

O cálculo do prazer: Sobre a ideia de gozo no século dezoito francês¹

The Idea of jouissance in Eighteenth-century France

Resumo

O artigo analisa a ideia de gozo (jouissance) tal como formulada no século dezoito francês. Procura-se mostrar que os filósofos tomam-na como um conceito crítico, distanciando-a da concepção metafísica herdada do século anterior e voltando-a contra a concepção dos economistas fisiocratas. Concebido no quadro de uma teoria fisiológica do prazer, o gozo é ligado a certa concepção do que depois veio a se chamar de “sexualidade”.

Palavras-chave: Fisiologia; Gozo; Materialismo; Prazer; Sensação.

1 A redação deste artigo contou com uma bolsa de pesquisa da DRIF (Direction des relations internationales et de la Francophonie), da l'Université de Montpellier 3-Paul-Valéry, e com Bolsa Fapesp de Pesquisa-Auxílio Regular, 2023/14223-3. Agradeço a Marie-Noëlle Ciccio e a Jean-Pierre Schandeler, a Universidade de Montpellier 3-Paul Valéry (Laboratoire ICRL).

* Universidade de São Paulo (USP). pedronamba@gmail.com

Recebido em: 08/08/2025 Aceito em: 23/09/2025

Abstract

The article analyses the idea of jouissance as formulated in eighteenth-century France. It seeks to show that philosophers took it as a critical concept, distancing it from the metaphysical conception inherited from the previous century and turning it against the conception of the physiocratic school of economy. Conceived within the framework of a physiological theory of pleasure, jouissance is linked to a certain conception of what later came to be called « sexuality ».

Keywords: Physiology; Jouissance; Materialism; Pleasure; Sensation

1. Um dispositivo crítico

“Viver, propriamente dizendo, é gozar; e vive mais quem sabe multiplicar os objetos do gozo” – a frase de Condillac no *Tratado das sensações* enuncia uma “verdade” que, em 1758, no ano da publicação do livro, se tornara quase evidente². O *Tratado*, como declara o autor na introdução, é um livro pensado coletivamente: Condillac o escreve a partir de uma conversa com sua protetora, Madame du Deffand. Poucos antes, outra filósofa, Émilie de Châtelet³, igualmente influente, ensinara que a razão da vida é a felicidade, que se exprime, sobretudo, no bem-estar do corpo em harmonia com a alma. Diluem-se as rígidas fronteiras traçadas por Descartes: as substâncias espiritual e extensa parecem se comunicar. Em 1751, La Mettrie escreve um pequeno tratado, *L'Art de jouir*⁴, onde mostra como a incessante busca pelo gozo renova o desejo que pulsa na “máquina humana” e lhe dá uma “vida”. A alma praticamente desapareceu: a palavra agora se refere a uma sensação que o corpo experimenta quando se sente completo, “pleno”, na experiência única de irrupção do

2 Condillac, *Traité des sensations*, partie 4, chap. 9. Paris: Fayard, coll. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1984. Citado por Monzani, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995, cap. 5.

3 Châtelet, E. *Discours sur le bonheur*. Ed. Lidia Breda. Paris: Rivages, 2014.

4 La Mettrie, J. O. *L'art de jouir*. Paris: Joseph K., 2011.

prazer sensível em sua própria trama fisiológica. Sem gozo físico, não há espiritualidade. Diderot fecha o círculo dessa reflexão em 1765, em um verbete da *Encyclopédie* onde toma o prazer em epitome, no gozo sexual⁵. Experiência física, guiada pelo imperativo da reprodução, o “orgasmo” que experimentam corpos em relação ultrapassa largamente a finalidade à qual a natureza destinou essa relação⁶. Para além da teleologia, o gozo é tido como objeto de cultivo, fomentado pela imaginação, que se renova incessantemente: é a moral libertina, cujos preceitos serão expostos por Sade já na época da Revolução⁷.

Aludindo a esse culto do gozo no século dezoito francês, o jovem Marx declarou que ele “nunca foi mais que a linguagem espirituosa dos círculos privilegiados”, atando o que ele chama de “filosofia do gozo” à aristocracia e declarando que ela “se converteu numa pura fraseologia tão logo reivindicou um caráter universal”. Conclusão taxativa: a moral do gozo vale tanto quanto a da ascese⁸. Mas, escrevendo na década de 1840, Marx teria o direito, se assim quisesse, de sentir certa nostalgia da época em que a moral libertina, apanágio da burguesia *revolucionária*, reluzia no ocaso do Antigo Regime. No século XIX, a burguesia *dominante* já se tornara porta-voz daquele moralismo seco que irá dominar a época vitoriana. Moral de austeridade, que trata o corpo em modo transitivo: no melhor dos casos, como meio para outros fins, como o ganho, a guerra etc.; no pior, como fonte de perturbação (o desejo, as paixões etc.), como obstáculo à saúde (o corpo como lugar da doença) etc. O gozo não é mais identificado com fruição física, com o prazer como um fim em si, mas ligado à posse de objetos, não somente daqueles que permanecerão juridicamente atrelados aos seus proprietários, mesmo após a sua morte, mas também, e para começar, à posse do “nosso” corpo, que em todo caso “nos” pertence...

A relação privilegiada do gozo agora é com a morte, e não, como quis a Ilustração, com a vida. Morte em múltiplos sentidos: como deslocamento de uma fisiologia sensível para uma materialidade inerte, como supressão da sensibilidade, como submissão ao imperativo da distinção social e econômica. Lacan exprimiu bem o teor geral dessa ideia, é verdade que à sua maneira,

5 Diderot, D. “Jouissance”, *Encyclopédie*, v. 8, 1765, p. 889. Verbo anotado por Marie Leca-Tisomis. Todas as referências a artigos da *Encyclopédie* remetem ao texto da edição crítica: <http://enciclopedia.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.

6 Jaucourt, L. “Orgasme”, *Encyclopédie*, v. 11, 1765, p. 630.

7 Ver Moraes, E. R. *Sade. A felicidade libertina*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

8 Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Ederle et. al. São Paulo: Boitempo, 2007, 2ª parte, seção 3, pp. 403-04.

deturpando Sade e constringendo o gozo a uma relação de promiscuidade com a “pulsão de morte” freudiana. Lendo o convoluto argumento do *Seminarário* 7⁹, nos encontramos à beira de afirmar que Condillac e os seus teriam sido *ingênuos*, e, apegados a um epicurismo de salão, a uma *coquetterie* frívola (o “culto da sensibilidade”), teriam permanecido cegos à verdade última por trás da aparentemente bela ideia de *jouissance*.

Deixando-nos levar por esse ímpeto, perderíamos de vista que a Ilustração formulou a ideia de gozo não ao sabor da moda, mas como dispositivo crítico. As filósofas e filósofos ilustrados tinham em vista, na sua defesa do prazer sensível, duas concepções negativas de gozo – uma delas metafísica, a outra econômica – unidas por um mesmo traço, a recusa da fisiologia como fato primordial da experiência a que a palavra alude. A filosofia pensará o prazer não tanto em relação com uma pulsão de morte, mas com outra coisa, bem diferente, o sentimento de desprazer, estado físico que, à época, costuma ser visto como pior do que a própria morte (que afinal é um evento *natural*, e nessa medida integrado à vida)¹⁰: a privação do que é necessário à subsistência, a dor constante, a perda da força física, a supressão da capacidade intelectual...

Primeira etapa dessa crítica: a metafísica. O gesto decisivo vem de Rousseau na *Nova Heloisa*, em 1760¹¹. O gozo é definido aí como um prazer sensível produzido pela imaginação a partir da *separação entre os corpos desejantes*, e não, como seria de se esperar, do contato entre eles. Paradoxalmente, gozar é sentir um elo, mas a distância. Estado intersubjetivo, que vincula um corpo a outro, mas sem mobilizar o tato, o olfato etc. Esse prazer imaginário, mas real, vem substituir do gozo da razão definido por Leibniz na *Monadologia* (1714), que se experimenta em relação a Deus¹². A ideia de uma relação entre amantes apartados pelas circunstâncias ou por sua própria decisão é tão forte que se impõe à ideia do amor filosófico pela ordem e pela divindade... A transcendência não é uma questão ontológica, mas afetiva: o amor pelo outro e o amor de si quando se goza na ausência física do outro é o signo de um espaço emocional que se abre entre os amantes. A relação entre as substâncias, elo fundamental que sustenta o mundo leibniziano, é como que projetada no

9 Lacan, J. *L'Éthique de la psychanalyse. Séminaire 7*. Paris: Seuil, 1986, cap. 15.

10 Ménuret de Chambaud, J.-J. “Mort”, *Encyclopédie*, v. 10., 1765, p. 718; e Diderot, D. *Encyclopédie*, “Naitre”, v. 11, 1765, p. 10.

11 Rousseau, J.-J. *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761), 6a parte, carta 8. Paris: Flammarion GF 1967.

12 Leibniz, G. W. *Monadologia*. In: _____. *Principes de la nature et de la grâce et Monadologie*. Ed. Frémont, C.. Paris: GF/Flammarion, 1996.

nível da relação que se tece com palavras, em cartas nas quais cada linha busca pelo que está ausente. O prazer da falta é um efeito da arte de escrever, que realiza a promessa de uma integração que suprime as circunstâncias materiais.

Segunda etapa da crítica: a economia política. Se a crítica do gozo metafísico é dirigida a uma concepção herdada do século anterior, esta outra é voltada contra uma concepção corrente, que instrumentaliza a ideia de corpo e a submete a um regime disciplinar que, incidindo na economia animal, debilita-a e a torna inapto à sensação de prazer. É a ideia de Quesnay; seu grande crítico é Diderot. Essa crítica é realizada de um ponto de vista filosófico bem determinado: aquele da fisiologia materialista, que toma o corpo como uma unidade autônoma, dotada de sensibilidade própria e propenso ao prazer. Estranho, portanto, aos imperativos da produção econômica. Como veremos, Diderot adota um registro discursivo particular. Em vez de *demonstrar* que os economistas estão equivocados, ele mobiliza a sensibilidade do leitor em prol de sua posição, valendo-se, para tanto, da fábula e da alegoria. Estratégia inteligente: o gozo não é objeto de ciência, mas de reflexão.

2. A partilha do desprazer

A ideia de que o gozo físico estaria ao alcance de *qualquer um* parecerá menos inofensiva se lembrarmos que a distribuição do prazer no Antigo Regime é hierárquica: poucos têm direito a muito e muitos têm direito a pouco ou nada. O próprio Diderot oferece uma ilustração da estrutura subjacente a essa lógica, em uma passagem de *Ceci n'est pas un conte*, publicado juntamente com o *Suplemento à viagem de Bougainville* (1773). A primeira parte da história narra as desventuras de um casal, o sr. Tanié e a senhorita Reymer, o primeiro um homem virtuoso e direito, a segunda uma jovem ambiciosa e rapace. A certa altura, ficamos sabendo que Tanié se dedicou à administração colonial em São Domingos e retornou a Paris com uma pequena fortuna¹³. O silêncio do texto de Diderot, que alude obliquamente às condições em que essa fortuna foi reunida, é eloquente. Como depois nos romances de Jane Austen, fica subentendido, para toda leitora da época, que a origem dessa riqueza é o trabalho manual realizado nas colônias por braços escravos. De volta a Paris, Tanié pode oferecer a Reymer a oportunidade de consumir produtos

13 Diderot, D. Ceci n'est pas un conte. In: _____. *Supplément au Voyage de Bougainville et autres contes*. Paris : Libro, 2014, p. 8.

manufaturados a partir das matérias-primas extraídas nas colônias. Nos territórios coloniais, a mão de obra escrava, submetida a um trabalho extenuante e mantida em condições mínimas de sobrevivência, é inteiramente excluída do que chamaremos aqui de “partilha do prazer”¹⁴. Na França metropolitana, é questionável que os servos estejam em condição muito melhor que a dos escravos coloniais; quanto aos trabalhadores assalariados, portadores daqueles saberes práticos que a *Encyclopédie* procura descrever exaustivamente, eles têm uma autonomia que lhes garante condições de vida mais propícias e acesso mínimo ao gozo de si mesmos. Mas, no sentido de posse, o gozo é prerrogativa dos proprietários e administradores de terras e de outros bens rentáveis, além, é claro, do soberano, que taxa bens e arrecada impostos. A riqueza circula desigualmente e produz efeitos distribuídos desigualmente.

Toda riqueza começa com a terra: é a tese central da escola ou “seita” dos autodenominados “economistas”, liderada por Quesnay. Ora, segundo Francine Markovits, essa “terra” não é uma entidade estática, ela “não se apresenta como uma potência de reprodução do idêntico, mas da produção do excesso: não apenas compensa os dispêndios de subsistências como produz os adiantamentos, ela não se esgota em seus efeitos imediatos”¹⁵. Toda riqueza e todo crescimento do “corpo político” dependem assim, em última instância, da abundância natural do solo, que satisfaz as carências fisiológicas dos corpos orgânicos ao mesmo tempo que determina a lógica da produção dos bens. A sociedade bem-regulada é marcada por um ciclo natural; e este não faz senão realizar uma disposição inscrita nos homens desde o estado de natureza, onde a subsistência depende do exercício de uma atividade: o trabalho.

Como explica Quesnay no *Direito natural* (1765),

No estado de pura natureza enquanto tal, ou de inteira independência, os homens gozam do seu direito natural às coisas de que carecem apenas por meio do trabalho, quer dizer, realizando as buscas necessárias à sua obtenção. O direito de todos a tudo se reduz assim à porção que cada um pode obter para si, viva ele da caça, da pesca ou dos vegetais que crescem naturalmente. Mas, para realizar essas buscas e para que elas tenham êxito, eles precisam, além das faculdades do corpo e do espírito, dos

14 Aludimos aqui ao conceito forjado por Rancière, J. *A partilha do sensível. Estética e política*. Trad. Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

15 Markovits, F. *L'Ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France*. Paris: PUF, 1986, p. 188.

meios ou instrumentos necessários para agir e chegar à satisfação de suas necessidades. E o gozo de seu direito natural há de ser muito limitado em tal estado de pura natureza e independência, em que não supomos ainda nenhum concurso entre eles para que se auxiliem mutuamente, e em que os fortes podem usar injustamente de violência contra os fracos. Mas, quando entrarem em sociedade e estabelecerem entre si convenções em recíproco benefício, aumentarão o gozo de seu direito natural e garantirão mesmo a sua plena extensão, desde que a constituição da sociedade seja conforme à ordem evidentemente mais vantajosa para os homens em relação às leis fundamentais de seu direito natural¹⁶.

O gozo aparece aqui como categoria jurídica: é o direito de todos a tudo, e, no estado de natureza, este direito se realiza de maneira necessariamente limitada. Essa limitação é distendida com a instituição de convenções para mútua vantagem dos diferentes indivíduos, e a “extensão plena desse gozo” é garantida em uma sociedade conforme às leis fundamentais do direito natural.

A neutralidade da descrição traduz com clareza a situação de esforço contínuo existente nesse hipotético estado de natureza: para suprir o que é necessário, os homens devem não apenas mobilizar todas as suas faculdades como criar extensões físicas delas; e, feito isso, devem se haver com a ameaça da violência dos mais fortes (por serem mais numerosos?) contra aquilo que suas “buscas” (*recherches*) obtiveram para si. Não existe aí nenhum lugar para o prazer: tudo é esforço, atenção e luta. É um mundo governado pela fisiologia em seu estado mais primordial, de subsistência. Quesnay pressupõe um fundo material invariável: aquilo que ele denomina, em outra parte, “economia animal”¹⁷. Pois, assim como as carências ou necessidades humanas (*besoins*) surgem da “conformação orgânica” própria da espécie, também a satisfação delas é determinada por esta última. Portanto, quando se fala em gozo pleno, este é de saída condicionado por essas circunstâncias. Limitado pela presença das mesmas necessidades em outros, só pode ser alcançado no quadro do que é “mais vantajoso”, não do que traz satisfação plena.

16 Quesnay, F. Le droit naturel. In: _____. *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Édité par Théré, C. Charles, L. et Perrot, J.-C. 2 vols. Paris: INED, 2005, vol. 1, p. 115.

17 Quesnay, F. *Oeconomie animale*. In: _____. *Œuvres économiques complètes et autres textes*, op. cit., v. 1.

A onipresença do trabalho atesta esta última diferença. Ao ligar a ideia de gozo à de trabalho, os fisiocratas excluem de antemão o gozo como experiência de distensão da fisiologia no estado de natureza e, logo rejeitam a ideia de que ele poderia ser algo como uma situação natural, puramente fisiológica, desvinculada de toda utilidade, em meio à sociedade e às necessidades que ela impõe. Ao contrário: gozar é ter, porque gozar é suprir carências, e goza mais quem tem um maior repertório de suprimentos. Limitado no estado de natureza, o gozo se torna escasso em sociedade.

Na época de Quesnay, não ocorreria a ninguém a ideia de que o trabalho manual seria oportunidade para algo como uma “emancipação”. Ao contrário, ele é visto como uma prática não somente desagradável como altamente nociva à “economia animal”, que ele mobiliza de modo sistemático, brutal e desgastante. O ritmo da vida, interno ao organismo, é substituído pelo da produção, externo a ele. Na definição da *l'Encyclopédie*, “o trabalho é a ocupação cotidiana a que o homem está condenado pelas suas carências” – outros animais não trabalham, não por vontade própria, e, se a essa circunstância o homem deve a “sua saúde, a sua subsistência, a sua serenidade, o seu bom senso e talvez mesmo a sua virtude” (nosso enciclopedista *hesita* em relação a esta última dívida), é certo que não deve ao trabalho o seu bem-estar ou o seu prazer, e fica em aberto em que medida essas coisas seriam compatíveis¹⁸. Os próprios “economistas” reconhecem que não: o trabalho manual reiterado, na lavoura ou nos ateliês de produção, desfigura a fisiologia, ataca a imaginação e torna o homem inapto à vida em sociedade. Este tópico, de sabor marxiano, remete ao livro 5 da *Riqueza das nações*¹⁹. Em suma, o trabalho é “alienante”, não porque priva o homem de si-mesmo, ou de sua essência, mas porque torna impossível o desfrute das “faculdades” (como dizem então os fisiologistas) de sua própria economia animal.

Quando passa ao comentário do trabalho em sociedade, o argumento de Quesnay se torna oblíquo. Começa com uma sentença enganosamente simples: “A lavoura da terra é para os cavalos e os bois, não para os homens”. Catherine Larrère cita, e acrescenta:

18 Anônimo. “Travail”, *Encyclopédie*, v. 16, 1765, p. 567.

19 Smith, A. *The Wealth of Nations*, livro 5. Ed. Andrew Skinner. Londres: Penguin, 1982. Como se sabe, Marx retoma esse tópico na abertura do livro 1 do *Capital*, adequando-o a uma retórica da denúncia.

O argumento que liga o máximo do gozo à “maior redução possível de dispêndio”, a começar pela redução de custos por meio da substituição do trabalho humano por animais e máquinas, funciona no seguinte contexto. Como o trabalho não é uma característica antropológica que estabeleça um corte entre o homem e o animal, Quesnay pode, desse ponto de vista, estabelecer uma continuidade, do homem ao animal e ao instrumento, que autoriza a sua substituição no processo de produção. Ele lembra assim que para reduzir os custos, “prefere-se não somente os estrangeiros, mas também os animais e mesmo as máquinas, que os substituem com lucro”, e reinscreve, nesses termos, num argumento de otimização, “esse lucro, que aumenta as riquezas disponíveis, o que é sempre vantajoso para a população do país”²⁰.

A palavra-chave nesta passagem é “estrangeiros”. Refere-se em geral aos súditos de outros reinos, o que inclui, no caso da França e de outras metrópoles coloniais, súditos de países da África e da América que, tendo sido submetidos pelos europeus, nem por isso adquiriram direito de cidade (a Europa moderna não é a Roma antiga). Essa circunlocução tácita permite a Quesnay eludir a palavra “escravo”. A ligação, de resto evidente no texto, é confirmada também pela *Encyclopédia*²¹.

Vale notar que o esquema de substituição no interior do qual a palavra é mencionada não é exatamente do homem pelo animal e pela máquina, como se a mecanização do trabalho “liberasse” os trabalhadores humanos, mas do trabalho assalariado pelo trabalho escravo, o que inclui as máquinas e o animais. De fato, trata-se de retomar, de maneira mais ou menos explícita, o esquema de Aristóteles no livro I da *Política*: na economia doméstica, não há diferença entre o escravo, o animal e a máquina, todos são empregados em uma mesma tarefa, o trabalho, que, se não é em si mesma indigna, torna-se degradante, quando realizada *a serviço de outrem*²². Na polis moderna, ou no Estado monárquico, essa degradação se aplica, evidentemente, à categoria do trabalho livre, ou assalariado.

Empregados no regime de extratividade do solo, os “estrangeiros” de Quesnay são efetivamente assimilados aos “cavalos e bois” que, no entanto, apareciam de início como os únicos empregados nessa tarefa. O argumento

20 Larrère, C. *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992, p. 200.

21 Jaucourt, “Étranger”, *Encyclopédie*, v. 6, 1756, p. 71.

22 Deleule, D. *Généalogie du modèle domestique en politique*. Paris: UPPR, 2018, cap. 1.

desliza assim de uma definição nominal de espécie para a denominação de um substrato comum a toda espécie: aquela mesma “economia animal” já mencionada, e que agora é implicitamente definida pela *força física*, de tal modo que os estrangeiros e os animais mereceriam em conjunto a denominação (anacrônica) de “força de trabalho”. Esta definição física permite, por sua vez, a outra assimilação, da “economia animal”, já devidamente privada, pelo trabalho extenuante, de sua sensibilidade, das máquinas e instrumentos que auxiliam e facilitam a produção. Diderot se refere à máquina de tear como um organismo e chama os organismos de máquinas, destacando assim uma propriedade comum a esses sistemas, de resto tão diferentes: a sensibilidade da matéria²³. Para Quesnay, trata-se de assimilá-los pela via negativa: uma vez destruída a sensibilidade dos animais, humanos ou não, eles se reduzem a simples máquinas e instrumentos.

Essa redução é solidária de outra, da *equipagem* ou maquinário de produção à condição de mercadoria. O “estrangeiro” moderno é uma mercadoria comercializada pelo mesmo sistema que o seu trabalho ajuda a sustentar, tratamento que é estendido a todo e qualquer animal que tenha alguma utilidade para a agricultura, a manufatura ou o comércio (como é o caso de bois, cavalos etc.). Portanto, embora o argumento de Quesnay seja original, com seu apelo à noção de economia animal, ele retoma um verdadeiro lugar-comum da economia política. Se não ocorre aos economistas criticar a escravidão, é porque, do ponto de vista da “análise da riqueza”, o escravo é, antes de mais nada, uma mercadoria como qualquer outra. Não por acaso, a crítica começará a ser formulada pela via do argumento da eficácia do emprego dessa espécie de mão-de-obra, quando comparada à produtividade do trabalho assalariado²⁴. Seja como for, o argumento de Quesnay permanece intacto: vistas as coisas pela ótica da redução dos custos e da maximização do prazer, o trabalho escravo se afigura, malgrado eventuais distorções, como uma instituição *racional*.

Compreende-se agora o aporte da máxima de Quesnay citada por Larrère: “Eu defendo não somente a maior redução possível de dispêndio, mas também a maior redução possível de trabalho penoso, acompanhada pelo maior

23 Diderot, D. “Bas (Métier à)”, *Encyclopédie*, v. 2, 1752, p. 98; e *Le rêve de d'Alembert*. Ed. Colas Duflo. Paris: GF/Flammarion, 2002.

24 Adotamos a tese de Larrère, C. *Économie politique et esclavage au XVIIIe siècle, une rencontre tardive et ambiguë*. In: Pétrel-Grenouilleau, O. *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIIIe-XIXe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires, 2008.

gozo possível”²⁵. A redução da quantidade de trabalho de *alguns* em prol da produção do seu gozo implica o aumento da quantidade de *outros* em detrimento do seu gozo. O sistema assim instituído se mantém em equilíbrio graças a um balanço entre as suas partes: o corpo político, a exemplo do corpo animal, é uma máquina, “econômica”, que, nas palavras de Mauricio Coutinho, “penetra no funcionamento ou na fisiologia do corpo social”, determinando, acrescentemos, uma partilha do desprazer à qual não há alternativa: instituída por Deus, a ordem dos fisiocratas é a única necessária, e compete ao economista fomentar a sua introdução e zelar pela sua regulação²⁶. É um verdadeiro superintendente da deidade na Terra.

3. O prazer redescoberto

Mas qual a garantia de que os *happy few* de Quesnay realmente desfrutariam do privilégio a que têm acesso? O gozo dos fisiocratas é antes um estado de relaxamento que de fruição: o proprietário de terras goza de suas posses na medida em que não tem de dedicar a elas nenhum dispêndio manual (ou ao menos, não que seja cotidiano, reiterado e extenuante). Nem por isso ele goza de sua própria fisiologia. Além disso, a garantia jurídica não tem por finalidade o cultivo do prazer, mas a isenção em relação à labuta. É uma garantia *negativa*, insuficiente até para assegurar que o proprietário usufrua do prazer diretamente decorrente da posse de bens calculados para gerar esse sentimento.

Comentando essas injunções, Diderot propõe, e ironiza: “gozar é conhecer, provar, sentir as vantagens de possuir; possui-se muitas vezes sem gozar. De quem são esses magníficos palácios? Quem plantou esses imensos jardins? O soberano. Mas, quem usufrui deles? Eu”²⁷. O gozo decorrente da posse jurídica é um estado decorrente da consciência plena (intelectual e física) das vantagens de ser proprietário de alguma coisa. Mas o gozo físico não se segue automaticamente do fato de ser proprietário de algo. Vejam o rei da França: ocupado com as funções e a etiqueta de sua posição, ele descuida do gozo de seus palácios e jardins, deixando-o para aqueles que não são os

25 Quesnay, F. *Sur les travaux des artisans*, citado por Larrère, *L'Invention de l'économie*, op. cit., p. 200.

26 Coutinho, M. Um ramo francês nos primórdios da economia política. In: _____. *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Hucitec, 1993, pp. 59-62.

27 Diderot, D. “Jouissance”, *Encyclopédie*, v. 8, 1765, p. 889.

seus proprietários. Portanto, a definição de gozo como posse é insuficiente, e, tomada como verdade geral, é falsa: pois gozar é sentir, sem nem mesmo ter alguma coisa – é sentir-se a si mesmo, ainda não como interioridade, mas como um emaranhado de sensações, ou, se quisermos, como um corpo adensado por uma sensibilidade ativa²⁸.

O súdito que se delicia com os perfumes das plantas, as simetrias dos arranjos, as cores da vegetação de um jardim real, experimenta em grau atenuado uma sensação mais essencial, a que Diderot dá o nome de “volúpia”: “Deixemos esses magníficos palácios que o soberano construiu para outros, esses encantadores jardins em que ele nunca caminha, e detenhamo-nos na volúpia que perpetua a cadeia dos seres vivos, à qual consagrou-se o nome de gozo”²⁹.

Publicado em 1765, esse texto foi redigido por volta de 1757, antes da suspensão da *Enciclopédia* em 1758. É anterior, portanto, aos textos de Quesnay, e deve ser lido como uma crítica premonitória da redução do gozo a uma ideia jurídica³⁰. Diderot mostra na sequência do verbete como a volúpia, ou o desejo sexual, leva a uma relação determinada – o casamento – a partir da qual se institui a própria sociedade civil. Trata-se, é claro, de uma alegoria: não é certo que o sexo entre seres humanos em um suposto “estado de natureza” leve ao casamento nem que este leve à sociedade política. Mas o valor dessa alegoria é claro. Ela mostra a imbricação entre uma paixão natural e uma instituição jurídica; toma esta como efeito daquela; e sugere que o instinto de natureza permanece intacto em meio às relações sociais. As medidas e os ritos ligados à corte e ao galanteio, instituídos por exigência da mulher – que é, na espécie humana, a fiadora da civilização – não afetam esse instinto, mas o abrandam, e garantem que a sua satisfação não passará pela brutalidade (masculina).

Por isso, aos olhos do filósofo, negar essa paixão, como fazem os ascetas, é duplamente desnaturado, pois implica a recusa de uma dádiva da natureza e, logo, uma perturbação da passagem desta à sociedade.

28 Vigarello, G. *O sentimento de si. história da percepção do corpo*. trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016, cap. 3.

29 Diderot, D. “Jouissance”, op. cit., p. 889. Ver também Boucher d’Argis, “Jouissance”, *Encyclopédie*, v. 8, 1765, p. 889; e Anônimo, “Volupté”, *Encyclopédie*, v. 17, 1765, p. 457.

30 Gilles Gourbin acompanha Georges du Lac e fala de uma apropriação por Diderot da ideia de jouissance formulada pelos fisiocratas; mas a cronologia dos textos não sustenta essa leitura. Ver Gourbin, G. *La politique expérimentale de Diderot*. Paris: Garnier, 2022, p. 470.

Se um homem perverso se ofendesse com o elogio que faço da mais augusta e mais geral das paixões, eu evocaria diante dele a Natureza, daria a ela a palavra e ela lhe diria: Por que você ruge quando ouve pronunciado o nome de uma volúpia, se não ruge quando experimenta a sua tentativa na calada da noite? Ignora qual o seu fim e o que deve a ela? Acrescenta que sua mãe teria exposto sua vida para lhe dar a sua se eu não tivesse ligado, aos abraços de seu esposo, um encanto inexprimível? Cale-se, infeliz, e lembre-se que o prazer lhe tirou do nada³¹.

O tom severo da Natureza personificada nesta passagem tem algo de jocoso no contexto da admoestação de um perverso que nega o prazer sexual a ponto de não ver nem mesmo a sua finalidade última (entretanto dependente do prazer do orgasmo *feminino*, sem o qual nenhuma mulher pensaria em enfrentar as agruras da gravidez).

Diderot tematiza essa desnaturação, levada às últimas consequências e trazida em práticas sociais, n'*A religiosa*: a recusa da filha natural, sua adoção por um convento, o regime de castidade e clausura a que ela é submetida, as enfermidades que a acometem com a supressão de seu desejo... O romance de Diderot, que circula de forma restrita na *Correspondência literária* em 1782, servirá como base ao filme de Jacques Rivette – objeto de censura pelo Estado francês em 1966 (ou seja, seis anos depois dos seminários de Lacan sobre o gozo)³². No século XVIII como no XX (e também no XXI) as religiões do livro instauram códigos antinaturais que violentam o corpo e suprimem a sua capacidade para o gozo. É a fé católica, e não a filosofia, que inaugura a tão comentada “dicotomia” entre natureza e cultura. No século XVIII, ela não é vista como uma herança da filosofia grega ou como um marco distintivo da cultura ocidental, mas, ao contrário, como o legado nefasto da superstição monoteísta.

Lévi-Strauss viu no *Suplemento à viagem de Bougainville* a prova da ingenuidade de um filósofo que, em pleno século de Rousseau, teria se apegado ao mito do “bom selvagem”³³. Mas, lido com atenção, esse engenhoso conto nos prega uma peça diferente: relata o que seria da triste sociedade europeia se ela

31 Diderot, “Jouissance”, op. cit., p. 889.

32 Cahiers du Cinéma, número 177, abril de 1966. Número especial, dedicado ao filme de “Rivette-Diderot”. Sobre a libertinagem n'*A religiosa*, ver Lotterie, F. Présentation. In: Diderot, D. *La religieuse*. Paris: GF/Flammarion, 2019.

33 Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 368-69.

seguisse o fio condutor da natureza. Não como fazem os verdadeiros habitantes do Tahiti, cujas maneiras são descritas por Bougainville em seu relato de viagem³⁴, mas como elas seriam, se fossem a exata inversão, ponto a ponto, daquelas dos europeus. “Veja esses homens, como eles são corretos, sadios e robustos; veja essas mulheres, como elas são corretas, sadias, frescas e belas” – as formas torneadas, que traduzem um espírito simples, se oferecem nuas à vista do europeu acostumado a adivinhar os corpos por debaixo das pesadas vestimentas³⁵. Costume bárbaro, o de andar nu em público? Ou não caberia antes voltar essa pecha contra os que se vestem por vergonha? Para Michèle Duchet, O Tahiti de Diderot é “uma espécie de sociedade meio selvagem meio policiada”³⁶, dotada de leis e costumes, mas não necessariamente de um aparato para reforçá-las. Essa escolha de Diderot se explica: é que a ficção do gênero intermediário lhe permite lançar luz sobre a sociedade policiada sem que ele tenha de se comprometer com a descrição de uma sociedade selvagem em particular e muito menos com um modelo geral de “estado de natureza”.

A exemplo do verbete da *Encyclopédie*, o *Suplemento* define o gozo sexual em função da multiplicação dos indivíduos que garante a perpetuação da espécie. Sabemos que a espécie diderotiana não é uma entidade fixa, mas um composto material em constante transformação. Multiplicar é variar, e a variação está exposta ao poder de atuação das circunstâncias que, em número indefinido, incidem na forma da matéria³⁷. Contudo, essa variação só se deixa identificar no esquema geral da natureza; e, na relação do instinto sexual com a organização social, ela é mínima, restringe-se às diferenças que toda prole tem em relação aos seus progenitores. Isso significa que a população humana permanece, ao menos por ora, humana; e dela depende a opulência do Estado, ou seja, a prosperidade do soberano e a riqueza de seus súditos. É um dogma que nasce com a economia política: uma nação não será rica se não tiver população abundante, quer dizer, em número suficiente para a produção

34 Bougainville, *Voyage au tour du monde*, 2ª parte, caps. 2-3. Ed. Jacques Proust. Paris: Gallimard, 1982.

35 Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, op. cit., parte 3, p. 42.

36 Diderot, citado por Duchet, M. *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières*. 2e édition. Paris: Albin Michel, 1995, p. 459. Seguimos a análise da autora às pp. 444-463.

37 Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, op. cit ; ver Curran, A. *Diderot and the Art of thinking freely*. Nova York: Other Press, 2019, cap. 8.

desta riqueza....³⁸ Diderot pensa assim, sob a égide do político, a atuação do princípio natural ao qual a volúpia pelo prazer físico está vinculada. O cultivo do prazer sexual, que no *Suplemento* inclui a poligamia e o incesto, não apenas favorece a espécie na ordem geral das coisas, como também, na ordem particular, o corpo político. O ascetismo é uma forma de subversão deste: volta-se, ao menos em princípio, contra a saúde, e o soberano que o adote como princípio universal destruiria o próprio Estado – é o alto preço a pagar pela violação de um imperativo da natureza.

Há na terceira parte do *Suplemento* um episódio que narra a sedução do jovem e inexperiente capelão pela exuberante e desinibida jovem taitiana. Citamos a tradução de Franklin de Mattos:

Aqui, o verídico capelão admite que jamais a Providência o expusera a uma tão poderosa tentação. Ele era jovem; agitava-se e torturava-se; desviava os olhos das amáveis suplicantes; voltava a pousa-los sobre elas; levantava os olhos e as mãos aos céus. Thia, a mais jovem, abraçava-lhe os joelhos e dizia: Estrangeiro, não aflijas meu pai, não aflijas minha mãe, não me aflijas! Honra-me nesta cabana e entre os meus; eleva-me à condição de minhas irmãs que zombam de mim. Acto, a mais velha, já possui três filhos; Palli, a segunda, dois, e Thia não tem nenhuma Estrangeiro, honesto estrangeiro, não me recusei; torna-me mãe; faze-me um Htlho que eu possa um dia levar a passeio pela mão, ao meu lado, no Taiti; que em nove meses seja visto preso ao meu seio; do qual eu tenha orgulho, e que faça parte de meu dote, quando passar da cabana de meu pai para uma outra. Contigo talvez eu seja mais ditosa que com nossos jovens taitianos. Se me concederes este favor, não te esquecerei mais; te abençoarei minha vida toda; escreverei teu nome em meu braço e no de teu filho; continuamente nós o pronunciaremos com alegria; e, quando deixares estas praias, meus bons votos te acompanharão pelos mares até que tenhas chegado a teu país.

O ingênuo capelão diz que ela lhe apertava as mãos, que pousava em seus olhos olhares tão expressivos e tocantes; que chorava; que o pai, a mãe e as irmãs se afastaram; que ficou só com ela, e que dizendo: mas e minha religião, mas e meu estado, achou-se na manhã seguinte deitado ao lado desta jovem, que o

38 Diderot, D. *Supplément au voyage de Bougainville*, parte 3. Paris: Folio, 2002, p. 59-62. Ver também D'Amilaville, "Population", *Encyclopédia*, v. 13, 1765, pp. 88-103.

cumulava de carícias, e que convidava o pai, a mãe e as irmãs, quando se aproximaram de sua cama de manhã, a juntarem o reconhecimento deles ao seu³⁹.

Diderot propõe nessa linda passagem uma variação de um trecho do já citado verbete “Gozo” da *Enciclopédia*:

Um indivíduo se apresenta diante de outro da mesma espécie e de sexo diferente, o sentimento de toda outra carência é suspenso: o coração palpita; os membros tremem; imagens voluptuosas erram no cérebro; torrentes de espíritos correm pelos nervos, irritando-os, e vêm se reunir na sede de um novo sentido, que se declara e atormenta. A vista se embaraça, nasce o delírio: a razão, escrava do instinto, se restringe a servi-lo, e a natureza é satisfeita⁴⁰.

Diderot escreve “a razão escrava do instinto” como que para corrigir a desmesura daqueles que querem tudo submeter à consideração de utilidade. Esta é, por certo, fundamental, mas com ela estamos longe de entender a complexidade dessa experiência “delirante”. O prazer individual se torna inseparável da virtude pública. E, se é verdade, como afirma Michel Delon, que, no *Suplemento*, “a libertinagem é um desvio em relação à regra, como se toda lei secretasse sua transgressão, e um prazer proibido”⁴¹, interessa igualmente pensá-la como norma, em uma utopia projetada a partir da inversão dos valores europeus. O libertino parisiense aparece nesse Tahiti fabuloso como o homem de virtude pública. Sabemos que essa teleologia que o governa a partir de dentro é bifronte, e ficamos em dúvida, sem que o filósofo nos auxilie, se é a natureza que gera a ilusão do gozo ou se não é o gozo que engendra a ficção da natureza. Em todo caso, é o suficiente para que o virtuoso libertino oponha, à partilha do desprazer, um *cálculo do prazer*.

39 Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, parte 3, op. cit., p. 52. Tradução inédita.

40 Diderot, “Jouissance”, op. cit., p. 889. Leo Spitzer analisa o estilo de Diderot pelo prisma dessa teoria do prazer sensível; ver Spitzer, L. *The Style of Diderot*. In: *Linguistics and Literary History*. *Essays in Stylistics*. 2ª ed. Princeton: University Press, 1967.

41 Delon, M. *Présentation*. In: Diderot, D. *Supplément au voyage de Bougainville*, op. cit., p. 19.

4. Autonomia e Natureza

A delimitação do espaço de autonomia do gozo fisiológico, tomado em epítome no gozo sexual, é o primeiro movimento de uma manobra mais ampla, destinada a redefinir o escopo da economia política a partir de uma moral materialista. Diderot não pretende, é claro, se dedicar à economia enquanto tal. Mas entende que a filosofia deve resguardar os direitos da fisiologia, para que a apologia do trabalho extenuante não se imponha ao corpo, senão como uma nova religião, ao menos como uma metafísica. Contrapõe assim, à ideia de trabalho dos economistas, como esforço penoso, a de uma atividade híbrida, a um só tempo manual e intelectual. O modelo é fornecido pelo intérprete da natureza⁴², que no escrito homônimo de 1754, é movido por curiosidade e interesse a aprimorar o cultivo da terra e a extração mineral. O modelo da agricultura é fornecido pelos poetas romanos; o da mineração é problemático, pois é uma atividade brutal, que põe em risco a vida. Não existe solução fácil: o trabalho não é uma atividade bucólica, mas nem por isso precisa ser puramente mecânica. A ideia de zelo do corpo serve aqui como referência negativa, que impõe um limite ao que não é aceitável. Mas não é forte o suficiente para positivar novos modos de relação. Estes terão de surgir no bojo da própria atividade laboral. Daí o interesse do filósofo pelas “artes e ofícios”, e a elaboração de uma filosofia destes, em um dos verbetes mais importantes da *Enciclopédia*: “Arte”, o primeiro a ser publicado, em fascículo à parte⁴³.

Essa reflexão crítica sobre a ideia de trabalho inclui é claro a rejeição completa da ideia de trabalho escravo, sem nenhuma consideração prévia a respeito de sua eventual “utilidade”. Diante de um fenômeno definidor de sua época, Diderot, o contrário dos economistas, não hesita. Além de numerosos verbetes da *Enciclopédia*, com destaque para “Tráfico negreiro”⁴⁴, marca posição na *História das duas Índias*:

A realização dos objetivos do comércio e a existência dos meios necessários para tanto pressupõem a coordenação do desejo e da liberdade de todos os povos de realizar as trocas que convenham à sua mútua satisfação.

42 Acompanho aqui as análises de Deleule, D., op. cit., cap. 4.

43 Diderot, “Art”, v. 1, 1751, p. 713. In: D’Alembert, J. *Discours préliminaire de l’Encyclopédie et articles*. Ed. Martine Groult. Paris: Champion Classiques, 2011.

44 Jaucourt, L. “Traite des nègres”, v. 16, 1765, p. 532. São textos que contrariam uma interpretação como a de Buck-Morss, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1, 2017.

*Desejo de gozar, liberdade de gozar, tais são as únicas molas de atividade, os únicos princípios de sociabilidade entre os homens*⁴⁵.

Condicionada pelo direito ao gozo, a liberdade de comércio, que promove a satisfação das carências e desejos humanos, *não inclui* nem o tráfico de escravos nem o regime de trabalho escravocrata. Por este critério, a escravidão é uma instituição contrária à natureza, e “onde quer que as leis da Natureza e as da política entrem em contradição, deve-se esperar por revoluções”⁴⁶.

Mas que não se espere de nosso autor um programa revolucionário. Em vez disso, ele nos oferece um horizonte especulativo no qual a ideia de gozo como prazer sensível que define a própria vida – reencontramos a máxima de Condillac –, opera, ao mesmo tempo, como conceito limitador de um desprazer antinatural que, na sociedade mercantil, ameaça se impor ir-restritamente. É um modo inteligente de positivar a ideia de Natureza, sem vestígio metafísico ou ontológico, como signo de uma condição – digamos, já com Nietzsche, de *saúde*.

Referências

- D'Alembert, J. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie et articles*. Ed. Martine Groult. Paris : Champion Classiques, 2011.
- Bougainville, *Voyage au tour du monde*. Ed. Jacques Proust. Paris: Gallimard, 1982.
- Buck-Morss, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1, 2017.
- Cahiers du Cinéma. Número 177, abril de 1966.
- Châtelet, E. *Discours sur le bonheur*. Ed. Lidia Breda. Paris: Rivages, 2014.
- Condillac, *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984.
- Coutinho, M. Um ramo francês nos primórdios da economia política, in: *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Hucitec, 1993.

45 Diderot, D. *Histoire des deux Indes*, III, 97-98, citado por Duchet, M. *Diderot et l'Histoire des deux Indes, ou L'Écriture fragmentaire*. Paris: A. G. Nizet, 1978, p. 166. Destacamos uma passagem dentre numerosas outras.

46 Duchet, M., Id., p. 167.

- Curran, A. *Diderot and the Art of thinking freely*. Nova York: Other Press, 2019.
- Deleule, D. *Généalogie du modèle domestique en politique*. Paris: UPPR, 2018.
- Delon, M. Présentation, in: Diderot, D. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Folio, 2002.
- Diderot, D. “Ceci n’est pas un conte”, in: *Supplément au Voyage de Bougainville et autres contes*. Paris: Libro, 2014.
- _____. *Le rêve de d’Alembert*. Ed. Colas Duflo. Paris: GF/Flammarion, 2002.
- _____. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Folio, 2002.
- Diderot, D.; d’Alembert, J. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris: 1751-1765. <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.
- Duchet, M. *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières*. 2^e édition. Paris: Albin Michel, 1995.
- Duchet, M. *Diderot et l’Histoire des deux Indes, ou L’Écriture fragmentaire*. Paris: A. G. Nizet, 1978.
- Gourbin, G. *La politique expérimentale de Diderot*. Paris: Garnier, 2022, p. 470.
- La Mettrie, J. O. *L’art de jouir*. Paris: Joseph K., 2011.
- Lacan, J. *L’Éthique de la psychanalyse. Séminaire 7*. Paris: Seuil, 1986.
- Larrère, C. *L’Invention de l’économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992.
- Larrère, C. em “Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle, une rencontre tardive et ambiguë”, in: Pétré-Grenouilleau, O. *Abolir l’esclavage. Un réformisme à l’épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e-XIX^e siècles)*. Rennes: Presses Universitaires, 2008.
- Leibniz, G. W. « Monadologie »; in: *Principes de la nature et de la grâce et Monadologie*. Ed. Frémont, C.. Paris: GF/Flammarion, 1996.
- Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Lotterrie, F. Présentation, in: Diderot, *La religieuse*. Paris: GF/Flammarion, 2019.
- Markovits, F. *L’Ordre des échanges. Philosophie de l’économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France*. Paris: PUF, 1986.
- Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Ederle et. al. São Paulo: Boitempo, 2007.
- Monzani, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995, cap. 5.
- Moraes, E. R. *Sade. A felicidade libertina*. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- Quesnay, F. « Le droit naturel », in: *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Édités par Théré, C. Charles, L. et Perrot, J.-C. 2 vols. Paris: INED, 2005.
- _____. « Oeconomie animale », in: *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Édités par Théré, C. Charles, L. et Perrot, J.-C. 2 vols. Paris: INED, 2005.

- Rancière, J. *A partilha do sensível. Estética e política*. Trad. Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.
- Rousseau, J.-J. *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Paris: Flammarion GF, 1967.
- Smith, A. *The Wealth of Nations*, livro 5. Ed. Andrew Skinner. Londres: Penguin, 1982.
- Spitzer, L. "The Style of Diderot", in: *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*. 2ª ed. Princeton: University Press, 1967.
- Vigarello, G. *O sentimento de si. história da percepção do corpo*. trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016.