

O alienista e a subjectividade: Em redor de Sade e Pinel

FREDERICO PEREIRA (*)

I

Nos finais do século XVIII — e provavelmente até hoje — todo o pensamento sobre o Homem deve inevitavelmente constituir-se como pensamento sobre as Instituições. É, então, impensável qualquer reflexão sobre a individualidade e a comunidade humanas, que não se debruce sobre a realização desfigurada do Ideal que é a realidade sociológica e institucional, ou que não procure dar respostas ao desafio representado pela infinita tarefa que é a busca de perfeição das instituições componentes do universo humano.

Os lugares de internamento ocupam uma posição central nestas reflexões. Uns recusam estes espaços como o negativo de todo o estado social, e esforçam-se por os afastar cada vez mais, de forma a que o tecido urbano deles se desembarace definitivamente: «Úlcera terrível no corpo político, úlcera larga, profunda, purulenta, que não se pode imaginar sem dela desviar os olhares; tudo, mesmo o ar que se respira, tudo vos indica a proximidade de um asilo de degradação e de infortúnio» — diz Mer-

cier(1). E acrescenta: «lepra demasiado grande para a capital! O nome de Bicêtre é uma palavra que ninguém pode pronunciar sem um sentimento de repugnância, de horror e de desprezo... (Bicêtre) transformou-se em receptáculo do que a sociedade tem de mais imundo e de mais vil» (2).

Outros, de maneira mais clara, afirmam sem ambiguidades que estes lugares não só estão fora de toda a humanidade, mas sobretudo que eles não servem para mais a não ser reproduzir (e produzir) o inumano: «Sabia como toda a gente que Bicêtre era em simultâneo asilo e prisão; mas ignorava que o hospital tivesse sido construído para engendrar doenças e a prisão para gerar crimes» (3).

Ora, eis que *também nos finais do século XVIII*, estes espaços vão ser investidos *positivamente*, e que, a partir deles, duas importantes meditações sobre o Homem e as Instituições vão tomar corpo: a de Philippe Pinel e a do Marquês de Sade.

II

Mais que não fosse, a quase identidade de origem — para além da proximidade cronológica — legitimaria, por si só, o estudo das relações entre duas extensas reflexões,

(*) Professor no I.S.P.A. e professor auxiliar no I.N.A.

tão dispares, à primeira vista, como a do *filósofo libertino* e a do *fundador oficial da Psiquiatria*. Mas esta legitimidade é ainda aumentada pelo facto de que tanto Pinel como Sade enfrentam o que, provavelmente, há de mais radical na experiência humana: a Loucura e o Desejo. Os dois, também, têm uma ideologia institucional — claramente expressa em duas Utopias: a da «Cidade Ideal» que será o Asilo, e a de todo o pensamento político que atravessa «Aline et Valcour». Por outro lado, ainda, a ideologia institucional presente em ambos os pensadores não se separa nunca de uma mais geral reflexão sobre o «humano» e o que dele é constitutivo.

Consequência: o estudo da relação Pinel-Sade deverá orientar-se em duas direcções, de acordo com os dois temas fundamentais: as Instituições e o Homem.

Se se analisar a ideologia institucional de Sade a partir da utopia de Taomé⁽¹⁾, pode-se, à primeira vista, encontrar um certo número de coincidências *temáticas* entre a obra do Marquês e a do Médico-Filósofo. Esta coincidência, que não será mais do que parcial, não deixará de fornecer alguns elementos suplementares para uma melhor compreensão da obra do alienista. Enumeremos então, a partir de Sade, os pontos em que uma tal semelhança ou proximidade é mais ou menos manifesta.

Em primeiro lugar, encontramos em ambos um mesmo desprezo — ou, em todo o caso, uma mesma contestação — da organização social *tal como ela é*. À necessidade do isolamento do louco, postulada por Pinel, responde Sade com a construção de espaços separados, longínquos, inacessíveis, sem qualquer contacto com a Ordem oficial. O mar que envolve a ilha de Taomé, não será, em certa medida, uma réplica dos muros do asilo que Pinel deseja construir? Pinel, como Sade, procurará produzir um es-

paço perfeito, uma sociedade ideal, onde os efeitos de uma sociedade desorganizada deixarão de agir. Em Sade, como em Pinel, o isolamento da Cidade Ideal não é expressão de um desejo de *esconder*, mas da vontade de *separar*, de evitar a *contaminação* (as reflexões do psiquiatra sobre a impossibilidade de contactos entre o louco e a família, tanto quanto as de Zamé, sábio legislador de Taomé, sobre a recusa de ter contactos com europeus, são, a este respeito, significativas).

Vê-se, portanto, que, nos finais do século XVIII, como todo o Mal, todo o Bem deve ser isolado, separado da sociedade global, e inteiramente realizado no interior de instituições totalmente diferentes das que regem e constituem o corpo social.

Mas, entre Sade e Pinel, tal facto poderia não representar mais do que uma simples coincidência — o isolamento do hospício podendo nada ter a ver com a inacessibilidade de Taomé. Todavia, se se prosseguir o exame comparativo das duas obras, e, especificamente, se se abordar o funcionamento social tal como o Médico-Filósofo e o sábio Legislador (Zamé)⁽²⁾ o concebem, semelhante impressão de pura coincidência tende a desaparecer.

De facto, num caso como noutro, encontramos, dirigindo o corpo social, um *legislador paternal e Filósofo*. O Legislador, em Taomé, orienta um «povo amável e pacífico» (4), uma «nação simples e feliz». Tal não será o caso dos alienados de Pinel... Apesar disso, as aproximações são possíveis, já que o povo de Taomé não seria, à partida, virtuoso — a obra do Legislador consistindo, no essencial em «lhe dar as virtudes». São as reformas de Zamé, em Taomé, que produziram um estado social mais harmonioso — tal como serão as reformas de Pinel, em Bicêtre, que poderão inflectir a loucura.

Que reformas? Não se trata de punições — nem de sagazes *habilidades* —, mas

(¹) Ilha imaginária, cujo funcionamento social e político é detalhadamente analisado por Sade.

(²) Chefe político da ilha de Taomé.

de medidas que se apoiam no conhecimento das características fundamentais do homem são, como do homem alienado: sentimentos de honra, por exemplo, ou de vergonha. A condenação das cadeias que escravizam, por exemplo, é tão central no pensamento psiquiátrico *nas suas origens*, como na meditação sadiana: «dai (ao homem) facilidades, mas não lhe forjeis cadeias, tornai a realização dos seus desejos mais simples, e não o escravizeis; contende-o para a sua felicidade, mas não o esmagueis com uma massa de leis absurdas...» (5).

As medidas legislativas tomadas partem de um profundo conhecimento da *alma humana*. O que é claramente evidente para Pinel, mas também o é para Zamé: «Esclarece-te — diz o pai de Zamé —, *aprende a conhecer os teus semelhantes antes de ousar governá-los*» (6). Zamé considerará, portanto, indispensável conhecer o Homem, conhecer *tudo* do Homem — o que reclama uma «compreensão ajudada por ternura».

Vê-se aqui um dos temas fundamentais das Luzes, *o tema do Saber que funda o Poder* — sem o que todo o Poder é *ilegítimo* — princípio que se encontra igualmente nas medidas políticas do alienista.

Mas também se encontra, nos dois casos, um Poder «paternal», «compreensivo» e *absoluto*. Pois *só* aquele que conhece o Homem é capaz de o compreender, e por consequência, neste espaço onde o Saber é condição do Poder, capaz de o governar. Sendo assim, e porque o acesso à ordem do Saber não aparece como generalizável, podemos esperar, em Sade como em Pinel, *a condenação integral dos poderes intermediários*. É de facto o que acontece. «Quanto mais dividir o meu Poder, mais o enfraquecerei, e, como não desejo mais do que fazer o bem, não quero que nada mo possa impedir», diz Zamé (7). É assim que tudo o que é susceptível de se inserir entre o Legislador, o Estado e os Indivíduos, é fortemente contrariado. E de tal forma assim é, que Zamé diz nada ter a repreender ao incesto ou à

homossexualidade — a não ser a sua «deselegância» — para, apesar disso, os proibir — *pois o incesto torna as famílias poderosas e a homossexualidade cria um grupo à parte* — o que inevitavelmente constitui uma ameaça para o Poder de Estado, pois a família ou o grupo de homossexuais tenderiam a autonomizar-se, a definir interesses próprios e a interpor-se, assim, entre o Estado e os indivíduos. *Raciocínio que se encontra integralmente em Pinel*. Zamé fala destes «indecentes farsantes, menos ridículos ainda pela sua mascarada do que pelos embaraços das formalidades do Direito» — farsantes que rejeita radicalmente do seu governo; Pinel referir-se-á, regularmente, a «estas pequenas vaidades e à ambição de dominar» que «se agitam em diversos sentidos, se chocam e dão lugar a tumultuosos conflitos de autoridade», tornando-se «focos de tumulto e de desordem» (8).

O Legislador, recusando o corpo de intermediários corruptores, age portanto *directamente* sobre o corpo social, por intermédio da *Lei* — diversa das leis que as sociedades normalmente conhecem. «A Lei Ideal, apoiando-se num conhecimento profundo do Homem... deve transformá-lo pela acção de uma política suave e bem pensada» (9). Se no fundo do Homem espreita a loucura — Pinel — ou a perversão — Sade —, a Lei deve prevenir, curar, e não punir ou obrigar. Zamé dirá: «Não é bárbaro, não é atroz, punir um homem por um mal que ele não podia absolutamente evitar?... Não devemos odiar nem punir, devemos limitar-mo-nos a instruir e corrigir...» (10). Vemos aqui um esboço da reflexão antropológica que irresponsabiliza o homem em nome da Natureza — ou, em Pinel, da Doença — e que, explicitamente com Sade, implicitamente em Pinel, *responsabiliza a lei pelo crime, e os poderes abusivos pelas divagações não contidas na própria doença*.

Semelhança bastante profunda, portanto, entre o Marquês e o Médico, no que respeita à relação entre a lei e a conduta.

Mais ainda: a confusão legislativa está na raiz do crime ou da divagação e da loucura. As Leis devem ser muito simples, e respeitar a natureza do Homem ou as características da doença. No Asilo, o louco não deve ser contrariado (as «paixões vivamente contrariadas» não são uma das origens da alienação?) — o que conduz à possibilidade, para o louco, de reivindicar uma liberdade — vazia de conteúdo porque já nada a limita. Em Taomé, o homem — perverso, no fundo — podendo dar livre curso à sua *perversidade*, vê esta inverter os seus conteúdos, para chegar — *por perversão* — à virtude. Pois se a Lei não se abate já sobre o crime, o «libertino» — todo o homem — dele se afasta — como de tudo o que não é interdito. Tal como o delirante descobrirá não ser Mahomet porque lhe permitem que o seja, também o perverso abandonará as suas condutas licenciosas e destrutivas, pois que se reconhece o seu direito de a elas se entregar. Ou melhor: nestas matérias não há *reconhecimento de um direito* (reconhecer um direito é admitir a possibilidade de o alterar, e portanto reduzir o alcance do que se reconhece): *há silêncio da Lei*.

Mas a esta redução do aparelho legislativo corresponde um aumento da função de *vigilância*. «Não há burgo, nem lugar, nem casa, separados da ilha; Zamé quis que todas... fossem reunidas num mesmo espaço, para que a visão vigilante do comandante da cidade se pudesse estender com o mínimo de dificuldade a todos os sujeitos» (11). Com base em que princípio, então, poderá agir esta vigilância? Se o número de punições é profundamente diminuído, como se poderá manter a ordem social? Primeiro, como se referiu, porque uma mesma conduta, noutra sociedade punida, não o é aqui, o que limita profundamente a *possibilidade* do crime. Mas, por outro lado, porque a economia da ilha exige — como no asilo — uma plena ocupação de todos os seus habitantes, e uma existência que, não dando lugar à ociosidade, evita a corrupção: «Os habitan-

tes, sempre ocupados, sempre obrigados a estarem ocupados para viver, não se entregam a nenhuma destas desordens em que o luxo e a madraçaria mergulham as nossas cidades da Europa» (12). Mas, sobretudo, pressente-se já que a continuação da Ordem se faz por *identificação ao olhar paterno* do vigilante. A *interiorização* dos «verdadeiros princípios» permite que uma sociedade aparentemente regida pelo mais absoluto estatismo funcione «na calma e boa ordem». Mas para que esta interiorização se possa realizar com profundidade, é necessário que os sujeitos — em Taomé, como no asilo — se confrontem a um *princípio único de autoridade*. Encontramos aqui a temática do *anti-familiarismo*; separar o louco da sua família, separar as crianças dos seus progenitores.

Em Pinel, (em todo a psiquiatria? especialmente na psicanálise?) como na utopia sadiana, descobrimos o mesmo poder absoluto e não partilhado, a mesma onipotência do princípio do Estado, a mesma incarnation da Razão e da *Sageza no chefe do governo que é o próprio governo*. Qualquer partilha, qualquer poder outro (inevitavelmente contra-poder) introduziria a confusão e impediria a identificação completa à Razão e à Sageza. E sem esta identificação, todo o edifício cairia, ou pelo desaparecimento na destruição mais radical de todas as instituições (utopia de Butua), ou pelo regresso a uma modalidade da ordem social que, obrigada a reprimir tudo em toda a parte, se veria arrastada por um movimento de divisão sucessiva do poder — o que acabaria por colocar os interesses particulares acima do interesse geral, reconstituindo assim a imagem detestada do (permanente) Antigo Regime.

É esta mesma identificação que é mobilizada pela ordem pineliana. Para o Psiquiatra Filantropo, a identificação ao médico ou ao vigilante desperta as contradições interiores da Razão residual, o que é um dos momentos cruciais da cura. Ora, na ordem

da utopia sadiana, é tal identificação também que torna possível a emergência destes sentimentos fundamentais que são a *vergonha*, o *amor-próprio* e a *honra* — sentimentos que são ainda a mola *interior* pela qual age o juízo público: desejando anular o incesto e a pederastia, Zamé considera: «Evitei sobretudo de os punir; os autodafés de Madrid, o cadafalso da greve ⁽¹⁾, tinham-me ensinado claramente que a verdadeiro forma de propagar o erro consistia em o combater pela pena de morte. Servi-me da opinião; como o sabem, é a rainha do mundo; difundi a repugnância pelo primeiro destes vícios, cobri o segundo de ridículos; vinte anos os destruíram...» (13).

Repugnância, ridículo... eis o *homem contraditório*, vítima de desejos contrariados por *qualquer coisa que lhe é igualmente interior*: qualquer coisa que, em última instância, se confunde com a imagem do sábio legislador. É, aqui ainda, a identificação ao Legislador que deriva em ridículo e vergonha. Sem semelhante movimento identificatório — Sade sabe-o bem, como Pinel — o homem não poderia experimentar tais sentimentos, revoltando-se e destruindo os obstáculos aos seus mais profundos desejos.

Esta primeira aproximação Sade-Pinel leva-nos a apreender uma certa semelhança temática entre o pensamento institucional do Médico Filósofo e o do Filósofo Libertino. *Mesmo Poder Absoluto, mesmo paternalismo e sagesa do Poder, mesmo combate aos corpos intermediários, mesmo desejo de simplificar a Lei, mesma ambição de pôr esta ao serviço do Homem, respeitando-o na sua natureza, e não ao serviço de uma ordem abstracta que conduz constantemente às mais absurdas e revoltantes punições; mesma afirmação de que o Poder deve encontrar a sua origem fundamental num conhecimento profundo, num Saber, e não*

na força ou no Pacto; mesmo princípio de que a Ordem deriva também de uma vigilância onnipresente, cujos efeitos supõem a identificação dos sujeitos ao olhar do vigilante; mesma exigência de unicidade do Poder, condição única de tal identificação, e portanto da eficácia de semelhante vigilância.

Que justifica esta semelhança, esta proximidade parcial de dois pensamentos tão díspares por outro lado, senão o facto de eles se exercerem no mesmo ponto de aplicação, e de partirem da mesma experiência: a da Hospital-Prisão?

Se Sade chegou a princípios tão próximos dos de Pinel — pelo menos no que respeita a Instituições — é porque, num caso como noutro, o hospício não é coisa a enclausurar, a rejeitar até ao mais radical *esquecimento*, mas lugar onde e donde *outra verdade* pode advir, espaço onde, paradoxalmente, um projecto social mais amplo se pode elaborar. Estas instituições onde as mais trágicas experiências humanas estão em movimento, tornam-se assim possíveis *laboratórios* para um pensamento que, aspirando a ir ao encontro de tudo o que de mais decisivo há na humanidade — tudo o que se aproxima do *extremo limite do humano* — aspira a delimitar um espaço social sem distância à realidade profunda do Homem.

III

A proximidade temática até agora analisada, não esgota todavia as questões abertas pela comparação Sade-Pinel.

De facto, particularmente no que respeita ao Marquês, limitámo-nos aqui ao estudo (excessivamente rápido) da Utopia de Taomé — que, bem entendido, está longe de conter toda a sua Filosofia. Mais: não é, talvez, inútil sublinhar que a meditação sadiana não se *realiza* no governo de Zamé — e dir-se-ia mesmo que o Sade-utopista es-

(1) Praça, em Paris, onde se erguia o cadafalso.

quece inesperadamente os temas mais constantes na sua obra.

Por exemplo, Zamé considera a *opinião* como meio de corrigir os excessos; mas Rodin (*La Nouvelle Justine*) desenvolve a ideia oposta: «Haverá alguma coisa que mereça, tanto como a opinião, ser desafiada? A Opinião — diz Voltaire — é a rainha do mundo: não é tal confessar que ela não tem, como as rainhas, mais que um poder de convenção, mais do que uma autoridade arbitrária? E que me interessa, a mim, a opinião dos homens? Que me importa a ideia que de mim façam, desde que eu encontre a felicidade nos princípios que construí? Das duas, uma... ou elas me escondem esta opinião: e neste caso, ela não me faz qualquer mal; ou eles me dão dela testemunho, e sinto então um gozo a mais... Sim, sem dúvida, um gozo: o desprezo dos tolos é um gozo para o filósofo; é delicioso desafiar a opinião pública» (14). Ora, esta relação de Rodin à opinião está no centro da obra de Sade. Como pode então o homem de Taomé aceitar o peso desta instituição «execrável»?

Por outro lado, sentimentos como a *vergonha* ou o *remorso*, fundamentais no governo de Zamé, introduzem uma *duplicidade constitucional* na humanidade — duplicidade exclusiva do Sujeito Absoluto que Sade, por outro lado, se esgota a querer fundar...

É, portanto, possível afirmar que a vontade de fazer da ilha de Taomé um mundo idílico arrasta Sade para análises «insuficientes» (15), o obriga a não explorar profundamente os seus conhecimentos da lógica dos sentimentos, e a aceitar ideias sem coerência com aquilo que de nevrágico se constitui na sua reflexão (16).

Esta «insuficiência», esta «incoerência» — são verdadeiramente a expressão de um *esquecimento*? Supomos que não. Trata-se antes de *necessidade*. Quando Sade elabora uma Utopia do Bem, é obrigado a fundar uma ordem institucional, ordem por essência limitada e limitante — ordem onde ja-

mais se poderia realizar o *Sujeito Integral*. Se tal «esquecimento» não se produzisse, o resultado provável seria a destruição do idílio. Aparece de facto como uma necessidade, que toda a reflexão institucional «*strictu sensu*» implique uma excessiva limitação da reflexão sobre a ordem antropológica.

Consequência: enquanto tivermos conta somente do reino de Zamé, podemos verificar uma profunda analogia entre a cidade ideal do psiquiatra e a instituição sadiana; se olharmos mais amplamente, verificamos que Sade subverte radicalmente a ordem institucional, para pôr no primeiro plano a *dimensão do desejo*.

A *semelhança* transforma-se então em *simetria*.

O Poder mantém-se sempre Absoluto, sem partilha, e o Poderoso concentra todos os aspectos legislativos, judiciários e executivos. Mas este Poder — *porque o procura, agora?* Não já para a felicidade colectiva (em nome da felicidade colectiva) ambição humana, demasiado humana — mas para evitar a *dispersão* que impediria o acesso a um gozo completo. O *absoluto* do poder corresponde, no contexto mais largo do conjunto da reflexão sadiana, ao *absoluto* do desejo. Dir-se-ia que, na transição do século XVIII para o século XIX, a Razão — como o Desejo — devem construir *Fortalezas para existir livremente...*

E se estas Fortalezas sadianas são os locais do Desejo, elas dele são também a imagem — da mesma maneira que quando, noutros, se trata de Fortalezas da Razão, se vê como elas desta última são expressão projectiva.

Imagem do Desejo? É então a verticalidade que domina, a descida, a profundidade, a infinitude — a orientação impossível: «Dvida da extensão deste edifício? É imenso» (17). Espaço infinito, como é infinito o Desejo do Libertino, de uma complexidade inextrincável, como todo Desejo: salas enormes, passagens estreitas, escadas, corredores: *um plano irresponsável* (18).

Imagem da Razão? É a simetria que domina, a clareza do plano, as linhas direitas (19). Diferença — agora — entre o hospício, manifestação da Razão, e a Fortaleza sadiana, expressão do Desejo (20).

Expressão do desejo: não se trata porém de simples *analogia*, não é também só uma relação *homológica*, muito menos apenas um *lugar*. Se a Fortaleza é como o Desejo, se ela é o lugar do Desejo, ela pode também — talvez aqui resida o essencial — *ser do Desejo ponto de aplicação*. Como nota B. Didier (21), o sonho que se exprime pelo Castelo (Fortaleza), diversifica-se em estranhas imagens em Minski⁽¹⁾. As mesas, as cadeiras, são constituídas por corpos de mulher em diversas posições: no limite, o culminar de tal «sonho» seria que as próprias pedras da Fortaleza fossem formadas por corpos — humanos.

A Fortaleza sadiana é assim um *organismo*, onde há um centro, espécie de centro vital — lugar do mais completo e devorante gozo. Eis, então, que, subvertida a ordem institucional, a instituição deixa de ser inevitável *limite*, para se tornar *espaço de autenticidade*, ponto em que a concentração — e não a dispersão — é possível — e ainda local por excelência da radical solidão a que o Libertino — Sujeito Absoluto — se entrega de corpo e alma.

Solidão radical? Outro elemento propriamente sadiano que se opõe à Antropologia implícita do primeiro Psiquiatra (e de toda a psiquiatria *moral*).

Para Pinel, só comunitária a Razão pode ser: a Razão isolada engendra quimeras e monstros.

O Homem não é uma monada autónoma que penetre na comunidade pelas relações com outras monadas. Inversamente, já pela sua simples existência o Homem faz parte de um Todo mais vasto, de uma Comunidade. Ao contrário da filosofia pré-kantiana

que, partindo do indivíduo isolado tinha no centro das suas preocupações a teoria do conhecimento e a ética; ao contrário dos pensadores cristãos que tinham encontrado na teologia o fundamento dos seus sistemas — esta nova Antropologia abre a possibilidade de uma concepção global do Homem fundada na ideia de Comunidade e de Razão Humana (22).

Ao invés de semelhança, encontraríamos agora, no terreno antropológico, contradição entre o Psiquiatra e o Libertino. Tal contradição, tanto ou mais que a proximidade, merece uma mais séria interrogação. O que exige um *excursus* na obra de Sade e na aventura espiritual para a qual ele nos arrasta: fundação radical do Sujeito Absoluto, que nada poderia transcender sem aniquilar tudo, até à própria possibilidade da experiência subjectiva.

Nesta aventura, de meandros extremamente complexos, como tudo em Sade, encontramos, na sequência de vários autores, três eixos principais, que se sucedem no tempo. Esta sucessão, diga-se de passagem, é determinada pelas contradições internas de cada um dos momentos, e culmina na Negação Total ou Vazio Absoluto, que permite enfim o acesso à intuição da Lei. Se Sade é um moralista, como muitas vezes se diz, só o é na medida em que nos oferece um espaço onde «*a experiência nenhuma intuição indica um objecto fenomenal*» (23). No que Sade se liga à Razão Prática kantiana e pelo que funda a *possibilidade do Sujeito no Nada da intuição fenomenal*.

Mas quais são os três momentos axiais em questão? O primeiro é sem dúvida a *Negação de Deus*. Pois, com efeito, como poderia o Homem colocar-se como Absoluto se fosse *determinado* por um Ser Superior que o transcenderia desde a Criação? Há, em Sade, um finalismo naturalista que se expressa nomeadamente no «Diálogo entre um Padre e um Moribundo». A Negação de Deus realiza-se em três planos: um *plano metafísico*: Deus não é bom nem Todo-

(1) Personagem de: *Histoire de Juliette*.

-Poderoso porque criou uma Natureza corrupta; um *plano intelectual*: Deus não explica nada: é ele que seria necessário explicar; um *plano físico*: «demonstra-me a inércia da matéria e conceder-te-ei o Criador». E se Deus é negado, o Homem encontra-se face a uma lei moral que, nos seus conteúdos, é necessariamente relativa, mas face a uma Natureza que o determina inteiramente: «Criado pela Natureza com gostos muito vivos, com paixões muito fortes; no mundo unicamente para a eles me entregar e para os satisfazer, e estes efeitos da minha criação não sendo mais do que necessidades relativas aos primeiros objectivos da Natureza, ou, se preferes, não sendo mais que derivações essenciais aos seus projectos a meu respeito, todos devidos às suas leis, não me arrependo senão de não ter suficientemente reconhecido a sua potência total, e os meus únicos remorsos não dizem respeito a mais do que ao uso medíocre que fiz das faculdades (criminosas, na tua opinião; simples, na minha) que ela me deu para a servir», diz o moribundo.

Esta visão naturalista atribui à Natureza uma necessidade igual de vícios e de virtudes: o homem vicioso não é, portanto, responsável pelos seus vícios, pois não faz mais do que obedecer à Natureza que o *determina*. Esta irresponsabilidade para o indivíduo articula-se à necessidade do Crime para que a Natureza se realize. «O assassinio não é uma destruição; aquele que o comete não faz mais do que variar as formas; devolve à Natureza os elementos que a mão desta Natureza hábil se serve de imediato para recompensar outros seres; ora, como as criações não podem ser senão prazeres para quem a elas se entrega, o assassino prepara (prazeres) para a Natureza; fornece-lhe materiais que ela logo utiliza; e a acção que os tolos tiveram a loucura de condenar não é mais que um mérito para esta agente universal» — diz Dolmancé, para acrescentar que a crueldade «não é outra coisa senão a energia do homem que a civilização não

corrompeu ainda», que ela é, «portanto, uma virtude e não um vício». A Moral associada a esta filosofia é, logicamente, uma Moral estritamente hedonista.

Mas eis, portanto, que o Homem querendo libertar-se de Deus, e querendo também apresentar-se como medida de todas as coisas, acaba por se tornar inteiramente *determinado*, e de novo num estado de total alienação: alienação à Natureza, e dupla alienação, de resto: — pelos órgãos que *predeterminam* a configuração de todos os prazeres; — pelos seus desejos, de que o Sujeito é de novo *irresponsável* (24). Ao Homem-estátua sensível, Homem-máquina, é onde conduz Sade: «falso de nascença, duro, bárbaro, egoísta, igualmente pródigo nos seus prazeres e avaro quando se trata de ser útil, mentiroso, guloso, bêbado, poltrão, sodomita, incestuoso, assassino, incendiário, ladrão, o Duque de Blangis não sentia a menor razão para limitar as suas tendências. Pois — diz ele — foi da Natureza que as recebi... irritá-la-ia a elas resistindo; se ela mas deu más, é porque assim era necessário aos seus objectivos. *Não sou mais do que uma máquina que (a Natureza) faz mover a seu grado*» (25). *Objecto* de Deus primeiro, o Homem torna-se agora *objecto* da Natureza. Impondo-se como *negativo* — de Deus —, foge por fim a *negação* (26) e recorre a um outro ser onipotente de quem não é mais do que expressão.

Este momento do pensamento sadiano fecha-se numa séria contradição: se o crime — a negação — serve a natureza, o *espírito enquanto negação* nisso encontra um limite inultrapassável — suprimindo-se a si próprio. É, sem dúvida, o que constata Curval, que *desenvolve a impossibilidade do crime*. Mas este mesmo Curval enuncia já a contradição nuclear desta dialéctica e o princípio da ultrapassagem: «Sempre me lamentei da Natureza que, dando-me o desejo de a ultrapassar, me retirava sempre o meio (de o fazer)... Quantas vezes desejei atacar o Sol, privar dele o Universo, ou dele me servir para

abrasar o mundo...» (27). E aqui se prepara a *derrota* da Natureza, derrota que se manifestará integralmente na *Histoire de Juliette*, depois de se ter esboçado já na *Nouvelle Justine*. «Como era imbecil, antes de nos separarmos — diz Juliette — estava ainda ligada à natureza, e os novos sistemas por mim adoptados, desde então, dela me afastam.» (28).

É com «Juliette» também que se realiza o que já aparecia em estado embrionário nas *Cent Vingt Journées*: não é no gozo que se incarna a felicidade — o gozo depende ainda dos órgãos, e portanto da configuração natural do Homem — mas no *desejo* como *negatividade*: «destruir os freios que a ele se opõem». Agora, a única «solução» «adequada» consistirá em «infringir todos os determinismos e desembaraçar-se do da natureza que os contém todos»: *o Homem deve encontrar em si mesmo os motivos e as modalidades da sua conduta* (29). E notemos que o próprio prazer será *ultrapassado* como princípio da acção: Clairwill dirá: «Quero mais, repito que exijo que ela faça o mal, não para se excitar com a luxúria... Quero que ela encontre no mal despojado de toda a luxúria, a completa volúpia que existe para ela na luxúria. E depois: «*o prazer não deve ser, na inversão e realização do mal, nem um fim nem, sobretudo, uma desculpa.*» O Mal aparece como horrível *trabalho* que reclama um *treino* e também uma total vitória da consciência sobre si mesma. O Sujeito é na medida em que é o mal, isto é, na medida em que é negação absoluta — pois só enquanto negação absoluta ele pode deixar de ser simples *determinidade*.

Mas se assim fosse, e se só assim, o libertino — Sujeito Absoluto — incarnar-se-ia nos sujeitos do reino de Butua⁽¹⁾. Estes são igualmente arrastados pela *destrutividade*, e tanto mais quanto neles não há hiato entre

destrutividade e *consciência de destrutividade*. Ora o Homem integral, o Sujeito Absoluto incarna-se antes em Juliette e nos grandes libertinos que ela *percorre*. Porquê? Porque o Homem integral é um ser de Razão, as suas condutas, os seus desejos são na medida em que invadem o tecido racional — no que, de resto, reside o escândalo imenso do pensamento sadiano. Facto visível, mesmo em *Aline et Valcour*, onde Delbourg, guiado por um «hedonismo vulgar», se opõe a Blamont; diz este: «Eis qual será o teu fim: vejo-te já rodeado de padres demonstrando que o diabo te espera, a tremer, a empalidecer, a fazer sinais da cruz, a abjurar os teus gostos, os teus amigos... Infinitamente mais sábio, *eu sustentei os meus desvios com raciocínios...*».

Raciocínios que, por fim, conduzem a uma *Metafísica do Desejo*. Não é a exigência de constranger o desejo que está em causa; é a afirmação do Desejo como transcendente em relação à soma dos seus conteúdos.

Sade afirma assim o Desejo como significado último e absoluto que nada pode significar inteiramente. Quanto às suas *manifestações*, às suas *expressões*, dois dos seus possíveis destinos (a repressão, a realização) são radicalmente excluídos.

A repressão é doravante impossível: qualquer agente de repressão *objectiva* o sujeito o *diminui* (e depois: em nome de quê, reprimir?). *A realização é igualmente inaceitável, pois o conteúdo do desejo realizado autonomizar-se-ia do sujeito, impondo-se como determinidade particular, bloqueando assim a indefinida totalização que é condição de ser subjectivo*. Ao Desejo corresponde, assim, uma metafísica que dele faz, *princípio e puro motor*. Porém, este desejo deve integrar-se na ordem da Razão — ao mesmo tempo que há reconhecimento da impossibilidade de o assimilar a qualquer desenvolvimento discursivo. Assim, é necessário *discorrer* infinitamente, até que a Razão se cale no silêncio da Morte, ou na *apatia da Razão incarnada*.

(¹) Taomé é, em Sade, uma utopia do «Bem». Butua é a utopia do «Mal». (V. *Aline et Valcour*.)

Voltando um pouco atrás, diria ainda que o itinerário que conduz Sade ao princípio do Sujeito enquanto negação, exige a solução de outros problemas: o problema da relação entre o carrasco e a vítima — o senhor e o escravo —, e as dificuldades internas da utopia da felicidade no Mal.

É por estas últimas, que, na sequência de M. Blanchot, devemos começar. A questão que se levanta é a seguinte: «Que poder é este que não teme nem o acaso nem a lei, que se expõe aos terríveis riscos de uma regra assim concebida: far-vos-ei todo o mal que quiser, fazei-me todo o mal que podeis», sob pretexto que tal regra será sempre vantajosa?» (30). Questão que nos introduz à *solidão sideral do homem sadiano*. De facto, que o fraco não possa ferir o poderoso, é uma evidência que não é necessário justificar. Mais difícil é a concepção do encontro entre o Poderoso e o Poderoso. Nesta ética do Mal, como pode o libertino estar certo de que não será um dia vítima de outro libertino? Dificuldade prevista nos estatutos da «Sociedade dos Amigos do Crime», que prevêem que os membros «se possam entregar a todas as suas fantasias, excepto paixões cruéis». Solução profundamente insatisfatória — e a prova é que resta intacta a possibilidade de traição. Possibilidade essencial, sem a qual um *laço* limitaria o Sujeito, e a Subjectividade incarnada desvanecer-se-ia diante de tal redução do seu poder de negação. Possibilidade, também, que abre ao libertino a perspectiva de sofrer, nas mãos de outro libertino, a mesma sorte que *actualmente* inflige às suas vítimas — o que aparentemente põe em causa o núcleo da ética sadiana e levanta de novo o problema de que tínhamos partido. Se se comparar «Justine» e «Juliette», porém, o problema desaparece e tudo se torna claro. O que Juliette atravessa no êxtase, *é o que* Justine *sofre* na tortura e no terror. Os *gestos* são os mesmos, só a sua significação difere: «se retirarmos a Justine a virtude, o que ela

sofre torna-se gozo, a sua infelicidade, Felicidade». Como observa M. Blanchot, para Sade o Homem soberano é inacessível ao Mal, porque ninguém lhe pode *fazer mal*: é o homem de todas as paixões, e as suas paixões comprazem-se com tudo» (31). É o que diz o próprio Sade: O verdadeiro libertino ama até os opróbrios que lhe valem os seu execráveis procedimentos. Não se viu já alguns deles que amavam mesmo os suplícios que a vingança humana lhes preparava, que a eles se sujeitavam com felicidade, que olhavam o patíbulo como um tronco de glória onde abominariam não perecer com a mesma coragem que os tinha animado no execrável exercício dos seus crimes? Eis o homem no último grau da corrupção reflectida — eis o homem que nenhuma lei pode limitar. Da mesma forma, Amélie, personagem de «Juliette», vendo a *traição* de Bor-champs, diz-lhe: «adoro a tua ferocidade; jura-me que um dia também eu serei tua vítima; desde a idade de quinze anos que nutro profunda paixão pela ideia de perecer vítima das paixões cruéis da libertinagem... Ser, expirando, ocasião de um crime é uma ideia que me (fascina)». Consequência: o Homem absoluto, o Homem Integral é inacessível aos outros, nada o pode alienar, nada o pode transcender, pois ele é transcendência, nunca *objecto*. A solidão é o preço — ou o resultado, ou a vantagem — da sua absoluta subjectividade. *Os libertinos juntam-se, nunca se encontram*, diz Blanchot.

Mas, não replica a relação com a vítima a relação do senhor e do escravo? Não produz ela, portanto, uma outra dependência — desta vez dependência daqueles que dependem da vontade do libertino? Pois o Senhor se afirma *senhor* de Si na medida em que aparece como senhor de outros, então, no fundo, ele não é senhor de nada, nem ele próprio é mais que escravo. É o que Sade sentiu e a que deu resposta fazendo de cada vítima *uma manifestação do Nada*. É tam-

bém o que Saint Fond ⁽¹⁾ não compreendeu, desejando *alienar-se eternamente numa eterna vítima* — contradição interna do Ser Supremo em Maldade — e é por isso que acaba por perecer. Perigo que Clairwill ⁽¹⁾ claramente compreendeu: «substitui a ideia voluptuosa que te exalta, por uma maior abundância de vítimas».

Entre o Senhor e o Escravo, portanto, nenhum *entedimento* — nenhuma *negociação*. «Diante do Único, todos os seres são iguais em nulidade, e o Único, reduzindo-os a Nada, nada mais faz que manifestar a sua Nulidade.» (32). A Nulidade dos Seres corresponde a Negação como ideia totalizante; à sua destruição sistemática corresponde o negativo como processo parcial (33).

O Libertino, face ao seu objecto, acha-se diante do relativo, do momentâneo, do que para ele, não tem qualquer valor — porque é nada. Mas afirmar-se como Absoluto, arrancando ao outro a sua profundidade, a sua opacidade, é, para o libertino, no fundo, afirmar-se como *coisa vazia e relativa*, porque fundada sobre o relativo que é o outro transcendido. E atribuir à vítima a menor margem de autonomia — necessária apesar de tudo para que o libertino, negando-a, se afirme como subjectividade — é admitir o outro como fundador de si, recorrer a *alguma coisa* exterior que atribua valor ao seu próprio movimento: o libertino perde-se então como subjectividade incarnada, e torna-se, mesmo que durante um só momento, objecto — o que o arranca à sua dimensão subjectiva.

Conjunto de contradições próprias da dialéctica do libertino, unicamente ultrapassadas pela igualização de si e do Espírito, ou de si e do Desejo: o libertino deixa então de dizer «eu» para aceder à função de Negação pura. *Ele é Nada em cada um dos seus momentos, e tudo na multiplicação infinita dos seus actos*. Negativo, inscreve-se numa Cro-

nologia; Negação, o seu *tempo* confunde-se com o Tempo Absoluto. Mas agora, nada nele, enquanto concretude, corporeidade, se pode ver atribuir potência axiológica, ou mesmo significação positiva: tudo, no corpo, deve de tudo ser despojado, para que o Sujeito, Negação, advenha enfim movimento da Razão do Único.

Quente solidão onde jamais outro se encontra, o Sujeito sadiano é também pura *singularidade*. É esta singularidade que fundamenta, talvez, a intuição da unidade espiritual com outros que se constituam como sujeitos — e é por isso também que os libertinos que não se «olham» nunca, devem *existir em conjunto*.

Comunidade de um nível superior, esta, dos libertinos, que podem coexistir — coabitar o mundo — sem por isso se tornarem objectos de um *olhar alienante*. O que evoca, de algum modo, as observações de Hegel relativas à *unidade* e à *independência*: «O mundo ético não é nada mais do que, na realidade efectiva independente dos indivíduos, a unidade espiritual absoluta da sua essência; é uma consciência de si em si universal tão certa de ser efectivamente real, numa outra consciência, que esta outra consciência tem uma perfeita independência...; e que, nesta independência, ela está consciente da sua unidade com esta essência objectiva (...) a consciência singular é somente este Um no elemento do Ser, quando ela é para si mesma, na sua própria singularidade, consciente da consciência universal como de seu próprio ser...» (34). E mais adiante: «É na vida de uma povo (...) que o conceito de actualização da Razão consciente de si tem a sua perfeita realidade; esta actualização consiste em intuir, na independência do outro, a unidade completa com ele» (35).

Em Sade, a total singularidade consciente de si é a universalidade fundadora da Cidade Utópica, que não está provavelmente contida nem na alegoria de Taomé nem na de

(1) Personagens da *Histoire de Juliette*.

Butua, mas numa composição *reflectida* das duas (36).

Mas, entre muitas outras, há a notar uma diferença essencial entre Hegel e Sade. Hegel fecha o Homem, aventura do Espírito em busca de Si, num caminho de que a chegada é definida. O Homem é movido e não motor — a história tem uma finalidade. Sade, se indica ao Homem um futuro, não lhe impõe nenhuma noção ideal — e esse é um dos seus méritos. Desejando derubar uma moral do Bem, não quis nunca, apesar de algumas afirmações provocadoras, substituí-la por um Evangelho do Mal. Não quis assim fundar a soberania do Homem sobre a soberania de noções que lhe fossem superiores (37). O homem sadiano é assim um ser aberto a um possível infinito — Possível cuja infinitude, imagem da ausência de conteúdo determinado, é eco do fantasma, que Sade pôs no primeiro plano, e que «nenhuma interpretação poderá reduzir» (38) «porque é ele a razão das razões e do sistema» (39).

Esta impossibilidade de redução do fantasma, e a exigência de o ter em conta, levam o Sujeito a raciocínios igualmente infinitos — já que o crime real (negativo) é sempre ínfimo quando comparado à ideia do crime (negação), inatingível a não ser pela onipotência do *raciocinar*. *Raciocinar* pelo qual se trata de vencer «a diferença entre os dois elementos, aquele de que (o libertino) dispõe, e aquele que ele pensa, o derivado e o original, o pessoal e o impessoal» (41). Esta diferença que se reconstrói a todo o momento obriga o libertino a limitar-se a *ilustrar* a sua demonstração total por processos indutivos parciais, que devem renovar-se infinitamente, com, como técnicas associadas essenciais, a aceleração (multiplicação de vítimas, multiplicação de atrocidades) e a condensação (impedir acções ao decorrer da inspiração do momento). Estas técnicas culminam na *apatia* do libertino, que corresponde à completa independência, à ausência de toda a determinação.

Apatia que é também expressão sensível da louca Razão Pura: era necessário atingir a ideia de um *delírio próprio da Razão*, em torno da ideia do Mal, de Negação — ideia justamente irrepresentável em toda a sua extensão, e portanto objecto puro de Razão, nunca dado na esfera do sensível, embora com ela articulável.

O Homem de Sade é precisamente a incarnação desta louca Razão Pura, deste delírio da Razão purificada pela ascese libertina — movimento ascensional do Negativo para a Negação.

Incarnação de um delírio da Razão em redor de uma ideia pura, o sujeito sadiano está finalmente além de toda a contradição interna — conquista realizada após este longo caminhar que, a partir do frenesi passionai, culmina na apatia — que liga pela primeira vez a dimensão do desejo à ordem silenciosa da Morte num espaço de absoluta liberdade.

IV

Após este breve *excursus*, destinado a apreender os aspectos do pensamento de Sade que mais nos interessam, e que se concentram na noção de sujeito absoluto, voltemos a Pinel — brevemente, pois a forma como foi exposta a filosofia de Sade é já bem própria para nos fazer sentir as relações que com ela pode tecer a filosofia alienista do médico-filantropo.

Pinel adopta uma visão comunitária do Homem. É na relação com outro, *enquanto o outro é limite de si*, que o indivíduo se constitui. A experiência que Pinel teoriza é a da *intersubjectividade como verdade do Homem*, do outro como espelho.

Esta exigência do recurso a outro é radical em Pinel, quer no que respeita à constituição do indivíduo, quer no que respeita à sua reconstituição, após a loucura.

A relação com outro é essencial, pois é por ela que o Homem escapa aos deter-

minismos particulares que, na loucura, têm lugar de totalidade, realizando a mobilização integrativa do Eu — unidade contraditória da pessoa —, única maneira de ultrapassar as *determinidades* e aceder às totalizações.

São as contradições internas à pessoa, e a identificação com outrem, que engendram estes sentimentos nucleares da experiência pineliana — e psiquiátrica: a *culpabilidade*, o *remorso*, o *medo*, a *vergonha*. Sentimentos ausentes do homem sadiano. Enquanto Pinel faz de tais sentimentos, associados aos *espelhamentos* do outro, o motor da conquista da humanidade, Sade vê-os como estados mesquinhos, no limite da hipocrisia, produzidos por uma Razão que não é mais do que racionalização. Enquanto Pinel adere à *pessoa* em busca da sua unidade, Sade aspira ao núcleo do humano e abre a sua experiência ao desejo.

A abertura de Pinel à *pessoa* a afirmação da distância da *pessoa* às suas *determinidades* — e do louco ao seu delírio — ligam-se à tese da duplicidade do humano (que, no clímax da contradição se muta em delírio) (40). Compreende-se que a correcção do delírio apareça como a reinstalação na pessoa de uma contradição sem ruptura, enquanto que em Sade a ultrapassagem da alienação não se conquista senão pela *unicidade*, de um Desejo feito Razão, ou de uma Razão feita corpo. Vê-se que Pinel, no fundo, dá continuação à ideia de uma separação entre paixão e Razão — a Verdade do Homem advindo pelo silêncio relativo da primeira — e que Sade revela que esta Verdade é só a do Desejo que, embora apresentado sob forma de fantasia com conteúdo mais ou menos delimitado, não se define senão como não podendo nunca esgotar-se no real, nem *dizer-se* inteiramente.

Ainda, se para Pinel a verdade do Homem só advém no silêncio das paixões, é necessário acrescentar que se trata de um silêncio *relativo* e não completo. As paixões fazem parte do humano, mas devem *integrar-*

-se na textura da Lei. Integração não hierárquica, porém, pois Pinel introduz-nos a uma antropologia sem volume, na expressão de H. Ey; paixão, juízo, sensibilidade, inteligência, tudo se justapõe, e nunca se encontra *explicação* detalhada do devir Homem e do devir Louco.

Sade, inversamente, revela o papel determinante da paixão e mostra que o Ser do Homem é um ser de paixão «raciocinada», e que a Verdade é um delírio da Razão cuja matriz é da ordem do fantasma. Não são as paixões que estarão na origem da loucura, mas a Razão hipócrita dos Senhores, cuja astúcia não é astúcia da Razão mas simples ardil e mentira, pela qual levam o escravo a aviltar-se mais ainda e procuram despojar os homens — e eles próprios, por consequência — de toda a autonomia, conduzindo-os a pensar todo o movimento passional como *erro*, ou *falta* (ou bestialidade) em face da Razão *instituída*. As paixões, para Sade, se se afirmam onipotentes na Cidade Ideal, é na subversão do Poder que tornam *inútil*.

A reflexão sadiana mostra pois os limites da experiência que Pinel *institui*.

De facto, *apresentando-se* como o suporte ou a incarnação da Razão, Pinel abre o espaço de uma *escuta* — possível porque a Loucura é reconhecida como pertença de uma *Razão* contraditória —, mas, ao mesmo tempo, limita-o, na medida em que o abre sobre uma mentira. O alienista aparecendo como o absoluto por relação ao qual o ser louco tece o seu destino, mostra que ser louco é ser *digno* do *olhar* da Razão que na loucura contempla o seu possível; mas isso implica também que ser louco é ser objecto (do olhar), negado portanto como transcendência — e, logo como subjectividade. A contradição que a loucura constitui *de facto*, não é nunca ultrapassada, mas simplesmente afogada por um núcleo que no louco se foi criando por sucessivas identificações ao sujeito do olhar. A *cura* surge assim como alienação ao segundo grau.

Por outro lado, apresentar-se como incarnação da Razão é também ignorar em si a dimensão da paixão, é esquecer que «aquele que arrasta os outros num projecto... em que de início eles não tinham o seu lugar, quer se pretenda salvador quer se pretenda tirano, escraviza-os da mesma maneira» (41); é, por isso mesmo, abrir o espaço de uma escuta, mas de uma escuta não recíproca — para, mesmo assim, o fechar de seguida. Pois, no fundo, numa tal experiência o que é que se comunicaria? Razões? Juízos? Sem dúvida, mas não, sobretudo, o poder de subversão que é próprio de cada *sujeito*. Representante da Instituição — tanto quanto da Razão — aquele que escuta esforça-se por trazer o *falante* à posição de unidade, a uma posição (enfim) *humana* onde a lógica do desejo e o *tempo* da paixão sejam (enfim) esquecidos.

Finalmente, uma outra grande diferença entre o alienista e o libertino, reside no reconhecimento por este último da sua ilusão e do seu falhanço: não poderá ele nunca ser Senhor porque desde que uma outra consciência em face de si surja, mesmo que de uma consciência louca se trate, eis já que ele é objecto de negação; e se ele nega *ab initio* toda a subjectividade para além da sua, encontra-se em face de um Nada que pode enfim transcender, num movimento que, por ser possível, perde significado. O fim do libertino é, portanto, a apatia e o silêncio, a fruição infinita da Morte (enfim) encontrada. Mas talvez assim, *para além* do pensamento de Sade mas implicitamente no seu pensar, se torne possível a conquista da universalidade pela consciência da singularidade — talvez assim se lancem as raízes de um espaço onde uma *escuta* se torne total e recíproca, livre circulação de desejo e de fantasma, e onde o exercício da linguagem se actualize como *palavra*.

E o alienista? *Afirmção, consciência, Eu integrado* — «escuta»? O quê? As imagens que inspira ou as condutas que reclama. O alienista fabrica um louco à sua imagem

— para, mais tarde, abraçando imagens redutoras, refabricar uma imagem da loucura refeita alteridade. *Põe-se* como Senhor e espera a libertação do escravo: libertação que não será mais que reprodução e conformidade.

A imagem do louco «curado» será então imagem de um ser duplamente alienado. Porque, se durante a loucura, a *determinidade particular* que é a fixação passional reivindicava arrastar o sujeito, com a «cura» é o próprio ser louco enquanto contradição extrema que desmaia, em nome de um Saber e de um Poder que agora *o arrastam e o dizem*.

Assim, o caminho proposto por Sade aponta para a unicidade: a Razão feita desejo, o pensamento feito corpo. O caminho proposto por Pinel e o alienismo aponta para o esquecimento: da paixão, do sonho e do delírio — como incursões reveladoras talvez, mas ilegítimas, no território da Razão.

Mera divagação histórica? Sem dúvida. Mas, mais do que isso, talvez o alienista e o Filósofo-Libertino tenham inaugurado duas experiências e constituído duas inevitáveis referências antropológicas: uma, na qual se inscreverá possivelmente a Psiquiatria e a Psicologia, com os seus *arsenais*; outra, na continuidade da qual porventura se situa a subversão *freudiana*.

RÉSUMÉ (1)

L'auteur analyse les idées institutionnelles du Marquis de Sade et de Ph. Pinel. À un premier niveau, tout paraît indiquer une certaine ressemblance de perspectives entre le philosophe libertain et l'aliéniste philanthrope.

Toutefois, l'examen approfondi des deux oeuvres, révèle une différence radicale entre les deux auteurs — différence qui prend

(1) Da responsabilidade da Redacção.

toute sa dimension surtout au niveau anthropologique. L'Homme pinelien n'advient que par le rapport intersubjectif, l'homme sadien se fonde sur la dialectique de la négation et la solitude absolue.

NOTAS E REFERÊNCIAS

- (1) L. S. MERCIER — *Tableaux de Paris*, 1781-1788, Paris (existe uma reedição parcial, dirigida por J. Kaplow; F. Maspero, 1979).
- (2) Idem.
- (3) MIRABEAU — *Souvenirs d'un Voyageur Anglais* (subl. meus).
- (4) MARQUÊS DE SADE — *Aline et Valcour*, IV, 285 (referência a *Oeuvres Complètes* de Marquês de Sade, ed. do Cercle du Livre Précieux).
- (5) Idem, 286.
- (6) *Ibidem*, 263.
- (7) *Ibidem*, 271.
- (8) PHILIPPE PINEL — *Traité Medico Philosophique*, 2.º éd. 221, 1809.
- (9) P. FAVRE — *Sade Utopiste*, Paris, PUF, 1967, 49.
- (10) MARQUÊS DE SADE — *Aline et Valcour*, IV, 322-323.
- (11) *Ibidem*, 345.
- (12) *Ibidem*, 346.
- (13) *Ibidem*, 268-269.
- (14) *Nouvelle Justine*, *Oeuvres*, VII, 251.
- (15) P. FAVRE — *op. cit.*, 69.
- (16) V. *Histoire de Juliette*, 300 (existe uma reedição em U.G.D., col. 10/18, 1976).
- (17) Idem.
- (18) O que nos faz pensar, *a contrário*, na *empresa redutora* de Sade por R. Barthes: não é um acaso que este procure representar — oferecer à visão — o espaço fechado de Silling... (V. R. Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, ed. du Seuil, 1971).
- (19) V. *planos*, por Scipion Pinel, por exemplo, e toda a crítica dos asilos vetustos pelos alienistas post-pinelianos.
- (20) Poder-se-ia objectar que se há confusão do plano arquitectónico, em Sade, e simetria, linhas rectas, no alienista, tal se deve simplesmente às concepções da arquitectura moderna e ao facto de Sade só conhecer castelos antigos, de origem secular, onde a complexidade era de regra. O argumento, porém, não é decisivo. Seria necessário, bem entendido, analisar detalhadamente, a imagem da fortaleza e a sua evolução no imaginário ocidental — mas pode-se desde já notar a circularidade — e a complexidade — do espaço do «castelo interior» de Santa Teresa de Ávila, e também, curiosamente a circularidade dos espaços utópicos modernos, como o concebido pelo arquitecto Charles Ledoux (Ch. Ledoux: *De l'architecture considérée sous le rapport de l'art, des moeurs et de la législation*, Paris, 1804).
- (21) B. DIDIER — *Prefácio a Marquês De Sade: Marquise de Ganges*. Ed. Poche, 1974.
- (22) V. L. GOLDMANN — *Introduction à la Philosophie de Kant*. Ed. Gallimard, Paris, 1964.
- (23) J. LACAN — Kant et Sade, 1963, in: *Ecrits*, 1966. Ed. du Seuil.
- (24) J. J. BROCHIER — *Sade*, ed. Universitaires, 1964, e *Sade et la Conquête de l'Unique*, ed. Eric Losfeld, 1963.
- (25) G. DELEUZE esclarece bem esta distinção entre *negação* e *negativo* (G. Deleuze: *Presentation de Sacher-Masoch*, ed. de Minuit, 1967).
- (26) MARQUÊS DE SADE — *Cent vingt journées de Sodome ou l'Ecole du Libertinage*, ed. 10/18, 27-28.
- (27) M. DE SADE — *Cent Vingth Journées*.
- (28) M. DE SADE — *Histoire de Juliette*.
- (29) J. J. BROGHIER-SADE — Ed. Universitaires.
- (30) M. BLANCHOT — *Lautréamont et Sade*, ed. Minuit, 1963, 23.
- (31) Idem, 28.
- (32) *Ibidem*, 33.
- (33) G. DELEUZE — *Op. cit.*
- (34) HEGEL — *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Hippolite, Aubier Montaigne, I, 291.
- (35) Idem, 292.
- (36) Em Taomé, o *excesso* de consciência concentrada em Zamé, *objectiva* os homens que habitam a ilha; no reino de Butua, a ausência de *consciência reflexiva* impede os habitantes de conquistar a posição de *homem integral*, ocupando simplesmente o lugar do homem alienado ao prazer imediato.
- (37) M. BLANCHOT — *Op. cit.*, 44.
- (38) S. DEBOUT — *Légitime Defense, Légitime Entente: Sade et Fourier*, Libre I, Payot, 1977.
- (39) G. DELEUZE — *Op. cit.*, 25.
- (40) S. DEBOUT — *Op. cit.*, 223.
- (41) É esta uma das direcções em que se podem explorar as relações entre Hegel e a Psiquiatria e especialmente entre Hegel e Pinel (que o primeiro conhecia perfeitamente).



INSTITUTO SUPERIOR DE PSICOLOGIA APLICADA



ABERTURA DO ANO LECTIVO DE 1980/81

PRÉ-INSCRIÇÕES A PARTIR DE 1 DE JULHO

INÍCIO DAS AULAS EM OUTUBRO



Informe-se na Secretaria do ISPA

AVENIDA MARQUÊS DE TOMAR, 33, 4.º ESQ. — 1000 LISBOA

TELEFONES: 76 05 52 / 76 09 51