3. Do ponto de vista do desejo, enfim

Valorizar o desvio significa então explicitamente torná-lo desejável. Sublinhou-se essa dimensão performativa do texto sadiano, cuja introdução aos *120 dias de Sodoma* não faz mistério: “Sem dúvida, muitos dos desvios que vereis pintados vos desagradarão, mas haverá também os que vos excitarão, a ponto de vos custarem porra; e não precisamos mais do que isso” (OC, XII, p. 61).

Salientou-se também como as leitoras do mesmo romance colocavam isso *en abyme* (Macherey 1990, p. 146). Mas o contrassenso aqui consistiria em crer que se trata apenas de apresentar todos os desvios possíveis (o que já não seria pouca coisa!), dos quais alguns pareceriam desejáveis a uns e outros a outros. Pois Sade tem mais ambição: valorizar libidinalmente o desvio significa tornar desejável ao leitor o que, em um primeiro momento, o repugna. Com efeito, é antropológicamente comprovado que “as repugnâncias são apenas fraquezas, [...] pequenas doenças de organização”; e resulta daí que “não há espécie de gosto que não possa vir a nós pelo hábito” (OC, IV, pp. 197-198). Nesse sentido, ler Sade é ter o hábito e, pois, o gosto, de todas as formas de requintes, o que só é possível pela repetição, da qual o autor se ocupa com uma encarnação bem notável.

A esse respeito, não há muita coisa de interessante a dizer: cada leitor, lendo Sade, experimenta o limite, estritamente idiossincrático, onde o desejável é diferenciado, para si, do repugnante. Deixemos, pois, de falar sobre isso, ou mesmo de fazê-lo.

1.4. E, novamente, do ponto de vista da instituição

Retornemos agora, para formulá-lo um pouco mais claramente, ao segundo aspecto de nosso problema. É ao reino aterrorizante de Butua que Sainville exclama

2 Lembremos que *A filosofia na alcova* tem como subtítulo “ou, os preceptores imorais”.

com uma lucidez que, por uma vez, não cega a virtude: “[...] a que ponto de corrupção deve ter chegado um povo para instituir assim como costume o vício mais horroroso, o mais destruidor de humanidade, o mais escandaloso, o mais contrário às leis da natureza?” (OC, IV, p. 225). Vê-se muito bem aqui o que move a moral: não é tanto a prática do vício quanto a sua instituição — *id est* sua prática ordinária, seu estatuto costumeiro sem o qual ele seria apenas precisamente um desvio, a exceção tranquilizadora que confirma a regra. Em contrapartida, ao permanecer sobre esse único texto, ver-se-á mal porque Sade nos joga hoje ainda no embaraço: com efeito, esse vício aterrorizante que os “negros” de Butua integraram a seus costumes é apenas a pederastia em favor da qual Sade nunca, aliás, deixou de reclamar a tolerância; e o homem contemporâneo teria facilidade para ver em Sainville o homem de preconceitos e em Sarmiento o verdadeiro filósofo das Luzes que nós não saberíamos hoje contradizer. Por conseguinte, é necessário pontuar: trata-se bem, em Butua como alhures, de instituir como costume *todos* os desvios: “todas as desordens são aí comuns, e todas são impunes” (OC, IV, p. 219) — inclusive, é claro, o assassinato.

A questão pode então ser enunciada: como Sade pôde conceber uma comunidade cujo laço fosse de ordem criminal? E, para bem refletir a respeito, essa questão pode se desdobrar assim: em primeiro lugar, quais operadores pôde ele colocar em marcha, que lhe permitiram redefinir o laço social³ como criminal, isto é, declarar viável politicamente uma sociedade onde todos os crimes se acham comuns e impunes? Em segundo lugar, qual estatuto especulativo assinala ele no discurso pelo qual ele procede a uma tal redefinição — trata-se de uma filosofia política, de uma utopia, de uma simples ficção romanesca ou de outra coisa ainda?

2. A redefinição criminal do laço social

2.1. A sociedade criminal no sentido amplo

Dado que Sade concebe o desvio como relativo à organização, não surpreende que ele argumente, sem cessar, a favor de sua singularidade, contra a universalidade abstrata da lei. É Dolmancé que exclama: “[...] as leis não são feitas para o particular, mas para o geral, o que as coloca em perpétua contradição com o interesse pessoal, pois o interesse pessoal está sempre em contradição com o interesse geral” (OC, III, p. 470). A antinomia, longe de ser original, é tão velha quanto o projeto

3 Esse sintagma não é anacrônico: Rousseau o utiliza, por exemplo, no *Contrato social* (livro II, capítulo I; 1964, p. 368), mas conferindo-lhe o mesmo sentido que ao “laço civil” (ver, por exemplo, a carta a Usteri de 18 de julho de 1763: “privai-o de todas as paixões humanas, o laço civil perde, num instante, todo seu motor”).

de uma arte política. Com efeito, na *Política* que Platão declarava: “[...] jamais uma lei será capaz de abarcar com exatidão o que, para todos a cada vez, é o melhor e o mais justo, nem de prescrever a todos o que vale mais. Entre os homens, com efeito, como entre as ações, há dessemelhanças [...]” (Platão 1950, 294 a-b).

Naturalmente, Dolmancé não visa o enunciado de tal arte, que se resignaria a empregar a lei por imperfeição. Ao contrário, ele busca preservar o espaço requerido pelo desvio, qual seja, a alcova apolítica, onde a lei não tem valor absoluto. Além disso, é aqui que se torna possível a oposição radical que Sade opera entre o assassinato legal e o assassinato libertino: se o primeiro é sempre violentamente condenado⁴, é porque não é o mesmo matar em nome da lei e matar para satisfazer as exigências de sua organização. E é esse antagonismo de princípio que permite a Bataille, em 1947, apresentar *La philosophie dans le boudoir* como “a condenação profunda de tudo o que nós vimos ser operado pelos alemães” (Bataille 1976, p. 376).⁵ Ora, qualquer que seja a pertinência dessa leitura, ela pareceu a Bataille decisiva, na medida em que a questão que perpassa sua obra, de uma ponta a outra, é a de saber como separar o sadismo do fascismo⁶ — questão anacrônica, ao mesmo tempo irritante e inevitável, que nós teremos de evocar novamente.

Sigamos com a leitura da defesa de Dolmancé:

Mas as leis, boas para a sociedade, são muito ruins para o indivíduo que a compõe; pois, uma vez que o protegem e preservam-no, o atrapalham, e o aprisionam por três quartos da vida. Por conseguinte, o homem sábio, cheio de desprezo pelas leis, as tolera, como faz com as serpentes e as víboras, pois ainda que o ataquem e o envenenem, podem ser eventualmente úteis à medicina. Mas ele se defenderá das leis, como se defende desses animais, peçonhentos, se colocará ao abrigo delas tornando-se precavido e furtivo, o que não é difícil para a sabedoria e a prudência (OC, III, pp. 470-471).

É manifesto que não se trata de *fazer do crime uma lei*: esta permanece do lado

4 Por exemplo, OC, III, p. 521: “O assassinato deve ser reprimido pelo assassinato? Não, sem dúvida. Não imponhamos jamais ao assassino outra pena além da que ele pode merecer pela vingança dos amigos ou da família de quem ele matou”. Ou IV, p. 311: “Mas, de todas essas leis, a mais assustadora, sem dúvida, é a que condena à morte um homem que apenas cedeu a inspirações mais fortes do que ele”.

5 É certamente tendo em vista discussões como essas que Pierre Klossowski, vinte anos mais tarde, interpretará a repetição libertina como “reiteração apática” (1967, pp. 37-42).

6 É o que se depreende da leitura da insubstituível biografia de Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris, Gallimard: 1992.

do interesse geral, aquele do lado do interesse particular, e são, definitivamente, irreconciliáveis. Não se trata, por conseguinte, de institucionalizar o crime e uma sociedade criminal em sentido amplo, mas de pensar uma sociedade com duas faces: de um lado, a legalidade e o bem comum; de outro, os desvios infinitos da organização que se dissimulam à revelia dos primeiros, no espaço privado da alcova. Em tal sociedade, o crime é aparentemente comum e impune, mas é também clandestino, e não se trata aqui de Butua.

A sociedade criminal em sentido amplo não tem, pois, nada de uma utopia, ela é antes uma desmistificação: aparece como a verdade da sociedade do antigo regime. Esta se acha então estruturada pela clivagem sistemática da ordem aparente que, como bem o diz Dolmancé, abriga a desordem, ou uma outra ordem, do vício. É por isso que o libertino é tão frequentemente um *Janus bifrons*, um poderoso respeitado, mas pouquíssimo respeitável. É o caso, por exemplo, de Madame de Saint-Ange, que nada tem de angelical: “Há doze anos que sou casada; foderam-me, talvez, mais de dez mil indivíduos, se não foram doze mil, [...] mas sou tida como sábia, nos círculos que frequento” (OC, III, p. 412). É o caso, também, de Dolmancé:

Permita-me oferecer-me um exemplo, Madame: não há no mundo, seguramente, nenhum ser mais corrompido que eu. Mas meus contemporâneos se enganam a respeito: perguntai a eles o que pensam de mim, e todos dirão que sou honesto, quando não há sequer um crime com o qual eu não tenha me deliciado (OC, III, p. 462).

Também os *120 dias* têm como tristes heróis quatro eminentes representantes da finança, da magistratura, da força militar e da igreja. Quanto aos *Infortunes de la vertu* e aos *Prospérités du vice*, fazem se suceder em um carrossel infatigável os reis e as rainhas, os bispos (e mesmo o Papa) e os banqueiros, os grandes e os magistrados que, todos eles, fazem uso de seus consideráveis privilégios na penumbra dos subterrâneos e das alcovas. O mundo social se desvela assim, como sempre, um duplo, isto é, redobrado por um mundo interdito que se dissimula no profano, um pouco como a *Recherche* de Proust é a descoberta gradual do inverso perturbador do desejo, cada personagem participando de uma outra ordem que apenas um olhar atento e bem acostumado pode discernir para além das maneiras escrupulosamente observadas pelo ritmo quotidiano das rivalidades e das deferências. O sadismo de Proust vai bem além de Charlus e de Jupien.

Nessa perspectiva, o espaço do vício *não é* o espaço político, e os *Amigos do crime* dão a essa distinção um artigo, o 43º, de sua muito ativa Sociedade:

É absolutamente proibido imiscuir-se nos assuntos do governo. Todo discurso político fica expressamente proibido. A sociedade respeita o governo sob o qual ela vive; e, se ela se põe acima das leis, é porque consta de seus princípios que o homem não tem o poder de fazer leis que violem e contrariem as leis da natureza (OC, VIII, p. 408).

Pode-se ver um novo *mise en abyme* na discrição súbita com a qual, subtraindo-se aos olhares de aprovação de seus cúmplices, os libertinos de Sade cometerão, periodicamente, algumas de suas infâmias, nas trevas de gabinetes nos quais o leitor não entra.⁷ Nesse mundo não há justaposição da alcova e do trono: *é porque* se ocupa o trono que se frequenta a alcova. Os poderosos abusam de seu poder para assim abusar de suas vítimas, e é nisso que a sociedade criminal no sentido amplo pode ser chamada de essencialmente corrompida. Mas, se o crime joga com as instituições para se satisfazer, ele não é instituído como tal, e as instituições não são, em si mesmas, criminosas.

2.2. A sociedade criminal em sentido estrito

Se se entende frequentemente como o indivíduo vale contra a lei, esquece-se, com igual frequência, por uma estranha inversão, que a massa pode muito bem valer contra o indivíduo: é que, se é preciso resguardar o libertino contra a lei, é preciso também autorizar a lei do libertino contra suas vítimas. Assim, a propósito da calúnia, dir-se-á o seguinte: “O legislador, cujas ideias tem de ser grandes, a exemplo da obra a que ele se dedica, não deve nunca estudar o efeito do delito que apenas toca individualmente; é seu efeito em massa que ele deve examinar [...]” (OC, III, p. 495). Do mesmo modo, um pouco mais à frente, quando se trata do assassinato:

Enfim, é o assassinato um crime contra a sociedade? Seria razoável imaginar que o seja? Ah! O que importa a essa numerosa sociedade, se ela tem um membro a mais ou a menos? Suas leis, seus hábitos, seus costumes seriam por isso corrompidos? Alguma vez a morte de um indivíduo influenciou a massa geral? (OC, III, p. 517).

Se levarmos o argumento até o final, diremos que a espécie inteira pode desaparecer sem que a natureza se altere: “[...] o estúpido orgulho do homem,

7 Por exemplo, OC, III, p. 532: “Madame de Saint-Ange. — Não podeis fazer com ele, aqui mesmo, tudo o que vos agrada? Dolmancé, *baixo e misteriosamente* — Não; tratam-se de coisas que requerem cortinas”.

que crê que tudo é feito para ele, ficaria bem surpreso, após a destruição total da espécie humana, ao ver que nada varia na natureza, e que o curso dos astros não é sequer retardado” (*Ibid.*). É outra revolução copernicana, não como a que faz gravitar o conhecimento em torno do sujeito transcendental, mas, materialista, que priva o sujeito humano, totalmente submetido, de toda eminência, apagando-o em uma indiferença cosmológica irrestrita. Convenhamos, essa revolução é bem mais nociva ao narcisismo que a de Kant! Mas vê-se sobretudo que é apenas por paralogismo que pôde-se falar em “inversão”: o indivíduo que se valoriza contra a universalidade abstrata da lei é a individualidade do temperamento; em contrapartida, o indivíduo contra o qual valoriza-se a massa é a unidade perfeitamente permutável das vítimas. E esse novo antagonismo é decisivo, pois, ao adotar tal postura, o libertino não se define mais contra a lei dos homens, *ele torna-se ele mesmo o legislador*, cuja tarefa é instituir um povo libertino, *id est* uma sociedade onde o crime não opere mais à sombra de uma lei que o proíbe, mas em nome da lei que o prescreve.

E é também nesse ponto que se se depara com a dificuldade: como é possível ao menos conceber uma sociedade dessa natureza? Não é pura e simplesmente uma contradição em termos? O próprio Bataille se esforça, em vão, para distinguir entre pena de morte e assassinato libertino, e cai em dificuldade no limite que o obriga a diferenciar o pensável do desejável:

Parece-me totalmente impossível haver uma sociedade que admita em seu seio uma multidão de Sades igualmente livres. [...] Parece-me difícil que algo assim possa existir. Em todo caso, nada farei para impedir que isso aconteça, e considero uma falta contra a moral mais profunda que se faça o que quer que seja para impedir que algo assim aconteça (Bataille 1976, p. 377).

O que parece, aos olhos de Bataille, um tipo inexecutável, é, contudo, precisamente o que Sade se esforça para pensar. O problema é que tal esforço exige a neutralização de todo princípio elementar de sociabilidade, isto é, de toda regra mínima de reciprocidade, junto à qual nenhuma coabitação humana seria concebível. Não é insensato pensar que esse princípio, por hipótese incontornável, foi concebido em nossa cultura sob três grandes formas sucessivas. Em sua formulação mais antiga, reza ele que mesmo os bandidos devem, entre si, respeitar leis:

A tal ponto [os bandidos] se alimentam de seus malfeitos e crimes, que não poderiam viver sem um quinhão de justiça; pois, se um deles rouba ou subtrai o que quer que seja a um de seus companheiros, perde, ime-

diatamente, o lugar entre eles; o próprio chefe dos piratas, quando não compartilha de maneira equitativa o que foi roubado, corre o risco de ser morto ou deserdado por seus associados; e mais, diz-se que existem entre os ladrões leis que eles obedecem e respeitam [...] (Cícero 1962, II, 40, p. 566).

Voltaire, aliás, não afirma outra coisa, quando concorda com Pascal que, com efeito, “nenhuma sociedade de homens pode subsistir um único dia sem regras” (Voltaire 1961, xxv, 51, p. 131). Sob sua forma evangélica, a injunção fundamental torna-se a seguinte: “Tudo o que queiras que os homens lhe façam, faça também você mesmo a eles”.⁸ A tradição fez disso a máxima *Quod tibi feri non vis, alteri non feceris*. Será recusada por Rousseau ao homem selvagem, por ser excessivamente sofisticada (Rousseau 1964, p. 156).⁹ E será rejeitada por Kant trinta anos mais tarde, por não ser suficientemente extensa. Em sua forma revolucionária, é o artigo 4 da *Declaração* de 1789:

A liberdade consiste em fazer tudo o que não prejudique outrem. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem limites além daqueles que garantem aos outros membros da sociedade o proveito desses mesmos direitos: esses limites só podem ser determinados pela lei.¹⁰

Trocando em miúdos: a liberdade de cada um termina onde começa a do outro. Mas, sob qualquer forma que seja, o libertino só poderá tornar-se efetivamente legislador se puder impedir esses enunciados de produzir seu efeito habitual, isto é, se conseguir estabelecer a possibilidade de comunidades que os desprezam, seja recusando-os, seja transpondo-os.¹¹

Não há para isso solução unívoca, mas vários esquemas colocados em prática concomitantemente.

O primeiro é a negação despótica. É ela que Sade emprega de modo explícito a partir de 1785. Ainda em 1782, no *Diálogo entre um padre e um moribundo*, permanece a dissociação holbachiana entre moral e religião¹², privando-se esta última de toda autoridade sobre a máxima evangélica: é “a razão totalmente sozinha” que

8 Mateus, VII, 12 (e Lucas, VI, 31).

9 No *Discours sur l'origine de l'inégalité*, parte I, Rousseau a substitui pela máxima: “Faça teu bem com o menor mal possível a outrem”.

10 O artigo 6 da Declaração de 93 citará expressamente a máxima “Não faça com outrem...”.

11 Jean Deprun é, pelo que sabemos, o único a ter designado claramente esse problema, em um breve artigo, mais rico que muitos volumes: ver 1995, pp. 307-311.

12 Ver, por exemplo, d'Holbach, *Le bon sens*, capítulo 193: “Não é verdade que o ateísmo rompe todos os laços da sociedade” (1971, p. 217).

nos adverte “que prejudicar nossos semelhantes jamais poderia nos tornar felizes” (OC, XIV, p. 64).¹³ Três anos mais tarde, nos *120 Dias*, ao contrário, a rejeição da religião acarretará a da máxima em questão:

Os conquistadores, os heróis, os tiranos, acaso eles se impõem a si mesmos essa lei absurda, de não ousar fazer aos outros o que não queremos que nos seja feito? [...] Céus! Sedenta de assassinatos e crimes, a natureza incute sua lei para inspirar os homens a cometê-los; e a única lei que ela imprime a fundo em nossos corações é a de nos satisfazermos a nós mesmos passando por cima de quem quer que seja (OC, XIII, p. 314).

Desde então, Sade não deixará de reiterar a recusa dessa máxima.¹⁴ A solução do problema é tão simples quanto brutal: a máxima é falsa, mais exatamente, contranatural. Mas, nesse caso, como explicar que ela seja tão comumente aceita, a não ser argumentando que, tal como o contrato social de Cálicles, ela foi a invenção dos fracos para subjugar os fortes? “Você nos fala de uma voz quimérica, que nos diz para não fazer aos outros o que nós não queremos que nos seja feito; mas esse absurdo conselho nunca foi dado pela natureza, apenas por homens, e por homens fracos” (OC, III, p. 436). Do contrato social pode-se dizer o mesmo, voltando-se contra seus defensores o ardil a que eles recorrem:

O pacto feito pelo mais fraco na origem das sociedades, essa convenção pela qual, assustado com o poder do mais forte, ele consente em se unir a outros e renunciar a uma parcela de sua liberdade, para assim gozar em paz a de outro, foi antes a total supressão das duas porções de sua liberdade do que a conservação de uma delas, ou, melhor dizendo, foi uma armadilha, pela qual o mais forte teve a arte, ao ceder-lhe, de enganar o mais fraco (OC, IV, p. 312).¹⁵

13 O autor do opúsculo *Français, encore un effort...* preconizará “substituir as idiotices divinas [...] por excelentes princípios sociais” e, de início, afirma que a “felicidade consiste em tornar os outros tão afortunados quanto nós mesmos desejamos sê-lo” (OC, III, p. 486). Mas o contexto dará outra ressonância a essa tese, como logo veremos.

14 Ver, por exemplo, OC, VIII, p. 305: “[...] todos os homens tendem ao despotismo; é o primeiro desejo que nos inspira a natureza, bem diferente dessa lei ridícula que damos a ela, cujo espírito consiste em não fazer aos outros o que não gostaríamos que nos fosse feito...”. O imperativo é simples constatação em IV, p. 315: “[...] não há um único dia, sobre a superfície da Terra, em que um ser injusto não faça a seu semelhante o que seria bem desagradável para si mesmo”.

15 Pensa-se então antes no “contrato dos bobos” do segundo *Discours* de Rousseau.

Mas essa declaração, a bem dizer, permanece episódica. Mais frequentemente, Sade opõe ao contrato, como à máxima evangélica, um estado de natureza mais do que hobbesiano, um estado onde não apenas a força irresistível faz o direito, mas onde o princípio neotestamentário não vale a título de lei natural (Hobbes 1994, I, 13-14, 17, p. 81; e 17, 9, p. 96). Em suma, ele opõe categoricamente, ao contrato, a feliz ausência de contrato: “À boa hora, o mais forte apenas terá razão. Pois bem, eis o estado primitivo de guerra e destruição perpétuas, para o qual a mão [da natureza] nos criou, e no qual unicamente é vantajoso que nos encontremos” (OC, III, p. 437).¹⁶ É o que Sade chama de “isolismo” (OC, IV, p. 215), ou também de “incivilização” (OC, III, p. 438; IV, p. 233; VIII, p. 173): a idade de ouro é o estado de guerra! Diante disso, não admira que ele defenda a ausência dos grandes tabus civilizatórios: o pudor, é claro¹⁷, mas também a inumação dos mortos¹⁸ — sem falar da religião. Desse ponto de vista, cada um tenta fazer a outrem o que ele não gostaria que lhe fosse feito, ao menos na medida em que pode esperar por êxito nessa empreitada.

A outra manobra consiste em recorrer a um contrato restrito: então, são os mestres que chegam a um acordo entre si, e impõem suas leis. O princípio de reciprocidade ganha validade *ad hoc*: “Os lobos nunca se comem uns aos outros” (OC, III, p. 428), declara Dolmancé. É esse tipo de pacto que se encontra nos *120 Dias*, onde os quatro mestres do terrível jogo elaboram cuidadosamente as regras, juram que jamais irão se desviar delas, e as promulgam solenemente para suas vítimas (OC, XIII, p. 49; 71). Talvez seja preciso buscar pelo modelo dessa situação nas histórias feudais que, à maneira de Boulainvilliers, mostram acordos como esse entre os conquistadores germânicos, na origem da história da França. Com efeito, Butua é explicitamente referida ao feudalismo (OC, IV, p. 219 e p. 222), e é Verneuil que afirma que, sob o regime feudal, “a França chegou ao grau último de sua grandeza e prosperidade” (OC, VII, p. 213). À ilha utópica de Zamé convém opor então o castelo de Silling, e os *120 Dias* são o romance despótico-feudal por excelência. O hipotético contrato igualitário do jusnaturalismo é substituído assim pelo contrato hipotético despótico dos senhores, pela força.

Todavia, as histórias de Justine e Juliette, ou antes essa única história, onde uma delas só encontra prazer, e a outra, suplícios, sugere uma solução diferente para o problema da quadratura do círculo político: em vez de negar (ou restringir)

16 Ver também p. 466 e IV, p. 206: “[...] é por todo lugar a razão do mais forte; você conhece alguma mais eloquente?”.

17 Eugénie deve aprender a dele se desfazer: OC, III, pp. 450-451.

18 Assim em Butua: OC, IV, p. 236.

a exigência de reversibilidade mínima inerente a toda comunidade, é possível, ao contrário, fazê-la jogar em favor do mais criminoso dos libertinos. É o esquema da *transmutação dos afetos*.

Ocorre a Maurice Blanchot propor uma formulação surpreendente a respeito:

Para Sade, o homem soberano permanece incólume ao mal, ninguém pode atingi-lo; ele é o homem de todas as paixões, e suas paixões se realizam em tudo [...] O homem do egoísmo integral é aquele que sabe transformar todos os desgostos em gostos, todas as repugnâncias em atrativos (Blanchot 1963, p. 28).

Nessa nova perspectiva, a regra de ouro é respeitada para além de toda expectativa. Ela não significa mais: “nós nos engajamos a não fazer com que os outros sofram o que nós não gostaríamos que nos fosse infligido”, mas “nos engajamos a sofrer absolutamente tudo o que nós infligimos a outrem, pois ninguém pode nos infligir nada que não seja, para nós, um prazer”. A expressão mais elementar desse esquema é, bem entendido, a permutação erótica das posturas, e é deliberadamente que Dolmancé reivindica, nesse sentido, a lei natural, isto é, a máxima evangélica: “eu peço apenas uma graça a Eugénie, a de achar bom que eu a fustigue tão fortemente quanto desejo eu mesmo ser fustigado; reencontro assim a lei da natureza [...]” (OC, III, p. 463).¹⁹ Na medida em que, à força de uma ascese realmente perversa, o libertino pode se içar a esse ponto de retorno metódico dos afetos, ele se torna propriamente *invulnerável*, e Curval o diz sem equívoco: “Tudo o que afetava desagradavelmente se transforma em prazer, ao deparar com uma alma de disposição diferente” (OC, XIII, p. 280).

É inútil insistir sobre como Sade projeta aqui o inferno de suas próprias “privações”, inferno que testemunha o fato de que, tudo somado, não é tão difícil punir o libertino, na impossibilidade de convertê-lo. O importante é, antes de tudo, que os lobos possam muito bem se devorar entre si, na mais plena comunidade libertina e, é claro, é isso que conduz Sade a dar à personagem de Amélie uma função paradigmática:

Meu marido me ama demais para me satisfazer; desde a idade de quinze anos, minha cabeça só foi incendiada com a ideia de perecer vítima de paixões cruéis da libertinagem. Eu não quero morrer amanhã, sem dúvida, minha extravagância não chega a tanto; eu só quero morrer

¹⁹ Um pouco mais à frente, p. 472: “[...] agora, vítima por um momento, meu belo anjo, e, logo depois, algoz”.

dessa maneira. Tornar-me a ocasião de um crime, expirando, é uma ideia que me faz girar a cabeça. Se jurares que ireis me satisfazer, juro que amanhã deixo Estocolmo ao seu lado... (OC, IX, p. 276).

E, contudo, Annie Le Brun não está de todo equivocada ao sublinhar o caráter mais excepcional do que exemplar da bela sueca (Le Brun 1993, p. 153), que, de resto, é pouco dizer, terá menos prazer do que ela gozava com os suplícios que lhe reservará a grande Catherine! Borchamps comenta cnicamente: “O que ela me tinha dito sobre a maneira pela qual ela gostaria de terminar seus dias era, para dizê-lo corretamente, apenas uma delicadeza sutil; faltava que ela desejasse essa maneira de terminar seus dias” (OC, IX, p. 279). Amélie não estava, pois, à altura de suas pretensões. Desenha aqui um terceiro esquema, em virtude do qual o libertino não é mais nem o sujeito preparado para o melhor ou o pior em uma relação despótica, nem o asceta paradoxal suscetível de inverter as emoções negativas, mas o discípulo do preceptor imoral, engajado em um processo indefinido de emancipação. Trata-se então de se libertar dos preconceitos — e sobretudo de se libertar *cada vez mais*; trata-se de conduzir a exigência das Luzes para além de si mesmas. Revela-se então a homologia profunda da *Filosofia da alcova*, onde o que se exige de Eugénie como também dos cidadãos é sempre que “façam um esforço” para não parar antes do tempo — mas toda interrupção é sempre precipitada.

Essa injunção pode conduzir a reciclar positivamente a regra de ouro, e então é preciso ir mais longe, para estabelecer uma reciprocidade ainda vacilante. Eis Sade defendendo a autonomia das mulheres de modo completamente diferente de Condorcet. Para este, elas têm os mesmos direitos que os homens, o que inclui o direito de adquirir as luzes para exercer seus direitos (Condorcet 1994, p. 100); mas, de todos esses direitos, o que é preciso, para Sade, exercer prioritariamente é, evidentemente, o direito à depravação. Totalmente livres “dos falsos preconceitos do pudor”, elas devem subscrever o seguinte contrato: “Sob a cláusula especial de se entregar igualmente a todos os que as desejem, é preciso que tenham a liberdade de gozar, igualmente, de todos os que elas creiam serem dignos de satisfazê-las” (OC, III, pp. 504-505).

A mesma injunção à abundância leva, contudo, necessariamente além, e desfaz toda comunidade, na medida em que faz da vida humana uma competição incessante, da qual os *individuos* participam. É preciso retornar à grande metáfora empregada por Hobbes nos *Elementos da lei*, a essa corrida que não se pode abandonar sem morrer, a mesma que Condorcet se recusava a tomar como

metáfora (Hobbes 1994, I, 9, 21, p. 60).²⁰ Pensar por si mesmo significa correr mais longe que os outros, agir pelo impulso sempre renovado de uma recusa do preconceito que é indissociavelmente a transgressão em ato de toda comunidade, como seria a dos bandidos. Assim Juliette, que nada receia, senão uma imobilidade que assinaria sua condenação à morte, assinou a de todos os seus cúmplices, que num momento ou outro, sentiram-se medo de seus próprios desejos. Fazer a ou-trem o que não se gostaria que nos fosse feito é então saber se livrar dos acordos escrupulosos que nos impedem de nos tornarmos verdadeiros *indivíduos*. Sade reencontra, dessa maneira, uma das grandes aporias da época revolucionária: como promover até o fim o dever de aceder à maioria? Ou como não conceder a Burke, cedo ou tarde, a necessidade coletiva do preconceito? Em todo caso, Sade não a concede, e, assim entendida, a sociedade criminal no sentido estrito não é mais uma sociedade propriamente dita, mas a coagulação temporária de trajetórias por definição solitárias.

3. Uma redefinição utópica?

3.1. Qual a questão?

Uma coisa é se perguntar como Sade pôde pôr em acordo o crime e a sociabilidade. Outra coisa é conceber qual estatuto discursivo convém imputar a essa tentativa: fantasmas em uma prisão? Vingança de um embastilhado? Programa político real? Louca aventura literária?

O termo *utopia* retorna frequentemente com os exegetas, saído de epítetos suscetíveis de diferenciar as comunidades sadianas do que se designa assim desde More — por exemplo, e notadamente, “utopia negativa” (Ost 2005, pp. 15, 178, 180-181).²¹ É preciso dizer que ele comporta várias vantagens. Por um lado, demarca bem o caráter fechado e maniacamente ordenado das comunidades sadianas. Por outro lado, subentende desde o início sua impossibilidade empírica: no fundo, sugere-se assim que o libertino em geral²², e Sade em particular, não podem pensar a política; é por isso que eles escrevem ficções, e é também porque o pensador político não é obrigado a tomá-los a sério. Desse ponto de vista, Bataille parece, é claro, muito pueril, na medida em que faz justamente o contrário,

20 Condorcet 1994, p. 103: “A vida humana não é, em absoluto, uma luta onde rivais disputam prêmios; é uma viagem, que irmãos fazem juntos, na qual cada um, empregando suas forças para o bem de todos, é recompensado pelas doçuras de um comprazimento recíproco, pela alegria ligada ao sentimento de ser merecedor de reconhecimento ou estima”.

21 O mérito dessa obra, de resto, não vai além de ser uma compilação dispensável.

22 Marc-André Bernier sublinha de forma bastante justa o impasse político da libertinagem da primeira metade do século XVIII: ver 2001, pp. 233-235.

e retorna sem cansar à questão de saber o que fazer de uma obra que tinha institucionalizado, ao menos ficcionalmente, o imperativo soberano do dispêndio.

Mas é esse ponto de vista, e seu inverso, que nós propomos aqui destacar, não para perguntar: um mundo sadiano é possível?, mas: de qual ponto de vista Sade se empenhou em conceber a política? Ou, caso se queira: não, devemos levar Sade politicamente a sério?, mas: Sade ele mesmo levou a política a sério?

3.2. O liberalismo libertino

Se Sade tem uma obra, é justamente na medida em que ele nunca deixou de interrogar a coexistência da ordem libertina e da ordem civil. É, evidentemente, sua célebre distinção de princípio, formulada em *A filosofia da alcova*: “esperamos que nossos leitores esclarecidos nos entendam e não confundam, em absoluto, o absurdo despotismo político com o luxuriosíssimo despotismo das paixões da libertinagem” (OC, III, p. 529, nota). Mas é preciso, desde já, acrescentar duas coisas:

1) Essa enquete se efetua *do ponto de vista do libertino*; a articulação das duas ordens não é pensada do exterior (e de qual exterior tratar-se-ia então?), nem tampouco é concebida a partir do político (desde então, as coisas estariam regradas, e Sade, louco). A filosofia é filosofia da alcova nos dois sentidos do genitivo: ela esclarece os prazeres dos quais ela procede; mas a política também emana deles, e é exatamente por isso que o famoso opúsculo é lido na dita alcova, antes que na *ágora* para qual estaria, a princípio, destinado. A ordem civil deve ser pensada exclusivamente a partir dos interesses do desejo. Sade, como autor de uma “obra”, não se interessa pela política em si, mas apenas na perspectiva da satisfação, e é nesse sentido que ele é o homem de um *liberalismo libertino* (ou, se se quiser, de um liberalismo *perverso*): o laço social é inteiramente redefinido por referência à satisfação privada.²³ Daí em diante, é a satisfação da depravação e não do proprietário o que lhe proíbe de se interromper, lá onde começa a do outro — ou melhor, a satisfação libertina começa lá onde o outro começa a sofrer.

2) O romance libertino e essa enquete se apresentam como uma *experimentação literária*, que não visa oferecer uma resposta unívoca que prescreveria de uma vez por todas a relação ótima entre as duas ordens. Ela coloca em cena as relações possíveis recorrendo à ficção e aos modos, mais ou menos identificáveis pelas categorias tradicionais da história literária — o drama, o romance gótico, o romance de iniciação... Evidentemente, a “utopia” é apenas uma dessas formas,

²³ Podemos nos lembrar aqui do famoso artigo 16 da Declaração de 93 sobre a qual Marx apoiará toda sua demonstração na *Questão judaica*: “O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão, *de fruir e dispor, à sua vontade*, de seus frutos, do produto de seu trabalho e de sua indústria” (sou eu, naturalmente, que sublinho).

e Butua figura seu desvio exemplar. Evidentemente, também, *Français, encore une effort...* é o único texto de Sade onde a libertinagem se apresenta como um verdadeiro *programa* político, e seria fácil mostrar que ele se apoia, por um lado, sobre a resposta materialista ao paradoxo de Bayle — sim, uma sociedade de ateus é possível, e mesmo uma república só é possível se ela é atea —, e, por outro lado, sobre a inversão do grande princípio de Montesquieu, segundo o qual a dita república teria por princípio a virtude — bem ao contrário, é a corrupção que se acha imperativamente requisitada: “Agora, eu pergunto como chegaremos a demonstrar que num Estado *imoral* pelas suas obrigações é essencial que os indivíduos sejam *morais*” (OC, III, p. 498).

Na medida em que se queira compreender o que Sade diz da política, não se concluirá, portanto: “a libertinagem não é uma política”, ou: “ela não é institucionalizável”, o que seria, aliás, de muito pouco interesse. Perguntar-se-á, ao contrário: “o que as instituições em geral se tornam, e as instituições políticas em particular, do ponto de vista daquele que tem uma ereção, e escreve *para ter* uma ereção?”

Referências bibliográficas

- BATAILLE, G. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1976, tomo VII.
- BERNIER, M.-A. *Libertinage et figures du savoir*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2001.
- BLANCHOT, M. *Lautréamont et Sade*. Paris: Minuit, 1963.
- CICERO. *Des devoirs*. Trad. Bréhier/Schuhl. In: *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962.
- CONDORCET, Mi^s. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1994.
- DEPRUN, J. “Sade devant la règle d’or”. In: *La quête du bonheur. Mélanges offerts à C. Rosso*. Genève: Droz, 1995.
- D’HOLBACH, B^{on}. *Le bon sens*. Paris: Éditions Rationalistes, 1971.
- HOBBS, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. Oxford: University Press, 1994.
- KLOSSOWSKI, P. *Sade mon prochain, précédé de Le philosophe scélérat*. Paris: Seuil, 1967.
- LE BRUN, A. *Soudain un bloc d’abîme, Sade*. Paris: Gallimard, 1993.
- MACHEREY, P. *A quoi pense la littérature?* Paris: PUF, 1990.
- OST, F. *Sade et la loi*. Paris: Odile Jacob, 2005.
- PLATÃO. *Politique*. Trad. Robin. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1950, tomo II.

ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964, tomo III.

SADE, Mi^s. *Œuvres complètes*. Paris: Cercle du livre précieux, 1966-1967, 16 tomos em 8 volumes.

SURYA, M. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris: Gallimard, 1992.

VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961.