

Sacher-Masoch e a subversão desejante do contrato

Rogério Pacheco Alves*

Sumário

1. Introdução. 2. Tensões desejantes: a pura forma da lei kantiana e a invenção do estado contratualizado. 3. A subversão desejante do contrato em Masoch. 4. Afinal, pode haver um “desejo racional”? O estatuto do desejo e da razão em Spinoza. 5. Conclusão.

Resumo

O objetivo do presente trabalho é o de investigar modos de saída da moral através das formas jurídicas, dado que a moral, pelo menos segundo a perspectiva *mainstream*, sobretudo em Kant, atuaria como um validador externo da justiça da lei e que o direito, ao mesmo tempo, internaliza. Além disso, busca-se resgatar, de forma crítica, a tensão envolvida na mobilização da dimensão passional, a começar pela filosofia moral de Kant, mas para além do marco kantiano, uma tensão presente, por exemplo, nas origens do pensamento que desaguará na formação do Estado (Hobbes) e que também pode ser encontrada em algumas linhagens, embora minoritárias, da própria modernidade (Spinoza). Ou seja, não obstante todo o projeto kantiano para que a Lei encontre um fundamento puramente formal, o que se dá por intermédio do esvaziamento dos desejos, a dimensão passional cumpre um papel decisivo na invenção do Estado moderno e pode ser articulada, de forma profícua, com a própria racionalidade. Nosso ponto de apoio é um texto perturbador de Sacher-Masoch (1835-1895), *A Vênus das Peles*, publicado em 1870, num esforço de aproximação entre os campos da literatura e do jurídico, mas que também atravessa a ética e a política. Como se verá, Masoch produz um tipo de “subversão desejante” do contrato (e da Lei) e com isso aproxima Desejo, Arte e Direito. A metodologia consistirá na revisão bibliográfica sobre o tema, com incursões nos campos do direito, da filosofia do direito e da literatura.

Abstract

The purpose of this paper is to investigate ways of leaving morality through legal forms, given that morality, at least from the mainstream perspective, especially in Kant, would act as an external validator of the justice of the law and that the right, to at the same time, internalizes. In addition, it seeks to rescue, in a critical way, the tension involved in

* Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense-UFF (Direito).

*the mobilization of the passionate dimension, starting with Kant's moral philosophy, but beyond the Kantian framework, a tension present, for example, in the origins of thought that will lead to the formation of the State (Hobbes) and which can also be found in some lineages, although minority, of modernity itself (Spinoza). In other words, despite the Kantian project for the Law to find a purely formal foundation, which occurs through the emptying of desires, the passionate dimension plays a decisive role in the invention of the modern State and can be articulated, in a fruitful way, with its own rationality. Our support point is a disturbing text by Sacher-Masoch (1835-1895), *The Venus of the Skins*, published in 1870, in an effort to bring together the fields of literature and the legal field, but which also crosses ethics and politics. As will be seen, Masoch produces a type of "desiring subversion" of the contract (and of the Law) and thereby brings Desire, Art and Law together. The methodology will consist of a bibliographic review on the theme, with incursions in the fields of law, philosophy of law and literature.*

Palavras-chave: Direito. Moral. Contrato. Desejo. Literatura. Kant. Masoch. Spinoza.

1. Introdução

O campo jurídico é habitado por categorias próprias e daí decorre uma metodologia também peculiar e o seu caráter propriamente científico, fundados no código binário, e algo simplificador, do lícito-ilícito.

Neste universo, que possui igualmente uma linguagem própria, as figuras da *lei* e do *contrato* ("lei entre as partes") ocupam um lugar central, figuras por intermédio das quais o direito se expressa, ao lado da sentença e de outros institutos jurídicos. Mais do que um problema de expressão, a lei e o contrato acusam uma tensão indissociável com a concepção do justo, seja na tradição jusnaturalista, em que uma dada justiça a-histórica, imutável e universal opera como filtro da lei, seja na tradição juspositivista de matriz kelseniana, em que a lei *encerra* o justo (o justo é o que diz a lei).

Na modernidade, em Kant mais especificamente, produz-se uma gradativa aproximação entre direito e moral, o que o positivismo pretende negar. De fato, há no kantismo um *conceito moral do direito*, isto é, a busca de um critério de determinação entre o que é justo e injusto de modo que a moral exerce um papel crítico e normativo sobre o direito, embora com ele não se confunda. Se a moral é o gênero do qual direito e ética são espécies, disso se segue que as normas jurídicas devem ser "leis morais", da mesma forma que as normas éticas. Ou seja, tanto as normas jurídicas quanto as normas morais devem ser fundadas *a priori* e são necessárias.¹

A partir da *Metafísica dos Costumes* (1797) o conceito de direito em Kant passa a gozar de uma igual dignidade frente à moral, diferentemente do que ocorria na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), em cujo texto aparece tão

¹ KERVÉGAN, 2010, p. 244.

somente o imperativo categórico da moral. Como raiz comum de ambos Kant aponta a noção de *obrigação*, que faz da ética e do direito domínios conexos e pertencentes à “moral”, muito embora mantenha-se a distinção entre ética e direito através do critério do engajamento da subjetividade: No campo da ética, tendo em consideração o *propósito* ou *motivo* da ação; no âmbito do direito, relativamente apenas à ação exterior e suas consequências.²

Dessa aproximação entre moral e direito surge não só o mui conhecido imperativo categórico da moral (“*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”), como também um imperativo categórico jurídico (“*age exteriormente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos, segundo uma lei universal*”), construído a partir da mesma estrutura formal e por espelhamento ao imperativo da moral. O princípio universal do agir jurídico (lei universal do direito) serve à aferição da justiça das ações e da própria legislação. Tanto num caso (imperativo categórico da moral) como n’outro (imperativo categórico jurídico), cuida-se de uma ética *procedimental* e de cunho *formal*, pois Kant não indica um decálogo de leis morais.

De todo modo, Kant está preocupado com a formulação de princípios imutáveis construídos pelo abandono da experiência e de seu universo passional, condição para a construção de um sujeito autônomo, que é o sujeito que tem uma natural disposição para abandonar as suas inclinações subjetivas em busca da *razão* e da construção de preceitos universais (daí decorre a *dignidade humana*, que só admite a sua consideração como fim em si, jamais como meio). Assim, uma vontade determinada por elementos externos, ou seja, pelas paixões e pelos desejos, marca a *heteronomia* e somente a vontade determinada internamente, ou seja, pela *razão*, confere *autonomia* ao homem (liberdade humana enquanto autonomia, como vontade livre).

Naturalmente, há diversos problemas nas concepções kantianas de moral e de direito e no uso depreciativo que Kant faz da dimensão passional do homem. Em Hobbes, por exemplo, as paixões ocupam um lugar central, sendo o medo o motor da criação do Estado moderno. Em Spinoza, contemporâneo de Hobbes, as paixões devem ser vistas como elementos naturais, o que abre um novo campo de investigação a respeito da ética e da política, um campo experiencial que considera os afetos (amor, ódio, cólera, inveja, soberba, piedade etc.) como propriedades da natureza humana, “maneiras de ser que lhe pertencem como o calor, o frio, a tempestade, a trovoadas e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica” (SPINOZA, 1973, p. 314) e cujas causas podem ser conhecidas da mesma forma que os fenômenos naturais.

O objetivo do presente trabalho é o de investigar modos de saída da moral através das formas jurídicas, dado que a moral, pelo menos segundo a perspectiva *mainstream*, sobretudo em Kant, atuaria como um validador externo da justiça da lei

² KERVÉGAN, 2010, p. 240. Em Kant, a distinção é estabelecida da seguinte forma: “Essa legislação que faz de uma ação um dever, e também faz deste dever um motivo, é ética. Porém, a legislação que não inclui o motivo do dever na lei e, assim, admite um motivo distinto da idéia do próprio dever, é jurídica” (KANT, 2003, p. 71).

e que o direito, ao mesmo tempo, internaliza. Além disso, busca-se resgatar, de forma crítica, a tensão envolvida na mobilização da dimensão passional, a começar pela filosofia moral de Kant, mas para além do marco kantiano, uma tensão presente, por exemplo, nas origens do pensamento que desaguará na formação do Estado (Hobbes) e que também pode ser encontrada em algumas linhagens, embora minoritárias, da própria modernidade (Spinoza). Ou seja, não obstante todo o projeto kantiano para que a Lei encontre um fundamento puramente formal, o que se dá por intermédio do esvaziamento dos desejos, a dimensão passional cumpre um papel decisivo na invenção do Estado moderno e pode ser articulada, de forma profícua, com a própria racionalidade. Nosso ponto de apoio é um texto perturbador de Sacher-Masoch (1835-1895), *A Vênus das Peles*, publicado em 1870, num esforço de aproximação entre os campos da literatura e do jurídico, mas que também atravessa a ética e a política. Como se verá, Masoch produz um tipo de “subversão desejante” do contrato (e da Lei) e com isso aproxima Desejo, Arte e Direito. A metodologia consistirá na revisão bibliográfica sobre o tema, com incursões nos campos do direito, da filosofia do direito e da literatura.

2. Tensões desejantes: a pura forma da lei kantiana e a invenção do estado contratualizado

Como já se disse, o imperativo categórico kantiano é pura *forma*, e através de sua aplicação seria possível aferir a moralidade, ou não, da conduta. Cuida-se de um *procedimento*, e não de um inventário de normas substanciais, que vai lançar mão da possibilidade, ou não, de universalização de uma determinada conduta (*“age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”*).³ O direito, do mesmo modo, também conta com um princípio universal *a priori* de aferição da justiça das ações e da legislação, o imperativo categórico jurídico, que é igualmente procedimental (*“age exteriormente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos, segundo uma lei universal”*).

Não é nada desprezível a concepção kantiana de uma moral e de um direito *formais*. O problema aqui é o da formulação de um critério de aferição da justiça das normas (morais e jurídicas), que na tradição vincula-se à ideia de *Bem*. Platão, por exemplo, rejeitando o que muito tempo depois ganharia o nome de “utilitarismo”, defende que o objetivo do direito não é satisfazer os desejos individuais ou mesmo coletivos, é dizer, produzir as leis mais convenientes à maximização do prazer, mas sim o de perseguir o *Bem*, ou seja, a *justiça (dikaion)*, palavra grega que significa, ao mesmo tempo, o direito e o justo). Na famosa alegoria da caverna (livro VII da República)⁴

³ Embora Kant não indique um decálogo de ações morais, diferentemente da tradição judaico-cristã, a *mentira* figura como um exemplo de ação imoral, dada a impossibilidade de sua universalização (KANT, 2011, p. 74).

⁴ “(...) no mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendra a luz e soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa

tem-se uma saída do mundo sensível dos corpos, um entrave ao conhecimento, em direção à posição mais elevada do mundo das *ideias* inteligíveis e esse seria também o método necessário à descoberta do justo (VILLEY, 2009, p. 72). O justo, objeto do direito (e da lei), reside n'outro mundo mais verdadeiro e elevado, um mundo ideal e, por isso, utópico e impraticável.⁵

No platonismo, portanto, a lei depende de um princípio mais elevado e a lei é um poder segundo e delegado, pois não se sustenta por si mesma (DELEUZE, 1983, p. 88-89). É com Kant que se pode falar, verdadeiramente, DA LEI, pois em seu pensamento a lei não depende mais do *Bem*, o contrário é o que se dá (o *Bem* depende da lei). A lei, então, se funda em si mesma, em sua pura forma, não dependendo de qualquer elemento externo e chancelador, e em razão disso Kant produz uma verdadeira revolução copernicana ao, na Razão Prática, fazer girar o Bem em volta da Lei (DELEUZE, 1983, p. 90).⁶ Ao fazer da lei um fundamento último Kant transforma o objeto da lei em algo *inapreensível*, um objeto que se esquia essencialmente, o que dá à lei uma imensa plasticidade. Na precisa abordagem de Deleuze:

A LEI, definida pela sua pura forma, sem matéria e sem objeto, sem especificação, é tal que não se sabe o que ela é, e que não se pode saber. Ela age sem ser conhecida. Ela define um domínio de erro onde somos desde já culpados, quer dizer, onde já transgredimos os limites antes de saber o que ela é: como Édipo. E a culpabilidade e o castigo nem mesmo nos fazem conhecer o que é a lei, mas deixam-na nessa indeterminação mesma, que corresponde como tal à extrema precisão do castigo. Kafka soube descrever esse mundo. (DELEUZE, 1983, p. 91)

Por isso não se pode dizer, em face da indeterminação da lei, que o seu cumprimento se dê para o *Bem* ou mesmo que aquele que cumpre a lei é justo. Na verdade, aquele que cumpre a lei é, mais do que tudo, *culpado*⁷ e quanto mais a

a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública" (PLATÃO, 2000, p. 228).

⁵ Villey demonstra que tal concepção idealizada aparece muito claramente na República, em que Platão se mostra bastante hostil à legislação escrita, e que na "Política" e nas "Leis", diálogos posteriores, Platão se vê obrigado a reconhecer a necessidade da legislação, numa postura mais realista (VILLEY, 2009, p. 74 e ss.).

⁶ "(...) nada é mais exacto do que aquilo que Kant estabeleceu na Crítica da Razão Prática, no que se refere à lei moral, e na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, no tocante aos imperativos categóricos; sejam quais forem os conteúdos, a forma persiste enquanto forma da lei. Devemos, portanto, render-nos à evidência do formalismo da lei, um formalismo mais necessário e mesmo mais importante do que aquilo que contém (...). A forma invariável da lei, como coerção pura, é a obrigação formal sem contestação possível, mesmo se esta obrigação de direito incide sempre, de facto, sobre o conteúdo (KREMER-MARIETTI, 1990, p. 25-26).

⁷ KREMER-MARIETTI, retomando as categorias freudianas de ego e superego, sendo o superego nada mais que a consciência moral, esclarece que a tensão entre o superego e o eu é sentida como sentimento de culpabilidade e se manifesta sob a forma da necessidade de punição (KREMER-MARIETTI, 1990, p. 71).

renúncia é forte e rigorosa mais consciência moral se adquire. Ou seja, a consciência moral nasce da renúncia e do desejo recalcado (DELEUZE, 1983, p. 91-92).⁸

O que importa reter é que, de um modo geral, os esforços de racionalização da modernidade fundam-se no esvaziamento ou na negação da dimensão afetiva, como na pureza formal da lei kantiana. Mas há um momento crucial da filosofia política em que a dimensão afetiva cumpre um papel fundamental, mais precisamente o momento de invenção da concepção moderna de Estado, que vai encontrar em Hobbes (1588-1679) o seu momento fundacional, ancorado, justamente, na ideia de *contrato*.

Como largamente difundido, o contratualismo hobbesiano, deflagrador de uma longa tradição na experiência liberal do Ocidente, presente até hoje, tem como pano de fundo as intensas e desagregadoras guerras religiosas que devastavam a Europa do século XVII e é inspirado pela busca de parâmetros de racionalidade ao exercício do poder político, dada a insuficiência do sobrenatural (Deus) enquanto elemento de legitimação do poder monárquico. Partindo da premissa de que o estado de natureza no qual estavam imersos os homens de seu tempo era a única forma capaz de explicar a situação caótica vivida à época (uma “guerra de todos contra todos”), Hobbes sustenta que somente a construção de um pacto de cada homem com todos os homens seria capaz de pôr fim a tal estado, devendo reconhecer-se “(...) cada um como autor de todos os atos que aquele que os representa praticar ou vier a realizar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns” (HOBBS, 2002, p. 130).

Não há no Leviatã, diferentemente da concepção aristotélica, qualquer pressuposto de que o homem seja por natureza um animal político ou social. Ao contrário, para Hobbes o homem é naturalmente um animal apolítico e associal e o problema fundamental então é o da autopreservação e o do *medo da morte violenta*, a mais poderosa das paixões e inspiradora do desejo natural de preservação. De fato, na concepção hobbeseana a paixão (e não a razão) é, para a maioria dos homens, o elemento mais poderoso, do que decorre a ineficácia da lei natural se os seus princípios estiverem em choque com a paixão. Por isso a lei natural tem de ser deduzida da mais poderosa de todas as paixões, que é, repita-se, o medo da morte violenta. A morte ocupa o lugar do *telos* e o medo da morte violenta expressa nada mais do que o desejo de preservação de si mesmo, o mais poderoso e fundamental de todos os desejos naturais, raiz de toda a justiça e de toda moral (STRAUSS, 2009, p.156), o que significa que, diferentemente de Kant, a moral em Hobbes nasce de um direito e não de um dever.

Contudo, todos os homens desejam a paz e somente podem alcançá-la abrindo mão de sua liberdade natural. Disso se segue que para alcançarmos a paz e a segurança,

⁸ Nessa indeterminação do objeto da lei, em sua *impossibilidade* contrastada pela precisão do castigo, haveria algo de irônico, um certo humor. Max Brod lembra que quando Kafka leu O Processo os ouvintes riam às gargalhadas e o próprio Kafka também ria (DELEUZE, 1983, p. 83) e é possível também referir que em O Mercador de Veneza (Shakespeare) as reviravoltas do julgamento, frutos da indeterminação do objeto da lei que faz do credor (o judeu) réu de um crime de tentativa de homicídio (contra o mercador), também possuem uma enorme carga de comicidade.

transferimos o nosso direito natural a um corpo artificial (Estado), ou seja, firmamos um pacto ou *contrato*, um momento inaugural da política enquanto arte de governar as cidades, em contraste com as leis da natureza. Neste momento o múltiplo (multidão) torna-se uno (Estado) e a condição de abrimos mão de nosso direito natural (*finalidade*) é o alcance da paz e da segurança. Surge de tais premissas a definição do Estado como uma grande multidão que institui uma pessoa, “mediante *pactos recíprocos* uns com os outros, para em nome de cada um poder usar a força e os recursos de todos, de maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum” (HOB­BES, 2002, p. 131). Daí resulta que as obrigações contratuais assumidas pelos súditos duram apenas enquanto o soberano for capaz de protegê-los, sendo o poder e a soberania concebidos como invenções humanas e não mais como mandatos divinos, uma concepção que toma o Estado enquanto triunfo da racionalidade.

Para Hobbes não há incompatibilidade entre soberania e liberdade, pois somente somos verdadeiramente livres sob os comandos das leis (o contrato social). Ser livre não é ser *sui juris*, o que significa que viver sob a dependência da vontade de outrem não é uma limitação da liberdade humana. Ou seja, a lei e o contrato são o *locus* moderno da fruição da liberdade (há aqui uma evidente aproximação ao kantismo),⁹ ao menos da liberdade *útil*, dado que a liberdade do estado de natureza, em que há a competição pelos mesmos recursos escassos, é inútil. Naturalmente, para que Hobbes consiga compatibilizar a existência de um poder soberano (no caso, o poder monárquico, que Hobbes defende) com a liberdade dos súditos é necessário adotar um conceito de liberdade bastante limitado, um conceito “desidratado”, que é o que aparece no Leviatã, em que nosso autor sustentará que liberdade é a ausência de restrições externas aos movimentos dos corpos, o significa que são livres todos os homens que não estejam limitados por elementos *externos*, acorrentados ou encarcerados, por exemplo (HOB­BES, 2002, p. 158). Nem mesmo o medo, um elemento interno, e não externo, é capaz de esvaziar a liberdade,¹⁰ embora seja o motor do contrato social.

Contra a ideia de perfeição contratualista de Hobbes é possível apontar criticamente o poder político do Estado como nada mais do que um comitê para administrar os negócios comuns da classe burguesa, na mui conhecida crítica marxista, ou mesmo denunciar as relações de dominação e de violência que lhe são ínsitas.¹¹

⁹ “A autonomia é o fundo da nossa vontade apreendida na relação com a Lei. Esta asserção diz-nos respeito enquanto quisermos pensar, de qualquer forma, a moral. Além disso, como viu Kant, é a Lei como Lei que nos dá conhecimento da nossa liberdade. Inversamente poderíamos também afirmar que a autonomia não é mais do que o fundo da nossa vontade apreendida na relação com a liberdade como consciência da Lei” (KREMER-MARIETTI, 1990, p. 43).

¹⁰ “No caso de alguém atirar seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre” (HOB­BES, 2002, p. 159).

¹¹ “Tal como todos os agrupamentos políticos que historicamente o precederam, o Estado consiste em uma relação de *dominação* do homem sobre o homem, fundada no instrumento da *violência legítima* (isto é, da violência *considerada* legítima). O Estado só pode existir, portanto, sob condição de que os homens dominados se submetam à autoridade continuamente reivindicada pelos dominadores” (WEBER, 2011, p. 67-68).

Além disso, como já adiantado, há diversos problemas na filosofia moral kantiana. Mas o que aqui interessa perceber é que todos estes pressupostos modernos de uma moral formal esvaziada da dimensão desejanter (Kant) e da invenção do Estado a partir do medo (Hobbes) serão radicalmente subvertidos por Sacher-Masoch, que, tal como Hobbes, incluirá o elemento afetivo no direito (no contrato) mas não como plataforma de construção das paixões tristes do Estado e de seu monopólio do uso “legítimo” da força e da violência, e sim como componentes (as paixões e os desejos) da própria *liberdade*.

3. A subversão desejanter do contrato em Sacher-Masoch

Como se sabe, Masoch, nascido em 1836, na Galícia, de antecedentes eslavos, espanhóis e boêmios, dá nome à psicopatologia conhecida por *masoquismo*, expressão cunhada pelo psiquiatra austríaco Krafft-Ebing (1840-1902), em alusão às “perversões” dos textos de Masoch. Como se pode imaginar, tal associação não agradou nem um pouco nosso autor, mas acabou sendo consagrada pela psiquiatria e pela psicanálise.

Filho de um chefe de polícia de Lemberg (atual Ucrânia), Sacher-Masoch tem sua obra fortemente marcada por questões cosmopolitas e minoritárias. Não à toa, foi editor da revista *Auf der Höhe, Internationale Review*, que circulou em Leipzig, de 1881 a 1885, e que tinha como pauta a tolerância e integração dos judeus bem como a emancipação das mulheres (MICHEL, 1992, p. 320).

Masoch foi um homem culto e um escritor de prestígio em seu tempo (aos 28 anos já era um escritor conhecido), mas sua obra, diferentemente da produção literária do Marquês de Sade (1740-1814), experimentou um inexplicável esquecimento, a despeito do uso corrente de seu nome no campo da psiquiatria e da psicanálise, como acima apontado. Talvez isso se dê porque o masoquismo aparece como um complemento do sadismo, numa unidade (“sadosmoquismo”) que Deleuze problematiza de forma original e desafiadora (contra Freud, inclusive).¹²

A história de *A Vênus das Peles*, texto objeto do presente trabalho, tem como elemento central a celebração de um *contrato* entre os personagens Wanda e Severino, cujo nome é alterado para Gregório, e é inspirada numa aventura extraconjugal de Sacher-Masoch com Fanny von Pistor, com quem firma um contrato através do qual

¹² “Sadomasoquismo é um desses nomes mal fabricados, monstro semiológico. Cada vez que nos encontramos diante de um signo aparentemente comum, tratava-se apenas de uma síndrome, dissociável em sintomas irreduzíveis. Resumamos: 1º) a faculdade especulativa-demonstrativa do sadismo, a faculdade dialética-imaginativa do masoquismo; 2º) o negativo e a negação no sadismo, a denegação e o suspensivo no masoquismo; 3º) a reiteração quantitativa, o suspense qualitativo; 4º) o masoquismo próprio ao sádico, o sadismo próprio ao masoquista, um não se combinando nunca com o outro; 5º) a negação da mãe e a inflação do pai no sadismo, a ‘denegação’ da mãe e a aniquilação do pai no masoquismo; 6º) a oposição do papel e do sentido do fetiche nos dois casos; de mesmo para o fantasma; 7º) o antiestetismo do sadismo, o estetismo do masoquismo; 8º) o sentido ‘institucional’ de um, o sentido contratual do outro; 9º) o superego e a identificação no sadismo, o ego e a idealização no masoquismo; 10º) as duas formas opostas de dessexualização, e de ressexualização; e, 11º) resumindo o conjunto, a diferença radical entre a apatia sádica e o frio masoquista” (DELEUZE, 1983, p. 142-143).

Masoch, que adota o codinome Gregor,¹³ torna-se escravo da mulher pelo prazo de seis meses. Masoch tem predileção por ser caçado, amarrado, castigado e humilhado por uma mulher opulenta que usa peles e chicotes. Como dito pelo próprio Masoch:

Sabeis que sou um sensual supra-sensual e que em mim tudo tem suas raízes na imaginação e nela encontra alimento.

Amadureci muito depressa e fiquei excitado quando, aos dez anos, acho eu, pude ler a vida dos mártires. Lembro-me de ter sentido um horror que era no fundo encantamento por essas leituras; eles sofriam os piores tormentos, com uma espécie de satisfação, estiolavam-se nos cárceres, eram supliciados na fogueira, trespassados de flechas, lançados no pez fervente, entregues às feras ou crucificados. Desde então, sofrer e suportar horribéis torturas apareceu-me com pura delícia, especialmente quando essas torturas vinham de uma bela mulher, pois para mim, desde sempre, poesia e demoníaco estão concentrados na mulher. (*Apud* MICHEL, 1992, p. 47-48)

Há no contrato celebrado entre Wanda e Severino-Gregório uma situação de submissão na qual a mulher tem o domínio completo sobre o corpo do homem e sobre sua própria vida, uma situação de sujeição física que compõe o objeto de um contrato nitidamente leonino:

Meu escravo, as condições segundo as quais eu o aceito como escravo e suporte-o ao meu lado, são as seguintes:

Renúncia inteiramente absoluta ao seu eu.

Fora da minha, você não tem vontades.

Você é entre minhas mãos um instrumento cego, que cumpre todas as minhas ordens sem discuti-las. Caso esqueça que é meu escravo e não me obedeça absolutamente em todas as coisas, terei o direito de puni-lo e corrigi-lo segundo meu bel prazer, sem que possa você ousar se lamentar.

Tudo o que vier a lhe conceder em agradável e feliz será um favor de minha parte, e você só deverá então acolhê-lo me agradecendo. Com relação a você, agirei sempre em erros, e não terei nenhum dever.

¹³ Bernard Michel aponta que o personagem kafkiano Gregor Samsa, de *A Metamorfose*, provavelmente é uma homenagem a Masoch. De fato, Gregor é o pseudônimo adota pelo herói da *Vênus das Peles* e Samsa parece ser um anagrama de Sacher-Masoch (MICHEL, 1992, p. 385). Em Kafka abundam os temas masoquistas e em ambos aparecem problemas minoritários. Mas em Kafka haveria um "juridicismo de tribunal" e em Masoch um "juridicismo de contrato" (DELEUZE, 2011, p. 74).

Você não será nem um filho, nem irmão, nem amigo; não será então nada senão meu escravo jacente na poeira.

Tanto quanto o seu corpo, sua alma me pertence também e, mesmo lhe causando grande sofrimento, você deverá submeter à minha autoridade suas sensações e sentimentos.

A maior crueldade me é permitida e, se eu o mutilar, você deverá suportar isso sem queixas. Você deverá trabalhar para mim como um escravo e, se eu nado no supérfluo deixando-o em privações e pisoteando-o, você deverá beijar sem murmurar o pé que o tiver oprimido.

Eu poderei dispensá-lo a qualquer hora, mas você não terá o direito de me deixar contra a minha vontade, e se vier a fugir, reconhece-me o poder e direito de torturá-lo até a morte por todos os tormentos imagináveis.

Fora eu, você não tem nada; para você eu sou tudo, sua vida, seu futuro, sua felicidade, sua infelicidade, seu tormento e sua alegria.

Você deverá cumprir tudo o que eu pedir, que seja para o bem ou para o mal, e se eu exigir de você um crime, será preciso que se torne criminoso, para obedecer minha vontade.

Sua honra me pertence, assim como seu sangue, seu espírito, sua força de trabalho. Eu sou soberana, senhora de sua vida e de sua morte.

Se lhe acontecer de não mais poder suportar meu domínio, e que suas correntes se tornem pesadas demais, será preciso se matar: jamais lhe devolverei a liberdade.

Eu me obrigo, por minha palavra de honra, a ser o escravo da Sra. Wanda de Dunaiew, exatamente como ela pede, e a me submeter sem resistência a tudo aquilo que ela me impuser.

Dr. Leopold, cavaleiro de Sacher-Masoch. (MASOCH, 1983, Apêndice II, p. 309-311)

Há diversos elementos instigantes no contrato entre Wanda e Severino, como de resto há diversos aspectos interessantes em todo o texto. Mas um ponto que merece ser destacado é a ousadia e a originalidade de Masoch, se considerado que o corpo e o desejo, mesmo na literatura, sempre foram vistos como objetos de pouco interesse intelectual. Como nos lembra Le Goff, o corpo foi esquecido pela história e pelos historiadores, uma vez que, à exceção de alguns poucos autores, “o modo de vestir, de morrer, de se alimentar, de trabalhar, de morar, de habitar sua carne,

de desejar, de sonhar, de rir ou de chorar não atingiu o estatuto de objeto digno de interesse histórico” (LE GOFF, 2006, p. 15).

No Século XVIII, Sade já tinha abalado os alicerces do moralismo europeu com suas escandalosas publicações.¹⁴ Mas em Sade a lei kantiana é subvertida ironicamente através de um mal natural, pela *perversão* e pela *anarquia* enquanto instituição de modo perpétuo (a lei só pode ser ultrapassada para uma anarquia enquanto *instituição*). Sade tem horror do contrato e da lei, prefere as instituições, suas sociedades secretas, as sociedades de libertinos que estão acima das leis. Para ele, as leis (e os contratos) imobilizam e moralizam as ações e é o caso então de pensar instituições sem leis, modelos de ações livres (anárquicas) em estado de revolução permanente e imoralidade constante (o ateísmo, a calúnia, o roubo, a prostituição, a sodomia, o incesto etc.), o que em Sade possui também uma forte dimensão política (DELEUZE, 1983, p. 84 e ss.).¹⁵

Já Masoch retomará a lei kantiana para, a partir dos rigores da literalidade do contrato, isto é, através da *contratualização do desejo*, proporcionar a seus personagens uma reviravolta humorística¹⁶ da lei, que é por eles tomada ao pé da letra e aprofundada em suas consequências, pois só assim é possível demonstrar o absurdo da lei. Assim, por sua rigorosa observância, os personagens de Masoch experimentam os prazeres que a lei interdita (DELEUZE, 1983, p. 96). Não há mais culpa kantiana (a culpa torna o masoquista livre, ela dá livre curso ao desejo) e são justamente os rigores formais da lei e do contrato (daí o humor de Masoch) que permitem o prazer pleno. Só há, assim, masoquismo num contexto kantiano (mais humor), um contexto formal no qual a punição preexiste a toda falta, uma punição que na contratualização do desejo é precisamente um tipo de subversão (SUTTER, 2009, p. 30). Portanto, Masoch leva a lei moral kantiana a sério, leva-a às últimas consequências (novamente o humor),¹⁷ uma vez que o masoquismo é puramente formal e leva em conta o *formalismo dos encaminhamentos* (DELEUZE, 1983, p. 82).¹⁸

¹⁴ Cento e Vinte Dias de Sodoma (1785), A Filosofia da Alcova (1795), Juliette (1797-1801) etc.

¹⁵ “Existe em Sade um profundo pensamento político, o da constituição revolucionária e republicana, na sua dupla oposição à lei e ao contrato, mas esse pensamento da instituição, de cabo a rabo, é irônico, porque sexual e sexualizado, montado como provocação contra qualquer tentativa contratual e legalista de pensar a política” (DELEUZE, 1983, p. 87-88). Sobre a distinção deleuziana entre ironia (Sade) e humor (masoch), v. nota 16, abaixo.

¹⁶ “A ironia e o humor são agora dirigidos para uma derrubada da lei. Reencontramos Sade e Masoch. Sade e Masoch representam os dois grandes empreendimentos para uma contestação, uma derrubada radical da lei. Chamamos sempre ironia o movimento que consiste em ultrapassar a lei para um mais alto princípio, para reconhecer na lei apenas um poder segundo (...). Chamamos humor, não mais o movimento que remonta da lei para um mais alto princípio, mas aquele que desce da lei para as consequências. Conhecemos todas as maneiras de revirar a lei pelo excesso de zelo: é por uma escrupulosa aplicação que se pretende então mostrar o absurdo e alcançar precisamente essa desordem que se admite que ela proíbe e conjura” (DELEUZE, 1983, p. 94-96).

¹⁷ Haveria também humor na concepção kantiana, mas um tipo de humor triste, pois Kant não percebe o quanto a sua concepção de lei é ridícula. Assim, haveria em Kant uma “comichão transcendental” (SUTTER, 2009, p. 32-33).

¹⁸ “Tocou a campanha. As negras entraram.
- Amarrem-lhe os braços.

Há em Masoch uma profunda desordem: a mais rigorosa aplicação da lei (e do contrato, “lei entre as partes”) produz o efeito oposto ao que dela se espera, como nas chicotadas, que longe de punir ou evitar uma ereção, provocam-na.¹⁹ O castigo é uma condição de possibilidade do prazer proibido, o que “vira” a culpabilidade e derruba a lei: consequência perturbadora, pois a lei, posta num quadro formal kantiano, abre largas portas à experiência e à *heteronomia* dos desejos e das paixões, uma lei kantiana e ao mesmo tempo antikantiana, uma lei que proíbe a realização de um desejo, sob pena de punição (“você *não deve* fazer isso, senão...”), e que agora coloca a punição no início e *ordena* (“você *deve* fazer isso, senão...”) a satisfazer o desejo (DELEUZE, 1983, p. 96-97). O masoquista é, então, um “revoltado por submissão”, pois sua servidão é transgressora e positiva, e é também (mais humor), “o lógico das consequências” (DELEUZE, 1983, p. 97-98) uma vez que todo o desenlace estético de sua relação com a mulher dominadora segue os estritos termos contratuais (o brocardo *pacta sunt servanda*, que significa que “os pactos assumidos devem ser respeitados”).

Tanto quanto em Hobbes, o contrato de Masoch é o *locus* da liberdade, mas num sentido completamente diverso, já que no contrato estabelecido com a mulher-carrasco o masoquista está preso apenas pelas palavras (palavras de honra e juramentos), que, no entanto, exprimem, para além do consentimento da vítima, o dom de persuasão, o esforço pedagógico e jurídico pelo qual a *vítima adestra o seu carrasco* (DELEUZE, 1983, p. 83).²⁰ Há uma nítida relação de dominação, mas de um

Mantive-me de joelhos e deixei-as cumprir a ordem. Depois elas me levaram pelo jardim até o vinhedo que o margeia pelo sul. Entre as parreiras plantam milho; podia-se ver ainda alguns pés já secos. Ao lado estava um arado.

As negras me amarraram numa estaca e se divertiam me picando com os seus alfinetes de cabelo dourados. Mas isso não durou muito tempo pois Wanda chegou, com a touca de arminho na cabeça e as mãos nos bolsos da jaqueta. Fez com que me desatassem e me amarrassem as mãos atrás das costas; depois fez com que me pusessem uma canga na nuca e me atrelassem ao arado.

As diabólicas negras levaram-me pelo campo. Uma delas conduzia o arado, a outra me guiava puxando-me com uma rédea, a terceira me golpeava com o chicote e a Vênus das peles, ao lado, contemplava a cena” (MASOCH, 1983, p. 254-255).

¹⁹ “O grego lança-me um olhar gélido de tigre e experimenta o chicote. Seus músculos incham enquanto ele se prepara e faz o chicote silvar no ar e eu, como Marsias, estou amarrado e obrigado a me deixar esfolar vivo por Apolo.

(...)

- Agora, olhe como vou domá-lo! – exclama o grego.

Ele mostra os dentes e o seu rosto toma aquela expressão sanguinária que já me tinha causado medo da primeira vez. E ele começa a me chicotear, tão impiedosamente, tão terrivelmente que estremeço a cada golpe e meu corpo inteiro se contorce de dor. As lágrimas inundam minhas faces e Wanda, na otomana, apoiada num braço, contempla a cena com uma feroz curiosidade e não controla mais o riso.

Ser maltratado pelo rival favorecido, sob os olhos de uma mulher adorada, causa um sentimento indescritível: morro de vergonha e desespero.

E o mais ignominioso é que sinto uma espécie de prazer fantástico e supra-sensual nesta situação lamentável, entregue ao chicote de Apolo e desprezado pelo riso cruel de minha Vênus” (MASOCH, 1983, p. 297-298).

²⁰ “É que hoje serás seriamente chicoteado – disse Wanda.

- Coloque então tua jaqueta de peles – pedi.

- Com prazer.

Ela foi buscar a kazabaika e veste-a sorrindo. Depois se planta diante de mim, de braços cruzados e me contempla com os olhos semicerrados.

- Conheces a história do touro de Dênis o Tirano? – perguntou.

- Tenho uma vaga lembrança. Por quê?

- Um cortesão inventou um novo instrumento de tortura para o tirano de Siracusa, um touro de bronze dentro do qual se trancafiava os condenados à morte, e era colocado num fogo intenso. Quando o touro

tipo paradoxal uma vez que a vítima do contrato se serve da dominação para alcançar o gozo, que é o que ela verdadeiramente deseja. Sendo o masoquismo marcado, na perspectiva psicanalítica, pela identificação entre a mãe e a lei e, em consequência, pela anulação do pai - diversamente do sadismo, em que há uma negação da mãe e uma inflação do pai, que é posto acima das leis -, o contrato masoquista, ao contrário do que se imagina, é *também* uma expressão de racionalidade que confere à mulher todos os direitos e conjura o perigo do retorno da figura paterna, ou seja, que *protege* o mundo simbólico do masoquista e o torna livre relativamente ao poder paterno (DELEUZE, 1983, p. 72-75).

Sobre um tipo específico de racionalidade nos textos dos autores libertinos dos Séculos XVIII e XIX, é possível questionar criticamente, a partir da constatação de que o pensamento libertino, Masoch incluso, é um pensamento livre, ou seja, um pensamento contrário às ideias de tradição, crença, convenção social, preconceitos etc., se não haveria também todo um programa próprio da filosofia das Luzes (PRADO JUNIOR, 1996, p. 48). De fato, se o esclarecimento (*aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, ou seja, da incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo, a coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem (KANT, 2005, p. 63), o pensamento libertino é um modelo exemplar de esclarecimento bem ao modo do iluminismo e, por que não, bem ao modo do próprio kantismo (mais humor?).

Além disso, os personagens de Masoch, múltiplos e ambíguos por excelência, tentam, pelo instinto e pela busca de um ideal, impor ao mundo a sua própria ordem, só que informada e modelada pelo desejo (MICHEL, 1992, p. 383). Tal modelagem é fortemente marcada pela experiência da espera e do suspense em cenas que são verdadeiros ritos de suspensão física (amarrar, pendurar etc.) e de mora, de atraso (DELEUZE, 1983, p. 77). Por isso, Zourabichvili, a partir da apresentação de Masoch por Deleuze, sustenta que há dois elementos no masoquismo: um elemento estético, representado pelo processo romanesco do suspense e da espera,²¹ e um elemento jurídico, que é a forma do contrato e que determina uma certa relação com a lei. Ou seja, desejo, arte e direito se articulam no masoquismo e por isso Masoch introduz o desejo no direito, um direito do fato apenas. E introduz o desejo também na arte, substituindo o “prazer desinteressado” de Kant pela castidade (Severino nunca consuma o ato sexual com Wanda) enquanto distância estética que não nega o desejo (ZOURABICHVILI, 2006, p. 87-100).

de bronze começasse a se avermelhar, o condenado urraria de dor e os seus gritos pareceriam os mugidos de um touro. Dênis sorriu com benevolência e, para testar imediatamente o instrumento, mandou trancar o inventor dentro do touro... Essa história é muito instrutiva. Foste tu que me inculcaste o egoísmo, o orgulho e a crueldade, e serás tu a primeira vítima. Agora sinto realmente prazer em ter sob meu poder e maltratar um homem que tem, como eu, pensamentos, desejos e vontades, um homem que é mais forte que eu, física e intelectualmente, e sobretudo um homem que me ama. Amas-me ainda?” (MASOCH, 1983, p. 294).

²¹ Este elemento também está presente na predileção de Masoch pelas roupas femininas (as peles, as camisolas transparentes, as jaquetas de veludo etc.): “Se o traje ocupa tanto espaço nos romances de Sacher-Masoch é porque lhe cabe revelar o desejo e o prazer que o corpo da mulher não pode, por si só, exprimir. O erotismo é em primeiro lugar um erotismo do desejo, quase sempre indireto” (MICHEL, 1992, p. 156).

4. Afinal, pode haver um “desejo racional”? O estatuto do desejo e da razão em Spinoza

Foi visto que o corpo é o impensado da civilização ocidental, da mesma forma que os desejos que o habitam. Tal esquecimento representa o estatuto conferido ao corpo pela modernidade, já com Descartes (Século XVII), que, a partir do *cogito* e da concepção hierarquizada entre corpo e mente, considerava possível a existência da alma, isto é, da mente, *independentemente da existência do corpo*, mera extensão não pensante, sendo a essência do homem unicamente o pensar.²² Mas há, mesmo na modernidade, uma linhagem de pensamento que, embora minoritária, confere aos afetos um estatuto mais nobre capaz de compatibilizar duas esferas (corpo e mente) aparentemente inconciliáveis.

Spinoza, o filósofo holandês do Século XVII, situa-se justamente nessa linhagem materialista e em seu sofisticado sistema filosófico, em vez de uma consciência autofundante (Kant) ou um *cogito* (Descartes), o desejo “... é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (EIII, definições dos afetos, 1).²³ Para Spinoza o desejo tem um papel positivo e é tomado na perspectiva da razão humana que considera o esforço de conservação (*conatus*) enquanto um dinamismo concreto por perseguir e manter o fato de existir.

Em breve, dados os limites do presente trabalho, Spinoza enxerga o homem enquanto uma relação inafastável com a substância única (Deus ou Natureza), do que decorre que “(...) a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus e da natureza, isto é (...), de sua essência” (EIV, Proposição 4, Demonstração). Tudo o que existe *exprime* a natureza de Deus e, portanto, “tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é a causa de todas as coisas” (EI, P. 36, Demonstração).²⁴ E a essência atual de cada coisa, o homem, inclusive, é o esforço em perseverar em seu ser (“o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” - EIII, P. 7), o que Spinoza chamará, como já adiantado, de *conatus*.

O desejo é, então, positivo, é uma ação, e não uma negatividade interna ou algum tipo de carência.²⁵ Considerado em sua perspectiva positiva e produtiva, o

²² “(...) sou uma coisa que pensa, ou uma substância cuja essência toda ou natureza é somente pensar. E, embora talvez (...) eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto, não obstante, porque de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que, do outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele” (DESCARTES, 2005, p. 117-118).

²³ Será utilizada, doravante, uma forma abreviada de citação da Ética de Spinoza, em que E=Ética; IV=livro; P=proposição; D=demonstração e esc. ou escólio= escólio.

²⁴ É bom que se diga, a fim de evitar graves equívocos, que Spinoza não é um “filósofo-teólogo”, pois em seu pensamento Deus é um ponto de partida objetivo, não um criador. Além disso, o Deus spinozano, diferentemente do Deus da teologia, detém uma potência absoluta, ou seja, não se move por finalidades, nem tampouco se assemelha ao homem (não experimenta paixões, por exemplo).

²⁵ “Como Freud, Espinosa diz que o desejo é a essência do homem – mas é importante perceber que, por trás da homofonia das palavras, trata-se de conceitos bem diferentes. Para ele, o desejo é a produtividade mesma

desejo que surge da razão conservativa não é excessivo (EIV, P. 61) e não se refere a apenas uma parte do corpo.²⁶ É o desejo, então, a signifi­cação efetiva do *conatus*, o outro nome desse perseverar no ser²⁷ que é a própria essência do homem tomado na perspectiva da afirmação de uma essência individual. Como dirá Spinoza:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. (EIV, P. 18, Escólio)

Por certo, há aqui a afirmação de uma individualidade que, não obstante, convive com a constatação do desejo enquanto condição natural de todos os homens, o que faz com que ora o desejo apareça como um traço comum a todas as coisas singulares, ora como partido em tantos tipos e identidades diferentes quantos sejam as combinações possíveis de sujeitos e objetos do desejo (RAMOND, 2010, p. 33). Evidentemente, o ser próprio a todos os homens não induz à fundação de uma moral *a priori*, pois “... o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro” (EIII, P. 57, Demonstração). De fato, “... quando comparamos os homens entre si, nós os distinguimos unicamente pela diferença dos afetos, chamando uns de intrépidos, outros de tímidos e outros ainda, enfim, por outro nome” (EIII, P. 51, Escólio).

De todo modo, ao mesmo tempo em que pontua o *conatus* como um tipo de amor a si mesmo, Spinoza relembra ser totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser e que vivamos apartados das coisas que estão fora de nós (EIV, P. 18, Escólio), o que tem por consequência que para o homem e sua conservação nada é mais útil que a união com outros homens.²⁸ Assim, o desejo supõe uma *relação* e só pode ser concebido no interior da interação que o homem estabelece com outros homens ou outras coisas, um desejo, assim, sempre *relacional*.

da vida por meio e através dos afetos, mas isso não envolve nenhuma ideia de falta: não é ‘desejo de...’, não pede complemento nominal” (BOVE, 2010, p. 34). A falta, em Spinoza, é sempre fruto da imaginação.

²⁶ “O desejo que surge de uma alegria ou de uma tristeza que está relacionada a uma só parte do corpo, ou a várias, mas não a todas, não leva em consideração a utilidade do homem como um todo” (EIV, P. 60). Nesse caso, haverá uma situação de desequilíbrio entre as partes do corpo e seus afetos.

²⁷ O desejo abrange “todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou impulso” (EIII, Definições dos Afetos 1, Explicação). Resistir é desejar.

²⁸ “(...) o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela def. 2 da P. 3) e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem (pela prop. Prec.). Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem” (EIV, P. 35, Corolário 1).

É importante perceber, avançando um pouco mais, que Spinoza estabelece um interessante liame entre as noções de desejo e *conatus*, de um lado, e a busca do que é *útil* enquanto virtude, de outro. Vejamos:

O apetite (ou desejo) é a própria essência do homem “enquanto determinada a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação” (EIII, Definições dos afetos, 1, Explicação).

Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (EIV, P. 19).

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente” (EIV, P. 20).

E, numa síntese extraordinária, Spinoza dirá, aditando agora a *razão* como mais um elemento, que “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIV, P. 24).²⁹ Há, assim, a prevalência do útil sobre “o bem” no esforço de perseverar do ser,³⁰ ou seja, a prevalência de um impulso vital que vai além das regras morais. A busca do útil é bastante clara em situações extremas,³¹ mas, a rigor, trata-se de um movimento presente na vida ordinária.

Há também em Spinoza uma rica associação entre o par desejo/*conatus* e a busca de felicidade, pois “o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (EIV, P. 18), e “... o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo” (EIV, P. 18, Escólio).

²⁹ “(...) a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele (...)” (EIV, P. 37, Escólio 1). A virtude consiste em compreender (EIV, P. 23).

³⁰ “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV, Definição 1); “(...) é lícito tomar para nosso uso e utilizar de qualquer maneira tudo aquilo que existe e que julgamos ser bom, ou seja, que julgamos ser útil para conservar nosso ser e para desfrutar de uma vida racional” (EIV, Apêndice, Capítulo 8).

³¹ De acordo com Primo Levi, a respeito da situação dos prisioneiros de Auschwitz: “Era preciso nadar contra a correnteza, travar batalha a cada dia, a cada hora, contra o cansaço, a fome, o frio e a inércia resultantes disso; resistir aos inimigos e não ter pena dos rivais; aguçar o engenho, fortificar a paciência, acirrar a vontade. Ou, também, sufocar toda dignidade, apagar todo vestígio de consciência, ir à luta, brutos contra brutos, deixar-se guiar pelas insuspeitadas forças ocultas que sustentam as estirpes e os indivíduos nos tempos cruéis. (...) A não ser por grandes golpes de sorte, era praticamente impossível sobreviver sem renunciar a nada de seu próprio mundo moral. Isso foi concedido a uns poucos seres superiores, da fibra dos mártires e dos santos (...)” (LEVI, 1988, p. 93-94).

Por certo, o esforço-perseverança não exclui que dos encontros que travamos com outros seres possam advir tristezas, as quais, necessariamente, diminuem a nossa potência de agir.³² Mas Spinoza dirá que há um esforço “por fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria” e que, por outro lado, esforçamo-nos também “por afastar ou destruir tudo aquilo que a isso se opõe, ou seja, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza” (EIII, P. 28).³³ O hábito e a memória terão uma grande importância aqui, pois “quem se recorda de uma coisa com a qual, uma vez, se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias sob as quais, da primeira vez, com ela se deleitou” (EIII, P. 36), o que permite afirmar a existência de uma *tendência à repetição do prazer* (e à resistência à tristeza) como um princípio de nossa existência biopsíquica (BOVE, 2012, p. 38).

Em Kant, como vimos já, virtude é a força moral da vontade no cumprimento do dever³⁴ e, desse modo, virtuoso e honrado é o homem que cumpre o *dever*, mesmo à custa da preservação da própria vida, na medida em que a honra e a dignidade estão acima do esforço em perseverar na existência. Assim, viver não é uma necessidade, e sim viver uma vida honrada, enquanto durar a vida.³⁵ Cuida-se, então, de apostar num projeto moral de coexistência prática de sujeitos *racionais, responsáveis e imputáveis* através de uma comunidade ética (jurídica e moral) unida pelo dever. Se, por um lado, a dignidade confere autonomia, por outro, a autonomia se constrói à custa do cumprimento de rigorosos encargos morais pelo portador da dignidade.

Por outro lado, se para Kant a busca da felicidade é um aspecto secundário da vida do homem moral, em Spinoza:

(...) quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina. Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, das músicas, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua

³² “(...) à medida que uma coisa é afetada de tristeza, ela é destruída, num grau que será tanto maior quanto maior for a tristeza que a afeta” (EIII, P. 21, Demonstração).

³³ “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIII, P. 12).

³⁴ KANT, 2003, p. 248.

³⁵ “é melhor sacrificar a própria vida do que a moralidade” (KANT, 1963, p. 152, livre tradução).

natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas" (EIV, P. 45, Escólio 2).

Privilegiar a alegria, uma tendência do *conatus*, significa, mui claramente, afastar-se da complexa psicologia do dever que investe no medo e na culpa e numa consciência negativa que inspira o assombro de um tribunal interno. Para Spinoza, o medo é uma tristeza (EIII, Definições dos Afetos, 13) e, como tal, produz a passagem do homem de uma perfeição maior a uma perfeição menor, ou seja, a uma diminuição da potência de agir (EIII, Definições dos Afetos), jamais à liberdade. Pode-se inclusive dizer que a rejeição à ética da tristeza é um dos principais projetos de Spinoza.³⁶

Além disso, não há em Spinoza um "bem" ou um "mal" *a priori*. Contudo, a experiência e a memória nos permitem identificar aquilo que, ao longo de nossa duração, nos é útil e aquilo que nos é prejudicial, ou seja, o que aumenta ou diminui a nossa potência de agir. Isso vale para a saúde do corpo e da mente, individual ou coletivamente considerados. Cuida-se, portanto, de formar uma reserva e um bom conjunto de "regras de vida" e de um "bem viver" (EIV, P. 45, Escólio 2) capazes de resistir à tristeza e reforçar nosso esforço em perseverar. Para tanto é necessário compreender os afetos e as paixões humanas enquanto eventos naturais e não como vícios ou como um mal,³⁷ o que funda uma nova ética, pois é o desejo que qualifica algo como "bom" ou "mau" (EIII, P. 9, Escólio). Se assim é, os afetos e o desejo não podem ser pura e simplesmente aniquilados pelo dever moral de modo a reduzir o homem a uma situação de apatia moral.

Não há dúvida de que se trata mais da realização inteligente e harmoniosa do desejo do que de uma ética romântica da paixão desfreada ou do prazer a todo preço. Mas nem por isso deixa de ser inovadora a ética spinozana, que investe radicalmente na imanência e na "vida como ela é", e não na neutralização do tempo e do espaço por intermédio do formalismo do imperativo categórico.

Em suma, a natureza e o corpo deixam de ser um mal moral para o homem, deixam de ser o reino das experiências sensíveis que, em luta com a razão, o afastam do cumprimento dos deveres morais. É, a natureza, antes de tudo, um elemento inafastável e uma aliada que indica, mais que isso, *impõe*, pelo critério da necessidade

³⁶ "nenhuma potestade, nem ninguém mais, a não ser um invejoso, pode comprazer-se com minha impotência e minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo (...), que são sinais de um ânimo impotente" (EIV, P. 45, Escólio 2).

³⁷ "Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte, sua virtude e potência de agir. (...) Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer" (EIII, Prefácio).

e no campo da pura imanência, as estratégias de perseveração, pautadas pelo critério do útil (EIV, P. 20).³⁸ Um conhecimento verdadeiro do bem e do mal pressupõe que os afetos são coisas naturais e demanda “conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode” (EIV, P. 17, Escólio). Contudo, o homem que se conduz apenas pelos afetos, ou pela opinião, faz, queira ou não, coisas que ignora inteiramente. Já o homem que se conduz pela razão, ou seja, o homem livre, “... não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo” (EIV, P. 66, Escólio). O homem livre medita sobre a vida e não sobre a morte (EIV, P. 67) e vai além dos conceitos *a priori* de “bem” e “mal” (EIV, 68).

Em Spinoza, portanto, o homem não é um duplo (natureza e razão, mente e corpo) que goza uma liberdade intelectual no mundo moral, mas sim um homem cuja liberdade é uma identidade de si consigo (CHAUI, 2009, p. 62-63). Não será um homem duplicado porque, em razão do *paralelismo entre mente e corpo*,³⁹ a razão isolada resulta impotente diante das paixões, uma vez que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (EIV, P. 14).⁴⁰ Na relação interna entre razão e desejo (e na sua correlação entre “bom” e “mau”), “(...) a razão precisa ser desejo para penetrar na vida afetiva (...) e o desejo precisa ser razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual...” (CHAUI, 2009, p. 73-74). Inexiste, em suma, qualquer exterioridade entre razão e desejo e usar a razão é o esforço da mente para perseverar na existência compreendendo a si mesmo, seu corpo e os corpos exteriores (CHAUI, 2009, p. 73).

³⁸ “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV, Definição 1); “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIV, P. 24).

³⁹ “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (EIII, P. 2.). Para Spinoza, a mente é nada mais que “a ideia do corpo”, sendo este último “um modo definido da extensão, existente em ato” (EII, P. 13). A rigor, “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe *senão* por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EII, P. 19). Assim, negando que a mente seja autofundante, Spinoza afirmará que “a mente *não conhece a si mesma* *senão* enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EII, P. 23). À capacidade (maior ou menor) da mente Spinoza relaciona a capacidade (maior ou menor) do corpo “de *agir* simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de *padecer* simultaneamente de um número maior de coisas”. No *agir* do corpo, a mente aumenta a sua capacidade. No *padecer*, diminui sua potência (EII, P. 13, Escólio). Nas Proposições 12 e 14 da EII aparece a tese de que, sendo a mente a ideia do corpo, não há nada do que aconteça no corpo que não seja percebido pela mente. Reitera-se também que a capacidade de percepção da mente guarda relação com a quantidade de maneiras pelas quais o seu corpo é afetado. Afastando-se da teologia e do pensamento de seu tempo, Spinoza afirma que “... a ideia do corpo e o corpo, isto é (pela prop. 13), *a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo*, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (Escólio da Proposição 21 da EII). Cuida-se de um ousado movimento do pensamento do Séc. XVII que inverte o princípio tradicional fundador da moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência (DELEUZE, 2002, p. 24).

⁴⁰ “Um afeto não pode ser refreado nem anulado *senão* por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado (EIV, P. 7); “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (EIV, P. 8).

5. Conclusão

Como bom leitor de Shakespeare, Masoch trabalha intensamente com a mistura de afetos e suas ambiguidades (medo, prazer, dor etc.) e confere ao contrato a mesma materialidade desejante do “naco de carne” contratualizado de O Mercador de Veneza.

Entre justiça e segurança jurídica, estes dois polos geralmente conflitantes que informam a lei, o contrato e a sentença, Masoch opta por um tipo de “segurança racional-desejante”, isto é, pela forma-contrato, sua literalidade e fixidez, mas sem abrir mão de um tipo muito peculiar e ao mesmo tempo libertador de justiça, que não se apoia num elemento externo (o Bem) nem tampouco no autismo kantiano (a pura forma), mas sim na *imanência* mesma do contrato, que tem o desejo por objeto, uma verdadeira sátira ao (estranho) desejo kantiano de obediência cega à lei. Há no masoquismo um claro desvio do *juízo* (moral) em direção a uma outra *justiça* que não provém do mundo antigo (Platão) nem tampouco da modernidade *mainstream*. Forja-se em Masoch, então, um sujeito capaz de escapar da ambiguidade do sujeito kantiano, que possui um duplo sentido, vale dizer, o de um sujeito da lei no sentido de “estar sujeito à lei”, e também o de um sujeito feito pela lei, um “feito sujeito” (KREMER-MARIETTI, 1990, p. 67), isto é, um sujeito, de todo modo, “assujeitado”.

Por isso os personagens de Masoch negam todo o esforço kantiano de naturalização da moral e que algo possa ser tido como *bem* ou *mal*.⁴¹ Não há nada mais equivocado, portanto, do que afirmar, aprioristicamente, que o prazer derivado da imposição de dor é uma coisa má.⁴² Do mesmo modo, nenhuma ação, considerada em si só, é boa ou má,⁴³ bons e maus são os *encontros* e as *relações* e *afetos* que surgem desses encontros, os quais, a depender das circunstâncias, serão capazes de aumentar ou de diminuir a nossa potência de agir, de conservar-nos. Ou seja, a Vênus de Masoch introduz importantes reflexões éticas e políticas, pois se situa no terreno das relações e da história, rompendo com a atemporalidade e com a-historicidade de uma moral oca e, em certo sentido, mortificada, esvaziada da dimensão afetiva.

Trata-se então de fazer existir, e não de julgar, de apossar-se de uma força para fazê-la sua, isto é, de um “combate-entre” (e não de um cambate-contra) em que uma força se enriquece ao se apossar de outra força, somando-se a ela num *novo conjunto* (DELEUZE, 2011, p. 170-173), num *dever* que em Masoch permite escapar do juízo e da servidão.

⁴¹ Como se vê igualmente em Spinoza, que invoca o exemplo da música: “Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente: Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o aflito; nem boa nem má para o surdo” (Ética IV, Prefácio).

⁴² Como afirmado por Lord Templan, da House of Lords inglesa, Caso “Laskey and others v. The United Kingdom”, julgado em fevereiro de 1997, pela Corte Europeia de Direitos Humanos, que confirmou a condenação imposta pela Justiça inglesa a três homens adultos acusados de sadomasoquismo.

⁴³ “Em vez disso, uma só e mesma ação é ora boa, ora má. Logo, podemos ser conduzidos pela razão (...) a essa mesma ação que é, no momento, má, ou seja, que surge de um afeto mau” (Spinoza, EIV, P. 59, Demonstração alternativa).

Essa é uma importante tomada de posição ética e também política, na medida em que, muito embora sem recorrer ao modo revolucionário de Sade e à superação da lei e do contrato – a um *fora*, portanto –, Masoch produz uma corrosividade interna do direito, uma nova relação com o direito, já agora verdadeiramente positiva e produtiva, e não uma saída do direito – ou uma negação –, em que, de dentro mesmo da principal figura jurídica da modernidade (o contrato), fundadora do Estado, é possível criar linhas de fuga em direção à liberdade.

Haveria em Masoch uma proposta conservadora, visto que não revolucionária, como em Sade? A resposta é negativa se pensarmos que o contrato de A Vênus das Peles amplia violentamente os limites internos do real e os leva às últimas consequências. Mas pode ser positiva, se tivermos em conta que Masoch constrói novos sentidos a partir de elementos *já dados*, produz uma nova linguagem com a velha gramática da lei e do contrato, um fabuloso engenho e ao mesmo tempo uma proposta epistemológica inusual, mas que não chega a surpreender quando se tem em mente que os escritores libertinos dos Séculos XVIII e XIX são artífices da razão, ou seja, iluministas a seu modo que se opõem à Igreja, à monarquia e a seus dogmas. Masoch, um revolucionário ou um conservador, um “conservador paradoxal”, eis aqui mais uma ambiguidade humorística que o texto nos provoca a pensar.⁴⁴

A Vênus das Peles, duramente criticada quando de sua publicação, é de uma impressionante contemporaneidade num cenário em que novos arranjos afetivos e desejantes interpelam a pura forma da lei. Uniões homoafetivas, multiparentalidade e o poliamor são apenas alguns exemplos de vivências que se cristalizam, como em Masoch, através da forma-contrato. A sua atualidade também resulta da radical inversão do uso dos afetos, que cumprem um papel ambíguo na modernidade, ora negados, ora utilizados como elementos centrais da coesão social (em Hobbes, o medo da morte violenta). Nesse sentido, mesmo sem uma filiação aparente, Masoch junta-se ao pensamento de Spinoza, filósofo “maldito” do XVII que nega a existência de hierarquia entre mente e corpo e, com isso, abre caminho à consideração dos afetos como coisas naturais que devem ser compreendidas.

A atualidade de um texto do século XIX demonstra também que a história do contrato e da lei é marcada por uma permanente tensão acerca do papel dos desejos e das paixões no direito e na própria política, uma tensão que está longe de

⁴⁴ “Mas haverá alguma via revolucionária? – Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, numa curiosa renovação da ‘solução econômica’ fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não se retirar do processo, mas ir mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche (...)” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 318). Como lembrado por Santiago (2014, p. 533), é essa também a proposta de Hardt e Negri quando sustentam estratégias de luta (por exemplo, a globalização do movimento operário) contra um poder imanente como o do Império. Como dito pelos próprios autores, “o Império só pode ser efetivamente contestado em seu próprio nível de generalidade, e levando-se os processos que ele oferece para além de suas limitações atuais. Temos que aceitar o desafio e aprender a pensar e agir globalmente. A globalização precisa ser enfrentada com uma contraglobalização, o Império com um contra-Império (HARDT & NEGRI, 2006, p. 227).

ser resolvida e à qual o campo jurídico, em especial, não vem sendo capaz de dar conta de forma adequada.

Enfim, em razão de sua inegável potência, o texto de Masoch é capaz de produzir um profundo incômodo nos leitores contemporâneos. Mas se pensarmos na violência e na imoralidade que marcam a história da forma-contrato na experiência liberal,⁴⁵ a história da Vênus das Peles soa até ingênua, quase um conto infantil ...

Referências bibliográficas

BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social. Ensaios de Ontologia Política e Antropogênese*. Tradução de André Menezes Rocha et alii. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. *La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 2012.

CHAUÍ, Marilena. Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbítrio à Ideia da Liberdade. In: *O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*. André Martins (organizador). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Apresentação de Sacher-Masoch. O Frio e o Cruel*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

_____. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta,

_____. Reapresentação de Masoch. In: *Crítica e Clínica*. 2ª edição. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Para dar um fim ao juízo. In: *Crítica e Clínica*. 2ª edição. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 8ª edição. São Paulo/Rio de Janeiro: 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de Alex Marins, São Paulo: Martin Claret, 2002.

KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics*. Translated by Louis Infield. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963.

⁴⁵ A invenção moderna do Estado; os contratos nupciais de conveniência em que o corpo feminino é objetificado; o contrato de compra e venda do escravo-corpo-objeto; o contrato de trabalho que subtrai a força de trabalho e a força produtiva do trabalhador em troca do salário; o arrendamento do latifúndio ao pequeno produtor rural; a sujeição por dívidas; a contratualização oculta de todas as formas contemporâneas de “uberização” etc.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

_____. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). In: *Textos Seletos*. 3ª. Edição. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes et al. Petrópolis: Vozes, 2005

KERVÉGAN, Jean-François. La raison juridique kantienne: morale, droit, éthique. In: *Lectures de Kant, sous la direction de Michaël Foessel et Pierre Osmo*. Paris: Ellipses, 2010.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *A Moral*. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1990.

LE GOFF, Jacques. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEVI, Primo. *É Isto um Homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MICHEL, Bernard. *Sacher-Masoch (1836-1895)*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2000.

PRADO JUNIOR, Bento. A Filosofia das Luzes e as Metamorfoses do Espírito Libertino. In: *Libertinos Libertários*. Adauto Novaes (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 48.

RAMOND, Charles. *Vocabulário Espinosa*. Tradução de Cláudia Berliner e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SACHER-MASOCH. *A Vênus das Peles*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

SANTIAGO, Homero. Deleuze leitor de Masoch: da sintomatologia à ética. In: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

SHAKESPEARE. *O Mercador de Veneza*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2016.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. Tradução de Manuel de Castro. In: Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

SUTTER, Laurent. *Deleuze: La pratique du droit*. Paris: Éditions Michalon, 2009.

VILLEY, Michel. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Paris: PUF, 2009.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

ZOURABICHVILI, François. Kant avec Masoch. In: *Multitudes*, 2006/2 n. 25, p. 87-100.