

## SADE – OU A INDIVIDUALIDADE DESEJANTE (Sade – or the desiring individuality)

**Luiz R. Monzani**

Professor Livre-Docente do Dept. de Filosofia da Unicamp

Professor Colaborador do Dept. de Filosofia da UFSCar

**Resumo:** Sade e La Mettrie compartilham toda uma antropologia na qual as noções de felicidade e de prazer, e o lugar da moral e da verdade com relação a essas sensações superiores do ser humano, são sopesadas com relação ao pacto social. Há, não obstante, um ponto de inflexão entre os dois que é de fundamental importância para entendermos por que em Sade uma máquina libertina deve ser considerada como um lugar de singularidade, qual o papel da educação para lograr esse estado ideal, e como a imaginação, em vez de ser introjetada, como faz La Mettrie, é projetada no outro. Nessa comparação, Luiz Roberto Monzani descortina um Sade que, ao revés de corresponder à corriqueira imagem de perversão, pretende restituir ao sujeito algo que lhe é originário: o direito sobre seu próprio corpo; um Sade que não é só um imoralista, mas sobretudo um pensador que investe contra o predomínio da Razão sobre o indivíduo.

**Palavras-chave:** Sade – La Mettrie – Prazer – Felicidade – Corpo-Próprio.

**Abstract:** Sade and La Mettrie share an anthropology in which the notions of happiness and pleasure, the place of ethics and the truth in relation to these human being's prime sensations, are all weighted *vis-à-vis* the social pact. There is, nonetheless, an inflection point between them which is of greatest importance to understand why a libertine machine must be considered a place of singularity, what is the role of education to attain this ideal condition, and how the imagination, instead of being introjected as in La Mettrie, must be projected onto the other. In this comparison, Luiz Roberto Monzani unveils a Sade who, to the contrary of the commonplace image of perversion, intends to restore to the subject something originary: the right to her/his own-body; a Sade who is not only an immoralist, but above all a thinker who attacks the supremacy of Reason over the individual.

**Keywords:** Sade – La Mettrie – Pleasure – Happiness – Own-Body.

Voltemos nossa atenção, em primeiro lugar, para o texto de La Mettrie intitulado “O Anti-Sêneca”, pois é nele que veremos delinearem-se os princípios dessa ação dos quais Sade partirá e levará às últimas conseqüências. O “Anti-Sêneca” enquadra-se perfeitamente no registro hedonista que domina o século XVIII, mas não é sob esse ponto de vista que ele se destaca, e sim na articulação de uma concepção nova do hedonismo, isto é, de sua topologia. Ele afirma, de início, que é nas sensações que se encontra a felicidade da vida e, básica e exclusivamente nelas. Nossos órgãos sensíveis são suscetíveis de um sentimento de modificação que nos *agrada*, que nos causa deleite: é o que denominamos *prazer* (e que todo ser vivo procura). Se essa sensação for de maior duração temporal, de maior amplitude cronológica, denomina-se *voluptuosidade*, e quando ela for constante

e permanente - isto é, nos acompanhar em todos os momentos da vida – denomina-se *felicidade* (OF, Ed. Nacional, 324). Quer dizer, a felicidade é o estado de prazer constante e permanente.

Dos prazeres, continua La Mettrie, aqueles que são mais intensos, duráveis e deliciosos são os prazeres do amor (La Mettrie nada mais faz aqui que retomar uma longa tradição que vem de Platão (Leis VI), passa por Santo Agostinho (CD, XIV, 16), por Hobbes (N.H.) e chega aos materialistas franceses. [A grande diferença está na valorização que os autores fazem desse fato: uns negando, outros afirmando]. Esses prazeres do amor, quando não são interrompidos, constituem a felicidade total. Mas isso funciona mais como uma meta que, embora não impossível de ser atingida é, na verdade, muito difícil. A felicidade já aparece num nível diferente, na medida em

que tudo o que mantém, nutre ou excita o sentimento inato do bem-estar é causa da felicidade e tudo que pode contribuir para isso deve ser buscado. Ao que tudo indica existem, eu não diria dois conceitos de felicidade em La Mettrie, mas dois níveis onde pode se dar a felicidade. E, nem sempre La Mettrie distingue claramente entre eles, embora sejam distintos. Existiria, num primeiro nível, uma felicidade que se caracterizaria por um fruir de sensações prazerosas que fluem espontaneamente, inocentemente do exercício natural e automático do bom funcionamento dos órgãos corporais. La Mettrie usa frequentemente, como imagem dessa vida feliz, essa felicidade ignorante de si própria, característica, por exemplo, desses camponeses satisfeitos que “comem, bebem, dormem [e] vegetam prazerosamente (326-7). Quer dizer, existe uma felicidade original, orgânica, natural que brota da estrutura e do bom funcionamento da máquina humana, do concurso harmonioso de seus componentes.

Nessa ótica, o espírito, o saber, a razão não são responsáveis por essa felicidade. Eles não são instrumentos que podem ajudar ou bloquear essa felicidade, mas não a criam. A reflexão pode contribuir para a intensificação desses estímulos, mas não os cria. E, em geral, La Mettrie é cético em relação ao papel dessas faculdades na constituição e no exercício desse tipo de felicidade: eles são frequentemente inúteis a ela e, às vezes mesmo, funestas. A felicidade aqui é totalmente consumida pelo sentimento prazeroso (331).

A felicidade, o grau de desenvolvimento da inteligência e da razão não são coisas que estão diretamente correlacionadas: muitas vezes a felicidade teve por condição a ignorância (alienação, nós diríamos hoje), e o saber envenena frequentemente a felicidade:

Quantos homens estúpidos existem, perfeitamente felizes, dos quais suspeitamos que reflitam menos que um animal! A reflexão aumenta o sentimento, mas não o

dá, do mesmo modo que a voluptuosidade não faz nascer o prazer (328).

Permitam-me citar um outro texto:

(...) esta felicidade que eu chamo orgânica, automática, natural porque a alma não intervém nisso para nada e tampouco extrai disso algum mérito, na medida em que é independente de sua vontade (328).

Seja que a terra gire ou o sol, não lhes inquieta. Longe de desconcertar-lhes o curso da natureza, deixam-no ir ao acaso; eles mesmos vão vivaz e alegremente (...) com um bastão de cegos que os guia. Comem, bebem, dormem, vegetam prazerosamente. Enganados em proveito próprio, longe de experimentar horrores, (...),

Freiam a imaginação com agradáveis idéias que os consolam da morte (326-7).

Esses textos, além do que dizem por si mesmos, isto é, de que existe um patamar básico, um alicerce sobre o qual se edifica a felicidade e que depende de condições orgânicas, naturais, estabelecem uma série de oposições, as quais interessam salientar:

1º) felicidade / reflexão;

2º) prazer / voluptuosidade;

3º) felicidade / verdade.

De todas essas oposições, a mais difícil de entender, à primeira vista, é a oposição felicidade / verdade. Num primeiro instante somos levados a pensar que La Mettrie está colocando que pouco importa a verdade; o que importa é a felicidade. Num certo sentido, La Mettrie está dizendo exatamente isso. A felicidade consiste num constante fluir de sensações prazerosas. Se elas são falsas ou verdadeiras, pouco importa. La Mettrie mesmo diz que, mesmo aqueles que são iludidos por falsas crenças, as religiosas, por exemplo, se são felizes, que assim continuem. Mas é preciso ter cuidado aqui. O raciocínio de La Mettrie é mais sinuoso

porque, se tomarmos ao pé da letra as afirmações do mesmo, elas levam à primeira contradição.

Tomemos alguns exemplos, tomados do próprio La Mettrie. Um sonho que me produz sensações prazerosas vale mais que uma realidade desprazerosa. Os estados anímicos que o ópio me provoca são produtores de um estado feliz que dificilmente encontramos na realidade cotidiana. La Mettrie chega a dizer que é duvidoso que estejamos fazendo um bom trabalho ao curar um louco perfeitamente feliz na sua loucura, trazendo-o de volta à realidade que lhe é desprazerosa.

Que lição tirar desses exemplos? La Mettrie é muito claro a esse respeito: o que está em questão quando se trata da felicidade? Trata-se de um conjunto de sensações que afetam prazerosamente o sujeito. Ora, a sensação enquanto sensação não nos engana nunca; não nos falseia nunca, mesmo que o que a provoque não seja algo real. Assim, pouco importa se a sensação de bem-estar que me acompanha advém de um objeto real, da constituição interna do corpo, ou de uma droga prazerosa.

Entende-se por verdade a adequação à realidade e a distinção entre o real e o imaginário/quimérico, nada está mais longe da tópica da felicidade do que a verdade: podemos ser felizes no seio da verdade como no interior da completa ilusão. O que conta aqui é a sensação, e não só a causa, real ou fictícia.

Realizando essa operação, La Mettrie (1) abre espaço para que a felicidade se configure, se perfaça através daquilo, seja lá o que for que possa incitar sensações prazerosas no sujeito. La Mettrie fala nos sonhos, nas drogas, mas deixa o caminho inteiramente aberto.

Sade alocará, nesse espaço, o que ele denomina as “fantasias” do sujeito, frutos de seu imaginário que projetam no objeto sensível essas fantasias. Com Sade o sujeito *real*, empírico torna-se suporte da projeção imaginária, das fantasias do sujeito. [A fantasia sádica é, sem qualquer sombra de

dúvida, um antecedente próximo da noção freudiana de “fantasma”]. Um exemplo da mesma: na *Nova Justine*, Clément, um padre e algoz de Justine, procura lhe explicar os gostos bizarros dos padres em matéria de gozo sexual:

(...) você se espanta com a sensação picante experimentada por alguns de nossos confrades por coisas vulgarmente reconhecidas como fétidas ou impuras (...). É singular (...) que coisas sujas e devassas possam produzir em nossos sentidos a irritação essencial ao complemento de seu delírio. Mas, antes de espantar-se com isso, cara moça, é necessário perceber que os objetos não têm valor aos nossos olhos, a não ser aquele que aí coloca nossa imaginação (VI, 333-4).

Essa tese, que está razoavelmente bem desenvolvida na *Nova Justine* e na *História de Juliette*, já está renunciada claramente nos *120 dias*:

Não há dúvida, disse o Duque, são inúmeros os que não podem em absoluto suportar o instante em que a ilusão se desfaz. Parece que o orgulho sofre quando se deixa uma mulher ver o homem em tal estado de fraqueza, e o desgosto parece ser o resultado da frustração que se experimenta nesses momentos.

Não, disse Curval, (...), o orgulho nada tem a ver com isso, mas o objeto, que não tem valor senão aquele que nossa lubricidade lhe empresta, mostra-se absolutamente tal como é quando a lubricidade se extingue (I, 100).

O campo da felicidade não tem, portanto, nenhuma relação intrínseca com a verdade, entendido esse termo no sentido clássico: adequação da coisa à mente. O que não significa dizer que são campos exclusivos. Apenas não são necessariamente superpostos. A felicidade está intrinsecamente ligada à fruição de

sensações prazerosas, seja qual for a sua causa: o real, o imaginário, a mutação da constituição orgânica etc., etc. (2). Mas isso, então, nos leva ao segundo problema: já vimos que La Mettrie opõe a filosofia à moral e à política, na medida em que a primeira tem por objeto a natureza, e a segunda, as regras de convivência social. Que a primeira tem por objeto a verdade, e a segunda o artifício. Como conciliar essas duas teses?

Na verdade o problema se resolve de forma simples se pensarmos que, para La Mettrie a filosofia tem dois campos distintos: *os objetos naturais*, de cuja observação e raciocínio extraímos as ciências da Natureza (e aqui “verdade” e “realidade” imperam) e *as inclinações naturais* do homem que não são passíveis de verdade ou falsidade, mas prazer / dor. A *moral natural* desvela um nível de “verdade” diferente da das ciências. Estas últimas procuram saber o que a coisa é; a segunda, como extrair o máximo de sensações prazerosas, seja do que for. Isso significa dizer que acabamos, no fim, por cair no convencionalismo? Não: a moral natural se opõe ao convencionalismo na medida em que apenas retrata o que o homem é na busca da felicidade, enquanto a tese convencionalista busca o que o homem *deve ser* e nunca será, segundo La Mettrie.

Mas, ainda resta um último problema para se entender bem essas teses de La Mettrie. Se o campo do real e o campo do ilusório são indiferentes à moral natural, então, é claro que crenças falsas, por princípio, não constituem nenhum empecilho para a realização da felicidade. O que significa dizer, então, que a religião, por ex, pode ser fonte de felicidade para o sujeito. O filósofo sabe que ela é uma crença ilusória, mas se ela propiciar ao sujeito sensações prazerosas, se ela for para ele fonte e suporte dessas sensações, porque negar a religião como fonte de felicidade? Na verdade, não há razão alguma, por princípio, e o próprio La Mettrie declara que, se ela sacia a imaginação, não há porque negá-la (327).

Resta exatamente essa cláusula, esse condicional “se”. Na prática, a religião se institui em aliança com a moral e a política, e constitui-se como um sistema de freios para as ações dos homens. Sua tarefa fundamental consiste em instituir um dos sentimentos artificiais mais perniciosos à felicidade humana: *o remorso*. O remorso é um sentimento inútil que acompanha o conjunto das ações humanas. Ele vem preencher exatamente o vazio entre o privado e o público. Critias, o sofista grego, pregava o respeito às leis frente a testemunhas, e o respeito às inclinações naturais na ausência destas. O remorso vem recheiar essa lacuna: mesmo sem testemunhas aparece a voz da consciência inculcada pela religião mostrando que, se o olho humano está ausente, o olho dos deuses está presente. Daí porque em La Mettrie, mas, sobretudo, em Sade, há quase que uma obsessão na meta de extirpar o remorso. Essa idéia já tinha sido desenvolvida por um sofista grego, Critias, cujo fragmento B25 diz o seguinte:

Houve um tempo onde os homens  
viviavam sem lei  
E só concebiam respeito à força  
Onde os bons não obtinham  
nenhuma recompensa  
Onde os maus também ficavam  
impunes  
Em seguida, somente, os homens  
estabeleceram  
Leis de repressão, é pelo menos o  
que eu penso,  
Para que a lei reinasse  
soberanamente.  
E por aí colocou em servidão uma  
louca desmesura  
Então, pode-se castigar os  
culpados das faltas  
Como, em seguida, as leis  
reprimiram os delitos  
Proibindo que na claridade se  
cometessem delitos.  
Mas não em segredo, foi então, eu  
creio,  
Que um sábio, que sabia por  
sabedoria profunda,

Forjou para os mortais os Deuses  
para se temer  
Para inspirar medo aos maldosos,  
que se escondem  
Para agir ou falar ou mesmo para  
pensar.  
É a razão pela qual se introduziram  
os Deuses,  
Que, disse ele, gozam de vidas  
eternas  
Pelo intelecto escutam e vêem e  
julgam também  
Todos os atos cometidos; Sua  
natureza é divina.  
Eles escutam tudo o que os mortais  
se propõem  
Tudo o que fazem, eles têm os  
meios para ver (SE, AF, I, 54).

A religião vem, então, preencher essa lacuna e impedir que os homens ajam segundo suas inclinações naturais, mesmo quando estão ao abrigo dos olhos da lei. Assim, o remorso (i.é., a consciência de ter realizado algo errado) bloqueia a possibilidade de uma série de sensações prazerosas. La Mettrie denuncia isso claramente afirmando que, quando alguém se abstém de mil coisas quando não pode (por remorsos que daí advirão), nem por isso deixa de desejar e querer da mesma forma que quando respeita a lei por medo das conseqüências. Mas a grande diferença está aí: a lei tem um efeito tangível que inibe a busca do prazer. O remorso só tem efeito para quem acredita, e não tem efeito tangível algum. O remorso é puramente imaginário, e só serve para bloquear o prazer e a felicidade.

E aqui nós voltamos ao par felicidade/verdade do qual partimos. A felicidade nada tem a ver com a verdade, já vimos. Mas também nada tem a ver intrinsecamente com o real e o imaginário. O real pode ser fonte de prazer ou impedimento para este. O imaginário também pode ser fonte de prazer (sonho, drogas, fantasias) ou impedimento deste (na crença religiosa que leva ao remorso). Enfim, para resolver de vez esse par felicidade/verdade digamos que o critério da felicidade não é o

verdadeiro nem o falso, não é o real nem o imaginário, mas o *útil*, entendido como aquilo que, seja qual for a sua fonte, provoca no sujeito sensações prazerosas. A felicidade é a contínua busca da satisfação de nossas inclinações naturais seja em que campo for. Assim, para La Mettrie, existe um primeiro patamar da felicidade, que consiste num fruir de sensações prazerosas, que fluem espontaneamente, inocentemente, i.é., sem nenhum sentimento de culpa. Nesse sentido, o principal inimigo da felicidade é o remorso porque é, sobretudo, por causa dele que nos abtemos de fazer coisas que na maioria das vezes são “inocentes”, que não causam dano a ninguém e produzem um grande bem para quem as experimenta. Nesse primeiro patamar, a imagem melhor para caracterizar a vida feliz é a felicidade ignorante de si própria, de camponeses satisfeitos, p.ex. Existe uma felicidade orgânica, original, natural que brota da estrutura do próprio corpo quando ele realiza suas inclinações; quando há um concurso harmonioso de seus componentes. Nesse patamar, o espírito, o saber, a razão são freqüentemente inúteis para a realização da felicidade e o remorso só constitui um empecilho. Nesse instante a felicidade é vivificada e totalmente consumida pelo sentimento prazeroso.

Mas a felicidade não se reduz a isso. Retomemos os dois outros pares que deixamos atrás para examinarmos como desse patamar original chegamos à constituição da felicidade em toda sua plenitude. Estou me referindo aos pares: felicidade/reflexão e prazer/voluptuosidade. Antes de examiná-los eu gostaria de retomar o problema que está nos guiando e focalizá-lo sob essa nova ótica ou, melhor dizendo, desses dados que viemos recolhendo até agora. Nossa questão é: como funciona a máquina libertina em Sade, ou, melhor dizendo, por que é no funcionamento da máquina libertina que emerge, que eclode a felicidade?

Justine – essa máquina anti-libertina por excelência – aparece como uma máquina bloqueada, que seus sistemas ou

subsistemas não estão interconectados entre si. Ora, todo o sistema representativo de Justine está alicerçado na idéia de *virtude* – entendida no sentido moral-político e, sobretudo, religioso. Assim, podemos afirmar, com certeza, que uma das razões básicas de Justine ser uma máquina bloqueada advém do fato de que ela renuncia às suas inclinações e seus afetos naturais para, negando-os, assumir como predominante o sistema da *virtude* (moral-ético-religiosa). O corpo de Justine é a encarnação perfeita de um *sistema extrínseco* ao indivíduo (normas, regras, leis e crenças) que faz com que o individual desapareça frente à universalidade da Lei. Justine é a encarnação da *Lei* (entendida nesse sentido amplo e sem ressonância lacaniana), o que significa dizer que ela é, por excelência, a figura do negativo, na medida em que não tem singularidade. Justine é um modelo, um tipo ideal, no sentido weberiano, uma idéia platônica.

Se isso é verdade, então a máquina libertina deve ser o lugar da singularidade. Não da singularidade entendida como o lugar do atributo único (sem que isso esteja excluído), mas como o lugar onde *toda* e qualquer singularidade se expressa ou pode se expressar. A singularidade da máquina libertina não é aquela da exclusividade, mas da conectividade – ela não funciona necessariamente na forma *ou ou*, mas na forma *e, e, e*.

Enfim, a singularidade libertina não funciona necessariamente na forma da exclusividade. Assim, a forma perfeita, ou, pelo menos, uma das formas perfeitas de funcionamento da máquina libertina, é Juliette. Ela é o lugar de todas as singularidades, de todos os desvios, de todas as “aberrações”, que nela coexistem e se manifestam. Então, no universo de Sade, podemos colocar dois pólos, dois extremos de oposição: de um lado Justine, e, do outro, Juliette.

Trata-se de duas organizações completamente diferentes, de dois sistemas de valores completamente opostos. O que é preciso examinar é o que causa esse

bloqueio em Justine, e de onde advém o desbloqueio de Juliette. Se partirmos da teoria das organizações individuais como a dominante, soberanamente, o problema nem se coloca. O máximo que se poderia dizer é que os sujeitos nascem com uma organização que os leva a serem assim, ou assado. Justine é virtuosa porque sua organização individual a compele, a coage a ser assim. O mesmo se pode dizer a respeito de Juliette. Assumido o fatalismo da organização, todos os problemas desaparecem. Sade assume a teoria das organizações individuais. Mas, seguramente, ele não as assume a esse ponto. Muitos analistas de Sade tomam essa posição e chegam a dizer – como é o caso de R. Barthes – que as personagens de Sade são *ineducáveis*.

Isso, na minha opinião, é falso e provoca uma visão distorcida do seu pensamento. Em primeiro lugar, isso torna completamente ininteligível o conjunto das dissertações filosóficas, demonstrativas que abundam na obra de Sade. Em segundo lugar, isso significa menosprezar o papel da educação nesse autor. E esse papel existe e é bastante importante. Por último, assumir essa posição é colocar-se numa posição bastante incômoda com relação a uma obra capital de Sade. Estou me referindo, é claro, à *Filosofia na Alcova*. Dizer que Eugénie é uma aluna dócil e predisposta, é verdade. Mas ficar por aí é escamotear completamente o problema. Seria a mesma coisa que dizer que Platão se confere um conjunto de facilidades ao fazer com que um escravo demonstre um teorema de matemática no *Mênon*. Isso é verdade também, mas não invalida em nada a maiêutica socrática, esse trabalho de parteira de arrancar a verdade.

Eugénie, na verdade, é o retrato vivo do sistema de transformações por que passa, ou deve passar uma máquina para deixar de ser uma máquina bloqueada, para vir a ser uma máquina desbloqueada, isto é, uma máquina libertina. Assim, nesse par de opostos, Justine/Juliette, é necessário

colocar esse terceiro termo para obtermos a série: Justine/Eugénie/Juliette.

Desbloquear Justine, para que ela chegue a ser Juliette, é acompanhar o processo que sofre Eugénie no *boudoir* sadeano. Desse ponto de vista, insisto, o texto da *Filosofia na Alcova* é absolutamente essencial para os nossos propósitos. E, se assumirmos provisoriamente que a máquina libertina é a máquina feliz, essa série deve ser ordenada conforme indicamos acima.

Para isso, é preciso, no entanto, que resolvamos esse problema da organização X educação em Sade. Mais uma vez, nós resolveremos esse problema partindo de La Mettrie. Só para antecipar, Sade apresentará uma solução muito similar à de Freud com relação à aquisição da neurose. Freud fala em constituição e fatores externos. O vocabulário é diferente, mas os conceitos são, basicamente, os mesmos. E, assim como Freud, que nunca negará a importância dos dois fatores, Sade também enveredará por essa linha. Mas isso ficará claro se partirmos dos outros dois pares: prazer/voluptuosidade e felicidade/reflexão (em La Mettrie).

Esses dois pares devem na verdade ser encarados em conjunto, e é através deles que poderemos ver o segundo nível, o segundo patamar da felicidade em La Mettrie. Partamos de uma afirmação de La Mettrie:

A reflexão aumenta o sentimento, mas não o dá; do mesmo modo que a voluptuosidade não faz nascer o prazer (*Anti-Sêneca*, 388).

Esse texto já nos obriga a realizar duas distinções importantes: 1º., existe o campo dos sentimentos, aí incluído o prazer, que teve sua fonte e sua origem seja nas condições orgânicas, seja nos fatores externos, seja, enfim, numa conjunção de ambos fatores, sendo o primeiro mais proeminente do que o segundo. Do ponto de vista da origem, tanto a reflexão (com relação aos sentimentos), quanto a voluptuosidade (com relação ao prazer), são secundários. 2º., o papel da *reflexão* é

claramente marcado no texto: ela tem o poder de *aumentar*, de *intensificar* o sentimento. Ela funciona como um indutor, como um multiplicador de algo que já está dado previamente. Já com relação à voluptuosidade, La Mettrie é mais vago. Tomemos, em primeiro lugar, a reflexão. Ela é um indutor, um intensificador. Mas o é, ou pode ser, em dois sentidos: *num primeiro sentido, a reflexão como potência de intensificação pode agir como aliada da conquista da felicidade* do indivíduo. Nesse sentido, ela é essa potência de reter, na imaginação, o prazer usufruído pelos sentidos. Retendo esses prazeres que se desenrolam nos sentidos, concentrando-os, aliando-os - pela memória - aos prazeres passados e, pela prospecção aos possíveis prazeres futuros, ela constitui um estado constante e contínuo de sentimentos prazerosos que é o que se denomina exatamente a felicidade. Aqui a reflexão trabalha em favor do indivíduo, de seu bem-estar e de seu estado prazeroso. Nesse instante podemos dizer que, se a reflexão é essa capacidade de intensificar os sentimentos tomados em geral, a voluptuosidade seria essa mesma reflexão direcionada para os sentimentos prazerosos, i.é, a intensificação do prazer. Num certo sentido, isso é correto, e o pressuposto desse raciocínio La Mettrie deixa explícito:

A sensação é sempre a mesma; só difere por sua duração e por sua vivacidade (324).

Mas, num segundo sentido, a reflexão assim entendida, como potência intensificadora, pode agir como entrave para a conquista da felicidade. Isso acontece quando, ao invés da reflexão trabalhar em função dos interesses e das inclinações dos indivíduos, trabalha intensificando não o sentimento de prazer, mas sim intensificando aqueles sentimentos que bloqueiam o prazer, i. é, as virtudes no sentido clássico que, exacerbadas, levam facilmente ao remorso. É nesse sentido que La Mettrie quase sempre discorre contra a reflexão, dizendo que ela “amiúde converte-se quase em remorso” (324), ou afirmando

que o espírito, a reflexão e o saber são, com frequência, inúteis à felicidade, já que em nada contribuem para a felicidade orgânica, automática, natural, e frequentemente impedem a felicidade, inoculando elementos negativos na sua constituição. Quer dizer, olhando a questão de maneira genérica, a reflexão é uma potência *neutra* de amplificação, que tanto pode se exercer sobre os sentimentos prazerosos diretamente, quanto sobre os elementos que bloqueiam esses sentimentos. Mas uma questão se coloca: esse poder amplificador da reflexão leva exatamente a que lugar? Qual é exatamente esse segundo patamar da felicidade? Para tentar responder isso, voltemos nossa atenção para outro texto de La Mettrie, intitulado “La Volupté”.

De forma mais clara do que no seu *Anti-Sêneca*, La Mettrie explicita sua visão do universo com relação à felicidade nesse texto. Aqui também iremos encontrar a grande diferença entre Sade e La Mettrie. Para La Mettrie, embora cronologicamente nossos outros apetites nasçam antes dos apetites sexuais e amorosos, é em função desses últimos que, na verdade, tudo se ordena:

Vocês vêm que a fome, a sede, o sono, a imaginação, todos os apetites, todas as paixões, todos os sentidos, tanto internos quanto externos, numa palavra, todos os movimentos de nossa máquina conduzem ao amor, e do amor à voluptuosidade dos seres organizados para serem felizes, seres que não têm um só ponto de seu corpo todo que não seja sensível ao prazer (II, 135).

E ele continua:

É assim que os cinco sentidos parecem trabalhar por um sexto, muito pouco celebrado, do qual a natureza parece unicamente ocupada ao nos formar (II, 128).

Em La Mettrie delinea-se claramente a idéia de que o ser humano é estruturado, organizado e constituído em função de e

com a finalidade de obter prazer. O prazer constitui a essência do ser humano e sua realização completa e plena.

O prazer é, portanto, o mais belo apanágio do homem. Quem se recusa, viola as primeiras leis de sua origem (II, 119).

E, esse prazer e felicidade estão de tal modo imbricados que é impossível pensar um sem a outra (II, 119), da mesma forma que a dor e a infelicidade estão sob a mesma relação intrínseca: a dor é o maior dos males e, como a vida está, se bem orientada, nesse contínuo fluxo de prazer, ela é o primeiro dos bens, e aquele que deve ser amado acima de todos.

Desse modo, a morte nos priva dos bens da vida; e, cessar com ela é cessar com o maior de nossos bens (II, 122). O suicídio é, assim, condenável, não por qualquer razão extrínseca, mas pela única e simples razão de que ele leva ao fim da felicidade.

De qualquer modo, todo homem traz consigo o germen de sua própria felicidade e, com ela, o da voluptuosidade. É claro que a má disposição ou o desarranjo dos órgãos nos impede de aproveitá-la. Porém, basta que conheçamos bem nosso temperamento, seus gostos, suas paixões, e que saibamos fazer disso um bom uso. Estaremos, assim, agindo em consequência daquilo que amamos, satisfazendo todos os desejos, i.é, todos os caprichos de nossa imaginação. Percebe-se aqui como, já em La Mettrie, delinea-se essa idéia que vai estar tão presente em Sade, de uma análise, de um esquadramento minucioso de nossos diversos gostos, de nossas diferentes paixões, de nossas múltiplas fantasias como condição de possibilidade para a realização da felicidade que se configura como única, singular e irreduzível.

É nesse exame que a reflexão tem o papel positivo que assinalamos acima: é ela que esquadrinha e analisa nosso mundo de desejos e paixões, e aponta o bom caminho que o sujeito deve seguir:

[E] eu ajunto ainda pela reflexão o exame de meus sentimentos os mais doces. Porque se em todos os



lugares a reflexão envenena os prazeres, aqui ela os aumenta. Tal é a verdadeira voluptuosidade, o espírito e não o instinto do prazer (...) (II, 123-4).

O final dessa frase pode já nos servir de gancho para pensarmos a relação prazer/voluptuosidade, que é a terceira e última, e que servirá agora para vermos o ponto fundamental de divergência entre La Mettrie e Sade, e qual o caminho que seguirá Sade. Retomemos la Mettrie:

O prazer é a essência do homem e (é) da ordem do universo. A libertinagem somente, e tudo o que é nocivo aos interesses da sociedade, é crime ou desordem; não conheço virtude, senão a que é útil ao estado. O gosto do prazer foi dado a todos os animais como um atributo principal; eles amam o prazer por ele mesmo, sem levar mais longe suas idéias. Só o homem, esse ser racional pode elevar-se até a voluptuosidade por que, qual mais belo, mais magnífico apanágio da razão? Ele se diferencia no universo por seu espírito: um gosto delicado, uma escolha depurada, refinando suas sensações, redobrando-as de algum modo pela reflexão, o fez mais perfeito, i.é, o mais feliz dos seres (II, 119).

A partir deste texto podemos operar algumas distinções. A primeira delas é entre *prazer e libertinagem*. O prazer é inocente, a libertinagem, criminosa, na medida em que afeta os interesses da sociedade. Assim, se La Mettrie opera a distinção entre felicidade e virtude, não deixa de levar esta última em consideração. O prazer só é permitido quando, embora violando regras fúteis (as regras sociais infundadas), não seja nocivo à sociedade. Delineia-se, assim, em La Mettrie, uma linha tênue, mas perfeitamente visível, entre o artificial e o nocivo, que serve de linha demarcatória entre o prazer permitido e inocente, e aquele proibido e culpável.

A segunda distinção operada por esse texto é entre o *prazer e a voluptuosidade*. O primeiro, sendo atributo comum aos homens e aos animais, enquanto o segundo é um atributo exclusivo dos seres humanos. La Mettrie insinua claramente uma passagem do primeiro à segunda, feita através da razão. É a razão que possibilita ao homem atingir esse estado superior ao prazer que é a voluptuosidade. Vejamos isso.

Na verdade, La Mettrie está operando uma tripla distinção: prazer, voluptuosidade e libertinagem. O prazer, para ele, tem como sede nossos sentidos. Ele depende da tensão e do titilamento dos nervos. O prazer, no seu estado máximo, é o estado de tensão máxima dos nervos, até onde isso é possível sem levar à dor (II, 112). Já a voluptuosidade se encontra um pouco além. Se dependêssemos apenas dos sentidos teríamos prazer, mas não voluptuosidade. *O espaço da voluptuosidade é a imaginação*. Aquilo que é sentido, a imaginação recolhe, embeleza, intensifica, concentra, e reconstrói o objeto – por assim dizer – segundo seus desejos. Enfim, o prazer está diretamente ligado ao corpo, enquanto a voluptuosidade está ligada à alma (entendida aqui como imaginação ativa), e a libertinagem aparece então como um “defeito da imaginação”, já que ela nada mais é que o excesso de prazer, não saboreado (II, 113).

Dentro dessa repartição semântica, é claro que todo peso, todo valor em La Mettrie recai sobre a voluptuosidade. O prazer enquanto tal só pode ser saboreado quando absorvido pela imaginação, e nela instalado; e La Mettrie se pergunta mesmo se “o prazer que não conduz à voluptuosidade é (realmente) um prazer” (II, 111). Como situar aí a libertinagem, que nada mais é que a repetição indefinida dos atos corporais que são conseqüência de uma deficiência da imaginação? Enfim, um prazer que não é absorvido pela imaginação não é, na verdade, um prazer, e o prazer moldado pela imaginação é a voluptuosidade. Para La Mettrie, então, o

verdadeiro prazer para o ser humano é a voluptuosidade, e seu espaço é o espaço imaginário. Daí porque ele insistir tanto em sua obra que a felicidade independe tanto da verdade quanto da realidade. Seja ilusória, ou “real”, o importante é que provoque sensações prazerosas intensas e prolongadas. Só o voluptuoso, na sombra da voluptuosidade, reúne (na imaginação) todas as ilusões e, sobretudo, realizando esse trabalho de condensação no imaginário, goza de todas as suas representações:

ele as chama, ele as acorda e acaricia (...) aquelas que lhe são prazerosas ao gosto de sua imaginação lúbrica (117)

E, nesse sentido, La Mettrie afirma que

(o voluptuoso) distingue a voluptuosidade do prazer como o odor da flor que o exala, ou o som do instrumento que o produz (II, 117).

O imaginário passa a ser, assim, o lugar privilegiado da felicidade, e nele se concentram tanto as sensações passadas, quanto as atuais remodeladas pela mesma imaginação. Daí porque a espera do prazer é tão prazerosa quanto o prazer (II, 99), assim como os preparativos do prazer sensível. Em resumo, em La Mettrie, o campo do prazer alocado no imaginário torna-se, por excelência, o lugar da *satisfação interior*, de um gozo que se perfaz no interior do imaginário do sujeito; trata-se de mimar, de elevar as sensações prazerosas ao máximo, para usufruir delas, mergulhar inteiramente nelas, absorver-se na sua contemplação. E aqui chegamos ao segundo nível da noção de felicidade em La Mettrie. Num primeiro nível ela apareceu como uma felicidade natural, automática, orgânica, conseqüência do bom e harmonioso funcionamento dos órgãos. Mas, num segundo nível, percebemos que essa felicidade é uma felicidade preliminar; ela é a condição preliminar para a verdadeira felicidade, aquela que sucede o

estado prazeroso e atinge o estado voluptuoso:

vocês vêm que os sentidos não são senão os órgãos de nossas paixões e de nossos desejos; que eles os servem, os entretêm, os excitam para que nos sirvam, por sua vez. Que digo eu! As paixões mesmas, esses elementos tão necessários ao homem como o ar que respira, são os mais fiéis ministros da voluptuosidade (II, 129).

Por este ângulo, começamos a perceber a diferença que existe entre a postura de Sade e a postura de La Mettrie, com relação ao exercício da conquista da felicidade. É claro que um exame superficial mostra uma estreita semelhança entre as concepções de ambos os autores. Ambos partem, em largos traços, de uma antropologia comum que vê no homem um ser essencialmente mau, ou – no caso de La Mettrie – na melhor das hipóteses, de um ser que busca essencialmente seu interesse próprio, acima de tudo, e esse interesse próprio delinea-se, basicamente, como a fuga da dor, e a busca constante do prazer como a fonte suprema da felicidade. Mas, a concepção mesma de prazer e felicidade desenha-se de forma diferente, em essência, em ambos os autores. La Mettrie, embora rompa com qualquer tipo de felicidade alicerçada no social, ou melhor, rompa com o social, como espaço possível da felicidade (da mesma forma que Sade), instaura, no entanto, um espaço que não é essencialmente oposto ao social, mas *alheio* a este. Na medida em que a felicidade se perfaz, para La Mettrie, exclusivamente no gozo solitário do imaginário dos sujeitos, ele pode manter um liame mínimo entre o exercício da felicidade e as regras sociais. Liame mínimo que faz com que, para ele, a *Razão* funcione como um elo, mesmo que negativo, de manutenção do pacto social. Entendamo-nos bem aqui. Não se trata de dizer que a razão filosófica fundamente o pacto social (esse só existe artificialmente, para conter o egoísmo dos homens), mas essa razão funciona, no sentido em que ela

faz com que o pacto social não se rompa. Ela não instaura o pacto, nem define suas regras, mas funciona como elemento que, dado o pacto, funciona para a sua manutenção; porque, no fundo do utilitarismo de La Mettrie, encontra-se um secreto elo que une o indivíduo a outro indivíduo – elo de sobrevivência mútua – e, assim, não é útil romper o pacto.

Permitam-me ler mais um trecho de La Mettrie:

Não é certo que um deísta ou um ateu, enquanto tal, não fará ao próximo o que não quer que se faça a ele...? Por quê? Porque não existe relação necessária entre não crer em um deus e ser um mau cidadão (67).

O que permite La Mettrie realizar tal afirmação? Na verdade ela é extremamente correta consigo mesma. É verdade que a razão, que toda atividade racional busca um prazer. É verdade também que esse prazer e essa felicidade me são vedados no espaço social. Mas, ao confinar a felicidade no gozo estrito das sensações íntimas, alocando-a no imaginário, La Mettrie pode simultaneamente construir a idéia de uma felicidade que se realiza fora do espaço social sem, no entanto, ferir frontalmente esse espaço. Ser feliz é matéria de uma relação de mim comigo mesmo, onde a mediação do outro só serve para atizar meu gozo imaginário. Daí porque certos raciocínios extremamente semelhantes, em La Mettrie e Sade, na verdade conduzem a conclusões bem diferentes. Tomemos, por ex., o caso do remorso. Ambos realizam uma crítica implacável do remorso. Mostrando sua completa inutilidade, seja antes, porque freia meu desejo, seja depois, porque é “inútil chorar o leite derramado”. Mas La Mettrie não extrai conseqüência alguma dessa crítica, além desta: o remorso é inútil. Existe uma frase no “*Anti-Sêneca*” que resume, com absoluta clareza, a posição de La Mettrie, em que é preciso pesar cada palavra:

Que não se alegue que eu convidado ao crime, pois não convidado senão à paz no crime (363).

La Mettrie não prega, portanto, a violação da lei, prega apenas paz de espírito frente ao fato consumado. A felicidade em La Mettrie muito pouco entra em atrito com a lei, porque ela se cristaliza num outro espaço. A razão soberana e independente de qualquer laço teológico, em La Mettrie, ainda é prisioneira de um humanismo, já que supõe uma secreta harmonia entre os interesses individuais e os interesses coletivos. Por mais que ele distinga a filosofia da moral e da política, lá no fundo aparece um laço que une o indivíduo à sociedade, o laço do interesse. Sade irá, conseqüentemente, na minha opinião, romper esse laço definitivamente, e realizar, pela primeira vez na história moderna, um divórcio radical entre o interesse individual e o interesse coletivo. Como muito bem apontam Adorno e Horkheimer, na “*Dialética do Iluminismo*”:

A obra do Marquês de Sade mostra o ‘intelecto’ sem o guia do outro (108).

Digamos mais claramente: é com Sade que assistimos ao trabalho coerente e conseqüente da razão, sem tutela alguma. É exatamente por isso que Sade – ao contrário de La Mettrie – vai nos convidar ao crime. Mas, para entender isso, é preciso agora deixar as semelhanças de lado e procurar, mais especificamente, a diferença entre o espaço que La Mettrie instaura, e o espaço que Sade constrói. Como já vimos, em suas linhas gerais, o primeiro, resta-nos, então, examinar o segundo. Tentaremos fazer isso através de uma releitura de “*A filosofia na alcova*”.

O que vou tentar fazer será, não uma análise dessa obra, mas uma espécie de ‘roteiro’ de leitura, tentando apontar as linhas mestras sobre as quais se articula o de Sade. Dois pontos básicos afastam La Mettrie de Sade: 1) La Mettrie, no fundo, resta ainda prisioneiro de um *humanismo*, quando pensa que existe um *liame* que liga os seres humanos entre si; que, embora não

funde o pacto social, funciona como condição para sua manutenção. Os homens não têm interesse em praticar o mal – não porque sejam bons, mas porque temem as conseqüências da generalização dessa prática que, se erigida em máxima, levaria imediatamente a uma ameaça constante à minha própria vida. Ora, diante dessa premissa, La Mettrie se vê obrigado, já que, como vimos, concebe a verdadeira felicidade no espaço da voluptuosidade, a recolher essa mesma felicidade no imaginário. Já que, na realização, na prática pode ser perigosa. Nesse sentido, La Mettrie é coerente consigo mesmo – e aqui está a segunda diferença com Sade – e prega uma felicidade interior que se perfaz no imaginário do sujeito. Esse mesmo sujeito recolhe os atributos do objeto, e os intensifica no imaginário. Em Sade também o imaginário joga um papel fundamental na constituição da felicidade. Mas, ao inverso de La Mettrie, em Sade, o imaginário *projeta* no objeto seu desejo. Em La Mettrie, o sujeito extrai do objeto aquilo que vai constituir o campo de sua felicidade. Em Sade há a isenção de predicados. Felicidade projetiva em Sade, e introjetiva, em La Mettrie. É evidente, portanto, que, em ambos os casos, o imaginário é fundamental, mas sua função e sua finalidade são diferentes em Sade e La Mettrie.

Bem, neste pequeno roteiro vou, ainda, dar atenção mais ao primeiro ponto, i.é, à crítica da idéia de *ligação* entre os homens, do que ao segundo ponto, i.é, à teoria do imaginário em Sade.

A tese que defende a idéia de que as personagens de Sade são *ineducáveis* não é sustentável. Boa parte dos textos de Sade fazem parte daquilo que os alemães denominam “*Bildungsroman*” (romance de formação). Um crítico chega ao cúmulo de dizer que Juliette, entra e sai de cena exatamente a mesma. É preciso realmente não ter entendido nada do texto de Sade para se fazer tal afirmação. A *Filosofia na alcova* é o texto onde isto fica mais patente. Sua estrutura formal (com exceção do

Opúsculo: “franceses...””) lembra muito a de uma peça de teatro e, por esse viés, seria interessante analisar a técnica criativa de Sade. Mas, meu propósito aqui é outro. É o romance de formação. O que significa dizer isso, referindo-se a um texto de Sade? O texto de Sade formiga em indicações. Retenhamo-nos em apenas duas ou três. Trata-se de educar um jovem nos princípios da libertinagem, quer dizer, de uma *iniciação* (no sentido que os antigos davam a esse termo), através de um educador – ou mais – através de demonstrações teóricas e práticas. Eugénie ouvirá, e se convencerá, nessas poucas horas, de quais são os *princípios* que levam à verdadeira felicidade, como também sofrerá um processo de iniciação *prática*. Em ambos os casos, o texto vai num “crescendo”, do ponto de vista dos *princípios* (começa-se por afastar o *pudor*, a vergonha, o acanhamento etc), tendo como conseqüência *prática* o *desnudamento* e a exploração das funções eróticas do corpo. Trata-se de uma instrução erótica, e não científica. Trata-se de demonstrar, e mostrar as possibilidades eróticas do corpo e das conjunções dos corpos. Uma coisa é digna de nota: em Sade – como em muitos outros casos – o processo educativo é, na verdade, um processo de *reeducação*. Educar é reeducar. Vejamos isso melhor.

Se educar consiste em reeducar, o processo pedagógico dele tem uma dupla função: primeiramente, afastar os falsos princípios sobre os quais está alicerçada a vida da pessoa e, simultaneamente, inocular os verdadeiros princípios que devem orientar a prática do sujeito na conquista da felicidade. Dupla tarefa, portanto: uma *moral*, afastar os pré-conceitos e pré-juízos, tarefa negativa; e outra, também moral, inocular os verdadeiros princípios – tarefa positiva. E, o lugar de encontro, o lugar dessa dupla tarefa será o *corpo*. Assim, a cada desmontagem de um pré-juízo – o pudor, por ex. – assistiremos imediatamente à sua incidência sobre o corpo próprio, o desmontamento do corpo de Eugénie. À crítica ao conceito de *decência* sucede-se,

imediatamente, que Eugénie se entrega aos beijos, seja de Saint Ange, seja de Dolmancé. Quer dizer, na verdade, nesse processo pedagógico assistimos ao cumprimento de 3 finalidades:

1) primeira, *crítica e demonstrações* da falsidade da teoria da moral tradicional (que se “resume” numa crítica à religião, à moral propriamente dita e aos preconceitos sociais);

2) em seguida, em segundo lugar, *emergência do objeto*: o corpo, suas funções eróticas e sua finalidade (a determinação das funções específicas: beijo, seio, membro viril, masturbações, genitais femininos, cópula, sodomia etc);

3) e terceiro, o *exercício graduado* dessas funções, para a conquista da felicidade (beijos, carícias, masturbação, sodomia, cópula etc).

Esse processo utilizado por Sade já mostra claramente o conjunto dos *sistemas de transformações* que devem ser operadas numa máquina bloqueada (no exemplo do qual partimos, Justine), para que ela se desbloqueie e se torne uma máquina desbloqueada (Juliette, i.é, uma máquina libertina; i.é, feliz).

Trata-se desse triplo processo: de *crítica e afastamento*, de *emergência do objeto* e do *exercício da função* desbloqueada. Mais especificamente, trata-se de descongelar, de dinamizar a imaginação para que ela se exerça livremente. O sistema moral teve por função exatamente congelar, tornar anestesiada, dócil a imaginação que, em Sade, tem uma dupla função: primeira, ativar as potências eróticas do corpo próprio e, segunda, produzir nos objetos empíricos as metamorfoses necessárias para que ele se transforme num objeto erótico. Trata-se da *fantasia*. Nesse sentido, e Sade tinha perfeita consciência disso, a imaginação é o ponto central, a partir do qual tudo se decide. A imaginação livre, solta faz com que, de um lado, a sensibilidade seja ativada e o corpo atinja um estado de tensão erótica que, maximizado, leva ao prazer; de outro lado, em plena liberdade ela

concretiza suas fantasias que, projetadas no objeto, o erotizam e o tornam o lugar onde o corpo próprio realiza o seu prazer. O *corpo-outro fantasiado* ocupa o núcleo do pensamento de Sade. A satisfação solitária (embora não seja condenada, é claro) ocupa um lugar secundário na obra de Sade, salvo engano de minha parte (há o episódio no início de Juliette). A pedagogia, em Sade, é, sobretudo, uma terapia de liberação da imaginação. O corpo-bloqueado, a máquina bloqueada teve como causa e sede a ação dos pré-juízos e dos pré-conceitos sobre a imaginação. Desbloquear o corpo significa desbloquear o imaginário, para que ele ative o corpo-próprio e fantasie o corpo-outro. Daí o porquê, em Sade, essa eliminação dos pré-juízos, essa dedetização dos preconceitos é absolutamente essencial: enquanto houver um resquício do sistema moral tradicional, enquanto houver uma nesga de ação das “virtudes” sobre o imaginário, este se cristaliza e se bloqueia:

Dolmancé: A imaginação é o agulhão dos prazeres; nos, dessa espécie [os prazeres libertinos], ela regula tudo, ela é o móvel de tudo. Ora, não é por ela que nós gozamos? Não é dela que vem as voluptuosidades mais extravagantes?

Saint Ange: Seja. Mas que Eugénie tome cuidado; a imaginação só nos serve quando nosso espírito está absolutamente desengajado de pré-juízos: só um basta para esfriá-la. Essa capciosa porção de nosso espírito é de uma libertinagem que nada pode conter... (III, 101).

Ora, quais são as condições para que haja esse desbloqueio total do imaginário? Para tentar responder a essa questão, tomemos como fio condutor uma tese muito freqüente em Sade. Há, em Sade, desde o início até o fim de sua obra, uma tese reguladora: a de que o prazer não tem outra orientação teleológica que a consumação de si mesmo. Isso significa dizer, claro, que prazer e procriação são coisas totalmente independentes. Nós, pós-freudianos, que já

lemos “*Três Ensaios sobre Teoria Sexual*”, estamos acostumados e familiarizados com essa idéia. Por isso mesmo não vou insistir sobre a mesma. Uma coisa é certa: Sade, talvez, tenha sido o único pensador, antes de Freud, que operou fortemente essa distinção; só que sobre outras bases, e no interior de uma outra rede conceitual. Esta distinção, em Sade, teve uma tripla finalidade: primeira, conferir autonomia ao prazer, como já dissemos; segunda, justificar a sodomia como algo naturalmente inscrito na ordem das coisas; terceira, mostrar que a felicidade está inscrita no plano exclusivo da realização da singularidade individual. Para nossos propósitos, vou tomar apenas a primeira e a terceira, i.é, primeiro, a autonomia do prazer, e, segundo, a estrita circunscrição da felicidade no campo da singularidade.

Ambas as teses, na verdade, têm um alvo muito preciso: *demolir a tese de que existe um liame, uma ligação, qualquer que seja, que una, que solde, que ligue os homens entre si*. Desde a antiguidade clássica, duas teorias existiram para explicar a ligação entre os homens: a aristotélica, defendendo a *naturalidade* das ligações entre os homens (os filhos são naturalmente ligados aos pais, como estes aos filhos; as famílias são naturalmente ligadas entre si, assim como as pequenas comunidades etc., etc., a ponto de chegarmos à famosa definição aristotélica de que o homem é um animal naturalmente social); ao lado desta tese, uma outra apareceu na antiguidade, com Epicuro, que dizia que os homens não são naturalmente sociais, eles apenas se agrupam, fazem um pacto em função de seus interesses individuais.

Essa segunda tese é que praticamente vai imperar no pensamento moderno através da versão contratualista de Hobbes, Locke e Rousseau. Ao lado disso, se nos voltarmos para a antiguidade novamente, com o estoicismo tardio, da época do Império, cristaliza-se uma idéia que, embora já tivesse aparecido aqui e ali, toma realmente forma nesse movimento,

mais especificamente, através de *Sêneca*, num texto intitulado “*De Clementia*”. Neste texto atingimos a idéia de *Humanidade*, i.é, que todos os homens estão ligados entre si através de atributos comuns. As oposições clássicas, perfeitamente naturais para um grego do século IV antes de Cristo, entre helenos/bárbaros, entre cidadãos livres/escravos, entre homem/mulher etc. vai-se delineando, pouco a pouco, a idéia da artificialidade destas diferenças. Os sofistas já colocavam em questão estas distinções e alguns (junto com a escola cínica) se proclamavam cidadãos do mundo. No teatro de *Plauto*, não é uma nem duas vezes que vemos um escravo sendo açoitado exclamar: “Sou homem como você”. Em *Terêncio* encontramos a famosa fórmula, que tanto agradava a Marx: “Sou humano, e nada que é humano me é alheio”. Mas, eu insisto, é no estoicismo tardio, em *Sêneca*, que assistimos à cristalização da idéia de que existem *laços naturais* que reúnem os homens entre si. Alie-se a isso o fato de que o estoicismo defendia a idéia da sociabilidade natural do homem. O Cristianismo nada mais fez do que levar estas idéias às últimas conseqüências, fundando-as teologicamente, desenvolvendo a idéia de uma *Humanidade* ligada entre si por laços fraternos e amorosos. Com o Cristianismo assistimos a tal exacerbação destas idéias que chegamos ao ponto onde todo o conjunto de valores singulares do indivíduo está diretamente subordinado ao próximo, idéia expressa na máxima aqui conhecida: “Amarás ao próximo como a ti mesmo”, o que constituía uma idéia um tanto quanto aberrante para o pensamento grego clássico, por ex., e, não neguemos, começa a ser uma idéia incompreensível para nós modernos. Resta o fato de que a civilização ocidental viveu mais de um milênio e meio sob a égide desses valores. É nessa trama extremamente complicada e cerrada que nasceu e se desenvolveu o que nós entendemos por *Humanismo*.

A modernidade – a partir, sobretudo, do século XVII – vai aos poucos

desmoronar. Mas, muito aos poucos. Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Bayle, etc., etc., vão aos poucos, solapando esses alicerces do humanismo, sobretudo pela retomada das teses de Epicuro e sua escola. O século XVIII representou um passo gigantesco nesse processo de secularização e laicização do pensamento (combatendo a malha religiosa), introduzindo a teoria do pacto social (o que supõe um isolamento original dos homens), e colocando, indiretamente, em dúvida, todo esse edifício pacientemente montado.

Mas isso não significa dizer que o pensamento do século das luzes liquidou com o humanismo. Ao contrário. Ele nunca esteve tão forte como nessa época. O grande passo dado pelo Iluminismo foi repensar o humanismo cristão, através de um humanismo laico. Os laços que reúnem os homens entre si não são os da fraternidade, do amor ou da conaturalidade dos liames, mas sim a *razão*. Foi através da razão que o pensamento das luzes exigiu um pensamento laico, desligado da religião, mas que explicava, ao mesmo tempo, a ligação entre os homens. Melhor dizendo: fundava-a na própria idéia da razão. Qual a consequência disso? Basicamente, isso significou a colocação (ou a retomada) de certos princípios, sem que o pensamento iluminista extraísse suas últimas consequências.

O primeiro a realizar, implacavelmente, essa operação, foi Sade e, por isso mesmo, foi o primeiro pensador moderno a instaurar um pensamento anti-humanista na sua radicalidade. Duas noções orientaram o pensamento moderno, no plano que nos interessa: primeira, a de que os seres humanos são movidos pelo desejo de obter prazer; e, segunda, que a sociedade é fruto de um pacto entre os homens que perceberam as vantagens de viverem unidos para assim escapar dos perigos que os rondavam. Perigos externos e intrínsecos às próprias relações humanas (forte/fraco; astuto/não-astuto). Por trás destas duas noções delineia-se a idéia de uma *razão* neutra e calculadora, como instrumento

para atingir estes dois fins básicos: o prazer e a segurança.

Mas duas orientações vão se delinear nesse quadro. A primeira será predominante no século XVII, até o final do século XVIII. De fato, de Hobbes a Holbach, toda a análise esteve centrada em torno da noção de interesse próprio vinculada, primordialmente, à noção de segurança. Os elementos do problema colocam-se sempre da mesma forma: parte-se da noção de estado de Natureza pensada como indivíduos vivendo isoladamente. Esse estado gera uma situação de tensão e de conflito, na medida em que cada um é juiz de seu direito, o que engendra um estado de guerra constante entre os indivíduos. Assim, se cada um pensa em seu interesse próprio, dá vazão ao seu egoísmo individual, e procura satisfazer, indiscriminadamente, seus prazeres, esse estado de conflito permanece, e a única saída é perceber que o interesse próprio, bem entendido, passa pela consideração do interesse alheio. Forma-se um fio, um liame através desse interesse próprio, mas comum, que é o conjunto das condições universais e elementares da sobrevivência. A razão calculadora funciona como elemento de ligação, mostrando ao indivíduo que o seu interesse, bem compreendido, passa pelo respeito do interesse alheio, e essa consideração leva ao estabelecimento do pacto social, como aquele que, mesmo restringindo o direito ilimitado original, garante um direito limitado e circunscrito: aquele mesmo que delimita o pacto social.

Assim, nas teorias modernas, a razão soberana se sobrepõe aos interesses dos indivíduos, corrige-os e canaliza-os para o seu bom uso. A razão mostra que o único caminho para que o sujeito realize seu egoísmo e seu prazer é através da aliança com os outros indivíduos. A razão, assim, eleva o singular ao plano do universal, e todos participam desse atributo comum que fundamenta a humanidade.

Ora, Sade, partindo das mesmas premissas, vai chegar a resultados

exatamente opostos. E esse movimento de pensamento fica particularmente claro nesse texto extremamente denso e condensado que é *A Filosofia na Alcova*. Nem sempre esse movimento é perfeitamente claro e coerente, mas, nas suas linhas gerais, não é difícil de ser captado. Quando Sade opera o desligamento da sexualidade com a procriação, ou, dizendo a mesma coisa, eleva o prazer como critério supremo das ações no campo ético, sua análise se desenrola impecavelmente: o prazer é um fenômeno que se sobrepõe a todo e qualquer outro, na escala de valores. E é a ele que tudo deve estar subordinado, o que significa dizer, em termos mais gerais, que o *único critério* para julgar o Bem e o Mal, i.é, o prazer e o desprazer, é o próprio indivíduo. Quer dizer, o egoísmo e o interesse próprio funcionam como critério último.

Sade irá, apenas, extrair as conseqüências deste princípio, levado ao pé da letra. E, ele conseguirá, através da dissolução, da desmontagem de todos os sentimentos humanitários, em primeiro lugar. Este primeiro momento começa com a crítica da religião, e de seu sistema de virtudes (pudor, vergonha, castidade, decência, piedade, amor ao próximo etc., etc.).

Isso nós já vimos, em parte, analisando o processo reeducativo de Eugénie. Mas, Sade não pára aí.

Num nível mais “profundo”, Sade estabelecerá uma crítica radical de todos esses supostos liames naturais que unem os homens entre si: parentesco, amor e amizade. Liames mais profundos, mais solidamente estabelecidos, os quais frequentemente não colocamos em questão: não há, afirma Sade, a não ser nos primeiros tempos, nenhum liame que ligue os filhos aos pais. Satisfeitas as primeiras necessidades, os filhos são autônomos com relação aos pais. E vice-versa. Os pais, por sua vez, não estão unidos a direitos, a deveres eternos com relação aos filhos. Não há, portanto, nem liames de parentesco, nem de sangue que una os homens entre si.

Outra ilusão que deve ser abandonada: o amor, esse sentimento enganoso que, frequentemente, se aparenta ao desequilíbrio e à cegueira frente ao objeto. Na base do amor está o desejo. E, nada mais natural, sua satisfação, se possível. Mas, daí a constituir esse fato na base de uma ligação permanente entre pessoas, é sair da sensatez. Sade inscreve-se nessa tradição, muito comum no Ocidente, que aproxima o amor da patologia mortal, tradição que vem desde os gregos, até Freud:

Você me fala dos liames do amor, Eugénie... mas qual é a base desse sentimento? (...) o desejo. Quais são as conseqüências desse sentimento? (...) a loucura. Atenhamo-nos ao motivo, e guardemo-nos dos efeitos. O motivo é possuir um objeto. Tratemos de ser bem-sucedidos, mas com sabedoria; gozemos desde que o tenhamos; consolemo-nos, no caso contrário: mil objetos outros, semelhantes e frequentemente bem melhores, nos consolarão a perda daquele. Todos os homens, todas as mulheres se assemelham: não há amor que resista aos efeitos de uma sã reflexão (172).

A amizade, por fim, diz Sade, deve ser mantida na medida em que ela nos seja útil, que ela favoreça nosso interesse próprio, caso contrário, ela não serve para nada.

Muito bem. Qual, no fim das contas, o propósito de Sade ao realizar essa desmontagem sistemática dos liames, das ligações que unem os homens entre si? Na verdade, a intenção de Sade é clara, cristalina: se nós retomarmos o processo de reeducação de Eugénie, veremos que todo o esforço de Sade, para afastar Eugénie das chamadas virtudes, tinha por objetivo o desbloqueio do imaginário - e a conseqüente erotização do corpo-próprio - e a liberação das fantasias. Ora, o que Sade faz aqui é continuar, metodicamente, essa



elaboração. Já sabemos que o critério fundamental do prazer é o egoísmo, o interesse próprio. Logo, tudo aquilo que se constituir numa barreira para a realização do meu prazer, deve ser abolido. Se o critério é o prazer do corpo-próprio, critério supremo, então tudo, absolutamente tudo aquilo que se constituir num impedimento para isso, deve ser anulado. Sade apenas toma ao pé da letra o critério do egoísmo, para levá-lo às últimas conseqüências, e seu objetivo é muito claro: através deste processo promover a total liberação, o total desbloqueio da imaginação e, através disso, fazer com que o sujeito recupere algo que há muito tempo ele havia perdido: *o direito sobre seu corpo*:

Goza, pois, Eugénie, goza, meu anjo querido; teu corpo só a ti pertence; apenas tu, no mundo, tens o direito de gozá-lo e o fazer gozar quem como lhe apeteça (84).

Restituir ao sujeito algo que lhe é originário, que é seu bem por excelência ou,

pelo menos, aquilo através do qual ele atinge seu bem, e que durante toda a história da humanidade as diferentes instâncias e instituições (a família, a religião, a sociedade, o Estado) lhes foi, sistematicamente, escamoteando. Não há nada mais produtivo do que o corpo sádico. Apenas é preciso notar que esse corpo se recusa a qualquer tipo de produção cujo objeto produzido não seja consumido por ele mesmo. O corpo, para Sade, deve recusar, sistematicamente, toda e qualquer produção que o aliene, a não ser com seu expresso consentimento. Se o sujeito oferece seu corpo, é com plena consciência da doação, e não sob a forma de uma subtração operada nesse corpo e às expensas deste. Isso, é claro, num mundo libertino ideal, onde essa autonomia integral do corpo e do gozo é acompanhada da consciência extremamente lúcida da crueldade original que habita todo ser humano.