

NOTAS SOBRE A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO DO MARQUÊS DE SADE PELO PÓS-ESTRUTURALISMO*

NOTES ON THE RECEPTION OF THE MARQUIS DE SADE'S THOUGHT BY POST-STRUCTURALISM

Guilherme Grané Diniz**

RESUMO

É comum no campo da História da Filosofia Contemporânea considerar o pensamento pós-estrutural como sendo antimoderno. O projeto filosófico de autores como Foucault, Deleuze ou Derrida passa, em partes, pela crítica da modernidade. Não obstante, a relação positiva entre suas obras e as de certos pensadores associados ao séc. XVIII e às Luzes não pode ser subestimada. A recepção do pensamento do Marquês de Sade no séc. XX ilustra bem essa tese. Uma leitura simples de algumas obras do primeiro momento do pós-estruturalismo, como *A História da Loucura* ou *O Prazer do Texto*, permite ver que o debate sobre a obra de Sade era central. A análise dessas obras mostra que a marca deixada por Sade é ainda mais profunda que essa primeira leitura permite antever: além de conceitual, ela é formal. Para demonstrá-lo, propomos, neste artigo, realizar uma breve retomada do discurso ordinário da História da Filosofia acerca desse momento pós-estrutural. Em seguida, procederemos a uma análise de passagens nas obras de Foucault, Barthes e Lacan. Especificamente, queremos demonstrar como as transições no seio de seus projetos filosóficos – as passagens entre certa filiação estrutural e a crítica pós-estrutural – podem ser explicadas através de suas leituras de Sade.

PALAVRAS-CHAVE: Marquês de Sade; pós-estruturalismo; Michel Foucault; Roland Barthes; Jacques Lacan.

ABSTRACT

It is common in the field of contemporary philosophy to consider post-structural thinking as anti-modern. The philosophical project of authors such as Foucault, Deleuze, and Derrida involves a critique of modernity. Nevertheless, the positive relationship between their works and those of certain thinkers associated with the 18th century and the Enlightenment cannot be underestimated. The reception of the Marquis de Sade's thought in the 20th century illustrates this thesis. A simple reading of some works from the early days of post-structuralism, such as *The History of Madness* or *The Pleasure of the Text*, shows that the debate about Sade's work was central. A thorough analysis of these works shows that the mark left by Sade is even deeper than this first reading allows us to foresee. To demonstrate this, we propose, in this article, to carry out a brief review of the ordinary discourse of the History of Philosophy about this post-structural moment. We will then proceed to an analysis of passages in the works of Foucault, Barthes, and Lacan. Specifically, we want to demonstrate how the transitions within their philosophical projects – the passages between a certain structural affiliation and post-structural criticism – can be explained through their readings of Sade.

KEYWORDS: Marquis de Sade; poststructuralism; Michel Foucault; Roland Barthes; Jacques Lacan.

* Artigo recebido em 25/03/2026 e aprovado para publicação em 06/06/2026.

** Professor de Filosofia Geral e Jurídica na Escola Paulista de Direito. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e em Literaturas Francesas pela Sorbonne Université. E-mail: guilhermegranediniz@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Uma das principais questões postas aos pesquisadores da obra do Marquês de Sade é a história de sua recepção. Sade produziu seus principais escritos na virada do séc. XVIII para o XIX. Dado o conteúdo altamente escandaloso de seu pensamento, a maior parte de seus escritos foi anônima e teve uma circulação limitada. O máximo que ela elicitou de reação, salvo algumas parcas resenhas (Delon, 1995, p. 1.208), foi a prisão do autor, que se estendeu por quase toda sua vida adulta. Durante o século XIX, ela teria sido, na melhor das hipóteses, um gosto inconfessável dos romancistas (Sainte-Beuve, 1843, p. 13-14) ou um manancial de exemplos de perversões a serem exploradas pela psiquiatria nascente (Bloch, 1978, p. 456). Se Éric Marty (2011) pode dizer, com razão, que o séc. XX foi aquele que finalmente levou Sade a sério, é porque apenas então reconheceu-se em Sade um interlocutor filosófico legítimo, a ser analisado, comentado e cujas ideias e conceitos eram passíveis de serem aplicadas na resolução de problemas filosóficos da contemporaneidade.

Prova disso é a interessante história das principais edições da obra de Sade (Delon, 2020). Em 1904, o psiquiatra Iwan Bloch adquire o manuscrito supostamente perdido dos *120 Dias de Sodoma* e lhe publica pela primeira vez, em uma edição pseudônima (sob o nome de Eugen Dühren). Bloch evita associar sua reputação de médico à “obra mais impura jamais escrita” (Marquês de Sade, 1990, p. 69, tradução nossa) e edita o romance sem o apuro crítico próprio a uma edição literária ou filosófica. Em meados do século – especificamente, entre 1946 e 1957 – Jean-Jacques Pauvert realiza a primeira edição das obras completas do Marquês de Sade (Levent, 2000, p. 110). Edição que, por pouco, não resulta em sua prisão sob a acusação de atentado à moral e bons costumes. Enfim, ao final do século, Michel Delon edita na prestigiosa *Bibliothèque de la Pléiade* uma coletânea de romances sadeanos em três volumes, marcando o efetivo ingresso de Sade no cânone da literatura francesa (Kaplan; Roussin, 1996, p. 237). Esses três marcos são significativos, pois mostram como o movimento de “profissionalização” paulatina na leitura de Sade, sua passagem de autor maldito a canônico, efetivamente atravessam todo o século. Eles também dão as balizas materiais da reinscrição de Sade na cultura e no pensamento franceses: será a partir (e em torno) dessas edições que intelectuais se mobilizarão para discutir o valor e o sentido da obra de Sade.

É evidente que a retomada do pensamento de Sade não foi a única tarefa filosófica realizada no século passado. Sequer é preciso mencionar as diversas correntes filosóficas que foram originalmente formuladas ou profundamente refundidas no séc. XX. Diferentes

reconstruções da História da Filosofia Contemporânea podem indicar marcos distintos para sua inauguração, mas sempre recaem em algum momento na virada do séc. XX (González Porta, 2002, p. 30). Fredric Jameson, sem ter a preocupação com precisar uma data para o ingresso da Filosofia na contemporaneidade, aponta para a centralidade do pós-estruturalismo em sua configuração:

Hoje, cada vez mais, nós temos um tipo de escritura simplesmente chamado “Teoria”, que é todas e nenhuma dessas coisas ao mesmo tempo. Esse novo tipo de discurso, tipicamente associado à França e à dita teoria francesa, tem se tornado cada vez mais difundido e marca o fim da filosofia como tal. O trabalho de Michel Foucault, por exemplo, deve ser chamado filosofia, história, teoria social ou ciência política? É indecível, como se diz hoje em dia, e eu sugeri que tal “discurso teórico” também deve ser contado entre as manifestações do pós-modernismo (Jameson, 2009, p. 3, tradução nossa).

Jameson busca estabelecer certa relação de pertinência e necessidade entre o pós-modernismo como momento cultural e o pós-estruturalismo enquanto sua manifestação filosófica própria. Não é necessário aceitarmos uma tese tão estritamente ligada ao quadro do pensamento marxista para concluirmos que, sob diferentes nomes, o pós-estruturalismo é um dos desenvolvimentos específicos e característicos da Filosofia durante o séc. XX.

Aspectos que a literatura costuma elencar como característicos desse pensamento pós-estrutural – “uma total ruptura de nosso senso seguro do significado e da referência na linguagem, de nosso entendimento, de nossos sentidos e das artes, de nosso entendimento da identidade, de nosso senso da história e do papel dela no presente” (Williams, 2012, p. 16) – são frequentemente entendidos em uma chave diretamente antimoderna. A crítica pós-estrutural parece estar no fundamento de formas mais recentes e mais radicalmente críticas da “herança das Luzes”, como o pensamento decolonial ou a teoria *queer*:

A crítica dos excessos da razão e das formas de dominação nas quais ela implica foi um dos temas essenciais da filosofia dos anos 1950-1970, mediada pela crítica das falsas aparências do humanismo. Encontram-se elementos nos primeiros livros de Michel Foucault, desde a *História da Loucura até Vigiar e Punir*. A teoria pós-colonial se apoiou sobre essa colocação em causa do racionalismo das Luzes para prolongar a crítica do imperialismo, ao mesmo tempo em que lhe deu uma nova camada (Lilti, 2019, p. 48-49, tradução nossa).

Essa questão da relação entre o pensamento setecentista e as formas do pensamento contemporâneo críticas da tradição moderna é uma das mais candentes, tanto para a História da Filosofia Moderna quanto para a da Contemporânea.

A hipótese que queremos discutir neste artigo é que esses dois processos – a reavaliação do pensamento de Sade e a formulação do pós-estruturalismo – não ocorreram ao mesmo tempo e no mesmo lugar por acaso. Considerando a inadequação de tentar realizar um estudo histórico-filosófico genérico do pós-estruturalismo e suas relações com as Luzes, propomos buscar essa recepção do pensamento sadeano na obra de alguns dos autores mais importantes para os anos de formulação do pós-estruturalismo francês: nomeadamente, Jacques Lacan, Roland Barthes e Michel Foucault.

A escolha dos três autores mencionados acima responde a dois critérios. O primeiro e principal critério toma como guia metodológico uma tipologia apresentada por Habermas, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade* (2000). Habermas considera que o “neo-estruturalismo” é moldado pela derivação de duas linhas de questionamento presentes em germe na obra de Nietzsche: uma genealogia, fundada na “possibilidade de uma observação artística do mundo levada a cabo com meios científicos, mas em uma atitude antimetafísica”, e uma arqueologia que visa “a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia” (Habermas, 2000, p. 140-141). Essa constatação de que o pós-estruturalismo está ligado à herança francesa do pensamento de Nietzsche é um ponto pacífico na literatura sobre o tema. Habermas (2000, p. 141) associa diretamente o primeiro tipo de crítica aos nomes de Bataille, Foucault e Lacan – três autores centrais naquele processo de revalorização do pensamento de Sade – e nomeia a obra de Roland Barthes como um exemplo típico do modo de realizar uma crítica híbrida entre literatura e filosofia, ligada à segunda corrente indicada (Habermas, 2000, p. 270). O segundo critério é operacional: trata-se de autores que discutem de maneira direta e extensa a obra de Sade.

Consideramos interessante olhar para esses três autores (não nos dedicaremos a fundo à obra de Bataille) porque eles nos mostrarão diferentes repercussões do pensamento de Sade. A citação de Williams acima aponta como a crítica pós-estrutural se versa sobre aspectos que, de fato, são estruturantes para o pensamento das Luzes: a teoria da História; os aspectos epistemológicos e éticos da subjetividade; a linguagem e o discurso filosófico, etc. Ao analisar as obras de Lacan, Foucault e Barthes, pensamos poder abarcar uma parte representativa do pensamento pós-estruturalista nesse momento de sua formação, que “responde”, ponto por ponto, a esses termos centrais da Modernidade: reflexões sobre a psicanálise, a história e a linguagem; também sobre a sexualidade, que, a partir do próprio Sade, atravessa todas as outras. Ao tratarmos simultaneamente dos pontos que se entende serem estruturantes do pós-estruturalismo e supostamente concebidos diretamente como crítica do pensamento das Luzes, teremos a

oportunidade de demonstrar a centralidade do pensamento de Sade na configuração do pós-estruturalismo, e de interrogar em que medida é preciso caracterizar o pensamento pós-estrutural como sendo antimoderno.

1 JACQUES LACAN: SADE E A CRÍTICA DA SUBJETIVIDADE

De um ponto de vista cronológico, os textos em que Lacan articula suas reflexões sobre Sade são os mais antigos em nosso recorte. Elas se encontram em duas obras: uma introdução à *Filosofia na Alcova*, publicada originalmente em 1963 (*Kant com Sade*), e passagens do sétimo volume de seu seminário (*A Ética da Psicanálise*), realizado entre 1959 e 1960. Como o nome do seminário indica, Sade permitirá a Lacan conceber a base de uma ética própria da psicanálise. A comparação entre Kant e Sade no ensaio segue a mesma lógica, realizando essa aproximação por via da *Crítica da Razão Prática*.

A hipótese de Lacan sobre a relação entre Kant e Sade é a seguinte: “A *Filosofia na Alcova* vem oito anos depois da *Crítica da Razão Prática*. Se, depois de termos visto que está de acordo com ela, demonstrarmos que ela a completa, diremos que ela dá a verdade da *Crítica*” (Lacan, 1971, p. 120, tradução nossa). Lacan parte da constatação de que o imperativo categórico kantiano encontraria um eco na obra do Marquês de Sade: “eu tenho o direito de gozar de teu corpo – alguém poderia me dizer – e esse direito, eu o exercerei sem que qualquer limite me pare no capricho das exações que eu tiver o gosto de te submeter” (Lacan, 1971, p. 123, tradução nossa). Não se trata de uma citação literal, mas de uma paráfrase apta de Sade. Em seu *Franceses, mais um esforço se quiserem ser republicanos* – panfleto revolucionário fictício inscrito na *Filosofia na Alcova* – Sade propõe a instituição “leis que obrigarão [as mulheres] a se prostituir, tanto quanto quisermos, nas casas de deboche das quais se falou, e que lhes constrangerão se eles se recusarem” (Marquês de Sade, 1998, p. 134). Regra válida sob a cláusula de uma estrita reciprocidade: “é preciso que elas tenham a liberdade de gozar igualmente de todos aqueles que elas crerem dignas de satisfazê-las” (Marquês de Sade, 1998, p. 135).

A semelhança residiria no fato de que também se trata de um imperativo puramente formal, sem indicar qualquer conteúdo específico sobre como esse gozo deve ocorrer. De acordo com Lacan, o passo inaugural da ética kantiana seria o reconhecimento da insuficiência de todo pensamento ético que associe o bem ao “bem-estar” (Lacan, 1971, p. 120, tradução nossa), isto é, que pense o bem como um objeto determinado, como o saber, a salvação, o prazer, etc. Isso porque, ao reduzir o bem a um objeto, esse tipo de pensamento ético manteria a ação

no âmbito da causalidade: se o bem é alguma forma de bem-estar, ele se produz segundo leis fisiológicas, econômicas, sociológicas, das quais não temos controle e em relação às quais somos passivos. A ação ética não se referiria diretamente ao Bem em si, pois visaria sempre atingir o bem determinado pelo sistema ético em questão. No mais, ao ser determinada causalmente, ela fugiria ao âmbito da liberdade, condição necessária para se pensar o valor ético da ação. Efetivamente, a proposta da política do gozo sadeciano exclui o bem-estar. A cláusula da reciprocidade é necessária pois o dever de submissão ao gozo alheio é incondicionado:

[...] assim que ela inspire o desejo do gozo, ela deveria se submeter a esse gozo, abstração feita de todo sentimento egoísta. O mesmo vale para sua saúde, uma vez que os cuidados que se teria por essa consideração destruiriam ou enfraqueceria o gozo de quem a deseja, e que tem o direito de se lhe apropriar (Marquês de Sade, 1998, p. 134).

Se Lacan tende a concordar com essas linhas gerais da formulação kantiana, ele também reconhece que elas fazem com que o projeto kantiano se veja preso em um problema muito particular. Sem buscarmos entrar no campo da abstração lacaniana, podemos explicar essa questão pela reflexão de Kant acerca da sexualidade. Em seus *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, Kant considera que o contrato de casamento é a “união de duas pessoas de sexos diferentes para a posse recíproca de suas propriedades sexuais durante toda a vida” (Kant, 2014, p. 87). O contrato de casamento é essencialmente um acordo entre as partes para se tornarem objetos recíprocos de prazer sexual. Essa formulação estranha é necessária. Nosso senso-comum tenderia a ver no casamento uma relação de exclusividade entre duas pessoas. Mas, nesse caso, o axioma inicial da subjetividade plena e livre – fora do qual não há ética possível – seria perdido perante a facticidade de uma relação que só poderia ser explicada do ponto de vista da objetivação. A solução kantiana é coerente: estabelecer a distinção entre o sujeito livre, que titulariza o direito de propriedade e de uso do próprio corpo, e o corpo em si, que é apenas mais um objeto, cuja “propriedade sexual” pode-se alienar a outrem.

Lacan vê nisso um passo significativo do pensamento kantiano:

Assim, sobre as duas longitudes (e a mediação precária) que Kant usa como alavanca para mostrar que a Lei coloca em balanço – não apenas o prazer, mas dor, felicidade ou mesmo a pressão da miséria, isto é, o amor à vida, todo o patológico – revela-se que o desejo pode não só ter o mesmo sucesso, mas obtê-lo com um melhor direito (Lacan, 1971, p. 141, tradução nossa).

A formulação, como de praxe na escritura lacaniana, é abstrusa. Fundamentalmente, Lacan indica que o desejo deve ser salvaguardado, pois ele pode indicar a mediação necessária

entre o sujeito empírico e a lei moral, na forma de um desejo da lei. O desejo sexual pode ser descrito como patológico no contexto do kantismo pois envolve a singularidade. Ele está sujeito à cadeia de causas e efeitos que negam a liberdade da ação humana, uma vez que realiza um “bem-estar” determinado. Na concretização do desejo como desejo sexual, ele perde sua função ética, reduzindo-se à simples patologia. Ao mesmo tempo, essa concretização é necessária para permitir pensar os desdobramentos mais “materiais” da lei moral.

Por sua vez, a formulação sádica do imperativo moral conseguiria fazer exatamente o que Kant não conseguiu: identificar o gozo patológico à lei universal. Não há ponto cego nem no gozo nem na moralidade libertina. Isso porque não é apenas quando comandam e dominam que os libertinos têm prazer. O libertino Roland, antes de partir para Veneza, pede a Justine que o enfoque para que ele possa ter certeza de que essa forma de execução, à qual ele submetia suas próprias vítimas, é de fato muito agradável; diversos libertinos do imenso catálogo de perversões dos *120 Dias de Sodoma* têm prazer em se fazer vexar e repreender, inclusive impondo-se a si mesmos graves sevícias físicas. O desejo, mesmo em sua forma sexual, não se refere ao indivíduo. Pelo contrário, ele ultrapassa sua individualidade, e essa apenas pode ser pensada como uma função do desejo. É nesse sentido que se pode dizer que Sade expõe a verdade sobre Kant. A ética da psicanálise da qual Lacan fala não é outra senão essa: “a única coisa da qual se pode ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido seu desejo” (Lacan, 1986, p. 368, tradução nossa). Pensar a liberdade, a racionalidade, a subjetividade, para além do desejo, apenas poderia levar a uma série de imperativos forçosamente destacados do mundo empírico. Constatar a precedência do desejo em relação à subjetividade – na medida em que isso elimina a mediação entre o sujeito e a lei – é o que permite explicá-la, e conceber de maneira efetiva sua liberdade.

Isso tem uma implicação importante: “a psicanálise insiste que toda construção de identidade é patológica” (Ambra, 2016, p. 117). O fato de o desejo ser o fundamento da ética, no lugar da liberdade ou da razão, não é trivial: a liberdade pode ser concebida como um atributo do sujeito, mas o sujeito é uma função do desejo. Para o libertino sádico, isso significa que o ponto vertiginoso do gozo não tem uma relação simples com os laços causais da fisiologia, nem pode ser pensado como o prazer empírico do indivíduo. Desejo e prazer são termos logicamente dissociados, e que se aproximam apenas contingentemente. Uma dimensão fundamental, portanto, do que era tradicionalmente entendido como a vida subjetiva – a ética, a ação – será desconcertada e lançada no jogo incessante do desejo. A partir de Sade, não é mais possível falar de um “núcleo duro de verdade” para o sujeito, porque o sujeito será constantemente

desestabilizado e atravessado por um desejo que o precede, o constitui e o encerra. Daí que Lacan oponha, à noção tradicional de subjetividade, a ideia de um sujeito “barrado”.

Podemos ir ainda mais longe. Vladimir Safatle argumenta que *Kant com Sade* é um ponto de ruptura no pensamento lacaniano, uma ruptura com uma noção de intersubjetividade que até então estava presente em sua obra. O estruturalismo, para Lacan, atendia aos requisitos dessa noção. Para Lacan, o processo psicanalítico formava o sujeito na medida em que o analista o conduzia ao reconhecimento de seu desejo singular em uma estrutura de linguagem que o precedia. Para que o indivíduo se compreenda como sujeito, ele precisa de um Outro que lhe permita articular sua posição singular com formas inteligíveis de sociabilidade; a forma dessa articulação seria o mesmo tipo de semiótica linguística que o estruturalismo pode descrever tão bem. Ao ler Sade, Lacan teria reconhecido a existência de “uma patologia que não se apoia em nenhuma estrutura transcendental capaz de lhe dar sentido [...], é uma patologia que se apresenta como uma opacidade radical [...] uma demanda por reconhecimento da irreducibilidade do sensível” (Safatle, 2002, p. 105, tradução nossa). A noção de que o desejo se refere a um Outro permanecerá central. Esse Outro, no entanto, não pode mais ser pensado de maneira abstrata, estrutural, sob pena de ser reduzido às figuras do Mesmo. Ele deve ser compreendido como relação individual, idiossincrática, decididamente patológica, com o objeto do desejo, inclusive quando esse Outro é a liberdade possibilitada por uma Lei desligada do mundo empírico (o desejo como desejo da Lei).

Que Sade seja esse ponto de virada no pensamento lacaniano é importante. Ao que tudo indica, o contato de Lacan com Sade se deu diretamente no seio daquele processo de revalorização do pensamento sadeano que atravessou o séc. XX. Seu *Kant com Sade* fora escrito originalmente como prefácio à *Filosofia na Alcova*, na edição (provavelmente de Gilbert Lely, pelo *Cercle du Livre Précieux*, devido às datas) das obras completas do Marquês de Sade. O texto fora recusado, apesar de ter sido encomendado. Era uma estratégia editorial comum à época, a fim de tentar burlar a censura, inserir em textos literários polêmicos ensaios eruditos, na tentativa de descaracterizar a publicação como sendo voltada ao público amplo (Levent, 2000, p. 114). Na edição de Lely – já escolado pela quase prisão de Pauvert – autores importantes da época como Blanchot, Bataille e Klossowski (para ficarmos entre os filósofos) figuram como prefaciadores e posfaciadores. Por outro lado, essa virada de Lacan em oposição à estrutura é constitutiva desse momento pós-estrutural. Se considerarmos o pós-estruturalismo não como uma recusa, mas como uma superação do estruturalismo, podemos perceber esse movimento histórico-dialético pouco evidente: o pós-estruturalismo não implica em uma recusa simultânea

do estruturalismo e de certa sensibilidade cientificista que lhe remeteria aos desenvolvimentos da Modernidade, mas, pelo contrário, na descoberta de uma outra figura da Modernidade, que permite superar uma série de dualismos constitutivos do estruturalismo. Lacan é um exemplo perfeito de como os dois processos – revalorização da obra de Sade e formulação do pós-estruturalismo – andaram de mãos-dadas ao longo do séc. XX francês.

Ao final desse ensaio, Lacan concluirá que esse “dar a verdade” de Kant não significa que, de certo modo, Sade simplesmente tenha razão. No final das contas, Sade também acabaria se revelando um moralista. “Sade, viu-se, encerra o caso [da *Filosofia na Alcova*] com um *noli tangere matrem*. Infectada de varíola e costurada, a mãe permanece proibida. Nosso veredicto sobre a submissão de Sade à Lei está confirmado” (Lacan, 1971, p. 148, tradução nossa). Sem subscrevermos de todo à tese lacaniana, podemos confirmar que Sade reconhece a necessidade de manter o interdito para atribuir sentido à transgressão. Ao longo da *Filosofia na Alcova*, o professor libertino Dolmancé insiste na vacuidade nos laços familiares. Mas essa vacuidade não se resolve em uma simples negação, ela demanda uma infração ativa da lei constitutiva da família, a proibição do incesto:

Venha, bela mamãe, venha que eu vou te servir de marido. Ele é um pouco mais grosso que aquele de seu esposo, não é, minha cara? Não importa, ele entrará... Ah, você grita, minha mãe, quando sua filha te fode! E você, Dolmancé, você me curra. Eisme, então, ao mesmo tempo incestuosa, adúltera, sodomita [...] (Marquês de Sade, 1998, p. 171).

Só se pode ser incestuoso e adúltero se se admite, em primeiro lugar, a lei familiar. Sade teria indicado – mas ficado aquém de efetivamente concluir – que para que o indivíduo se forme, o circuito da significação estrutural do desejo deve ser interrompido e retomado no nível da subjetividade patológica: há uma materialidade do desejo que não pode ser reconhecida em nenhuma estrutura, uma subjetividade cuja singularidade (patológica, por definição) não pode ganhar significado.

Lacan acaba por reconhecer um limite em Sade, mas um limite que também põe em questão seu próprio pensamento psicanalítico, na medida em que ele também pensava o desejo em função de uma Lei precedente. Em Lacan temos a oportunidade de observar a passagem de uma visão estruturalista para o pós-estruturalismo motivada pelas necessidades teóricas impostas pela análise da obra de Sade. Sem querer afirmar diretamente um paralelo entre estruturalismo e pós-estruturalismo e modernidade e pós-modernidade, pensamos que podemos observar aqui a transição de um modo de pensamento ligado a uma figura tipicamente moderna – a

subjetividade – para um regime de pensamento filosófico que não tem a noção de sujeito como um de seus termos centrais, mas a substitui pelo que será um dos objetos filosóficos centrais do pós-estruturalismo: o desejo. Isso pode ser pensado em uma chave histórico-filosófica como a mudança de ênfase do pensamento de Kant para o de Sade. A referência lacaniana é sempre o séc. XVIII, mas passa de uma figura, por assim dizer, ortodoxa, a uma heterodoxa da modernidade.

2 MICHEL FOUCAULT: SADE E A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

Embora Foucault não tenha dedicado nenhum escrito monográfico ao estudo de Sade, Éric Marty vê em sua obra um dos principais exemplos da virada em direção a uma leitura séria de Sade. Isso se deve, principalmente, à maneira como Foucault busca ativamente reintegrar Sade ao cânone da história do pensamento ocidental.

Foucault parece ter mudado sua apreciação da obra de Sade em algum momento de seu pensamento. Em 1964 (um ano depois do *Kant com Sade* de Lacan), ele escreveu:

Em Sade como em Goya, a loucura continua a vigilar em sua noite, mas por esta vigília ela se esposa com poderes jovens. O não-ser que ela era se torna poder de nadificar. Através de Sade e Goya, o mundo ocidental colhe a possibilidade de ultrapassar na violência sua razão, e de reencontrar a experiência trágica para além das promessas da dialética (Foucault, 2015a, p. 596, tradução nossa).

Pouco mais de dez anos depois, em 1975, ele disse:

Você sabe, eu não sou a favor a sacralização absoluta de Sade. No fim das contas, eu afirmaria com facilidade que Sade formulou o erotismo próprio a uma sociedade disciplinar: uma sociedade regulamentar, anatômica, hierarquizada, com seu tempo escrupulosamente distribuído, seus espaços demarcados, suas obediências e suas vigilâncias (Foucault, 2001, p. 1.689, tradução nossa).

Foi uma das últimas menções a Sade no *corpus* foucaultiano: produzindo por ainda em torno de dez anos, essa obra que, inicialmente, aparecera como uma perspectiva crítica fundamental, perde seu encanto. Essa mudança na avaliação dos potenciais críticos da obra de Sade oculta uma continuidade mais significativa: Foucault nunca deixou de considerá-lo como uma figura-chave na história da cultura ocidental.

Na primeira leitura, dada nos chamados trabalhos arqueológicos, Foucault propõe que Sade foi um dos protagonistas de uma transição entre os períodos clássico e moderno. Isso se daria por causa do imperativo - repetidamente reafirmado por Sade - de “tudo dizer”. Foucault

nos diz que “na era clássica, nada é dado que não seja dado à representação” (Foucault, 2015a, p. 1.126, tradução nossa). Sade partiria do projeto, afim ao espírito clássico, de representar o desejo. A representação do desejo, no entanto, não está no mesmo nível da representação enciclopédica do conhecimento (a *taxinomia*), uma vez que o desejo excede as capacidades linguísticas da representação. Se fosse simplesmente uma questão de representar o desejo como mais um objeto de conhecimento, a obra de Sade poderia ser corretamente entendida como um precursor dos tratados nosográficos dos transtornos e distúrbios da sexualidade. Essa leitura, no entanto, elimina a dimensão plenamente erótica de seus escritos: um tratado de sexologia visa instruir, na excitar. Foucault identifica que Sade já antecipara e representara inclusive essa modalidade – a busca por um conhecimento objetivo, científico-filosófico – de relação com o desejo. Seria o caso de Justine, a irmã piedosa e cristã da libertina Juliette: “Em Justine, o desejo e a representação apenas se comunicam pela presença de um Outro que se representa a heroína como objeto do desejo, enquanto ela mesma só conhece do desejo a forma leve, longínqua, exterior e fria da representação” (Foucault, 2015a, p. 1.267, tradução nossa). Experimentando o desejo apenas de fora, enquanto representação, os exemplos de libertinagem que ela encontra repetidamente não fazem nada além de reafirmar, para ela, a natureza irracional e patológica da paixão.

Mas, uma vez que “é aceito, entre os verdadeiros libertinos, que as sensações comunicadas pelo órgão da audição são aquelas que mais agradam, e cujas impressões são mais vívidas” (Marquês de Sade, 1990, p. 39, tradução nossa), ao lermos o relato das paixões, também somos convidados a compartilhar do prazer. A maior parte dos romances do Marquês de Sade são narrativas em moldura: em *Os 120 Dias de Sodoma*, o cerne do romance consiste nas histórias contadas por quatro prostitutas; no romance duplo de Justine e Juliette, as irmãs contam umas às outras a história de suas vidas. O leitor não é confrontado com a representação literária direta das ações libertinas, mas é sempre um ouvinte. Ele partilha com os “verdadeiros libertinos” o prazer de ouvir narrar as histórias: não estamos ao lado de Justine, mas de Juliette. Há um certo ponto no qual a representação do desejo se converte diretamente no desejo de representação. É esse mecanismo de envolvimento erógeno do corpo do leitor que, de acordo com Foucault, leva ao esgotamento da capacidade de representação da linguagem. A pretensão de “tudo dizer” de Sade teria, enfim, evidenciado a distância entre a representação e o desejo, que lhe serve como instância transcendental: “A partir dele [de Sade], a violência, a vida e a morte, o desejo e a sexualidade estenderão, sob da representação, um imenso manto de sombra, que

agora tentamos retomar da melhor forma possível, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento” (Foucault, 2015a, p. 1.268, tradução nossa).

De praxe, tende-se a ver nessa rearticulação foucaultiana da história do pensamento uma ênfase em Kant, com seu gesto transcendental inaugurador da Modernidade. No entanto, Sade é quem teria liberado o desejo como princípio organizador da linguagem e estendido esse “manto de sombra” – o transcendental – que será, ao mesmo tempo, a profundidade na qual o homem se encontrou e se perderá:

no plano concorrente de uma 'ontologia formal da literatura', ela [a obra de Sade] se situa além desse gesto [de Kant], uma vez que ele lhe opõe de maneira resistente ao gesto de uma transgressão da qual a linguagem constitui o elemento privilegiado e de que a sexualidade e o desejo são o vetor manifesto (Sabot, 2007, p. 144, tradução nossa).

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault parece constantemente optar por explicar o gesto sadeano por seu potencial de fechamento. No entanto, quando vemos outros escritos foucaultianos do mesmo período, inclusive a citação mais acima da *História da Loucura*, a imagem que se forma é outra. O “fechamento” sadeano não significa o lançar decisivo ao passado, o fazer arcaica uma visão clássica de mundo. Antes, ele como que “reserva” a desrazão clássica como potencial crítico da racionalidade ubíqua da modernidade, conservado na Literatura que ele teria inaugurado. Pensado esse duplo gesto sadeano, parece que a razão assiste a Sébastien Charles: “livre da representação, sem estar totalmente liberto dela, Sade é nosso contemporâneo” (Charles, 2004, p. 151, tradução nossa).

Se em *As Palavras e as Coisas*, o imperativo de “dizer tudo” fora tido por uma inovação sadeana, no primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault indicará que Sade tem seus predecessores e está em má companhia. Se até o século XVIII, o discurso sobre a sexualidade no Ocidente se concentrava principalmente na técnica sexual e nos prazeres do corpo, mais ou menos desde então espera-se que a sexualidade seja capaz de revelar as verdades mais profundas da natureza humana. Na obra de Sade, essa relação entre sexo e verdade ganharia uma dimensão mais que antropológica, quase metafísica. A maior parte dos libertinos de Sade discutem a natureza do mundo, do homem, da sociedade, etc. entre si, com suas vítimas e alunos. Mas a peculiaridade que chama a atenção de Foucault é que essa natureza é sempre sexuada. Um exemplo pertinente é encontro entre Clément e o químico Almani, na *História de Juliette*. Juntos, os dois libertinos organizam várias orgias, tendo o próprio monte Etna como a terceira parte. Os dois homens se excitam, acariciam e levam ao orgasmo, mas fazem o mesmo com o

vulcão: adicionam seu esperma aos fluxos de lava, ejaculação do próprio vulcão estimulada quimicamente por Almani. Almani é um exemplo de como o libertino articula o conhecimento filosófico da natureza, o conhecimento técnico da química e o desejo.

Para Foucault, a questão é que o prazer se torna, estranhamente, um termo menor na compreensão e na experiência dessa nova sexualidade que está surgindo: “O sexo, em Sade, é sem norma, sem regra intrínseca que poderia se formular a partir de sua própria natureza. Mas ele está submetido à lei ilimitada de um poder que, em si mesmo, só reconhece a ela”. (Foucault, 2015b, p. 727, tradução nossa). A pastoral cristã e a confissão são os precedentes diretos dessa nova relação entre o homem e seu sexo; Sade, seu herdeiro, na medida em que subscreveu o imperativo de dizer tudo, de confessar tudo. De acordo com essa leitura foucaultiana, na narrativa sadeana o prazer ainda teria seu lugar de direito; no entanto, apenas como subordinado ao poder e dissociado de um sujeito que pode se beneficiar dele: o libertino ejacula como o vulcão, como as vítimas cujo corpo ele domina através de uma apurada técnica sexual. Ao contrário do que se passava na *História da Loucura*, não se trata mais de pensar na morte de um sujeito que liberte a experiência sexual das amarras da subjetivação e da dialética, e em Sade como o precursor de uma “revolta lógica” sem precedentes. Trata-se, isso sim, de associar o prazer ao imperativo anônimo de uma vida burocratizada e racionalizada na forma de gerenciamento técnico dos corpos. Entre Sade e os eugenistas do séc. XIX, o passo seria curto.

Além de seu interesse para compreender as mudanças internas na obra de Foucault, as duas leituras que acabamos de esboçar, particularmente a primeira, nos permitem articular uma questão histórica muito importante. Em primeiro lugar, elas mostram como o pensamento pós-estruturalista concebe o papel e o lugar do Marquês de Sade na história do cânone ocidental. Essa reavaliação – como já comentamos – foi um movimento do século como um todo, sem se restringir ao campo filosófico. Não obstante, ela responde, em um nível mais fundamental, às questões propriamente filosóficas da época. Com Foucault, ela ganha um significado específico: a restituição de Sade na história do pensamento ocidental como um autor filosófico, desempenhando um papel na evolução e na mudança de nossa história cultural. Mas, talvez mais interessante, ela também revela uma certa “consciência temporal” própria da contemporaneidade. A reavaliação do papel histórico de Sade, como mostra a citação de Sebastien Charles, não se limita a distingui-lo como um importante autor do século XVIII. Ela o situa diretamente como o predecessor do pensamento crítico da Modernidade que surgiu no século XX, talvez até mesmo em estrita continuidade com ele. Essa percepção de uma contemporaneidade deslocada

do Marquês de Sade é sinal da compreensão da relação com o Iluminismo: continuidade, mas não com a ortodoxia, e sim com os autores deixados em segundo-plano no cânone.

3 ROLAND BARTHES: SADE E O DISCURSO FILOSÓFICO

Em 1971, Barthes publicou um livro que se tornou um clássico dos estudos sadeanos: *Sade, Fourier, Loyola*. Os dois ensaios sobre Sade contidos nele (denominados apenas “Sade I” e “Sade II”) são separados por uma lacuna temporal: o texto de “Sade I” fora originalmente publicado sob o título *A Árvore do Crime* em 1967, enquanto o texto de “Sade II” era inédito.

Assim como fora o caso do *Kant com Sade*, *A Árvore do Crime* indica o cruzamento entre a formulação do pensamento pós-estrutural e o processo de canonização de Sade. O texto apareceu simultaneamente no volume 28 (edição temática dedicada inteiramente à obra de Sade) da revista *Tel Quel* – publicação que desempenhou um papel importante na organização do estruturalismo enquanto corrente – e no volume final da edição de Gilbert Lely das obras completas de Sade (onde também foi publicado o texto de Lacan, após sua recusa como prefácio ao volume que continha a *Filosofia na Alcova*). Comentamos já que era uma estratégia editorial corrente a inclusão de ensaios críticos em publicações controversas, no intuito de caracterizá-las como sendo de interesse intelectual e acadêmico, furtando-as, assim, à censura. Neste caso, a estratégia é clara: uma vez que o estruturalismo era uma corrente de alta notoriedade e legitimidade no meio acadêmico, republicar um volume de uma revista estruturalista como coletânea de posfácios à obra de Sade indicaria a legitimidade dessa obra. Pelo outro lado, sendo a obra de Sade um tema de interesse intelectual crescente, o grupo de pensadores estruturalistas organizados por Sollers em torno da revista *Tel Quel*, enquanto figuras proeminentes no cenário intelectual francês, não poderiam deixar de se interessar por ela.

A Árvore do Crime, de fato, reflete a adesão de Barthes ao estruturalismo. Barthes nota que as várias instâncias do universo sadeano – a moda, a economia, as interações sociais – podem ser adequadamente explicadas segundo os cânones da análise estrutural. Nesse sentido, ele se inscreve no projeto de um “estruturalismo generalizado”, que realiza a passagem do cânone estrito da linguística estrutural a uma abordagem mais ampla. Indo mais além, Barthes propõe que as cenas de perversão sadeana são constituídas à maneira de uma linguagem. Sua “unidade mínima é a postura”; “combinadas, as posturas constituem uma unidade de nível superior, que é a operação” (Barthes, 2002, p. 725, tradução nossa), e assim por diante. Nesse sentido, Barthes mostraria como as diversas instâncias da estruturação do texto sadeano

estariam subsumidas sob uma estrutura mais geral, que é a própria ordenação do romance. O fato de Barthes conseguir descrever o funcionamento da libertinagem sadeana seguindo o modelo da análise estrutural da linguagem evidenciaria a aplicabilidade do estruturalismo no campo da crítica e da teoria literária, ao mesmo tempo em que demonstraria a complexidade e a sofisticação da construção do discurso em Sade.

A tese central de Barthes – que será estendida aos três autores discutidos no livro – é que o mérito maior da obra sadeana consiste na criação dessa linguagem de segundo grau, que é o próprio romance. Essa tese se inscreve diretamente no debate sobre a censura à obra de Sade ao desembocar em uma teoria do romance: “a condenação legal lançada contra Sade é, portanto, fundada sobre um certo sistema da literatura, e esse sistema é o do realismo: ele postula que a literatura ‘representa’, ‘figura’, ‘imita’” (Barthes, 2002, p. 731, tradução nossa); a obra de Sade, ao recusar a mimese e estruturar-se de maneira autônoma, mostra que a “condenação legal” contra a literatura é teoricamente insuficiente.

A leitura proposta em *Sade II*, por sua vez, adota uma abordagem muito diferente. Aqui, Barthes lê o texto de Sade por seus aspectos romanescos, e não estruturais. Por “romanesco”, Barthes entende aqueles elementos que não cumprem qualquer função narratológica, servindo exclusivamente ao prazer da leitura. Isso significa uma inversão de abordagem: em vez de procurar formas comuns ou mesmo universais da narrativa – as estruturas do romance, que Barthes buscava explicitar através da aplicação da linguística estrutural – ele procura o elemento singular da escritura romanescas, que não pode ser reduzido a um esquema ou estrutura. Esse seria o caso, por exemplo, da alimentação na obra de Sade.

Tanto em *Sade I* quanto em *Sade II*, Barthes analisa um mesmo trecho dos *120 Dias de Sodoma*: “Todos vão juntos e misturados indistintamente, e as cozinheiras, que são acordadas, enviam ovos mexidos, gazela indiana, sopa de cebola e omeletes” (Marquês de Sade, 1990, p. 171, tradução nossa). Em *Sade I*, Barthes propunha que a alimentação era uma das instâncias em que se dava a estruturação da narrativa sadeana. As listas intermináveis de pratos servidos em cada refeição serviriam para demonstrar a opulência e refinamento dos libertinos, cujo poder inesgotável permite ter carnes de caça, frutas e legumes frescos, mesmo encerrados em um castelo perdido na Floresta Negra em pleno inverno. Mas, em *Sade II*, o que interessa a Barthes é aquela parte da enumeração dos alimentos que não pode sequer ser interpretada nessa estrutura narrativa, que não tem outra função senão o prazer de figurar diretamente o consumo desses alimentos: “a passagem da notação genérica (‘eles se alimentaram’) ao menu detalhado (‘no

nascer do dia lhes foi servido ovos mexidos, carne de gazela, sopa de cebola e omeletes’) constituiu a própria marca do romance” (Barthes, 2002, p. 810, tradução nossa).

Nada impediria que Sade tivesse optado pela “notação genérica”, e ela seria suficiente se o objetivo fosse tão somente instituir a distinção de classe dos libertinos. Se Sade opta por essa listagem detalhada de pratos, é porque ela cumpre uma função além da narrativa: a “função (não-funcional) de introduzir o prazer” (Barthes, 2002, p. 810, tradução nossa). A ideia de que o texto ocupa um lugar central na análise e de que Sade é o fundador de uma linguagem ainda está presente e desempenha um papel importante: é por isso que os dois textos, apesar de suas diferenças, podem ser encontrados no mesmo livro. No entanto, parte-se de um novo pressuposto: “nada é mais deprimente do que imaginar o Texto como um objeto intelectual (de reflexão, análise, comparação, de reflexo etc.). O Texto é um objeto de prazer” (Barthes, 2002, p. 704). Gerar o prazer na leitura é a “função (infuncional)” que todo Texto – pelo menos toda literatura – deve cumprir. O prazer de que se fala é necessariamente “infuncional” pois não pode ser reduzido a uma categoria analítica, seja para a literatura, seja para a psicologia ou para a psicanálise (conclusão à qual Lacan já chegara); ele não se permite reintegrar a qualquer tipo de estrutura.

Entre 1967 e 1971 – “Sade I” e “Sade II” – interpõe-se o seminário sobre o romance *Sarrasine*, de Balzac. Já suas primeiras linhas contêm uma formulação direta da crítica de Barthes ao estruturalismo como metodologia de leitura literária:

Isso é o que os primeiros analistas da narrativa gostariam de ter feito: ver todas as narrativas do mundo (tantas há e tantas houve) em uma única estrutura: vamos, pensavam eles, extrair de cada conto seu modelo, depois, a partir desses modelos, faremos uma grande estrutura narrativa, que verteremos (para verificação) em não importa qual narrativa: uma tarefa exaustiva (“*Ciência com paciência, o suplício é certo*”) e, em última análise, indesejável, porque o texto perde nisso sua diferença (Barthes, 2002, p. 121, tradução nossa).

A nova postura é, ao mesmo tempo, ética e metodológica: não mais preocupado com os elementos estruturais do texto, mas centrado no prazer da singularidade, da “diferença”: não interessam mais as categorias da crítica literária estrutural, a função desempenhada pelas passagens e enunciados, mas o prazer material ensejado pelos detalhes do texto. O prazer concebido como uma categoria de análise literária modifica a própria ideia do que se pratica a esse título, já que uma análise que não consiga indicar essa diferença que caracteriza o prazer falharia em seu fundamento. Bratfisch (2015) identifica nessa reflexão o fundamento para a retomada da parte de Barthes da forma aforística. Essa é, no limite, a diferença mais marcante entre “Sade

I” e “Sade II”: ambos os textos partilham algumas ideias e conclusões, mas, enquanto o primeiro é formulado como um ensaio, o segundo é uma coletânea de aforismas. Ele busca promover a dispersão do sentido que caracterizaria o próprio objeto literário de que tenta dar conta. Essa tentativa de dispersão aforística do sentido se tornará uma característica muito importante da escrita e do pensamento barthesiano, especialmente quando pensamos seus cursos.

A passagem entre “Sade I” e “Sade II” nos permite tirar duas conclusões. Primeiro, ela nos dá mais um exemplo para considerar a transição do estruturalismo para o pós-estruturalismo. Embora Foucault insista que nunca foi um estruturalista, Barthes e Lacan são pensadores cuja afiliação ao pensamento estruturalista não é duvidosa. Entretanto, Barthes é ainda mais direto do que Lacan ao afirmar a ruptura. E essa ruptura é motivada por sua leitura de Sade. Em segundo lugar, por meio da ideia do “prazer do texto”, podemos ver como a consciência linguística pós-estruturalista reflete sobre a linguagem a partir (mas sem se restringir) dos instrumentos científicos da linguística e da psicanálise, especialmente sob a figura da sexualidade. De fato, o fato de o prazer poder ser uma categoria importante da análise textual, sendo até mesmo uma das forças motrizes por trás da escrita, é uma ideia já conhecida por Sade:

Sem se dar conta, dos quadros variados que a senhora terá feito passar diante de si, um vira lhe fixar mais energeticamente que os outros, e com uma tal força que a senhora não poderá mais lhe distanciar nem lhe substituir; a ideia adquirida por tal meio que eu lhe indico lhe dominará, lhe capturará, o delírio tomará as rédeas de seus sentidos; e se acreditando já à obra, a senhora gozará como uma Messalina. Uma vez que isso esteja feito, reacenda suas velas, e transcreva sobre seus cadernos a espécie de perversão que acabou de lhe inflamar, sem esquecer nenhuma das circunstâncias que puderem ter agravado os detalhes (Marquês de Sade, 1998, p. 753).

Ao escrever sua *História da loucura na Idade Clássica*, Foucault já estava procurando uma linguagem que fosse “ao mesmo tempo suficientemente lírica e neutra” (Bert, 2015, p. 1.468, tradução nossa). Foucault tomou consciência dessa necessidade por meio de sua análise histórica da interação entre razão, irracionalidade e loucura. Barthes percebe isso, e suas implicações para a própria escrita filosófica, por meio de sua reflexão linguística sobre Sade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jean-Christophe Abramovici (2013, p. 17) não é o único a observar que, em certo sentido, os autores pós-estruturalistas falharam em levar Sade a sério. Os comentários de Foucault e Lacan sobre Sade quase nunca citam seu texto literalmente. Quando ocorre, a menção a Sade não parece ter função exegética, sendo apenas um nome estrategicamente empregado no

desenvolvimento de suas próprias teses. Barthes, embora chegue ao ponto de efetivamente discutir o texto de Sade, também está mais interessado em formular seus próprios conceitos e ideias e em avançar seus métodos analíticos do que simplesmente compreendê-lo. Os estudos exegeticos setecentistas são um pouco como o oposto do pós-estruturalismo. Vimos Barthes propor uma categoria de análise literária – o prazer – que é avessa à reconstrução do “significado original”; Foucault considera qualquer tipo de hermenêutica metodologicamente suspeita; Lacan se insurge explicitamente contra a “besteira que se diz nas Letras, cuja culpa, como sempre, recai sobre os especialistas” (Lacan, 1971, p. 119, tradução nossa) e assim por diante. Entretanto, no que diz respeito especificamente à leitura de Sade, o trabalho pós-estruturalista parece ser um pressuposto à abordagem filológica dos estudos setecentistas. Foucault devolveu-lhe seu lugar na história do pensamento ocidental; Lacan reconheceu-o como filósofo e moralista à altura de Platão e Kant; Barthes, finalmente, recuperou-o como um autor literário, cuja obra era passível e merecedora de ser lida segundo os cânones científicos da época. Uma primeira conclusão que se pode extrair das três leituras brevemente comentadas neste artigo é a confirmação de nossa hipótese de partida: mesmo que se possa reconhecer nesses leitores de Sade um certo déficit exegetico, eles participaram de maneira ativa no processo de reintegração da obra sadeana ao cânone da literatura francesa, incluindo aí a superação da censura que lhe era imposta há mais de um século. Certamente, esses três autores não foram os únicos – talvez sequer os principais – a encabeçarem esse processo. Seu interesse para nós consiste no fato de que eles também foram figuras ativas na formação do pós-estruturalismo.

Acima de tudo, esses autores reconheceram em Sade uma forma de pensar tão rigorosa e tão nova que tiveram de mudar suas próprias filosofias para dar conta dela: essa foi a transição – para cada um deles e para a Filosofia Contemporânea – entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo. Como mostramos, essas três leituras tendem a convergir para uma reavaliação do valor da singularidade e da materialidade (do desejo, do enunciado, do Texto), em detrimento de esquemas totalizantes ou teleológicos, como a História, a Razão ou a Subjetividade. Com ou sem razão, os três autores reconhecem na tradição filosófica uma precedência do idêntico, do Mesmo, do geral, sobre o singular e o diferente. Essa lógica sustentaria o apagamento da desrazão em favor do Homem, a primazia da subjetividade sobre o desejo e o projeto de uma análise estrutural científica da narrativa. Desse ponto de vista, o pensamento pós-estrutural só pode ser entendido como antimoderno quando pensamos na imagem estereotipada, corrente, das Luzes.

É nisso que a leitura de Sade complexifica simultaneamente a imagem do Pós-Estruturalismo e da Modernidade: mais do que a formulação de um pós-estruturalismo anti-moderno, está em jogo a formação de uma imagem mais complexa, crítica e nuançada da própria modernidade. Ainda no século XVIII, Sade propusera uma forma radicalmente crítica de pensamento filosófico, uma vez que abrisse mão da pretensão de universalidade das verdades enunciadas em favor dos efeitos produzidos pelo texto no corpo do leitor. Essa ideia de um modo de fazer filosofia para o qual a produção do sentido se liga não apenas à defesa de teses, mas também a certa sensibilidade estética, é a principal herança sadeana que caracteriza o pós-estruturalismo enquanto forma de fazer filosófico. Certamente, Barthes foi quem levou esse desafio formal sadeano mais longe, passando a dar preferência à escrita aforística, uma vez que essa – como os romances sadeanos – impediria a totalização do sentido e se abriria ao prazer. Quando olharmos para Foucault e para Lacan, sabemos que esses autores também têm na indagação sobre a forma da escritura um elemento distintivo de suas teorias. O “lirismo” que Foucault busca em sua tese sobre a Loucura; a presença insistente das metáforas na escrita lacaniana: esses são modos de permitir ao Outro da razão, da consciência subjetiva, aceder ao discurso filosófico. Essas figuras nos obrigam a repensar o sentido da herança Moderna e Iluminista para a contemporaneidade ao temperar a imagem estereotipada do Iluminismo: no lugar de um racionalismo dogmático, o romance filosófico e suas possibilidades expressivas, sustentados pela constatação da transcendência do desejo em relação à história, à razão, à subjetividade e à linguagem que eles mobilizam.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVICI, Jean-Christophe. **Encre de Sade**: Sade écrivain. Paris: Classiques Garnier, 2013.

AMBRA, Pedro. A psicanálise é cisnormativa? palavra política, ética da fala e a questão do patológico. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 5, p. 101-120, 2016.

BARTHES, Roland. **Œuvres Complètes**, v. 3. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

BERT, Jean-François. Notice. In: FOUCAULT, Michel. **Œuvres**, v. 1. Paris: Gallimard, 2015, p. 1.463-1.475.

BLOCH, Iwan. **Der Marquis de Sade und seine Zeit**: Ein Beitrag zur Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts. München: Wilhelm Heyne Verlag, 1978.

BRATFISCH, Juliana Gonçalves. Viver com Sade: a perversão como modelo de escrita em Roland Barthes. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 26, p. 23-36, 2015.

CHARLES, Sébastien. Foucault lecteur de Sade: de l'infinité du discours à la finité du plaisir. *In: SCLIPPA, Norbert. Lire Sade*. Paris: L'Harmattan, 2004, p. 145-155.

DELON, Michel. Documents. *In: MARQUÊS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. Œuvres, v. II*. Gallimard: Paris, 1995, p. 1.192-1.218.

DELON, Michel. **La 121^e Journée: L'Incroyable Histoire du Manuscrit de Sade**. Paris: Albin Michel. 2020.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits, v. 1**. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Œuvres, v. 1**. Paris: Gallimard, 2015a.

FOUCAULT, Michel. **Œuvres, v. 2**. Paris: Gallimard, 2015b.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. ¿Qué es “filosofía contemporánea”? (la unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía). **Trans/Form/Ação**, v. 25, n. 1, p. 29-52, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JAMESON, Fredric. ‘End of Art’ or ‘End of History’? *In: The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*. New York: Verso, 2009, p. 73-92.

KANT, Immanuel. **Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KAPLAN, Alice; ROUSSIN, Philippe. A Changing Idea of Literature: The Bibliothèque de la Pléiade. **Yale French Studies**, n. 89, p. 237-262, 1996.

LACAN, Jacques. **Écrits, v. 2**. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

LACAN, Jacques. **Le Séminaire: L'Éthique de la Psychanalyse, v. 7**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

LEVENT, Jean-Marc. Un acte de censure scélérate: Sade en procès (1954-1958). **Lignes**, n. 3, p. 109-126, 2000.

LILTI, Antoine. **L'Héritage des Lumières**. Paris: Points, 2019.

MARQUÊS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. **Œuvres, v. I**. Paris: Gallimard, 1990.

MARQUÊS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. **Œuvres, v. 3**. Paris: Gallimard, 1998.

MARTY, Éric. **Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux?** Paris: Éditions du Seuil, 2011.

SABOT, Philippe. Foucault, Sade et les Lumières. **Les Lumières**, v. 8, p. 141-155, 2007.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. L'acte au-delà de la loi: «Kant avec Sade» comme point de torsion de la pensée lacanienne, **Essaim**, v. 2, p. 73-106, 2002.

SAINTE-BEUVE, Charles Augustin. Quelques Vérités sur la Situation en Littérature. **Revue des Deux Mondes**, Paris, jul. 1843.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.