

DESPESA PRODUTIVA E DESPESA IMPRODUTIVA NA OBRA DE SADE

Stéphane Pujol¹

Para Maria das Graças de Souza

Resumo: A recusa sadiana dos limites somente pode ser pensada em sua relação com a lei. Esta se declina em Sade de duas maneiras muito distintas: a lei da natureza e a lei moral. Aos olhos do Marquês, só a natureza tem força de lei, mas trata-se, de certo modo, de uma lei autônoma, que escapa aos indivíduos, que podem executá-la tanto ativamente quanto passivamente: uma lei sem norma, puramente física ou mecânica e baseada num equilíbrio de forças. A lei moral, ao contrário, existe somente para ser desprezada, pois é da sua negação que o libertino tira boa parte do seu prazer. A partir dessa dupla experiência da lei, gostaríamos de estudar o funcionamento da erótica sadiana e, mais precisamente, as ligações que ela parece estabelecer entre discurso filosófico e discurso econômico.

Palavras-chave: Século XVIII – Sade – lei – natureza – despesa.

Introdução

A recusa sadiana dos *limites* somente pode ser pensada em sua relação com a *lei*. Esta se declina em Sade de duas maneiras distintas: a lei da natureza e a lei moral. Segundo o Marquês, é unicamente a natureza que tem força de lei, mas se trata, em certa medida, de uma lei autônoma que escapa aos indivíduos, que podem executá-la tanto ativamente quanto passivamente: uma lei sem normas, puramente física ou mecânica, e baseada num equilíbrio de forças. A lei moral, por sua vez, existe exclusivamente para ser desprezada, pois é da sua negação que o libertino tira boa parte do seu prazer.

¹ Professor na Université Paris Ouest Nanterre e Collège International de Philosophie.

A partir desta dupla experiência da lei, compreende-se melhor a negação – radical em Sade – de todo princípio ético. Parece ser possível procurar nela as origens do encontro entre uma filosofia materialista e uma economia “natural”.

Minha análise deverá se inscrever especialmente na perspectiva aberta por Georges Bataille a partir das noções de *perda* e de *despesa improdutiva* formuladas à margem das atividades de produção e conservação que caracterizam as operações econômicas. A máquina erótica de Sade pode ser interpretada, ao mesmo tempo, como cálculo e como desperdício, como sacrifício útil e inútil, como despesa finalizada e gratuita.

Entram, assim, em concorrência, duas dinâmicas que mantêm relações estreitas com a economia: uma dinâmica da natureza, caracterizada por uma preocupação com o equilíbrio, uma dialética de forças, um jogo de criação e de destruição recíprocas, um consumo generalizado; e uma dinâmica da moral, que toma, em Sade, uma forma muito singular : enquanto a moral social se constrói sob um princípio de reciprocidade e de simetria, a leitura “econômica” que faz Sade das relações sociais as move na direção de um egoísmo radical, de uma dissimetria de princípio, da sujeição à lei do mais forte. A violência e a crueldade sadianas reivindicam para si uma interpretação materialista do mundo e uma antropologia que ultrapassam o horizonte do humano para se fundar sobre uma lei da natureza que se revela, ela mesma, uma economia: economia natural ou “animal”, segundo o vocabulário dos médicos enciclopedistas que Sade retoma a seu modo para reinterpretá-la segundo seu sistema libertino.

Interessa, portanto, demonstrar, de um lado, como esta outra lógica econômica, não assimilável às trocas mercantis, regula ao mesmo tempo a ordem da natureza e as relações que os indivíduos têm entre si; e de outro, como ela permite a Sade desfazer as bases da reflexão moral que as Luzes se encarregaram pacientemente de edificar.

A noção de despesa improdutiva

Em 1957, Georges Bataille publica um livro intitulado *La littérature et le mal*¹, no qual Sade aparece ao lado de um Baudelaire, Blake, Proust ou Kafka. No entanto, é em outra obra na qual o nome de Sade não aparece jamais que Bataille oferece, a meu ver, as análises mais originais que concernem indiretamente à antropologia sadiana. É importante precisar que não é a primeira vez que se aplica a Sade a noção de “despesa improdutiva” proposta por Bataille. Klossowski, em *Sade mon prochain*², e sobretudo Marcel Hénaff em *Sade: L'invention du corps libertin*, propuseram reler o divino marquês à luz dessa intuição. Explicaremos mais adiante as razões

¹ Em português: BATAILLE, Georges. *A Literatura e o Mal*. Lisboa: Ulisseia, 1957. [N.T.]

² Em português: KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade meu próximo: precedido de “O filósofo celerado”*. São Paulo: Brasiliense, 1985. [N.T.]

pelas quais, sem desconsiderar a grande qualidade desses trabalhos, nossa intenção é propor outra coisa, deslocando, como faz precisamente Bataille – mas de modo extensivo e autenticamente antropológico – a noção de despesa improdutiva para o lado da natureza e para o lado da moral.

a) Bataille, leitor de Mauss.

Em 1949, foi publicado *La part maudite*, ensaio de Georges Bataille dedicado à noção de “despesa”, largamente inspirado na teoria do “potlatch”, apresentada por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva* como uma forma arcaica de troca. Nesta obra, Bataille começa assinalando “a insuficiência do princípio da utilidade clássica”³, convidando à reflexão a respeito do paradoxo de uma sociedade que, mesmo considerando que “todo esforço particular deve ser redutível [...] às necessidades fundamentais da produção e da conservação”, também permite haver “*interesse* em perdas consideráveis”⁴. Apontava assim “o caráter secundário da produção e da aquisição em relação à despesa” e o fato de que esta “aparece da maneira mais clara nas instituições econômicas primitivas”⁵. Cito Bataille:

A economia clássica imaginou que a troca primitiva se produzia sob a forma do escambo: não havia, de fato, nenhuma razão de supor que um meio de aquisição como a troca pudesse ter como origem, não a necessidade de adquirir que ela satisfaz atualmente, mas a necessidade contrária da destruição e da perda⁶.

Bataille insiste ainda na noção de excesso e na aptidão do homem “a consumir intensamente, luxuosamente, o excedente de energia”⁷. Porque, como escreve, “o sol dá sem nunca receber”⁸, a energia e o excesso estão no cerne do vivo, e são vistos não somente como lei das sociedades humanas, mas como fenômeno cósmico. Veremos em que medida essas análises concernem à representação que o próprio Sade tem da natureza, de sua *energia* (termo eminentemente sadiano) ao mesmo tempo produtora e destruidora.⁹ No campo do que qualificava como “despesas improdutivas”, portanto, Bataille incluía o luxo, o luto, os cultos, as construções de monumentos suntuosos, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual

³ Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Les éditions de Minuit, [1949], 2011, p. 21.

⁴ *Ibid.* p.27.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ Ver Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988.

perversa (ou seja, desviada de sua “finalidade genital”¹⁰). É este movimento de “despesa incondicional” que ele qualificava muito significativamente de “princípio de perda”.¹¹ Da mesma maneira, a partir das análises de Mauss sobre o *potlatch* – esta forma ritualizada de despesa sob o modo da dádiva e da contra-dádiva que caracteriza as sociedades ditas arcaicas¹² –, Bataille sublinhava certas despesas funcionais das classes ricas nas sociedades desenvolvidas, e “o fato de que a perda ostensória permanece universalmente associada à riqueza como sua função última”¹³.

b) Economia comercial ou economia libidinal?

O livro de Marcel Hénaff, *Sade, l'invention du corps libertin*¹⁴, não ignora nenhuma dessas análises e seu autor, sem dúvida, foi um dos primeiros a homenageá-las de forma brilhante. Ele mostra que há, com efeito, em Sade, uma economia do corpo, e o modo como o libertino sadiano tem a preocupação de controlar o que pode dar e receber em dor ou em prazer, e o que pode gastar, principalmente em esperma. Marcel Hénaff volta, assim, à noção de *despesa* proposta por Bataille. Num capítulo intitulado significativamente “A porra, a merda”, ele mostra que, se há efetivamente em Sade uma despesa do corpo, despesa estéril cujo único fim é o gozo, o libertino presta uma atenção extrema, ao mesmo tempo, em não desperdiçar o esperma. Segundo Hénaff, as relações carnais entre indivíduos se estabelecem como trocas: o incesto é qualificado, deste modo, como “troca imediata”, a sodomia como “troca estéril”, a masturbação

¹⁰ Georges Bataille, *La part maudite*, op. cit., p. 22-23. Seria necessário ainda mostrar como Sade relativiza o risco a que conduz a perda do sêmen como despesa *não finalizada*. “A perda do sêmen”, explica Cœur de fer a Justine, “destinada a propagar a espécie humana [...] é o único crime que existe. Nesse caso, se esse sêmen é colocado em nós com o único fim da propagação, eu concordo que desviá-lo é uma ofensa. Mas, se for demonstrado que, ao colocar esse sêmen em nós, seria preciso muito para que a natureza tivesse como objetivo empregá-lo inteiro à propagação, que importa nesse caso, Teresa, que ele se perca num lugar ou em outro? O homem que o desvia então não faz mais mal do que a natureza que não o utiliza. Ora, essas perdas da natureza que só nós podemos imitar, não ocorreriam elas de todos os modos? A possibilidade de fazê-las primeiro é a prova de que elas não ofendem. Seria contrário a todas as leis da equidade e da sabedoria profunda, que nós reconhecemos em tudo, permitir algo que a ofendesse; em segundo lugar, essas perdas são cem e cem milhões de vezes por dia executadas por ela mesma; as poluições noturnas, a inutilidade da semente no tempo da gravidez da mulher, não são elas perdas autorizadas por suas leis, e que nos provam que, muito pouco sensível ao que pode resultar desse licor ao qual vinculamos tanto valor, *ela nos permite perdê-lo com a mesma indiferença em que procede a cada dia*”. *La Nouvelle Justine*, chap. III, éd. établie par Michel Delon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, 1995, chap. III, p. 443 [todas as nossas citações de Sade serão retiradas dessa edição]; grifo nosso.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² Despesa que Bataille, depois de Mauss, qualificou de “agonística”; não se trata aqui de retornar à riqueza e à complexidade das análises de Mauss, nem da interpretação dessas, feita por Georges Bataille.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴ Marcel Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, Paris, PUF, 1978.

como “troca negada”.¹⁵ Porém, estas trocas se inscrevem para além de toda perspectiva produtivista: “o libertino faz de seu corpo uma máquina fantástica de consumo, de despesa, na indiferença absoluta em relação ao desperdício que isso implica, na recusa sistemática de tudo o que poderia se aparentar a uma lógica qualquer de produtividade [...]”.¹⁶

A economia sadiana aparece, deste modo, como uma anti-economia, ou uma economia complexa cuja natureza é tão comercial quanto libidinal.¹⁷ Para Marcel Hénaff, não há, em Sade,

um modo de produção, mas sim uma estratégia de desvio da produção que determina toda uma contra-sociedade; esse desvio tem seu rigor, sua lógica, e poderíamos, por escárnio (ou cumplicidade), designá-lo como modo de improdução libertino, reconhecendo-o, aliás, pelo que ele é: um produto da ficção.¹⁸

Marcel Hénaff não contesta, portanto, as ligações que este modelo possa nutrir com as formas de produção autenticamente econômicas do século XVIII. Ele as apreende – com razão, a meu ver –, em modo paródico ou como contraponto que lhe permite encontrar no que qualifica de “modo de improdução libertino” um “esboço do modo de produção que se desenvolve e se impõe na Europa do fim do século XVIII: o da indústria capitalista nascente”, mas “determinado por formas de organização e de exploração econômicas anteriores, como o modo de produção feudal e sua variante associada à instituição monacal”. Marcel Hénaff conclui suas análises afirmando que “a hipótese econômica que governa a libertinagem sadiana (a saber, aquela que o texto coloca em cena e em questão) se apresenta, assim, como uma espécie de atalho genealógico da história presente e passada das relações do desejo com o poder econômico, e com suas condições de exercício em práticas institucionais determinadas.”¹⁹

¹⁵ *Ibid.*, respectivamente p. 258, 263 e 264.

¹⁶ *Ibid.*, p. 166.

¹⁷ Podemos lembrar que a noção de “economia libidinal”, antes de ser retomada por Lyotard num livro famoso que nos parece, no entanto, dificilmente interpretável (*L'Economie libidinale*, Paris, éditions de Minuit, 1974), foi termo proposto por Freud, num sentido bastante particular que poderia parecer contraprodutivo para compreender o funcionamento da *libido* sadiana. Para Freud, com efeito, a economia libidinal designa a energia produzida por uma economia dos investimentos sexuais constituída por sua dessexualização. Tratava-se de mostrar como toda sociedade repousa sobre uma economia que transforma a satisfação das paixões, por essência associadas, em ato social. Ver notadamente as análises em *O mal-estar na civilização* (1929, trad. francesa, 1934), em que Freud comenta, não sem humor, o *Cândido* de Voltaire.

¹⁸ Marcel Hénaff, *op. cit.*, p. 166.

¹⁹ *Ibid.*, p. 166.

Outros autores sublinharam a natureza econômica da libertinagem sadiana. Pierre Klosowski caracterizou o corpo libertino como “moeda viva”.²⁰ Mostrou como o que se chama comumente de “sadismo” implica cálculo, pois está ligado à relação que associa a dor da vítima virtuosa e o prazer sentido pelo criminoso libertino. Num livro fundador no âmbito dos estudos sadianos, Philippe Roger se interessa, por sua vez, na economia da libertinagem sadiana.²¹ A propósito dos *Infortúnios da Virtude*, ele escreve que “a lei de funcionamento da narrativa remete à economia”²²: Justine pede, Justine recebe, Justine dá “sob o tema da oferta e da demanda numa economia de mercado”²³. Ele vê no desenvolvimento dos *Infortúnios* a sucessão de três situações econômicas: o arrendamento (do corpo de Justine), a domesticidade, a escravidão. No entanto, por mais esclarecedora que seja essa análise, ela não é generalizável; ela é mesmo bastante rara. E isso se deve, a meu ver, a uma razão bastante simples: o que domina, em Sade, é ou a associação livre, ou a apropriação violenta comparável, com efeito, à escravidão.

Outros autores destacam, enfim, a lógica contábil em funcionamento em Sade e, notadamente, o lugar importante que ocupa o dinheiro. Os cadernos das despesas e receitas dos *Cento e Vinte Dias* são, nesse sentido, bastante edificantes. Eles participam do que Michel Delon chama de “aritmética sadiana”²⁴. Para este último, “o número é erigido na negação do humano a partir do momento em que se torna argumento para a primazia da ideologia sobre a vida ou da economia sobre a moral. Não é este o menor mérito de Sade, o de falarmos, em suas fantasias que nos parecem as mais insanas, justamente a respeito do nosso mundo de hoje, o mundo das relações contábeis, da otimização dos custos, da redução de pessoal, de maximização dos lucros”²⁵.

A economia natural

Neste ponto, gostaria de considerar um outro aspecto da economia sadiana que tem ligações com o pensamento científico da época e que permite, a meu ver, pensar de outra maneira a respeito da relação de Sade com o direito e com a moral.

²⁰ *La Monnaie vivante*, Paris, Joëlle Losfeld, coll. Récits témoignages, 1994.

²¹ Sade. *La philosophie dans le pressoir*, Paris, Grasset, 1976.

²² *Ibid.*, p. 178.

²³ *Ibid.*, p. 179.

²⁴ Michel Delon, “Arithmétique sadienne” in: *Savoirs et invention romanesque*, sous la direction de Adrien Paschoud et Alexandre Wenger, Paris, Hermann, 2014, p. 99-109.

²⁵ *Ibid.*, p. 109.

a) O equilíbrio das forças e a despesa, ou a boa gestão do universo

Sade sublinha de modo quase obsessivo a presença, na natureza como na sociedade (mas os indivíduos sadianos reivindicam mais a primeira do que a segunda), das “leis de equilíbrio”. A figura da balança, que aparece igualmente em diversas ocasiões, lembra evidentemente a da justiça. Mas essa justiça não é a das leis positivas; trata-se da justiça da própria natureza. É o que afirma o narrador da novela intitulada “Eugénie de Franval” em *Les Crimes de l’amour*²⁶: “parece que a mão dos céus quis, em cada indivíduo, como em suas mais sublimes operações, nos fazer ver que as leis do equilíbrio são as primeiras leis do universo, aquelas que regem ao mesmo tempo tudo o que acontece, tudo o que vegeta, tudo o que respira”.²⁷

Tais leis se referem assim a uma arquitetura mais ampla do que aquelas sobre as quais repousam as convenções humanas. Elas permitem notadamente a Sade justificar o roubo como o restabelecimento de um *equilíbrio* que é, como se afirma na *Histoire de Juliette*, “em moral como em física, (...) a primeira das leis da natureza”.²⁸ Para o marquês, com efeito, “é preciso que o equilíbrio se conserve”.²⁹ Pois a natureza se apoia “numa ação e numa reação perpétuas, uma turba de vícios e virtudes, numa palavra, um equilíbrio perfeito, resultante da igualdade do bem e do mal na terra; equilíbrio essencial à manutenção dos astros, à vegetação, e sem o qual tudo seria destruído imediatamente”.³⁰ O crime pertence, assim, à ordem das coisas. Ele participa da economia geral do universo: “se o crime é leve, não diferindo muito da virtude, ele estabelecerá mais lentamente o equilíbrio indispensável à natureza; mas quanto mais capital ele for, mais equaliza os pesos, mais balanceia o império da virtude, que destruiria tudo senão”.³¹

Esse equilíbrio se encontra na “única oposição” das forças, como explica Sarmiento a Sainville em *Aline et Valcour*. Dito de outro modo, é preciso “uma soma igual de males e de bens” para manter a “ordem geral”.³² Isso quer dizer que as leis do equilíbrio são, elas próprias, regidas segundo um princípio de compensação. Deste modo, como explica Dolmancé em *La philosophie dans le boudoir*, as injustiças são “essenciais às leis da natureza”. E a natureza só pode querer o bem “como compensação ao mal que serve às suas leis”.³³

Mas o que interessa compreender relativamente ao equilíbrio – e aqui já compreenderemos melhor por que o sistema de Sade não é nem uma política nem uma

²⁶ Algumas das novelas de *Les Crimes de l’Amour* foram publicadas na edição *Os Crimes do Amor*. Porto Alegre: I&PM Pocket, 2000. “Eugénie de Franval” não está entre elas. [N.T.]

²⁷ *Les Crimes de l’amour*, Paris, Gallimard, éd. Folio, établie par Michel Delon, 1987, p. 293-294.

²⁸ *Juliette ou les prospérités du vice*, Première partie, éd. de la Pléiade, tome II, 1998, p. 283.

²⁹ *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, chap. V, ed. citada, p. 505-506.

³⁰ *Ibid.*, chap. X, p. 682.

³¹ *Ibid.*, p. 683.

³² *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, lettre XXXV, ed. citada, tome I, 1990, p. 578.

³³ *La philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux*, edição preparada por Yvon Belaval. Gallimard, Folio, 1976, p. 69.

economia no sentido tradicional – é que ele não se coloca do ponto de vista das leis humanas, ou do ponto de vista da justiça, mas do ponto de vista *das leis da natureza*. Se há algo político, trata-se de uma política ou de uma economia “natural”. Tal aspecto fica muito claro na passagem a seguir, tirada de *Histoire de Juliette*:

Pois, para que haja equilíbrio na natureza, *não devem ser os homens a estabelecê-lo*; o deles perturba o da natureza: o que a nossos olhos parece contrariá-lo é justamente o que o estabelece aos olhos dela, e a razão disso é que, para nós, é desse defeito de equilíbrio que resultam os crimes através dos quais a ordem se estabelece nela [na natureza]. Os fortes tomam conta de tudo: aí está o defeito de equilíbrio, do ponto de vista do homem. Os fracos se defendem e saqueiam o forte: eis os crimes que estabelecem o equilíbrio necessário à natureza.³⁴

O equilíbrio para Sade não quer dizer a justiça. Se o roubo é legitimado como *restituição* no sistema econômico, não entra, no entanto, numa reflexão de caráter político sobre a justiça e a injustiça das relações sociais. O essencial para Sade é evidentemente poder explicar o crime – e, logo, o roubo.

De maneira inesperada, a virtude tão vilipendiada pelo libertino parece tão essencial ao movimento da natureza quanto o crime: não por razões éticas, mas em nome de um princípio mecânico. Ao jogo das forças naturais corresponde, no discurso libertino, um equilíbrio de perdas e de ganhos.

A natureza gera assim sua própria economia. O termo é frequentemente empregado por Sade. Em *Justine*, o conde de Bressac explica a Thérèse que “a natureza não deixa em nossas mãos a possibilidade dos crimes que perturbariam sua economia”.³⁵ E, em *Juliette*, a religiosa Delbène, igualmente abadessa do convento no qual Justine e Juliette passaram a infância, explica a essa última que “tudo é organizado pela natureza para estar no estado em que vemos as coisas”. Deste modo,

os infelizes que o acaso nos oferece, ou que criam as nossas paixões, estão nos planos da natureza como os astros com os quais ela nos ilumina, e nós fazemos tão mal ao perturbar essa sábia economia quanto poderíamos fazer ao perturbar o curso do sol, se esse crime estivesse em nosso poder.³⁶

³⁴ *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Première partie, ed. citada, p. 284.

³⁵ *La nouvelle Justine*, chap. V, p. 501.

³⁶ *Histoire de Juliette*, Première partie, p. 269.

Está em voga a ideia segundo a qual existe uma economia da natureza. Em sua *Oeconomia Naturae* de 1749, Linné a considerava ainda segundo uma perspectiva físico-teológica que supõe uma ordem natural pensada em termos de harmonia, de equilíbrio e de trocas.³⁷

Essa concepção entrará aos poucos em concorrência com as pesquisas conduzidas pelos vitalistas a respeito do que eles chamam, a partir de Buffon, de “economia animal”. Esta pode ser definida como uma análise das relações entre os órgãos de um corpo e suas funções. Podemos assinalar principalmente *l'Essai physique sur l'économie animale* de François Quesnay, publicado pela primeira vez em 1736. Não custa lembrar que Quesnay é, ao mesmo tempo, economista e médico. São justamente os médicos da escola de Montpellier, como Ménuret de Chambaud, Henri Fouquet, ou Théophile Bordeu, que propõem uma série de representações da economia animal nos artigos que redigem para a *Encyclopédie*³⁸. Ménuret de Chambaud, autor do artigo OÉCONOMIE ANIMALE, classificado em “Medicina”, explica que essa noção é igualmente operatória no campo da moral:

O conhecimento exato da economia animal espalha grande luz sobre a física das ações morais: as ideias luminosas que fornece o engenhoso sistema que exporemos abaixo para explicar a maneira de agir, e os efeitos das paixões no corpo humano, dão fortes razões para se presumir que é a despeito desses conhecimentos que devemos atribuir a inexactidão e a inutilidade de todas as obras que há nessa parte, e a extrema dificuldade de aplicar frutuosamente os princípios ali estabelecidos: talvez seja verdade que, para ser bom moralista, é preciso ser excelente médico.³⁹

Diderot, como se sabe, se lembrará dessa definição.⁴⁰

³⁷ Ela aparece, no entanto, bem mais cedo. Se a encontramos em Leibniz, o termo parece ter sido emprestado da *Oeconomia animalis* de Charleton de 1659. A este respeito, ver Justin E. H. Smith ; *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, 2001.

³⁸ Noção tão importante na *Encyclopédie* que constitui inclusive uma marca de domínio própria a outros verbetes (assim, por exemplo, o verbe SEMENCE, ou ainda os verbetes GRAISSE, GROSSESSE, ou HUMEUR que se relacionam à designação dupla “Economie animale, Médecine”) e que encontramos em pelo menos 300 verbetes.

³⁹ *Enc.*, tome XI, 1758, p. 360; nous soulignons.

⁴⁰ Em *Jacques le fataliste*, o Senhor explica assim a Jacques: “Eu percebi uma coisa bastante particular; que não há nenhuma máxima moral que não tenha sido objeto de um aforismo médico, e que, reciprocamente, há poucos aforismos médicos dos quais não se tirou uma máxima moral”, In: *Contes et romans*, sous la direction de Michel Delon. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 866. Sobre a relação de Diderot com Ménuret de Chambaud, ver Colas Duflo, « Diderot et Ménuret de Chambaud », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, numéro 34, 2003.

Não podemos excluir a ideia de que Sade, que lê muito e conhece bem a literatura médica de seu tempo⁴¹, tenha integrado a noção de economia animal em sua concepção de corpo libertino. O artigo de Ménuret de Chambaud permite ainda compreender certas funções primeiras do corpo, como as secreções, excreções e outros líquidos seminais, sob o modo da despesa e da perda. Ao que reconhece como três classes de funções do corpo humano, ele adiciona

aquelas que são particulares a cada sexo, e que não são mais essenciais à *vida*, cuja privação mesma não é às vezes contrária à *saúde*: nessa classe estão incluídas a excreção da semente, a geração, a evacuação menstrual, a gravidez, o parto, *etc.*⁴²

Do mesmo modo, no artigo HUMOR (“Economia Animal, Medicina”), o autor explica que “os humores excrementícios são aqueles que, fornecidos à massa do sangue, ou não são suscetíveis de adquirir as qualidades que os tornam úteis à economia animal, ou tendo tido essas boas qualidades, as perderam em seguida por sua disposição natural ou adquirida, para degenerar, e se tornar nocivos, se fossem retidos por muito tempo no corpo animal”.⁴³ E o *sêmen*, como no artigo do mesmo nome classificado “*na economia animal*”, é definida como um “humor grosso, branco e viscoso, cuja secreção se faz nos testículos”.⁴⁴

b) A crítica do antropocentrismo tradicional

A economia sadiana e sua representação mecânica das relações de força (no sentido amplo que podemos dar a essa expressão tanto no plano social quanto natural) não pode ser compreendida sem se levar em conta sua antropologia e sua concepção da relação do homem à natureza e ao cosmos. Ora, essa economia, assim como a antropologia que a sustenta ou acompanha, é claramente centrada no cosmos. A energia, o jogo dialético das forças, os movimentos de criação/destruição se referem à totalidade do mundo vivo e não somente dos homens entre si. Sade libera assim o homem de toda responsabilidade, ou seja, de toda moralidade, nas trocas entre seres vivos. Daí a sua crítica permanente, num tom que poderíamos entender como emprestado de Voltaire – mas que o ultrapassa por sua força e sua radicalidade –, a toda forma de antropocentrismo. Para Sade, como para Voltaire, o homem é uma traça no

⁴¹ A esse respeito, ver notadamente, Armelle Saint-Martin, *De la médecine chez Sade. Disséquer la vie, narrer la mort*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles », 2010.

⁴² *Enc.*, tome XI, 1758, p. 362a.

⁴³ *Enc.*, tome VIII, 1758, p. 351a.

⁴⁴ *Enc.*, tome XIV, 1758, p. 939a.

universo. Em *La Nouvelle Justine*, a crítica do antropocentrismo permitia ao conde de Bressac justificar o crime. Ele denunciava assim uma “criatura vã” que, “imaginando ser a mais sublime do globo, pensando ser a mais essencial, partiu deste falso princípio para assegurar que a ação que a destruiria só poderia ser infame [...]»⁴⁵.

As relações de força que movem os homens e que os determinam devem ser substituídas a partir de uma economia natural que lhes oferecem seu “preço” justo:

Quando me convencerem da sublimidade de nossa espécie, quando me demonstrarem que ela é tão importante para a natureza, que necessariamente suas leis se irritam com essa transmutação, então poderei acreditar que o assassinato é um crime; mas quando o estudo mais refletido me provar que tudo o que vegeta sobre esse globo, a mais imperfeita das obras da natureza, tem preço igual a seus olhos, não admitirei nunca que a transformação de um desses seres em mil outros possa perturbar em nada sua visada.⁴⁶

No cálculo dos ganhos e das perdas, essa economia é indiferente ao valor intrínseco das criaturas. A natureza não calcula porque nada lhe *custa*:

Eu pergunto que preço podem ter para a natureza indivíduos que não lhe custam nem a mínima pena, nem o mínimo esforço. O operário somente avalia sua obra em razão do trabalho que lhe custa, do tempo que emprega a criá-la. Ora, o homem custa à natureza? E, supondo que sim, ele custa mais do que um macaco ou um elefante?⁴⁷

Essa questão do preço será prolongada na obra de Sade por uma discussão sobre o valor. Do mesmo modo que Sade se interroga sobre o *custo* das operações da natureza, sobre o *preço* dos indivíduos que ela sacrifica à sua conservação, ele colocará em questão o *valor* próprio que atribuímos a certas virtudes de convenção, como a virgindade, mas também mais fundamentalmente a virtudes morais como a beneficência, que constitui, como se sabe, uma das pedras de toque da moral das Luzes.

⁴⁵ *La Nouvelle Justine...*, ed. citada, chap. V, p. 501.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 500-501.

⁴⁷ *La philosophie dans le boudoir*, Cinquième dialogue, ed. citada, p. 144.

Da ética da destruição à destruição da ética

a) O princípio de ressarcimento

Encontramos na obra de Sade várias reflexões sobre o roubo. Assim como na natureza prevalecem as leis do equilíbrio, na sociedade o roubo é incluído num movimento pendular mais global dentro do qual um roubo responde a outro roubo sem que jamais possam ser qualificados *in fine* como crimes:

Não tenhamos jamais escrúpulos em relação ao que podemos tirar do fraco, pois não somos nós que cometemos o crime, é a defesa ou a vingança do fraco que o caracteriza: ao roubar o pobre, ao despojar o órfão, ao usurpar a viúva, o homem unicamente utiliza direitos que recebeu da natureza. O crime consistiria em não aproveitar: o indigente que ela oferece aos nossos golpes é a presa que ela oferece ao abutre. Se o forte parece perturbar a ordem ao roubar daquele que está abaixo dele, o fraco a *restabelece* roubando dos seus superiores, e ambos servem à natureza.⁴⁸

O roubo é, na realidade, uma *restituição*. Como explica o texto de *Justine*, ele “restabelece” uma ordem quando parece perturbá-la. Mas a análise do roubo permite igualmente compreender por que, em Sade, assim que se trata da ordem política, o equilíbrio é sempre impossível de manter. Deste modo, mesmo nos projetos de utopia política de Zamé no romance de *Aline et Valcour*, o equilíbrio social resulta de um arranjo desigual. O “ressarcimento” pressupõe uma primeira injustiça e acompanha geralmente um arranjo iníquo. A solução à opressão que propõe o sábio Zamé parece no mínimo irônica e dificulta as leituras dessa parte do romance como uma simples “utopia”. Zamé imagina uma primeira hipótese, antes de propor uma generalização abstrata e conceitual de seu sistema:

Admitamos um instante um Estado composto por quatro mil súditos, mais ou menos; trata-se somente de um exemplo: chamaremos a primeira metade de brancos, a outra metade de negros; suponhamos agora que os brancos repousem injustamente sua felicidade numa espécie de opressão imposta aos negros. O que fará o legislador ordinário? Punirá os brancos a fim de libertar os negros da

⁴⁸ *Histoire de Juliette*, Première partie, ed. citada, p. 284-285.

opressão que sofrem e o veremos voltar dessa operação acreditando ser maior do que um Licurgo. E no entanto ele terá feito uma besteira: que interessa ao bem geral que sejam os negros os mais felizes ao invés dos brancos?⁴⁹

A solução que propõe Zamé – e apreciamos a justeza desse pseudo-restabelecimento do equilíbrio – se faz sob o modo do *ressarcimento*: é preciso que o legislador,

Aprofunde primeiro a espécie de opressão da qual os brancos tiram sua felicidade; e se, nessa opressão que eles apreciam exercer, não houver, como acontece com frequência, muitas coisas que relevam da opinião, a fim de, se for o caso, conservar aos brancos, na medida do possível, aquilo que os faz felizes; em seguida, ele fará com que os negros compreendam tudo o que ele observou de quimérico na opressão de que se queixam; e decidirá com eles o tipo de *ressarcimento* que poderia lhes devolver uma parte da felicidade de que são alienados pela opressão dos brancos, a fim de conservar o equilíbrio, já que a união não poderá ocorrer; a partir daí, ele submeterá aos brancos o *ressarcimento* pedido pelos negros e somente permitirá aos primeiros essa opressão sobre os segundos caso seja efetuado o *ressarcimento* pedido; eis assim os quatro mil sujeitos felizes, pois os brancos o serão pela opressão à qual reduzem os negros, e esses últimos pelo *ressarcimento* oferecido por conta da opressão.⁵⁰

Voltemos agora ao princípio geral: toda injustiça impõe um *ressarcimento*. E todo crime pode ser redimido. Aparece de fato aqui uma economia da justiça ou, mais precisamente, a justiça deveria somente ser assunto de economia no sentido contábil, e não no sentido moral ou simbólico. Desta maneira, segundo Sade – ou melhor, segundo Zamé –, o dinheiro ou qualquer outro arranjo comparável deveria ser suficiente para a resolução do problema, sem que os juízes precisassem pronunciar qualquer outra sanção suplementar:

Mas, continuemos o quadro das injustiças de suas leis: um homem, eu suponho, maltrata um outro, depois resolve com o lesado um *ressarcimento*; eis a igualdade: um recebe os golpes, o outro tem pelo menos o dinheiro que deu por ter aplicado os golpes, as coisas são iguais; cada um deve estar contente; no entanto não acabou: ainda assim tenta-se um processo contra o agressor e,

⁴⁹ *Aline et Valcour...*, Lettre XXXV, ed. citada, p. 671-672.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 672.

mesmo que ele não tenha mais nenhuma culpa, que tenha satisfeito ao único que atacou e que o tenha satisfeito de acordo com a ofensa, continua a ser perseguido por escândalo e pelo vão pretexto de uma reparação à justiça.⁵¹

No entanto, a sanção da justiça é algo simbólico, uma sanção moral que não diz respeito somente a um cálculo e a uma compensação numerária, mas a algo a mais da ordem do direito que é a privação de liberdade. A justificativa desse discurso é que mais vale “corrigir do que punir”⁵², mas essa “correção” concerne uma lógica puramente contábil que não considera a reparação moral e o que poderia se chamar de uma ontologia da dívida que iria bem além da dimensão mercantilista que é proposta aqui.

Do mesmo modo vemos como em Sade o comércio dos corpos e a tirania que o libertino impõe à sua vítima são igualmente pensados no modo da perda e do ressarcimento. O libertino aparentemente propõe um contrato, compra ou resgate, fixando o preço e o valor de troca, mas sem excluir a violência. Ele desvia, na realidade, a lógica do contrato. Seja com acordo ou desacordo entre os contratantes, mas, em todos os casos, em mútuo consentimento ou à força, a troca *deve* ocorrer:

Eh! Que mal eu faço a você, por favor, que ofensa eu cometo ao dizer a uma bela criatura, quando eu a encontro: Emprésteme a parte do seu corpo que possa me satisfazer um instante e goze, por favor, daquela que no meu pode lhe ser agradável? [...] Se eu não tenho nada que possa agradá-la, que o interesse substitua o prazer e que, então, por um ressarcimento acordado, ela me ofereça imediatamente o deleite de seu corpo, e que seja permitido a mim empregar a força e todos os maus tratamentos que ela implica, se, satisfazendo-a como posso, ou com a minha bolsa, ou com o meu corpo, ela não ouse me dar de imediato o que eu tenho o direito de exigir. Ela ofende a natureza ao recusar o que pode agradecer ao seu próximo: não sou eu que a ofendo ao propor comprar dela o que me convém e pagar o que ela me cede pelo preço que ela desejar.⁵³

Esse princípio do ressarcimento já estava teorizado em *La philosophie dans le boudoir*. Trata-se, como diz o texto lido pelo cavaleiro, de “restabelecer a balança”. Dessa forma, alguém que queira usufruir de uma mulher poderá fazê-lo, em nome da prostituição generalizada como

⁵¹ *Ibid.*, p. 673.

⁵² *Ibid.*, p. 674.

⁵³ *Histoire de Juliette*, Première partie, p. 237.

postula o panfleto revolucionário: “essas mulheres que nós acabamos de subjugar tão cruelmente, nós devemos incontestavelmente *ressar-ci-las*”⁵⁴.

b) A recusa da dádiva

A despesa, no modo como Georges Bataille a compreende, está estreitamente associada à teoria de Mauss sobre a dádiva e a contra-dádiva⁵⁵. No entanto, a despesa sadiana não aborda a dádiva como uma despesa suntuosa e como uma forma arcaica de troca como Mauss havia analisado porque, no meu ponto de vista, ela não dá nada. Ela é menos uma forma de dádiva do que de predação. A despesa sadiana é egoísta. Trata-se de uma despesa gratuita que não diz respeito à dádiva, mas ao seu contrário.

Ela se relaciona ainda menos com dádiva cristã como gesto generoso e desinteressado. Podemos mesmo afirmar, sem muito risco, que há em Sade uma recusa sistemática da dádiva caritativa, seja laica ou cristã, e que tal recusa é amplamente argumentada.

Ela participa de um movimento de desconstrução crítica dos principais valores das Luzes e de uma preocupação de expor o que Sade considera como as verdadeiras motivações da ação altruísta. Ele expressa claramente na *Histoire de Juliette* :

[...] o que terminará de deteriorar ainda mais, a meu ver, o sentimento da virtude, é que não somente não se trata de um primeiro movimento, natural, mas que ele é na realidade, por definição, um movimento unicamente vil e interessado que parece dizer: *Eu te dou para que você me dê de volta*. Daí se vê que o vício é tão inerente a nós e que ele é tão constantemente a primeira lei da natureza, que a mais bela de todas as virtudes, quando analisada, se torna mais do que egoísta e, logo, se torna ela mesma um vício.⁵⁶

Sade inverte assim a boa consciência moral reencontrando os argumentos cínicos de um Mandeville ou de um La Rochefoucauld para criticar a ideia de uma virtude absolutamente desinteressada. Quando ataca sucessivamente e sistematicamente as virtudes da *benevolência* e do *reconhecimento*, é todo o edifício moral das Luzes que se inverte. O quinto diálogo de *La philosophie dans le boudoir* vai teorizar o sistema do egoísmo, contra a ideia mesma de benevolência. Dolmancé retoma, para desenvolvê-las, as análises já propostas no terceiro diálogo:

⁵⁴ *La philosophie dans le boudoir*, ed. citada, p. 134-135; grifo nosso.

⁵⁵ Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », 2007 [primeira edição 1925].

⁵⁶ *Histoire de Juliette...*, Première partie, p. 306-307; grifo nosso.

é só para si mesmo que se deve amar as pessoas; amá-las por elas mesmas é um engano; a natureza nunca inspira aos homens outros movimentos, outros sentimentos além daqueles que devem ser bons para eles em alguma coisa; nada é egoísta como a natureza; sejamos assim também se quisermos cumprir as suas leis. Quanto ao reconhecimento, Eugénie, ele é o mais fraco dos laços, sem dúvida. É por nós que os homens nos obrigam? Não acreditemos nisso, minha cara; é por ostentação, por orgulho. Por acaso não é humilhante então de se tornar o brinquedo do amor-próprio dos outros? Não o é ainda mais ser obrigado? *Nada mais oneroso do que um gesto benevolente recebido. Não há meio-termo: é preciso devolvê-lo ou ser aviltado.* As almas orgulhosas se ressentem do peso da benevolência: pesa sobre elas com tanta violência que o único sentimento que exalam é o ódio pelo benfeitor⁵⁷.

Concebido deste modo, o reconhecimento aparece somente como uma *retribuição* do amor-próprio. O benfeitor é, com mais frequência, o homem que ama a si mesmo e que goza do próprio contentamento de si:

É absurdo dizer que existe uma virtude desinteressada cujo objeto seja fazer o bem sem motivo; essa virtude é uma quimera. Assegure-se de que o homem só pratica a virtude *buscando o bem que ele pode tirar*, ou do reconhecimento que o espera⁵⁸.

O sistema da dádiva virtuosa é assim revogado em benefício de uma filosofia egoísta: aquela dos princípios de Butua explicados por Sarmiento. Não devemos autorizar à mulher o gozo durante o ato sexual, pois a *despesa* aqui se faz *em detrimento* do prazer masculino:

Pergunte à Ben Máacoro porque ele pune tão severamente as mulheres que se aventuram a compartilhar seu prazer; ele responderá [...] que aquele que quiser gozar completamente, deve atrair tudo para si; que o que a mulher desvia da soma das volúpias, é sempre *em prejuízo à do homem*; que *o objeto*, nesses momentos, *não é dar, mas receber* [...]⁵⁹.

⁵⁷ *La philosophie dans le boudoir*, Cinquième dialogue, ed. citada, p. 101-102; grifo nosso.

⁵⁸ *Histoire de Juliette...*, Première partie, p. 307; grifo nosso.

⁵⁹ *Aline et Valcour...*, lettre XXXV, ed. citada, p. 576; grifo nosso.

A despesa sexual é aqui sintoma de uma representação particular das relações humanas. Vemos agora claramente a diferença entre a troca como Sade a representa e a dádiva: sempre há nele a preocupação de uma contrapartida: não se tem nada sem nada. Não se dá nada gratuitamente.

Conclusão

A economia de Sade não produz riqueza; ela não é nem produtivista, nem consumista⁶⁰. Em nome do isolismo, concepção propriamente sadiana das relações sociais, Sade recusa categoricamente a tese da sociabilidade. Essa ligação que alguns, entre os filósofos iluministas, consideram como natural, ele qualifica de “ligação quimérica”:

Um de nossos maiores preconceitos sobre as matérias de que se trata nasce da ligação que nós supomos gratuitamente entre um outro homem e nós, ligação quimérica...⁶¹.

Na contramão da tradição humanista do *comércio* dos corações e dos espíritos, as relações entre os homens, como Sade as representa, poderiam certamente promover uma nova forma de troca na qual o outro é mais objeto do que sujeito, meio mais do que fim, instrumento de gozo, mercadoria, moeda viva, para retomar a expressão de Klossowski. Esse “comércio do humano” pareceu aos observadores como fundado num modelo das leis que regem as trocas econômicas. Georges Bataille nos permitiu compreender o sentido profundo dessa economia: se trataria, na realidade, de consumir mais do que consumir, de gastar em pura perda, mas também, como assinalava Marcel Hénaff, de economizar e de não economizar ao mesmo tempo, o que não é um paradoxo negligenciável na economia libidinal sadiana.

Contra *o desejo da lei* que permite à comunidade existir, a erótica sadiana defenderia então *a lei do desejo* que supõe contraditoriamente que o outro resiste para ser submetido, que existe como objeto sem jamais cessar completamente de existir como sujeito. Pois é evidentemente no limite que o outro opõe ao seu próprio desejo que o libertino consegue realmente desfrutar da transgressão dos limites.

Mas a *despesa* nunca deixa de ser compreendida como risco, ainda que mal entendido. Eu terminaria citando essa passagem sugestiva de l'*Histoire de Juliette*:

⁶⁰ Vale lembrar que esses termos são evidentemente anacrônicos quando são aplicados à economia do século XVIII.

⁶¹ *Histoire de Juliette...*, Première partie, p. 335. Note-se o emprego do advérbio *gratuitamente*, o qual tem duplo sentido aqui.

Quanto mais [o homem] será espirituoso, melhor ele refinará seus movimentos. No entanto uma corrente ainda o manterá preso: *ele temerá, ou a despesa extrema de seus prazeres, ou as leis*; coloque-o ao abrigo desses terrores enlouquecidos com muito ouro ou autoridade, ei-lo lançado na carreira do crime, pois a impunidade o tranquiliza e que nos lançamos em tudo, quando se une ao espírito de tudo conceber, os meios para tudo empreender⁶².

Sade revela assim, sob uma luz crua, o que os filósofos e escritores do século XVIII tinham pressentido, a saber, a ligação capital entre luxo, refinamento e perversão.

Tradução: Mariana Teixeira

PRODUCTIVE AND UNPRODUCTIVE EXPENSE IN SADE

Abstract: Sade's refusal of *limits* can only be thought of in terms of its relation to the *law*. The latter is declined in the marquis's works in two different ways: the law of nature and the moral law. For him, only nature has the power of law, but, to a certain extent, it is an autonomous law which escapes individuals who can execute it actively or passively: a law without norms, purely physical or mechanical, based on a balance of powers. Moral law, on the contrary, only exists to be despised, since it is from its denial that the libertine takes most part of the pleasure. From this double experience of the law, we would like to study the functioning of Sade's erotica through the relationships it establishes between philosophical discourse and economical discourse.

Keywords: Eighteenth-century – Sade – law – nature – expense.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATAILLE, Georges. *La part maudite*, Paris: Les éditions de Minuit, [1949], 2011.

CHARLETON, Walter (Gualtero). *Oeconomia Animalis, Novis in Medicina Hypothesibus Superstructa, & Mechanice explicata*, London: 1659.

DELON, Michel. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris: PUF, 1988.

_____. « Arithmétique sadienne » in *Savoirs et invention romanesque*, sous la direction de Adrien Paschoud et Alexandre Wenger, Paris : Hermann, 2014, p. 99-109.

⁶² *Histoire de Juliette...*, Cinquième partie, O.C., VIII, p. 355.

DIDEROT, Denis. *Jacques le fataliste*, in *Contes et romans*, sous la direction de Michel Delon, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

DUFLO, Colas. « Diderot et Ménéuret de Chambaud », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, numéro 34, 2003.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Paris: 1751.

FREUD, Sigmund. *Malaise dans la civilisation* [1929, trad. française, 1934], Paris: PUF. Bibliothèque de psychanalyse, 1992.

HENAFF, Marcel. *Sade. L'invention du corps libertin*, Paris : PUF, 1978.

KLOSSOWSKI, Pierre. *La Monnaie vivante*, Paris: Joëlle Losfeld, coll. Récits témoignages, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *L'Economie libidinale*, Paris: Editions de Minuit, 1974.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris: PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2007 [première édition 1925].

ROGER, Philippe. *Sade. La philosophie dans le pressoir*, Paris: Grasset, 1976.

SADE, Marquis de. *La Nouvelle Justine*, in *Œuvres*, éd. établie par Michel Delon, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, 1995.

_____. *Juliette ou les prospérités du vice*, in *Œuvres*, Paris: Gallimard, éd. de la Pléiade, tome II, 1998.

_____. *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, in *Œuvres*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, 1990.

_____. *La philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux, édition procurée par Yvon Belaval*, Paris: Gallimard, Folio, 1976.

_____. *Les Crimes de l'amour*, Paris: Gallimard, éd. Folio, établie par Michel Delon, 1987.

SAINT-MARTIN, Armelle. *De la médecine chez Sade. Disséquer la vie, narrer la mort*, Paris: Honoré Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles », 2010.

SMITH, Justin E. H. *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton: Princeton University Press, 2001.