

# Marquês de Sade: o sensualismo em sua forma máxima

Clara Carnicero de Castro<sup>1</sup>

**Resumo:** Os resultados das teorias das paixões e, mais especificamente, do determinismo sensorial de Étienne de Condillac culminaram na procura do sentimento da existência. Tal idéia propunha a maximização da sensação por meio de um aumento energético. Neste artigo, pretendo percorrer as teorias passionais dos séculos XVII e XVIII para mostrar como Sade se insere nessa tradição. Através da hipótese de que o crime sadiano é gerado pela necessidade de buscar uma energia máxima, a fim de apreender um sentimento mais vivo da existência de si mesmo, defendo que o marquês opera uma síntese de pensamento, elevando ao ápice as conseqüências do sensualismo.

**Palavras-chave:** Marquês de Sade (1740-1814) – filosofia moderna – sensualismo – sensação e energia – sentimento de existência.

## Introdução

“Les lieux amoureusement ou cyniquement aménagés par la libertinage veulent solliciter tous les sens. Ils organisent une concentration d’effets, une saturation d’impressions et de suggestions. Les libertins et leurs victimes ou complices sont entraînés par la convergence des sensations.”

(Delon, *Le savoir-vivre libertin*, p. 145)

---

<sup>1</sup> Doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo e bolsista do CNPq. Orientador: Luiz Fernando Franklin de Matos. E-mail: castro\_clara@hotmail.com.

É certo que o crime sadiano aterroriza o leitor sensível, que se afasta com veemência das obras do marquês. E até a vista mais indifferente, acostumada com a violência, o sangue e a sujeira nos romances de Sade, por vezes, experimenta aquele embrulho eventual no estômago, uma certa angústia que sobe pelo peito ou alguns pesadelos nada agradáveis durante a noite. Contudo, será que esse desconforto não nos traz à luz os primeiros indícios do valor de seus escritos, para, gradativamente, após estudo e reflexão, revelar a riqueza de uma obra que, ao mesmo tempo, é tão singular mas tão característica do século XVIII?

Para iniciar essa discussão, é imprescindível notar que as concepções aparentemente extravagantes do marquês dependem muito, como remarca Monzani<sup>2</sup>, “de certas matrizes de pensamento do século XVIII, como também, sob muitos aspectos”, são “a realização completa e acabada dessas mesmas matrizes”. Descartando a hipótese de que a filosofia sadiana foi construída de forma isolada, ele optou pela idéia de que Sade havia apenas levado ao limite certas premissas básicas do pensamento moderno.<sup>3</sup> Nesse aspecto, de acordo com ele, La Mettrie foi, seguramente, sua maior influência, pois neste encontramos as mesmas teses de Sade, com a diferença de que o último as sustentou de maneira mais radical.<sup>4</sup>

## 1. Percorrendo a tradição das teorias passionais

É justamente essa semelhança com La Mettrie que entrega os primeiros indícios de que o marquês, em relação aos seus esquemas de pensamento, não é um escritor único e que os dois autores fundamentaram suas teorias num universo mental já constituído. Em vista disso, Monzani percebe que o que sustentava o pensamento de ambos “era uma concepção sobre os fundamentos da vida passional”<sup>5</sup>.

2 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 11.

3 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 11.

4 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 12.

5 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 13.

Segundo argumenta, de Platão até meados do século XVII, a ação humana era determinada por um “bem objetivo e transcendente”<sup>6</sup>. Durante todo esse intervalo de tempo, havia uma hierarquia das paixões que priorizava o *amor* (por Deus – entendido como o bem supremo), cujo efeito era o *desejo* (de posse desse bem), que, se satisfeito, garantiria o *prazer*; um estado de repouso. Bastava, assim, conhecer o bem para amá-lo e dirigir-se a ele, engendrando a felicidade. A mudança feita pela época moderna corresponde simplesmente à ordem dessa hierarquia, contudo é tão pungente que, assume Monzani, “até hoje não absorvemos bem suas conseqüências”<sup>7</sup>.

Pois bem, tal reviravolta tem início aproximadamente em 1650, com a teoria hobbesiana das paixões, na qual o conceito de “conatus”<sup>8</sup> – um esforço fundamental para se atingir algo – passa a ser entendido como o motor primário do homem. Monzani esclarece que esse “conatus” é tanto o desejo de aproximação de um objeto, quanto a aversão que gera seu distanciamento. De forma mais precisa: um desejo de conservação de si que implica na fuga de tudo o que possa ameaçar a existência.

Entretanto, Monzani adverte que não devemos reduzir o conceito de Hobbes “à mera manutenção e expansão do solo biológico-vital do indivíduo”<sup>9</sup>, pois os desejos humanos vão além da sobrevivência, estendendo-se à felicidade. O que de fato caracteriza o movimento passional do homem é um desejar contínuo cujo fim encontra-se unicamente na morte. Desse modo, ao movimentar-se sempre rumo ao contentamento, o homem vive numa progressão indefinida de desejos: desejar constantemente é, pois, a essência da vida.<sup>10</sup> Surge, então, uma nova hierarquia: o *desejo* é a força motriz do homem, o *prazer* é seu efeito e o *amor*, sua relação com o objeto quando este está presente.<sup>11</sup>

Os resultados da teoria passional de Hobbes são extensos. Como os gostos individuais nunca são equivalentes, tal primado do desejo causa

6 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, pp. 65-68.

7 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 67.

8 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, pp. 78-79.

9 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 80.

10 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, pp. 200-201.

11 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, p. 199.

a desigualdade entre os homens. Trocando em miúdos: a constituição particular de cada ser, modificada tanto pela organização físico-mental, quanto pela sucessão do tempo, suscita diferentes sensações nos sujeitos, tornando impossível uma coincidência exata de apetites e aversões. Em meio à essa diversidade de interesses e devido ao imperativo de satisfação do desejo, o bem passa a ser entendido como aquilo que causa prazer e o mal, desprazer. Dessa maneira, as noções de bem e mal deixam de ser universais, absolutas, adquirindo um sentido relativo às disposições individuais de cada um: “não desejamos as coisas porque são boas, mas elas são boas porque as desejamos”<sup>12</sup>.

A “teoria das organizações individuais”<sup>13</sup>, como denomina Monzani, – bem como o relativismo do bem e do mal – será retomada por vários pensadores, principalmente d’Holbach, La Mettrie e, claro, o marquês, conforme elucidada:

Assim, de Hobbes a Holbach e Sade, assistimos à cristalização da idéia de que, na sua condição natural, os homens são o lugar da manifestação de uma pluralidade indefinida de desejos (e prazeres), sem que haja nenhuma hierarquia, subordinação ou mesmo valorização. Cada organização individual determina o desejo e seu grau. Desse modo, a noção de corpo, como lugar particular da organização, ganha relevo, e será a partir dele, assim entendido, que o sujeito se definirá: como corpo singular desejante.<sup>14</sup>

Quanto ao Sade, Monzani não deixa dúvidas acerca da influência fundante da teoria hobbesiana na sua argumentação e desmitifica às temíveis aspirações malélicas do marquês:

É exatamente essa teoria que servirá de apoio a Sade para que desenvolva suas idéias sobre a naturalidade dos diferentes gostos (...) Teoria que, se levada às últimas conse-

12 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 84.

13 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 85.

14 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 86-87.

qüências, nos obriga a rever a idéia de Sade como elaborador e propagador de um “evangelho do mal”. Rigosamente, a inclinação para o bem é tão natural quanto a contrária.<sup>15</sup>

Com efeito, se não há um bem universal, também não há uma regra universal. Cada sujeito, de acordo com sua natureza interna, seguirá uma regra que lhe é própria, representante de seu desejo singular, tendendo a realizá-lo integralmente. Resultado: o egoísmo torna-se o operador central do sujeito.<sup>16</sup> Nesse quadro, o estado de natureza será um espaço de conflitos no qual a “individuação atinge o seu máximo grau”<sup>17</sup>.

Com isso, Hobbes não supõe a sociabilidade como algo natural aos homens. Estes se unem por acaso, já que o estado de natureza é um estado de guerra, no qual o prevailecimento é precário e sempre suscetível à subversão. Diante de tal situação, a única maneira de acabar com o conflito e garantir a segurança do indivíduo ocorre pela instituição de um pacto, no qual todos renunciam seu direito natural em favor de um poder regular delegado a uma instância, que deverá determinar e instituir regras para todos os membros obedecerem. É dessa forma que a sociedade política nasce.<sup>18</sup>

Todavia, ao tornar-se parte integrante da sociedade, usufruindo suas regalias, o indivíduo perde o direito à satisfação integral de seus desejos, visando somente àqueles que são úteis à sociedade como um todo. Com isso, torna-se inevitável ao ser humano sentir-se sempre insatisfeito e inquieto, pois o interesse particular é sempre abdicado em prol do coletivo.

É Malebranche que, com sua *teoria da inquietude*<sup>19</sup>, esclarece melhor essa questão, abordando-a por outro viés. Se a felicidade pressupõe um movimento contínuo de desejo, é certo que a inquietude é sua característica fundamental. A diferença entre o desenvolvimento das

15 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, pp. 109-110.

16 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, p. 202.

17 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 87.

18 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 89.

19 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, pp. 202-203.

duas teorias é que Malebranche apresentou o termo de maneira negativa, sustentando o estado de insatisfação do desejo, enquanto Hobbes, de forma positiva, argumentou a partir da satisfação.

Sendo assim, Malebranche argumenta que Deus imprime no homem um movimento contínuo em direção ao bem que não cessa jamais. Isso faz com que a vontade esteja sempre inquieta, procurando um bem infinito que, infelizmente, jamais poderá ser encontrado, uma vez que os objetos desse mundo não são capazes de satisfazer a vontade do homem em sua plenitude. Dessa maneira, ocorre uma sucessão de desejos que passam de um objeto a outro, continuamente, à procura de uma felicidade que nunca é encontrada de forma integral. Portanto, para Malebranche, o desejo deixa de ser originário, uma vez que a insatisfação deve impulsioná-lo.<sup>20</sup>

Monzani observa que, entre o fim do século XVII e boa parte do XVIII, “haverá uma grande tendência a laicizar essa teoria de Malebranche”<sup>21</sup>. É Locke, por sua vez, que inicia tal tarefa. Desenvolvendo ainda mais intensamente a questão, sustenta que o desejo é a percepção da ausência daquilo que provocaria prazer. O conceito por ele utilizado é *uneasiness*, um termo mais ou menos similar à “inquietação” de Malebranche, que denomina justamente esse estado de mal-estar e insatisfação devido à ausência do bem desejado. A originalidade de Locke está em explicitar que o estado de *mal-estar* precede e causa o *desejo*.<sup>22</sup>

## 2. Pensar é sentir: a constituição do sensualismo

Em 1754, com o *Tratado das sensações*, Condillac formula uma nova tese sobre o fenômeno do desejo, operando outra grande reviravolta na compreensão da vida passional. O célebre texto – delinea Monzani<sup>23</sup> – aponta como é possível um indivíduo constituir o mundo e o próprio ego através da análise e comparação de diversas percepções sensíveis.

20 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, p. 203.

21 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 136.

22 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, p. 204.

23 MONZANI, “O empirismo na radicalidade”, pp. 16-17.

Fazendo uso de uma ficção metodológica – isto é, da hipótese da estátua que representa um ser humano recém-nascido, cujos sentidos estão fechados por um revestimento marmóreo, mas que serão abertos, um a um –, Condillac demonstra como as operações psíquicas são apenas sensações transformadas. A imaginação, por exemplo, “nada mais é que uma percepção que subsiste em decorrência de uma percepção originária que já não é mais”<sup>24</sup>, enquanto a reflexão é a atenção aplicada “a diversos objetos simultaneamente, ou às diferentes partes do mesmo objeto”<sup>25</sup>.

Descrindo de que forma as percepções do mundo externo são apreendidas pela estátua, Condillac – expõe Monzani<sup>26</sup> – conclui que cada sensação pode afetá-la de dois modos: agradável ou desagradável. Após experimentar uma seqüência de sensações contrastantes, por meio da comparação, ela deseja apreender novamente a que lhe pareceu mais agradável, afastando-se das que julgou desagradáveis. Com isso, Condillac atesta que o que impulsiona o ser humano é o par prazer e desprazer, uma vez que este último é responsável pela sensação de mal-estar que incita o sujeito ao movimento. É o deslocamento de um estado desagradável para outro agradável que se chama desejo. Vale dizer que não é a percepção em si que estimula o homem, mas sim o modo como ele é afetado, ou seja, o verdadeiro motor das ações humanas é o gozo ou o sofrimento, que agem como o único princípio de determinação e seleção. Logo, é somente por meio da comparação e do julgamento das diferentes sensações – tanto presentes como passadas – que o ser humano torna-se capaz de constituir e ligar idéias de forma simples e complexa.

Com isso, Condillac inverte a ordem outrora formulada por Locke, estabelecendo o *prazer* como primordial, a *inquietação* como secundária, o *desejo* como terciário e, por último, o *amor*.<sup>27</sup> Em vista disso, Monzani salienta que “o *Tratado das sensações* mostra de forma inequívoca o primado da dimensão passional sobre a dimensão teórica. Esta

24 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 169.

25 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 169.

26 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, pp. 206-207.

27 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, p. 207.

última aparece como uma espécie de camada semântica que se sobre-  
põe a outra, mais original”<sup>28</sup>.

Dessa forma, surge uma nova idéia para a compreensão do homem,  
a partir de:

(...) uma antropologia fundada nas potências do prazer, do  
desejo, etc., que impulsionam as capacidades quase ilimita-  
das do imaginário. Tudo isso acaba dependendo, em última  
análise, a partir de Condillac, de uma concepção em que o  
prazer e a dor são os elementos fundamentais. Essa é, segu-  
ramente, uma das heranças mais problemáticas e originárias  
que a época moderna nos legou. Das mais espinhosas tam-  
bém. Em essência talvez não seja difícil enunciá-la: a do  
papel constituinte do prazer na estruturação do sujeito.<sup>29</sup>

Em 1758, de acordo com Cassirer<sup>30</sup>, Helvétius continua o intento de  
Condillac de demonstrar que toda a realidade psíquica é a pura meta-  
morfose da simples percepção sensível. No *Do espírito*, ele se propõe a  
eliminar as diferenças artificiais instituídas pela convenção, provando  
que as hipóteses da ética tradicional sobre a existência de uma classe es-  
pecial de sentimentos morais oposta aos impulsos sensíveis pouco con-  
diziam com a realidade do homem. Ele afirma que, na realidade, não é  
possível encontrar tal dualismo, mas apenas impulsos homogêneos.

Não existe, portanto, uma grandeza moral capaz de se elevar acima  
dos níveis dos instintos primários e fundamentais da natureza humana,  
desejos e paixões desprezíveis que permanecem no círculo do egoísmo,  
 vaidade e ambição. A sociedade, por sua vez, não pode suprimi-los,  
porém apenas disfarçá-los.<sup>31</sup> Ou seja, para Helvétius, não existem dife-  
renças éticas de valores fundamentais, já que tudo converge para uma  
única massa indiferenciada de sensações. Dessa maneira, todas as ope-  
rações do espírito podem ser reduzidas ao juízo que consiste em captar

28 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, p. 208.

29 MONZANI, “Origens do discurso libertino”, p. 208.

30 CASSIRER, *La filosofía de la Ilustracion*, p. 42.

31 CASSIRER, *La filosofía de la Ilustracion*, p. 43.

semelhanças e diferenças entre idéias isoladas. Este tipo de conheci-  
mento supõe uma noção primária, idêntica à percepção de uma  
qualidade sensível. Por fim, julgar é sentir.

Diderot, com seu materialismo vitalista, traz novos elementos à pre-  
sente discussão. Como expõe Mattos<sup>32</sup>, o escritor de *Les Bijoux indiscrets*  
defende a existência de uma “força ativa” na molécula, associando-a à  
energia. Esta última, precisa Chouillet<sup>33</sup>, é a força motora do universo  
que – liberada ou contida, ativa ou inerte – está na origem de toda a  
existência. Ou melhor, é “l’être même du monde”<sup>34</sup>. No coração do  
homem, a energia é a força primária que impulsiona o sujeito ao movi-  
mento e à ação e a qual a vontade e a consciência estão inteiramente  
submetidas. E embora ela agite e impulsione o indivíduo em direção ao  
objeto, ela não o determina.<sup>35</sup>

Nesse sentido, é importante enfatizar que o conceito de energia  
desenvolvido por Diderot é amoral, não abarca nenhum julgamento de  
valor, sendo entendido como uma força cega. Isso porque, para a natu-  
reza, é indiferente produzir efeitos úteis ou nocivos. Um excesso de  
energia liberada tanto pode gerar grandes obras como terríveis crimes.  
No entanto, no que concerne os interesses particulares do indivíduo ou  
da espécie humana em geral, os efeitos da energia serão inscritos num  
código de valor cujo único juiz é o próprio homem.

A energia, portanto – evidencia Chouillet<sup>36</sup> –, é a força criadora que  
unifica o homem tanto no bem quanto no mal, pois, no processo de  
aumento energético, o indivíduo pode inclinar-se fortemente tanto a um  
quanto ao outro. A fraqueza, conotando diminuição de energia, nunca  
conduzirá a grandes ações, sejam estas quais forem. É por isso que:

Mesuré à cette échelle, l’homme est grand. Non pas grand  
par ce qu’il a plus “élevé” en lui – héroïsme, vertu, dévoue-  
ment – mais grand tout entier, par ses bassesses autant que

32 MATTOS, *A cadeia secreta*, p. 44.

33 CHOUILLET, *Diderot, poète de l’énergie*, p. 110.

34 CHOUILLET, *Diderot, poète de l’énergie*, p. 110.

35 CHOUILLET, *La Formation des idées esthétiques de Diderot*, p. 12.

36 CHOUILLET, *La Formation des idées esthétiques de Diderot*, p. 13.

par ses vertus. Aux yeux de “l'énergique”, la nature humaine est admirable, “même quelquefois quand elle est atroce”.<sup>37</sup>

Diderot, então, mostra-nos Chouillet<sup>38</sup>, propõe uma assimilação da energia e da sensibilidade, relacionando o par “força viva e força morta” ao par “sensibilidade ativa e sensibilidade inerte”. Com essa hipótese, ele sustenta no *Sonho de d'Alembert* (1769) que “a sensibilidade é uma qualidade geral e essencial da matéria”<sup>39</sup> e faz do ser sensível um ser pensante. Na *Carta sobre os cegos* (1749)<sup>40</sup>, juntando-se às explicações de Condillac acerca da origem do conhecimento, Diderot defende que os dados sensoriais dão origem às idéias nos processos cognitivos do espírito humano. Neste, portanto, não há nada que não tenha sido primeiramente uma sensação.<sup>41</sup>

### 3. Resultados do sensualismo: a busca pela existência máxima

Como resultado das teses descritas acima, houve uma “revalorização do prazer”<sup>42</sup> que trouxe o tema sexual para o discurso filosófico. Gradativamente, constituiu-se aquilo que os libertinos sadianos deram o nome de “filosofia lúbrica”. Inicialmente, a partir dos escritos de La Mettrie e Helvétius, posteriormente, no movimento libertino e, finalmente, de modo mais intenso e acabado, em Sade:

Ao transportar a filosofia para a alcova, Sade não só coloca em prática as teorias do primado das sensações no homem, tão em voga entre os simpatizantes do materialismo da

37 CHOUILLET, *La Formation des idées esthétiques de Diderot*, p. 13.

38 CHOUILLET, *Diderot, poète de l'énergie*, p. 47.

39 MATTOS, *A cadeia secreta*, p. 44.

40 Embora este tenha sido escrito antes do Tratado das sensações, Chouillet (*La Formation des idées esthétiques de Diderot*, p. 139) explica que Diderot foi bastante influenciado pelos textos anteriores de Condillac, como o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746) e o *Tratado dos sistemas* (1749).

41 CHOUILLET, *La Formation des idées esthétiques de Diderot*, p. 150.

42 MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 224.

época, como também demonstra que a experiência da crueldade é a única consequência lógica a ser tirada dessas teorias, e, assim, funda um sistema em que pensamento e corpo se unem para realizar a experiência soberana do mal, tendo como força motriz a relação entre prazer e dor. A isso seus libertinos dão o nome de “filosofia lúbrica”.<sup>43</sup>

Delon<sup>44</sup> continua a argumentação, esmiuçando esse processo teórico que conduziu o sensualismo às teses passionais sadianas. Se no contexto sensualista é preciso sentir a existência para poder pensar, ou seja, ser sensível para ser pensante; são apenas os sentidos que promovem ao homem a percepção do existir. Isso leva à constatação de que tal percepção será mais vivaz quanto mais intensa for a sensação apreendida. Devido a essa operação, o prazer passa a ser assimilado ao aumento da existência, enquanto a dor, à retração.<sup>45</sup> Conseqüentemente, a percepção da existência é enfatizada pela multiplicação dos prazeres, mesmo que estes impliquem uma vida mais curta: antes viver pouco, mas intensamente.

Seguindo Delon<sup>46</sup>, se, após o *Tratado*, as sensações passaram a ser a origem do pensamento do homem e o único princípio motor de suas ações, a razão adquire uma posição secundária. Para que então o sujeito derive idéias das sensações, estas precisam afetá-lo em diversos graus de intensidade. Se elas fossem apreendidas pelo homem de forma homogênea, ele não seria capaz de fazer analogias e relações, isto é, de promover o raciocínio. É, pois, tomando consciência de uma sensação específica – mais forte –, em detrimento de outras – mais fracas –, que o sujeito dela forma idéias. Rigorosamente, isso quer dizer que a transformação das sensações em idéias implica a gradação da intensidade das primeiras.

Podemos exemplificar o argumento de Delon com a descrição da sensação de espanto do *Tratado*<sup>47</sup>. Conforme ocorre no paradigma da

43 MORAES, *Marquês de Sade, um libertino no salão dos filósofos*, p. 54.

44 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, pp. 286-287.

45 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 298.

46 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, pp. 74-77.

47 CONDILLAC, *Tratado das sensações*, p. 68.

estátua, enquanto é afetada por odores, ela não tem espanto na primeira sensação que experimenta, visto que, sem a comparação, não faz dela nenhuma espécie de juízo; nem quando sente sucessivamente vários odores apenas por instantes, pois, em meio a tal multiplicidade, não consegue se ligar a nenhum; tampouco quando passa a sentir um odor muito levemente diverso do anterior, pois ela mudará de estado sem notar a diferença. Contudo, surpreende-se quando passa subitamente de um estado ao qual está bastante acostumada para outro totalmente diferente, do qual ela não fazia nenhuma idéia. Resultado: o espanto gera um aumento da atividade das operações da alma que proporciona à estátua uma melhor percepção de sua existência:

Esse espanto lhe faz sentir melhor a diferença de suas maneiras de ser. Quanto mais brusca a passagem de umas às outras, maior é o seu espanto, e mais afetada também pelo contraste entre os prazeres e as dores que as acompanham. Sua atenção, determinada por odores que se fazem sentir melhor, aplica-se com mais vivacidade a todas as sensações que se sucedem. Ela as compara, pois, com maior cuidado: portanto julga melhor as suas relações. O espanto aumenta, por conseguinte, a atividade das operações da alma. Mas como ele aumenta apenas fazendo com que se note uma oposição mais sensível entre os sentimentos agradáveis e os sentimentos desagradáveis, é sempre o prazer e a dor que são o primeiro móvel de suas faculdades.<sup>48</sup>

Desse modo, um dos efeitos do sensualismo de Condillac é a atenção direcionada ao sentimento da existência<sup>49</sup>, que, segundo Delon<sup>50</sup>, é

48 CONDILLAC, *Tratado das sensações*, p. 68.

49 Delon indica (*L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 281) que a atenção ao sentimento da existência conduz àquilo que Deprun propôs chamar de "intensivismo". Esta é uma das três categorias – junto com o isolismo e o antifisismo – que, de acordo com Deprun ("Sade philosophe", p. LXIV), governam a contra-ética do marquês. O intensivismo, particularmente, deve ser entendido como o choque ideal (no sentido do maior possível) dado ou recebido no organismo ("Sade philosophe", p. LXV).

50 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 281.

uma das originalidades da segunda metade do século XVIII. De acordo com ele, tal idéia conduziu a duas correntes opostas: uma que procurava o sentimento da existência na limitação da sensação, sustentando uma existência mínima (uma recusa da energia) e outra, na exaltação da mesma, propondo uma existência máxima (uma busca da energia).

Apenas para ilustrar brevemente o primeiro ponto, pois o foco deste estudo está direcionado à segunda vertente, é interessante explicitar a argumentação para a existência mínima encontrada nos *Diálogos*, *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (1782) e nos *Devaneios do caminhante solitário* (1782). Nestes textos, explicita Delon<sup>51</sup>, Rousseau define a primeira corrente como um repouso no qual a atividade mínima acentua a sensação da própria existência, atenuando todas as percepções do mundo externo. Nesse estado de relaxamento, cuja energia investida é sempre mínima, goza-se exclusivamente de si mesmo. Tal prazer, aparentemente desligado de todo conteúdo, está vinculado à interiorização da energia, por meio da atividade da imaginação. A consciência de si mesmo é, assim, isolada e independente da experiência sensível.<sup>52</sup>

Voltando ao nosso objetivo, o mesmo Rousseau, mas em outros trabalhos, como no *Emílio* (1762), sustenta a segunda corrente, associando o sentimento da existência à ação, ao uso dos órgãos, dos sentidos e das faculdades: viver se traduz na intensidade da experiência e não no prolongamento da idade.<sup>53</sup> Buffon tem um encadeamento lógico semelhante. Para ele, quanto mais idéias o homem acumula, mais ele tem certeza de sua existência. Assim, multiplicando sensações, logo idéias, o sujeito quantifica o sentimento de sua existência através da sensibilidade física.<sup>54</sup>

Todavia, uma vida intensa confunde os limites entre prazer e dor, pois sensações vívidas pressupõem uma certa medida de violência. Em vista disso, Buffon sustenta que o prazer é causado por tudo aquilo que afeta os nervos delicadamente, enquanto a dor consiste nas agitações fortes e violentas. Com essa proposição, a dor começa a ser entendida muito mais como um extremo do prazer que seu contrário. Resultado: o

51 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, pp. 282-283.

52 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 286.

53 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 284.

54 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 287.

prazer, se concebido como delicadeza, é letárgico, antienérgico e, para certos indivíduos, inútil à busca de uma existência máxima.<sup>55</sup>

Frente a essa questão, há um esforço em fugir da apatia que se assemelha à morte e encontrar o extraordinário da existência num excesso do prazer que conduzirá inevitavelmente à dor. Nesse aspecto, como reconhece d'Holbach<sup>56</sup>, é melhor sofrer a não sentir nada, visto que a dicotomia entre prazer e dor ganha nova conotação com o par apatia e energia. Igualmente, para Diderot, como descreve Chouillet<sup>57</sup>, as paixões brandas e sóbrias geram apenas homens comuns e degradam os extraordinários. Tanto ele quanto Rousseau expressavam uma certa afeição pelo estado depressivo, preferindo-o em detrimento do constrangimento<sup>58</sup> das paixões, que, segundo o escritor de *Les Bijoux indiscrets*<sup>59</sup>, anula a grandeza e a energia da natureza:

Semblable à Rousseau, qui découvre dans l'insatisfaction "une tristesse attirante" qu'il n'aurait pas "voulu ne pas avoir", Diderot éprouve cette mélancolie qu'il ne changerait pas "pour toutes les joies bruyantes du monde". La mort de son père lui inspire un "mélange de sentiments" touchants qui le plonge dans "un état tout à fait délicieux". De même la lecture de Richardson lui a laissé "une mélancolie qui (lui) plaît et qui dure".<sup>60</sup>

#### 4. Divino marquês: o ápice de toda uma tradição de pensamento

Dentro desse contexto, destaca Delon<sup>61</sup>, fica fácil perceber por que Sade não é de forma alguma um autor aberrante no seu tempo. Como

55 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, pp. 298-299.

56 Apud DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, pp. 300-301.

57 CHOUILLET, *La Formation des idées esthétiques de Diderot*, p. 60.

58 O termo utilizado é "contrainte".

59 Apud CHOUILLET, *La Formation des idées esthétiques de Diderot*, p. 60.

60 CHOUILLET, *La Formation des idées esthétiques de Diderot*, pp. 16-17.

61 DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, p. 306.

elucida, os celerados querem existir, ou melhor, querem se sentir existir. E claro, é no crime que eles encontrarão tal sensação.

Saint-Fond é um dos libertinos sadianos – entre vários do romance *Histoire de Juliette* (1797) – que bem exemplifica o argumento de Delon. Em suas dissertações, o herói sustenta a diferença e a superioridade da organização individual, e a relação da felicidade com o grau de agitação do sistema nervoso, logo, com o nível energético da sensação. Ele propõe que seres bons e maus podem ser sensíveis, mas não em pé de igualdade. Para ele, o indivíduo cruel é superior simplesmente porque sua organização corporal dispôs seus órgãos de tal forma que ele possui uma sensibilidade diferenciada para apreciar vibrações de grande violência. O ser bom, ao contrário, tem o corpo organizado de modo a gostar somente de sensações mais brandas. É sensível, porém de forma inferior, incapaz de ser tão feliz quanto o libertino maléfico, que colhe sua felicidade no gozo causado pelas sensações mordazes da crueldade. Ora, essa dicotomia sadiana entre criminosos e virtuosos não lembra em muito aquela que acabamos de ver em Diderot que opõe o homem medíocre – cujas paixões são moderadas – ao extraordinário, que as experimenta violentamente?

De fato, numa análise mais atenta do discurso de Saint-Fond, percebe-se que, para ele, os conceitos de virtude, bondade e boa-ação relacionam-se ao constrangimento energético, o que produz uma existência mínima. Enquanto vício, maldade e crime vinculam-se à expansão de energia, o que gera a existência máxima. O virtuoso, por conta de sua sensibilidade<sup>62</sup> moral e delicadeza física, sente prazer apenas nas sensações brandas de pouca energia. Já o vicioso é aquele que possui o enri-

62 "Sensibilidade" é um termo chave, porém ambíguo em Sade. O marquês tem um entendimento materialista da sensibilidade, que a reduz "à une composante physique, et les sentiments humains à de simples phénomènes biologiques et médicaux" (SAUDER, "Sensibilité", p. 986). Suponho que, quando ele se refere à sensibilidade ou à delicadeza dos virtuosos, estabeleça uma conotação negativa da palavra, criticando a fragilidade e a fraqueza daqueles que adotam a moral do sentimento e/ou a cristã e/ou a deísta, cujo acento dirige-se geralmente à ternura, à piedade e ao sentimentalismo amoroso. Por outro lado, creio que Sade trabalhe com uma conotação positiva do termo quando se refere ao organismo vigoroso e resistente ao excesso do libertino. O herói cruel tem grande sensibilidade física – capacidade de apreender percepções intensas –, embora tenha a frieza mental necessária para adotar uma moral que culmine na valoração do crime. Sobre as várias conotações de sensibilidade no Iluminismo, cf. SAUDER (Sensibilité).

hecimento moral e a sensibilidade física que o capacitam à experiência da existência máxima, isto é, a usufruir um gozo violento por meio de sensações lancinantes, de muita energia. Nesse quadro, a bondade implica um modo de vida letárgico, no qual as sensações, e conseqüentemente as ações, têm um valor energético mínimo. A maldade, por oposição, associa-se à exaltação da sensação pela busca de um excesso de energia, o que promove um sentimento voraz da existência e o aumento das atividades físicas e mentais.

É válido apontar que a idéia de uma superioridade na organização corporal dos seres e de que estes são, por causa de uma melhor disposição dos órgãos, capazes de apreciar sensações ignoradas ou desprezadas por outros já estava explícita no *Tratado*. Condillac<sup>63</sup>, ao descrever as sensações de sua estátua limitada ao sentido da audição, também partiu desse pressuposto:

Quanto à música, ela lhe agradará mais quanto mais proporcional for ao pouco exercício de seu ouvido. (...) De resto, esse progresso é apenas para os ouvidos bem organizados. Se as fibras não estiverem ordenadas entre si segundo certas relações, o ouvido será desafinado, como um instrumento mal montado. Quanto mais considerável for esse vício, menos sensível ela será à música: poderá até ser tão insensível a ela quanto ao ruído.<sup>64</sup>

Tendo isso em vista, o argumento inicial de Saint-Fond não poderia compartilhar mais da tradição sensualista e dos debates acerca da existência máxima: o indivíduo é mais feliz quando sua organização particular lhe permite apreciar sensações mais vivas e, por causa disso, apreender de forma pungente a própria existência. Mas, para tanto, é preciso empreender ações fora do ordinário, que proporcionem, por meio do contraste com o habitual, um afeto mais mordaz, um tipo de

63 Deprun ("Sade philosophe", p. LXIII) evidencia que, embora Sade pareça ignorar Condillac nos seus escritos, é certo que outras fontes do marquês refletiram a vulgata sensualista no discurso dos libertinos sadianos, como Fréret, La Mettrie, Diderot e d'Holbach.

64 CONDILLAC, *Tratado das sensações*, p. 95.

espanto. Fica evidente, então, que a transgressão é peça central na maximização da sensação; e que a dor é procurada exatamente por sua força transgressora, pela sua capacidade de transpor todas as normas socialmente aceitas, por ser, enfim, um desvio gigantesco dos padrões da normalidade humana.

Coloquemos a idéia numa forma mais nítida: a comoção neural do libertino será mais energética quanto maior for a destruição de uma regra socialmente instituída. É, pois, o espanto causado pela violência no ato da transgressão que promove essa comoção necessária ao gozo. E é por isso que Saint-Fond vive sob o imperativo de transgredir; primeiro as normas sociais, depois e cada vez mais suas próprias atitudes, acentuando seu comportamento violento em relação à vítima, a outros libertinos e, por vezes, a si mesmo. Tudo o que passa a ser normal deixa de causar espanto e não funciona mais nem como transgressão, muito menos como forma de excitação.<sup>65</sup> A crueldade, por si mesma, já é capaz de produzir um desvio da maioria das normas sociais, criando esse espanto necessário à comoção neural do herói sadiano. Contudo, é preciso inovar sempre, intensificando cada vez mais as formas transgressoras, impedindo que caiam no hábito, o que impossibilitaria o contraste entre prazer e dor, logo a vivacidade das operações neurais e o alcance da plenitude do gozo. Com isso, muitos libertinos do romance, ao longo de suas carreiras, tornam-se cada vez mais cruéis, destruindo todos ao seu redor, até antigos companheiros de orgias.<sup>66</sup> A eterna procura por uma sensação extrema e ideal assombra seu percurso de vida e o leva sempre ao mesmo lugar: a morte do outro.

65 Aliás, o sistema satanista desse grande herói faz muito sentido do ponto de vista da transgressão: edificar toda a extensão de um Deus maléfico é certamente mais inusitado que retomar os fundamentos do ateísmo. Desde a revelação do ritual secreto no cabinet até o fim da teoria do Ser Supremo em Maldade, a enunciação de Saint-Fond causa enorme espanto em Juliette e Clairwil, que ficam indignadas, por assim dizer. Nessa passagem do romance, sobressai aos olhos o esforço contínuo do libertino de procurar articular sempre o mais inesperado.

66 Só para recordar alguns casos já célebres: Olympe é jogada no Vesúvio por Clairwil e Juliette (SADE, *Histoire de Juliette*, p. 1108), La Durand e Juliette envenenam Clairwil (*Histoire de Juliette*, p. 1113) e Noirceuil livra-se de Saint-Fond para tomar o cargo de ministro (*Histoire de Juliette*, p. 1234).

## Conclusão

Finalmente, pode-se dizer que Sade desenvolve um critério de qualificação e gradação das sensações, empregando, para tal, as premissas e os resultados das teorias passionais. Parece evidente, assim como havia constatado Monzani, que o pensamento do marquês não é “uma exceção monstruosa e única”<sup>67</sup>, pois, como vimos, muitas de suas idéias “extravagantes” já existiam nos teóricos das paixões. Deprun acentua tal constatação de modo considerável: “L’excèsivisme de Sade était donc tout théorisé, au moins en germe, chez des auteurs peu suspects d’extranéité”<sup>68</sup>. Igualmente, Delon não deixa nem sombra de dúvidas acerca da argumentação conseqüente de Sade: “La pensée de Voltaire, de Rousseau ou de Diderot mènerait finalement à la guillotine et au bouddoir sadien”<sup>69</sup>.

O divino marquês, entre todos os seus contemporâneos, foi aquele que revelou a nós de forma clara e magistral não apenas “uma tendência extrema das Luzes”<sup>70</sup>, como também uma tendência extrema do homem, em todos os tempos. A preciosidade tanto de um quanto de outro conhecimento é, ainda hoje, imensurável.

**Abstract:** The results of the theories of passions and the thought of Étienne de Condillac about sensory determinism culminated in the search of the feeling of existence. This idea suggests that, to maximize the sensation, an energy increase is required. In this paper, I intend to go through the seventeenth and eighteenth century theories of passions to argue that Sade carries on the Sensualism tradition. Assuming that Sadian crime is generated by the need to seek a maximum energy, in order to gain a much clearer feeling of the existence, I maintain that the

67 MONZANI, Desejo e prazer na Idade Moderna, p. 12.

68 DEPRUN, “Sade philosophe”, p. LXVIII.

69 DELON, Introduction, pp. XXIV-XXV.

70 DEPRUN, “Sade philosophe”, p. LXIX.

Marquis operates a synthesis of thought, elevating the Sensualism consequences to its peak.

**Key-words:** Marquis de Sade (1740-1814) – Modern Philosophy – Sensualism – Sensation and Energy – Feeling of existence.

## Referências bibliográficas

- CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. 6 ed. México: Fondo de Cultura Económico, 2002.
- CHOUILLET, J. *La Formation des idées esthétiques de Diderot (1745-1763)*. Paris: Armand Colin, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Diderot, poète de l'énergie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- CONDILLAC, E. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottman. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- DELON, M. *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Le savoir-vivre libertin*. Paris: Hachette Littératures, 2000.
- DEPRUN, J. “Sade philosophe”. In: SADE, M. de. *Œuvres I*. Paris: Gallimard, 1990, pp. LIX-LXIX.
- MATTOS, Franklin de. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- MONZANI, L. R. “O empirismo na radicalidade”. In: CONDILLAC, É. *Tratado das sensações*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993, pp. 7-23.
- \_\_\_\_\_. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Origens do discurso libertino”. In: NOVAES, A. (Org.). *Libertinos e libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 193-217.
- MORAES, E. R. *Marquês de Sade, um libertino no salão dos filósofos*. São Paulo: Educ, 1992.
- SADE, M. de. *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres III*. Paris: Gallimard, 1998, pp. 179-1262.
- SAUDER, G. “Sensibilité”. In: DELON, M (Org.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, pp. 985-990.