

## Sobre as mulheres: notas para um rodapé selvagem

Marilena Chaui,

Professora da Universidade de São Paulo (USP),

São Paulo, Brasil,

marilenachauil@usp.br

### Resumo

Na *Ética* IV, Espinosa afirma que as mulheres, como os homens, são modos singulares dos atributos da substância, agem imaginativamente quando sob as paixões e racionalmente quando têm liberdade de ânimo. No entanto, no Capítulo XI § 4 do *Tratado Político*, o filósofo coloca as mulheres na mesma posição dos escravos e dos servos. Estamos, pois, diante da contradição, textual e ontológica, que será investigada no presente artigo de Marilena Chaui. Depois de apresentar essa contradição na primeira parte do texto, a autora reconstitui, na segunda, a interpretação de Mathéron que se interrogou sobre o lugar das mulheres na filosofia de Espinosa e concluiu que, para o filósofo, as mulheres estariam submetidas por natureza. Na terceira parte, para compreender o que os escritores políticos europeus tinham diante dos olhos e como situar Espinosa em relação a eles, Chaui investiga o que se passa com as mulheres na Holanda do Século XVII. Na quarta parte, a partir da consideração da cronologia, do estado de acabamento e do sentido que o conceito de experiência assume na obra de Espinosa, Chaui propõe que, para o filósofo, as mulheres não são fracas, estão enfraquecidas e que os conflitos não são causados por elas, mas pelos homens que desejam possuí-las.

Palavras-chave: Espinosa, mulheres, experiência, liberdade, servidão.

### Abstract

In *Ethics* IV, Spinoza affirms that women, such as men, are singular modes of the attributes of substance, they act imaginatively when under passion and rationally when they have freedom of mind. However, in Chapter XI § 4 of *Political Treatise*, the philosopher places women in the same position as slaves and servants. We are therefore faced with textual and ontological contradiction, which will be investigated in this article by Marilena Chaui. After presenting this contradiction in the first part of the text, the

author reconstitutes, in the second part, the interpretation of Mathéron, who questioned the place of women in Spinoza's philosophy and concluded that for the philosopher, women would be subjected by nature. In the third part, to understand what the European political writers had before their eyes and how to situate Spinoza in relation to them, Chaui investigates what happened to women in 17th century Holland. In the fourth part, from the consideration of chronology, the state of completion and the meaning that the concept of experience assumes in Spinoza's work, Chaui proposes that, for the philosopher, women are not weak, they are weakened and that the conflicts aren't caused by them, but by the men who want to own them.

Keywords: Spinoza, women, experience, freedom, servitude.

I.

Mencionemos brevemente alguns textos de Espinosa por ordem cronológica. Na Parte IV da *Ética*, no Capítulo 20 do Apêndice, lemos:

No que concerne ao casamento, certamente convém com a razão se o desejo de conjugar os corpos é gerado não apenas pela formosura, mas também pelo amor de gerar filhos e educá-los com sabedoria. E, além disso, se o amor de ambos, a saber, do homem e da mulher, tem por causa não apenas a formosura, mas sobretudo a liberdade do ânimo (Espinosa, 2015, p. 503-505).

O casamento, portanto, é algo racional, ou seja, uma instituição útil para os seres humanos, pois Espinosa demonstrou anteriormente que é útil tudo o que contribui para o aumento da potência de existir dos seres humanos e para concórdia e união entre eles. Com efeito, de acordo com a *Ética* IV e o capítulo XVI do *Teológico-Político*, a união dos humanos lhes permite unir forças para vencer as dificuldades da sobrevivência em estado de natureza, passando da guerra de todos contra todos à pacificação social e à primeira forma da política, isto é, a democracia. Inserido nesse contexto mais amplo, o casamento é uma instituição *racional* quando sua causa não é apenas a formosura dos corpos, mas o desejo sexual com liberdade de ânimo (ou a autonomia de cada um) e quando tem como objetivo procriar e bem educar as crianças.

Destaquemos, desde já, dois pontos: em primeiro lugar, Espinosa afirma a liberdade de ânimo tanto para homens como para mulheres; em segundo, afirma que educar as crianças com sabedoria é tarefa de ambos. Todavia, uma surpresa nos aguarda quando, no capítulo XI do Tratado Político, capítulo dedicado à democracia, Espinosa escreve, no § 4:

Mas talvez alguns perguntem se as mulheres devem estar sob o poder dos homens por natureza ou por instituição. Com efeito, se for apenas por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluí-las do governo [democrático]. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isso se origina de sua fraqueza. Com efeito, em nenhuma parte da terra aconteceu homens e mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte onde se encontrarem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem

governadas, vivendo os dois sexos em concórdia. Pelo contrário, as Amazonas, de quem se espalhou a fama de outrora terem reinado, não toleravam que os homens permanecessem em seu território, amamentavam só as fêmeas e se parissem machos, os matavam. Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo sobretudo em que consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito, sem dúvida, entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde ambos os sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Mas, como isso nunca se viu em parte alguma, é lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e lhes estão necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível que ambos os sexos governem em paridade e muito menos que os homens sejam governados pelas mulheres. Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que quase sempre os homens amam as mulheres só por afeto libidinoso, e só apreciam o engenho e a prudência na medida em que elas sobressaem pela beleza que elas têm, suportam com muita dificuldade que as mulheres amadas se interessem por outros, e coisas do mesmo gênero, facilmente veremos que não se poderia instituir o governo paritário de homens e mulheres sem grave prejuízo para a paz. Mas, sobre isto, basta (Spinoza, 1925, p. 359-360).

Estas duas passagens nos colocam diante de uma interrogação inevitável: por que são tão diferentes?

Na *Ética* IV, o filósofo afirma que as mulheres, como os homens, são modos singulares da essência e potência de atributos da substância divina, agem imaginativa quando sob as paixões e racionalmente quando têm liberdade de ânimo. Que significa dizer *elas* são livres? Que, exatamente como os homens, tanto podem ser passivas ou servas das paixões, como também podem ser ativas ou autônomas quando se reconhecem como causa interna necessária e completa de suas ideias, de seus afetos e de suas ações, pois a diferença entre servidão e liberdade decorre da causa ou origem de um ato. Servo é quem se encontra externamente determinado por um outro; livre, quem tem o poder para se autodeterminar.

Eticamente, a distinção entre servidão e liberdade vale igualmente para homens e mulheres, pois a distinção entre ser *sui juris* (estar sob seu próprio poder ou sob seu próprio direito) e ser *alterius juris* (estar sob o direito ou o poder de um outro) decorre da distinção entre ação (ser causa interna ou autodeterminada das ideias e dos afetos) e paixão (estar sob o poder de uma causa externa que determina ideias e afetos).

Socialmente, a distinção entre servidão e liberdade também vale igualmente para homens e mulheres. De fato, no *Tratado Político*, II §§ 9 e 10, Espinosa explica que ser escravo ou servo é estar na dependência total de um outro que o mantém sob seu inteiro poder seja pelo uso das armas, cerceando-lhe todo e qualquer meio de escapar, seja por meio de favores, que levam o submetido a agradar esse outro e viver consoante ao desejo do senhor, que se apoderou não apenas de seu corpo, mas também, pelo medo e a esperança, se apoderou de sua mente. Socialmente, portanto, estar *alterius jûris* (escravo e servo) se refere igualmente a homens e mulheres.

Ora, como vimos, o Capítulo XI § 4 do *TP*<sup>1</sup> coloca as mulheres na mesma posição em se encontram o escravo e o servo - “submetidas” - contradizendo o capítulo 20 do Apêndice da *Ética* IV sobre o casamento, no qual é afirmada a utilidade quando ambos os cônjuges têm liberdade de ânimo. Estamos, pois, diante de uma contradição que não é apenas textual, mas também atinge a ontologia de Espinosa, isto é, a definição da essência de uma coisa singular como expressão da potência divina.

## II.

Acompanhemos um clássico entre os comentadores de Espinosa, Alexandre Mathéron (2011).

Como todos os comentadores, Mathéron afirma que o texto de *TP* XI, §4 é desconcertante e, como alguns comentadores, observa que o próprio Espinosa está descontente com o que escreveu (donde o “basta” do final do parágrafo).

De acordo com Mathéron, é preciso analisar conjuntamente duas figuras da exclusão política no *Tratado Político*: assalariados/empregados domésticos e mulheres.

A desmontagem da política medieval e do feudalismo na fase do capitalismo mercantil acarreta a desmontagem da relação pessoal de vassalagem ou do pacto de fidelidade e obediência, que mantinha o servo submetido ao senhor. Embora já não sejam servos, Espinosa mantém a exclusão política dos empregados domésticos e assalariados mesmo na democracia em decorrência de uma análise da utilidade política. São dependentes e por isso, por medo de represálias, por esperança de benefícios, por fascínio pelos poderosos, podem votar no que estes lhes indicam, não só impedindo a

---

<sup>1</sup> *Tratado Político*, doravante citado como *TP* (nota dos editores).

expressão da verdadeira maioria, mas sobretudo dando vantagens aos grupos privados cujos interesses, na maioria das vezes, são contrários ao interesse comum. Essa exclusão é por instituição, isto é, feita pela lei, e não por natureza, isto é, não são excluídos em razão de alguma inferioridade natural e sim por uma situação social que, se for mudada por eles, mudará sua situação e lhes dará direito à cidadania plena.

O mesmo motivo leva à exclusão das mulheres: como dependentes, produzem os mesmos efeitos que os assalariados no regime de votação e impedem a formação da maioria verdadeira. Entretanto, diz Mathéron, esse argumento não tem validade porque, logo no início do parágrafo, Espinosa sugere que, se fosse por instituição, como no caso anterior, poderia haver mudança no estatuto civil das mulheres e elas poderiam se tornar cidadãs. Todavia, o argumento é de que a exclusão não é por instituição e sim por natureza as mulheres estão em desvantagem natural porque elas desencadeiam combates mortais entre os machos e isso põe em risco a concórdia, a segurança e a liberdade do Estado. A exclusão é por natureza porque envolve um determinado tipo de paixão, a sexualidade, ou seja, não é deduzida da essência feminina como fraca (sem força de ânimo), mas essa fraqueza é vista como natural porque é um efeito da condição feminina e encontrada em toda parte pela experiência. É a experiência que mostra a fraqueza natural das mulheres e não uma dedução da essência feminina.

Segundo Mathéron, a sexualidade (beleza e libido) teria efeitos contrários à segurança e à concórdia, objetivos maiores da vida política: a presença feminina desencadeará ciúmes e rivalidades entre os machos. Mas, não só isso. Numa assembleia, as mais belas ganharão os votos masculinos e os das esposas destes, de tal maneira que a democracia se transforma numa aristocracia dos possuidores de belas mulheres, essa aristocracia se transforma em monarquia e esta se tornará tirania. Em suma, se a finalidade da política é a concórdia, as mulheres são causa da discórdia, uma ameaça interna ao corpo político.

### III.

Examinemos, porém, o que, no século XVII, se passa na Holanda com relação às mulheres. Pesquisas em arquivos históricos holandeses mostram que, durante esse século, as mulheres plebeias lideraram inúmeras manifestações e tumultos de vários tipos, incluindo os que terminaram no assassinato público dos governantes republicanos, os irmãos de Witt (de modo geral, as lideranças femininas eram de

mulheres idosas, isto é, acima de 40 anos)<sup>2</sup>.

Na época, foram oferecidas duas grandes explicações para a presença pública das mulheres: uma explicação médico-fisiológica, segundo a qual, o caráter feminino seria essencialmente desordeiro, donde a necessidade de que fossem dominadas pelos homens; e uma explicação jurídica ou legal, segundo a qual as mulheres eram consideradas menores ou em condição de menoridade, não podendo ser legalmente julgadas e condenadas e, frequentemente, os homens se valiam disso para colocá-las na liderança das manifestações e dos tumultos.

Atualmente, os historiadores, além de contestar a primeira explicação também refutam a segunda, mostrando todas as punições a que as mulheres eram e foram submetidas. E oferecem duas outras explicações: por um lado, grande parte das manifestações tinha como objeto a falta ou os preços dos alimentos e como a alimentação da família era encargo das mulheres, eram elas que se manifestavam nessas ocasiões; por outro lado, o papel social das comunidades, que criavam laços de parentesco, vizinhança, trabalho e lazer. Os homens possuíam ofícios superiores e se organizavam nas corporações e nas guildas, institucionalmente responsáveis por seus protestos. Para os homens, o local de trabalho era o ponto de encontro; em contrapartida, as mulheres tinham os trabalhos inferiores (venda de legumes e frutas, de peixe e de pequeno artesanato), não possuíam formas de organização senão as que eram dadas pelos laços comunitários de parentesco e vizinhança, de maneira que a comunidade era o seu ponto de encontro e de organização em redes informais comunitárias, o que explica, também, porque as mais idosas eram as lideranças. Os trabalhos femininos colocavam as mulheres diariamente nas ruas e por isso não se intimidavam em ocupá-las também com as manifestações e os tumultos.

Assim, os escritores políticos europeus têm diante de si duas formas da presença pública feminina: as plebeias com suas reivindicações específicas e as soberanas (Catarina de Médicis, Margueritte de Navarra, Maria Tudor, Maria Stuart, Elizabeth I, Cristina da Suécia). Como interpretavam essa dupla presença?

Para Grócio, os homens são naturalmente superiores às mulheres e por natureza

---

<sup>2</sup> Seguimos aqui as pesquisas de Rudolf M. Dekker (1987).

devem ter o poder político ou os direitos civis (Grócio compartilha a teoria médico-fisiológica holandesa do caráter feminino como essencialmente desordeiro). Para Hobbes, ao contrário, homens e mulheres são iguais por natureza; se os homens estão no poder e as mulheres não é porque os homens fazem as leis e as excluem. A prova de que pode haver uma república feminina é dada pelas Amazonas. Por seu turno, as cartas de Descartes às princesas Elizabeth da Boêmia e Cristina da Suécia jamais se referem à fraqueza feminina. Aliás, a princesa Elizabeth afirma compartilhar com Descartes a mesma doença do ânimo: a melancolia. Diferentemente de Grócio, Espinosa não fala em superioridade masculina, mas em fraqueza feminina; e, diferentemente de Hobbes, não diz que a exclusão é por instituição (embora pudesse sê-lo), mas por natureza.

Regressemos ao texto do *Tratado Político*.

#### IV.

O primeiro aspecto a ressaltar é que as mulheres não aparecem nas discussões espinosanas sobre a monarquia e a aristocracia, isto é, nas formas nas quais a divisão social põe a desigualdade e exclui do poder e do governo uma parte da sociedade. É compreensível que a figura feminina só apareça na discussão sobre a democracia, isto é, na forma política fundada na igualdade. Por isso, Espinosa, à luz das posições de Grócio e Hobbes, indaga se a exclusão política das mulheres é determinada por natureza ou por instituição.

*Consultemos a experiência, propõe Espinosa.*

A pergunta endereçada à experiência é se homens e mulheres são *iguais* e se podem *juntos* compartilhar o poder ou participar do poder na democracia. Consultada a experiência, a resposta será negativa.

Sendo esta a pergunta (*iguais e juntos*), a experiência consultada não faz uma única menção à presença pública das mulheres plebeias holandesas (que poderiam fortalecer o argumento das mulheres como fonte de discórdia na democracia – mas, a Holanda não é uma democracia e sim uma república aristocrática), nem às figuras das rainhas (que, evidentemente, não poderiam entrar numa argumentação sobre a democracia, ainda que pudessem jogar água no moinho do papel da sexualidade). Ora,



como veremos, Espinosa tácita ou implicitamente descarta as duas imagens holandesas tradicionais, isto é, o caráter feminino desordeiro e a menoridade das mulheres perante a lei.

Por que consultar a experiência? Qual o papel da experiência no *TP*? Nele, a experiência enquanto *experiência política* é o objeto da investigação. Por isso, todos os capítulos começam por ela e terminam nela. Qual sua função?

- a) mostrar que o discurso político não pode ser sátira nem utopia, mas deve referir-se concretamente às práticas políticas existentes no passado e no presente;
- b) mostrar que bárbaros ou civilizados instituem cidades, portanto, os fundamentos da política não devem ser procurados na razão e sim na natureza humana;
- c) indicar que aquilo que é mostrado pela experiência pode ser ilusório (por exemplo, para a experiência, o poder despótico aparece como mais estável e eficaz do que a democracia), mas também pode estar em conformidade com aquilo que a razão demonstra (por exemplo, que as formas políticas deduzidas pelo discurso racional são as únicas possíveis);
- d) ilustrar com exemplos históricos as teses deduzidas geometricamente.

A experiência é dotada de uma complexidade à primeira vista insuspeitada que lhe confere três determinações inseparáveis: é risco de ilusão, ao mesmo tempo em que é uma certa sabedoria prática indispensável e, enfim, é ponto de partida e de chegada do discurso sobre a política.

É fundamental observar que no capítulo dedicado à democracia, em *TP XI*, §4, a experiência não se referirá ao campo das leis, mas ao dos *costumes*, como se comprovará quando Espinosa mencionar as Amazonas e, no final, quando falar da educação de homens e mulheres.

Acompanhem os passos e argumentos do texto.

Mas talvez alguns perguntem se as mulheres devem estar sob o poderio dos homens por natureza ou por instituição. Com efeito, se for apenas por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos

obriga a excluí-las do governo [democrático]. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isso se origina de sua fraqueza (Spinoza, 1925, p. 359-360).

Se a subordinação das mulheres fosse por instituição, nada obrigaria a excluí-las do governo democrático. Ora, a experiência nos faz ver que elas estão sob o poderio dos homens por causa de sua fraqueza e, portanto, a subordinação feminina tem como causa sua fraqueza *natural*.

Note-se, entretanto, que a experiência não diz o que é a natureza feminina, nem nos explica o que é a fraqueza das mulheres. Ao consultar a experiência, Espinosa está operando com a imaginação ou com o conhecimento por imagens sensoriais e associações de imagens, que é o campo próprio da experiência. O que esta mostra?

Com efeito, em nenhuma parte da terra aconteceu homens e mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte onde se encontrarem homens e mulheres, vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo os dois sexos em concórdia (Ibid., p. 360).

O que a experiência mostra é algo problemático na filosofia política de Espinosa (para nem mencionarmos quão problemática ela é perante a ontologia espinosana). De fato, a teoria espinosana do direito natural como potência para existir e agir que é conservada pelo direito civil como potência coletiva para existir e agir leva à afirmação de uma tese nuclear para a exposição da democracia como o mais natural dos regimes políticos: a *igualdade ontológica*, pois *todos* os seres humanos, como partes da natureza, são *conatus* e, portanto, são potências de existir e agir, expressões finitas da potência do ser absolutamente infinito, isto é, Deus. Exatamente por isso, por natureza, *todos* desejam governar e *ninguém* deseja ser governado. E somente a democracia realiza efetivamente esse desejo. Se assim é, então *a experiência contradiz o desejo natural*, pois mostra que o “*todos*” não seriam todos os seres humanos, uma vez que as mulheres não teriam o desejo natural universal de governar e não serem governadas, pois aceitam ser governadas e vivem na concórdia com os homens quando tal acontece.

Mas, Espinosa prossegue:

Pelo contrário, as Amazonas, de quem se espalhou a fama de outrora terem reinado, não toleravam que os homens permanecessem em seu território, amamentavam só as fêmeas e se parissem machos, os matavam (Spinoza, 1925, p. 360).

A experiência mostra que quando as mulheres governam, exigem exclusividade no poder, recorrendo até mesmo ao infanticídio, se necessário. Esse exemplo, porém, introduz dois problemas na argumentação de Espinosa: 1) ele aparece depois de afirmada a fraqueza das mulheres, mas o caso das Amazonas não mostra isso e sim o oposto; 2) há um exemplo masculino que possui traços muito semelhantes ao caso da Amazonas, exemplo que Espinosa apresentou em um capítulo anterior: o império do Grande Turco, ou o despotismo turco, em que o governante mata todos os machos de sua família e das famílias próximas, pois todo e qualquer homem que lhe esteja próximo aspira pelo seu poder. O fratricídio, o infanticídio e o homicídio praticados pelo Grande Turco, aqui, correspondem ao infanticídio praticado pelas Amazonas, lá. Dessa maneira, o exemplo das Amazonas não diz muito, já que um poder masculino despótico pode ser semelhante a um feminino.

Mas, para nosso desconcerto, Espinosa prossegue:

Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo temperamento, que são aquilo sobretudo em que consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito<sup>3</sup>, sem dúvida, entre tantas e tão diversas nações se encontrariam algumas onde ambos os sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Mas, como isso nunca se viu em parte alguma, é lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e lhes estão necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível que ambos os sexos governem em paridade e muito menos que os homens sejam governados pelas mulheres (Spinoza, 1925, p. 360).

Estranha experiência: se em parte alguma os homens são governados por mulheres, que fazer com o exemplo das Amazonas? E onde colocar as monarquias do século XVII com suas rainhas?

No entanto, é preciso observar que Espinosa propõe uma hipótese: *se... então*. Se

---

<sup>3</sup> O direito, *jus*, é definido por Espinosa partir do conceito de *conatus*, isto é, da potência natural de cada um dos seres e de todos os seres para existir e agir – trata-se do direito natural, que, segundo Espinosa, será mantido pela instituição política do direito civil, o qual é o direito natural da multidão ou do povo ou o *conatus*/potência coletiva. O único caso em que o direito natural dos indivíduos e o direito civil coletivo dos cidadãos são idênticos é na democracia.

as mulheres tivessem, como os homens, a mesma força de ânimo e o mesmo temperamento, então se veriam algumas nações em que ambos *governassem juntos*, mas não se vê isso em parte alguma. O *juntos* deixa claro que a monarquia e a aristocracia estão excluídas da hipótese, pois esta se refere à democracia. No entanto, se, do ponto de vista da experiência, a hipótese parece sustentável, é preciso observar que a primeira parte da hipótese é problemática à luz da *Ética* IV, que, como vimos, afirma que as mulheres possuem força de ânimo, virtude e liberdade exatamente como os homens.

Mas, a situação se complica ainda mais se considerarmos a continuação da hipótese: se as mulheres fossem iguais aos homens em força de ânimo e temperamento, haveria nações onde governariam e educariam os homens de maneira a diminuir-lhes o ânimo e o temperamento e, portanto, o poder deles. Ora, Espinosa começou dizendo que a exclusão política das mulheres não é por instituição e sim por natureza – sua fraqueza –, mas, agora, propõe a imagem de um regime político em que, pela educação, os homens são enfraquecidos – portanto, não por lei e sim costume. Mas, se homens e mulheres são iguais por natureza – é esta a hipótese – como a instituição ou a educação poderá mudar a natureza dos homens, tornando-os fracos? Se a instituição tem esse poder sobre a natureza masculina, pode-se perguntar se o que a experiência mostra como natural – a fraqueza das mulheres – não seria resultado da educação, uma vez que a experiência mostra, em toda parte, que somente os homens governam e que, portanto, fazem com as mulheres o que estas fariam com eles se somente elas governassem! E é exatamente isso que o texto espinosano diz.

Ou seja, o que Espinosa nos deixa entrever é que *o que a experiência mostra pode contradizer a própria experiência*, pois isso é próprio do conhecimento imaginativo.

Exatamente por isso ele salva o recurso à experiência dizendo que isso (a hipótese) nunca se viu em parte alguma. Ora, se isso nunca se viu em parte alguma, que sentido teve invocar a experiência, isto é, uma experiência inexistente? Poder-se-ia dizer que teve o papel de contra-argumentar, invalidando a hipótese, mas a pergunta que fica é: de onde veio a hipótese, já que não pode ter sido elaborada a partir da experiência e é esta que está sendo consultada? Uma única resposta possível é: *a razão propõe a*

*hipótese e a imaginação a contesta*<sup>4</sup>.

Em outras palavras, a concepção espinosana da natureza humana (tal como a vemos na *Ética*) permite propor racionalmente a hipótese – homens e mulheres governando juntos e em paridade – bem como permite explicar porque a imaginação a contesta – isto é, o jogo das paixões, e, no caso, particularmente a sexualidade e a exclusão e submissão das mulheres. A prova disso se encontra na sequência do texto, que introduzirá a força da imaginação, isto é, as paixões.

Como Espinosa declarou, desde a abertura do *TP*, que não escreverá uma sátira nem uma utopia, não proporá nada que a experiência já não tenha mostrado como realização humana e não deduzirá a política da razão e sim da condição natural dos humanos, é compreensível e necessário que o percurso do parágrafo se complete com a ida a essa condição natural dos humanos, isto é, às paixões e às formas de sociabilidade que ela institui.

Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que quase sempre os homens amam as mulheres só por afeto libidinoso, e só apreciam o engenho e a prudência na medida em que elas sobressaem pela beleza que elas têm, suportam com muita dificuldade que as mulheres amadas se interessem por outros, e coisas do mesmo gênero, facilmente veremos que não se poderia instituir o governo paritário de homens e mulheres grave prejuízo para a paz. Mas, sobre isto, basta (Spinoza, 1925, p. 360).

Aqui, não estamos no campo do que a experiência *mostra* e sim no que a razão *deduziu* na *Ética*, quando expôs as causas e formas das paixões humanas. Aqui, estamos no campo da causalidade necessária e do que é por natureza.

Espinosa afirma que as mulheres possuem engenho e prudência – duas qualidades importantes no sujeito político –, mas declara também que *não é isso que os homens amam nelas* e sim a beleza, depreciando-lhes o engenho e a prudência, ou seja, as enfraquecem; além disso, como os homens são movidos pelos impulsos libidinosos, pensam nelas apenas na relação sexual e desejam posse exclusiva do corpo feminino, movidos pelo ciúme, não suportam a existência de rivais e que a mulher possa ter

---

<sup>4</sup> Ver nota 1 sobre os conceitos de imaginação/paixão e razão/ação.

relações sexuais com vários homens. É, portanto, a paixão libidinosa masculina *a causa natural* da fraqueza das mulheres na política. A naturalidade da fraqueza ou que ela não é produto da instituição não se refere à natureza feminina e sim à *forma natural da relação passional* que os homens estabelecem com as mulheres.

Em outras palavras:

1. a fraqueza feminina não aparece nas imagens holandesas tradicionais da desordem e da impunidade; é a relação passional libidinosa dos homens com as mulheres que introduz a desordem no corpo político; esse modo de relação não apenas as enfraquece – é essa *causa* da fraqueza feminina –, mas também gera combates mortais entre os próprios homens pela posse exclusiva de um corpo feminino. Por isso, a experiência sugere que nada é mais danoso para a paz do que haver mulheres no governo, desencadeando disputas e conflitos masculinos. Em outras palavras, há uma sutil mudança no argumento: as mulheres não *são* fracas, mas *enfraquecidas*, e os conflitos não são causados por elas e sim pelos homens que desejam possuí-las;
2. a pergunta inicial do *TP XI*, § 4: se as mulheres devem ser excluídas da política democrática “por natureza”, ao ser referida à fraqueza feminina não se refere à natureza das mulheres ou a uma natureza feminina fraca e sim à relação que naturalmente, isto é, passionalmente os homens estabelecem com o corpo feminino, enfraquecendo as mulheres social e politicamente. Ou seja, a fraqueza não é um traço da essência das mulheres e sim um efeito da vida intersubjetiva passional. Essa fraqueza é produzida, não é constitutiva de uma suposta essência feminina (aliás, Espinosa não usa uma única vez expressões como natureza feminina, essência feminina) e é reproduzida incessantemente e universalmente porque, mostra a experiência, como em toda parte somente os homens governam, eles educam as mulheres para ocupar essa posição de objeto passivo do desejo passional masculino;

o trecho final do texto nos leva a relê-lo para compreender que o que experiência mostra são *efeitos de causas que a experiência desconhece* e que esse desconhecimento dá origem a um senso comum imaginário sobre as mulheres e sua inferioridade. É exatamente por isso que o texto do *TP XI*, § 4 parece tão contraditório ou apresentando

teses que se contradizem umas às outras, pois o que Espinosa está apresentando é *a opinião comum gerada pelos dados da experiência ou pela imaginação*.

Isso não é surpreendente. Quando acompanhamos a construção dos capítulos do *Tratado Político*, podemos observar que cada um deles é construído de tal maneira que as teses iniciais são desfeitas pelo percurso e as conclusões refutam o ponto de partida, isto é, a experiência do ponto de partida não é a mesma que a do ponto de chegada. Isso nos permitiria supor o que teria sucedido, no final do capítulo sobre a democracia, a respeito da condição feminina, isto é, que no ponto final seria negado o ponto de partida. Mas, só podemos supor, pois, infelizmente, Espinosa morreu antes de concluir o capítulo XI e o tratado...

### **Referências bibliográficas**

ESPINOSA, B. *Ética*, tradução Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação Marilena Chaui, São Paulo: Edusp, 2015.

DEKKER, Rudolf M. "Women in revolt: popular revolt and its social basis in Holland in the seventeenth and eighteenth centuries". *Theory and Society*, Vol. 16, n.3, 1987.

MATHÉRON, Alexandre. "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste", *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS, 2011.

SPINOZA B., *Tractatus Politicus*, in GEBHARDT C., *Spinoza Opera*

volume III, Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.