

KANT E SADE NA ALCOVA: SOBRE OS PARADOXOS DA ÉTICA MODERNA

Reginaldo Oliveira Silva

Professor Adjunto na Universidade Estadual da Paraíba

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 177-198

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A considerar que coube a Immanuel Kant lançar as bases da ética moderna, de natureza laica e secular, sem que o imperativo moral venha a se apoiar na heteronomia, no século XX, a atenção voltada para a obra de Sade abre um novo caminho de interpretação do filósofo alemão. Seja como realização perversa do Esclarecimento – segundo compreende Theodor Adorno – seja nele vendo o complemento do que em Kant parece estar ausente – essa a leitura de Jacques Lacan –, ou, finalmente, como o anverso da ética da autonomia – ponto de vista defendido por Slavoj Žižek; o polêmico escritor francês entra em cena como forma de esclarecer os fios que tecem o domínio do ético na atualidade. Kant se completaria com Sade, parceiros ideais, não como propostas éticas distintas e opostas, sobretudo como dois pontos de vista sobre a mesma ética da liberdade absoluta que inaugura o moderno. Refletir sobre essa perspectiva é a intenção do presente estudo, com a hipótese de que o moderno se constitui num movimento bipolar entre Kant e Sade, os quais, em vez de oposições radicais, avizinham-se como verso e anverso da ética moderna.

Palavras-chave: Autonomia; Desejo; Ética moderna; Kant; Sade.

Abstract: Considering Immanuel Kant generated basis for laic and secular modern ethics, in which moral imperative is not grounded in heteronomy, attention paid to Sade's work, in 20th century, opens a new way of interpreting German philosopher. Comprehending Sade's thought as perverse realization of Enlightenment – according to Theodor Adorno – or seeing him as complement of what seems to be absent in Kant – it is Jacques Lacan's interpretation –, or, finally, as head of ethics of autonomy – point of view defended by Slavoj Žižek; the controversial French writer comes into play as a way of clarifying ethical domain, in the present time. Kant would be completed with Sade, ideal partners, not as distinct and opposite ethical proposals, but as two points of view about same ethics of absolute freedom which inaugurates the modern. Reflection about this perspective is the intention of present study, holding hypothesis that modern constitutes a bipolar movement between Kant and Sade, who, instead of radical opposition, get closer as back and head of modern ethics.

Keywords: Autonomy; Desire; Modern Ethics; Kant; Sade.

A começar por uma leitura de *A filosofia na alcova*, a estrutura que organiza os romances de Sade, cuja finalidade reside em, conforme ele se expressa em *Justine: ou os infortúnios da virtude*, ao invés de promover “a ascendência da Virtude sobre o Vício, a recompensa do bem, a punição do mal” (Sade, 1989, p. 7), ao contrário, trata-se de “demonstrar o Vício triunfando por toda parte e a Virtude como vítima de seus sacrifícios [...], com o único fito de obter uma das mais sublimes lições de moral que o homem jamais recebeu” (Sade, 1989, p. 7-8). Neste plano ousado, apresenta-se a Virtude como o “pior partido que se possa tomar quando se vê demasiado fraca para lutar contra o Vício” (Sade, 1989, p. 9). Essa hipótese sobre o propósito do todo da obra do Sade, fazer vencer o Vício sobre a Virtude, também estampa *A filosofia na alcova*, desta vez dispondo a luta entre Virtude e Vício no cenário de uma pedagogia às avessas. De um lado, a virtude cristalizada na ingenuidade; de outro, o oposto, característico dos preceptores imorais.

Romance de formação, *A filosofia na alcova* é um relato da educação de Eugénie, cuja finalidade consiste em inculcar “os princípios da libertinagem mais desenfreada” (Sade, 2000, p. 19), pondo em união teoria e prática. A filosofia, como teoria, une-se aos desejos, estes, inspiração para a prática, de modo a “abafar num coração juvenil as sementes da virtude e da religião” (Sade, 2000, p. 20), e colocar “de pernas para o ar todos os falsos princípios morais com que já a atordoaram” (Sade, 2000, p. 20). O plano pedagógico elaborado pelos preceptores de Eugénie visa o ataque à virtude e aos princípios religiosos – não mais fazer sofrer a virtude, como em *Justine*, sobretudo, ataca-la na sua formação.

A inversão que faz da virtude vício e do vício virtude seria a forma como Sade prescreve a si a tarefa de contribuir para a fundamentação da ética moderna, mais precisamente, no panfleto intitulado “Franceses! Mais um esforço se quereis ser republicanos”. A princípio, o panfleto responde à pergunta de Eugénie sobre “se os costumes são verdadeiramente necessários num governo, se sua influência tem algum peso sobre o gênio de um povo” (Sade, 2000, p.123). É neste sentido que *A filosofia na*

alcova, mas também todos os escritos de Sade, inscreve-se como romance de formação a contribuir para a tarefa já iniciada pela Revolução Francesa, quanto à instauração do Estado Republicano sobre a ruína do mundo antigo. O panfleto, isoladamente, torna mais patente este propósito ao definir-se como “contribuição para o progresso das luzes” (Sade, 2000, p. 125), dando um passo para além do já conquistado com a Revolução.

A proposta de Sade de empreender uma mais-revolução, continuidade ao já acenado no então realizado com a revolução democrática, estrutura-se em dois temas, os quais devem ser suplantados e substituídos por outros. São eles: religião e costumes. De início, contra a religião, defende-se a inversão feita no seu século, no tocante à relação entre religião e moral – doravante, não mais a religião funda a moral; ao contrário, esta última deve conduzir à necessidade de culto, ou seja, da moral, fundou-se a religião. Daí, os investimentos contra o Cristianismo, com os quais se desfere o último o golpe contra a superstição religiosa, argumentando-se que a liberdade e a igualdade opõem-se aos altares de Cristo (Sade, 2000, p. 126). Seria preciso, para completar o projeto da liberdade, depor o *cetno* e o *incensório*, não apenas libertar-se da tirania real, sobretudo libertar-se das superstições religiosas (Sade, 2000, p. 127).

Está em jogo a necessidade de abolir a última tutela, entrave ao progresso das Luzes, o que torna o programa de Sade uma empreitada revolucionária, a fim de instituir a liberdade. Daí, a lógica empreendida por Sade organizar-se em dois momentos distintos e, ao mesmo tempo, imbricados – trata-se, por um lado, de destruir a religião cristã e os seus ídolos, símbolos e rituais, como parte negativa; por outro, a parte positiva, fundar a sociedade do crime, no propósito de uma nova fundação da moral e dos costumes. Diz ele: “que a extinção total dos cultos faça parte dos princípios que propagamos por toda a Europa. Não nos contentemos em quebrar os cetnos; pulverizemos para sempre os ídolos” (Sade, 2000, p. 130). Se o caminho da liberdade foi aberto com a queda da monarquia, o mesmo deve ter continuidade depondo do altar o que autorizava o seu lugar; se a República

depôs do trono o rei, resta estender o feito ao que lhe servia de base, a religião dominante, ou seja, o Cristianismo, pois, no seu entender, a “religião é incoerente com o sistema da liberdade” (Sade, 2000, p. 130). Porque foram abolidos os preconceitos, não faria sentido deixar um subsistir, o religioso: à morte do rei deve seguir-se a de Deus.

O primeiro momento do programa vislumbrado por Sade, apenas negativo, completa-se com a análise dos costumes, não sem indicar aqueles condizentes com o sistema da liberdade. E eis o aspecto positivo da sua filosofia de alcova: a negação inicial abre o caminho para a análise dos costumes, frente aos quais os delitos ganham legitimidade. Os deveres em relação com o ser supremo, os deveres com os irmãos e os semelhantes (ou o amor ao próximo) e os deveres para consigo são cuidadosamente analisados, no sentido de instituir a utópica República dos libertinos, o passo seguinte, que tanto almeja o escritor francês.

É neste sentido que se sustenta a hipótese de que o propósito de Sade não muito se distancia do de Kant: constituir a liberdade como fundamento de definição e determinação da vontade, por conseguinte, das escolhas morais. Tarefa abraçada pelo século XVIII, com o seu Iluminismo derrisório, a qual tanto o escritor quanto o filósofo souberam acolher nos seus escritos e nas suas “éticas”. A considerar a história da ética que Luc Ferry sugere, em *A revolução do amor e Kant: uma leitura das três “críticas”*, o século do Iluminismo busca instituir a liberdade como fundamento da essência humana e da moral. Consequentemente, opõe-se às anteriores: à moral antiga, fundada na ordem da natureza, e à medieval, e o seu ordenamento divino. É este o programa de uma ética fundada na essência do homem, que traz para este o lugar antes dado à heteronomia: o do fundamento do *ethos*. Daí, o sentido negativo da analítica de Sade, ao investir contra a religião e Deus, como suportes simbólicos ao recém-deposto rei. O caminho da afirmação da liberdade passa, primeiro, pela demolição dos antigos ídolos, e, neste sentido, Kant e Sade, quanto ao que defendem, pertenceriam ao mesmo universo de ideias e projetos.

Seria esse o sentido de “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”, quando, ao vislumbrar que o esclarecimento se faz em liberdade, põe como tarefa demover de importância a última tutela, a religiosa. Nesta mesma linha, a *Crítica da razão pura* também teria um sentido político, com a sua transformação da maneira de pensar, a qual retira do objeto a autoridade sobre o conhecimento, devendo o mesmo guiar-se doravante pelo sujeito. Diga-se o mesmo da *Crítica da razão prática* e, antes desta, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, as quais constituiriam transformações da maneira de pensar a moralidade – retira-se da heteronomia o móbile das ações, e dispõe a autonomia, ou seja, a liberdade, como o que sustenta a “existência” da lei moral. Se o conhecimento não se orienta pelos objetos, antes devendo estes orientar-se pelo entendimento puro a mesma regra se aplicaria à moralidade. No domínio do ético, em vez de o sujeito orientar as suas ações por leis a ele exteriores – as inclinações e os dons da fortuna –, antes, essas leis brotam do uso que o mesmo faz da razão pura ou de uma vontade como razão prática.

De um lado, Sade busca no sujeito a lei que deve seguir, embora defenda ser a natureza a fonte que o fundamente; de outro, Kant celebra na autonomia o achado que teria de fundamentar a Moralidade. Não à toa o filósofo alemão irá buscar na pureza da vontade orientada pela razão – na segunda crítica, a razão pura prática – a forma mais elevada de conduzir as ações e erigir o lugar de onde se pode falar de Moral. O sujeito moral seria aquele que, embora se reconheça como ser finito, sujeitado pela sedução dos estímulos exteriores, ao reconhecer-se como ser inteligível, poderia ditar para si a lei, cujo respaldo residiria no seu ser como inteligência pura. A lei moral, uma vez despojada de qualquer intervenção dos sentidos, seria autossuficiente, ao ponto de o sujeito buscar, em si mesmo, a determinação do que a ele convém no particular e no universal. Assim se poderia ler o imperativo categórico: “age de tal maneira que possas ao mesmo tempo querer que a tua máxima se torne lei universal”, cujo cálculo da possibilidade, na *Crítica da razão prática*, elabora-se na típica do juízo prático, o qual Kant aproxima das leis da natureza: se a

máxima puder se tornar lei da natureza, assegura-se o sujeito de que a sua ação é moral.

Como se vê, a princípio, Kant e Sade irmanam-se num horizonte que visa depor a heteronomia do seu peso moral, seja ela divina ou real. Também é comum entre eles, a constituição de um sujeito autossuficiente e autodeterminado, quanto à condução das suas ações morais. Em ambos, um “sujeito transcendental” capaz de fazer uso do próprio entendimento sem a direção de outrem surge como mediador do domínio ético, como autor das próprias ações e motivações. Uma aproximação que o século XX buscou elaborar, sob a compreensão de que neles se funda a ética moderna ou neles reside, a possibilidade de problematizar ética na modernidade. A hipótese de uma aliança entre Kant e Sade conduz à hipótese do paradoxo da ética moderna.

Theodor Adorno, no excurso II da *Dialética do esclarecimento*, intitulado “Juliette ou esclarecimento e moral”, afirma ter Sade realizado empiricamente o que Kant vislumbrou apenas de forma transcendental (Adorno, 1985, p. 87). Para ele, Sade e Nietzsche seriam continuadores da obra de Kant, assim tecendo um fio condutor entre os três autores quando se trata da ética moderna. Kant teria limitado a filosofia moral à razão prática, e deixou aos críticos mais ferinos do esclarecimento a tarefa de radicalizá-la – entres estes, Sade. Justine, aquela que se sacrifica em nome de uma mitologia ultrapassada (veja-se, aqui, o projeto de destruição da virtude, levado a cabo por Sade), opõe-se a Juliette, sagazmente contrária a todas as mitologias, principalmente, ao Cristianismo, por ser a mitologia mais recente. Justine representaria os resquícios de mitologia a serem derrotados, enquanto Juliette seria o sujeito transcendental, o por vir de um sujeito esclarecido, o qual, no âmbito moral, tão somente se vale do seu entendimento, em conformidade com a definição sugerida por Kant do Esclarecimento como a capacidade de fazer uso do próprio entendimento. Enquanto Eugénie torna presente a mitologia cristã, Dolmancé, como bom pedagogo esclarecido, a ela apresenta a nova sociedade e seus costumes.

Sem o peso dado por Adorno à proximidade entre os dois autores, Lacan e Žizek, tomarão caminho distinto. O propósito de Adorno, ao aproximar os dois pensadores iluministas, reside em problematizar a moral do Esclarecimento, segundo a dialética que ele desenvolve no capítulo intitulado “O conceito de Esclarecimento”, da *Dialética do Esclarecimento*. Para ele, a moral esclarecida também reflete a regressão do Esclarecimento ao seu inimigo antigo, o mito – Kant e Sade seriam, ambos, algozes esclarecidos do mito. À diferença do filósofo alemão, Lacan e Žizek voltam o olhar para a forma como em Kant e Sade os imperativos morais se constituem sob a ótica do desejo, embora se mantenham na esteira do vazio deixado em Kant, o qual caberia a Sade preencher, como também foi o propósito de Adorno.

De início, aproximando a Alcova das escolas filosóficas da antiguidade – Academia, Stoa, Liceu –, em “Kant com Sade”, Lacan propõe que tanto lá quanto em Sade trata-se de empreender o caminho que vai da ciência à ética, com isto, podendo ele defender o propósito ético da obra do autor de *A filosofia na alcova*. Segundo o psicanalista francês, Sade empreende uma subversão da tradição, sendo Kant o momento decisivo para a sua compreensão, bem como possibilita situar Freud dentro da tradição ética do ocidente. Trata-se, portanto, de revisar, na tradição, a relação com o prazer ou com o princípio do prazer, em cujos extremos situam-se Aristóteles e Kant, não sem alertar para a felicidade normal existente nas indagações éticas do século XIX. O ponto de partida de Lacan, a hipótese que ele trabalha e visa sustentar, é que embora Kant tenha descoberto o fundamento para a ética moderna, e, nesta linha, deslindado a lei moral, ao imperativo categórico falta algo que encontra em Sade o seu complemento; por conseguinte, é sua hipótese a de que Sade fornece a verdade de Kant.

Num primeiro momento, a lei moral, em Kant, suporia uma vontade cujo objeto seja inteligível, purificado de toda utilidade ou referência aos fenômenos. A felicidade contingente, porque associada aos bens (ao serviço de bens), cede lugar à felicidade no Bem Supremo. Seguindo a lógica da ética tradicional, distinguem-

se aí dois tipos de objeto da vontade: *Wohl*, que designa o bem-estar, o usufruto imediato, patológico, e *Güte*, o bem da lei moral, independe de qualquer objeto empírico. O bem supremo produz no sujeito a subtração da satisfação dos bens imediatos, exige o sacrifício dos prazeres patológicos, sendo apreendido pelo sujeito por meio da escuta de uma *voz na consciência*, uma *voz interior* – a voz da razão pura.

Essa diferença indicada por Lacan (1989), desenvolvida na *Crítica da razão prática*, pode também ser vislumbrada no modo como Kant definiu a boa vontade, desta afastando as inclinações naturais. Como vontade santa, a boa vontade institui-se somente quando o Eu egoísta é sacrificado em nome dos mandamentos da razão. Trata-se de uma vontade que suplanta a vontade simples, tida como patológica, porque dependente dos objetos exteriores. A razão, para que a lei moral insurja, impõe o sacrifício dos prazeres dos sentidos, em nome de uma universalidade, conforme se estrutura na fórmula do imperativo categórico: “age de tal maneira que possas ao mesmo tempo querer que a tua máxima se torne lei universal”. A vontade criada pela razão faz desaparecer os objetos empíricos das inclinações, e instaura um outro objeto, sem traços sensíveis.

Será em virtude dessa ausência de objeto que Lacan pode sustentar a sua hipótese de que Sade traz a verdade de Kant, forjando o imperativo do gozo, a partir da leitura do panfleto “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”. Eis a lei do gozo elaborada por Lacan, primeiro examinando aquele que profere o imperativo, em seguida, o objeto: *Tenho o direito de gozar do teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito sem que nenhum limite me detenha no capricho das estações que me dê gosto de nele saciar.*

Na lei moral está ausente aquele que a pronuncia, afirmação cuja clareza necessitaria novamente voltar ao texto de Kant. A observar a transição da primeira para a segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o imperativo adquire uma sutil impessoalidade. Se na primeira, a fórmula é elaborada com um “devo agir...”, e aparenta ser o sujeito quem profere o

imperativo, aquele que impõe a si mesmo o impedimento moral, daí o sentido de cálculo prudencial. Na segunda, esse sujeito desaparece, restando a Kant sustentar a lei moral ou apelando para a voz interior (o sentimento moral) ou para a divisão do sujeito em empírico e inteligível – este último, como inteligência, conforme se vê na terceira seção, onde aborda o conceito de liberdade e promove a transição para a tarefa crítica, é o que torna consciente (e interessante) um imperativo que ordena a renúncia e o sacrifício dos prazeres patológicos. Este invisível e impessoal que ordena, segundo o imperativo formulado por Lacan, será nomeado por Sade.

A princípio, afirmar “tenho o direito de” aparenta ser o sujeito que anuncia a lei que o autoriza a gozar do corpo de qualquer um. No entanto, com “pode dizer-me qualquer um”, simula uma exterioridade que se insere, sorrateira, na lei. O sujeito estaria, neste sentido preciso, submetido ao gozo de um outro. Ou seja, se não se sabe, em Kant, porque oculto, aquele que pronuncia a lei, em Sade, o sujeito da enunciação da lei vem a ser explicitado. Lacan ratifica a sua conclusão distinguindo o sujeito da enunciação do sujeito do enunciado, para sustentar que emerge tanto em Kant como em Sade a voz do Supereu, como aquele que coloca para o sujeito a injunção. No filósofo alemão, como voz interior; no escritor francês, como o Outro que imputa ao sujeito a obrigação de deixar-se gozar pelo Outro.

Se em Kant, o Supereu subsiste como interioridade que consolida a divisão do sujeito, em Sade, o Outro manifesta-se como realidade exterior. Ali, simula-se a ordem vinda de outro, dizendo-a voz interior, que divide o sujeito em sensível e inteligível, empírico e não-empírico – daí, mais um motivo para que a Lei moral não seja investigada recorrendo à experiência, ela teria uma fonte originária, suprassensível. Com o escritor, por seu turno, seguindo o programa da autonomia ética, expõe-se este Outro, agente da imposição da Lei, deixando-o explícito no imperativo do gozo – ou seja, é o Outro quem ordena o gozo.

A conclusão que dessas analogias se tira é a de que o imperativo moral se endereça ao sujeito, vindo do Outro, e dele reivindica e

solicita a renúncia de si mesmo como sujeito. Assujeita-o a uma vontade exterior, por mais que Kant se esforce para afirmar que a lei moral tem fonte interior e origine-se da razão pura em seu uso prático. E, nisto, encontra-se o segundo momento da aproximação entre os dois autores, ao passo que também se articula o que os distancia. Ambos partem da renúncia ao prazer, em consequência, da dor/sofrimento resultante desta renúncia.

Em Kant, a renúncia se dá com o desprezo das inclinações, dos objetos imediatos da vontade, mas não se tem clareza quanto ao objeto que toma o lugar dos empíricos, ao qual Kant recorre, para efeito de justificativa, no sentido de dar guarida à perspectiva da lei moral. Como objeto desta, ocupa lugar a coisa-em-si, ao final, como ponto de sustentação da submissão ao imperativo da moralidade. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, essa cisão do sujeito pode ser pensada desde a terceira seção, segundo a divisão do homem em sensível e inteligível – o homem, sabendo-se como ser sensível, não encontra lugar para um imperativo que ordene o desinteresse; por outro lado, como inteligência, acolhe a lei moral porque compreende ser impossível seguir os interesses empíricos e, ao mesmo tempo, orientar-se pelo desinteresse. Ou seja, o ser inteligente atua sobre o sacrifício do empírico, corrigindo-o ou modificando, isto se dando no interior do homem.

A ausência do objeto, separado do sujeito empírico e sublimado na coisa-em-si, será superada da sua distância quase divina, porque invisível e inacessível, com o recurso ao gozo de Deus – como maldade suprema –, cuja compreensão passa pela exposição da fantasia sadéana. Trata-se, segundo Lacan, de compreender a função da fantasia e do desejo em relação ao prazer. O que rege o sujeito patológico é o princípio do prazer, a fim de evitar a descarga de energia resultante do alcance do objeto desejado. Face ao prazer, como forma de atenuar, põe-se o princípio de realidade, permitindo como lei o desejo. Por meio da renúncia do prazer segue-se o desprazer, originando um prazer corrigido, ou mais assimilável ao sujeito. A fantasia entra em cena para contribuir com essa dialética e, assim, tornar o prazer manejável e o desejo possível.

Nesse sentido, segundo a lógica ali expressa, o princípio do prazer, compreendido como patológico, deve ser recalcado, de início, a fim de fazer emergir o desejo, doravante racionalizado. É o que ocorre na ética kantiana, quando nesta se entende o princípio do prazer associado aos imperativos hipotéticos. O problema residiria, aqui, em que não há claramente um objeto proposto ao sujeito. Por conseguinte, na ética kantiana, o homem não ascende ao desejo, e permanece apenas submetido à lei, este sendo o papel da razão prática. Por seu turno, com Sade, predomina o princípio do prazer, o eu patológico, o qual insiste na busca de satisfação do gozo, conforme se viu no imperativo sadeano. O eu recalcado no princípio de prazer, em Kant, é evitado em Sade e o prazer patológico assume inteiramente a regência das ações. É neste sentido que a ética kantiana pode ser entendida como moral angélica, onde predomina o bem, sendo ela boa em si mesma, enquanto a sadeana, a moral libertina, seria má em si mesma.

No entanto, ao passo que a moral sadeana, privilégio do princípio do prazer, aparenta a liberdade do sujeito para o gozo, ao contrário, o que se dá é a submissão à lei, não mais a que em Kant predomina, originária da razão prática, sobretudo aquela determinada (ou imposta) ao sujeito, pela Natureza. Numa e noutra, é o Outro, interno ou externo, que legisla as ações do sujeito. Se a lei emerge quando o princípio do prazer é recalcado, isto ao preço da negação do sujeito, em Sade, a lei se insere também suprimindo o sujeito, ao ordenar buscar o gozo/prazer a qualquer custo – isto também consecuta, para o agente, numa renúncia. Portanto, em Sade, como em Kant, a obediência à lei também pressupõe a renúncia do sujeito, ou do princípio de prazer. Em ambos, o sujeito não aparece, muito menos o desejo; sobretudo, tem lugar a dor e o sofrimento, resultantes do sacrifício do princípio do prazer.

Conforme sugere Safatle (2002), haveria no escritor francês uma tríade lógica que implica na renúncia em nome da lei, e, também, no abandono do eu patológico. Madame Saint-Angé, representa a lei, Eugénie, o patológico, e Dolmancé, o instrumento

a serviço da execução da Lei, o qual deve renunciar a si mesmo, a fim de realizar o que pela lei foi prescrito. É neste sentido que, para Lacan, Sade não responde à exigência de que o desejo surja da Lei, antes designa a mesma renúncia já prevista na ética kantiana. Num, a Lei ordena o abandono do eu, do querido eu, em nome do imperativo moral; noutra, põe-se a mesma exigência, no entanto, em nome do imperativo do gozo imposto pela Natureza.

Ao cumprimento da Lei, o sujeito deve ser suprimido, mas, ao contrário, em vez de conduzir ao desejo e ao tornar-se sujeito, isto é, fazer emergir o sujeito na sua autonomia, a supressão sustenta-se em que ele não se constitua. Se, diante da lei (para fazer uso do conto de Franz Kafka), o sujeito deve emergir, nem em Kant nem em Sade, parece esse emergir se efetivaria: seja porque se dá a submissão à lei, imposta pela razão – obediência ao princípio de realidade – seja porque o sujeito é submetido ao princípio do prazer, o qual repousa em leis da natureza. A leitura de Lacan, portanto, oscila entre um e outro, visando dar lugar à ética psicanalítica, tendo de desfazer a possibilidade de acreditar existir em Sade uma abertura para o desejo. Ao contrário, em Sade, o desejo é anulado e o sujeito submete-se ao gozo, por conseguinte, é o Outro quem goza, o supereu, sendo este o sentido do imperativo forjado pelo psicanalista.

Se em Lacan, ao que tudo indica, Kant e Sade se complementam e, ao mesmo tempo, separam-se, Zizek irá manter a indissolúvel ligação entre ambos, sustentando ser Sade o lado perverso e obsceno da lei moral proposta por Kant. Sade não seria a verdade de Kant, sobretudo, seria ele o lado obsceno da moralidade. Essa perspectiva se articula em textos como “Kant e Sade: a parceria ideal”¹, *Visão em paralaxe*, *Como ler Lacan* e *Arriscar o impossível*.

Em “Kant e Sade”, Zizek pretende examinar o texto de Lacan, “Kant com Sade”, entendendo os dois autores como parceiros

¹ Tradução livre do espanhol para o título do ensaio de Slavoy Zizek. Há, também, o texto original em inglês, datado de 1998. Ambos estão disponíveis apenas na internet, conforme indicado na referência. Embora se tenha utilizado na confecção do artigo o texto em espanhol, resolveu-se indicar a versão em inglês, devido a informação da data de referência do texto.

ideais, e os coloca ao lado de outras parcerias modernas: Freud e Lacan, Marx e Lênin, e assim defender que a ética desinteressada seria idêntica à violência do prazer. A tese principal reside em defender que Sade é a verdade de Kant, associando o rigorismo da ética kantiana ao sadismo da lei. Tese contra a qual Zizek (e também a leitura que faz do texto de Lacan) oporá que não é Kant que é um sádico de alcova, e sim que Sade é um kantiano de alcova. Essa interpretação sugere que, ao complementar o que falta em Kant, Sade o faz elevando o mandamento que ordena o prazer, tornando-se kantiano e nisto se aproxima do mandamento incondicional.

A postura do filósofo esloveno face à parceria que contorna a ética moderna é a de que Sade não é a verdade de Kant – se assim fosse haveria uma linha de continuidade que vai de um ao outro. Antes, trata-se de nos dois autores encontrar o radicalismo que inaugura o moderno, no campo ético: a liberdade como momento puro determinante do ato ético e seu agente. A partir de três pontos centrais do texto de Lacan, primeiro, entende ele que o psicanalista francês recusa a tese de Sade como a verdade de Kant, cujo interesse se volta para as “consequências e premissas repudiadas pela revolução ética kantiana” (Zizek, 1998). Nesta, parece encontrar-se uma inversão paradoxal, de que o desejo não pode fundamentar-se em motivações e interesses patológicos, e sim na própria lei. Isto é, a lei dá lugar à emergência do desejo, em que o ato sexual estaria associado à proibição; a lei funciona como um terceiro, um olhar que aguarda na saída do quarto, após realizado o ato “transgressor”.

O segundo ponto articula-se desde a defesa de que a ética kantiana abriga uma dimensão erótica. Basta, aqui, inverter o imperativo categórico no sentido de o sujeito estender a sua máxima de prazer a todos os outros. Neste ponto, Sade revelaria o encoberto em Kant – fazer da vontade uma universalidade. Colocasse, assim, em novos termos, o abismo entre sensibilidade e lei moral, entre esta e os sentimentos patológicos, cujo *a priori* é a dor da humilhação – ou seja, em Kant, ao sujeito impõe-se, em vista da lei, o abandono dos interesses privados; em Sade, a humilhação da

dor é imputada ao outro – a renúncia dos prazeres imposta pelo sujeito a si mesmo, no agente libertino, será endereçada ao outro. Eis, para Žižek (1998), o que a princípio refuta ser Sade a verdade escondida de Kant.

Embora admitindo uma solidariedade entre o sujeito ético kantiano e o libertino sadeano – este que estende a todos a condição de objeto do prazer –, Žižek irá considerar Sade uma blasfêmia à ética kantiana. Isto porque se Kant recomenda não usar o outro como meio, apenas como fim, Sade investe esta prerrogativa, fazendo do Outro (o próximo) meio para o prazer – o Outro como fim em si mesmo é reduzido a objeto pelo executor da Lei, o libertino. Deste modo, Kant e Sade aproximam-se ao passo que se distanciam. Distanciam-se porque divergem quanto ao apoio no patológico ou na razão – a ética que recusa o patológico não coincide, de início, com uma “ética” que se apoia no patológico, nos interesses e motivações privados. Nesta mesma linha, aproximam-se, pois, em Sade, a ordem universal da lei moral é reconduzida ao âmbito do patológico. É neste sentido que Sade é um kantiano de alcova, o mesmo não podendo ser afirmado de Kant, que ele seria um sádico de alcova.

O mandamento que ordena o prazer absoluto, porque puro, reveste-se da mesma característica que sustenta o edifício ético kantiano, à diferença de ser o patológico elevado ao incondicionado. Neste sentido, Sade desvenda uma possibilidade inerente em Kant: ele faz a inversão, já possível, porém evitada, na ética da autonomia. Kant compreenderia ser possível com o seu imperativo categórico uma inversão perversa, e Sade a realiza. O vazio do imperativo categórico teria de ser preenchido por algo contingente – o formalismo que apela ao inteligível como suporte –, cabendo ao escritor francês assumir a empreitada.

Assim, Kant e Sade se distanciam em virtude ou da recusa do patológico, porque contrário ao universal da lei moral, ou pela elevação do patológico à universalidade da lei moral. Essa compreensão conduz ao terceiro ponto da leitura do texto de Lacan, ainda no sentido de refutar a tese de Sade como a verdade de Kant. O filósofo esloveno se pergunta sobre se a lei moral se

traduz pelo Supereu freudiano. Aproximar a lei moral do Supereu tem consequências para a compreensão da moral moderna, pois depõe contra a radicalidade do seu momento inaugural no século XVIII, na qual Sade também se insere e contribui. Ou seja, o moderno seria, noutras palavras, aparentado com as éticas anteriores, em face das quais se coloca e se contrapõe.

Segundo Zizek (1998), se a resposta à pergunta é sim, se a lei moral traduz-se nos termos do Supereu, Sade é a verdade de Kant – e haveria uma continuidade entre Kant e o fascismo/nazismo. Se não, Sade não é a verdade inteira de Kant, mas a sua realização perversa ou invertida. No dizer de Zizek (1998), “Sade articula o que se passa quando o sujeito trai a verdadeira severidade ética kantiana”. Se o sujeito libertino se põe a serviço do gozo do Outro, afirmar tratar-se aí da verdade de Kant teria o sentido, também, de afirmar ser Kant, na sua ética, o precursor do totalitarismo.

Com isto, Zizek, ao indicar o limite e o que é radical em Kant, opõe-se a sua associação ao totalitarismo. No seu entender, a indeterminação formal de Kant depõe contra ele, mas também nela reside a sua força: trata-se da grande responsabilidade em que o sujeito deve traduzir a obrigação moral quando diante das obrigações concretas. Em face da obrigação ética contingente, o sujeito tem de atribuir ao juízo valor absoluto – em que o particular dado é elevado ao universal, sem que qualquer alteridade possa vir a impor-se como legislação *a priori* (“porque Deus diz ser assim”), não sendo, em consequência, uma ética da desculpa (“porque Deus quer, este é o meu dever, assim a lei ordena”). O sujeito ético kantiano não se coloca como meio ou instrumento a serviço do Outro, sendo ele o seu próprio legislador.

É dessa maneira que Zizek lê o “Kant com Sade”, de Lacan, neste concluindo a recusa de defender Sade como a verdade de Kant, compreendendo que se trata muito mais de uma realização perversa. Em textos como *A visão em paralaxe* e *Arriscar o impossível*, apesar de essa perspectiva se manter, Zizek irá considerar Sade, ao lado de Kant, como contraposição à estrutura superegoica do totalitarismo. Haveria, portanto, duas leituras: uma, que observaria nos dois autores aspectos da lei que se

complementam – Sade como a verdade obscena de Kant; outra, que, ao demonstrar o radicalismo da ética kantiana como ética da liberdade em estado puro, como ato inaugural, alinha-se com a postura de Sade – ambos não sendo precursores do totalitarismo, em consequência, não abrigando uma estrutura superegoica. Haveria, aqui, uma mudança na leitura dessas duas éticas aparentadas: Kant e Sade seriam dois pontos de vista opostos com relação à lei moral.

A princípio, à compreensão desse embate moderno, como dois lados da mesma lei, pode-se partir da noção de paralaxe proposta por Žižek, a qual seria o fio condutor que cadencia as suas reflexões. A visão em paralaxe se traduz como um curto-circuito impossível de convergir numa síntese, de níveis que não podem se encontrar – fenômenos incompatíveis num mesmo nível. “Dois lados de um fenômeno que não pode se encontrar, justo porque são dois lados opostos”, diz Žižek (2008, p. 15), “lacuna paralática intransponível, o confronto de dois pontos de vista intimamente ligados entre os quais é impossível haver nenhum fundamento neutro comum”. A paralaxe teria, por conseguinte, a estrutura de uma antinomia, a revelar uma lacuna impossível de reconciliação ou solução numa síntese.

A noção de paralaxe como curto-circuito e lacuna entre fenômenos num mesmo nível, ou entre dois pontos de vista, é o que permite discernir um lado obsceno da dialética – no caso que aqui interessa, um lado obsceno da ética que, a princípio, colocaria Kant e Sade alinhados à lei moral. Trata-se de uma mudança de ponto de vista sobre o mesmo fenômeno, o que permite sustentar a concepção de que Sade seria a verdade obscena da lei moral. Mantendo-se, por enquanto, na dialética, permitiria pensar uma identidade especulativa entre o mais elevado e mais o inferior (como exemplo, a comparação entre a filosofia hegeliana – dialética especulativa – com a prática sexual). Tomado de empréstimo da física, o conceito será estendido e adaptado à filosofia. No entender do esloveno, o conceito designa “o desdobramento aparente de um objeto (mudança de posição em relação ao fundo) causada pela mudança do ponto de observação

que permite nova linha de visão” (Zizek, 2008, p. 32). O objeto não muda de posição (daí, tratar-se de uma aparência), apenas o sujeito muda a sua posição na observação do objeto.

Daí, o acréscimo filosófico da definição da física para o conceito. No discurso filosófico, a diferença de posição não é somente “subjetiva”, ou seja, não se trata tão somente da mudança do ponto de observação. Nesta aparente mudança, o objeto é visto sob dois pontos de vista diferentes, neste sentido, sendo o sujeito e o objeto inteiramente mediados – a “mudança” de posição do objeto, embora este apenas se desloque aparentemente, produz para o sujeito duas maneiras distintas de ver o objeto – isto é, ao final, é o sujeito que se desloca de um ponto de vista para outro.

Para tornar claro o engenho do conceito, a sua inventividade, Zizek sugere alguns exercícios, entre eles, o da paralaxe entre lei pública e supereu obsceno, seguindo os passos da definição de Freud: “o supereu é real, a agência cruel e insaciável que me bombardeia com exigências impossíveis e depois zomba de minhas expectativas canhestras de satisfazê-las, a agência a cujos olhos eu me torno cada vez mais culpado” (Zizek, 2010, p. 100). E mais: “o supereu é, ao contrário, a agência antiética, a estigmatização de nossa traição ética” (Zizek, 2010, p. 100). Ou seja, o supereu, ao mesmo tempo em que é o agente da lei, possui um lado obsceno, o qual, ao ordenar o gozo, diverte-se com os embaraços do sujeito. A Lei, neste sentido, abriga dois lados intransponíveis, e, por conseguinte, pode-se concluir que à lei pública é necessária a obscenidade de um supereu oculto.

A estrutura superegoica daria lugar a uma maneira de ler a parceria Kant e Sade como lados opostos da lei moral – do lado de Kant, a universalidade e conseqüente recusa do patológico; com Sade, o lado obsceno da mesma lei, privilégio do patológico universalizado. Neste jogo, não se trata tanto de um ser a verdade do outro, pois Kant e Sade seriam complementares, pontos de vista sobre o mesmo fenômeno, isto é, a liberdade. Ambos seriam representantes do supereu, na sua versão pública e obscena ao mesmo tempo. Primeiro, dá-se a imposição da lei em sacrifício do patológico; ao lado, e oculto, surge a recuperação do patológico,

desvelando na alcova o que a lei abriga, apesar de não o expressar, na razão pura: o gozo absoluto.

Essa perspectiva muda, num dos capítulos de *A visão em paralaxe*, quando Zizek fala da “Dificuldade de ser kantiano”. Contrapondo o curto-circuito entre sensibilidade (sacrificada) e a lei moral (imposição do sacrifício), entre o mandamento universal, que ordena a lei moral, e o patológico, que recua face à injunção – ou seja, seguindo-se a estrutura superegoica e o seu lado obsceno, Zizek recupera a ética kantiana, pondo ao seu lado Sade. A exigência da lei no indivíduo, de modo que ele possa livremente gozar, seria contrária à postura sugerida por Kant. A consequência da ética kantiana é que “não há ninguém em volta, nenhum agente externo de ‘autoridade natural’, que possa fazer o trabalho por mim e estabelecer para mim meu limite” (Zizek, 2008, p. 126). Isto sugere que Kant promove a abertura para a possibilidade da lei, mas não leva às últimas consequências o seu projeto, cabendo a Sade fazê-lo. Por isto, em ambos, encontra-se o incondicionado como parâmetro para a ação.

Segundo o fio condutor da paralaxe ética, ao colocar lado a lado os dois pontos de vista da moral moderna, Zizek irá sustentar que Sade não é a verdade de Kant, mas o seu sintoma – o escritor revela o que ao filósofo não foi permitido. Kant traz à cena o desejo, mantendo a lei, mas não acena para o que seria aberto com a intervenção da lei. Como se viu, para Lacan, a lei surge como forma de liberar o desejo, arrancando ao sujeito a prisão no patológico. Por isto, Sade revela a traição de Kant quanto a sua descoberta: “o obsceno gozador de Sade é o estigma que confirma a acomodação de Kant” (Zizek, p. 131). Por conseguinte, Sade aparece, aos olhos do esloveno, como a consequência inevitável da descoberta de Kant, sobre ser a liberdade o que no sujeito determina a sua ação, em última e primeira instância.

Esse caminho de leitura também guia a compreensão de Zizek, em *Arriscar o impossível*. Ainda tratando do lado obsceno da lei, à semelhança do superego, visando aproximar os dois autores, diz ele que “a perversão sadeana não é algo estranho à razão, mas é precisamente a razão pura” (Zizek, 2006, p. 80), ou seja, o crime

absoluto só pode ser pensado pela razão, é uma ideia da razão. Compreende ele que, ao lutar contra o mal radical, a razão luta contra o seu próprio excesso – e nisto constitui o aspecto paralítico da razão, como também o da ética. No entanto, ele vai mais adiante, apurando a sua interpretação. No mais, o próprio filósofo admite, na *Crítica da razão prática*, o mal como um objeto puro da razão prática, embora não se estenda na análise do mal (*Böse*), reservando-se a atenção ao bem (*Güte*) (Kant, 2005a, p. 59).

A relação entre Kant e Sade, portanto, não se restringe a ser este a verdade daquele, algo mais complexo aí se coloca. Kant não representaria tão somente dois aspectos da luta entre lei moral simbólica e supereu. Isto se esclarece colocando a pergunta sobre o que nele há de tão radicalmente novo, cuja resposta acena para a ruptura com a ética do Deus supremo – a ética teológica –, sendo a liberdade essa ruptura. Nesta empreitada – mais acima mencionada a partir do texto de Luc Ferry – convergem Kant e Sade, quando os dois rompem com a ética antiga, propondo uma ética que parta do próprio sujeito. Eles pertencem ao mesmo embate contra a moral antiga, em favor da liberdade absoluta, ao pensar o incondicional do ato ético, opondo-o à propensão natural e à religião.

Para além da estrutura superegoica, que ordena o gozar de tudo, defende-se a liberdade de não agir em nome de um ideal posto por um superego, ao passo que refuta a aproximação do nazismo – neste, age-se em nome de um ideal, em nome do qual os piores crimes podem ser cometidos. Tendo em vista que em toda estrutura social há um fundo complementar obsceno, ou seja, guardam-se regras não escritas, estas sendo obscenas – como a comunidade militar, a escola –, Kant e Sade, ao defenderem, seja do ponto de vista da recusa ao patológico seja do ponto de vista do prazer absoluto/puro, a liberdade como grau zero da determinação do indivíduo, estariam fora da estrutura paralítica, lei pública e superego obsceno, ponto em que o sujeito não agiria em nome da lei exterior, antes, viria a legislar a partir de si mesmo. Diz Zizek (2006, p. 163): “esse campo de autonomia radical é precisamente o que fica fora do par lei/supereu obsceno [...] É a afirmação da

subjetividade pura como o vazio capaz de reduzir as limitações, as restrições da natureza”.

Assim, embora os dois autores empreendam a mesma tarefa de ruptura com a ética antiga, e proponham a liberdade suprema, a ética moderna seria, ao mesmo tempo, endossada por Kant e Sade e negação de Kant e Sade, a considerar que se situa no horizonte do par lei/superego obscuro. Nem Kant nem Sade, porque ainda nem Kant nem Sade foram inteiramente compreendidos. O impasse ético, hoje, talvez se resolvesse retomando esta radicalidade que escapa a qualquer injunção superegoica, seja no sentido da restrição dos prazeres, com Kant, seja na obediência ao prazer absoluto, com Sade.

Referências

ADORNO, T; Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Trad. Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Ícone, 2005a.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: 70, 2005b.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: “que é Esclarecimento”. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2005c.

LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. *Escritos 2*. México: Siglo Veintiuno, 1989.

SADÉ, Marquês de. *Justine: os infortúnios da virtude*. Tradução Gilda Stuart. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova ou preceptores imorais*. Tradução Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2000.

SAFATLE, Vladimir. O ato para além da lei: “Kant com Sade” como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: SAFATLE, Vladimir (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2002, p. 189-232.

ZIZEK, Slavoj. “Kant y Sade: la pareja ideal”. 1998. Disponível em: < <http://www.elortiba.org/pdf/zizek5.pdf> >. Acesso em: 30 nov. 2014.

ZIZEK, Slavoj. Kant and Sade: the ideal couple. 1998. Disponível em: < <http://www.lacan.com/zizlacan4.htm> >. Acesso em: 30 nov. 2014.

ZIZEK, Slavoj. *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2006.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Tradução Maria Luiza S. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Artigo recebido em 30/11/2014, aprovado em 5/03/2015