

MORAL, CIÊNCIA E HISTÓRIA no Pensamento Moderno



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

REITOR

Prof. Dr. Angelo Roberto Antonioli

VICE-REITORA

Profa. Iara Maria Campelo Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

COORDENADOR DO PROGRAMA EDITORIAL

Pércles Moraes de Andrade Júnior

COORDENADORA GRÁFICA DA EDITORA UFS

Germana Gonçalves de Araujo

CAPA

Prancha Anatomie de autoria de André Vesále,
extraída da Encyclopédie de Diderot e D'Alembert.

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Guilherme Al-chedyack Kauark

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Martins de Oliveira Junior

Aurélia Santos Faroni

Fabiana Oliveira da Silva

Germana Gonçalves de Araujo

Luís Américo Bonfim

Mackely Ribeiro Borges

Maria Leônia Garcia Costa Carvalho

Martha Suzana Nunes

Pércles Moraes de Andrade Júnior (Presidente)

Rodrigo Dornelas do Carmo

Samuel Barros de Medeiros Albuquerque

Sueli Maria da Silva Pereira

Este livro, ou parte dele, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita da Editora.

Este livro segue as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, adotado no Brasil em 2009.

MORAL, CIÊNCIA E HISTÓRIA no Pensamento Moderno

EVALDO BECKER, MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO, SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA (ORGS.)



FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

M828 Moral, ciência e história no pensamento moderno /
 Evaldo Becker, Marcelo de Sant'Anna Alves Primo, Saulo
 Henrique Souza Silva (Orgs.). – São Cristóvão : Editora
 UFS, 2018.
 416 p.

ISBN 978-85-7822-617-6

1.Filosofia. 2. Filosofia moderna. I. Becker, Evaldo. II.
Primo, Sant'Anna Alves. III. Silva, Saulo Henrique Souza.

CDU 1

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
CAPÍTULO I	
Análise da “pior forma de governo” no início da Inglaterra moderna: a democracia entre a popularidade, o radicalismo religioso e o inculto homo democraticus	
Cesare Cuttica	11
CAPÍTULO II	
Religião e sedição popular na Inglaterra seiscentista de Robert Filmer e John Milton	
Saulo Henrique S. Silva	55
CAPÍTULO III	
O Governo Civil nos <i>Discourses</i> de Sidney	
Alberto Ribeiro G. de Barros	85
CAPÍTULO IV	
Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática	
Luiz Carlos Santos da Silva	107
CAPÍTULO V	
Sobre o pretenso relativismo moral de Hobbes	
Syliane Malinowski-Charles	133
CAPÍTULO VI	
Rousseau contra o Estado	
Tanguy L'Aminot	157
CAPÍTULO VII	
Substância em Locke: algumas notas	
Flavio Fontenelle Loque	185
CAPÍTULO VIII	
Bayle ou a retorsão da libertinagem	
Hubert Bost	209



CAPÍTULO IX

Ateísmo de sistema e ateísmo virtuoso: o Spinoza de Pierre Bayle

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo 239

CAPÍTULO X

As luzes obscurecidas: a libertinagem sadiana como monstruosidade moral

Natalia L. Zorrilla 257

CAPÍTULO XI

Química e filosofias experimentais no século XVIII

Ronei Clécio Mocellin 291

CAPÍTULO XII

Potência e impotência do ceticismo: a questão da história
em Pierre-Daniel Huet

Sébastien Charles 317

CAPÍTULO XIII

História e natureza humana em Vico

Antonio José Pereira Filho 343

CAPÍTULO XIV

Aspectos da recepção histórica do Cristo na filosofia ilustrada

Edmilson Menezes 363

CAPÍTULO XV

Algumas reflexões sobre a secularização entre as teses
de Werner Jaeger e Karl Löwith

Marcio Gimenes de Paula 381

TRADUÇÃO

Capítulo X (Da pessoa de Jesus) do *Túmulo do Fanatismo* de Voltaire

Edmilson Menezes 399

SOBRE OS AUTORES 409

APRESENTAÇÃO

Este livro pode ser considerado como a celebração da amizade filosófica, aquela que tem como pressuposto o diálogo franco com aqueles que estão dispostos a refletir e agir com vistas à melhoria da vida humana. É o resultado do empenho dos professores que integram a linha de pesquisa Filosofia da História e Modernidade, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS). Suas atividades iniciaram em 2012, mas é fruto de laços mais antigos que sempre buscaram estabelecer um diálogo fecundo dos nossos pesquisadores com colegas de outras instituições universitárias brasileiras e estrangeiras, de países como Argentina, Itália, França e Canadá.

Este esforço de oxigenação das ideias filosóficas produzidas no Brasil e de internacionalização de nossas discussões é algo que vinha sendo incentivado nos últimos anos e que parece um tanto ameaçado nos tempos atuais. Nesse sentido, é fundamental refletirmos melhor sobre a história do pensamento que construiu as instituições que nos fizeram ser o que somos, e que nos permitem pensar o que queremos ser no futuro. A publicação deste volume reafirma a vocação das pesquisas desenvolvidas por um conjunto de professores especializados na Modernidade filosófica. Esta coletânea ajuda a nos fazer conhecidos além de nossas fronteiras e apresentar colegas de outros países ao público brasileiro.

O leitor desta obra terá acesso às interpretações multifacetadas em torno dos temas Moral, Ciência e História no seio do pensamento moderno. Demarcados esses interesses, o capítulo de abertura do livro apresenta parte da pesquisa do investigador italiano Cesare Cuttica sobre a discussão presente no início da Inglaterra seiscentista relativa às polêmicas envolvendo o apelo à popularidade contra os discursos antidemocráticos elaborados por escritores realistas durante os reinos Elisabetano, Jacobiano e Carolino. Os reflexos dessa discussão iniciada por Cuttica reaparecerão nos textos seguintes.



FOA, A. *Ateismo e magia: il declino della concezione mágica nel "Dictionnaire" di Pierre Bayle*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980.

GIORELLO, G. *Di nessuna chiesa: la libertà del laico*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2005.

LABROUSSE, E. *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Albin Michel, 1996.

LAGRÉE, J. "Spinoza 'athée & epicurien'", in: *Archives de philosophie*. Paris: Beauchesne Éditeurs, 1994, n°57, pp. 541-558.

MCKENNA, A. "Amour-propre et vertu sociale", in: *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009, n°11, p. 337-344.

MORI, G. "Baruch de Spinoza: athée vertueux, athée de système", in: *BOTS, Hans. Critique, savoir et érudition à la vieille des Lumières: Le Dictionnaire Historique et Critique de Bayle (1647-1706)*. Amsterdam & Maarsen: APA-Holland University Press, 1996, pp.341-358.

_____. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999.

SPINOZA, B. de. *Éthique*. Trad. par Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 2010.[Bilingue Latin-Français].

_____. *Correspondance*. Trad. par Maxime Rovere. Paris: Flammarion, 2010.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo Martins Fontes, 2003.

VERNIÈRE, P. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: Puf, 1982, 2 vols.

CAPÍTULO X

As luzes obscurecidas: a libertinagem sadiana como monstruosidade moral*

Natalia L. Zorrilla
(CONICET/UBA–Sorbonne)

* Tradução de Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (Bolsista PNPd/UFS-CAPES).



Introdução

Este artigo tem por objetivo examinar os debates sobre a polêmica inscrição de Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) no movimento das Luzes, concentrando-se sobre o traço de sua expressão filosófica e literária possivelmente a mais característica: a denominada “libertinagem sadiana”. Buscamos com tal fim analisar uma temática frequentemente abordada pelos filósofos do século dezoito de uma maneira pouco sistemática, malgrado a importância que ela encerra para o projeto das Luzes, a saber: o desenvolvimento de uma moral universal completamente secular. Trata-se da problemática da monstruosidade (moral). Percorremos aqui diversos tratamentos e figuras do monstruoso para oferecer finalmente uma reconstrução crítica da libertinagem sadiana. Nosso objetivo é traçar uma linha de continuidade que nos permita mostrar a problematidade ético-política (filosófica) da construção conceitual sadiana anteriormente mencionada e interpretada como monstruosidade moral.

Sade filósofo?

Não é evidente que Donatien Alphonse de Sade (1740-1814) tenha sido um filósofo, no sentido de um filósofo das Luzes. Um dos primeiros a estabelecer esta linha interpretativa (a de Sade filósofo) foi Jean Deprun, colaborador da edição Gallimard-Pléiade das obras de Sade (SADE & DELON [Ed.], 1990, t. I, p. LIX-LXIX). Ele sustenta que Sade é o “filho natural” da tradição materialista das Luzes. Deprun acrescenta, entretanto, que Sade bebe também das fontes antigas do libertinismo erudito (ele fala de uma “modernização do gassendismo” que realizariam os personagens sadianos). Conclui que, em seu duplo aspecto “do ateísmo e do apsiquismo, o materialismo de Sade procede das Luzes mais radicais” (SADE & DELON [Ed.], 1990, t. I, p. LXIV).

Entretanto, Deprun nuança essa visão, argumentando que a filosofia sadiana também compreende três elementos pouco “luministas”: 1) o isolismo¹, o qual para Deprun é equivalente ao egoísmo, 2) o intensivismo², isto é, o elogio do choque, e finalmente, 3) antifisismo, ou a ideia de uma natureza má³. Deprun identifica aparentemente “filosofia sadiana” à “sensibilidade libertina/criminal”, o que é no mínimo contestável, sendo dado que, do ponto de partida imanentista expresso nos romances de Sade, chega-se a um equilíbrio ou a uma *equipolência* entre “união” e “destruição” no nível ontológico, ou entre “virtude” e “vício” no nível moral (uma indicação dessa *isostheneia* poderia ser, no domínio da representação romanesca, o par Justine-Juliette.)

De sua parte, Michel Delon (SADE & DELON [Ed.], 1990, t. I, p. IX-LVIII) em sua edição das obras de Sade oscila entre a visão de um Sade militante ateu e um Sade cínico que, utilizando alguns recursos literários como a paródia, subverteria o espírito [geralmente]

1. O conceito de isolismo refere-se ao isolamento e a unicidade vital de cada existente que habita o seu próprio horizonte subjetivo individual. Jean Deprun (1980) propõe uma equivalência entre o isolismo no domínio moral e o solipsismo no domínio da teoria do conhecimento. Contudo, Deprun termina por ler como uma exacerbação do egoísmo, o que é problemático se pensarmos que o egoísmo é o contrário do altruísmo ou o sacrifício por outrem; a palavra “isolamento” é utilizada pela primeira vez para descrever a solidão existencial de Justine (ROGER, 1995, p. 88-9).

2. Esse ponto refere-se ao funcionamento dos corpos libertinos, que atraídos pelas sensações fortes, querem sempre que estes se superem em intensidade. Daí resulta uma insensibilidade ou apatia que alguns desses personagens chamam “estoicismo”.

3. Deprun refere-se aqui à noção de “natureza” que Braschi, por exemplo, (um dos personagens de *Juliette*) utiliza, a qual implica que a natureza é a força que coloca os seres na existência, isto é, a potência unitiva e destrutiva das partículas dos seres compreendidos como individualizações do todo material. Ela seria, segundo Braschi, indiferente às suas criaturas; contudo, algumas das configurações que ela produz têm inclinações mortais as quais os efeitos (a morte de outros seres) permitiriam a essa mãe monstruosa recriar muito mais.



otimista das Luzes. Esta acentuação no desvio sadiano marcará os estudos ulteriores, porque ela coloca em cena uma ambiguidade, desse ponto de vista possivelmente irremediável, entre o Sade materialista e ateu e um Sade cético que não priorizaria nenhuma posição filosófica (dogmática) pontual.

Desta maneira, por exemplo, Delon sustenta que Sade adota as formas narrativas e argumentativas privilegiadas das Luzes, a saber: o diálogo e o relato em primeira pessoa com fins pedagógicos, situando-o em uma forte tradição do mundo das letras, a qual liga a reflexão filosófica à sedução amorosa. Entretanto, essas formas são utilizadas parodicamente, sendo que “a moral materialista” do ex-marquês seria fundada, segundo Delon, em seu imoralismo, no qual se revela uma inversão do ideal revolucionário. Contudo, Sade, enquanto militante do ateísmo, advoga, do ponto de vista deste intérprete, em favor de uma erradicação dos dogmas religiosos que permite instalar uma moral secular baseada sobre a plena liberdade sexual e política de cada indivíduo.

A primeira dessas caracterizações que oferece Delon, a do Sade-*militante ateu*, é levantada por outras interpretações que se concentram principalmente sobre o desenvolvimento teórico das dissertações libertinas sadianas, isto é, sobre os conteúdos filosóficos expressos nos romances (embora os elementos formais romanescos não sejam negligenciados). Um exemplo seria Norbert Sclippa (2000), que defende abertamente a ideia de que Sade foi um filósofo assinalando, ao mesmo tempo, o corolário niilista e trágico do “materialismo integral” do ex-marquês. A lacuna a respeito da ideia de progresso das Luzes produzir-se-ia, segundo Sclippa, na noção de “natureza”, radicalmente diferente no pensamento libertino sadiano, em comparação com outras filosofias da matéria precedentes. Sclippa defende que os filósofos atribuem à natureza o papel de um princípio normativo universal, de um princípio criador (*natura naturans*) em

oposição a seu sentido histórico anterior (*natura naturata*). O mito da onipotência de Deus é assim substituído pelo da onipotência da natureza. (SCLIPPA, 2000, p.49.)

Longe de descrevê-la como uma mãe doce e protetora da humanidade, os personagens libertinos dos romances sadianos a concebem como uma entidade completamente diferente do homem, o que desencadeia desta maneira um movimento de descentralização anti-humanista que elimina toda hierarquia natural entre os seres.

Sob um outro enfoque, a inserção de Sade no ateísmo do século dezoito foi notadamente estudada por Caroline Warman (2000). Ela mostra o liame filosófico entre o marquês e outros pensadores das Luzes Radicais através de sua adesão ao que a intérprete chama “materialismo sensacionista” (2002, p.21), isto é, a tese segundo a qual o conhecimento pode ser somente (ao menos originariamente) uma afetação corporal sensível. Warman examina igualmente as formas de expressão e os procedimentos de escrita através dos quais Sade oferece em seus romances uma dramatização desta filosofia das Luzes, culminando na representação pornográfica.

Além dessas tentativas pontuais de conceder à Sade uma certa originalidade em relação a seus predecessores, diversos comentadores do ex-marquês tendem a se refugiar na segunda linha de interpretação deloniana, explorando a ideia que a filosofia sadiana é simplesmente uma inversão de. É Pierre Armand (1992) que exemplifica claramente esta tendência, sustentando:

É fácil ler Sade com os filósofos do século. O texto sadiano trabalha a inversão... É mergulhado em uma guerra, uma orgia conceitual. Sade nutriu o seu texto com uma documentação filosófica e antropológica gigantesca. Ele só podia, nesse sentido, marcar o fim das Luzes. Seu texto devia ser uma enciclopédia negativa. Sade é, malgrado ele, o mais filósofo dos Filósofos (SAINT-AMAND, 1992, p.169).



Sade-philosophe seria então um instrumento crítico de radicalização mas, ao mesmo tempo, de encerramento do ateísmo esclarecido: conduzindo sua metafísica da matéria às últimas consequências ético-políticas, conformando seu isolismo ou seu amoralismo, seria de fato indiferente que o engajamento de Sade com as proclamações das Luzes seja autêntico ou não, isto é, que este autor seja um honesto herói das Luzes ou um inimigo escondido do movimento. Seja o que for, a teoria da libertinagem que este ex-marquês propõe em sua obra, enquanto apoiada nos fundamentos de um racionalismo materialista de inspiração spinozista, termina por ser um dos modelos mais corrosivos do projeto das Luzes de constituir uma moral secular universal fora do domínio religioso. Lester Crocker (1963) o chamou de crepúsculo niilista dos ideais esclarecidos⁴.

Esta teoria da libertinagem é denominada “*imoralismo*” por alguns comentadores (DOMENECH, 1989), compreendendo esta palavra como uma instigação a fazer o mal partir da qual são concebidos os romances sadianos, sobretudo os de formação (*bildungsroman*), como dispositivos corruptores do leitor/ da leitora. A diferença entre esta interpretação da libertinagem sadiana e a ligada ao amoralismo é que a segunda apresenta a filosofia de Sade como um pensamento materialista e determinista que neutraliza e relativiza o sentido moral das ações humanas promovendo um ceticismo radical. Cada corpo, nesse sentido, orientar-se-ia para diferentes tipos de prazeres conforme a sua configuração orgânica, motivada pelo

4. “Niilismo” é definido aqui de uma maneira freudiana como “a rejeição da organização predominante de instintos, que é imposta por qualquer cultura, e *ipso facto* de todas as restrições morais ao id” (CROCKER, 1963, p. 396). Para Crocker, Sade é a expressão última do pensamento esclarecido que expõe o impasse que os filósofos precedentes chegariam: o do fracasso de fundir “cultura” e “natureza”. Por esta razão, Sade seria também uma figura profética, que anteciparia as duas linhas que decorrem das Luzes, segundo Crocker: a liberal-utilitária (Montesquieu-Voltaire) e a proto-totalitária (Rousseau).

interesse pessoal de se satisfazer na observância ou na transgressão das normas morais, o que gera uma equipolência entre esses tipos de conduta. Desta maneira, Sade não promoveria nem a virtude nem o vício; ele limitar-se-ia simplesmente a evidenciar a sua indiferença para com a natureza absoluta.

O gesto historiográfico de diminuir a importância do materialismo ateu no panorama dos debates filosóficos durante o século dezoito, tradicionalmente predominante até a metade do século vinte ao menos (CASSIRER, 1932), começou a mudar. Uma maior consideração do impacto do pensamento de Spinoza⁵ de um lado, e de algumas

5. No começo do século XX, compreendia-se o fenômeno do movimento das Luzes partindo da linha kantiana da filosofia moderna (ADORNO & HORKHEIMER, 1947). Entretanto, começaram recentemente a sublinhar a importância da radicalidade da luta contra a superstição que realizam as Luzes assinalando Spinoza como a figura que inspira essa linha combativa. Os textos de Jonathan Israel (2001) desenvolvem esta perspectiva, propondo uma diferenciação entre as Luzes radicais, as Luzes moderadas e os contra-Luzes. Este autor criou a noção de “Iluminismo Radical” para referir-se à tendência mais extrema e intransigente da cultura esclarecida da racionalização e da secularização (Israel, 2001:7). Segundo Israel, é Spinoza que traz a radicalidade ao movimento com suas proposições filosóficas de vanguarda, as quais são principalmente o monismo substancialista e a divinização da natureza, o método histórico-crítico para a leitura das Escrituras e a defesa do Estado democrático. A culminação do spinozismo na ideologia da Revolução Francesa se deu através do “Iluminismo Democrático” (Israel, 2011), integrado por materialistas esclarecidos como Paul Thiry Henri d’Holbach e Denis Diderot “e outros como o marquês de Condorcet). Entretanto, as animosidades entre eles sobre questões teóricas como sobre questões práticas permitem observar uma complexidade que exige uma elucidação ulterior. Esses “neo-spinozistas” (VERNIÈRE, 1954) oferecem uma interpretação epicurista (lucreciana) de um certo monismo materialista que remete ao panteísmo da *Ética* (malgrado suas diferenças). Contudo, o vitalismo transformista diderotiano expresso n’*O Sonho de D’Alembert* (texto redigido em 1769) difere do fisicalismo determinista holbachiano no *Sistema da natureza* [1770.] No mais, não entram em acordo no que concerne ao domínio da moral e, especificamente, o projeto esclarecido de produzir uma moral secular e universal (independente da religião). Charles Wolfe (2016), que acrescenta Sade a este tradição



escritas heterodoxas como a literatura libertina (o erótico-pornográfico⁶ e as *análises racionais* dos relatos religiosos entre outros), de outro lado, favoreceu uma observação mais aprofundada das filosofias esclarecidas e ateias da matéria. Todavia, Sade continua a ser utilizado atualmente como “má publicidade” para esses autores precedentes (*i.e.*: d’Holbach), fortalecendo o velho preconceito dos censores e dos contra-Luzes do *Ancien Régime* que defendiam que uma metafísica materialista tornar-se-ia necessariamente uma defesa da libertinagem sexual corruptora dos costumes.

Libertinagem e monstrosidade no ateísmo das Luzes

No relato do estado da questão tentado na seção precedente de nosso texto, *Sade-philosophe* parece ser o procedimento pelo qual se deforma, se magnifica, se inverte e se radicaliza a letra e o espírito do ateísmo das Luzes. Por esta razão, analisaremos na sequência

de pensamento defende que, enquanto Julien Offray de la Mettrie (autor de *O Homem-máquina* [1747]) faz troça das normas e das instituições desde o riso democritiano que ele recupera, Diderot tem sérias limitações para contribuir neste projeto, temendo não poder justificar racionalmente a inclinação para a virtude. Do mesmo modo, a prudência e o conservadorismo moral de Holbach *n’A moral universal ou nos deveres do homens fundados sobre a Natureza* [1776] ou em *Etocracia ou o Governo fundado sobre a moral* [1776] sugerem, sob forma de denúncia, o que posteriormente Sade construirá como sua filosofia libertina (a qual a expressão mais acabada encontrar-se-ia, a nosso ver, na *História de Juliette*). Concluindo, o imanentismo spinozista e o relativismo moral e cultural implicado naquele podem gerar leituras bem diferentes. Se o acento é colocado sobre o aspecto racional da ontologia spinozista, ter-se-á uma tendência a apreciar a necessidade racional da virtude para a vida em comunidade, como no corpus ético-político holbachiano. Todavia, a linha niilista decorrida de uma aproximação spinozista do Absoluto pode levar ao isolismo extremo, o qual os princípios foram representados nos romances libertinos de Sade.

6. Cf. DARNTON (1991, 1996); CAVAILLÉ (2007).

a adesão e a integração de Sade nesta matriz de pensamento, interpretando a filosofia sadiana como o porvir monstruoso do projeto de dar ao mundo uma moral secular ateia. Nosso objetivo é examinar como se forma a construção da “libertinagem” nos romances do ex-marquês, em sua expressão filosófica e literária, para mostrar como ela poderia se incorporar ao traço de uma genealogia histórico-conceitual, ainda que esquemática, do tratamento que certos filósofos esclarecidos da matéria (do século dezoito, determinantes para Sade) oferecem sobre a ideia da “monstruosidade moral”. A obra de Sade abordaria esta figura conceitual do monstro, exibindo sua gênese através dos personagens libertinos.

Se, desde a publicação do *Novum Organum* de Bacon, o pensamento esclarecido parece privar progressivamente os corpos monstruosos de seu caráter maravilhoso para integrá-los ao estudo da natureza, a problemática da alma monstruosa não seria estranha a esta tendência. Na obra *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* [1699], de Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, encontra-se uma formulação da disposição para gozar com os suplícios sofridos por outrem (o que atualmente chama-se “sadismo”), a qual é descrita como inumana, *contra naturam* e, conseqüentemente, monstruosa. Esta crueldade extrema prova uma possibilidade limite da existência, a qual a instanciação seria tão rara como prodigiosa e a qual a representação substituiria um papel normalizador, instalando o terror, a rejeição e a exclusão (do domínio do humano e do social) como respostas à evocação imaginária desta forma de gozo.

A obra do conde de Shaftesbury foi traduzida (muito livremente, isto é, com muita intervenção da parte de seu tradutor) e anotada em 1745 por Denis Diderot⁷ e ela constitui o pontapé inicial das

7. Por esta razão, utilizaremos a tradução francesa de Diderot como referência bibliográfica, a qual tem como título *Principes de la philosophie morale ou Essai de M.S. sur le mérite et la vertu*.



discussões ulteriores em torno da problemática no “círculo holbáquico”. No mais, ela faz parte da biblioteca documentada do Marquês de Sade em Lacoste (MOTHU, 1995, p. 616 [60]). Neste tratado, o conde de Shaftesbury desenvolve uma teoria sentimentalista⁸ sobre a virtude reservada unicamente à espécie humana (e possivelmente restrita ao gênero masculino⁹). Do ponto de vista do conde de Shaftesbury, os homens têm um senso moral, “um senso do certo e do errado”, a partir do qual o mérito torna-se possível.

Haveria para este pensador ao menos duas origens ou plataformas fundamentais para o vício (como para a virtude): primeiro, uma constituição afetiva defeituosa (seria uma deformação emocional com um certo enraizamento físico) e, em segundo lugar, a força do hábito utilizada sobretudo institucionalmente em, por exemplo, religião ou educação, compreendidas como dispositivos da subjetividade afetiva-moral.

Quanto à primeira, o conde de Shaftesbury, por meio da voz de Diderot, oferece a seguinte reflexão:

Chamamos produção monstruosa a mistura de duas espécies, um composto de dois sexos. Por que então a constituição interior é desfigurada e qual as afetações são estranhas à sua natureza, não seria um monstro? Um animal ordinário nos parece monstruoso e desnaturado quando ele perdeu seu instinto, quando foge de seus semelhantes, quando negligencia seus pequenos e perverte a destinação dos talentos ou órgãos que recebeu. De qual olho devemos olhar, de que nome chamar um homem que falta afeições convenientes à espécie humana e que revela um gênio e um caráter contrário à natureza do homem? (DIDEROT, 1745, p. 233).

8. O termo alude ao movimento do “sentimentalismo ético” integrado pelo conde de Shaftesbury, como por Hutcheson e Hume.

9. Nesta obra do conde de Shaftesbury, encontramos algumas sugestões francamente impressionantes, como a igualização teórica das mulheres com animais (que não são humanos) (DIDEROT, 1745, p. 224-5).

O monstro moral faz aqui uma de suas apresentações. Entretanto, esta se torna problemática quando comparada com outras passagens da *Inquiry*, onde o conde de Shaftesbury argumenta que um ser contendo nele mesmo um tal grau de depravação inata pertenceria à ordem do quimérico, isto é, que seria impossível ou ideal (por exemplo, uma construção literária ou filosófica). Contudo, quanto à segunda opção, a da desnaturalização da alma de um indivíduo causada pela progressiva instalação do vício nele, este autor a crê possível:

Visto que a essência da virtude consiste [...] em uma justa disposição, em uma afecção temperada da criatura racional para os objetos intelectuais & morais da justiça, a fim de esvaziar ou de irritar nela os princípios da virtude, é preciso, 1º, Ou tirar-lhe o sentimento e as ideias naturais do justo e do injusto, 2º, Ou dar-lhe falsas ideias, 3º, Ou levantar contra esse sentimento interior outras afecções (DIDEROT, 1745, p. 68-9).

Pode então tornar-se um monstro transformando-se em um “irrecuperável”, quando a superação de um ponto de inflexão a partir do qual o vício assume o controle irreversivelmente de toda a subjetividade. Contudo, mais uma vez, acabar a completa polaridade do vício (ou da virtude) é, ao menos, difícil:

O sentimento de injustiça e de equidade nos sendo tão natural como nossas afecções; esta qualidade sendo um dos primeiros elementos de nossa constituição, não havendo especulação, crença, persuasão, culto capaz de esvaziar imediatamente e diretamente. Deslocar o que nos é natural é a obra de um longo hábito; outra natureza (DIDEROT, 1745, p. 74-5).

Todavia, mesmo se aí havia certos cultos que incitariam à superstição (ligada às paixões violentas), haveria também mecanismos religiosos e seculares que, através da lógica da punição e da recompensa, poderiam modificar as disposições afetivas de um indivíduo, reforçando a virtude nele.



Abordando a temática dos gozos cruéis, o conde de Shaftesbury estabelece dois tipos: de um lado, esse pensador imagina uma pessoa que goza devido ao sofrimento de um de seus sentimentos, o que, segundo o autor, poderia ser explicado como a extensão e a exacerbação de certas paixões como a vingança, a cólera ou o medo. Por outro lado, ele pensa em um indivíduo que se deleitaria na dor de outros seres vivos indiferentemente (quaisquer que sejam), fenômeno que, segundo o conde, não pode ser deduzido somente do interesse próprio, tão excessivo e imoderado quanto. Por conseguinte, este indivíduo é absolutamente antinatural, horrível, miserável e monstruoso¹⁰. Segundo o conde de Shaftesbury, o monstro moral é por definição inumano, em razão da premissa da qual parte o filósofo sentimentalista, a que estabelece que a humanidade é essencialmente ligada à beneficência e à piedade, as quais triunfariam nesta espécie.

Finalmente, o conde de Shaftesbury é extremamente clássico no sentido de proto-vitoriano, em relação à sexualidade; este autor assinala como paixões miseráveis e monstruosas os “amores desnaturados” (na espécie humana e nas outras), sobre os quais ele decide não se exprimir muito profundamente. Veremos mais adiante como então são ligadas as noções de “monstruosidade” (moral) e de “sexualidade” nos dois tratamentos radicalmente diferentes os quais,

10. Face aos casos históricos que poderiam funcionar como contra-exemplos, tais como os tiranos e as nações bárbaras (evoca-se tipicamente Nero), o conde de Shaftesbury desenvolve uma defesa do modelo do monstro inumano, a qual será retomada por seus leitores materialistas. Com efeito, o autor sustenta que o prazer que o indivíduo monstruoso obteria seria simplesmente aparente, já que, na realidade, seria produzido no meio de um constante tormento que rói a sua alma, à maneira de um alívio momentâneo (DIDEROT, 1745, p. 284-5). Segundo o conde de Shaftesbury, os verdadeiros prazeres são aqueles que podem ser partilhados com outrem na dinâmica do reconhecimento *intra societatis*.

entretanto, partem de uma metafísica da matéria inspirada no atomismo antigo que posteriormente os personagens libertinos sadianos retomarão em suas dissertações. Primeiramente, analisaremos brevemente algumas passagens da obra de Diderot intitulada *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem*¹¹, e depois continuaremos com outras publicações do barão de Holbach que tratam de temáticas ético-políticas. Primeiro, Diderot nos mostrará, com uma sensibilidade

11. Malgrado o fato que a temática da monstruosidade se encontra amplamente tratada n’*O sonho de D’Alembert*, um diálogo redigido por Diderot em 1769, não nos concentraremos nesta obra, dado que seria difícil determinar, com a documentação disponível, se ela foi lida por Sade ou não (Na França, ela é partilhada no “círculo holbáquico”, tendo sido publicada, entretanto, em 1782, no jornal *La Correspondance Littéraire*). Todavia, este texto evidencia a ideia de que, enquanto prodígio ou maravilha, o monstruoso constitui uma irregularidade mas, ao mesmo tempo, um princípio de inteligibilidade do que não é monstruoso, isto é, o normal. O médico Bordeu não hesita em afirmar que o homem é um efeito comum (da natureza), mas que o monstro é um efeito raro (pouco frequente), os dois sendo igualmente necessários. O uso da terminologia teratológica estende-se também a todo o espectro dos conhecimentos biológicos, porque a própria diferença sexual, a distinção entre o sexo masculino e o feminino é redefinida em uma ocorrência de Madame de L’Espinasse, da seguinte maneira: “O homem só pode ser o monstro da mulher, ou a mulher o monstro do homem” (DIDEROT, DUFLO [ed.], 2002, 121). Diderot aí coincide com o ponto de vista naturalista holbaquiano que estudaremos na seção seguinte. Contudo, ele não partilha da sua visão de sexualidade: contrariamente às ideias restritivas e severas de Holbach, Diderot nos oferece um diálogo aberto sobre a temática, a qual a sabedoria exploratória parece estar relacionada com os romances libertinos (e/ou eróticos), i.e.: *Teresa Filósofa*. N’*O Sonho*, podemos encontrar uma aproximação fisiológica da sexualidade a partir da qual são examinadas certas práticas tradicionalmente consideradas como *contra naturam*, i.e.: a masturbação. Ao mesmo tempo, avalia-se a utilidade ou inutilidade das limitações à sexualidade impostas tipicamente, isto é, a castidade e a continência rigorosa. Para realiza-lo, Bordeu estabelece uma analogia entre uma descarga de líquido por hemorragia e por masturbação, apelando à teoria hipocrática que concebe a saúde como equilíbrio de humores.

similar a dos romances libertinos como, partindo das teses do sensu-alismo e do transformismo, a ideia de natureza perde seu caráter de fundamento normativo, ao contrário do que o conde de Shaftesbury propunha. Nas obras do segundo autor, observamos que ele partilha desta metafísica da matéria e do olhar diderotiano consequente sobre a natureza. Mas, em contrapartida, Holbach tenta postular uma ética racionalista organicista (em coincidência com *An Inquiry*), que as sombras tornam-se o resto do monstro moral, já anunciado por seu predecessor sentimentalista.

Diderot publica esse texto em 1749 por causa do qual é preso em Vincennes (o romance galante *As joias indiscretas*, escrito igualmente por nosso autor, teria contribuído para esta prisão). Na *Carta*, Diderot tenta transmitir a experiência subjetiva de uma pessoa cega. Através do personagem Saunderson, Diderot visa mostrar a preeminência da sensibilidade (e pontualmente do tocar) nos assuntos metafísicos e morais, consolidando um ponto de vista sensualista e naturalista. Alguns traços do texto diderotiano aparecem em uma obra do marquês, *Diálogo entre um padre e um moribundo*, redigido em 1782, que é inspirada na *Carta sobre os cegos* (ela reproduz a cena da morte iminente de um personagem ateu que rejeita os dogmas cristãos e recusa esses ritos).

Pouco antes de sua morte, Saunderson discute com o ministro religioso M. Holmes sobre a existência de Deus e a perfeição do mundo. Enquanto o segundo sustenta que o belo espetáculo da harmonia do universo remete à existência de um criador, compreendido como o supremo arquiteto, o primeiro dos personagens lembra-lhe que, privado de sua visão, sua experiência do mundo é muito diferente. Entretanto, mesmo se supondo que tenha por toda parte uma ordem admirável na qual M. Holmes crê (seguindo outras autoridades na

matéria como Newton), isso não implica que a origem do mundo não poderia ter sido diferente. Saunderson então convida o seu interlocutor a considerar a ideia que esse começo poderia ter sido caótico, com somente “uma multiplicidade de seres informes por alguns seres bem organizados” (Diderot, 2000: 61). Essas configurações materiais, algumas dentre elas sem cabeça, sem pés ou sem intestinos, etc., suceder-se-iam umas às outras. Saunderson diz:

Posso sustentar-vos que [...] tal como quem tem um estômago, um palato e dentes pareciam prometer duração, cessaram por algum vício do coração ou dos pulmões; que os monstros esvaneceram-se sucessivamente; que todas as combinações viciosas da matéria desapareceram e que só restaram aquelas que o mecanismo não implicava nenhuma contradição importante, e que podiam subsistir por elas mesmas e perpetuarem-se¹² (DIDEROT, 2000, p. 61).

Esta reflexão poderia ser aplicada aos humanos e também aos diversos mundos, os quais exibem uma certa ordem que Saunderson considera como passageira diante da tendência à destruição e ulteriormente à recriação surgida do movimento incessante da matéria. Introduce-se assim à cosmologia epicurista-lucreciana, a partir da qual nosso autor se opõe à cosmovisão teísta do mundo, segundo a qual o todo natural, enquanto criado por uma inteligência, possui uma ordem (hierarquizada) na qual o resultado é a espécie humana. Seu materialismo é transformista porque, contrariamente ao fixismo, aquele sustenta que uma evolução ou transformação das diferentes configurações materiais chamadas de “seres” está constantemente se produzindo na natureza sem um fim determinado. Neste sentido, as espécies não se distinguem qualitativamente; elas não são fixas em função de uma diferença específica taxonômica desde o início do tempo. Ao contrário, cada ser seria monstruoso no sentido

12. Cf. *De rerum natura*, livre V.



de que jamais substituiria o ideal de perfeição com o qual o comparam absolutamente. A “monstruosidade sensível” de Saunderson (sua cegueira) seria um bom exemplo.

Não somente as obras de Diderot, mas também um dos textos mais polêmicos e irreligiosos do século dezoito, o *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral* [1770] de Paul Thiry Henri d'Holbach¹³, testemunham a transição de um conceito de natureza prescritivo a um outro descritivo. Este pensador propõe uma filosofia spinozista da matéria defendendo a autonomia da natureza. O imanentismo holbaquiano não permite fazer da natureza um fundamento normativo moral; em consequência, este autor a substitui pela Razão. A natureza só é uma sucessão de causas e de efeitos determinada por leis (isto é, matéria em movimento). Eis porque tudo nela é necessário (nada é produzido por acaso). Desta maneira, argumenta Holbach, não se pode atribuir à natureza uma ordem ou uma desordem em sentido absoluto, porque esses termos (“ordem” e “desordem”) são termos através dos quais os seres humanos exprimem um ponto de vista sobre o modo de organização das partes de um todo. Por conseguinte, eles emanam de nossos conhecimentos, de nossas observações e de nossas experiências. Então, quando a natureza é descrita como caótica referindo-se a monstruosidades, a perturbações como doenças ou fenômenos sobrenaturais, *i.e.*: prodígios, milagres ou maravilhas, avalia-se unicamente esses fenômenos partindo de nossa ignorância (e talvez de nossa aversão) da ordem das coisas que eles implicam. Não são sobrenaturais; ao contrário, eles são tão necessários como os eventos que evocam nossa “normalidade” (*Sistema da natureza*, I, v.)

Esta necessidade metafísica que defende Holbach tão fortemente fará parte de sua ética; ele desenvolve então em seu best-seller ateu uma moral secular e fatalista da virtude. Além disso, de 1773 a 1776, o barão de Holbach publica um corpus de obras menos

exploradas pelos intérpretes (se compararmos com seu conhecido *Sistema da natureza*) que são o *Sistema social*, *A política natural*, *a Moral universal* e *Etocracia*. O Barão aí construiu as suas reflexões filosóficas sobre a sociabilidade e a moral ou os costumes correspondendo à cidadania e ao governo. Nessas obras, Holbach propõe uma antropologia filosófica autônoma secular e racionalista, a partir da qual ele busca elucidar as chaves para uma vida em comum pacífica e, por fim, para a felicidade.

De acordo com a perspectiva desse filósofo, cada indivíduo humano deve se conceber como um ser social porque não pode subsistir sem a ajuda de outrem (HOLBACH, *Politique naturelle*, I, I, III), o que se torna evidente para Holbach quando ele observa as primeiras etapas da vida de uma criança. Essa necessidade torna o indivíduo dependente de seus companheiros de espécie e, particularmente, de seus concidadãos¹⁴. Diante da facticidade desta dependência, é racional para o indivíduo de não causar prejuízos a seus semelhantes em razão dos desgastes que se seguirão para ele mesmo. Então seria sensato [para o indivíduo] procurar no todo social todas as vantagens que pudesse. Um sistema fundado sobre a ajuda recíproca é assim formado. Em consequência, o homem deve saber moderar seus excessos passionais enquanto vive em sociedade, e deve se esforçar a fim de estabelecer liames pacíficos e cordiais: seria o caminho da virtude.

Desta maneira, um ser virtuoso só pode ser sociável. Do mesmo modo, alcançar a felicidade individualmente não seria possível, segundo o barão; de fato, para Holbach, o malvado não é feliz: ele sofre perpétuas perturbações e não tem tranquilidade de espírito¹⁵. A feli-

14. É o reconhecimento desta facticidade que funda a legitimidade do pacto social para Holbach.

15. Cf. *Système de la nature*, I, xii. A alma do malvado seria perturbada e agitada, segundo Holbach, justamente porque ela não tem mecanismo para negligenciar esta valorização social que ela transgride e afastar-se (a ideia do que é justo e injusto, definida segundo a sua utilidade à comunidade).

13. Cf. MOTHU, 1995, p. 618 [texte n°72]; p. 627 [texte n°91, vol. IX]; p. 628 [texte n°94].



cidade de cada um é enfim realizada em um projeto coletivo, onde os interesses pessoais de cada cidadão coincidem com o interesse geral da sociedade inteira. É por esta razão que Holbach conclui que não se pode ser feliz sem ser virtuoso, isto é, sem ser útil à comunidade¹⁶.

Distanciando-se de alguns detratores do epicurismo, o barão parte da ideia que o homem ama e busca o prazer ao mesmo tempo que foge da dor. Contudo, a experiência e o aprendizado desempenham um papel central nesta aproximação hedonista e, graças a eles, o homem pode se prevenir de certas penas futuras provocadas por prazeres passageiros, segundo Holbach. Por conseguinte, ele pode deduzir que valerá mais afastar-se daqueles a fim de evitar dores mais sérias.

Isso seria precisamente o que um homem ímpio ou malvado, insociável, faria: impor seus desejos momentâneos, ignorando ou depreciando os interesses de outrem. Como dirá Holbach no *Système social* (I, xi), a impiedade é a luta contínua de um único homem contra todos os outros e contra a sua própria felicidade.

Consequentemente, quem engana os seus concidadãos, quem coloca o seu interesse pessoal à frente do interesse geral (dissociando-os), despreza a sociabilidade humana, segundo o Barão. Contudo, esses enganos são frequentes no seio da sociedade, mesmo nas esferas mais privilegiadas e não são punidas pela jurisprudência. É por isso que, do ponto de vista de Holbach, as instituições e particularmente os governantes devem se envolver no domínio da moral, isto é, devem promover a criação de um código moral ou de uma coleção de leis relativas

16. Desde o *Système de la nature* (I, iv), foi estabelecido que, como a inércia, todo indivíduo trata de se preservar na existência, motivado pela paixão do amor de si. Logo, o indivíduo começa a identificar o que é útil a tal fim, segundo Holbach, por meio das impressões de prazer e de dor.

aos costumes que seja simples e compreensível para os homens e as mulheres (*Système social*, III, viii). Uma das primeiras modificações que deveria introduzir esta nova legislação seria a punição da sedução, a qual constitui o caso paradigmático do engano no qual pensa Holbach quando apresenta sua crítica dos indivíduos insociáveis; aí assinala que o gozo momentâneo supera o cálculo dos prazeres e das dores futuras que poderiam aparecer como efeitos do ato cometido.

Segundo Holbach, este erro pode se produzir por, ao menos, duas razões: inexperiência para detectar o engano (ou para prever os resultados da situação) ou o avanço irreversível do vício no indivíduo. Nesse sentido, o barão explica que uma vez que a dissolução dos costumes superou o indivíduo, isto é, uma vez que ela se tornou habitual nele, ela esvazia “todo sentimento no coração e toda reflexão no espírito” (HOLBACH, *Morale universelle*, I, III, IX: 477), aniquilando todo remorso possível. O deboche invade o indivíduo enquanto ele se instala em seus costumes: o dissoluto perde a sua sensibilidade, qualidade necessária para forjar os liames da sociabilidade. A insensibilidade, a indiferença ou apatia, afirma Holbach, é um signo que anuncia a periculosidade (e potencial criminalidade) de um ser humano, cruel e incapaz de viver em sociedade.

Como a maior preocupação de Holbach, em suas obras morais e políticas, parece ser a formação e a reprodução de cidadãos virtuosos e de cidadãs virtuosas, a sexualidade do indivíduo deverá ser condicionada e limitada para realizar esse objetivo. Então é preciso interditar toda prática sexual que contribui para gerar uma conduta licenciosa, por exemplo, a masturbação, porque segundo Holbach, esses tipos de gostos são os mais contrários à conservação do homem (um indivíduo que experimente sexualmente conceberá dificilmente sua sexualidade como uma função essencialmente ligada à sua reprodução, e então o casal marital será privado de hegemonia). Em definitivo, o projeto moral holbachiano favorece uma configuração heteronormativa da subjetividade, fundada sobre um materialismo imanentista¹⁷.

17. Malgrado as diferenças com Holbach, Julien Offray de la Mettrie também defende um modelo heteronormativo de sexualidade. Em *L'art de jouir* (intitulada também



Desta maneira, as perversões ou os gozos mais extravagantes se produzem quando os indivíduos, afastando-se dos prazeres ligados ao sexo vaginal reprodutivo, desenvolvem uma imaginação depravada. Eles têm necessidade desta imaginação para criarem novas formas de gozo, visto que os sentidos dos libertinos estão já embrutecidos devido à repetição das práticas sexuais tradicionais.

O reflexo desses irrecuperáveis constitui uma potente instância dissuasiva, segundo Holbach, a qual, evocando em nós o terror, o desgosto ou o desprezo, afasta-nos de certos modos de conduta; o barão atribui às figuras da prostituta e do libertino consagrado uma utilidade social: a de desencorajar a desobediência e as licenças sexuais. Essas figuras constituiriam o que Michel Foucault chama um princípio de inteligibilidade (FOUCAULT, 1999) ou um espelho que os homens “sensatos” podem utilizar toda vez que querem examinar e projetar sua alteridade reprimida.

Oh monstro! O tratamento da monstruosidade na libertinagem sadiana

“O homem disforme também encontra espelhos que o tornam belo”.

La nouvelle Justine.

Para vivificar o monstro moral Sade escolhe, entre outros, o gênero da literatura libertina que implica tradicionalmente, em sua forma romanesca, ao menos dois tipos de discurso: a narração erótico-por-

La volupté), La Mettrie exalta a noção de sedução, compreendida como uma arte, ao mesmo tempo em que condena duramente as sexualidades “alternativas”. Nesse sentido, observa-se que, segundo este autor, a homossexualidade feminina seria uma sorte de simulação ou de experimentação inicial, uma introdução à heterossexualidade (similarmente ao que se passava em Teresa filósofa). Cf. LA METTRIE & MARKOVITS [Ed.] [1987], vol. 2, p. 233.

nográfica e a filosofia esclarecida em sua expressão imanentista¹⁸. Prestar-se-á atenção a esses dois elementos para assim mostrar que a libertinagem sadiana não é uma construção estática, na qual a lógica pode ser descrita em um tratado filosófico, mas que é um processo anunciado pelo conde de Shaftesbury, Holbach e outros, pelo qual um indivíduo com uma certa inclinação para os “prazeres do corpo” torna-se um criminoso quando adota a transgressão como estilo de vida. Nesse sentido, os romances libertinos de Sade são geralmente romances de formação (*bildungsroman*), onde a protagonista, uma moça (Eugénie, Juliette) torna-se discípula dos mestres libertinos já consagrados, que instruem e a integram a seus círculos sociais.

Na *História de Juliette* [1799], a maturação libertina de sua protagonista é apresentada como uma transformação pela qual ela trabalha sobre seu corpo e sobre a sua alma, com o objetivo de se permitir gozar com o crime e com prazeres cruéis. Ela aí chega por uma ascese apática, isto é: uma pluralidade de técnicas e de exercícios praticados para acabar um “*isolamento afetivo*” radical (BEAUVOIR, 1972, p. 32) e, enfim, a soberania (o domínio de si e de outrem). A libertinagem então seria uma forma de *subjugação*¹⁹, a partir do qual o indivíduo, no caso de Juliette, adota uma atitude estoica diante do futuro desconhecido que decorre do reconhecimento da falta de um fundamento criador.

Então, como se configura o monstro moral (ou o sujeito libertino)? O conde de Shaftesbury explicara aludindo a três possibilidades: elimi-

18. Esta pode incluir teses ateias (*i. e.*, as expressas nas dissertações dos personagens libertinos de Sade) mas também teses deístas ou panteístas (Cf. *Teresa filósofa* e sua encenação das ideias do *Examen de la religion*, um manuscrito clandestino que circulou no início do século dezoito). No caso de Juliette, o romance libertino que tomaremos principalmente em nosso estudo, esta metafísica da matéria logo é expressa através da preceptora libertina Delbène (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p.51).

19. Cf. Judith Butler (1997).



nar as ideias de justo e de injusto no indivíduo; dar-lhe ideias falsas do justo e do injusto; instalar nele afecções contrárias às “naturais-sociais” para diminuir-lhes sua força e desativá-las.

Desde o começo de *Juliette*, a primeira preceptora da jovem moça, Delbène, vê nela suas inclinações para os prazeres sensuais e decide então esclarecê-la testemunhando-lhe suas próprias convicções. Ela parte da tese que afirma que tudo é matéria em movimento para chegar à conclusão de que não existe nenhuma entidade criadora transcendente: a natureza é ela mesma autossuficiente. Logo, aí não poderia ter paixões antinaturais porque é a natureza que as inspira.

Da mesma maneira, ela deve desvencilhar-se das velhas opiniões morais opostas a essa tese. Consequentemente, os *lógoi* ou discursos libertinos têm a função de desativar nela o remorso e a culpabilidade²⁰ (impostos por uma educação cristã tradicional) que poderiam surgir em ocasião de uma ação cruel ou criminoso. Para finalizar, Delbène deve enfraquecer o conceito de “consciência moral”, explicando-lhe desta maneira:

Chama-se consciência, minha cara Juliette, esta espécie de voz interior que se eleva em nós na infração de uma coisa proibida, de qualquer natureza que ela possa ser: definição bem simples e que mostra com um primeiro olhar que esta consciência só é a obra do preconceito recebido pela educação, de tal forma que tudo que se proíbe à criança causa-lhe remorsos desde que ela a viole e que conserve seus remorsos até que o preconceito vencido tenha-lhe demonstrado que não tinha mal real algum na coisa proibida (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 23).

Esta expressão sadiana do imanentismo materialista oferece uma imagem amoralista do universo: o Bem e o Mal não existem em um sentido absoluto, mas somente em um sentido relativo às nor-

20. Delbène afirma: “Tirando o castigo, mudando a opinião, esvaziando a lei, desclimatizando o sujeito, o crime sempre permanecerá e, logo, o indivíduo não terá remorsos” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 24).

mas e aos costumes (circunstancialmente) ditados. Dado que eles são produtos humanos, isto é, reificações de uma vontade particular de alguém (ou de alguns), são intrinsecamente arbitrários. Por conseguinte, seu pretensão valor universal e sua legitimidade seriam da ordem do quimérico²¹.

Assim, poder-se-ia argumentar que esta neutralização dos valores morais corresponderia ao primeiro passo na lista do conde de Shaftesbury (que concernia à gênese do monstro moral): suprimir as ideias do justo e do injusto ou o que Saint-Fond chama “a extinção dos preconceitos” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 308).

O discurso desta libertina permite-nos inferir que da metafísica da matéria que ela defende decorre a impossibilidade de justificar uma hierarquia de valores morais, de prazeres e de seres. Do fato que a natureza inclui todas as variedades daqueles, tendo concluído que uma entidade transcendente a ela é impossível, a ideia de um fundamento universal que preleva e ordena essas hierarquias torna-se inviável. Chega-se então a uma filosofia niilista (que não valoriza a vida mais do que a morte), anti-humanista (porque rejeita a tese que sustenta que o ser humano tem um lugar privilegiado no mundo natural ou que ele é essencialmente diferente dos outros seres) e, como vimos, amoralista.

Logo, perante a ausência de um princípio universal que permita identificar essas paixões ou esses cursos de ação preferíveis em seguir, cada indivíduo encontra em si o critério para determinar o que lhe era

21. A religião e o contratualismo recebem, de acordo com esta perspectiva, uma mesma crítica: as noções de “Deus” ou de “Vontade geral” são ficções; uma “pessoa moral” ou “artificial” só pode ser, segundo os libertinos sadianos, uma aspiração ou uma criação imaginária que é útil ao fim subjugador de alguns (consequentemente, os sadianos observam a política e assuntos governamentais de um ponto de vista maquiavelista).



desejável. É então o indivíduo, em seu isolismo, que se erigiria como a autoridade que ela mesma discernia os cursos de ação que lhe seriam úteis: “Todas as criaturas nascem isoladas e sem necessidade alguma de umas das outras” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 173), diz [17] Norceuil, opondo-se ao ponto de vista de Holbach.

Desta maneira, diante da falta de lei moral universal objetiva e determinada, tem-se o critério subjetivo do indivíduo. Entretanto, o ponto de partida materialista substitui de certo modo essa ausência, oferecendo uma explicação que parece ser redutora e determinista. A premissa principal é que há uma pluralidade de corpos na natureza que experimentam diferentemente: cada homem e cada mulher são uma constituição singular de forças, e então alguns dentre eles se sentem mais à vontade no repouso enquanto outros têm uma tendência ao movimento. A organização interna do corpo determinará assim a forma de gozo do indivíduo: se ele é inclinado aos prazeres “fortes” ou “fracos”. Estes últimos associam-se à virtude: trata-se dos prazeres intelectuais baseados no reconhecimento dos concidadãos ou dos semelhantes de espécie e, conseqüentemente, na opinião pública (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. IX, p. 49). Eles evocam uma resposta física tênue. Os primeiros, ao contrário, são mais intensos e provocam reações violentas, como as ligadas aos crimes (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 25).

Poder-se-ia interpretar que esta teoria sobre a corporalidade do indivíduo corresponderia ao segundo passo descrito pelo conde de Shaftesbury: dar ao indivíduo ideias (falsas, segundo Shaftesbury) sobre o que é justo e o que é injusto para conduzi-lo ao caminho do vício. O tom médico científico do discurso contribui para situar essas ideias na matriz do pensamento esclarecido, na qual a filosofia

natural enriquecia-se graças às contribuições providas de diversas disciplinas, fornecendo um amálgama com elas. Examinemos então uma formulação desses princípios, a de Clairwill:

A sensibilidade, minha cara, é o lugar de todos os vícios como é de todas as virtudes [...]. O indivíduo privado de sensibilidade é uma massa bruta, igualmente incapaz do bem como o mal e que não tem homem que a figure. Esta sensibilidade, puramente física, depende da conformidade de nossos órgãos, da delicadeza de nossos sentidos e, mais do que tudo, da natureza do fluido nervoso, no qual geralmente eu coloco todas as afecções do homem (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 266).

Cada indivíduo então é um corpo no qual a singularidade determina a sensibilidade que será, enfim, moral, porque ela definirá se o indivíduo pende para os prazeres mais fortes, ligados à transgressão, ou para os prazeres mais sutis, associados à observância das normas (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 267). Mas há outros fatores que contribuem para assegurar ou enfraquecer essas inclinações: a educação e o hábito. Malgrado o fato que, segundo Clairwill, eles não minimizam completamente a sensibilidade criminal, eles têm o poder de torná-la menos viva até um certo ponto. De fato, do ponto de vista da libertina, conviria que os que têm essas tendências adquiram um certo grau de apatia. Seu raciocínio é o seguinte: uma subjetividade com uma disposição orgânica viciosa ou criminal terminará por satisfazer essas inclinações. Logo, se ela tenta reprimi-las, obterá o mesmo resultado que se ela não as tivesse reprimido, mas com uma diferença: no primeiro caso, o poder de seus desejos aumentará de tal maneira que o crime ou o ato destrutivo cometido será um excesso passional. Visto que se trata de uma ação que o sujeito não previu e que não a controla, ele colocará em perigo a sua



integridade e a sua liberdade porque é provável que será pego em flagrante delito. Ao contrário, com a consumação da apatia (a qual é ao mesmo tempo física e emocional, isto é, anempática), os sujeitos libertinos tomam o controle de si mesmos:

Os crimes cometidos no caso de endurecimento da parte sensível serão sempre a sangue-frio e, conseqüentemente, o aluno que supomos terá tempo de ocultá-lo e de combinar os seguintes, ao passo que os cometidos na efervescência o incitarão, sem que ele tenha tempo de se proteger, nos últimos excessos do infortúnio (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 268).

Como Maurice Blanchot, pode-se conceder que “a apatia— libertina sadiana— consiste [...] em se opor à espontaneidade de não importa qual paixão” (1986: 59). Esta ascese apática, como antecipamos, aplica-se à alma (às crenças e às convicções do sujeito libertino em formação) como ao corpo, porque essas ideias acompanham uma preparação incessante que habitua o sujeito libertino à crueldade. Esta preparação comporta a variação das cenas e das paixões criminais nas quais se submerge a disciplina libertina para parar a emergência dos sentimentos de culpabilidade ou angústia. Nesse sentido, a libertinagem sadiana é uma exaltação da diversidade inesgotável dos gozos que a própria natureza torna possíveis, que estabelece como fim do “sábio” desse estoicismo libertino no dever de tudo experimentar²².

Logo, as dissertações filosóficas (*meditatio*) e a prática das ideias aí expressas (*exercitatio*) são dois elementos necessários à formação do “monstro”. Estas são *veridica dicta* que, situando o indivíduo libertino na imensidão da natureza, nele mostrando a indiferença do todo face

22. Esse princípio é o que Pierre Klossowski (1967) chama, em *Sade meu próximo*, de a “monstruosidade integral”, definindo-a como o “projeto didático da polimorfia sensível” e como “a aspiração frenética à experimentar todas as formas imaginárias de gozo” (1967, p. 187).

às singularidades, funcionam como o *phármakon* “que devemos estar munidos para tratar todas as vicissitudes da existência” (FOUCAULT, 1994, p. 360). Esses discursos contribuem para a aceitação, da parte da discípula libertina, de suas inclinações cruéis; eles atenuam a sua angústia perante o porvir, ajudando-a a atingir a ataraxia ou tranquilidade do espírito: “O estoicismo feliz [...] nos salva das dificuldades e nos ensina a morrer” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. IX, p. 81).

Como podemos ver, ao contrário do que defendia Holbach sobre os insociáveis libertinos, a saber, que não eram capazes de repelir seus prazeres porque eram escravos de seus desejos, a libertinagem que encarna Juliette é, como afirmam frequentemente os personagens sadianos, um “refinamento”, isto é, uma sofisticação do hedonismo realizado a sangue frio, planejado e calculado. A hexis libertina implica, ao mesmo tempo, uma certa rigidez anímica suscetível de bloquear a empatia, e uma certa flexibilidade voluptuosa para encarnar a monstruosidade integral. A apatia, tradicionalmente compreendida como uma ausência de paixão, transforma-se assim em uma técnica para exacerbar o erotismo²³: “Eis, ousado dizê-lo, um dos mais felizes frutos do estoicismo. Enrijecendo nossa alma contra tudo o que pode emocioná-la, familiarizando-a ao crime pela libertinagem, deixando-a ao prazer físico e recusando-lhe obstinadamente a delicadeza, aguçamos-na” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 463-4.)

Chegamos assim a completar o terceiro passo postulado pelo conde de Shaftesbury: estender toda forma de empatia por paixões opostas às que o autor considera como “naturais”. Este objetivo é atingido por meio da repetição e a ulterior variação dos gozos cruéis, isto é, fazendo da libertinagem um hábito: “Por que nunca nos arrependemos de um crime de libertinagem? Porque a libertinagem torna-se

23. Segundo Marcel Hénaff (1978, p. 99), a apatia torna-se a metodologia libertina por excelência.



muito prontamente um hábito. Poderia ser da mesma forma com todas as aberrações; todas podem [...] metamorfosear-se em necessidade” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 28).

Conclusões

Para concluir, precisar-se-ia observar os procedimentos dos quais Sade se serve à propósito da noção de “monstruosidade”, que dividiremos segundo as polaridades seguintes: “externalização-internização” e “neutralização-exaltação”. Em *Juliette*, vimos que o termo “monstro”, longe de ser reservado a caracterizar só os libertinos, tem um uso variado. Em uma de suas primeiras aparições no discurso de Delbène, o termo faz referência ao deus das religiões monoteístas:

[...] tão firme como eu, tu logo me imitarás e, como eu, tu só pronunciarás o nome deste infame Deus para blasfemá-lo e odiá-lo. A ideia de uma tal quimera é, confesso, o único erro que não posso perdoar ao homem; eu o desculpo de todos os seus desvios, eu o lamento por todas as suas fraquezas, mas não posso deixar-lhe passar a criação de um tal monstro (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 30).

Encontra-se aí a atitude condenatória retomada pela preceptora, atitude que subsiste no gesto de qualificar um ser como alguma coisa de monstruoso. Contudo, Delbène busca reconduzir esse tom acusatório para levá-lo ao conceito de Deus, com o fim de indicar que se constate, em sua composição, uma deformação monstruosa de certos traços que são, na realidade, humanos. Desta maneira, Delbène não reconhece o conceito de deus nem como nome próprio nem com uma ficção obrigatória moralmente, achando-a totalmente estranha: ela externaliza o que é monstruoso nesta construção conceitual. Entretanto, ao mesmo tempo, ela designa o deus do teísmo como o principal representante do excesso de crueldade, e então ele se revela como um espelho da natureza humana, concebendo-se

como uma projeção de certos traços e de certos desejos destrutivos do homem. Delbène desmascara seu antropomorfismo e situa assim a crueldade no seio da condição humana, internalizando desta maneira a moralidade monstruosa dos celerados a qual os atos recebem a denominação de “monstruosidades”.

A neutralização da carga moral do monstruoso parte da utilização do termo para referir-se a indivíduos os quais os corpos excedem a norma. Por exemplo, Juliette, em uma orgia, exclama: “Oh, senhor! Respondi, espantada com a grossura do pênis que me fora apresentado, esse monstro vai me destroçar, não poderei aguentar as investidas [...] !” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 111). A jovem Juliette aí evoca o medo do monstruoso enquanto ela tenta evitar todo contato com ele porque ela teme por sua integridade física. Todavia, quando avançamos no relato romanesco, Juliette cessa de designar o indivíduo, a pessoa (ou o personagem) para se referir ao membro genital, o qual ela descreve como uma máquina monstruosa” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 111). A narração vira assim da personificação do monstruoso para sua sinédoque, objetivando-o.

O monstruoso despersonaliza-se; emerge, desde o imanentismo sadiano amoralista, a equipolência entre o que é monstruoso e o que não é, inspirada pela indiscernibilidade entre um e outro, a qual é em definitivo uma nota lucreciana. A monstruosidade, no universo libertino sadiano, torna-se integral em razão da falta de *arkhé* no mundo, que é pleno de singularidades e de individualidades; tudo é monstruoso (do ponto de vista de cada indivíduo) porque, ao mesmo tempo, nada é monstruoso em termos absolutos do fato da inexistência de um parâmetro ou de um modelo ontológico ideal que dá um sentido a essas singularidades, como víamos no *Sistema da natureza*.

Trata-se então de diversas estratégias que operam ao mesmo tempo no romance libertino sadiano. De um lado, o próprio fenômeno da monstruosidade é relativizado, revelando o traço normativo e a



origem sociocultural desta categoria (como Diderot) para produzir sua implosão a partir de uma metafísica do Absoluto, neutralizando o efeito disruptivo do monstruoso (como Holbach). Finalmente, uma vez esta neutralidade totalizante estabelecida, Sade recupera esta categoria, porque a carga moral que ela traz não é extinta; em compensação, durante a Revolução, os discursos condenatórios e laudativos da libertinagem intensificam-se, fazendo dela um período onde coexistem de um lado, uma grande profusão de literatura libertina de todo tipo (romances, panfletos, etc.) mas, por outro lado, uma grande perseguição e uma interpelação crítica no que concerne aos domínios do cívico e do moral. E então da neutralização somos remetidos à exaltação, como podemos observar nesta citação de Clairwil:

Autorize-te dos exemplos antigos, Juliette [...] Não duvides um instante, minha cara, que os Denis, os Neros, Os Luís XI, os Tibérios, Os Venceslaus, os Hérodes, os Andrônicos, Os Heliogábalos, os Retz, etc., não teriam sido felizes por esses princípios e que se eles puderam fazer tudo que fizeram de atroz sem estremecer, só o foi bem seguramente porque eles conseguiram inflamar a volúpia na tocha de seus crimes. Eram monstros, objetam-me os tolos. Sim, segundo nossos costumes e nossos modos de pensar; mas em relação às grandes vistas da natureza sobre nós, eles só eram os instrumentos de seus desígnios; era para cumprir suas leis que ela os dotara desses caracteres ferozes e sanguinários. Assim, ainda que parecessem fazer muito mal seguindo as leis humanas, as quais o fim é conservar o homem, eles não faziam nenhum segundo as da natureza, as quais o objetivo é destruir, ao menos, o que ela criou (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 271-2).

Esta relativização acompanha a exaltação do monstruoso, a qual se aprofunda à medida que se avança na história de Juliette até o ponto que o monstruoso se identifica com a normalidade no mundo libertino. Essas breves linhas de um diálogo cotidiano entre Saint-Fond e Clairwil ilustram-no:

- Clairwil, você é um monstro!
- Eu sei, meu caro, e o que me humilha é todo dia ser superado por você. (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 347).

Concluindo, tentamos mostrar como Sade apropria-se da figura do monstro moral de uma tradição esclarecida radical para vivificá-la em sua literatura e para dar-lhe um sentido em sua filosofia. Analisamos como os libertinos sadianos partem de uma visão imanentista do mundo para chegar a uma amoralista. A maior ruptura de Sade com os autores que precedem-no e que inspiram-no seria talvez que ele trata urgentemente, através de seus personagens libertinos, da falta de justificação em torno do postulado que os materialistas ateus do século dezoito defendem firmemente, a saber: que o mau só pode ser uma pessoa muito infeliz e emocionalmente corrompida. O estoicismo feliz que Juliette incorpora progressivamente consiste, portanto, em uma forma de consolação diante das dificuldades e adversidades que traz o destino. Com efeito, quando Justine ouve a notícia da morte de seus pais e ela tem medo pensando em seu futuro, ela começa a chorar...

Juliette quis limpar as lágrimas de Justine. Vendo que não conseguia, ela começou a ralar em vez de consolá-la. Ela reprova-lhe sua sensibilidade; ela diz-lhe, com uma filosofia muito acima de sua idade e que provava nela os mais singulares esforços da natureza, que ela não precisava afligir-se com nada neste mundo, que era possível encontrar em si sensações físicas de uma picante volúpia para suprimir todas as afecções morais as quais o choque podia ser doloroso; que esse procedimento tornava-se tanto mais essencial para colocar em prática, que a verdadeira sabedoria consistia infinitamente mais em duplicar a soma de seus prazeres do que em duplicar a soma de suas penas; que não tinha nada o que devesse fazer, em uma palavra, para sufocar em si esta pérfida sensibilidade, da qual os outros só se aproveitariam, enquanto ela nos trouxesse somente desgostos (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VII, p. 91-2).



Referências Bibliográficas

SADE, D. A. F. & Delon, M. [Ed.] (1990-8). *Œuvres*, t. I-III. Paris: Gallimard-Pléiade.

_____. *Œuvres complètes*, t. I-VII. Paris: Le Cercle du Livre Précieux.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Querido: Amsterdam.

BEAUVOIR, S. de [1955] (1972). *Faut-il brûler Sade?*. Paris: Gallimard.

BLANCHOT, M. (1986). *Sade et Restif de la Bretonne*. Paris: Éditions Complexe.

BUTLER, J. (1997). *The psychic life of power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.

CASSIRER, E. (1932) *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr.

CAVAILLÉ, J-P. (2007). Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xvie-xviii siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002). *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2007-02, mis en ligne le 12 avril 2007. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/279>.

CROCKER, L. (1963). *Nature and culture: ethical thought in the French Enlightenment*. Baltimore: John Hopkins University Press.

DARNTON, R. (1991). *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard.

_____. (1996). *The Forbidden Best-Sellers of Pre-revolutionary France*. New York : Norton.

DEPRUN, J. (1980). « Sade et le rationalisme des Lumières », in : *Raison présente*, vol. 55: 17-29.

DIDEROT, D. ; DUFLO, C. [ed.] (2002). *Le rêve de d'Alembert: la suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot, le rêve de d'Alembert, suite de l'entretien précédent*. Paris: Flammarion.

_____. (1745). *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S. sur le mérite et la vertu*. Amsterdam: Zacharie Chatelain.

_____. (2000) [1749]. *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient & Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*. Paris: Flammarion.

DOMENECH, J. (1989). *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris: Vrin.

FOUCAULT, M. (1994d). *Dits et écrits*, t. 4 (1980-1988). Paris: Gallimard.

_____. (1999). *Les anormaux: cours au Collège de France : 1974-1975*. Paris: Gallimard.

HÉNAFF, M. (1978). *L'invention du corps libertin*. Paris: Presses Universitaires de France.

ISRAEL, J. (2001). *Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*. New York: Oxford University Press.

_____. (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights (1750-1790)*. Oxford: Oxford University Press.

KLOSSOWSKI, P. (1967). *Sade mon prochain*. Paris: Éditions du Seuil.

LA METTRIE, J. O. de & MARKOVITS, F. (1987). *Œuvres philosophiques*. 2 vols. Paris: LibrairieArthème-Fayard.



MOTHU, A. (1995). La bibliothèque de Sade à Lacoste. En Lever, Maurice [Dir.], *Papiers de famille 2. Le marquis de Sade et les siens (1761-1815)*. Paris: Fayard.

ROGER, P. (1995). A political minimalist. En David Allison, Mark Roberts & Allen Weiss [Eds.], *Sade and the narrative of transgression*. New York: Cambridge University Press.

SAINT-AMAND, P. (1992). *Les lois de l'hostilité. La politique a l'âge des Lumières*. Paris: Éditions du Seuil.

SCLIPPA, N. (2000), *Le jeu de la Sphinge. Sade et la philosophie des Lumières*. New York: Peter Lang.

VERNIÈRE, P. (1954). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: PUF.

WARMAN, C. (2002). *Sade: From Materialism to Pornography*. Oxford: Voltaire Foundation.

WOLFE, C. (2016). *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*. New York: Springer.

CAPÍTULO XI

Química e filosofias experimentais no século XVIII

Ronei Clécio Mocellin
(Universidade Federal do Paraná)

