

CRÍTICA E PRAGMATISMO
NA SOCIOLOGIA
DIÁLOGOS ENTRE BRASIL E FRANÇA

DIOGO SILVA CORRÊA, LAURA CHARTAIN,
RODRIGO CANTU E SAYONARA LEAL

ORGANIZADORES



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

C954

Crítica e pragmatismo na sociologia : diálogos entre Brasil e França / Organizadores Diogo Silva Corrêa... [et al.]. -- [1.ed.]. -- São Paulo : Annablume, 2018.

396 p.; 16:23 cm

ISBN:978-85-391-0915-9

Outros autores: Laura Chartain, Rodrigo Cantu, Sayonara Leal, Nicolas Dodier e Jantine Barbot, Daniel Cefai, Alexandre Werneck, Silvia A. Zimmermann, Diogo Silva Corrêa & Palloma Valle Menezes, Flávia Gouveia, Asher Brum, Carlos Gutierrez, Luc Boltanski, Thays Wolfarth Mossi,

Original apresentando como: I Colóquio Crítica e Pragmatismo na Sociologia: diálogos entre Brasil e França

1. Sociologia. 2. Ciência política. 3. Teoria crítica (Sociologia). I. Corrêa, Diogo Silva. [et al.]...
II. Título: diálogos entre Brasil e França

CDD 301

Índice para catálogo sistemático:

1. Sociologia
2. Ciência política
3. Teoria crítica (Sociologia)

CRÍTICA E PRAGMATISMO NA SOCIOLOGIA:
DIÁLOGOS ENTRE BRASIL E FRANÇA

Projeto, Produção e Capa
Coletivo Gráfico Annablume

Annablume Editora
Conselho Editorial
Eugênio Trivinho
Gabriele Cornelli
Gustavo Bernardo Krause
Iram Jácome Rodrigues
Pedro Paulo Funari
Pedro Roberto Jacobi

1ª edição: junho de 2018

© Diogo Silva Corrêa

Annablume Editora
Rua dos Três Irmãos, 489 – Conj. 3
05615-190 . São Paulo . SP . Brasil
Teleendas: (11) 3539-0225 – Tel.: (11) 3539-0226
www.annablume.com.br

SOBRE A CITÉ HEDONISTA: UMA ORDEM DE GRANDEZA BASEADA NO PRAZER E NA ALEGRIA

ALEXANDRE WERNECK¹

O objetivo deste ensaio é apresentar um primeiro tratamento para a ideia de *cit  hedonista* – e refletir sobre o *mundo* a ela correspondente. A proposta   expandir o modelo das “economias da grandeza” (EG), proposto por Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1987; 1991; 1999) para dar conta das formas mais típicas de acordo baseadas na justiça nas sociedades modernas, expandindo, para isso, o modelo das cit s² configurado até então. Como as outras definidas nas EG, a cité hedonista   uma lógica abstrata de justiça que define um bem comum – e, portanto, um elemento de *efetiva o* (Werneck, 2012) de grandezas relativas justas. No caso específico dela, essa lógica   fundada no *prazer* (a grandeza) e na *alegria* (seu qualificativo). E, na continuidade do argumento, o mundo correspondente a essa cité   o

-
1. Professor do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Gradua o em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor pelo PPGSA/UFRJ.
 2. Em minha tradu o de *De la justification*, ora no prelo para publica o, opto por manter o termo cité como no original, como categoria a ser incorporada ao português. Apresento para isso uma justificativa mais delongada em uma introdu o ao livro, mas, em síntese, isso se deve principalmente ao caráter enormemente peculiar do conceito, que não se beneficia tanto da explicita o da metáfora geográfica – que poderia ser proporcionada por op es literais – quanto de uma ênfase em seu caráter singular mais como *lógica de ordenamento* do que como *ordem* social de fato.

rebatimento prático dessa utopia por meio da montagem/operacionalização de dispositivos pragmaticamente estabelecidos.

Para dar conta dessa tarefa, percorro, a fim de me manter fiel ao esquema analítico proposto pelos autores, um enquadramento em duas dimensões: em um plano, a fim de modelizar a cité, a forma mais abstrata, utópica, do ordenamento, mobilizo, a exemplo deles, uma obra fundamental da filosofia política. Esse movimento é feito aqui na forma de *ensaio*, isto é, um texto de caráter especulativo, baseado nas potencialidades do argumento heurístico³. A fim de modelizar o mundo, a forma que *atualiza* a cité por meio da construção de dispositivos pragmáticos, desenvolvo outro trabalho, no qual, como eles, recorro a um guia de ação. Mas em vez de uma etiqueta já *manualizada* (Werneck, 2009), observo uma forma situada de atualização do *mundo hedonista* e proponho um mapeamento empírico de seus principais elementos, redigindo um novo guia⁴.

Este texto é dedicado à primeira tarefa. Nele, lanço mão de *A filosofia na alcova*, do Marquês de Sade (1999[1795]), que, embora seja um texto de ficção construído na forma de diálogos, desempenha aqui o papel de tratado do pensamento libertino, mapeando as formas de exercício do prazer que possam ser fundadas no bem comum.

Um certo estranhamento pode surgir dessa proposta. Afinal, sugerir que um tratado do sadismo – e preenchido de toda a crueldade e a depravação típicas de seu autor – possa ser um quadro de bem comum pode soar contraditório. Entretanto, como demonstram vários pensadores – Klossowski (1967[1947]; Cuellar (1982); Steinberg (2001); Stroeve (2011); e, especialmente, Adam (2011) e Moraes (2011; 2015) –, separar o pensamento do marquês tanto de sua narrativa quanto de sua vida pessoal contribui para entender sua obra como uma forma de filosofia moral radicalmente orientada para va-

3. A opção pelo ensaio se justifica pelo caráter efetivamente especulativo deste exercício. Para mais sobre o método, ver Macé (2008).

4. Para essa tarefa, está em andamento um estudo compreensivo do carnaval de blocos no Rio de Janeiro, para prospectar dele um guia de ações que apresente a lógica de comportamento em uma festa cuja lógica é a alegria comum ampliada para toda a cidade. Para uma síntese sobre blocos na cidade, ver Garcia (2017).

lores universalistas e voltados para a igualdade – embora por meio de uma série de inversões fundadas em certa noção de diferença. Além disso, uma das características mais proeminentes do modelo de Sade é a ideia de “ordem na desordem” (Moraes, 2011), como pode ser visto neste trecho de *A história de Juliette* (Sade, 2015[1800], p. 411): “[A]lgo extraordinário que eu não deixava de notar é que, com exceção das palavras necessárias aos atos libertinos, os gritos de prazer e muitas blasfêmias, podia-se ouvir o voo de uma mosca. A maior ordem reinava no meio de tudo isso”. Isto é, todo pensamento sadeano é atravessado por uma vontade de ordenamento condizente com o fundamento de uma *cité*⁵. A ideia, então, é menos defender ou reabilitar Sade – isso já foi feito por gente do quilate de Roland Barthes e Michel Foucault – e mais tirar proveito de sua tentativa de construção de um modelo de *utopia*: o projeto libertino é verdadeiramente uma concepção de vida comum entre os homens na qual “o melhor dos mundos possíveis” é proposto (Moraes, 1996; 2011) e *A filosofia na alcova* sintetiza adequadamente esse projeto utópico (Adam, 2011). Assim, este ensaio parte da ideia de que o prazer possa ser uma grandeza e que ele possa ser distribuído entre os homens com base na produção de equivalência, e que esse enquadramento tenha penetração suficiente nas formas rotinizadas de justificação moderna para se integrar ao quadro das EG.

DA ALCOVA COMO UTOPIA POSSÍVEL

A escolha desse texto especificamente do autor encontra sua justificativa em sua forma de abordar o acesso ao prazer: muito embora caiba a *Os 120 dias de Sodoma* o lugar de Bíblia do pensamento sadeano (Moraes, 2011), ele mereceu esse posto mais por seu diálogo

5. Como demonstra ainda Moraes (2011), a compreensão desse paradoxo deve ser buscada, por um lado, na história do próprio movimento libertino no contexto do Ancien Régime, com suas “ordens”, sociedades secretas de homens e mulheres abastados que, a exemplo (e por crítica) das ordens religiosas, constituem uma ritualística da orgia; e, por outro, na influência do naturalismo, que propõe que uma natureza fundamental a tudo rege e que ela é o espelho de uma ordem que só se experimenta por meio da destruição.

com a tradição enciclopédica⁶, já que consiste em uma detalhada taxonomia das paixões e dos prazeres. Ora, *La philosophie dans le boudoir*, por sua vez, consiste mais claramente em uma sistematização para os usos: trata-se de um texto sobre um – e para o – aprendizado, no qual a lógica de sua (demonstro aqui) cité é exposta passo a passo a uma principiante, satisfazendo, dessa maneira, ao primeiro dos pressupostos fundamentais para a escolha de uma obra de base para o modelo (Boltanski e Thévenot, 1991, pp. 92-93), que busca textos nos quais “a cité seja apresentada de forma sistemática. (...) [*e que deverão poder ser*] comparados a obras de gramática: eles [*deverão propor*] uma formulação geral, válida para todas e em todas as situações, validando os jogos de uso, os procedimentos, os arranjos ou as regras operacionalizadas localmente”. Assim, o caráter pedagógico faz com que se recorra a uma linguagem de exposição, detalhamento e fundamentação dos princípios que permite justamente esse acesso ampliado, por meio de declarações sobre o agir libertino em quaisquer casos: como é notório, *A filosofia na alcova* descreve, minuciosamente, a educação sexual da jovem Eugénie, de 15 anos, a qual “seria vão tentar descrever... [*postó que*] suplanta [*os*] pincéis. [*Basta dizer*] que nem tu ou eu jamais vimos algo mais delicioso no mundo”, como diz sua anfitriã (e prometida futura amante), a libertina madame de Saint-Ange⁷. À menina serão apresentadas, por um grupo de “corrompidos” do mais elevado grau, a ritualística da ação libertina – todas os tipos de ações por meio das quais obter os maiores prazeres – e sua ética – todos os princípios a fundamentar esses movimentos, em um quadro a qualificar o comportamento dos libertinos como o mais libertário dos comportamentos, ao mesmo tempo que profundamente ordenado (Novaes, 1992).

6. Para a relação entre Sade e o enciclopedismo, ver Klossowski (1967[1947]).

7. Os nomes das duas personagens femininas do romance são evidentemente ironias sugestivas: enquanto a antivirtuosa madame vem da família “dos Santos Anjos”, a virginal aprendiz, de pele alvíssima, seios suculentos, aparência infantil e pureza a ser desmantelada, tem em seu batismo uma identificação clara com a limpeza, sendo uma “Eugénia” (eugenia).

O plano, aqui, então, é apresentar as bases por meio das quais esse livro possa servir de obra de referência para uma filosofia política cuja base seja o hedonismo – isto é, a busca pelo gozo (*juissance*) – e como essa filosofia política pode merecer o título de cité, configurando-se como ordem de bem comum nos moldes das EG.

Pois bem, quando *A filosofia na alcova* tem início, conhecemos a citada madame de Saint-Ange, aristocrata libertina que, em sua casa, conversa com seu irmão (e amante), o cavaleiro de Mirvel. Ela conta a ele que receberá para uma visita de dois dias “uma bela virgem, mais bela que o Amor” (Sade, 2015[1795], p. 19). “Trata-se de educação”, completa ela, informando o comparsa de suas intenções de construir na jovem uma nova cultora dos prazeres e, concluído o serviço, possui-la. Eles aguardam pela chegada de Dolmancé, “o mais célebre ateu, o mais imoral dos homens... e da mais extrema e completa corrupção, o indivíduo mais celerado e cruel que possa a ver no mundo”, como ela o descreve, e que será o encarregado da instrução propriamente dita da moça. Conhecido por preferir os favores dos homens, mas, como qualquer integrante dessa filosofia, pouco afeito à definição fixa de papéis sexuais, de modo que experimentará alegremente as delícias do sexo oposto, ele tem nas “qualidades” listadas a qualificação para o lugar de preceptor: trata-se de um *grande* do que poderemos ao final deste texto chamar de *mundo hedonista*. Após a saída do cavaleiro (que retornará para também se integrar ao plano) e a chegada da jovem, filha de um aristocrata também libertino – mas casado com uma mulher virtuosa, e, por isso, subserviente, o que a faz permitir a ida da filha à casa da madame –, tem início a lição.

Ela transcorre com a apresentação das partes do corpo, das ações, das práticas, dos rituais a serviço do prazer. Tudo é apresentado de forma a proporcionar “o maior de todos os sabores possíveis” e, com isso, instaurar neste mundo essa *juissance* potencializada, na forma de um mandamento supremo de prazer e libertação, apresentado à jovem pela madame de Saint-Ange (Idem, p. 53): “Foda, pois, meu caro anjo. Teu corpo pertence a ti, apenas a ti; apenas tu no mundo tens o direito de gozar e fazer gozar conforme te seja bom”. Assim, como diz Adam (2011, p. 60), “o prazer pode, então, se tornar o úni-

co deus da existência; gozar, a única lei e o *direito* fundamental”. Ao mesmo tempo, as lições demonstram que esse prazer deve ser aprendido para que possa ser uma alegria sublime tanto para ela quanto para o(s) parceiro(s). Assim, a ideia de um bem comum fundamental – axioma básico do modelo das cités – começa a se formar.

Pois além da primeira condição para a escolha das filosofias políticas a serem usadas, apresentada poucos parágrafos atrás, Boltanski e Thévenot (1991, pp. 92-93) se impõem outras. Observemos uma por uma e como *A filosofia...* se adequa ao projeto.

Prosseguindo, “[o] texto deve conter o princípio superior comum em uma construção da grandeza que mostre um equilíbrio entre uma forma de *sacrifício* e uma forma de *bem comum* com validade universal”. Esse ponto pode ser compreendido a partir de uma certa contradição entre a ideia de ordem na desordem e sua forma mais complexa, isto é, o “sadismo” característico do próprio Sade e de personagens paradigmáticos como Dolmancé: sempre haverá alguém capaz de impor uma forma de sofrimento ao outro no percurso do ritual do gozo. Mas, como mostra Klossowski (1967[1947]), esse movimento diz respeito à necessidade de Sade de se posicionar no interior da *transgressão*, recusando para ela, como diz ainda o pensador (Idem, p. 27), “uma formulação conceitual positiva”. Uma exploração mais aprofundada desse ponto ultrapassa as possibilidades deste espaço; o que importa aqui é que toda “violência” sadeana, no interior de seu pensamento, precisa ser entendida como parte de uma ética, como forma mesma da construção do sacrifício demandado pelo prazer, pois todo ele provém da natureza. Como mostra Adam (2011, p. 53), as “ameaças” de Dolmancé

não deixam de inquietar a jovem Eugénie. Que demonstra temer o sofrimento da defloração quando assiste às demonstrações de seus iniciadores. Entretanto, ela aceita se submeter àquela provação e “sacrificar” temporariamente seu bem-estar quando é convencida de que seus tormentos se converterão em *investimentos* rentáveis: “Ah, eu tudo enfrentarei para os gozar [*os lucros oriundos desse investimento*]”.

A terceira e a quarta condições são:

Expondo uma ordem harmoniosa e a economia da grandeza sobre a qual esta se assenta, esses textos se apresentam explicitamente como projetos políticos: eles enunciam os princípios de justiça que regem a cité. (...) [*E n*]a medida em que têm como objetivo fundar uma ordem natural a fim de instaurar situações estáveis sob os auspícios de um princípio superior comum, os textos utilizados devem ter uma mirada prática. Eles não devem desenhar uma utopia, uma “república como ideia”, como diz Jean Bodin, referindo-se às formulações de Platão e Thomas More (...). Trata-se de guias para a ação, escritos para ser utilizados por aqueles que a conduzem.

Essas condições sobre a utopia inscritas na fala dos dois autores *estão* em consonância com a ideia, proposta por Boltanski (1990) de caracterizar uma cité como uma “utopia realizada”, isto é, de relacionar incontornavelmente a ideia de uma construção ideal de que os atores sociais possam lançar mão para dar conta das situações que definem (Thomas, 1966[1923]) quando são chamados a *fazê-lo* em termos de justiça e sua possibilidade de ser mobilizada no mundo prático, afirmando o laço entre utopia imaginada e vida social pragmática. Em seus termos (Idem, pp. 150-151):

[*As*] velhas construções utópicas, visando um ideal inacessível, nada têm nada a ver com as pessoas de nosso mundo, que, não tendo em sua maioria nunca aberto um livro de Hobbes, de Saint-Simon ou de Rousseau, nada poderia com eles fazer. São termos como “utopia” ou “ideal”, colocados de forma oposta à “realidade”, que servem de pivô à crítica. Eles não podem ser afastados sem exame porque a utopia existe. É possível construir mundos imaginários apresentando pelo menos um certo grau de sistematicidade e coerência. (...) [*d*] evemos então ser capazes de diferenciar não apenas entre utopias impossíveis e utopias realizáveis, mas também entre utopias realizáveis e utopias realizadas. E para isso dispomos de um indicador objetivo: uma utopia é realizada, e com isso merece o nome de cité,

uma vez que exista na sociedade um mundo de objetos capaz de permitir agenciar processos de comprovação cuja avaliação supõe o recurso ao princípio de equivalência de cuja possibilidade lógica essa utopia coloca em ação.

Em Sade, como vemos em vários dos autores que aqui mobilizei como apoio – especialmente Klossowski, Adam e Moraes –, o objetivo fundamental de seus escritos ficcionais, se considerados como tratados de filosofia política, é algo que poderíamos chamar de uma *política do gozo*: é de uma ordem que se trata de construir, na qual a justiça se encontra para além de “qualquer possibilidade de empatia, simpatia, enternecimento ou piedade” (Adam, 2011, p. 58), mas que, se recusa esses traços de “fraqueza antinatural”, nas palavras de Dolmancé, não exclui dos homens uma igualdade radical e fundada na natureza humana: todos são postulantes ao prazer – embora nem todos sejam merecedores, nos termos da escala de grandezas, como veremos. E se esse prazer advém de uma forma supostamente egoísta de aproveitamento do outro, a experiência descrita acaba por trair a radicalidade: ao fim e ao cabo, a ordem libertina é harmônica; *todos* dão sua cota de sacrifício em nome do prazer *de todos*. Assim, uma informação sobre o próprio modelo das cités vem auxiliar o argumento: seu pluralismo tímido – contido, como disse – em número de cités ajuda a sublinhar seu caráter utópico – e, portanto, de dimensão idealizada e positiva da vida em termos *hiperbólicos*: não é possível “viver” em uma cité – nem estar situado em apenas um mundo correspondente. É preciso navegar no modelo para se estar no social: a multiplicidade moral do justo é um imperativo, não uma mera característica (Werneck, 2012). Ao mesmo tempo, esse *pluralismo de baixa fecundidade*, ao mesmo tempo que valoriza cada ordem universalista, também sublinha o limite mesmo dessa universalidade: não se pode levar o princípio de grandeza da cité a suas últimas consequências, sob pena de, caso se tente fazê-lo, se ser esmagado por sua própria limitação de recursos de investimento: as possibilidades de sacrifício não são ilimitadas. Assim, é perfeitamente observável aqui o tipo de tecnologia política proposta por este projeto: a garantia da liberdade

de gozo a todos os homens e mulheres igualmente, sem distinções na ordem de seus interesses ou orientações ou limitações em termos da quantidade de alegria ou prazer. Por isso mesmo, será por meio da circunscrição da *situação festiva*, do momento em que é possível justificar o arrebatamento pela alegria, que se observará o grande legado dessa filosofia.

Além disso, não se pode ignorar que a estratégia editorial de exposição do modelo das cités percorre um caminho reverso: se somos apresentados primeiramente a ordens abstratas de grandeza modelizadas “a partir” de textos de filosofia política, ao mesmo tempo fica evidente que é dos mundos que parte essa arquitetura: eles são descrições indutivamente prospectadas a partir de situações analisadas empiricamente em uma vasta matriz de pesquisas⁸. Assim, o ponto de partida para o objetivo de *citésizar* é a aposta na potencialidade generalizante de um mundo situadamente conformado *pelos próprios atores*. Dessa maneira, é a partir da observação em curso sobre o caráter de bem comum experimentado no conagraçamento festivo que se torna possível falar em uma grandeza prazerosa – e em seu rebatimento qualificativo na forma da alegria. A aposta, então, é que a história da cultura moderna que gerou uma valorização da inspiração, das relações domésticas, das relações cívicas, do renome, do mercado e da eficiência também construiu em torno do prazer um componente fundamental da política e da vida social – ver, sobre isso, Beckman (2014) e Blackshaw (2010). E essa hipótese encontrará eco na verificação da última condição de escolha, que preferirá obras de filosofia política

que tenham conhecido grande difusão e, mais especificamente, (...) textos que foram chamados a dar sua contribuição para a confecção de tecnologias políticas, isto é, para construir instrumentos de estabelecimento de equivalência de validade bastante geral, ou para os justificar.

8. Descritas com mais detalhes em *De la justification*, especialmente a partir do Programme de Recherche et d’Opérationnalisation sur des Topiques de l’Équité et de l’Equivalence (Protée), coordenado pelos autores no Centre d’Etudes de l’Emplois em torno dos temas centrais das economias da grandeza.

Ora, se o reconhecimento, por certo senso comum ilustrado, de *A filosofia na alcova* – ou da obra de Sade em geral – como clássico da filosofia política está relegado ao investimento de certos autores, aqui já citados, ao mesmo tempo é fácil sustentar – como mostra a descrição – que sua base conceitual e seus fundamentos alcançaram enorme difusão e serviram de base para a implantação de um conjunto de dispositivos políticos dos mais seminais. Assim, por exemplo, Como mostra Bakhtin (1987), o carnaval, por seu caráter de exceção, de momento parentético no calendário, historicamente representa uma válvula de escape de alegria em relação a um cotidiano de contenções. Mas a história moderna é recheada de exemplos de espraio da *situação festiva*, isto é, de utilização do carnaval como paradigma, como *forma*: trata-se mais das situações em que se pode tornar festivo qualquer momento da vida e a isso justificar por meio de uma metafísica do prazer⁹. E talvez um dos exemplos mais paradigmáticos esteja na história de dispositivos cívicos como os direitos sociais, na qual um debate sobre o lugar da alegria como espaço de justiça teve lugar; por exemplo, na construção do “direito ao descanso e ao lazer”, que consolidou o tempo livre das forças produtivas como um traço fundamental das relações capital-trabalho (Bendix, 1996; Koshar, 2002; Blackshaw, 2013). Os surgimentos de uma indústria de entretenimento de massa e de uma “cultura do lazer” (Blackshaw, 2010) consolidam o ingresso de uma lógica do prazer e da alegria na vida produtiva e na cognição (Johnson, 2017) – e passou a ser integrado no discurso sobre saúde –, e isso se amplia ainda mais nos debates sobre as novas formas de produção, com o trabalho criativo e

9. De modo que embora o mundo hedonista vá ser modelizado a partir de um guia de comportamento no carnaval, ele deverá ser perfeitamente colocado em ação em, por exemplo, uma empresa – como fazem Boltanski e Thévenot (1991) com os outros mundos – ou em qualquer outro lugar. Assim, por exemplo, se um repórter de um jornal apura uma matéria complicada, que gera conflitos com a chefia e que coloca em questão sua qualificação de bom jornalista, pode ser que um colega (ou mesmo seu editor) venha chama-lo para ir ao *fumódromo*, espaço separado na redação para os fumantes, para um cigarro – e uma conversa –, de modo que o prazer possa resolver a situação, ou, que, às vésperas de um jogo decisivo, o técnico de um time de futebol opte por dar folga a seus jogadores mais exigidos, a fim de fazer com que as tensões da preparação tenham sua energia direcionada para algo menos estressante.

o ingresso de dispositivos lúdicos no mundo da produtividade industrial (Boltanski e Chiapello, 2009[1999]; Stark, 2009).

DA NECESSIDADE DE UMA NOVA CITÉ (E DE NOVAS CITÉS, QUANDO NECESSÁRIO)

O esforço teórico a que me proponho aqui se insere em um movimento, em curso desde a publicação de *De la justification*, de constante revisão do modelo das cités. Se é verdade que Boltanski e Thévenot constroem um quadro conciso (isto é, plural, mas reduzido, contido em suas pretensões de ampliação) de “naturezas” (Boltanski e Thévenot, 1987), é também verdade que eles próprios reconhecem que outras cités são passíveis de reconhecimento – especulando, eles mesmos, como é notório, pelo menos uma cité verde (Thévenot e Lafaye, 1993), uma cité comunicacional (Boltanski e Thévenot, 1999), e propondo formalmente uma cité por projetos (Boltanski e Chiapello, 2009[1999]). Igualmente, eles ainda apresentam possibilidades bastante concretas de cités especialmente circunscritas, oriundas de compromissos entre diferentes naturezas, como a “cité coletiva” (1991, p. 347), que fundamenta o Estado democrático, em uma composição entre as gramáticas cívica e industrial.

No entanto, não se pode negar que esse entusiasmo traga com ele o risco de certa, digamos, obsessão *citésista*, no sentido de que se possa buscar, em alguns trabalhos, propor novas ordens de bem comum como uma espécie de horizonte obrigatório de uma obra dessa linhagem. Pois se é verdade que vários desses trabalhos representam não apenas esforços teóricos criativos, como ainda ótimas problematizações analíticas – a exemplo de Castro (2009), Moura (2016) e mesmo da experiência parcial de Araújo (2015) e da construtiva inversão de Tallone (2015)¹⁰ –, essa vontade de produção de cités acaba

10. Em seu trabalho sobre desconfiança em viagens de ônibus no Rio de Janeiro, Talone (2015) sugere que a vida na cidade tem muitas vezes suas justificações operadas por meio de uma abstração negativa, uma “distopia realizada”, assim chamada em diálogo com a ideia de “utopia realizada” de Boltanski (1990). Segundo este, essa distopia, se for mais que uma abstração e corresponder a um mundo de dispositivos, poderá ser chamada de *anticité*. Em um desenvolvimento posterior, Talone (2017) dá às distopias realizadas o nome de oceanias, em alusão à ordem política descrita em *1984*, romance

por fragilizar o caráter plural, mas concentrado, do próprio modelo original: não pode haver um número infinito ou mesmo muito grande delas. Ao mesmo tempo, não se pode se fechar os olhos para a fecundidade de ordenamentos do justo demonstrada por algumas dessas pesquisas, dado inclusive o esforço dos próprios atores de buscar novas formas de generalidade. Nas palavras de Boltanski e Thévenot (1991, pp. 346-347),

O rigor [*do*] trabalho de formatação contribui para explicar como as pessoas comuns poderiam contar com a competência necessária para reconhecer, intuitivamente, a validade de um argumento sem, apesar disso, possuírem a capacidade de engendrar novos princípios de justificação que, na ausência de uma natureza na qual se colocar em ação prática, seriam, de resto, próprios a utopias.

Assim, pareceu-me que uma reorganização desse ambiente se fazia necessária, qualificando dois tipos de resultantes desse empreendimento: por um lado, o modelo das *cités* oferece um guia geral para *cités universalistas*, cuja pretensão é a implantação em situações fecundas para a operacionalização prática de uma vida social de vários mundos: a *cité universalista* é aquela com potencial a ser mobilizada em situações da vida social nas quais várias outras *cités* podem estar presentes; por outro lado, essas outras *cités* se mostram em grande medida universalizações de mobilização mais restrita, sendo *contextuais*, com uma utilização que acaba por ser circunscrita a certos contextos, certos tipos de comprovação, mas podendo ser reconhecidas como universais localmente – podendo se integrar ao plano das EG tradicional em uma geometria compósita.

Dito isso, não posso não situar meu próprio esforço em sua pretensão: trata-se de uma *cité universalista* o que quero prospectar e descrever. A amplitude do alcance de uma ordem de grandeza cuja

de George Orwell considerado a mais paradigmática das distopias literárias, afirmando que a que ele havia descrito seria um tipo, a “oceania violenta” – em diálogo com um tratamento que propusemos conjuntamente a respeito da ideia de sociabilidade violenta de Machado da Silva (Werneck e Talone, 2017).

base seja a alegria – um dos fundamentos mesmos da efetivação de situações sociais em infinitos contextos – qualifica, acredito, a cité hedonista à galeria do modelo das cités mais geral, mais postulante ao universal¹¹.

DA ALCOVA COMO ORDEM DE GRANDEZA

Pois bem, o modelo das cités é montado por Boltanski e Thévenot (1991, pp. 96-103) por meio de um quadro de imputação gradativa de axiomas, que se desdobram em hipóteses, que vão sendo confirmadas ou refutadas conforme cada axioma se some ao quadro. Assim, a fim de verificar a validade do reconhecimento da cité hedonista como tal, submeto agora sua construção a essa axiomática.

1) PRINCÍPIO DE COMUM HUMANIDADE DOS MEMBROS DA CITÉ

Um imperativo fundamental une os *libertinos* e, na generalização promovida pela conversão desse modelo em cité, os *alegres*, aqueles que se arrebatarem pelo desejo: sua natureza. Adam (2011, p. 41) lembra que, em sua obra, Sade

revela um ateísmo que muitos filósofos partilhavam, mas que não se arriscavam a tornar público. Mas, mais que isso, ele reivindicava o direito a cada um, e não mais unicamente aos poderosos, de satisfazer abertamente suas paixões, mesmo as ‘singulares’; [*ele*] atribui às pulsões um estatuto legítimo e faz de todo desejo uma possibilidade admissível.

Em um curto poema de sua lavra, (citado em Lely, 1977, p. 67), Sade apresenta esse princípio de humanidade comum, atribuindo ao ser humano o estatuto de *desejante*, de forma rigorosamente *amoralista* – isto é, recusando qualquer qualificação valorativa para o prazer, que se naturaliza: “Ces douces actions que vous nommez des crimes/

11. Para uma discussão mais delongada sobre o papel desempenhado pelo universal no modelo das EG e de suas possíveis modulações, ver Werneck (2016b).

Ces excès que les sots croient illégitimes,/Ne sont que les écarts qui plaisent é ses yeux,/ Les vices, les penchants qui la délectent mieux ;/Ce qu'elle grave en nous n'est jamais que sublime" [*Essas doces ações que vós nomeais de crime/Esses excessos aos quais o tolo a ilegitimidade imprime/Não são senão os desvios que a vossos olhos aprazem/Os vícios, os pendores que melhor os comprazem/Pois aquilo que elas em nós inscrevem são simplesmente o que há de mais sublime*]. Nada que possa produzir o gozo pode ser interdito, já que é a manifestação do fundamento de humanidade que une os homens.

2) PRINCÍPIO DE DESSEMELHANÇA

A hipótese, reduzida ao absurdo, de que o princípio de humanidade comum crie um Éden (Boltanski e Thévenot, 1991, p. 99) – aquele plano limite em que todos os homens são igualmente grandes e, portanto, são indistintos – gera, de acordo com a axiomática, a necessidade de uma forma segundo a qual as pessoas possam se diferenciar, sem serem, portanto, reduzidas a um único homem, um Adão, que seria imposta naquela construção paradisíaca. Ora, no caso da cité hedonista, esse princípio se manifesta no fato de que os prazeres são experimentados em diferentes intensidades por diferentes atores em diferentes estados de grandeza. Por exemplo, muito embora Eugénie vá falar em um gozo absoluto em todas as suas experiências – como veremos adiante na descrição dos estados –, o cavaleiro de Mirvel situará a diferença pressuposta por sua própria condição: como aprendiz, ela deve “se entregar e ser paciente”, pois “há mais prazer com a maior experiência do prazer”. Isso encontra eco na própria dinâmica de uma *paciência libertina*: não apenas se postergará o gozo em vários momentos a fim de auferir maiores delícias ao finalmente alcançá-lo, como a própria posição de aprendiz demanda alguém paciente que aguarde por posições mais elevadas na hierarquia do conhecimento. Essa possibilidade de uma escala, no entanto, recusa uma hierarquia doméstica, já que não é etária, geracional ou de postos: tem a ver com a vivência mesma do prazer.

3) DIGNIDADE COMUM E

4) HUMANIDADE DE VÁRIOS ESTADOS ORDENADOS

Essa diferenciação encontra como resposta modelar o igual potencial de acesso aos estados mais elevados. Não à toa estamos diante de um aprendizado. Eugénie e a madame de Saint-Ange se espelham uma como uma viagem entre passado e futuro; o que as separa é o tempo de exercício na libertinagem: se a potência com que a menina se entrega revela sua pouca experiência, já que ela trata como supremo cada momento de prazer, ela ao mesmo tempo demonstra sua potência de se tornar uma grande libertina:

Ah, eu sinto!... Nada a menos parece mais delicioso... Estou fora de mim... Não sei mais o que digo ou o que faço... Que embriaguez se apodera dos meus sentidos! (...) Que delícia! É impossível descrever esta sensação! (...) [*para, em seguida, diante de outro estímulo, um pouco mais avançado, mais ainda muito distante dos limites aos quais seria submetida:*] Não posso mais... Vou morrer! (Sade, 2015, pp. 33; 35)¹²

Sobre o ordenamento em estados, faz-se necessária uma nota sobre o abarcamento dos pequenos pelos grandes – outra característica fundamental do modelo: aqui também a posição de professor confere a Dolmancé sua grandeza: seu prazer não é apenas para si, já que, experiente, demonstra um gozo que beneficia aos outros ao ser exercido, uma vez que reforça uma ordem libertina maximizada.

12. Um bom exemplo desse tipo de jornada entre a inexperiência e os estados mais elevados de grandeza pode ser encontrada na descrição de Becker (2008[1967]) para o aprendizado do uso de maconha. Sua descrição mostra como a experiência de percepção do prazer oriundo do uso de uma droga faz parte de um sistema de treinamento em que o mais experiente ensina ao neófito o que é o prazer e como o sentir.

5) FÓRMULA DE INVESTIMENTO

Já falamos sobre o *sacrifício* demandado do cultor do prazer e de como isso representa um *investimento* para a obtenção do maior gozo. Aqui, vale apenas acrescentar os suportes físicos em que esse sacrifício se inscreve, *o corpo* e *o tempo*: na cité hedonista, o sacrifício mais básico é o de energia. Assim, o limite desse sacrifício está no corpo e na temporalidade: o cansaço, a exaustão, são suas fronteiras – além da sensação de conclusão da situação festiva, de que “é hora” de encerra-la. Além disso, o investimento de mais potência para demonstrar mais alegria pode dialogar com o investimento dessa energia no talento: em um mundo hedonista, os seres de maior grandeza são aqueles capazes de mobilizar o maior prazer – e/ou a maior alegria –, seja do ponto de vista qualitativo seja do quantitativo, seja para si seja para os outros. Nesse sentido, há um flerte (i. e. possibilidades de compromisso) com os mundos inspirado e do renome, uma vez que os artistas mais populares costumam ocupar esse lugar e serem por isso reconhecidos como estrelas (Boltanski e Thévenot, 1991, p. 203):

Os grandes inspirados abarcam os outros seres, englobam-nos e os realizam, mas não representando o que tenham todos em comum (como, por exemplo, os porta-vozes no mundo cívico), e sim, pelo contrário, ao afirmar sua singularidade. É por meio do que têm de mais *original* e mais *singular*, ou seja, por sua *genialidade* própria, que se dão aos outros e servem ao bem comum. Eles têm, portanto, o dever de se insurgir contra o jugo, de se destacar do rebanho, de buscar a *libertação individual*, não para fins egoístas, mas para consumir a dignidade humana, restaurando entre os seres relações autênticas¹³.

13. Por outro lado, esses mesmos artistas poderão ser criticados justamente a partir do mundo inspirado, em suas versões mais “eruditas”, pois serão apontados como mais “sensoriais” do que “espirituais”, por serem qualificados menos como “arte” e mais como “entretenimento” – crítica apontando para um compromisso com o mundo industrial (um artista popular quando lido em sua eficiência, sua capacidade de fazer mais shows, de suportar mais horas de palco etc.) ou para, pior para outros, o mundo mercantil (um artista popular que vende muitos discos, ganha muito dinheiro, ostenta riqueza

Na observação dos blocos de carnaval que ora me serve de ratificação do mundo hedonista, por exemplo, serão de maior grandeza – e portanto seguidos pelos de menor – tanto o animador do carro de som, quanto os integrantes da banda ou o responsável por colocar as músicas, quanto ainda aqueles foliões que se destaquem por mostrar enorme alegria ou dispositivos que a traduzam (por exemplo, uma fantasia espirituosa ou inspiradora), isto é, todos aqueles que parecerem ter investido muito tempo para se tornarem capazes de se situar nesse quadro de obtenção/oferta de prazer.

6) PRINCÍPIO DE BEM COMUM

A solução para as pendulares contraposições do jogo axiomas/hipóteses é o fundamento principal do modelo: os ordenamentos estabelecidos são efetivados por serem capazes de produzir uma equivalência entre os estados, segundo a qual seja comum o bem produzido pela diferença de grandezas; aqui, com base na experiência e na demonstração de alegria. Neste ponto, a nota diz mais respeito ao grau de entrega do libertino a essa *comunicação* do bem, esse movimento de *torná-lo comum*. Ora, por mais que Dolmancé afirme que os amigos devem ser constituídos por si e não por eles, a experiência coletiva da alegria, ele próprio demonstra, torna cada experiência individual mais rica. O *congraçamento* é uma das operações fundamentais a serem mobilizadas nas ordens libertinas. Elas se baseiam em uma partilha constante da experiência prazerosa: em sua primeira lição, Eugénie constata que a masturbação (ato de prazer o mais individual) mútua é mais valiosa que a solitária, pois expõe, torna “sem vergonha” e plena a prática do prazer (Sade, 2015[1795], pp. 32-33).

Assim, por exemplo, quando faz seu monólogo contra Deus, Dolmancé, retomando a humanidade comum, apresenta um libelo pela liberdade e o centra na ideia de um bem comum fundado na *na-*

etc.). Esses dois desempenhos são considerados mácula na composição inspiração-hedonismo que se poderia esperar de um gênio.

tureza das coisas, e cuja justiça se funda na ideia de equilíbrio entre “bem” (prazer) e “mal”¹⁴ (uso da força, exercício da transgressão) – a forma libertina da equivalência (Idem, *ibidem*, pp. 38-39):

Ele [*Deus*] o prejudicaria [*ao sistema da Terra*] infalivelmente, visto que suas vontades, que deveriam ser justas, jamais poderiam aliar-se às injustiças essenciais das leis da natureza, visto que deveria querer constantemente o bem e a natureza, só desejá-lo em compensação do mal que serve a suas leis; visto que deveria agir sempre, e a natureza, cuja ação perpétua é uma de suas leis, só poderia encontrar-se em concorrência e em oposição perpétua a ele.

Aqui, a manifestação é por um mundo sem autoridade divina – no limite, sem qualquer autoridade –, já que ela, em sua forma moralista de ser justa, contradiz a “justiça voraz” do mundo natural, isto é, sua forma livre de exercer as paixões, doa a quem doer. Igualmente, a preleção de Dolmancé e da madame descreve ao mesmo tempo um horror aos controles sociais produzidos pela vida virtuosa – mesmo movimento de Sade em *Justine ou Os infortúnios da virtude* (2009[1791]) – e fundamenta na alma e no intelecto sua busca incessante pelo prazer e uma postura fundamentalmente partilhada do bem: o gozo é para todos e deve ser degustado *em relação*, em condições iguais de reconhecimento do direito à *jouissance*¹⁵.

14. Assim como quando a madame qualifica a Dolmancé, a atribuição da qualidade de “mal” em Sade é sempre um irônico manifesto amoralista: ele é consciente de todo o catálogo de interdições da sociedade e reconhece que ela reconheça como maligna uma série de ações, sendo capaz, então, de se colocar a si mesmo (e a seus personagens) no lugar de criminosos (ver mais uma vez Moraes, 2011, pp. 53-62) ou malignos ou outro adjetivo. Isso, no entanto, evidentemente é feito ironicamente, recusando ao mesmo tempo o caráter moralmente negativo de nada do que faça, como no deslocamento que seria descrito pelos teóricos da rotulação – ver Werneck (2014b) – e especialmente aquele fundado no auto-reconhecimento orgulhoso como *outsider* (Becker, 2008[1963]), como quando a comunidade gay se intitula gay apossando-se do rótulo a ela atribuído pelos conservadores. Essa condição de “Nietzsche *avant la lettre*” (Cuelar, 1982) ao mesmo tempo caracteriza a atitude libertina como aquela que suspende consideravelmente (mas estrategicamente) o comedimento nas situações festivas organizadas. Tratarei desse tema mais detidamente no texto sobre o mundo hedonista.

15. Um exemplo radical dessa igualdade se encontra no tratamento de Sade para a figura da mulher. Nele, não há possibilidade de encara-la como “objeto sexual”, já que, não

Constrói-se, assim, uma ética fundada na partilha de um recurso que só pode ser pensado como escasso quando contido pelos constrangimentos de uma vida social baseada na contenção (ou quando a natureza assim o impuser): o prazer (Bollack, 1975; Adam, 2011). Dessa maneira, pode-se mesmo se falar em uma “generosidade” e de “uma solidariedade” hedonistas – nos limites em que os dois termos possam servir para caracterizar a atitude e a relação típicas de qualquer integrante de uma *cité* , isto é, sem caracterizar com isso qualquer emoção, inacessível à análise nesse plano – ou qualquer adjetivação usável pelo hedonista. Segundo essa configuração, aquele a ocupar o lugar de pequeno, abarcado pelo bem do grande,

se presta igualmente às exigências dos outros, por mais estranhas [*mais uma vez o qualificativo de estranheza é uma atribuição interna consciente e irônica de um rótulo externo: nada do que seja feito em uma situação de festividade é de fato estranho para os convivas*] que pareçam. Por exemplo, o cavaleiro se deixa sodomizar a despeito de sua heterossexualidade” (Adam, 2011, pp. 53-54).

CONCLUSÃO: ENTRE A *CITÉ* E O MUNDO HEDONISTA

O mundo hedonista, ainda em processo de modelização no momento em que este texto é escrito, se ainda não pode ser desenhado em sua plenitude, permite, ainda assim, lançar luz sobre a *cité* a ele correspondente, por conta de sua forma de sistematização característica. *É o* mais próprio de um mundo comum definir: um modo de avaliação (grandeza); um formato de informação relevante nos processos de comprovação (*épreuve*) – que podemos reconhecer como processo de *accountability* –, isto, é a forma material por meio da qual a grandeza é reconhecida e, sobretudo, medida e comparada; um tipo de relação elementar, ou seja, a maneira como os atores se relacionam quando a grandeza em jogo *é* colocada em ação; e uma forma de qualificação

havendo qualquer valor na virtude feminina, ela tem exatamente o mesmo potencial e direito do homem ao prazer, de modo que o aprendizado de Eugénie se dá não apenas para o deleite de seus preceptores, mas para que ela efetivamente seja libertada dos grilhões que a impedem se exercer o gozo em sua plenitude.

humana, quer dizer, a maneira como se identifica um humano na escala de grandezas. Esse tipo de desenho permite levar a interpelação à obra de filosofia política para nela mesmo encontrar – em abstrato – esses elementos. Assim, eis um quadro sintético da cité/do mundo hedonista:

CITÉ HEDONISTA	
Grandeza	Prazer
Formato de informação relevante	Sensorial (especialmente visual e sonora)/ Emocional
Tipo de relação elementar	Congraçamento
Forma de qualificação humana	Alegria

Assim, o tipo de situação em que a cité hedonista será pródiga diz respeito a momentos em que outros princípios de justiça sejam postos de lado – ou complexificados, em função de um compromisso (Boltanski e Thévenot, 1991, pp. 337-407) – em favor da possibilidade de uma equivalência na qual o prazer se distribua justamente, legitimamente. O discurso libertino serve, então, como uma versão radical de uma ordem de grandeza hedonista, na qual os atores sociais possam encontrar fundamentação para seu justo exercício do prazer nas situações as mais variadas nos contextos os mais diversos, caracterizando sua filosofia política como instauradora de uma cité universalista. Daí, como já disse, a situação paradigmática, mais *pura*, ser aquela em que os atores constroem universos de ação cuja base são *situações festivas*, cuja base *é o prazer* experimentado em copresença, em *congraçamento*, como uma festa ou um festival, as férias ou mesmo o momento de consumo do entretenimento, mas, igualmente, situações nas quais essa festividade possa ser operada sem que ela seja o motivo mesmo de integração inicial dos atores – a exemplos de casos citados e outros imagináveis, como ao se converter uma situação muito anônima e pública, como uma fila ou uma viagem de ônibus, em uma confraternização imprevista ao se lançar uma piada ou iniciar uma canção, “descontraindo-a”; ou, ainda, ao se ingressar em uma manifestação política festivamente, tomando-a como momento de congraçamento pela celebração comuns de ideias, e se inserir nela toda uma gramática do humor, tornando uma

situação cívica um compósito com o mundo hedonista (Hart e Bos, 2008; Werneck, 2015; 2016). Em todas essas situações, é a base comum de acesso ao prazer que torna cabível as diferenças de grandeza. Nelas, os seres de maior grandeza serão aqueles capazes de mobilizar o maior prazer – e/ou demonstrar a maior alegria –, seja do ponto de vista qualitativo seja do quantitativo, seja para si seja para os outros. Em um evento, por exemplo, serão o mestre de cerimônias, a pessoa celebrada, o responsável pela música ou pelas bebidas ou mesmo o participante mais animado ou que mais se esforça por animar os outros – chamado por muitos de “a alma da festa”¹⁶. E o reconhecimento da legitimidade dessa posição será nos termos de uma equivalência hedonista segundo a qual o mundo será melhor conforme a distribuição do bem seja *efetiva* (Werneck, 2012).

Com este esforço, sugiro um debate sobre o papel que o prazer e a alegria possam desempenhar em uma modelização da moral – recorrentemente descrita como oposta a esses princípios. Como já apresentei em outro texto (Werneck, 2014), tenho empreendido um esforço de explicitar o caráter gerativo da moral, demonstrando que ela pode ser pensada não apenas em seu potencial restritivo e de intervenção sobre a agência, mas especialmente a partir de sua produtividade e sua dimensão de criatividade, já que os atores sociais vivem uma vida social fundamentalmente moral e situam tudo que fazem em um plano abstrato de valores (Weber, 2001[1904]; Wright Mills, 1940), mas sem que isso precise representar uma condução cega com base em princípios estritamente observados. Reconhecer o potencial dessa grandeza, o prazer, como forma de fundamentação de acordos, incluindo-a na galeria disponível dos ferramentais de *accountability* social, permite pensar como o imperativo de valoração mútua pode incluir em seu horizonte de efetivação um valor cuja base é a possibilidade de guia de toda uma racionalização de base emocional

16. Ao mesmo tempo, todo um debate sobre o papel desempenhado por algo que poderíamos chamar de *dispositivos hedônicos* pode ser aberto a partir de um enquadramento como este. Por exemplo, ao se pensar no papel desempenhado pelo álcool e pelas drogas na sociabilidade, nas conversações e mesmo nas identidades (Becker, 2008[1967]; Wilson, 2005); ou em estudos sobre alimentação – e culinária (ver Kaufmann, 2011) –; sobre esportes (especialmente sobre torcidas) e sobre arte, para não falar apenas de dispositivos mais evidentes como aqueles ligados ao prazer sexual (Preciado, 2010; Comella, 2017).

(Weber, 1947[1922], p. 92). Considero esse um dos temas centrais de uma sociologia da moral robusta e a questão do exercício do prazer e da alegria – pensados por esse enquadramento uma forma de bem comum produzida pela socialização da potencialidade do bem de si (Werneck, 2012) – impõe-se como discussão estratégica para a pauta dessa dimensão da teoria sociológica, tanto do ponto de vista de sua inclusão no tema do bem em abstrato – expurgando o problema do interesse e do egoísmo (Jeffries, 2014) – quanto do debate sobre a entrada dessas variáveis na pauta humanitária – centrada na questão do sofrimento (Boltanski, 1993; Fassin, 2011) e mais recentemente atravessada pelo problema da felicidade (Bok, 2011; Graham, 2012).

Por fim, uma observação a mais ainda *é pertinente: muito embora a aposta aqui, como apontado, seja que a cité hedonista sempre esteve entre nós, isto é, que ela pertence naturalmente ao mesmo quadro do modelo das cités* porque tem estado em operação pelos atores na mesma modernidade que as cités já estabelecidas, não se pode negar, ao mesmo tempo, que um quadro de cités que a inclui é diferente do quadro sem elas. Reconheço que atribuir à galeria de gramáticas de justificação disponíveis aos atores para suas justificações uma nova forma formal de grandeza/bem comum entroniza indubitavelmente uma reflexividade outra no que diz respeito ao processo de transição entre diferentes mundos que guia a capacidade dos atores nas EG: ter disponível uma nova possibilidade mapeada ampla e complexifica – no duplo sentido em que potencializa e torna problemática – o processo de investigação que os atores cotidianamente desempenham na tomada de caminhos de *accountability*. Assim, qualquer análise que queira levar em conta essa “nova” cité precisa levar em conta como o modelo das cités pode passar a ser pensado e operado pelos próprios atores reflexivamente a partir de sua colocação em prática formalizada¹⁷.

17. Agradeço ao colega Sérgio Tavoraro pelos comentários no 41º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), em 2017, pelas pontuações que me permitiram acrescentar esse elemento ao debate. Agradeço também ao colega Diogo Correa por comentários que contribuíram para tornar este texto mais denso e preciso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Réjeanne. (2011), *Les délicatesses du marquis de Sade: Réflexion éthique*. Berlim, Éditions Universitaires Européennes.

ARAUJO, Fernando (2015). *Entre a moral e o reconhecimento: Um estudo sobre o trabalho docente e suas críticas na modernização universitária*. Dissertação (mestrado), PPGS, UFRGS.

BAKHTIN, Mikhail. (1987), *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec.

BECKER, Howard S. (2008[1967]), “Tornando-se um usuário de maconha”. In: *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 51-67.

BECKMAN, John. (2014), *American Fun: Four Centuries of Joyous Revolt*. Nova York, Pantheon.

BENDIX, Reinhard. (1996), *Construção nacional e cidadania*. São Paulo, Edusp.

BLACKSHAW, Tony. (2010), *Leisure (Key Ideas)*. Londres, Routledge.

_____. *Working-Class Life in Northern England, 1945–2010 The Pre-History and After-Life of the Inbetween Generation*. Londres, Palgrave Macmillan.

BOK, Dereck. (2011), *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-Being*. Princeton, Princeton University Press.

BOLLACK, Jean. (1975), *La pensée du plaisir: Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris, Minuit.

BOLTANSKI, Luc. (1990), *L'amour et la justice comme compétences: Trois essais de sociologia de l'action*. Paris, Métailié.

_____. (1993), *La souffrance à distance: Morale humanitaire, médias, politique*. Paris, Métailié.

_____; Thévenot, Laurent. *Les économies de la grandeur: Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi, 31*. Paris: PUF, 1987.

_____; Thévenot, Laurent. (1991), *De la justification: Économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.

_____; Thévenot, Laurent. (2018, no prelo), *A justificação: Sobre as economias da grandeza*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

_____; CHIAPELLO, Éve. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo, Martins Fontes, 2009[1999].

CASTRO, Rodrigo de. *O espírito do comunismo: O engajamento revolucionário entre o humanismo e a intransigência*. Dissertação (mestrado), PPGSA, UFRJ.

COMELLA, Lynn. (2017), *Vibrator Nation: How Feminist Sex-Toy Stores Changed the Business of Pleasure*. Durham, Duke University Press.

CUELLAR, Lluís. (1982), "El Marqués de Sade, 'un Nietzsche avant la lettre'". *Enra Honar*, vol. 3, pp. 93-95.

FASSIN, Didier. (2011), *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Los Angeles, University of California Press.

GARCIA, Priscila Lopes de Medeiros. (2017), *Foliões de Carnaval: Um estudo etnográfico sobre bloco de rua em Santa Teresa*. Tese (doutorado), PPGSA, UFRJ.

GRAHAM, Carol. (2012), *Happiness Around the World: The Paradox of Happy Peasants and Miserable Millionaires*. Oxford, Oxford University Press.

HART, Marjolein 't; BOS; Dennis (orgs). (2008), *Humor and Social Protest*. Cambridge (RU), Cambridge University Press.

JEFFRIES, Vincent (org). (2014), *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: Formulating a Field of Study*. Nova York, Palgrave Macmillan.

JOHNSON, Steven. (2017), *O poder inovador da diversão: Como o prazer e o entretenimento mudaram o mundo*. Rio de Janeiro, Zahar.

KAUFMANN, Jean-Claude. *Casseroles, amours et crises: Ce que cuisiner veut dire*. Paris, Fayard, 2011.

KLOSSOWSKI, Pierre. (1967[1947]), *Sade mon prochain, précédé de 'Le philosophe scélérat'*. Paris, Seuil.

KOSHAR, Rudy (org). (2002), *Histories of Leisure*. Londres, Bloombury Academic.

LAFAYE, Claudette; THÉVENOT, Laurent. "Une justification écologique? Conflit dans l'aménagement de la nature". *RFS*, n. XXXIV, 1993, pp. 495-594.

LELY, Gilbert. *Le portefeuille du Marquis de Sade*. Paris, Différence, 1977.

MACÉ, Marielle. (2008), “Lessai littéraire, devant le temps”. *Cahiers de Narratologie: Analyse et Théorie Narratives*, n. 14, pp. 2-11.

MORAES, Eliane Robert. (1996), “Sade: O crime entre amigos”. In: Novaes, Adauto (org). *Libetinos libertários*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 245-254.

_____. (2011), *Lições de Sade: Ensaio sobre a imaginação libertina*. São Paulo, Iluminuras.

_____. (2015), *Sade: A felicidade libertina*. São Paulo, Iluminuras.

MOURA, Amanda. (2017), *O melhor dos bens: Um estudo sobre uma premiação para ações humanitárias e sua gestão de valores morais*. Dissertação (mestrado), PPGSA, UFRJ.

NOVAES, Adauto. (1992), “Por que tanta libertinagem?”. In: Novaes, Adauto (org). *Libetinos libertários*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 9-20.

PRECIADO, Beatriz. (2010), *Pornotopía: Arquitectura y sexualidad en ‘Playboy’ durante la guerra fría*. Barcelona, Anagrama.

SADE, Marquês de [*Donatien Alphonse François de*]. (2009[1791]). [*Justine ou*] *Os infortúnios da virtude*. São Paulo, Iluminuras.

_____. (1999[1795]), *A filosofia na alcova*. São Paulo, Iluminuras.

_____. (2015[1800]), *Juliette ou les prospérités du vice*, Tome 1. Charenton le Pont (FR), Humanis.

STARK, David. (2009), *The Sense of Dissonance: Accounts of Worth in Economic Life*. Princeton, Princeton University Press.

STEINBERG, David. (2001), "Morality, Yes; Moralism, No: An Ode to the Marquis de Sade". *Sexuality and Culture*, vol. 5, n. 1, pp. 7-10.

STROEV, Alexandre. (2011), "Libertinage as a Means of Governing the State: Catherine II through the Eyes of Marquis de Sade". *Russian Literature*, n. 69, pp. 195-208.

TALONE, Vittorio da Gamma. (2015), *Confiança e desconfiança como dispositivos morais situacionais em trânsito: Um estudo em viagens de ônibus na cidade do rio de janeiro*. Dissertação (mestrado), PPGSA, UFRJ.

_____. (2017), "Entre cités e 'oceanias': Um estudo sobre a distopia realizada a partir de distopias literárias clássicas. Texto de trabalho, Necvu.

THOMAS, William I. (1966[1923]). *Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis*. Nova York, Harper and Row.

WEBER, Max. (2001[1904]), "A 'objetividade' do conhecimento na ciência social e na ciência política". In: *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo, Cortez.

_____. (1947[1922]), *The Theory of Social and Economic Organization*. Glencoe, The Free Press.

_____. (1993), *Metodologia das ciências sociais, parte I*. São Paulo, Cortez.

WERNECK, Alexandre. (2009), "Moralidade de bolso: A 'manualização' do ato de dar uma desculpa como índice da negociação da noção de 'bem' nas relações sociais". *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 2, n. 3, pp. 107-141.

_____. (2012), *A desculpa: As circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

_____. (2014a), “Sociologia da moral, agência e criatividade”. In: WERNECK, Alexandre; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto (orgs). *Pensando bem: Estudos de Sociologia e Antropologia da Moral*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, pp. 114-138.

_____. (2014b), “Teoria da Rotulação”. In: Lima, Renato Sérgio de; Ratton, José Luiz; Azevedo, Rodrigo Ghiringhelli de. (orgs). *Crime, polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo, Contexto, pp. 105-116.

_____. (2015), “‘Dar uma zoadá’, ‘botar a maior marra’: Dispositivos morais de jocosidade como formas de efetivação e sua relação com a crítica”. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, vol. 58, n. 1, 2015, pp. 187-221.

_____. (2016), “Uma sociologia da compreensão a partir do par crítica e jocosidade”. *Civitas*, vol. 16, n. 3, pp. 482-503.

_____. (2016b), “A força das circunstâncias: Sobre a metapragmática das situações”. Vandenberghe, Frédéric; Véran, Jean-François (orgs). *Além do habitus: Teoria social pós-bourdiesiana*. Rio de Janeiro, 7Letras, pp.

_____; TALONE, Vittorio da Gamma. (2017). “A ‘sociabilidade violenta’ como dispositivo de efetivação de ações de força: Uma sugestão de encaminhamento a partir da hipótese de Machado da Silva”. Texto de trabalho, Necvu.

WILSON, Thomas M. (org). (2005), *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*. Londres, Bloomsbury Academic.

WRIGHT MILLS, Charles. “Situating Actions and vocabularies of motive”. *American Sociological Review*, v. 5, n. 6, 1940, pp. 904-913.