

RAZÃO E (I)MORALIDADE

REASON AND (IM)MORALITY

Eder Corbanezi¹

Resumo: O objetivo deste artigo é – a partir da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer – mostrar por que, embora o pensamento de Kant represente a forma mais acabada do projeto moderno de racionalidade, não é ele que leva, no domínio moral, o esclarecimento às últimas conseqüências, mas sim Sade e Nietzsche. Veremos como o diálogo entre filosofia e literatura é fundamental nesse diagnóstico.

Palavras-chave: Razão. Moral. Violência.

Abstract: From the perspective of the *Dialectic of Enlightenment* by Adorno and Horkheimer, this article aims to demonstrate that, despite of the fact that the Kant's thought represents the most finished form of the modern project of rationality, he is not the one who takes, in the moral domain, the enlightenment to the most extremes consequences, but Sade and Nietzsche. We will realize how the dialog between philosophy and literature is fundamental in this diagnostic.

Keywords: Reason. Moral. Violence.

O pensamento de Kant é a expressão da forma mais acabada do projeto moderno de racionalidade. Contudo, Adorno e Horkheimer mostram, na *Dialética do Esclarecimento* (doravante designada *DE*), que não é Kant que leva, no domínio da moral, o esclarecimento às últimas conseqüências: mas sim Sade e Nietzsche. Um dos motivos é que a doutrina moral de Kant é edificada com base em um *otimismo* que escamoteia a possível relação entre razão e imoralidade, ao passo que outros autores – sobretudo Sade – explicitam a possibilidade do vínculo entre razão e violência, bem como mostram que, mesmo sob ações que seguem estritamente princípios racionais, as mais altas aspirações depositadas pela modernidade em tais princípios podem, por um processo de *interversão*, transformarem-se justamente em seu oposto. Assim, para os autores da *DE*, “a filosofia moral de Kant limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão”, ao passo que as obras de Sade e Nietzsche constituem uma “crítica intransigente da razão prática” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 80).

O recurso à literatura, como signo a ser interpretado pela filosofia, é fundamental no projeto de Adorno e Horkheimer. Um dos pontos centrais consiste em mostrar como a *estrutura transcendental* constituinte de uma certa concepção de

¹ Mestrando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista FAPESP. E-mail: edercorbanezi@hotmail.com

sujeito, que permite, na doutrina de Kant, deduzir o princípio da moral *a priori*, possui, na verdade, uma origem empírica, em um determinado contexto histórico e social, e os seus elementos fundamentais podem ser encontrados já em Ulisses, herói da *Odisséia*, de Homero.

Por outro lado, a *realização* plena do projeto moderno de racionalidade – e *não o seu desvio* – pode estar estreitamente vinculada à violência, ao contrário do que queria Kant. Para mostrar isso, o apelo literário se faz mais uma vez presente: desta vez à obra de Sade, que, noutro extremo da *Odisséia*, constitui “a epopéia homérica liberada do último invólucro mitológico: a história do pensamento como órgão da dominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 97).

Moral kantiana

Kant não representa apenas o auge da reflexão do Iluminismo como movimento histórico-filosófico do século 18. Mais do que isso, é em seu pensamento que o processo de formalização da razão, cujo início se dá muito *antes da modernidade*, encontra sua forma mais bem acabada. É sintomático que Adorno e Horkheimer (1985, p. 71) iniciem o *Excursus II* da *DE* com a definição kantiana de esclarecimento², que consiste na “saída do homem de sua menoridade”, ou seja, na superação de “sua incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem”. Trata-se, pois, do momento em que o homem passa a ter seu entendimento dirigido apenas pela razão, que deve fornecer o modo adequado de conhecer, por meio de princípios e unidade sistemática.

Este processo de formalização da razão no que concerne à possibilidade do conhecimento em geral (na *Crítica da Razão Pura*, Kant toma a própria razão como objeto) é verificado também no domínio moral. A fim de fundamentar uma *lei moral* que seja válida *objetiva e universalmente*, ou seja, “*absoluta e necessariamente*” (KANT, 1984, p. 120), não apenas aos homens, mas a todos os seres racionais, Kant demonstra a necessidade de que o *princípio* supremo da moralidade não tenha origem na empiria nem na natureza humana, que forneceriam apenas *regras* de conduta, mas sim no domínio da razão prática pura, *a priori*, que possibilita a dedução de uma *lei*.

² Para Adorno e Horkheimer, a noção de *esclarecimento* vai para além do significado histórico-filosófico do Iluminismo.

A lei moral é expressa no imperativo categórico, a “lei fundamental da razão prática pura”, assim formulada: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 51). O homem necessita de um imperativo categórico porque sua vontade é determinada não somente pela razão, mas também por “outrem”, ou seja, pela influência de suas inclinações. Assim, as *condições subjetivas* dos seres humanos (como suas *máximas*, que indicam o estilo de vida que pretendem seguir) nem sempre coincidem com as *exigências objetivas*, determinadas e representadas pela *lei moral* – e reconhecidas como necessárias. Tal imperativo seria desnecessário a um ser cuja vontade fosse determinada exclusivamente pela razão, visto que, neste caso, as condições subjetivas coincidiriam com as exigências objetivas. Com efeito, o imperativo caracteriza-se como uma obrigação (KANT, 1984, p. 123), um “dever-ser” para o homem, que, por se tratar de um ser racional, *pode* (e *deve*) agir sob a representação da lei moral, deduzida pela razão *a priori*, e não a partir de uma vontade determinada empiricamente.

O imperativo categórico, contudo, não possui nenhum conteúdo prescrito acerca do que se deve ou não fazer: é apenas *formal*. Trata-se de um procedimento (termo utilizado por Rawls, em sua *História da Filosofia Moral*)³, por meio do qual é possível julgar se um ato ou uma máxima, ou seja, se um estilo de vida, podem ser universalizados – e, portanto, se são morais. A obrigação que se exprime por intermédio do imperativo categórico (e não do imperativo hipotético, que leva em conta certos fins determinados pelas inclinações ou necessidades imediatas, aos quais se busca alcançar por intermédio dos meios mais eficazes) tem o significado de uma legislação para as ações dos homens (KANT, 1984, p. 124). Mas se, por um lado, a vontade humana está submetida a essa lei universal, por outro, é ela própria, a vontade, que determina essa lei, e portanto deve ser vista também como legisladora. Trata-se de uma vontade autônoma, porque é independente da experiência e está submetida a uma lei que ela própria legisla. O horizonte desta doutrina é o “Reino dos fins”, que consiste na “ligação sistemática de [...] seres racionais por meio de leis comuns” – leis cujos fins são determinados segundo sua validade universal (abstraídas as particularidades pessoais) e que mandam que cada um “*jámais* se trate a si mesmo e aos outros

³ RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Trad. A. A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 192.

simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si” (KANT, 1984, p. 139).

A partir de uma fundamentação transcendental da lei moral, cujo suporte é o sujeito entendido como função transcendental, Kant quer mostrar que:

A razão pura pode ser prática – pode determinar por si a vontade independente de todo empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato (KANT, 2002, p. 67).

Esta vontade independente da empiria constitui uma “vontade pura, determinada pela simples forma da lei” (KANT, 2002, p. 52). A liberdade está vinculada a esta autonomia, à possibilidade do sujeito determinar a sua vontade unicamente a partir da *forma da lei*, deduzida *a priori*. Na moral, a noção de autonomia é a contrapartida da noção de heteronomia, segundo a qual agimos, digamos, a partir de “outrem”, isto é, não exclusivamente orientados pela razão, mas sim sob influência da empiria, de inclinações, de necessidades e interesses imediatos: por exemplo, em função do cálculo de prazer e desprazer.

A lei moral, fundamento que possui realidade objetiva e a partir da qual se pode avaliar e julgar todo ato, é deduzida *a priori*, mas pode ser aplicada na prática, em casos singulares, porque até mesmo “no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos” (KANT, 1984, p. 117). Kant assegura, ainda, que a pura representação do dever e da lei moral tem, por intermédio exclusivo da razão, maior influência sobre o coração humano do que quaisquer móveis retirados do campo empírico, desprezando-os e dominando-os mesmo (KANT, 1984, p. 122).

Crítica ao transcendental

Contudo, Adorno e Horkheimer criticam a reificação desta noção de *sujeito como função transcendental*, exigida na dedução *a priori* do princípio moral. Por meio de algo que seria inconcebível a Kant, a saber, de uma espécie de *genealogia* do processo constitutivo do sujeito moderno, incluídos toda a sua estrutura cognitiva

transcendental e os valores por ela implicados (noções de auto-identidade, autodeterminação, liberdade, autonomia etc.), os autores da *DE* mostram como os elementos que compõem esta noção de sujeito *se constituem historicamente*. Neste ponto, é evidente a influência de Nietzsche, cujo método genealógico pergunta pelas circunstâncias em que surgiram, desenvolveram-se e modificaram-se os valores morais (NIETZSCHE, 1998, p. 12), para denunciar e pôr fim ao pior dos erros, “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (NIETZSCHE, 1992, p. 8), que levava os dogmáticos a *naturalizarem* tais valores morais, a pensá-los como eternos, imutáveis. Ora, Adorno e Horkheimer procedem, metodologicamente, de um modo semelhante ao se perguntarem pelas condições histórico-sociais que possibilitaram o surgimento do processo de constituição da referida concepção de sujeito moderno como função transcendental, a qual encontra em Kant sua forma mais acabada – e *naturalizada*. Mas, afinal, *quando e onde este processo tem início?*

Antes de responder a esta questão, porém, abramos um parêntese para dizer que a influência de Nietzsche está para além do âmbito metodológico. Afinal de contas, os próprios autores da *DE* afirmam: “Nietzsche conhecia como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento. Foi ele que formulou sua relação contraditória com a dominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 47). Para Nietzsche, o processo de civilização está imbricado com o processo de racionalização e de domesticação, cuja origem é precisa: quando “a velha Atenas caminhava para o fim” (NIETZSCHE, 2006, p. 21), porque os instintos (impulsos) estavam a poucos passos do excesso, da tirania, Sócrates encontra um contratirano: “a racionalidade a qualquer preço” (NIETZSCHE, 2006, p. 22, grifo nosso). Trata-se então de eliminar o caráter agonístico, a disputa na justa medida entre razão e instintos. A razão torna-se tirana, e deve-se combater os instintos. Sócrates põe em cena “a mais bizarra equação que existe”: “razão=virtude=felicidade” (NIETZSCHE, 2006, p. 19). Esta tirania da razão é explicitada no campo da moral, como vimos acima, quando Kant argumenta, por exemplo, que devemos agir a partir de uma vontade determinada exclusivamente pela razão, ou que a pura representação do dever e da lei moral tem, por intermédio exclusivo da razão, maior influência sobre o coração humano do que quaisquer outros móveis, que devem ser *desprezados e dominados* (KANT, 1984, p. 122).

Fechemos o parêntese e respondamos à pergunta que fizéramos há pouco: *onde e quando tem início o processo de constituição do sujeito moderno?* Adorno e Horkheimer (1985, p. 47) encontram o protótipo do sujeito moderno em Ulisses, herói

da *Odisséia*, de Homero. Na narrativa mítica já há um modo de organização da experiência por meio de mecanismos de abstração, estruturação e hierarquização, o que demonstra que, nela, já estão presentes elementos do esclarecimento. Para os autores da *DE*, o desenvolvimento do processo de esclarecimento está vinculado ao *medo* da dissolução do eu diante das *forças da natureza*. Para dominá-las, é preciso substituir a imaginação pelo saber. Eis a origem – como mostra o episódio das sereias – da noção do pensamento como instrumento de dominação e autoconservação, em que o *eu* vai se tornando aquele princípio lógico, fundamento de organização e dominação tanto da natureza exterior quanto da natureza interior. Assim, na figura do herói mítico, o *eu* como identidade e unidade vai *se constituindo* justamente em contato – no limiar – com aquilo que podia lhe dissolver (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 49 e 50), com as forças da natureza. Este *eu em formação* reconhecia sua inferioridade em relação à natureza. Contudo, por meio de *renúncias* e *sacrifícios*, da *astúcia* (calculando a *troca* de coisas qualitativamente distintas), tornando-se “*tecnicamente esclarecido*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 49 e 50), aprendendo a *operar a linguagem* (observando a distância entre palavra e coisa) (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 58), cumprindo todas as cláusulas do contrato – cláusulas como que impostas pela natureza –, o herói conseguia dissolver este mesmo contrato: o eu *distanciava-se* da natureza e escapava à sua própria dissolução, sempre à espreita; escapava ao destino, até então inevitável. A necessidade de autoconservação é imperativa, ao ponto de Adorno e Horkheimer (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 36), a fim de caracterizar a sociedade ocidental, recorrerem à definição do conatus espinosano.

O processo de civilização e autoconservação do sujeito como estrutura lógica leva à repressão do que é da ordem do pulsar da natureza. Os elementos que constituem o sujeito moderno, já presentes de modo embrionário no herói mítico, desenvolvem-se juntamente com um processo de desencantamento do mundo, de aniquilação do animismo e da superstição: domínio em que caem todas as forças ocultas e desconhecidas, que não se submetem à calculabilidade e à utilidade (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 18) para a autoconservação do *eu* que vai se *desenvolvendo* como unidade de estruturas lógicas. Este processo de desencantamento do mundo, escreve Weber (1971, p. 165), está intimamente vinculado a um processo crescente de racionalização e intelectualização, que ocorre há milhares de anos, mas que se encontra em uma proporção nunca antes vista. Como uma espécie de reação ao *medo* das forças

ocultas, tal processo vincula-se ao primado da técnica, com a dominação instrumental da natureza (já notada no pensamento mítico).

No entanto, Adorno e Horkheimer insistem que este projeto de desencantamento do mundo acaba por se converter, por um processo de interversão, em uma espécie de (nova) metafísica. As categorias que configuram a noção de sujeito moderno como função transcendental *vão sendo* constituídas no interior de um *processo* para a consecução do desencantamento da natureza (interna e externa); contudo, ao término do *processo*, quando da realização plena deste desencantamento, tais categorias transcendentais são *naturalizadas*, de modo que, por interversão, daí decorre uma nova espécie de encantamento.

Adorno e Horkheimer demonstram que aquele sujeito como função transcendental está longe de conter as *condições* para a experiência: ao contrário, é o *resultado* mesmo da experiência, advém da reação a um afeto, a um estado psicológico: o *medo*. As estruturas transcendentais estão distantes de serem *naturais, a-históricas*: são, antes, *constituídas no interior de um processo*, cuja *origem* tem uma situação histórica e social determinada. “A autoconservação é o princípio constitutivo da ciência, a alma da tábua das categorias, mesmo quando deve ser deduzida idealisticamente como em Kant (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 75).”

Otimismo moral: fé no esclarecimento

Quais são as conseqüências disso para a moral? Se o *eu* como função transcendental, que deduz *a priori* o princípio moral, tem, em verdade, sua origem na empiria, encontra-se comprometido o *pretense caráter absoluto, naturalizado, a-histórico* da moral kantiana. A noção de autonomia, a liberdade de uma vontade totalmente independente da empiria, é sobremaneira abalada. Ora, se o transcendental se constituiu a partir da experiência, como falar em independência de todo e qualquer empírico? Com efeito, a estrutura que *fundamenta* a moral de Kant é aqui comprometida.

Nietzsche (2004, p. 10) já insistira que os filósofos que se debruçaram sobre a moral, a partir de Platão, procuraram apenas *fundamentá-la*, e não *criticá-la*, *problematizá-la*. Como dogmáticos, tais filósofos concordaram na existência de *uma única moral*, válida para todos, apesar da “radical *imoralidade* da natureza e da história” (NIETZSCHE, 2004, p. 12), e sempre consideraram os valores morais como “*dados*”

(NIETZSCHE, 1992, p. 85, e NIETZSCHE, 1998, p. 12), ou, para usar uma linguagem mais familiar a Adorno e Horkheimer, como *naturalizados*. Assim, a *civilização* é “entendida como uma soma de juízos de valores imperativos” (NIETZSCHE, 2001, p. 283). Mas ao se furtarem à suspeita de que a moral é um *problema*, as *supostas fundamentações* da moral elaboradas pelos filósofos não passaram de expressões de fé na moral dominante (NIETZSCHE, 1992, p. 86), o que poderíamos expressar, em um vocabulário mais próximo aos autores da *DE*, em *fé* ou *otimismo no esclarecimento*.

Segundo Kant, para uma ação ser moral, não basta que se aja “conformemente ao dever”, é preciso agir “por dever, isto é, por respeito à lei” (KANT, 2002, p. 131), por respeito e amor à pura forma da lei: assim, o valor moral está no que motiva a ação, no princípio, no sentido que é anteriormente determinado, e não na ação visível. Adorno e Horkheimer (1985, p. 74) insistem que Kant quer derivar de uma lei da razão o dever do respeito mútuo (lembramos do “Reino dos fins”) e que a lei moral (formal e universal) determine nossas ações no diverso da experiência. Mas há contradição entre teoria e prática. Adorno e Horkheimer (1985, p. 74) são peremptórios, para não dizer irônicos: o burguês que deixa escapar o lucro por respeito à forma da lei *não é esclarecido, mas sim um tolo*. E as conseqüências últimas a que chega um agir fundamentado pela razão instrumental são mostradas nas barbáries perpetradas pelo fascismo, que está longe de considerar o ser humano como “fim em si”, como queria Kant.

Kant tentou escamotear a possível relação da racionalidade com a perversão e a violência: quis que “a razão formalista tivesse uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 97). Nietzsche também já havia apontado um motivo para o “entusiasmo” (NIETZSCHE, 2004, p. 11) kantiano: para criar seu “reino moral”, Kant precisou criar um “‘Além’ lógico”, a fim de “tornar o ‘mundo moral’ inatacável” (NIETZSCHE, 2004, p. 12). Todavia, aponta Nietzsche (2004, p. 12), Kant “acreditava na moral não por ela ser demonstrada pela natureza e a história, mas apesar de ser continuamente contrariada por elas”, ou seja, apesar da *imoralidade* da natureza e da história.⁴ Nietzsche (2004, p. 13) assevera que “os juízos de valor *lógicos* não são os mais profundos e mais fundamentais [...]: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*...”.

⁴ Neste ponto há aproximação com Sade.

Kant pretende, na moral, engendrar uma “fundamentação diversa do interesse material e da força” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 74). Todavia, a contradição entre a “otimista” teoria moral kantiana e a prática se desvela: do burguês que não deixa escapar mesmo o lucro imoral até o fascismo. “A raiz do otimismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas expectativas, é o horror que inspira a regressão à barbárie.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 74). Contudo, “a obra de Kant transcende a experiência como simples operação, razão por que ela é hoje – em virtude de seus próprios princípios – renegada pelo esclarecimento como dogmática” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 74).

Já vimos como aquela estrutura transcendental do sujeito que permite a dedução *a priori* do princípio moral surge da experiência, mas vai se afastando dela até naturalizar-se; ao voltar-se novamente à empiria, o princípio moral não encontra aplicabilidade. Verifica-se, pois, uma “relação obscura entre ego transcendental e ego empírico” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 73): os sujeitos, “portadores de uma e a mesma razão, encontram-se em oposição uns aos outros (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 72)”. O melhor sistema para o esclarecimento é o conhecimento e a razão como instrumentos eficazes para prevenção, *dominação* e *autoconservação* (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 72), e não necessariamente aquele que considere o ser humano como “fim em si”. Assim, aquele “*factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente (KANT, 2002, p. 67)”, “o recurso kantiano às forças éticas como um fato”, a possibilidade de “derivar a moral” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 74) – tudo isto está comprometido. Ao desvincular razão de imoralidade e violência, “a filosofia moral de Kant limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 80).

Crítica intransigente da razão

Por outro lado, as obras de Sade e Nietzsche constituem uma “crítica intransigente da razão prática” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 80) e *levam o esclarecimento às últimas conseqüências*, dentre outros fatores, na medida em que proclamam uma moral anticompassiva, mais próxima da frieza da burguesia (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 86), e uma moral do forte, mais compatível com um

princípio fundamental do processo de civilização: o de *autoconservação* (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 83). Daí Sade afirmar – é verdade que muito à sua maneira! – algo da ordem de um conatus espinosano: “Seguir o primeiro e o mais sábio dos movimentos da natureza, aquele de conservar sua própria existência, não importa às custas de quem” (SADE, 1976, p. 215). Ou ainda argumentar em favor da mentira: “Como o indivíduo sincero não fracassará sempre no meio de uma sociedade de pessoas falsas!” (SADE, 1976, p. 118). Se, em perspectiva kantiana, estas máximas não passam pelo crivo do imperativo categórico, elas têm em seu favor, contudo, a factibilidade no campo social.

Também Nietzsche expressa a incompatibilidade do caráter impessoal da moral de Kant com a realidade.

Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* [grifos do autor] defesa e necessidade *personalíssima* [grifo nosso] [...]. Virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de ‘virtude’, como queria Kant, é prejudicial [à vida]. A ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bom em si’, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio [...] da vida [...]. As mais profundas leis de *conservação* [grifo nosso] e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente *sua* virtude, *seu* imperativo categórico [grifos do autor] (NIETZSCHE, 2007, p. 17).

Se, por um lado, “os apologetas” da burguesia, os “escritores luminosos” tentam negar a relação da razão formal com a imoralidade, da burguesia com a dominação (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 97); se uma das causas da interversão de “humanidade” em “barbárie” no interior do processo do esclarecimento é justamente o fato de o esclarecimento *não refletir sobre si mesmo*, de abandonar aos seus inimigos a tarefa da “reflexão sobre o caráter destrutivo do progresso” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 13) – por outro lado, os “escritores sombrios da burguesia não tentaram distorcer as conseqüências do esclarecimento recorrendo a teorias harmonizadoras” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 97).

A exemplo disso, a literatura de Sade faz o esclarecimento se horrorizar consigo mesmo. Em nome da própria noção racional-civilizatória da igualdade, por exemplo, Sade (1976, p. 213) justifica o roubo: “Ora, eu vos pergunto agora se é justa a lei que ordena àquele que nada tem a respeitar aquele que tem tudo”. Há, aqui, o “prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 81). Para Sade (1976, p. 108-9), é impossível apresentar argumentos racionais contra

o assassinato, assim como a libertinagem pode ser demonstrada pela natureza (SADE, 1976, p. 156). O escritor aprofunda a dissolução dos laços e das funções sociais e “desvenda o caráter mitológico dos princípios nos quais, segundo a religião, se funda a civilização: do decálogo, da autoridade paterna, da propriedade” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 95).

Distante da virtude, do reino dos fins e do “otimismo kantiano” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 74), a razão se apresenta em consonância perfeita com a violência, o crime, a dominação e a imoralidade (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 97). A personagem *Dolmancé*, “esclarecida” que é, analisa e justifica os crimes mais perversos e as afirmações mais fortes – como a de que o homem *jamais* é criminoso (SADE, 1976, p. 99) – sob “*a luz da filosofia* (SADE, 1976, p. 123 e 210)”. Mas, finalmente e sobretudo, o que legitima todos os *princípios* prescritos em *A Filosofia na Alcova* é a voz da natureza, fundamento e padrão de todo julgamento, de toda ação: “*Escutemos a natureza...*” (SADE, 1976, p. 82) – eis a determinação que ressoa por detrás de cada sentença.

Deleuze (1967, p. 17) mostra como os elementos descritivos e imperativos servem a uma função superior da linguagem na obra de Sade: “*Trata-se de demonstrar a identidade da violência e da demonstração*”. Há dois elementos na linguagem sadeana: um *elemento pessoal* que descreve as violências e gostos particulares das personagens sádicas, e um *elemento impessoal*, mais alto, “que identifica esta violência impessoal com uma *Idéia da razão pura*, com uma *demonstração terrível* capaz de subordinar o outro elemento” (DELEUZE, 1967, p. 18, grifo nosso).

Estes dois elementos de linguagem estão intimamente interligados com uma *dupla natureza*, que contempla a negação em toda a sua extensão. A *segunda natureza*, ainda limitada a regras e leis do mundo da experiência, constitui a *negação como um processo parcial* (DELEUZE, 1967, p. 24). Nela, *a destruição ainda não é absoluta*, porque se encontra de alguma maneira vinculada à criação e à metamorfose (a morte como movimento de transformação e criação da vida, a dor como geradora de prazer). Mas há, por outro lado, uma *primeira natureza* (DELEUZE, 1967, p. 25): esta sim significa *negação pura*, *Idéia do mal*, do *Não*, que não pode ser dada na experiência e que, por isso, será *objeto de demonstração*.

O herói sádico procura reduzir a distância entre aquelas duas naturezas, entre o pessoal e o impessoal (DELEUZE, 1967, p. 26), entre o particular e o universal. Para isso, a linguagem sadeana, em um movimento de repetição e de demonstração,

multiplica e condensa os elementos de negação parcial (segunda natureza) em busca de atingir uma negação pura (natureza primeira), cujo caráter é *transcendental* (DELEUZE, 1967, p. 29). “Eis por que a natureza original é necessariamente o objeto de uma *Idéia*, e a pura negação, um delírio, mas um *delírio da razão como tal*. (DELEUZE, 1967, p. 25, grifo nosso)” Assim, o racionalismo é levado “até à *idéia de um delírio próprio à razão*” (DELEUZE, 1967, p. 25, grifo nosso).

Por um lado, Kant inverte a imagem clássica da lei (Platão): a lei não depende mais do Bem; ao contrário, o Bem depende da lei. A lei não se funda em um princípio superior: ela se funda e tem valor por ela mesma, por sua *forma* (DELEUZE, 1967, p. 82 a 84). A lei moral é *pura forma*, está *para além* de qualquer conteúdo determinado. Mas se, após Kant, não há mais um princípio do Bem no qual a lei é fundada, se a lei agora é pura forma, Sade, por um procedimento que Deleuze denomina *ironia*, cria uma nova maneira de ultrapassar as leis, porém agora em direção a um princípio que não é o Bem, mas sim “*Idéia de um Mal*” (DELEUZE, 1967, p. 88), *negação pura e absoluta, primeira natureza, formal e impessoal*. E mais: este movimento em direção à natureza primeira permite anular as leis positivas, ou submetê-las àquela natureza primeira, negação pura.

“Kant com Sade”

A partir do que expusemos, vejamos alguns pontos de contato e distanciamento entre Kant e Sade.

Os dois autores têm pretensões universalizantes: por princípios formais, abstraem as particularidades e rebaixam o sensível. “Ambos partilham uma noção de Universal fundada pela mesma rejeição do patológico [...], pela mesma desconsideração pelo sensível e pela resistência do objeto”, pela mesma “*incondicionalidade e indiferenciação* [...] em relação ao objeto empírico” (SAFATLE, 2005, p. 161).

Já vimos que Kant pensa as noções de liberdade e autonomia como possibilidade de determinação de um objeto para a vontade de modo totalmente independente do empírico, do sensível e do imediato, de sorte que o agente aja não apenas conforme, mas por respeito e amor à lei moral, que é formal e universal, que considera todo ser racional como fim em si e que se expressa na formulação do imperativo categórico. O objeto da vontade é, assim, a pura forma da lei. Lembremos que Adorno e Horkheimer (1985, p. 82) ressaltam que a *apatia* é uma virtude moral em Kant, pois noções como liberdade e

autonomia estão vinculadas à possibilidade do sujeito determinar-se algo de modo absolutamente independente do sensível.

Pois bem, notemos primeiro que, para Sade, como vimos acima, o agente *também* deve agir por amor a um princípio⁵, a uma lei formal determinada pela própria natureza: deve agir conforme a lei natural do gozo. Mas trata-se de um gozo *pela pura forma* da lei, também independente de qualquer determinação empírica, que está para além de qualquer satisfação sensível, meramente fálica, e tampouco envolve qualquer relação de sentimento ou respeito. Afinal, “não há amor que resista aos efeitos de uma reflexão sã” (SADE, 1976, p. 172).

Também Sade, portanto, preconiza a *apatia*, “frieza essencial” (DELEUZE, 1967, p. 50), na aplicação da lei natural do gozo. Daí ouvirmos de *Dolmancé* que não importa o que ocorra com o objeto que lhe proporcione gozo, ele o vê “como absolutamente nulo” (SADE, 1976, p. 258). E mais: tal gozo não constitui mero prazer sensível e individual: “é a Natureza que goza por meio dos atos do libertino e da libertina” (SAFATLE, 2005, p. 165). Portanto, trata-se tanto de uma *apatia do agente* que age por amor à lei, *determinado pela pura forma da lei* (que, em Sade, é aquela primeira natureza, negação pura, Idéia do mal), quanto uma indiferença, uma incondicionalidade e uma *apatia em relação àquele que*, por assim dizer, *sofre* a aplicação da lei, ao objeto sensível.

Se o rebaixamento do sensível e das particularidades pessoais obedecem, em Kant, a um princípio formal e de caráter universalizante (a lei moral), vimos como em Sade também o rebaixamento do sensível obedece a algo universal, formal e impessoal: a lei do gozo. Mas no caso de Sade não se trata de vincular aquela primeira natureza, negação pura a qual se busca incessantemente, a noções como aquelas que nós caracterizamos como configurando o “otimismo kantiano”: o desprezo e rebaixamento ao que é da ordem do sensível ocorre apenas porque ele não é senão a possibilidade da *negação parcial, pessoal e particular*; ocorre porque, na verdade, procura-se chegar a algo que seja da ordem da *primeira natureza*, que está longe de um “reino dos fins”, mas que se trata antes de *caos primordial, negação pura, do Não, da “Idéia do mal”*. Como afirma Deleuze (1967, p. 22):

⁵ Se Kant clama pela necessidade de *princípio* no primeiro parágrafo de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Sade também menciona a noção de *princípio* já no primeiro parágrafo de *A Filosofia na Alcova*.

Quando Sade invoca uma Razão analítica universal para explicar o mais particular no desejo, não se verá nisso a simples marca de seu pertencimento ao século 18: é preciso que a particularidade, e o delírio correspondente, sejam *também* uma Idéia da razão pura.

É preciso mencionar ainda que, se para Kant, como dissemos, o princípio supremo da moral aparece no interior da razão comum, a qual determina as ações cotidianas, ainda que não de maneira esclarecida (KANT, 1984, p. 117) – para Sade (1976, p. 199), o princípio da natureza também se expressa nos homens: “é preciso apenas interrogar o coração”. Sade insiste no fato de “que estas leis [da natureza] são tão sábias quanto simples; que *elas estão escritas no coração de todos os homens*” (SADE, 1976, p. 199, grifo nosso). Deste modo, é possível afirmar:

A transcendentalidade de Kant e o materialismo de Sade, *a priori* divergentes, encontram-se na mesma crença da imanência entre a razão e a consciência. [...] Dolmancé tem a Lei da Natureza em seu coração; o mesmo coração que porta a Lei moral do sujeito kantiano (SAFATLE, 2005, p. 165).

A despeito de aproximações estruturais, é evidente que os pensamentos morais de Kant e Sade tomam direções diametralmente opostas. A obra de Sade possibilita mostrar que uma vontade determinada de modo transcendental, apenas pela forma da lei, não é capaz de distinguir absolutamente razão de imoralidade, violência e dominação. No pensamento de Sade não se trata, como quer a moral kantiana, a humanidade como “fim em si”: a lei da natureza é o egoísmo (SADE, 1976, p. 174), e, contrariando Kant, não há problema algum em utilizar alguém *simplesmente como meio, e não como fim em si*, desde que seja em função do princípio formal do gozo e da negação absoluta. Na moral sadeana, o uso da razão se revela tal como ele também predomina nas outras esferas sociais: trata-se de uma razão instrumental, em que não se distingue entre uso da razão, conhecimento e interesse, ou, nas palavras de Adorno e Horkheimer (1985, p. 97): trata-se de “pensamento como órgão de dominação”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- DELEUZE, G. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Éditions Minit, 1967.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1984, Vol. 2.

- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Aurora*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *O Anticristo*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SADE, Marquês de. *La Philosophie dans le Boudoir ou Les Instituteurs Immoraux*. Paris : Éditions Gallimard, 1976.
- SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2005.
- WEBER, Max. *A Ciência como Vocação*. In: *Ensaio de Sociologia*. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.