

Corpo potência e política - Espinosa e os direitos das mulheres

Body, Power and Politics - Spinoza and Women's Rights

Maria Luísa Ribeiro Ferreira¹
Universidade de Lisboa (Portugal)

Recibido: 01-12-17

Aprobado: 29-12-17

Resumo

O presente texto procura trabalhar algumas acepções do conceito de corpo em Espinosa atendendo aos seus aspectos físicos, psíquicos, metafísicos e políticos. Também toma em conta a dupla condição do corpo - enquanto existente na duração e enquanto pensado por Deus. A noção de “conatus”, presente em todos os corpos, é pretexto para lembrar a recente obra de António Damásio, *A Estranha Ordem das Coisas* e para comparar a potência individual que habita os indivíduos com a potência política que existe nas sociedades. É nessa perspectiva que se analisa o modo como o filósofo considera a condição feminina. tentando-se perceber a severidade com que ele encara a actuação das mulheres no corpo político. Sobre esta temática apresentam-se os posicionamentos de algumas filósofas feministas (Geneviève Lloyd, Moira Gaytens, Beth Lord e Margaret-Gullan Wuhr) apreciando-se criticamente as suas teses. O texto termina com a interrogação «Estará vedado às mulheres o “amor intellectualis Dei”?»), sustentando que no livro V da *Ética* encontramos elementos que asseguram às mulheres uma salvação de pleno direito, sem que para tal tenham que renunciar ao seu corpo.

Palavras-chave: corpo, conatus, poder político, corpo político, homeostasia, democracia, mulheres e democracia, interpretações feministas de Espinosa, a salvação das mulheres.

¹ (luisarife@sapo.pt). O presente texto retoma alguns tópicos já abordados nos textos de minha autoria referidos na bibliografia final. Além disso, destaco os seguintes livros que escrevi sobre Espinosa: *Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997; *Uma Suprema Alegria. Escritos sobre Espinosa*, Coimbra, Quarteto, 2003; *Uma Meditação de Vida. Em Diálogo com Espinosa*, Lisboa, Esfera do Caos, 2013.

Abstract

This paper intends to present the different meanings of “body” in Spinoza’s philosophy, attending to its physical, psychic, metaphysical and political meanings. It also presents the double condition of bodies - either while existing in duration or when directly thought by God. The concept of “conatus” and its importance in all bodies, is a pretext to visit the recent work of Antonio Damásio, *The Strange Order of Things*, and to compare the individual power present in all individuals with the political power in human societies. In this prospect we comment how Spinoza considers the feminine condition, trying to understand why he excludes women from a democratic government. About this issue we critically analyse the perspective of some feminist philosophers (Geneviève Lloyd, Moira Gaytens, Beth Lord e Margaret- Gullan Wuhr). The paper ends with a question «Can women participate in “amor intellectualis Dei”?»², stating that in Ethics V we find an affirmative answer to this question.

Key-words: Body, Conatus, Political Body, Political Power, Homeostasis, Democracy, Women and Democracy, Feminist Interpretations of Spinoza, Women Salvation.

Os poderes desconhecidos do corpo

Na filosofia de Espinosa o corpo ocupa um lugar central. Há uma primeira abordagem implícita ao conceito de corpo, quando em *Et. I* o filósofo nos fala dos modos. Estes são a expressão da Substância ou Deus. Os humanos acedem-lhe de um modo limitado pois dos seus diferentes atributos apenas conhecem dois - a extensão e o pensamento, dos quais decorrem respectivamente os corpos e as ideias. Os infinitos atributos divinos obedecem a um determinismo estrito. A *ordo rerum* que manifesta o atributo extensão, e a *ordo idearum* que nos permite pensar, correspondem-se e obedecem a leis, respectivamente as que organizam a matéria e o pensamento.

A noção de corpo é particularmente desenvolvida no livro II da *Ética*. Embora este se intitule *De mente*, inicia-se com a definição de corpo: “Por corpo entendo um modo que exprime a essência de Deus enquanto esta é considerada como coisa extensa, de um modo certo e determinado (...)”². Tanto corpos como ideias revelam Deus por isso não podemos desvalorizar a matéria, secundarizando-a relativamente ao pensamento. O filósofo afirma que “Deus é coisa extensa”³. O que implica que a matéria lhe é inerente, concretizando-se nos

² “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.” *Et. II*, def. I, G. II, p. 84.

³ “Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa”. *Et. II*, prop. II, G. II, p. 86.

infinitos corpos que constantemente produz e com os quais permanentemente nos relacionamos. A acção destes sobre o nosso corpo é um estímulo constante, imprescindível para o desenvolvimento humano. Tais corpos são conjuntos organizados de elementos, seres dinâmicos que se alteram num permanente esforço para manter a individualidade que lhes é própria. É um dinamismo que obedece a uma ordem rigorosa estruturante, que os leva a estabelecer entre si relações de causa e de efeito. A Substância explica-se nos seus atributos e estes, por seu lado, concretizam-se em infinitos modos. Quer a encaremos a partir do pensamento quer da extensão, deparamos com uma mesma ordem a enformar corpos e mentes⁴. Espinosa desafia os filósofos a que investiguem essa correspondência entre físico e mental. E ajuda-os, fornecendo-lhes elementos que lhes permitam uma abordagem completa da realidade, o que exige uma dupla perspectiva acerca da Substância. Daí não ser estranho que neste segundo livro da *Ética*, onde se pretende explicar a mente, o filósofo apresente um pequeno tratado de física constituído por sete lemas, três axiomas e seis postulados. O tema central desta mini-física é o indivíduo. Embora não fale de organismo, um termo que mais tarde Leibniz usará, Espinosa antecipa o autor da *Monadologia* pois considera o indivíduo como um conjunto de corpos cuja integridade é mantida por um relacionamento intrínseco dos seus elementos constitutivos:

Quando alguns corpos da mesma grandeza ou de grandeza diferente suportam por parte de outros corpos uma pressão que os mantêm aplicados uns sobre os outros, ou quando se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de velocidade, de tal maneira que comunicam o seu movimento uns com os outros segundo uma certa relação, dizemos que estes corpos estão unidos entre si e que todos em conjunto compõem um mesmo corpo, quer dizer, um Indivíduo, que se distingue dos outros por meio dessa união de corpos (*Et.II, lemma III, ax. II, def.*)⁵.

O que define os vários indivíduos é a proporção de movimento e de repouso que os mantêm na existência. O corpo humano é constituído por diferentes indivíduos, precisa de outros corpos para constantemente se regenerar e para ter o poder de afectar e de ser afectado, agindo e padecendo relativamente aos corpos com os quais contacta.

A dinâmica dos corpos baseia-se no *conatus* que neles habita e cuja potência é aumentada ou diminuída em função dos diferentes encontros que estabelecem. O filósofo explica-nos o poder dos corpos, salientando que a

⁴ “Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.” *Et. II, prop. VII, G. II, p. 89.*

⁵ “Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquiis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.” *Et.II, lemma III, ax. II, def., G.II, p. 132.*

maior parte das pessoas os ignora: “Ninguém, até agora, determinou o que pode um corpo ...”⁶. E é ao procurar colmatar esta falha que Espinosa se debruça sobre o papel que o corpo humano deverá desempenhar no caminho para uma realização total.

A dupla condição do corpo

Ao aprofundar a noção de corpo Espinosa encara este de duas perspectivas possíveis - como existente na duração e como pensado por Deus. No primeiro caso ele é obviamente contingente, quer no seu aparecer, fruto de uma convergência de causas, quer na sua aniquilação, igualmente dependente de factores fortuitos. Mas enquanto pensado por Deus o corpo é eterno e necessário. Nesta segunda perspectiva podemos dizer que ele não existe, embora seja, desde todo o sempre, um modo da extensão. Para explicar este corpo que embora eterno é destituído de existência actual, Espinosa usa um exemplo significativo – o das infinitas linhas no interior de um círculo, só tornadas visíveis quando concretamente se assinalam⁷. Deus tem uma ideia (eterna) desse corpo não existente. E é através dela que nos é aberta a possibilidade de salvação. O que só nos é totalmente revelado na segunda parte do livro V da Ética.

Particularmente esclarecedora é a proposição XXIX de *Et. V*, ao estabelecer que o conhecimento *sub specie aeternitatis* diz respeito ao conhecimento que temos da essência do corpo e não da sua existência actual. E o escólio subsequente informa-nos de que há sempre duas modalidades de entender as coisas: “(...) ou enquanto concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados ou enquanto as concebemos como contidas em Deus, seguindo necessariamente da natureza divina”⁸. Para nos situarmos na eternidade há que ultrapassar a perspectiva particular, e como tal incompleta, que nos é dada pelo corpo existente em acto. Trata-se de um processo terapêutico descrito em diferentes etapas ao longo do livro V. É um caminho que culmina numa união amorosa com o Todo/Deus/Natureza. Dele resulta o amor intelectual a Deus (*amor intellectualis Dei*), essa beatitude que Espinosa identifica com a salvação e a glória:

(...) compreendemos em que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa beatitude ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus, por outras palavras no amor de Deus para com os homens. Esse amor ou

⁶ “Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit...” *Et. III*, prop. II, schol., G. II, p. 142.

⁷ *Et. II*, prop. VIII, schol.

⁸ “(...) vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.” *Et. V*, prop. XXIX, schol., G. II, p. 298.

beatitude é chamado nos Livros Sagrados a Glória, e não sem razão (*Et. V*, prop. XXXVI, esc.)⁹.

Ao alcançar esse estágio coincidimos com a essência do nosso corpo tal como é pensada eternamente por Deus, independentemente da sua concretização no tempo. Não se trata de um corpo existente em acto mas da essência do corpo, com a qual procuramos coincidir¹⁰. É a consideração do corpo em Deus que leva ao aprofundamento do nosso ser, e que determina a salvação. Nela a relação mente/corpo continua estreita, dado que a libertação da mente exige o aperfeiçoamento dos poderes do corpo: “Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma Mente cuja máxima parte é eterna”¹¹.

Conatus, potência e política

Todos os seres, inclusivamente os homens, definem-se por uma determinada proporção de movimento e de repouso. É essa proporção que lhes confere individualidade, sendo conseqüentemente responsável pela afirmação e distinção de cada um. A definição de todos os modos a partir do esforço que os habita é prova da solidariedade que Espinosa confere a toda a Natureza, na qual o *conatus* age como força actuante. O esforço presente em cada ser revela-se simultaneamente como um movimento direccionado para os objectos que lhe convêm e como defesa e resistência relativamente a tudo o que eventualmente possa pôr em causa a sua subsistência. O *conatus*, para além da vertente diferenciadora, conflitual e vigilante, encerra um elemento integrador. Ele é a concretização da mesma realidade dinâmica que enforma toda a Natureza e que assume em cada indivíduo ou modo uma determinada proporção. O *Deus sive Natura* espinosano é constituído pelo equilíbrio dinâmico dos diferentes *conatus* individuais, todos eles comungando de uma mesma potência. E se a identidade própria de cada um torna por vezes conflitual o seu relacionamento com outrem, há uma convergência de esforços, uma homeostasia de base que se manifesta e revela à medida em que os *conatus* se afirmam e desenvolvem.

É interessante verificar que este conceito de homeostasia entendida como persistência no ser e não como mero equilíbrio, foi recuperada nos nossos dias pelas neurociências. António Damásio, para quem Espinosa é um «proto-biologista», recorre às teses do autor da *Ética* sobre o *conatus* reinterpretando

⁹ “Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu Beatitudo, seu Libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines. Atque hic Amor seu Beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immeritur.» *Et. V*, prop. XXXVI, schol., p. 303.

¹⁰ *Et. V*, prop. XXIX,

¹¹ Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.” *Et. V*, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

este conceito em termos químicos e neuronais. Para ele, a homeostasia tem a ver com as condições que regulam a vida, entre as quais os afectos desempenham um papel determinante. Em *Ao Encontro de Espinosa* Damásio divulga uma série de investigações que empreendeu sobre a neurologia cerebral e presta homenagem ao filósofo seiscentista, relativamente ao qual confessa estar em sintonia em muitos aspectos:

Espinosa trabalhava os temas que mais me preocupavam como cientista - a natureza das emoções e dos sentimentos e a relação entre corpo e mente - e esses temas preocuparam muitos pensadores do passado. Aos meus olhos, contudo, Espinosa parecia ter prefigurado soluções que a ciência só agora está a oferecer para vários destes problemas, e isso sem dúvida era surpreendente¹².

Usando os escassos instrumentos de que dispunha - essencialmente constituídos pelo saber da época e pela prática da observação em si mesmo e nos outros - Espinosa estudou com rigor o funcionamento dos fenómenos ligados ao *conatus*, nomeadamente o papel que as paixões desempenham quer no crescimento quer na perda de potência. Tanto o cientista como o filósofo sustentam que há uma luta permanente para que o equilíbrio se mantenha, sendo os sentimentos e os afectos expressões dessa luta.

Num livro mais recente, *A Estranha Ordem das Coisas*, continuamos a constatar a presença de Espinosa embora subliminarmente¹³. De facto o filósofo nunca é explicitamente citado mas a noção de homeostasia é recorrente ao longo da obra. E imediatamente nos faz lembrar o *conatus* espinosano, como podemos comprovar na definição que se segue: “A homeostasia é o poderoso imperativo inato cujo cumprimento implica (...) persistir e prevalecer”¹⁴.

Tanto para Damásio como para Espinosa, a associação dos diferentes corpos, sejam eles humanos ou de outro tipo, é um fenómeno natural que se processa a todos os níveis e que, no que concerne aos humanos, é determinante para a socialização e realização cultural dos mesmos. O cientista português defende que a homeostasia é responsável pela sobrevivência e florescimento dos indivíduos; é o esforço de preservação no ser que origina os fenómenos de sociabilidade e que nos permite a realização de actividades extremamente complexas como levantar questões filosóficas, cultivar as ciências, fruir da beleza, inventar as artes, construir a política. Os produtos culturais são orientados pela homeostasia e pelos valores que ela determina. Tal como Espinosa, também Damásio sustenta que a cultura humana não se constrói apenas pela razão, atribuindo aos afectos um papel determinante. E quando defende que

¹² António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2012, p. 25.

¹³ António Damásio, *A Estranha Ordem das Coisas. A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017.

¹⁴ Damásio, ob. cit. p. 42

os sentimentos positivos tornam mais fortes as nossas reservas imunitárias, lembramo-nos inevitavelmente de Espinosa. Também ele recomenda que usufruamos das coisas boas da vida pois para ele a alegria desempenha um papel fundamental no fortalecimento do *conatus* próprio.

A sintonia entre Damásio e Espinosa mantém-se quando se debruçam sobre a construção e o aperfeiçoamento das sociedades humanas. O cientista sublinha a relação entre formas benéficas de sociabilidade e sentimentos afetivos positivos. O filósofo critica uma visão negativa dos homens, combatendo a ideia de que estes são naturalmente culpados e pecadores. Para ele, a natureza humana é boa e deve ser ajudada e cultivada. Daí a defesa de regimes políticos onde os homens possam viver felizes, expressando livremente as suas opiniões e elegendo aqueles que considerem mais aptos para a governação.

Em matéria política Espinosa declara as suas afinidades com Hobbes, não deixando no entanto de se demarcar dele. Numa carta a Jarig Jelles escreve:

Quanto à política, a diferença entre mim e Hobbes acerca da qual me interrogas consiste nisto: é que eu dou larga cobertura ao direito natural e considero que, numa qualquer cidade, não cabe ao Supremo magistrado mais direitos sobre os Súditos do que a justa medida do poder, pelo qual supera os súditos, o que tem sempre lugar no estado de natureza (*Ep.* a Jarig Jelles)¹⁵.

Esta demarcação que a uma primeira leitura pode parecer um pormenor irrelevante é no entanto significativa pelas consequências que acarreta nas concepções políticas de cada um dos filósofos. Hobbes tem como horizonte o perigo eminente da morte, decorrente de uma inicial luta de todos contra todos. No seu estado natural os homens são permanentemente ameaçados uns pelos outros. O esforço (*endeavour*) que define cada um, leva-o a considerar o outro como presumível inimigo. Contrastantemente, o *conatus* espinosano (*conatus sive potentia*) define-se como afirmação de vida,¹⁶ devendo as reflexões sobre a morte ser afastadas como anti-naturais e impróprias de um homem livre: “Um homem livre pensa em todas as coisas menos na morte e a sua sabedoria é uma meditação de vida e não de morte”¹⁷.

Espinosa não opõe direito de natureza e lei da natureza. Para ele há uma continuidade entre *jus naturae* e *lex naturalis*, não sendo admissível que seres racionais abduquem das suas energias básicas nem que transfiram para outrem os direitos a elas inerentes. Compreendemos assim que a figura do

¹⁵ “Quantum ad politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper fartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam justa mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quo in Naturali semper locum habet.”

Ep. a Jarig Jelles, G IV, pp. 238-239

¹⁶ *Et.* III, prop. VII, dem., G. II, p. 146.

¹⁷ “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae, meditatio est.” *Et.* IV, prop. LXVII, G. II, p. 261.

pacto ou contrato, ao qual é dado grande relevo no *Tratado Teológico Político*, seja progressivamente abandonada a favor do consenso comum (*communis consensus*), apresentado no *Tratado Político*¹⁸. De qualquer modo, pacto e consentimento comum apresentam-se como a sequência natural das potências individuais, corroborando-as e reforçando-as, o que conduz ao estabelecimento de uma plataforma de entendimento e de harmonia. Para Espinosa o poder constituído afirma-se como prolongamento da força constituída pelo conjunto das várias potências individuais, não havendo oposição mas sim compromisso entre estas e a sociedade civil. O papel do Estado é eminentemente positivo pois a sua função não é apenas reguladora mas preventiva. O Estado deverá permitir a realização dos poderes individuais. Nele deverá ocorrer a conciliação dos diferentes *conatus*, movidos pelas paixões. Podemos dizer que o estado civil é uma situação de plenitude decorrente das virtualidades da potência própria e contribuindo para a sua integral realização.

Para Espinosa o Estado democrático é o que mais se aproxima do estado natural. Consequentemente ele é produtor de consensos. Em democracia os indivíduos conservam a sua potência sem a alienarem. Neste regime os indivíduos são súditos, ou melhor, cidadãos. Entre eles estabelece-se um equilíbrio de forças. De facto, não há entrega de direitos pois o pacto é um compromisso constantemente avalizado pelos cidadãos e estes nunca abdicam do seu direito natural. Daí a possibilidade de se violarem os contratos quando está em causa o interesse comum. A democracia consiste na transferência da potência individual para um corpo político organizado que assegure os direitos mínimos de cada um e cuja permanência e legitimidade dependa do cumprimento do pacto estabelecido entre todos. Não se trata de transferência de direitos para um grupo de pessoas mas sim para a maioria do Todo social do qual cada um faz parte. Este sentido de comunidade apela para uma partilha individual das responsabilidades políticas e não para o esquecimento das mesmas. Todos estão implicados na governação na medida em que a estabilidade desta depende da permanente vigilância dos cidadãos.

Em Espinosa vida e razão longe de se oporem, enriquecem-se mutuamente. Não há uma lei de natureza racionalmente forjada, em oposição a um direito de natureza derivado de um desejo de viver. À perspectiva de ruptura ele contrapõe a de continuidade. O que é possível se atendermos à potência que circula em cada homem particular e, simultaneamente, em toda a Natureza. Vida e razão surgem como manifestações de um mesmo Todo. Não podemos esquecer que no universo antropológicamente descentrado de Espinosa, o ponto de partida é a Substância e a realização individual é comandada pelo Todo. A inserção reflexiva nesse Todo é por si mesma garantia de uma integração social. O sábio é por natureza um bom cidadão.

¹⁸ *TTP*, cap. XV; TP, cap. II, §§ 16, 17 e 19.

Note-se que o terreno da política é passional pois no dizer do filósofo “os homens são mais conduzidos pelo desejo cego do que pela razão”¹⁹. O objectivo da política é gerir as diferentes paixões, de modo a tirar delas o maior proveito. Há que trabalhar a dimensão passional de modo a construir um Estado em que as diferentes paixões consigam coabitar. Há que oferecer uma conduta racional a quem não consegue alcançá-la por si mesmo. O Estado democrático encarregar-se-á disso. Os *dicatamina rationis* veiculados pela política servem para controlar os afectos. A política surge como instância congregadora e integradora, desempenhando um papel pedagógico para o homem comum. Sem ela, este manter-se-ia dilacerado pelas paixões e incapaz de conviver e de tirar as consequências úteis dessa convivência. A cidade constitui-se como um só indivíduo, como potência colectiva formada pela aliança das diferentes potências individuais.

É também no *Tratado Político* que o filósofo introduz o conceito de multidão (*multitudo*) - um todo dinâmico em que se entrelaçam razão e afectos. A multidão é constituída por um conjunto de pessoas que se comportam como sendo conduzidos por uma só mente (*una veluti mente*). Não se trata portanto de uma massa indistinta de indivíduos, nem de uma mera soma pois o que distingue e dá poder à multidão é a sua unidade e o permanente debate em que se envolvem os cidadãos que a constituem. O direito da cidade é definido pelo direito da multidão (*TP III*, §§ 7 e 9). Deste modo, o poder de cada um é transferido para todos. Quanto mais os homens aliam as suas potências próprias mais poder têm e melhor conseguem impor os seus direitos.

Espinosa tem plena consciência de que nem todos os homens são filósofos. O que não quer dizer que não consigam realizar-se pessoalmente. Para tal, há que construir um Estado que lhes ofereça a possibilidade de viverem bem, em paz e em liberdade. São as necessidades vitais que levam os indivíduos a unir-se formando um só corpo. Este corpo político não anula as diferenças próprias, nem as dissensões, aceitando no seu seio a existência de opiniões diferentes. Mas para que a concórdia triunfe e possa haver um governo estável é preciso que o Estado se estabeleça devido à actuação de uma multidão livre (*TP V*, § 6).

Embora Espinosa admita que a multidão está presente em diferentes tipos de governo, para ele a verdadeira multidão só ocorre num governo democrático pois neste é difícil a maioria estar de acordo com leis e factos absurdos. Note-se que os contratos que a multidão estabelece pela transferência dos seus poderes para um homem ou um grupo de homens, não são eternos. A sua contestação e violação é admitida quando está em causa o interesse comum (*TP IV*, § 6). As diferentes potências dos indivíduos que constituem a multidão, conferem a esta um poder construtivo que legitima a sua acção governativa. Temos no entanto que reconhecer que a multidão não é conduzida pela razão mas sim pelos afectos. A multidão nasce

¹⁹ «(...) homines magis caeca cupiditate, quam ratione ducuntur...» *T.P.* II, §5, G.III, p. 277.

das paixões mas vai adquirindo poder graças à razão. Uma boa gestão das paixões colectivas pode levar a multidão a ter um comportamento racional. Interessa pois apostar em afectos comuns que mobilizem os cidadãos. A esperança é um deles (*TP* VI, §1), mais eficaz do que o medo. Um estado conduzido pelo medo será mais um estado sem vícios do que um estado com virtude.

Ao analisar o Estado democrático e ao determinar quem por direito poderá ser considerado cidadão elegível para formar governo, Espinosa exclui as mulheres alegando que estas, tal como os servos, dependem dos seus senhores e deverão subordinar-se ao poder dos homens, (*T.P.* XI, § 3). No tópico que se segue analisaremos este posicionamento problemático, mostrando a variedade de interpretações para esta tese, aparentemente contrastante com o pensamento do filósofo.

As mulheres no corpo político

“(…) toda a leitura autêntica é, à sua maneira, violenta, ou então não tem mais do que a benignidade de uma paráfrase” (Pierre Macherey)²⁰.

A importância que Espinosa atribui aos corpos, nomeadamente ao corpo humano, tem levado certas feministas (sobretudo de língua inglesa) a revisitar o pensamento do autor da *Ética*. Um dos excertos mais comentados é o § 4 do capítulo XI do *Tratado Político* onde o filósofo se refere às mulheres negando-lhes a possibilidade de integrarem um governo democrático. Trata-se de um texto aparentemente embaraçoso para os *Estudos de Género*. No entanto, verificamos que algumas filósofas feministas o recuperam, interpretando-o de modo a manterem um olhar positivo sobre o seu autor, em contraste com Descartes cujo dualismo consideram responsável pelo afastamento das mulheres do mundo da cultura²¹.

Espinosa inicia o § 4 do capítulo XI do *TP* com um problema recorrente nos actuais estudos de género - o da igualdade e da diferença. A resposta do filósofo é inequivocamente partidária da diferença e, para dar força à sua tese, fundamenta-a na natureza (*ex natura*):

Mas talvez que alguns perguntem se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens. Se é por instituição, nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Se, contudo, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza (...)”²².

²⁰ «(...) et toute lecture authentique est à sa manière violente, ou alors elle n’a que la bénignité d’une paraphrase.» P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspéro, 1979, p. 141.

²¹ Nos séculos XX e XXI verificamos que Espinosa tem sido sujeito a leituras inovadoras por parte de politólogos, ecologistas, neurologistas, psicólogos, psicanalistas, médicos, físicos etc. que nele procuram um reforço para as teses que defendem.

²² “Sed forsán rogabit aliquis, num foeminae ex naturâ, an ex instituto sub potestate virorum sint.

Não é pois por convenção (*ex instituto*) que as coisas se passam deste modo; não se trata de um acordo provisório, nem de um costume ou de uma moda passageira. É a natureza (ou essência) feminina que determina as mulheres a colocar-se “sob a autoridade dos homens”. As razões que mantêm este *statu quo* fizeram-se sentir ao longo dos tempos e os argumentos apresentados foram considerados justos. Daí a inalterabilidade desta situação durante séculos.

Ao reforçar experiencialmente a tese da submissão o filósofo fala de “fraqueza”. O termo utilizado é *imbecillitas*²³. A experiência, seja ela vaga ou *ex auditu* leva o filósofo a concluir que a coabitação governamental entre homens e mulheres nunca existiu. E mesmo se atendermos ao caso das Amazonas verificamos que não há qualquer parceria pois ao matarem os machos, sempre governaram sozinhas, nunca partilhando o poder:

Com efeito, em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda a parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que os homens reinam e que as mulheres são governadas, e que, desta maneira os dois sexos vivem em boa harmonia; pelo contrário, as Amazonas que, segundo uma tradição, outrora reinaram, não admitiam que os homens permanecessem no seu território, não alimentavam senão os indivíduos do sexo feminino e matavam os machos que tinham gerado (...) ²⁴.

A prática política exige características próprias da virilidade, ligadas à força, à afirmação de si ou mesmo à astúcia e ao engenho. Espinosa entende que a natureza das mulheres não é propícia ao exercício de tais funções, uma natureza pela qual se distinguem dos homens e que as leva certamente a outras ocupações que não as do mando:

Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de alma e o engenho em que consiste maximamente a potência humana, e, conseqüentemente, o direito, com certeza, entre tantas nações diferentes, não poderia deixar de se encontrar umas em que ambos os sexos reinassem igualmente, e outras em que os homens fossem governados pelas mulheres e recebessem uma educação própria para diminuir o seu engenho. Mas como isto nunca se viu em parte alguma, pode-se afirmar, em termos gerais, que as mulheres por natureza não têm o mesmo direito que os homens mas

Nam, si ex solo instituto id factum est, nulla ergo ratio nos coegit foeminas a regimine secludere. Sed si ipsam experientiam consulamus, id ex earum imbecillitate oriri videbimus.” *T.P.* XI, § 4, G. III, pp. 359.

²³ O termo pode ser traduzido de várias maneiras. Seleccionámos a que nos me pareceu mais adequada - fraqueza. Aliás cotejando as várias traduções verifica-se que há uma quase unanimidade na escolha deste vocábulo.

²⁴ “ Nam nullibi factum est, ut viri, & foeminae simul regnarent, sed ubicunque terrarum viri, & foeminae reperiuntur, ibi viros regnare, & foeminas regi videmus, & hâc ratione utrumque sexum concorditer vivere. Sed contrâ Amazonas quas olim regnasse famâ proditum est, viros in patrio solo mora non patiebantur, sed foeminas tantummodò alebant, mares autem, quos pepererant, necabant (...)” *TP*, p. 360.

que deverão necessariamente ceder aos homens, e também que é impossível que ambos os sexos reinem igualmente e, muito menos, que os homens sejam regidos pelas mulheres (...)»²⁵.

Levado pela paixão o homem não atende ao engenho da mulher amada nem à sua sapiência, apenas sendo afectado pela sua beleza. A consequência deste relacionamento superficial é o desenvolvimento de certos afectos perturbadores como a inveja ou o ciúme. Daí a impossibilidade de se considerar válida a hipótese de uma paridade governativa entre homens e mulheres:

Se além disso, considerarmos os afectos humanos, se reconhecermos que, quase sempre o amor dos homens pelas mulheres não tem outra origem senão o affecto libidinoso, de tal modo que não estimam nelas o engenho e a prudência, mas as qualidade de beleza que têm, que não admitem que as mulheres amadas tenham preferência por outros que não eles, veremos sem esforço, que não se poderia instituir o reinado igual dos homens e das mulheres sem grande detrimento para a paz. Mas basta sobre este assunto²⁶.

É natural que o teor deste texto perturbe aqueles (e sobretudo aquelas) para quem Espinosa é visto como paladino da liberdade humana. Estão neste caso algumas filósofas feministas que, recusando uma interpretação literal desta passagem, sustentam que o pensamento do filósofo favorece a causa das mulheres. Lembramos que um tema recorrente nos chamados “feminismos de segunda vaga” é a separação de sexo e de género, entendendo este como uma construção fortemente dependente de factores sociais e secundarizando ou mesmo anulando o factor biológico. O género é um conceito construído e não uma determinação biológica, diz respeito a um conjunto de estereótipos sociais e, como tal, pode ser discutido e alterado. Masculino e feminino são identidades fictícias, fruto das relações que estabelecemos com os outros e com a sociedade. Por isso, algumas feministas dão pouca importância ao que o filósofo escreveu no capítulo final do *T.P.*, considerando que as teses que aí apresenta são anuladas pela concepção espinosana de um homem em permanente construção. As teses de Espinosa referentes ao *conatus* e ao modo como ele se transforma em

²⁵ « Quòd si ex naturâ feminae viris aequales essent, & animi fortitudine & ingenio in quo maximè humana potentia, & consequenter jus consistit, aequè pollerent, sanè inter tot, tamque diversas nationes quaedam reperirentur ubi uterque sexus pariter regeret, & aliae ubi a foeminis viri regerentur, atque ità educarentur, ut ingenio minùs possent: quo cum nullibi factum sit, affirmare omninò licet, foeminas ex naturâ non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessariò cedere, atque adeò fieri non posse, ut uterque sexus pariter regat, multò minus, ut viri a foeminis regantur (...)» *ibidem*.

²⁶ « Quòd si praeterea humanos affectùs consideremus, quòd seilicet viri plerumque ex solo libidinis affectu foeminas amant, & earum ingenium & sapientiam tanti aestiment, quantum ipsae pulchritudine pollent, & praeterea quòd viri aegerrimè ferant, ut foeminae, quas amant, alio aliquo modo faveant, & id genus alia, levi negotio videbimus non posse absque magno pacis detrimento fieri, ut viri, & foeminae pariter regant. Sed de his satis.» *ibidem*.

A mesma ideia da perigosidade das mulheres pela sedução que provocam nos homens é referida em TP VI, §5.

função dos bons encontros²⁷ são para elas uma aproximação importante para a causa feminista. Assim, Genevieve Lloyd sustenta que na perspectiva espinosana “os corpos, dos quais as nossas mentes são ideias, são formados, para melhor e para pior, por meio da actuação do poder colectivo humano”²⁸. A concepção da mente como ideia do corpo implica que esta seja sexuada e que, tal como o corpo, se desenvolva numa dependência dos poderes sociais. Para esta autora, a concepção que Espinosa tem de mente, subordinando-a ao contexto social e admitindo a sua construção a partir deste, contrasta com a universalidade e a fixidez que Descartes atribui à alma humana. Lloyd lembra o modo como o autor da *Ética* aborda os conceitos universais, considerando-os fruto da imaginação. A identidade feminina (tal como a masculina, ou outra qualquer identidade) não oferece qualquer garantia de verdade, pois é um conceito abstracto. Ao denunciar as componentes imagéticas presentes nos conceitos universais o filósofo teria ajudado a ultrapassar os preconceitos associados às mulheres, relegando para o domínio da imaginação a ideia de uma identidade feminina. Lloyd escreve:

Com esta maneira de encarar as diferenças sexuais, não há uma alma assexuada à espera de ser libertada de papéis sexuais socialmente impostos. Mas também não há uma real identidade masculina ou feminina, existindo independentemente do poder social²⁹.

Na mesma linha de Lloyd, Moira Gatens justifica as passagens da obra espinosana em que as mulheres são referidas de modo pouco abonatório, aludindo que nelas o filósofo usa uma linguagem dominada pela imaginação e, conseqüentemente, utiliza conceitos fortemente marcados por estereótipos culturais³⁰. O objectivo desta filósofa é procurar na ética e na antropologia espinosanas aproximações favoráveis à causa feminista, dando pouca importância ao parágrafo final do *TP*. Ao relevar a força do *conatus* e ao admitir que cada um é responsável pelo seu desenvolvimento próprio, fomentando os encontros que melhor lhe convém, Espinosa teria rejeitado as molduras sociais impostas que nos aprisionam, contribuindo para a desconstrução do conceito de género.

A denúncia de um conceito de género assente nas diferenças sexuais e a apresentação do mesmo como produto social são teses comuns às

²⁷ A temática dos “bons encontros” é particularmente grata a Deleuze e tem sido retomada por muitos intérpretes contemporâneos de Espinosa.

²⁸ “The bodies, of which our minds are ideas, are formed, for better or worse, through the operation of collective human power.” Genevieve Lloyd, *Part of Nature. Self Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 167.

²⁹ “On this way of looking at sex difference, there is no sexless soul waiting to be extricated from socially imposed sex roles. But nor is there any authentic male or female identity, existing independently of social power.” Ob. cit. p. 168.

³⁰ Moira Gatens (ed.) *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania State University Press, 2009.

filosofias feministas. Espinosa concede uma supremacia aos seres concretos e secundariza as abstracções. Para ele, cada *conatus* individual é responsável pelo seu desenvolvimento próprio. Ao atacar o dualismo cartesiano Espinosa teria simultaneamente posto em causa a homogeneidade de uma razão única, presente em todos os homens.

Na Introdução a *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* (“Through Spinoza’s Looking Glass”) bem como no capítulo 10 (“The Politics of Imagination”) deste volume colectivo Gatens valoriza o monismo espinosano, defendendo que este teria libertado as mulheres da visão dualista corpo/mente. De igual modo releva a importância dos poderes sociais e políticos sobre os indivíduos. Ao defender uma razão incorporada (*imbodied*) a tónica é colocada nos indivíduos particulares e não em conceitos forjados pelas instituições sociais e pelos poderes políticos.

Beth Lord é outra feminista a quem o capítulo final do *T.P.* não incomoda e vai ainda mais longe do que as interpretações de Lloyd e Gatens. Em “Disempowered by nature: Spinoza on the Political Capabilities of Women”³¹ Lord defende que o modo como o filósofo se refere às mulheres em *T.P.* XI é um desafio para que os seus contemporâneos se debrucem sobre a condição feminina e apelem para o que lhe é devido numa sociedade democrática. O que Espinosa escreveu não se referia à real natureza das mesmas. Tratava-se sim de um desafio para que fossem repensadas as circunstâncias sociais e políticas em que nesse tempo as mulheres viviam:

Pretendo demonstrar que Espinosa não considerava estas observações como juízos verdadeiros, mas como desafios (*prompts*) para uma apreciação crítica quanto ao lugar ocupado pelas mulheres numa política democrática progressista³².

Diferente é a perspectiva que Margaret Gullan-Whur nos apresenta em “Spinoza and the Equality of Women”.³³ Ao comentar o parágrafo final do *T.P.* Gullan-Whur aceita que este possa ser considerado uma *black page* do pensamento do filósofo e critica sem complacências os argumentos por ele defendidos: “(...) o argumento da última página do *Tratado Político* é inconsistente com a doutrina geral da Ética e deve ser julgado como uma aberração filosófica embaraçosa e débil”³⁴.

³¹ Beth Lord, “Disempowered by nature: Spinoza on the Political Capabilities of Women, *British Journal for the History of Philosophy*, 19(6), pp. 1085-1106.

³² “I aim to show that Spinoza intended these remarks not as true statements, but as prompts for critical consideration of the place of women in the progressive democratic polity.”

Beth Lord, art. cit. p. 1085.

³³ Margaret Gullan-Whur em “Spinoza and the Equality of Women” in *Theoria* Vol. LXVIII 2002 Part 2.

³⁴ “(...) the argument of the last page of the *Political Treatise* is inconsistent with Spinoza’s general *Ethics* doctrine and must be judged an embarrassing feeble philosophical aberration.”

Genevieve Lloyd, Moira Gatens, Beth Lord e outras feministas admitem que Espinosa reconheceu as capacidades políticas das mulheres e que embora tal tese não seja explicitamente defendida no *Tratado Político*, podemos encontrá-la ao longo da *Ética*. É uma posição que me parece facilmente contestável se atendermos às passagens em que o filósofo se refere às mulheres. Admitimos que, como escreve Pierre Macherey, a leitura de um texto se possa revestir de violência, sobretudo quando é apaixonada e quando se pretende aproximá-la de teses que nos são gratas. Consideramos no entanto que as interpretações feministas atrás referidas esquecem os textos que o filósofo realmente escreveu, centrando-se exclusivamente em aspectos do pensamento espinosano aplicáveis às causas que defendem.

O lugar que as mulheres ocuparam na filosofia tem sido uma constante da nossa investigação. O que nos tem levado a revisitar filósofos do passado, dando um particular relevo ao que escreveram sobre este tema. Das leituras feitas concluímos que Espinosa não combateu a ideologia sexista dominante. Em sintonia com os pensadores do seu tempo, o estatuto social e político das mulheres pouco interessou ao filósofo que sobre este tema apenas se manifestou em vagas referências. Contudo, não podemos ignorar o teor das mesmas, pois embora escassas, mostram de um modo claro a posição que defendeu.

O que Spinoza *realmente* escreveu sobre as mulheres

As escassas passagens em que Espinosa fala das mulheres são pouco lisonjeiras. Assim, na *Ética* explica a paixão da inveja pela associação da mulher amada com os *puerenda* e *excrementa* de outros homens (*Et. III, prop. XXXV, schol.*); fala com condescendência da piedade feminina (*mulieribi misericordia*) para a qual remete determinadas superstições (*Et. IV, prop. XXXVII*); refere como um dado frequente a inconstância das damas, característica relevada pelos apaixonados quando mal recebidos e logo esquecida no caso de reconciliação (*Et. V, prop. X, schol.*). O *Tratado Teológico Político* mantém o mesmo olhar condescendente, assinalando a propensão feminina para o choro - *lachrimis mulieribus* (*TTP, Pref.*) bem como o falso dom da profecia que algumas dizem possuir (*TTP, II*). O tom pejorativo é uma constante, concretizando-se no diminutivo por vezes usado de “mulherzinhas” (*mulierculae*)³⁵.

O parágrafo final do *Tratado Político* reforça esta atitude, levando-nos a concluir que o filósofo tem ideias firmes sobre sexo e sobre género, considerando-os conceitos permutáveis. Como integrar esta posição num

Margaret Gullan-Whur, artº cit., p. 110.

³⁵ “ (...) imo mulierculae etiam, ut Hagar ancilla Abrahami, dono Prophetico fuerent praeditae.” *TTP, II, G. III, p. 29.*

sistema que sempre foi associado ao respeito pelas liberdades individuais? Poderemos a partir destes escritos concluir que para Espinosa a mulher é um ser inferior sendo-lhe vedada uma realização plena?

Estará vedado às mulheres o “amor Dei intellectualis”?

Um possível modo de resolver a questão seria realçar o inacabamento do *Tratado Político*. Estamos perante uma obra inconclusa que termina precisamente com uma passagem infeliz. Por que não admitir que, com algum tempo de maturação, este excerto seria corrigido, refeito ou pelo menos justificado? Na verdade, a referência às mulheres surge abruptamente e não é minimamente desenvolvida nem fundamentada. Num filósofo tão cuidadoso como Espinosa, seria de esperar que uma tese deste teor merecesse ulterior desenvolvimento, podendo-se deduzir que só uma morte prematura o impediu de prosseguir com tal tarefa. Num artigo intitulado “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, Alexandre Matheron, eminente comentador de Espinosa, sugere ironicamente que a morte do filósofo teria surgido como castigo pela falta cometida³⁶.

Aceitando que Espinosa claramente se opõe à participação das mulheres na governação, importa termos presente qual o papel da política no pensamento do filósofo, interrogando-nos se esta representa para ele o grau supremo de realização. Entendemos que a política responde às aspirações salvíficas da *multitudo*, favorecendo a instituição de leis justas e de uma sociedade estável e livre. Mas diferente é a meta almejada pelo sábio pois este visa uma liberdade individual, apoiada no conhecimento da Natureza e, conseqüentemente, conduzindo a uma integração no Todo do qual é parte. Deste modo, subscrevemos a tese de Cerqueira Gonçalves para quem o autor da *Ética* recusa a redução do homem ao cidadão, apostando na supremacia do conhecimento em ordem a uma realização plena³⁷. E as questões que se nos levantam dizem respeito à possibilidade de as mulheres a atingirem. Será que o filósofo as impede de “fruir eternamente de uma suprema e contínua alegria”³⁸? Estarão as mulheres excluídas da salvação? Ou haverá no pensamento do filósofo uma possibilidade de ultrapassarmos este escolho e de encontrarmos uma solução em que as mulheres não saiam diminuídas?

³⁶ Alexandre Matheron, «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste», *Revue Philosophique* II, Avril/Juin, (1977), pp. 181-200.

³⁷ Referindo-se a Espinosa Cerqueira Gonçalves escreve: “man is never reduced to citizen (...) society stands over a voluntary pact and not over the consistent roots of understanding (...) the true reality, the most genuine of all is the individual.” Joaquim Cerqueira Gonçalves “Individuality and Society in Spinoza’s Mind”, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 176.

³⁸ *TIE*, § 1, G. II, p. 5.

A tentativa de resolver mais consistentemente estas questões levou-nos a examinar o itinerário salvífico espinosano. O texto do *TP* diz-nos que a mulher não é por natureza compatível com o exercício da governação. Impõe-se perceber qual o lugar que a política desempenha em Espinosa. E verificamos que o filósofo utiliza este conceito em dois sentidos - a política que se vive e a política que se exerce. Mas nenhuma destas situações é susceptível de nos conduzir à suprema felicidade.

Para ilustrar a primeira acepção teríamos **o homem comum**, a *multitudo*, que obedece aos decretos do Estado e que neles encontra a possibilidade de se realizar. Para tal não lhe é exigido o conhecimento dos mecanismos sociais; basta-lhe um saber *ex auditu* dos factos, quanto muito uma *experientia vaga* dos mesmos. Aqui todos (homens e mulheres) se salvam se obedecerem às leis da cidade. São elas que permitem uma integração na Natureza àqueles que não conseguem ou não querem trilhar a *via perardua*. O (a) ignorante salvasse usando os meios de que dispõe - o conhecimento das leis e a obediência às mesmas.

Consideremos em segundo lugar **o político**, o qual tem como objectivo a utilidade. O homem político sabe que os governos são desigualmente eficazes. Como tal, faz tudo para que vinguem formas governativas que assegurem aos cidadãos uma vida estável. Consegue-o pelo conhecimento dos factos e pelo confronto dos eventos aos quais a sua acção se circunscreve. Um tal conhecimento basta-lhe para “evitar a maldade humana”³⁹. Para o filósofo, tanto a política que se vive como a que se exerce, situam-se no registo da paixão e da imaginação, naquilo que designa por conhecimento do primeiro género -um conhecimento frágil, *ex auditu* e *ab experientia vaga*. Ora é precisamente ao nível da paixão que a mulher é um objecto, algo que se possui e face ao qual se desencadeiam os mais diversos sentimentos. É no registo da paixão que as mulheres são maltratadas. Nele é peremptoriamente afirmado que a prática política não convém à mulher pois a fraqueza que lhe é inerente a impede de participar no governo. Contudo, tal facto não implica que lhe estejam vedadas outras formas de realização.

Para **o sábio**, o registo da paixão no qual se situa a política, tem regras que importa conhecer. É a abordagem filosófica que permite a superação do arbitrário e do efêmero. Por ela alcançamos as leis que regem os factos (pelo conhecimento de razão) e percebemos o papel insubstituível de cada indivíduo no Todo (pela ciência intuitiva). Só o filósofo radica a política na metafísica, estabelecendo pontes entre os poderes humanos (*potestates*) e a potência (*potentia*) em que todos e cada um deles se filia.

Sem explicitamente mencionar o sexo do sábio, o filósofo define-o pela liberdade interior. O sábio valoriza as liberdades cívicas mas sabe que elas são

³⁹ « ... donec Homines Humanam igitur malitiam praevenire...» *TP*, I, §2, G III, p. 268.

um meio, um degrau que permite a libertação sem no entanto se identificar com ela. Esta é o estágio final, que se atinge quando se cruzam e coincidem o conhecimento supremo, a actividade e o amor. No livro IV da *Ética Espinosa* refere-se ao verdadeiro amor conjugal afirmando que ele não visa apenas a beleza física mas sobretudo a liberdade da alma - algo que tanto o homem como a mulher podem alcançar⁴⁰. Ficamos pois seguros de que a mulher - tal como o homem - pode ser livre. Se há discriminação sexual no que respeita ao primeiro género de conhecimento, onde imperam a experiência vivida e a paixão, ela não se faz sentir no conhecimento de segundo género, em que a dedução prevalece. Como também não pensamos haver exclusão no grau da ciência intuitiva, correspondente à etapa suprema que é o conhecimento do terceiro género.

Para corroborar esta tese recorremos ao livro V, relevando nele excertos que nos permitam responder à questão que nos tem preocupado. Trata-se do bloco constituído pela proposição XXXIX com a respectiva demonstração e o corolário. Aqui defende-se o papel determinante que o corpo desempenha na salvação: “Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma alma cuja maior parte é eterna”⁴¹. Embora não explicitamente mencionadas são inegáveis as implicações sexuais contidas na referência que faz às diferentes aptidões dos diferentes corpos e às afecções a que cada um deles está sujeito. Na proposição XXXIX de *Et. V*, a diferença mantém-se. Mas em contraste com o que se passa no § 4 de TP XI, o filósofo valoriza tal diferença pela diversidade de percursos salvíficos que proporciona. Está em causa uma reforma do entendimento, uma *emendatio* individual, personalizada. No itinerário que propõe em ordem ao conhecimento supremo Espinosa atende ao corpo particular, aos poderes que este detém e ao modo de os incrementar. Diferindo os corpos da mulher e do homem, certamente que seguirão vias específicas. Tais percursos, levando cada um ao seu melhor, atenderão às diferenças individuais, entre as quais se encontra o sexo. Cada homem e cada mulher poderá chegar ao *Amor intellectualis Dei*, a meta suprema, a partir de um caminho de aprofundamento do seu ser.

A realização humana faz-se a dois níveis: político e individual. O Estado oferece a todos a possibilidade de uma vida racional, convidando à integração numa sociedade organizada e tornando democraticamente acessível um modo de viver que, fora do Estado, só alguns, os mais fortes, conseguiriam alcançar. Contudo, a cada um (e a cada uma), é proposto um caminho individual de libertação. O estatuto da mulher é diferente consoante se coloca no domínio público ou no privado. No primeiro caso são-lhe vedados certos cargos pela

⁴⁰ *Et. IV*, Apêndice, caps. XIX e XX.

⁴¹ “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars esta aeterna”.
Et V, prop. XXXIX, G II, p.305.

perigosidade que representariam para a manutenção da paz. No segundo abrem-se-lhe todas as portas nada obstando a que, com o esforço que é exigido a todo o ser humano, alcance a beatitude. Espinosa não exclui as mulheres da sociedade dos sábios. Exclui-as sim da sociedade dos políticos, entendendo estes como aqueles que se regem pela experiência. Só que a política não constitui para ele uma meta última, ela é um meio e não um fim. A mulher é explicitamente afastada dos meios. Mas nada é dito dos fins, o que nos permite concluir que incluem toda a humanidade.

A interpretação que apresentámos não anula totalmente a estranheza, a perplexidade e mesmo o desagrado que o texto do *T.P.* pode causar a uma leitora. Mas admite que os passos citados da *Ética* permitem uma ténue esperança - a de que, para Espinosa, as mulheres podem participar de pleno direito na salvação, sem que para tal tenham que renunciar ao seu corpo.

Bibliografia:

- Cerqueira Gonçalves, Joaquim, “Individuality and Society in Spinoza’s Mind” in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 174-182.
- Gatens, Moira (ed.), *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania State University Press, 2009.
- Gullan-Whur, Margaret, “Spinoza and the Equality of Women” in *Theoria*, 2002 LXVIII, 2, pp. 91-112.
- Lloyd, Genevieve, *Part of Nature. Self Knowledge in Spinoza’s Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.
- Lloyd, Genevieve, “Dominance and Difference: A Spinozistic Alternative to the Distinction Between Sex and Gender”, in Gatens, Moira (ed.), *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania State University Press, 2009, pp. 21-42.
- Lord, Beth, (2011). “Disempowered by Nature’: Spinoza on The Political Capabilities of Women”, *British Journal for the History of Philosophy* 19 (6), pp. 1085 - 1106.
- Matheron, Alexandre, “Femmes et Serviteurs dans la Démocratie spinoziste” in Hessing, Siegfried (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 368-386.
- Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, “Espinosa, Hobbes e a condição feminina” in Luis Machado de Abreu (coord.), *Sob o olhar de Espinosa. Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza*, Universidade de Aveiro, 1999, pp. 39-58.
- Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, “Haverá uma salvação para as mulheres?” in *Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa*, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 251-267.
- Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, “O terceiro discurso sobre o corpo - a presença de Espinosa em *Ce qui nous fait penser*”, in *Uma Meditação de Vida. Em Diálogo com Espinosa*, Lisboa, Esfera do Caos, 2013, pp. 241-256.
- Richardson, Janice, “Spinoza, Feminism and Privacy: Exploring an Immanent Ethics of Privacy”, (texto publicado na net a 6 de November 2014). Cópia disponível em: <http://ssrn.com/>