

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 45 jul-dez 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de pintura de Judith Leyster (1609–1660) extraído *Do Livro de Tulipas* (1643). Leyster foi a pintora mais famosa da Idade de Ouro holandesa, tendo alcançado um grau de sucesso artístico raro para uma mulher em sua época. Em 1633, tornou-se a primeira mulher a ser admitida como pintora mestre na prestigiosa Guilda de Pintores de Haarlem, obtendo assim o direito de estabelecer seu próprio ateliê-loja e de assumir alunos.

MITO E HISTÓRIA. O QUEBRA-CABEÇA EM TORNO DAS MULHERES E DA DEMOCRACIA NO TRATADO POLÍTICO DE ESPINOSA¹

Antônio David

Professor, Escola de Comunicações e Artes,

Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

davidsf.antonio@gmail.com

RESUMO: Foco de intensa discussão entre os comentadores de Espinosa, o inacabado capítulo XI do *Tratado Político* apresenta o que parecem ser as razões da exclusão das mulheres na democracia. Contrapondo-nos a essa leitura, procuramos mostrar a presença do contradiscurso na passagem em questão. Ao cabo, mostramos que o problema em questão permite vislumbrar de que maneira articulam-se as noções de mito e história em Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: mulheres, democracia, poder, direito, experiência, mito, história.

1 Para efeito de citação, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentadores de Espinosa. Passagens da obra citadas podem ter sofrido alteração na tradução em relação à edição de referência. Optamos por não traduzir *imperium* e *multitudo*. Em relação aos vocábulos e expressões em latim, indicados entre colchetes, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

No capítulo final do *Tratado Político*, somos informados por Espinosa de que existem vários gêneros de *imperia* democráticos, dos quais o autor pretendia falar apenas de um, a saber, aquele no qual “têm o direito de voto e de aceder a cargos do *imperium* absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob o senhorio de si próprios [*sui juris*] e vivem honestamente”. Na sequência, explica Espinosa:

Digo expressamente *os que estão obrigados só às leis pátrias*, a fim de excluir os estrangeiros, que estão recenseados como sendo de outro *imperium*. Acrescentei, além disso, que, *à parte o estarem sujeitos às leis do imperium, no resto estão sob o senhorio de si próprios* [*sui juris*], para excluir as mulheres e os escravos, que estão em poder [*in potestate*] dos homens e dos senhores, assim como os filhos e os pupilos, enquanto estão sob o poder [*sub potestate*] dos pais e dos tutores. Disse, enfim, *e vivem honestamente*, para excluir sobretudo os que, devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama (ESPINOSA, 2009, TP, XI, 3, p. 138-9).

A interrupção do tratado nas primeiras linhas deste capítulo tem ensejado especulações sobre essa forma política em Espinosa. Para além das dúvidas sobre a concepção espinosana de democracia, é motivo de estranhamento a condição destes que, ao que tudo indica, são dela excluídos. Até o presente momento, não se deu prioridade, entre os intérpretes de Espinosa, ao exame de cada um desses casos em particular, à exceção das mulheres. Uma das razões para a exceção – certamente não a única – é o

fato de Espinosa ter redigido ainda um quarto parágrafo, ao cabo do qual o manuscrito é interrompido. Diz Espinosa:

Talvez haja quem pergunte se é por natureza [*ex natura*] ou por instituição [*ex instituto*] que as mulheres estão sob o poder [*sub potestate*] dos homens. Com efeito, se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isto deriva de sua fraqueza [*imbecillitate*]. Em parte alguma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem ao mesmo tempo [*simul*], mas em qualquer parte da terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens governarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia [*concorditer*]. Pelo contrário [*Sed contra*], as Amazonas, de quem se espalhou a fama [*fama proditum est*] de terem outrora governado, não toleravam homens a morar no solo pátrio: amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos. Se as mulheres fossem por natureza [*ex natura*] iguais [*aequales*] aos homens e se sobressaíssem [*pollerent*] igualmente [*aequè*] pela fortaleza de ânimo [*animi fortitudine*] e pelo engenho [*ingenio*], que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana [*humana potentia*] e, por conseguinte, o direito [*jus*], sem dúvida que, entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde os dois sexos governassem juntos [*pariter*] e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Como isso não aconteceu em parte alguma, é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza [*ex natura*], não têm o mesmo direito que os homens [*non aequale cum viris habere jus*], mas a eles necessariamente são coagidas a ceder [*cedere*], de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem juntos [*pariter*] e, muito menos, que os homens sejam governados pelas mulheres. Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que os homens na maioria das vezes [*plerumque*] amam as mulheres só pelo afeto libidinoso [*ex solo libidinis affectu*] e estimam [*aestiment*] o seu engenho [*ingenium*] e a sua sabedoria [*sapientiam*] na medida em que elas se sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo [*aliquo modo*] por outros, e coisas do mesmo gênero [*et id genus alia*], facilmente veremos que não é possível, sem prejuízo grave da paz, homens e mulheres governarem juntos [*pariter*]. Mas, sobre isso, já chega (ESPINOSA, 2009, TP, XI, 4, 139-40).

As proposições inscritas nos parágrafos XI, 3 e 4 têm causado grande embaraço entre os leitores e mesmo entre os comentadores de Espinosa. Julgamos digna de destaque a aparente incongruência entre essas passagens e o que Espinosa escrevera anos antes no *Tratado Teológico-Político*, pelo qual a democracia é tida, dentre os regimes, como “[...] o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a *cada um [unicuique]*”, na qual “*ninguém [nemo]* transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, *todos [omnes]* continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza” (ESPINOSA, 2003, TTP, XVI, p. 242, o destaque é nosso). Diante de um tal contraste, não surpreende que os referidos parágrafos do *Tratado Político* sejam encarados como um “verdadeiro ‘quebra-cabeça’” (FERREIRA, 2003a, p. 88).

Neste artigo, objetivamos examinar o problema da condição política da mulher no *Tratado Político*. Iniciaremos por um breve reconhecimento das propostas de leitura e interpretação do problema entre os espinosistas, incluindo questões de tradução implicadas na interpretação. Em seguida, abordaremos o problema sob três ângulos (direito, poder e experiência; fortaleza e estima; mito e história), sempre tendo como foco a construção conceitual e argumentativa dos parágrafos XI, 3 e 4. Passaremos então pelo “contradiscurso” (conceito desenvolvido por Marilena Chaui), eixo de nossa interpretação, e fecharemos o artigo com uma breve conclusão.

LEITURAS E TRADUÇÕES

Na literatura especializada, a maior parte dos comentadores de Espinosa sequer toca no assunto. Este silêncio já fora criticado por Jaquet (JAQUET, 2008, p. 16). A crítica é oportuna, posto não se tratar de uma questão lateral, mas central. Para nós, essa lacuna é antes de tudo sintomática: ela

provavelmente tem menos a ver com algum juízo a respeito da relevância da questão do que com uma dificuldade ímpar em abordá-la.

Dentre aqueles que tocaram no ponto, as leituras dividem-se em duas grandes linhas: enquanto alguns pressupuseram que o que se lê nos parágrafos xi, 3 e 4 representa a posição de Espinosa – no que se incluem, podemos supor, aqueles autores que apenas constataam a desigualdade tal como à primeira vista afirmada na passagem, sem comentá-la (BALIBAR, 2005, p. 90; BOVE, 2002, p. 88; LAZZERI, 1998, p. 86; LLOYD, 2009, p. 37; VISENTIN, 2011, p. 73) –, já outros defendem que a passagem não equivale à sua real posição.

No campo daqueles situados na primeira vertente, um grande número de autores, seja procurando justificar ou explicar a suposta adesão de Espinosa à tese da desigualdade entre homens e mulheres, seja tentando mostrar que a exclusão das mulheres não fora justificada ou explicada – em ambas as vias, com base ou na história, ou na ontologia, ou em ambas –, lançou-se sobre aquilo que lhes parecia ser a posição de Espinosa, *ao menos no Tratado Político* (AGUILAR, 2013, p. 198; BALZA, 2014, pp. 16-7; BATTISTI, 1977, p. 629, pp. 633-4; CAMPOS, 2012, p. 179; CANASLAN, 2017, p. 40; COOPER, 2018, p. 42; DUROX, 1994; FEREZ, 2008, p. 167; FERREIRA, 2003b, pp. 257-61; IBIDEM, 2003a, pp. 89-90; IBID., 2007a, pp. 63-5; IBID, 2017, pp. 41-4; IBID, 2018, pp. 261, 266-9; IBID, 2007b, p. 64; IBID, 2010, pp. 114-8, 122-6; FRAGOSO, 2013, pp. 143-52; GATENS, 2003, pp. 134-5; IBID, 2009, pp. 202-7; IBID, 2018, pp. 58-60; GULLAN-WHUR, 2009, p. 107; JAMES, 2008, pp. 128-9, 146; IBID, 2012, pp. 316-7; IBID, 2018, pp. 74-6; KLEVER, 2017, p. 358; LARRAURI, 2006, p. 219; LORD, 2011, p. 1087; IBID, 2017, p. 291; MANZINI, 2015, p. 200; MATHERON, 2009, p. 97; IBID, 1987, p. 442; IBID, 1986; MENDES, 2013, pp. 153-4; NEGRI, 2016, p. 79; RAMOND, 1995, p. 214s.; IBID in SPINOZA, 2005, p. 311; IBID, 2007, p. 100; ROCHA, 2012, p. 335; RUBIO, 2008, p. 358; SHARP, 2011, p. 112, 159, 208; IBID, 2012, pp. 560, 577-9; IBID, 2019, p. 796; SKEAFF, 2018, p. 91; TOSEL, 2008, pp. 120-1; VERBEEK, 2016, p. 388; VISENTIN,

2014, pp. 120-1; IBID, 2017, pp. 134-5; WEST, 2009, p. 120; IBID, 2016, p. 290).

No interior desta linha de interpretação, apesar da enorme pluralidade de argumentos, há dois que são recorrentes e em geral complementares, quais sejam, de que a passagem alvo de nosso exame teria ecoado o contexto histórico de Espinosa, e de que ela discreparia do restante da obra, sendo que esse segundo argumento comumente desdobra-se em dois opostos: por um lado, acentuando a cesura, argumenta-se que outras obras de Espinosa garantiriam a inclusão política das mulheres, desmentindo, com isso, os parágrafos XI, 3 e 4; por outro, no sentido da conciliação, argumenta-se que, não obstante a confirmação de sua exclusão política pelos parágrafos XI, 3 e 4, outras obras garantiriam às mulheres a inclusão ética na “comunidade dos sábios”. De perspectivas distintas – *contra* o *Tratado Político* ou *apesar do Tratado Político* – e chegando a conclusões opostas, ambos partem do mesmo pressuposto: de que o *Tratado Político* teria estabelecido a exclusão política das mulheres, sendo essa a posição de Espinosa, *ao menos nessa obra*.

Contra-pondo-se ao pressuposto presente em todas essas leituras, alguns comentadores indicaram que os parágrafos XI, 3 e 4 não equivalem à real posição de Espinosa – o que fora aventado já em 1921 por Pollock (POLLOCK, 1921, p. 56-7). Assim, enquanto Ferreira, em um trabalho mais recente, realça o caráter inacabado do *Tratado Político* para cogitar a hipótese aqui discutida, Andrade e Ferez *postulam* a tese de que haveria um fundo crítico nas linhas que fecham a obra: uma denúncia do poder político operado “independente da necessidade daquele que está sob o poder”, e uma crítica ao “regime político/discursivo de produção da divisão sexual”, respectivamente (ANDRADE, 2011, pp. 171-2; FERREIRA, 2018, p. 70; FERREIRA, 2018, p. 266). Em que pese o valor desses trabalhos, julgamos necessário um exame mais minucioso da construção dos parágrafos XI, 3 e 4 e que justifique a tese, não evidente, de que o que é dito na passagem possui um sentido distinto do sentido que lhe é aparente.

Situada nessa segunda vertente, é Chaui quem, em duas ocasiões, oferece o que consideramos ser a chave interpretativa para o problema aqui discutido. Em um ensaio publicado em 1976 e intitulado “Terceira margem (notas para um rodapé selvagem)”, cuja parte final é dedicada ao inacabado capítulo XI do *Tratado Político*, Chaui propõe a tese do “estilo espinosano”, pelo qual “o percurso da discussão vai alterando o sentido da questão discutida” (CHAUÍ, 1976, p. 57). Posteriormente, em uma versão ampliada e modificada deste trabalho, mas nunca publicada², a autora argumenta ser necessário “examinar a estrutura argumentativa dos outros capítulos” a fim de mostrar que “cada capítulo 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”, o que, conclui Chaui, “[nos permitiria] supor o que teria sucedido no final do capítulo XI sobre a democracia” (IBID., s/d).³ O

2 O trabalho em questão, intitulado “Notas para um rodapé selvagem”, foi apresentado na Universidade de São Paulo em duas ocasiões: no lançamento dos *Cadernos Espinosanos* (06 mar. 2002) e no Grupo de Estudos Espinosanos (25 jun. 2013). Nesta versão, o texto se encerra no ponto citado. Agradecemos à autora por ter nos cedido uma cópia do referido trabalho.

3 A hipótese formulada por Chaui encontra fundamentação em trabalhos anteriores da autora. Contrapondo-se à proposta estabelecida por Leo Strauss de leitura e interpretação da obra de Espinosa, Chaui sustenta que “o texto inteligível é aquele que mostra ao leitor o seu próprio sentido porque lhe mostra o modo como seus conceitos estão sendo produzidos na e pela exposição discursiva, de sorte que o sentido das palavras e das ideias surja do movimento expositivo” (CHAUÍ, 1981, p. 17). Tal concepção estaria na base de uma estratégia levada a cabo por Espinosa, em várias partes de sua obra, pela qual, ao dar voz ao “senso comum imaginário” (IBID., s/d), o próprio discurso (vulgar) produz seu avesso. Esse movimento interno Chaui designou de “contradiscurso” (IBID., 1981; IBID., 2000, p. 93s). O exame detido do contradiscurso na obra de Espinosa foi realizado com ineditismo por Chaui em um trabalho publicado originalmente em 1995, na qual a autora analisa o parágrafo VII, 27 do *Tratado Político*: partindo do *topos* canônico que associa a plebe ao vulgar, Chaui mostra que Espinosa compõe um raciocínio em

argumento é replicado por Andrade (2010, p. 53).

Nosso esforço terá como base a tese de que neles Espinosa dá voz ao vulgar e de que este é parte constitutiva do movimento dedutivo, isto é, seu pondo de partida.⁴ Tal é, para nós, o paradigma adequado para um melhor enquadramento da questão. Para tanto, procederemos ao exame dos parágrafos em questão, por nós tidos como suficientes para que o leitor deduza o movimento interno ao texto e seu ponto de chegada. O pressuposto disso, que é também a hipótese a ser testada, é que, embora os parágrafos xi, 3 e 4 não correspondam à posição de Espinosa, mas à posição vulgar, em sua construção conceitual e argumentativa – portanto, na própria dimensão explícita do texto – a posição de Espinosa *aparece*.

Antes de procedermos ao exame proposto, cumpre preliminarmente chamar a atenção para dois lapsos de tradução que têm passado incólumes entre quase todos os intérpretes de Espinosa e que, temos razões para crer, têm concorrido para enviesar a interpretação da passagem.⁵

No argumento que corresponde ao ápice do parágrafo xi, 4, Espinosa emprega o verbo *cedo*: “as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens [*non aequale cum viris habere jus*], mas a eles necessariamente são coagidas a ceder [*cedere*]”.⁶ Se prestarmos atenção

três movimentos para, ao cabo, deslocar o vulgar da plebe e associá-lo *ao seu avesso*, a nobreza (IBID, 2003, p. 265-88).

4 Sobre o lugar do vulgo em Espinosa e sobre o papel-chave dessa figura na interpretação da obra, numa chave de leitura amparada na tese do “contradiscurso” formulada por Chauí, cf. DAVID, 2018.

5 Salvo uma exceção, à qual faremos menção, as traduções utilizadas por *todos* os demais comentadores aqui citados incorreram nos dois lapsos apontados adiante.

6 Diogo Pires Aurélio optou por traduzir *cedere* por “estão-lhes submetidas”, opção semelhante à de Paolo Cristofolini, “são submissas aos homens” (“sono agli uomini sottomesse”), à de Edwin Curley, “submetem-se aos homens” (“submit to men”), e à de Wolfgang Bartuschat, “são submetidas aos homens” (“ihnen unterworfen sind”). Já

ao emprego desse verbo no corpo do tratado, veremos oito ocorrências, podendo ser traduzido, a depender da passagem, por “ceder”, “retirar-se”, “renunciar” ou “abandonar”, por força ou por vontade – nesse segundo caso, especificamente, denotando ou pressupondo a dissuasão ou, para ser mais explícito, a situação na qual o indivíduo é coagido a ceder (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, III, 3, p. 27; III, 8, p. 29; VI, 27, p. 58; VII, 13, p. 71; VII, 25, p. 78; VIII, 17, p. 97; VIII, 39, p. 112; VIII, 47, p. 117). Não se confunde em absoluto com submissão às paixões, designada pelo termo *obnoxius* (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, I, 5, p. 8; II, 6, p. 14; II, 14, p. 19; III, 6, p. 28; III, 11, p. 32; VI, 5, p. 50; VII, 27, p. 81; VIII, 44, p. 115), nem com submissão às leis e às instituições – no que se inclui a submissão do inimigo pela guerra –, indicada pelo verbos *pareo* e *sub esse* e pelos participios *adstrictus* e *subactus* (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 21, p. 22; III, 1, p. 25; VI, 35, 60; VIII, 38, p. 111). Tampouco confunde-se com *concedo*, cuja ocorrência é abundante na obra e que, como em português, denota uma situação em que tem lugar o reconhecimento, mesmo quando aquele que concede é impelido pela razão a tanto, como é recorrente na *Ética*.

Ainda que diferentes, as opções empregadas pelos comentadores têm um ponto em comum: em todas elas retirou-se o elemento essencial do fenômeno aqui considerado e que Espinosa quis marcar ao optar pelo verbo *cedo*, qual seja, a violência. No caso, *cedo* designa o ato realizado mediante força ou coação – como quando dizemos, por exemplo, que o peso fez com que a laje cedesse, ou que a vítima cedeu o objeto mediante a ameaça

Atilano Dominguez optou por “são a eles inferiores” (“son inferiores a ellos”). Charles Ramond, por seu turno, traduziu o vocábulo empregando uma expressão idiomática (“elles leur cèdent le pas”), cujo significado mais imediato é “dão passagem” ou “dão lugar”, e que, no uso corrente da expressão, pode conotar o reconhecimento da própria inferioridade em relação a outro (ou da superioridade do outro). Somos gratos a Morgane Avery pela ajuda quanto ao sentido da expressão em francês.

do ladrão –, e não o ato daquele que cede voluntariamente e de bom grado algo a alguém por reconhecimento de um direito desse alguém. Para evitar a ambiguidade, optamos por “coagidas a ceder”, no qual o elemento da violência é explícito. Tal é o sentido da expressão no parágrafo XI, 4, o qual apenas Bove notou, mas que permaneceu marginal em nota de rodapé à tradução francesa de 2002 (BOVE, 2002, item “j”, p. 303).⁷

Passemos ao segundo lapso de tradução: trata-se do vocábulo *pariter*, três vezes evocado no parágrafo XI, 4 e por nós destacado.⁸ Nas passagens em questão o termo não é empregado para comparar aptidões – não se diz que homens e mulheres não podem governar “de igual maneira”, “de igual para igual”, “em pé de igualdade” –, mas para designar uma operação conjunta – é dito que ambos não podem governar “juntos”, tal como na poesia de Ovídeo citada no Livro III da *Ética* e que de maneira inequívoca significa “juntos”: “amantes, esperemos juntos e tenhamos juntos [*speremus pariter, pariter metuamus amantes*]” (ESPINOSA, 2015, EIII, p. 31, COROL., p. 287). Ademais, atente-se que, ao fazer referência ao governo de homens

7 Gullan-Whur afirma que o latim não autoriza o emprego do termo “inferior”; no entanto, a autora corrobora opção de Elwes (“give way to”), caindo na mesma ambiguidade dos mencionados tradutores (GULLAN-WHUR, 2009, p. 96).

8 Diogo Pires Aurélio optou pela expressão “em paridade”, na primeira ocorrência, e “de igual modo” nas duas seguintes; opção semelhante a essa última fizeram Paolo Cristofolini, “em pé de igualdade” (“*alla pari*”), Edwin Curley, “igualmente” (“*equally*”), e Wolfgang Bartuschat, “em pé de igualdade” (“*gleichberechtigt*”). Já Atilano Dominguez traduz o vocábulo por “igualmente” (“*por igual*”), na primeira e terceira ocorrências, e por “ao mesmo tempo” (“*a la par*”) na segunda. Por fim, Charles Ramond optou por empregar “em paridade” (“*à parité*”) nas três ocorrências. Em relação a esse último, e independentemente de qual tenha sido a intenção do tradutor, a expressão “à parité” é vaga e pode ser lida de diversos modos. Já no caso de Aurélio, o significado de “em paridade” na primeira ocorrência – em si, igualmente vago – é inequívoco tendo em vista a opção por ele feita nas duas ocorrências seguintes: para Aurélio, “em paridade” significa “de igual modo”. Somos gratos a Kátia Sanson pela ajuda quanto ao sentido da expressão “à parité” no uso corrente do idioma francês.

e mulheres, Espinosa se serve também do vocábulo *simul* (“ao mesmo tempo”), fazendo deste uma chave para a apreensão do real sentido de *pariter*: trata-se de uma operação conjunta e simultânea.⁹

Ainda que, a depender do contexto, *pariter* possa designar uma relação de igualdade, esse definitivamente não é o caso aqui. Não só por conta da ocorrência de *simul*, que fecha o escopo de *pariter*, mas sobretudo porque a tradução de *pariter* por “de igual maneira” implica em uma verdadeira inversão: se em geral os homens estimam o engenho e a sabedoria das mulheres só na medida em que elas se sobressaem pela beleza, disso apreendemos que ambos não podem governar *juntos* justamente pelo fato de as mulheres serem dotadas de sabedoria e engenho – pressuposto contido na frase – e, como mostraremos a seguir, de *poderem* governar de igual para igual em relação aos homens, coisa que estes, em sua maior parte, não suportam. Entre uma e outra opções de tradução, a diferença é total.

DIREITO, PODER E EXPERIÊNCIA

No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa argumenta que aqueles que almejam persuadir ou dissuadir os homens de alguma coisa não conhecida por si mesma devem, para os pôr de acordo consigo, convencê-los “pela experiência ou pela razão” (ESPINOSA, 2003, TTP, V, p. 89). Ora, a passagem que abre o presente artigo informa não ser a razão, mas a experiência que, uma vez consultada, atesta a “fraqueza” das mulheres: “se consultarmos a própria experiência [*experientiam*], veremos que isto deriva de sua fraqueza [*imbecillitate*]”. E, de fato, é nítido e incontestável o peso da experiência

9 Ironicamente, o vocábulo *simul* – corretamente traduzido por Dominguez (“a la vez”) e por Batuschat (“zugleich”) – foi traduzido como “juntos” por Aurélio, Cristofolini (“insieme”), Ramond (“ensemble”) e Curley (“together”).

no argumento desenvolvido nos parágrafos XI, 3 e 4: “em parte alguma aconteceu”; “em qualquer parte da terra vemos”; “entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde”; “como isso não aconteceu em parte alguma”.

Se por um lado a experiência não deve ser tida como forçosamente inferior à razão, posto que se reportam a regiões diferentes da realidade – a saber, “fatos que [se observa] pelos sentidos ocorrerem na natureza” e “axiomas do entendimento em si mesmos evidentes”, respectivamente (ESPINOSA, 2003, TTP, V, p. 89. Cf. também XVII, p. 253; XIX, p. 291; 2009, TP, I, 3, p. 7; XI, 2, p. 137-8; 2015, E I, AP., p. 113; 2016, EP. 52, p. 533; 2019, EP. 78, p. 204) –, por outro lado deve-se considerar que a experiência pode tanto ensinar o verdadeiro (p. ex., ESPINOSA, 2015, EIII, P 2, ESC., p. 243-5; III, P 32, ESC., p. 289; 2009, TP, II, 6, p. 13) ou o que está de acordo com a prática (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, I, p. 7; III, pp. 34-5; XI, p. 138), como ensinar o falso (p. ex., ESPINOSA, 2015, E II, P 49, ESC., p. 221; TP, VI, 4, p. 48). Assim, se a experiência compartilhada é tal que convence os homens da fraqueza natural das mulheres, cabe investigar se *essa* experiência ensina o verdadeiro ou o falso. Em que terreno situa-se a experiência evocada no parágrafo XI, 4? Para que se enfrente essa questão, é necessário observar três deslocamentos realizados nos dois últimos parágrafos do *Tratado Político* em torno dos conceitos de *jus* (direito, senhorio) e *potestas* (poder).

Apesar de a exposição ter início com a proposição de que têm direito a voto e aceder a cargos do *imperium* todos os que estão “sob o senhorio de si próprios [*sui juris*]”, convém notar que na sequência o direito sai de cena, dando lugar ao poder: assim, nas linhas seguintes Espinosa não afirma, como era de se esperar, que as mulheres estão “sob o senhorio” dos homens, mas que estão “em poder [*in potestate*]” dos homens. Eis o primeiro deslocamento, ainda no parágrafo XI, 3: do senhorio ao poder.

Para que se depreenda a importância deste deslocamento, é necessário recorrer ao capítulo II. Pelo parágrafo II, 9, sabemos que cada um está “sob o senhorio de outro [*alterius juris*] na medida em que está sob o poder de outro [*sub alterius potestate*]” e, inversamente, “está sob o senhorio de si próprio [*sui juris*] enquanto pode repelir toda força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de uma maneira geral, viver sob seu próprio engenho [*ex suo ingenio vivere*]” (ESPINOSA, 2009, TP, II, 9, p. 16-7). No parágrafo seguinte, temos:

Tem um outro sob seu poder [*alterum sub potestate*] quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem outro em seu poder [*alterum in potestate*] sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez sob seu senhorio [*sui juris fecit*] tanto a mente como o corpo [*tantum corpus, non mentem*] dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquela, o outro fica sob o senhorio de si próprio [*sui juris*] (ESPINOSA, 2009, TP, II, p. 17).

Além da distinção em si entre, de um lado, deter apenas o corpo de outrem e, de outro lado, deter a mente e, por conseguinte, o corpo de outrem, há que se reparar nos termos da distinção: embora ambas as situações (só o corpo, mente e corpo) sejam designadas por *sub potestate*, atente-se que apenas para o primeiro caso (só o corpo) é que a expressão *in potestate* é empregada, bem como ao fato de que a condição *sui juris* ou *alterius juris* está ligada à segunda situação (mente e corpo), não à primeira (só o corpo).

Apenas nessa ocasião e no parágrafo XI, 4 é que Espinosa emprega a expressão *sub potestate*, o qual traduzimos por “sob o poder”, mas que poderia ser traduzido também por “sob a autoridade”. Já *in potestate* (“em poder”) ocorre no texto, afora esse caso, sempre para exprimir o possível

e o contingente (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 6, p. 13-4; II, 8, p. 15; II, 22, p. 23; VII, 5, p. 66; VII, 29, p. 81)¹⁰, o que, a nosso juízo, é expresso com maior clareza na passagem da *Ética* em que Espinosa faz menção às “coisas que não estão em nosso poder [*in nostra potestate non sunt*]” como “coisas da fortuna [*res fortunae*]” (ESPINOSA, 2015, E II, P 49, ESC., p. 229).¹¹ A título de ilustração, a língua corrente ajuda-nos a entender os termos da questão: enquanto comumente dizemos que a criança vive ou deve viver “sob a autoridade” dos pais, não dizemos que a criança está “sob a autoridade” do

10 Poder-se-ia contestar a inclusão, nesse leque, do parágrafo II, 22, em que Espinosa reproduz o canônico argumento de que “estamos em poder de Deus [*in Dei potestate*] assim como o barro está em poder do oleiro, que do mesmo barro faz vasos decorosos e indecorosos”. Para o que aqui nos interessa, é suficiente atentar para o escopo da passagem: com a analogia, Espinosa designa especificamente a produção natural de corpos. Sobre esse ponto, cf. DAVID, 2019a, p. 7.

11 Uma vez que o mesmo trecho iguala tais coisas àquelas “que não seguem da nossa natureza”, poder-se-ia contra-argumentar que as coisas que se diz estarem “em nosso poder” seriam então aquelas que seguem da nossa natureza, e apenas estas, o que desmentiria nossa leitura. Porém, devemos ter em conta que além daquelas coisas “em nosso poder” (isto é, corpóreas) que seguem da *nossa* natureza – isto é, da natureza *humana* (capacidades corporais humanas) e da essência *individual* (capacidades corporais individuais) –, há também aquelas que, estando “em nosso poder”, não seguem da nossa natureza e, como tal, também são “coisas da fortuna”. *Em uma palavra, trata-se de quaisquer corpos que não o próprio corpo*. O caso talvez mais emblemático é o das riquezas, mas é também exemplo dessa situação a pretensão vulgar sobre o corpo feminino (e o corpo do escravo) tal como a observamos no parágrafo XI, 3 – e não admira que, em certos contextos históricos, corpos humanos sejam suscetíveis de ser encarados (inclusive legalmente) como riquezas. Independentemente do caso, o ponto é que se trata aqui de coisas que podem tanto estar quanto não estar “em nosso poder”, com a ressalva de que, dentre essas coisas, a maior parte daquelas ao alcance de nossa imaginação nunca estará “em nosso poder” e de que mesmo aquelas “em nosso poder” podem facilmente deixar de estar. Daí o viés na formulação do escólio da proposição II, 49, com o qual Espinosa acentua a *precariedade* desse poder. (Vale registrar que, em relação àquelas coisas que seguem da nossa natureza e que dizem respeito à mente, delas se deve dizer que estão “sob nosso poder”).

sequestrador, mas sim que está “em poder” do sequestrador.

Nesses termos, o poder enunciado no parágrafo XI, 3 consiste em um poder sobre o corpo apenas, consoante às duas primeiras formas de que fala o parágrafo II, 10 e evidenciada pelo emprego, no parágrafo XI, 4, do verbo *cedo*, qual seja, do *esforço* de submeter mediante a violência física – o que envolve não apenas o ir às vias de fato, mas também a *constate ameaça* de violência física através de outras formas de violência. Tal é a direção do primeiro deslocamento, o qual exprime a ingênua concepção de que do domínio sobre o corpo segue-se ou deva seguir-se o domínio sobre a mente, quando, em verdade, a sujeição da mente é que é condição suficiente (ainda que não necessária) para a sujeição do corpo, como se depreende da passagem acima. Ao empregar “em poder”, o contradiscurso realiza como que um ato falho do vulgar, uma vez que tal emprego por si só desmente a tese que se apresenta e justifica – sua exclusão do rol daqueles que vivem “sob seu próprio senhorio” [*sui juris*] – *no momento mesmo em que esta é apresentada e justificada*.

Essa mesma base conceitual que buscamos no capítulo II oferece a direção do segundo deslocamento, que tem lugar no início do parágrafo XI, 4, quando Espinosa faz alusão àqueles que se perguntam se é por natureza ou por instituição que as mulheres estão “sob o poder [*sub potestate*]” dos homens: ou seja, da condição *in potestate* (corpo), evocada no parágrafo XI, 3 na forma de uma afirmação, para a condição *sub potestate* (*no caso*, mente e corpo, pois caso contrário não haveria necessidade de deslocamento), agora na forma de uma indagação. Assumindo como líquida e certa a sujeição da mente das mulheres pelos homens, é o vulgar quem põe a questão, intentando localizar na natureza o que fora forjado por sua imaginação.

Se o objeto da indagação que abre o parágrafo XI, 4 é a condição *sub potestate* (mente e corpo), é forçoso notar que, ao cabo, no momento em que se diz que as mulheres são “coagidas a ceder”, Espinosa não afirma

que elas estão “sob o poder” dos homens, mas sim que “não têm o mesmo direito que os homens [*non aequale cum viris habere jus*]”, afirmação meramente descritiva, voltada para os campos do direito comum e do direito positivo, como denota a expressão *jus habere* (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 8, p. 15; II, 15-6, p. 19-20; III, 5, p. 27; III, 8, p. 29; IV, 1, p. 37; VIII, 8, p. 92; VIII, 17, p. 97; VIII, 44, p. 115; IX, 3, p. 120; IX, 5, p. 121; 2003, TTP, XVIII, p. 283; XIX, p. 288, 295-6; XX, p. 301; 2015, E IV, P 37, ESC. 1 e 2, p. 435, 437; E IV, P 72, ESC., p. 489)¹². Ora, o direito comum e o direito positivo diferenciam-se segundo o costume de cada povo¹³ e o contexto histórico, o que significa dizer que são atravessados por conflitos, disputas e negociações. Eis, enfim, o terceiro deslocamento: da condição *sub potestate* (mente e corpo), na forma de uma indagação, para a condição (*non*) *jus habere*, na forma de uma afirmação. Com ela, Espinosa não apenas frustra a pretensão vulgar à natural desigualdade como coloca em xeque as próprias afirmações de que, *genérica e indistintamente*, as mulheres estão “em poder” e “sob o poder” dos homens: ao fim e ao cabo, a conclusão a que se chega refere-se apenas e tão somente a uma condição jurídica, nada informando sobre o campo das situações concretas.

Juntando-se as peças, podemos dizer que a restrição do direito (e de direitos) no plano jurídico, ponto de chegada do argumento no último parágrafo do *Tratado Político*, ao mesmo tempo em que é produto do *esforço* de manter as mulheres “em poder” dos homens (e os escravos “em poder” dos senhores), é também – e, sobretudo – a condição jurídica ou

12 Por isso, as referências, na obra, ao direito que “tem” Deus ou a Natureza consistem em um emprego figurado, consoante à maneira como o vulgo se expressa (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 3, p. 12; 2003, TTP, XVI, p. 234). Em particular o parágrafo III, 8 do *Tratado Político* oferece um contraexemplo.

13 Cf. ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 27, Exp., p. 353; 2009, TP, I, 7, p. 10; 2003, TTP, XVIII, p. 273.

o pretexto ideológico pelo qual se busca justificar (mascarar) esse mesmo *esforço*, com vistas a garantir seu reconhecimento público, sua estabilidade social e política e sua continuidade como instituição. Por sua vez, o que no parágrafo XI, 4 figura como afirmação (*sub potestate*) e como hipótese que se pretende confirmar (*ex natura*) sob uma aparência, respectivamente, de descrição da realidade e de investigação teórica é, na verdade, a forma camuflada pela qual o vulgar exprime esse *esforço*, ou seja, seu *desejo*: desejo de, *através da* submissão do corpo (*in potestate*), submeter a mente e a vã crença de o lograr (*sub potestate*), e desejo de que *tal* submissão seja recebida e experimentada com concordância e reverência (*ex natura*), sendo insuficiente a mera resignação – o que, aos olhos do vulgar, manteria vivo o fantasma da resistência, quando o que se busca é a ilusória garantia de sua total e completa eliminação. Paradoxalmente, ambas as camuflagens apenas atestam a impossibilidade de esse desejo realizar-se *como tal*, pois, caso contrário, nem uma nem outra seriam necessárias.

Dessa perspectiva, a *imbecilitas* vulgarmente atribuída às mulheres como natural ou como designação de uma impotência¹⁴ da mente emerge como imagem do que escapa a esse poder, afinal “*ninguém* pode *ceder* a faculdade de julgar [*judicandi facultate nemo cedere potest*]” (ESPINOSA, 2009, TP, III, 8, p. 29, o destaque é nosso; atente-se aqui para o emprego do mesmo verbo, *cedo*). Em suma, trata-se de uma imagem que esse poder faz de si mesmo como poder absoluto e que, como imagem, apenas atesta sua própria debilidade e precariedade, isto é, sua própria *imbecilitas*. As ilusões envolvidas nos três deslocamentos, e que derivam da ideia de que a sujeição do corpo é condição necessária e suficiente para a sujeição da mente, nada mais são que marcas ou indícios dessa debilidade.

14 No Livro IV da *Ética*, lemos “impotência, ou seja, fraqueza [*impotentiam, sive imbecillitatem*]” (ESPINOSA, 2015, E III, def. dos Afetos 26, p. 351).

Por tudo isso, não é desimportante reparar no emprego da expressão *humana potentia* no parágrafo ^{XI}, 4, quando Espinosa retoricamente dá voz ao vulgar e supõe que as mulheres não podem ser iguais aos homens por natureza, nem se sobressair igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, “que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência *humana* [*humana potentia*] e, por conseguinte, o direito [*jus*]” (o destaque é nosso). Frequente na obra de Espinosa, a expressão *humana potentia* não foi aqui empregada de maneira aleatória, antes tem a função de *internamente* contradizer a própria acepção vulgar a respeito da desigualdade entre homens e mulheres, *negando-a no momento mesmo em que se a afirma*.

Em contrapartida, tanto quanto a potência é *humana*, ou seja, é “comum a *todos* [*omnibus*]” (ESPINOSA, 2015, E IV, p. 36, p. 429, o destaque é nosso), também o é a impotência ou a *imbecilitas*: não sem propósito, Espinosa argumenta com insistência, em vários de seus escritos, que *todos* possuem fraquezas, o que é próprio da natureza *humana* e advém, em última instância, do fato de os seres humanos serem parte imanente da Natureza: “a força pela qual o homem [*homo*] persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas” (ESPINOSA, 2015, E IV, p. 3 e DEM., p. 385; cf. também E III, PREF., p. 233, 235; 2009, TP, II, 5-8, p. 12-6; 2003, TTP, V, p. 85-6)¹⁵. Tal é o escopo por excelência dos capítulos IV e V do *Tratado Teológico-Político* e dos livros IV e V da *Ética*, e que ocupa centralidade no *Tratado Político*: na potência ou na impotência, “a Natureza é uma só e comum a *todos* [*omnium*]” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p. 80, o destaque é nosso)¹⁶.

15 Como é praxe no século XVII, Espinosa emprega *homo* – convencionalmente traduzido como “homem” – para designar o ser humano, sem distinção de sexo. Já o sexo masculino é designado pelo vocábulo *vir*, o qual figura nas doze menções a “homem” que se encontram nos parágrafos XI, 3-4.

16 Em vista dos apontamentos aqui realizados em torno da impotência, que o vulgar

concebe ser feminina, mas que na verdade é *humana*, é oportuno mencionar que parte considerável dos intérpretes que se debruçaram sobre o parágrafo XI, 4 evoca o argumento da impotência dos homens [*virí*], na forma de sua submissão a paixões tristes. O argumento sem dúvida é fiel à posição espinosana. No entanto, para evitar mal-entendidos, é fundamental qualificar as ditas submissão e impotência. O primeiro passo é o reconhecimento de que toda submissão a paixões é *historicamente determinada*. Assim, em se tratando de uma submissão *dos homens, genericamente*, pode-se falar de uma submissão a *certas* paixões, a qual, tendo lugar *em parte graças ao costume comum*, é *predominante* entre os homens *no contexto*, o que é indicado no parágrafo XI, 4 pelo emprego da expressão “na maior parte das vezes [*plerumque*]”. Disso não se segue, obviamente, que tal submissão seja necessária em se tratando *de cada homem, indistintamente*, afinal, não obstante o peso do costume, o que *define* a submissão ou não *de alguém a essa ou àquela* paixão – no que se inclui o estar ou o não estar em poder *de cada um* a não submissão –, é, em última instância, sua *existência em ato*, a qual *envolve*, numa unidade sintética, tanto a *história de vida* da pessoa como o *contexto* e as *circunstâncias*. Por essa razão, potência e impotência nunca são absolutas, antes designam uma condição altamente *suscetível à* flutuação e à variabilidade (ainda que em graus diversos) e, portanto, necessariamente *relativa* (cf. DAVID, 2019b). Resulta então, acerca do argumento da submissão dos homens a paixões tristes, que a denominação “homens” deve aqui ser entendida como *série*: por exemplo, à luz do mencionado predomínio, pode-se considerar plausível a afirmação de que, entre os homens em questão, a submissão é *provável*, mas note-se que semelhante afirmação só é possível porque parte de uma perspectiva *serializada*, isto é, *indistinta*, deixando na sombra a *pluralidade* [*multitudo*] e, com ela, a *singularidade* no interior da *série*. Por isso, é preciso cuidado redobrado para não passar inadvertidamente da *série* à *essência*, ou, o que costuma acarretar no mesmo, só que indiretamente (disfarçadamente), para não tomar a *série* por *grupo*. Por qualquer dessas vias, a um passo de incorrer na ilusão de dar por conhecido o que é desconhecido, a *essencialização* da *série* acaba produzindo mitos (estigmas e preconceitos), não raro com repercussões nefastas na prática, cuja vulgaridade só tem igual no tipo de teoria que comumente a acompanha (cf. em especial ESPINOSA, 2015, E III, p. 46, p. 309, a qual sintetiza a operação vulgar realizada no inacabado capítulo XI). Dito isso, o ponto a se ressaltar é que, tanto quanto não há que se falar em “essência feminina” à luz de Espinosa, tal como sugerido por Matheron (MATHERON, 1986, p. 203) e insinuado pelo vulgar nos parágrafos XI, 3 e 4, da mesma maneira a submissão em questão nada tem a ver com uma suposta natureza ou essência do homem (masculina), a despeito de a imaginação e, com ela, a linguagem alimentarem essas imagens. Em Espinosa, a essência ou a natureza, no que toca aos seres humanos, é da espécie humana e de indivíduos singulares – em ambos os casos, uma *essência histórica*,

Feita a digressão ao capítulo II e a outras partes da obra, temos agora os elementos básicos para enfrentar a questão introduzida pelo parágrafo XI, 4. Se muitos indagam “se é por natureza [*ex natura*] ou por instituição [*ex instituto*] que as mulheres estão sob o poder [*sub potestate*] dos homens”, é forçoso notar que *a resposta já está contida na pergunta*. *Sub potestate*, no caso, designa um domínio sobre a mente – e, *apenas por extensão*, sobre o corpo. A consideração dos parágrafos aqui examinados não deixa margem para dúvida: além de não haver um tal poder por natureza no caso da relação entre homens e mulheres, tampouco por instituição as mulheres se encontram, *genérica e indistintamente*, “sob o poder” dos homens. *Genérica e indistintamente*, indivíduos adultos (homens e mulheres) podem deter a mente de outros indivíduos adultos (homens e mulheres) *segundo as condições históricas e a depender, em última instância, de quem são os indivíduos envolvidos* – ou seja, por instituição –, não havendo clivagem ontológica entre homens e mulheres.

Para o que procuramos mostrar nesse tópico, é evidente que a construção conceitual argumentativa dos parágrafos XI, 3 e 4 segue à risca a dedução da potência humana realizada nas linhas que a antecederam. Fazendo-se presente no movimento interno dos referidos parágrafos,

que se dá *na e pela existência* (e se, graças ao costume, essências individuais *assemelham-se*, disso não se segue que o costume seja uma segunda natureza, como diziam certos escolásticos; a natureza continua sendo apenas, e a um só tempo, *humana e individual*). Na mesma direção, ainda que seja evidente que entre os corpos da mulher e do homem haja diferenças, estas não nos parecem suficientes para justificar que entre uns e outros haja “diferentes poderes e capacidades” no sentido forte do termo (FERREIRA, 2007a, p. 63; cf. também IBID., 2018, p. 268). À exceção de crianças, o mesmo pode ser dito de corpos de indivíduos sob diferentes recortes (nação, cor, orientação sexual etc.): além das diferenças entre corpos *humanos* e corpos *não humanos*, a diferença de poderes e capacidades só tem relevo quando se trata de comparar corpos *de indivíduos*. Com relação à mente, não é diferente.

a conceituação da ontologia espinosana permite então concluir, com segurança, que a experiência tantas vezes ali evocada reside no campo das experiências que ensinam o falso.

FORTALEZA E ESTIMA

Ao negar a ideia vulgar (compartilhada pela tradição) da necessária dominação das mentes das mulheres, os parágrafos ^{XI}, 3 e 4 indicam haver um horizonte histórico em aberto para a democracia: sua realização depende da luta; sua conservação, da vigilância. A condição ontológica para isso está dada, e é confirmada a contrapelo como consequência dessa mesma negação: a natural igualdade de todos. Mas essa negação estaria incompleta se não viesse acompanhada de uma afirmação, qual seja, de que as mulheres são virtualmente dotadas de fortaleza. Convém notar a maneira como essa afirmação aparece e é realizada.

De início, chama a atenção o contraste entre a afirmação, de início feita, de que se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente “pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana”, homens e mulheres poderiam “governar *juntos*”, e o que na sequência é dito sobre “o engenho e a sabedoria” das mesmas, a saber, de que “os homens na maioria das vezes [*plerumque*] só amam as mulheres pelo afeto libidinoso e estimam [*aestiment*] o seu engenho e a sua sabedoria [*ingenium et sapientiam*] na medida em que elas se sobressaem pela beleza”. Mais do que a passagem entre o não reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres no que tange à fortaleza de ânimo e ao engenho destas, de um lado, e o reconhecimento de seu engenho e sabedoria, de outro, intriga o fato de, na segunda menção, a fortaleza de ânimo ter saído de cena, dando lugar à sabedoria. Por que a substituição?

Para dar conta deste duplo deslocamento, convém inicialmente fazermos uma breve apresentação dos conceitos de sabedoria e de fortaleza, em particular.¹⁷ A primeira diz respeito ao “contentamento de ânimo [*animi acquiescentia*]”, com o qual nosso autor fecha a *Ética* (ESPINOSA, 2015, E V, P 42, ESC., p. 579), mas não no sentido tradicional: longe de ser uma negação ascética do mundo, em Espinosa a sabedoria é uma aptidão para lidar com as causas externas que continuamente nos afetam – razão pela qual Chaui a chama, com base em uma passagem da *Ética*, de “aptidão ao múltiplo simultâneo” –, de modo que possamos não anular, mas, até onde estiver a nosso alcance, moderar e conter a flutuação do ânimo ou a variação afetiva e suas repercussões negativas em nossa vida, e assim fruir de *uma maior* potência *relativamente a* nossa natural impotência.¹⁸ Por essa razão, o fato de o parágrafo XI, 4 afirmar a sabedoria das mulheres implica, convém aqui notar, a negação da “inconstância” como própria do feminino, à qual Espinosa faz menção na *Ética* (cf. ESPINOSA, 2015, E V, P 10, ESC., p. 541) – esta não passa de uma imagem vulgar da mulher, como a passagem deixa ver.

Quanto à fortaleza, na *Ética* Espinosa a refere a “*todas as ações que seguem dos afetos referidos à mente enquanto entende*”, distinguindo entre a firmeza (“o desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser *pelo só ditame da razão*”) e a generosidade (“o desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade *pelo só ditame da razão*”) (ESPINOSA, 2015, E III, P 59, ESC., p. 335, o destaque é

17 Para o que aqui nos interessa sobre o engenho [*ingenium*], o qual figura nas duas menções, é suficiente dizer que é comum na obra a expressão “julgar conforme o próprio engenho”, o que remete à maneira particular ou idiossincrática de formar juízos. Sobre o engenho em Espinosa, cf. MOREAU, 2009; IBID. 2010.

18 Cf. CHAUI, 2011; IBID, 2016. Sobre a sabedoria, suas imagens e sua relação umbilical com a vida prática, cf. DAVID, 2019b.

nosso). Ainda segundo Espinosa, “cumpre pensar na Firmeza para que se derrube o Medo; a saber, cumprir enumerar e imaginar frequentemente os perigos comuns da vida [*communia vitae pericula*] e a maneira como podem ser otimamente evitados e superados [*optime vitari, & superari*] pela presença de espírito e pela fortaleza” (ESPINOSA, 2015, E V, p 10, Esc., p. 539). Desse modo, ancorada na razão, a fortaleza define-se pelo enfrentamento do medo e dos perigos contra si (firmeza) e contra os demais (generosidade).

Dito isso, queremos propor a seguinte hipótese: enquanto a sabedoria e o engenho das mulheres podem ser estimados pelos homens – ainda que não em si, mas pelo filtro da beleza –, o mesmo não pode ocorrer no caso da fortaleza – esta não é reconhecida sequer no caso das mulheres tidas como belas –, pois a fortaleza, diferentemente da sabedoria, *designa* a recusa à violência. São três os pressupostos da hipótese: primeiro, que, apesar de sabedoria e fortaleza em última instância reportarem-se ao mesmo, isto é, à potência *humana* e à condição *sui juris*¹⁹, em cada uma ressaltam-se aspectos distintos, e que, com a fortaleza, a ênfase recai sobre o enfrentamento aos perigos da vida; segundo, que estimar uma mulher apenas por ela ser bela é uma forma de violência – diríamos hoje, violência moral e psicológica; terceiro, e por conseguinte, que não há espaço para *esse tipo de estima*²⁰ quando se está diante de mulheres dotadas de fortaleza, isto é, de mulheres que resistem aos perigos e à violência.

19 Na *Ética*, Espinosa igualará a fortaleza à virtude (ESPINOSA, 2015, E IV, p 69, DEM., p. 485) – e esta, à felicidade (ESPINOSA, 2015, E V, p 42 e DEM., p. 575) –, e a associará à “reta maneira de viver [*recte vivendi rationis*]” (ESPINOSA, 2015, E V, p 41, DEM., p. 575) e à “verdadeira liberdade” (ESPINOSA, 2015, E IV, p 73, ESC., p. 491).

20 Sobre a estima, escreve Espinosa: “cada um, por seu afeto [*ex suo affectu*], julga, ou seja, estima [*judicat, seu aestimat*] o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo” (ESPINOSA, 2015, E III, p 39, ESC., p. 299). Por isso, a estima comumente não tem *medida* (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 21, 22, 28, 29, p. 349, 351, 353, 355, 357).

Assim, além de a passagem realizar, aqui novamente, um ato falho do vulgar ao negar a possibilidade de as mulheres se sobressaírem igual aos homens pela fortaleza e, ao mesmo tempo, informar que esta consiste em uma potência *humana*, a subtração da fortaleza entre as duas menções denota um movimento interno ao texto pelo qual se localiza, no *tipo* de estima, a gênese do preconceito vulgar tal como o observamos na primeira menção.

Exatamente por isso, a proposição segundo a qual, se homens e mulheres *fossem* iguais em fortaleza de ânimo e engenho, os homens *seriam* educados, pelo engenho, de modo a ter menos poder, pode ser lida de maneira invertida, atestando a verdade da proposição inversa, qual seja, de que homens e mulheres *são* virtualmente iguais em fortaleza de ânimo e engenho a despeito mesmo de as mulheres *serem* educadas, sob o patriarcado, a ter menos poder. Isso porque Espinosa não concebe, à maneira escolástica, que as instituições tradicionais são desejáveis porque seguem uma ordem natural criada por um Deus transcendente e da qual sua eficácia seria índice – concepção pressuposta na conclusão vulgar –, mas que a ordem natural, de que tudo e todos são parte imanente, impõe-se a despeito das (e não raro contra as) instituições tradicionais, limitando-lhes a eficácia na medida em que estas vão de encontro àquela.

Se, como indicado no parágrafo ^{XI}, 4, a educação incide sobre o engenho – portanto, sobre a faculdade de julgar –, se, além disso, esta pode ser no máximo “enganada [*decepti*]” (ESPINOSA, 2009, TP, II, 11, p. 17), mas nunca cedida, e se a condição do engano é o não uso da razão (ESPINOSA, 2009, TP, II, 6, p. 13-4), então não só há limites em uma educação para a submissão, como tais limites são dados exatamente pela razão. Se com a dedução da potência humana vimos que o gozo do uso da razão não faz distinção entre mulheres e homens, agora vemos que a aposta da educação patriarcal no não uso da razão encontra resistência em um aspecto da

própria razão, por isso mesmo o mais decisivo: a fortaleza.²¹

Tal ordem de questões, segundo nos parece, tem o potencial de abrir novos horizontes de pesquisa em torno da condição subalterna em Espinosa – no que se inclui a condição social da mulher –, em particular no que tange à resistência e à mudança. Pois, mesmo em contextos históricos nos quais, predominando a desigualdade e a submissão, alguns se encontrem “em poder” de outros, a potência humana deve ser avaliada “não tanto pela robustez do corpo [*corporis robore*] quanto pela fortaleza da mente [*mentis fortitudine*]” (ESPINOSA, 2009, TP, II, 11, p. 17). Ressalte-se que a noção de fortaleza como enfrentamento do medo e dos perigos contra si (firmeza) e contra os demais (generosidade) permite pensar a resistência em âmbito tanto individual como coletivo. A pesquisa histórica tem mostrado faces da resistência (e, em geral, da atividade) das mulheres na primeira modernidade, em diversos contextos.

21 Por isso, parece-nos problemático o argumento de Gatens, se o entendemos corretamente, para quem “as mulheres são educadas de uma maneira que inibe sua capacidade de fazer pleno uso de suas habilidades” (GATENS, 2009, pp. 204-5). Se é certo que a educação patriarcal tem como objetivo inibir a aptidão (ou fomentar a inaptidão) das mulheres, disso não se segue que tal instituição *necessariamente* logre realizar seu intento, como Gatens *parece sugerir*. Também discordamos de Mendes quando este, de maneira ainda mais contundente, afirma ser “*justamente pela* educação – e por uma educação democrática – que as mulheres poderiam adquirir igual poder e direito. A dominação masculina não está *inscrita em sua natureza senão enquanto* as mulheres são formadas em condições incompatíveis com o livre desenvolvimento das aptidões de seu corpo e de sua mente” (MENDES, 2013, pp. 153-4, o destaque é nosso). Além de partir do mesmo pressuposto que figura implicitamente em Gatens, Mendes ainda escorrega por duas outras razões: por pressupor que a educação democrática – que sem dúvida *favorece* a aptidão – é condição *necessária* para a aptidão, e pela sugestão de que a educação patriarcal tem o poder de alterar a natureza das mulheres.

Justamente no momento em que chamamos a atenção para a história, é oportuno tocar no ponto que, a nosso juízo, aparece como um coroamento da função retórica presente nos parágrafos ^{XI}, 3 e 4: as Amazonas. Como se sabe, são recorrentes no *Tratado Político* os exemplos históricos. Por isso, é curioso e intrigante que, no parágrafo em questão, Espinosa mobilize não um exemplo histórico, como é praxe no tratado, mas um mito. Tanto mais intrigante quando se considera que muitos exemplos históricos de mulheres em distintas posições de poder poderiam ter sido mencionados – menos porque a historiografia atual dá conta desses exemplos do que pelo fato de Espinosa sem dúvida os conhecer.²² Citado com frequência entre os letrados, eruditos e filósofos na primeira modernidade, inclusive por Hobbes (1999, II, 20, p. 164), como situá-lo em Espinosa?

Se o mito das Amazonas figura no *Tratado Político* em uma operação de comparação e contraste – note-se que ele é introduzido através da locução “pelo contrário [*sed contra*]” –, o ponto de partida de nossa abordagem é a constatação de que conteúdos só podem ser comparados sob a condição de situarem-se no mesmo registro. Ora, esse não parece ser o caso aqui, ao menos não à primeira vista: o *mito* em questão é contrastado a um suposto *dado de realidade*, qual seja, a impossibilidade de mulheres e homens governarem juntos e a necessidade do reinado só de homens em todas as partes, bem como a concórdia [*concordia*] entre homens e mulheres nessa situação. Afinal, qual é o sentido de semelhante comparação?

22 Logo, não podemos concordar com Matheron quando este afirma ser “um fato” que não se conhece “um só exemplo” em que homens e mulheres dispuseram do mesmo poder (MATHERON, 1986, p. 203). Quanto às passagens no parágrafo XI, 4 que negam o reconhecimento a esses casos históricos, já concluímos se tratar da experiência que ensina o falso.

As dificuldades começam a dirimir-se quando nos damos conta de que, enquanto não parecem pesar quaisquer dúvidas *sobre o caráter mítico* da história das Amazonas, já em relação à mencionada concórdia é ao menos lícito duvidar *de sua realidade* – sobretudo quando se tem em conta o *tipo de estima* de que se fala no parágrafo XI, 4.²³ Nossa hipótese é que, longe de confirmar uma tese por si só já duvidosa, o argumento das Amazonas nada mais faz que *transferir o estatuto de mito à referida tese*. Dito de outro modo, a comparação é realizada para retoricamente mostrar que a suposta concórdia entre homens e mulheres sob o regime da desigualdade e da sujeição encontra-se, também ela, no *registro* mítico: assentado sobre a discórdia e buscando pretextos para justificá-la, o vulgar se vê obrigado a forjar uma ficção, apresentando-a de maneira invertida, como concórdia; ao fazê-lo, produz um mito. Tal é a operação realizada pelo vulgar, e que o contraste com outro mito apenas desvela.²⁴

23 À afirmação feita no parágrafo XI, 4 de que “os homens, na maioria das vezes, amam as mulheres só pelo afeto libidinoso”, convém aqui acrescentar: “o amor sexual, isto é, a lascívia de copular, originada da formosura e, absolutamente, todo amor que reconhece outra causa além da liberdade do ânimo, passa facilmente ao ódio, a não ser, o que é ainda pior, quando é uma espécie de delírio e então *é fomentado mais pela discórdia do que pela concórdia* [*magis discordia, quam concordia fovetur*]” (ESPINOSA, 2015, E IV, AP. CAP. 19, p. 503, o destaque é nosso). É especificamente a esse *tipo de amor*, antessala da discórdia, que Espinosa se refere no trecho acima e no que vem logo a seguir, segundo a qual na maior parte das vezes os homens “suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem *de algum modo* [*aliquo modo*] por outros, e coisas do mesmo gênero [*et id genus alia*]”. As expressões destacadas denotam a desmedida dessa experiência afetiva.

24 Com isso, o papel desempenhado pelas Amazonas no parágrafo XI, 4 é, de nosso ponto de vista, inverso daquele observado por Ferreira, para quem se trata de “um argumento irrelevante por se basear numa informação pouco crível que o filósofo certamente classificaria de mítica” (FERREIRA, 2017, p. 42). Bem ao contrário, o argumento *só* logra desmentir a vulgar tese da concórdia *justamente porque* veicula um mito, graças ao qual a tese vulgar é desmentida *no momento mesmo em que é justificada*.

Mas por que o recurso a *este* mito em particular? À luz de seu conteúdo – as Amazonas “não toleravam homens a morar no solo pátrio: amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos” –, Chaui propõe que as Amazonas corresponderiam a um espelhamento do Grande 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” (CHAUÍ, s/d). Gostaríamos de nos deter sobre essa preciosa indicação, a fim de fixar o sentido do espelhamento em questão. Ao contrário das Amazonas, o Império Otomano tinha existência histórica, e, mais do que o domínio sobre a “Terra Santa”, por trás da rivalidade entre este império e os estados cristãos europeus esteve sempre em jogo (inclusive nos seiscentos) o controle territorial e marítimo do Mediterrâneo. É, portanto, no interior de um longo *processo histórico* de *disputa* que se gesta na Europa cristã, como arma política, a *imagem* do Grande Turco, e que se a converte em *tópica* da barbárie e da tirania.²⁵ Por essa razão, e aqui novamente, é na chave da transferência do estatuto de mito ao objeto espelhado (das Amazonas ao Grande Turco) que se deve entender o espelhamento, o qual, por isso mesmo, realiza uma crítica abrangente: uma crítica não à essencialização da mulher apenas, mas à essencialização *em geral* (da mulher e do homem, dessa e daquela nação etc.).²⁶

25 Espinosa lança mão dessa imagem vulgar em duas passagens do *Tratado Político* (ESPINOSA, 2009, TP, VI, 4, p. 49; VII, 23, p. 77). Em contrapartida, anos antes Espinosa escrevera no *Tratado Teológico-Político*: “há muito que as coisas chegaram a um ponto tal que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu ou pagão”. A desmistificação aqui implícita da imagem do “Grande Turco” é complementada pela informação de que “os soberanos cristãos também não hesitam, para sua maior segurança, em concluir tratados com os turcos” (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 9; XVI, p. 249).

26 De outro modo, se o objeto espelhado (o Grande Turco) fosse um dado da realidade, e não outro mito, então, para desconstruir uma essencialização (da mulher), recairíamos em outra (do homem turco). Em contrapartida, o afastamento da *imagem essencializadora* do

Essas hipóteses ficariam incompletas, contudo, sem a historiografia, com base na qual é possível ver que a menção ao mito das Amazonas situa-se criticamente na conturbada e tensa conjuntura política da República das Sete Províncias do Norte. Abordando o “mito orangista” e seu emprego entre 1650 e 1672, Stern argumenta que, na conjuntura aberta pela morte de Guilherme II em 1650, marcada pelo acirramento das tensões e disputas políticas entre orangistas e republicanos, tornou-se ainda mais premente para os primeiros a defesa da ideia de que, contra o caráter faccioso do povo, que tenderia a se agravar com o fim da guerra contra Espanha em 1648, “apenas o Príncipe de Orange poderia manter a harmonia interna em uma federação de províncias dividida em facções”. Ainda segundo Stern, enquanto a imagem da colmeia com seu rei, de matriz aristotélica, “serviu por séculos como uma imagem de ‘concórdia’” através da qual “todas as partes da comunidade trabalham sob seu líder pelo bem comum”, na conjuntura aberta em 1650 essa imagem ganhou ainda maior importância, ocupando o centro da disputa política naquele país (STERN, 2009, pp. 33-7).²⁷

O que queremos aqui sugerir é que a tese da concórdia entre homens e mulheres é equiparável, no contexto, à ideologia orangista da concórdia. Se Espinosa teve a intenção de realizar a equiparação, nunca saberemos, mas podemos saber que, ao leitor do *Tratado Político* atento ao texto e ao contexto no qual essa obra apareceu, tal equiparação estava aberta como possibilidade – e sabemos que Espinosa, ao escrever, tinha em conta o repertório de seu leitor. Equiparação entre dois termos? Sem dúvida. Mas

bárbaro e do tirano (não por acaso, sempre um outro) é uma das condições para que se possa ver *todas* as manifestações de barbárie e tirania, *qualquer que seja (e quem quer que seja)* seu vetor.

27 O mito orangista fora forjado nos quinhentos como atualização moderna do mito batavo (o mito de origem dos holandeses), estando assim compreendido em uma cultura política de longa duração.

julgamos necessário ir além para notar que a crítica à concórdia alcança a ideologia da indivisão, ou da plena harmonia entre desiguais e sob o regime da sujeição, base das concórdias patriarcal e orangista.

A crítica à ideologia da indivisão se dá em duas frentes. Em primeiro lugar, o que está em jogo para Espinosa, em última instância, é a democracia, isto é, a igualdade. Evocadas no parágrafo XI, 4, tanto a concórdia (sob o reino da desigualdade) como a paz (sobre a qual pesa o risco de “grave prejuízo” no caso de homens e mulheres governarem juntos) forçadas pelo vulgar são, em termos espinosanos, no máximo ausência de guerra (ESPINOSA, 2009, TP, V, 4, p. 44; XI, 4, p. 49). O mesmo se pode dizer da concórdia orangista. Em toda parte em que há sujeição, há ou pode haver resistência. Por isso, ao contrário de Ramond, que, remetendo o leitor ao parágrafo VI, 6, evoca o argumento do “perigo interno” para ratificar o argumento vulgar da submissão natural das mulheres (RAMOND in SPINOZA, 2005, p. 311), remetemos o leitor a esse mesmo parágrafo, mas com propósito inverso: todos aqueles que são subjugados são um potencial perigo diante da tirania – toda e qualquer tirania, seja estatal ou não – dado que “um estado civil que não elimine as causas das revoltas receará a guerra continuamente e nele as leis serão violadas frequentemente” (ESPINOSA, 2009, TP, V, 2, p. 44). Por mais que corpos e mesmo mentes sejam subjugados, sempre há uma brecha para a luta pela igualdade: “ninguém pode ceder a faculdade de julgar” (ESPINOSA, 2009, TP, III, 8, p. 29).

Em segundo lugar, ao fazer alusão ao mito das Amazonas e dele dizer que se trata de um caso cuja “fama se espalhou [*fama proditum est*]”, Espinosa se vale de um exemplo alegadamente familiar ao vulgo. Este é um ponto que merece especial atenção. Tome-se a seguinte passagem do capítulo VII do *Tratado Político*: “não é para admirar que não [exista] na plebe nenhuma verdade ou juízo, quando os principais assuntos de *imperium* são tratados nas suas costas e ela não faz conjecturas senão a partir das poucas

coisas que não podem ser escondidas” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p. 80). Aqui Espinosa enuncia apenas parte do problema. Ao lado disso que é negado à plebe – os principais assuntos do *imperium* –, deve-se localizar o tipo de informação que lhe é oferecida e propagandeada e, sobretudo, sua lógica da produção e difusão, o que é indicado no parágrafo XI, 4: *fama proditum est*. É novamente Stern quem, reportando-se ao contexto histórico do *Tratado Político*, oferece valiosa indicação. Abordando o alcance social da disputa política entre orangistas e republicanos, Stern mostra que o mito orangista foi mobilizado no debate público através da poesia e da imagem visual, bem como de panfletos, podendo com isso ser apresentado “por meio de símbolos e imagens que cativavam parte do público imune à discussão teórica” (STERN, 2009, p. 34). Tal é a forma concreta assumida pela lógica há pouco mencionada.

Assim, se ao evocar o mito das Amazonas Espinosa na verdade mira em seu avesso – a concórdia entre homens e mulheres e seu equivalente, o mito orangista –, o ponto é que ele o faz porque ambas as ilusões de concórdia dão a ocasião para que ele possa acertar em seu verdadeiro alvo: uma forma de cultura política que, não obstante fomenta a discórdia e a violência, e até para melhor fomentá-las contra o inimigo *imaginário* comum, faz uso sistemático e em larga escala da ideologia da indivisão como instrumento de controle social da *multitudo*, inclusive de sua parte mais numerosa, os subalternos. A alusão ao mito e à “fama que se espalhou” indica a lógica segundo a qual essa forma de cultura política se realiza na prática comum, e que envolve as formas concretas encontradas por Stern. A questão fundamental que daí se coloca é: trata-se de uma lógica própria ao mito e à ideologia da indivisão, ou de uma lógica geral de produção e difusão de informações, ideias e discursos? Caberiam nessa lógica “os principais assuntos do *imperium*”, ou, inversamente, estes *só* podem ser veiculados mediante a discussão teórica? Tanto quanto essa lógica mostrou-

se naquele contexto desfavorável à democracia, poderia essa mesma lógica ser-lhe favorável?

Devemos lembrar que mitos são formas de narrativa histórica. Assim, se o parágrafo XI, 4 indica que o *uso político* do mito, aqui tomado como *falsificação da história*²⁸, produz, alimenta e conserva o vulgo, aprisionando os indivíduos nessa modalidade de cultura e prática políticas, não indicaria o mesmo parágrafo que a crítica a esse uso político – realizada como crítica imanente e ancorada na “história autêntica” [*historia sincera*]²⁹ – tem o potencial de produzir, alimentar e conservar um povo livre? Antes até, se a experiência e a imaginação ocupam necessariamente, e de qualquer forma (convergindo ou não com o inteligir), um lugar proeminente na vida comum, Espinosa não parece indicar que, na luta entre a produção da democracia e de seu avesso, a experiência e a imaginação *históricas* intervêm *decisivamente*? Eis o que, para nós, faz do mito das Amazonas o corolário do parágrafo XI, 4: entre a produção do vulgo e a produção de um povo livre, no centro da disputa situa-se a história.

CONTRADISCURSO

Se o núcleo do contradiscurso é o momento em que a contradição do discurso vulgar aparece, é digna de nota a passagem do parágrafo XI, 4 que melhor exprime esse momento, qual seja, aquela na qual se parte da hipotética premissa da igualdade natural entre homens e mulheres.³⁰ Atente-se que, ao lado da possibilidade, em sintonia com a premissa, de homens e mulheres governarem juntos, é cogitada uma segunda possibilidade, a saber,

28 Não objetivamos, com isso, estabelecer uma definição abrangente de mito.

29 ESPINOSA, 2003, TIP, VII, p. 116.

30 O argumento a seguir é um desenvolvimento do argumento formulado por Chaui (s/d).

de os homens serem “governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder”. O que é incongruente em relação à premissa não é essa segunda possibilidade em si, mas o fato de só ela figurar. Pois, se toda a questão no parágrafo XI, 4 gira em torno de saber se a desigualdade é por natureza ou por instituição, como se justifica que, sob a premissa de igualdade *ex natura*, conclua-se pela desigualdade (*ex instituto*) apenas na forma do domínio das mulheres sobre os homens, mas não o inverso, isto é, as mulheres serem governadas pelos homens e educadas a ter menos poder? E como se justifica que tal possibilidade, aqui omitida, seja ao cabo confirmada pelo vulgar com base na natural desigualdade, quando poderia figurar aqui, tendo por base o exato oposto? Qual é o segredo da contradição?

A omissão da possibilidade indicada é o que permite ao vulgar *justificar*, partindo da hipótese da natural igualdade, a experiência histórica *imaginária* do domínio desarmônico das mulheres sobre os homens – o que é uma falácia, como acabamos de mostrar –, ao mesmo tempo em que lhe permite *justificar*, com base na experiência histórica *imaginária* do domínio harmônico dos homens sobre as mulheres, a natural desigualdade. Mas, se da natural igualdade pode emergir a desigualdade não natural e desarmônica, como garantir que a desigualdade entre homens e mulheres seja de fato natural e harmônica desde sua origem, como se supõe? *Postas lado a lado, evidencia-se a incoerência da segunda justificativa*. E se uma e outra lado a lado permitem ver a dupla operação ideológica realizada pelo vulgar – com a primeira justificativa, a concórdia é convertida em discórdia, e, com a segunda, a discórdia é convertida em concórdia –, *é somente através do conjunto que a verdade se mostra*: o que figura como experiência histórica *imaginária* nos dois casos é um reflexo invertido da experiência histórica *real*, marcada pelo esforço de excluir politicamente as mulheres e de educá-las

com vistas a que tenham menos poder, bem como pelo perigo que esse esforço representa à concórdia e à paz: na primeira conversão, invertem-se os papéis; na segunda, o tipo de relação ou a condição social.

Como anteriormente, quando examinamos a interação, no texto, entre *in potestate*, *sub potestate* e *ex natura*, aqui também se verifica uma camuflagem – vale dizer, camuflagem necessária, posto que o desejo vulgar não pode exprimir-se abertamente, sob pena de ver seu edifício ideológico ruir. O núcleo deste edifício é a naturalização do instituído e do que se quer instituir, o que exige a mistificação do histórico e sua contrapartida, a negação ou o apagamento da história autêntica. Fazendo o discurso vulgar dizer o que não pode ser dito, o contradiscurso figura na obra espinosana, pois, como um *trabalho crítico* que, a um só tempo, faz emergir a história e, com ela, o instituído, e permite ver, *na história*, a gênese do mascaramento ideológico operado pelo pensamento vulgar (cf. CHAUI, 1981).

Com vistas a corroborar a tese do contradiscurso no tratamento dado por Espinosa à questão, julgamos produtora mostrar sua presença em outras passagens em que Espinosa faz menção às mulheres, valendo-se, para tanto, de expressões de uso vulgar.

No prefácio do *Tratado Teológico-Político*, lemos que todos os homens, quando correm perigo e não conseguem por si sós salvar-se, mostrando-se hostis à razão e à sabedoria e receptíveis aos “devaneios da imaginação, [aos] sonhos e [às] extravagâncias infantis”, imploram por auxílio divino “com promessas e lágrimas de mulher [*votis et lacrimi mulieribus*]” (ESPINOSA, 2003, TTP, PREF., p. 6). Já no capítulo II da mesma obra Espinosa argumenta que, enquanto “homens de grande saber, como Heman, Darda, Kalchol, não foram profetas”, já “homens rústicos e alheios a qualquer ciência, ou até mulherzinhas [*mulierculae*] como Agar, serva de Abraão, tiveram o dom profético” (ESPINOSA, 2003, TTP, II, p. 32).

O que importa reter dessas passagens é que, valendo-se de expressões vulgares e tomando-as à primeira vista à maneira vulgar, Espinosa faz delas um uso que as subverte na medida em que as emprega para – o que não tem sido notado – sustentar a igualdade entre homens e mulheres: no primeiro caso, aquela inaptidão vulgarmente associada à mulher – o desespero diante das incertezas e a superstição – pode, na verdade, ser atribuída *também* a homens; no segundo caso, e inversamente, aquela aptidão vulgarmente atribuída apenas a homens sábios – o dom da profecia – pode, com toda a propriedade, ser atribuída *também* a mulheres. Em ambos os casos, note-se bem, Espinosa sustenta que aptidões e inaptidões são, a rigor, virtualmente comuns a *todos*. Na base da construção argumentativa aqui observada, há um emprego da linguagem que visivelmente ironiza o pensamento vulgar.

Por fim, ao lado desses dois casos, cabe examinar o emprego, em três ocasiões na obra, da expressão “misericórdia feminina” (ESPINOSA, 2015, E II, P 49, ESC., p. 229; E IV, P 37, ESC. 1, p. 433; 2003, TTP, II, p. 36-7). Na *Ética*, lemos que a misericórdia consiste no “*amor* enquanto afeta o homem [*hominem*] de tal maneira que se regozija com o bem do outro e, inversamente, entristece-se com o mal do outro” (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 24, p. 351, o destaque é nosso). Somos também informados de que a “comiseração é a tristeza conjuntamente à ideia de um mal que ocorre a *outro que imaginamos ser semelhante a nós*”, e que “entre a comiseração e a misericórdia parece não haver nenhuma diferença, senão talvez que a comiseração diz respeito a um afeto singular e a misericórdia *ao hábito* [*habitum*] deste” (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 18, Exp., p. 349, o destaque é nosso).

Vale lembrar que, mesmo quando se dá a imaginação de que um outro é “semelhante a nós” (o destaque é nosso) – o que nem sempre se dá com perfeição, haja vista o desprezo (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 5, p. 343) e as formas desmedidas de estima –, e mesmo quando se

produz na mente a ideia de um mal que ocorre a outro – o que nem sempre produz a tristeza, dado o escárnio, a inveja, a ira e a vingança (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 11, 23, 36, 37, p. 351, 359, 361) –, ainda assim cabe mais essa ressalva: tal imaginação se dá com maior ou menor força a depender das circunstâncias, de a quem se dirige e, sobretudo, *de quem imagina*, tornando diferencial o mecanismo da imitação dos afetos.³¹ Não é difícil então de se ver que *quem sofre o mal continuamente tende*, por imitação dos afetos, e desde que observadas as duas primeiras ressalvas, *a experimentar o afeto da misericórdia* – e é exatamente aqui que reside o sentido de “misericórdia feminina” em Espinosa: deslocando a ênfase do afeto em si, tomado de maneira abstrata, para *quem tende a experimentá-lo* (e *porque tende a experimentá-lo*), o adjetivo exprime (metonimiza) a gênese *social* de um *tipo* de experiência afetiva, enquanto tal *historicamente determinado*, atravessado pela desigualdade, pela sujeição e pela violência. O contraste não poderia ser maior: enquanto o vulgar atribui a misericórdia ao feminino para associá-la à impotência *natural*, Espinosa emprega a expressão vulgar para, de seu interior, subverter-lhe o sentido, exprimindo não uma impotência *natural*, mas uma impotência³² que é *fruto de uma condição social*³³. Pela voz do vulgo, ressoa a acepção *espinosana* da misericórdia e, com ela, a condição social da

31 Sobre a imitação dos afetos, cf. CHAUI, 2016, p. 344ss.; JESUS, 2021; STEINBERG, 2013.

32 Vale ressaltar, uma impotência *humana*. Haja vista que a misericórdia surge de uma forma *virtuosa* de amor e sem os afetos próprios da servidão acima indicados (desprezo, formas desmedidas de estima, escárnio, inveja, ira, vingança), disso se segue que a tristeza nela envolvida pode perfeitamente conviver com a fortaleza e, de uma maneira geral, com a razão.

33 Aqui entendida não como expressão do necessário e homogêneo – o que nos levaria ao essencialismo anistórico –, mas como expressão do *provável* e *heterogêneo* – ou seja, como *predominância* histórica, cujas manifestações concretas se dão segundo uma multiplicidade infundável de *situações*, cabendo até mesmo o contrário da *situação* tida como padrão.

mulher (aqui tida como emblemática da condição subalterna) *no contexto histórico do Tratado Político*.³⁴

CONCLUSÃO

À luz do exame aqui realizado, e tendo-se em conta o que é dito no parágrafo XI, 3 a respeito dos diferentes gêneros de *imperia* democráticos, torna-se plausível a hipótese de que o gênero exposto na sequência deste parágrafo e no seguinte corresponde a uma das formas de democracia *tal como o vulgar a concebe e pratica*. Quanto à democracia espinosana, aquela sumarizada no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, trata-se de um gênero de *imperium* democrático que, nos termos do plano anunciado no parágrafo XI, 3, aparentemente fora excluído do escopo do *Tratado Político*. Todavia, tal exclusão é apenas aparente.

Partindo da hipótese formulada por Chaui acerca do contradiscurso e de sua presença no capítulo XI, e por ela guiados, procuramos examinar, com lupa, o movimento interno ao texto, o que permitiu mostrar *de que maneira* a própria apresentação de uma imagem vulgar da mulher vem acompanhada de seu desmoronamento e de seu contrário. Ao fim e ao cabo, as oscilações do próprio pensamento vulgar, ao mesmo tempo em que deixam transparecer as operações de mascaramento e de inversão que se encontram na gênese de formas vulgares de democracia — inclusive daquelas apenas enunciadas no parágrafo XI, 2 —, permitem, no mesmo movimento, vislumbrar a democracia como aquilo que *por definição* ela é, a

34 Acepção que não encontramos na referência que Ramond faz à expressão: “A ‘misericórdia’ das ‘mulheres’, associada à ‘superstição’, é assim tranquilamente [*volontiers*] oposta à ‘sã razão’”. Intentando tão somente reproduzir de maneira sumária o argumento de Espinosa, Ramond inadvertidamente acabou parafraseando o vulgo (RAMOND, 1995, p. 214).

saber, *imperium* da absoluta igualdade, o qual sem dúvida inclui as mulheres. Na própria dimensão explícita do texto, a democracia espinosana *aparece*.

Durante a montagem das peças do quebra-cabeça, isto é, dos conceitos e argumentos constitutivos dos parágrafos xi, 3 e 4, e por meio dela, pudemos ver que, no núcleo da crítica espinosana, mora a história. Em poucas palavras, longe de limitar-se a definir os contornos de uma memória presa ao passado, a história, *tal como a imaginamos e tal como a podemos entender*, toma parte direta e decisivamente *na maneira como* somos afetados no presente e, por conseguinte, *na maneira como* nos vemos, como indivíduos e como classes de indivíduos (inclusive povos), e *na maneira como* relacionamos (e projetamos) passado, presente e futuro – em última instância, na conformação de uma ética.

MYTH AND HISTORY. THE PUZZLE CONCERNING WOMEN AND DEMOCRACY IN SPINOZA'S POLITICAL TREATISE

ABSTRACT: Object of intense discussion among Spinoza's interpreters, the unfinished chapter XI of the *Political Treatise* presents what seems to be the reasons of the exclusion of women in democracy. Opposed to this interpretation, we aim to show the presence of the "counterdiscourse" in the concerned passage. At the end, we stress that this problem allows to discern how the notions of myth and history are linked in Spinoza.

KEYWORDS: women, democracy, power, right, experience, myth, history

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, C. (2013). "Publico y privado en Spinoza", in: TATIÁN, D. (comp.). *Spinoza, noveno coloquio*. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 197-202.
- ANDRADE, F. D. (2010) "Impossibilidade da violência na democracia de Espinosa", in: *Conatus*, vol. 4, n. 8, dez. pp. 47-53.
- _____. (2001). *Pax spinozana. Direito natural e direito justo em Espinosa*. Tese (Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BALIBAR, E. (2005). *Spinoza et la politique*. Réimpression de la 3^{ème} édition. Paris: Presses Universitaires de France.
- BALZA, I. (2014). "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización", in: *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 63, pp. 13-26.
- BATTISTI, G. S. (1977). "Democracy in Spinoza's unfinished Tractatus Politicus", in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 38, n. 4, oct.-dec, pp. 623-34.
- BOVE, L. (2002). "Introduction", in: SPINOZA. *Traité Politique*. Traduction

d'Émile Saisset revisée par Laurant Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Paris: Librairie Générale Française.

CAMPOS, A. (2012). *Spinoza's revolutions in natural law*. New York: Palgrave Macmillan.

CANASLAN, E. (2017). “Los otros de Spinoza”, in: BRODOSKY, V. et. al. (comp.). *Spinoza, decimo segundo coloquio: Spinoza y los otros*. 1ª ed. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 37-43.

CHAU, M. (2000). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1 – Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016). *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 2 – Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1981). “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa”, in: *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 10-103.

_____. “Notas para um rodapé selvagem (as mulheres no TP)”. Não publicado.

_____. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1976). “Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem”, in: *Almanaque*. Cadernos de Literatura e Ensaio, nº 2, pp. 54-8.

COOPER, J. E. (2018). “Statesmen versus Philosophers Experience and Method in Spinoza's Political Treatise”, in: MELAMED, Y. Y.; SHARP, H. (ed.). *Spinoza's Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge University Press, pp. 29-46.

DAVID, A. (2019a). “*Ad usum vitae*. Causalidade e história em Espinosa”, in: *Dois pontos*, vol. 16, n. 3, nov. pp. 1-23.

_____. (2019b). “O sábio e o ignorante. Espinosa e a emenda da vida”, in:

Discurso, vol. 49, nº 2, pp. 261-278.

_____. (2018). “O vulgo e a interpretação da obra de Espinosa”, in: *Cadernos Espinosanos*, nº 39, jul.-dez, p. 141-62.

DUROX, F. (1994). “Puissance et utopie au péril de la différence sexuelle”. In: D’ALLONES, M. R.; RIZK, H. *Spinoza: Puissance et Ontologie. Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie les 13, 14, 15 mai 1993 à la Sorbonne*. Paris: Éditions Kimé, pp. 127-38.

ESPINOSA (2016). “Epístolas: Espinosa e Boxel”, in: *Cadernos Espinosanos*, nº 35, jul.-dez, (Apresentação, preparação do texto latino, tradução e notas de Samuel Thimounier pp. 523-571.

_____. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. (2019). “Correspondência entre Espinosa e Oldenburg”. In: FERREIRA, S. T. *A correspondência entre Espinosa e Henry Oldenburg*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 100-219.

_____. (2009). *Tratado Político* Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2003). *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

FEREZ, C. A. (2008). “El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco”, in: TATIÁN, D. (comp.). *Spinoza: cuarto coloquio*. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 161-70.

_____. (2018). “Gobernar a las mujeres. La proposición xi, 4 del *Tratado Político* de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia”, in: JABASE, A. L. et. al. (comp.). *Spinoza Maledictus*. Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, pp. 57-70. Republicado como (2020). “Gobernar

a las mujeres: la proposición xi, 4 del Tratado Político, de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia”. *Aurora*, vol. 32, nº 56, maio-ago. pp. 334-345.

FERREIRA, M. L. R. (2018). “Corpo potência e política – Espinosa e os direitos das mulheres”, in: *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. Año 20, n. 39, Primer semestre, pp. 251-170.

_____. (2003a). “Descartes, Espinosa e os ecofeminismos”, in: _____. *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Lisboa: Quarteto, p. 73-90.

_____. (2003b). “Haverá salvação para as mulheres? A hipótese do livro v da Ética de Espinosa”, in: *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Lisboa: Quarteto, pp. 250-267.

_____. (2007a). “Determinismo e salvação em Espinosa. O papel do corpo”, in: *Conatus*, vol. 1, n. 1, jul., pp. 55-65.

_____. (2007b). “Espinosa a partir de um poema”, in: *Conatus*, vol. 1, n. 2, dez., pp. 61-68.

_____. (2017) “Natureza/naturezas - contributos spinozianos para uma mundividência pós-humana”, in: BECKER, R. C. *Spinoza e nós*, volume 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, p. 35-48.

_____. (2010). “Spinoza, Hobbes e a condição feminina”. In: _____. (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Unisinos, p. 115-36.

FRAGOSO, E. A. R. “A liberdade política da mulher no *Tratado político* de Spinoza”, in: TATIÁN, D. (comp.). (2013). *Spinoza*, noveno coloquio. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 143-152. Republicado como “A condição política da mulher no Tratado político de Benedictus de Spinoza”. In: BECKER, R. C. et al (org.) (2017). *Spinoza e nós*, volume 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, p. 300-11.

GATENS, M. (2003). *Imaginary bodies. Ethics, power and corporeality*. London and New York: Routledge.

_____. (2018). “The Condition of Human Nature. Spinoza’s Account of the Ground of Human Action in the *Tractatus Politicus*”, in: MELAMED, Y. Y.; SHARP, H. (ed.). *Spinoza’s Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge University Press, pp. 47-60.

_____. (2009). “The politics of the imagination”, in: _____ (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 189-210.

GULLAN-WHUR, M. (2009). “Spinoza e a igualdade da mulher”, in: *Conatus*, vol. 3, n. 6, dez., Tradução de Antonio Dilamar Araújo e Marsana Kessey. Revisão técnica de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. pp. 95-108.

HOBBS, T (1999). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural.

JAQUET, C. (2008). “L’actualité du *Traité Politique* de Spinoza”, in: JAQUET, C.; SEVERAC, P.; SUHAMY, A. *La multitude libre*. Nouvelles lectures du *Traité Politique*. Paris: Éditions Amsterdam, pp. 13-26.

JAMES, S. (2008). “Democracy and the good life in Spinoza’s philosophy”, in: HUENEMANN, C. *Interprating Spinoza*. Critical essays. New York: Cambridge University Press, pp. 128-146.

_____. (2018) “Politically Mediated Affects Envy in Spinoza’s *Tractatus Politicus*”, in: MELAMED, Y. Y.; SHARP, H. (ed.). *Spinoza’s Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge University Press, pp. 61-77.

_____. (2012). *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*. New York: Oxford University Press.

JESUS, P. B. M. (2021). “Semelhança, imitação afetiva e vida comum”, in: *Cadernos Espinosanos*, nº 44, jan.-jun., pp. 133-52.

KLEVER, W. (2017) “A teoria política radical de Van den Enden por trás da teoria política de Espinosa”, in: BECKER, R. C. et al (org.). *Spinoza e nós*, volume 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, pp. 334-367.

LARRAURI, M. (2006). “Espinoza e as mulheres”, in: *Kalagatos*, vol. 3, n° 6, Tradução Emanuel Ângelo Fragoso, pp. 211-44.

LAZZERI, C. (1998). *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France.

LORD, B. (2011). “‘Disempowered by nature’: Spinoza on the political capabilities of women”, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (6), pp. 1085-106.

_____. (2017). “The Free Man and the Free Market: Ethics, Politics, and Economics in Spinoza’s Ethics IV”, in: MELAMED, Y. (ed.). *Spinoza’s Ethics. A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOYD, G. (2009). “Dominance and Difference: A Spinozistic Alternative to the Distinction Between ‘Sex’ and ‘Gender’”, in: GATENS, M. (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 29-42.

MANZINI, F. “When Was Spinoza Not Young Any More?”, in: MELAMED, Y. (ed.). *The Young Spinoza. A metaphysician in the making*. New York: Oxford University Press, pp. 196-204.

MATHERON, A. (1986). “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, in: _____. *Antropologie et politique au XVII^e siècle: études sur Spinoza*. Paris: Librairie philosophique J. Verin, Paris, pp. 189-208.

_____. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions du minuit.

_____. (2009). “Spinoza and Sexuality”, in: GATENS, M. (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 87-106.

MENDES, A. (2013). *O que pode a multidão? Constituição e instituição em Espinoza*. 2013. Tese (Direito) – Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- MOREAU, P-F. (2010). “El concepto de ingenium en la obra de Spinoza” (I e II), in: *Ingenium*, nº 1, enero-junio 2009, p. 3-12; nº 3, enero-junio p. 80-93.
- NEGRI, A. (2016). *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução Herivelto Pereira de Souza; seleção dos textos, revisão técnica e apresentação Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- POLLOCK, SIR F. (1921). *Chronicon Spinozanum*. Tomus Primus. Hagae Comitum, Curis Societatis Spinozae, pp. 66-78.
- RAMOND, C. (1995). *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses Édition Marketing SA.
- ROCHA, M. C. L. (2012). “Algumas considerações sobre a condição das mulheres na teoria política de Spinoza”. In: TATIÁN, D. (comp.). *Spinoza, octavo coloquio*. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 327-335.
- RUBIO, L. E. (2008). “Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas”, in: CORDÓN, J. C.; GARCÍA, M. K. C.. (coord.). *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 353-369.
- SHARP, H. (2012). “Eve’s Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality”, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, nº 4, oct. pp. 559-580.
- _____. (2019). Feminism and Heterodoxy: Moira Gatens’s Spinoza”, in: *Philosophy Today*, vol. 63, issue 3, summer, pp. 795-803.
- _____. (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- SKEAFF, C. (2018). *Becoming Political. Spinoza’s Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*. Chicago; Londres: University of Chicago Press.
- SPINOZA (1988). *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión.
- _____. (2016). *Political Traetise*. In: *The collected works of Spinoza*, volume 2.

Edited and Translated by Edwin Curley. Princeton; Oxford: Princeton University Press, p. 516-604.

_____. (2010). *Politischer Traktat*. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. (1972). *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter.

_____. (2005). *Traité politique*. Troduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (1986). *Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2011). *Trattato politico*. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Edizioni ETS, 2ª edizione.

STEINBERG, J. (2013). "Imitation, representation, and humanity in Spinoza's Ethics", in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, n. 3, july, pp. 383-407.

STERN, J. (2009). "The Orangist Myth, 1650-1672", in: CRUZ, L.; FRIJHOFF, W. (ed.). *Myth in history, history in myth: proceedings of the Third International Conference of the Society for Netherlandic History (New York: June 5-6, 2006)*. Leiden and Boston: Brill.

TOSSEL, A. (2008). *Spinoza au l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan.

VERBEEK, T. (2016). "Spinoza on natural rights", in: CAMPOS, A. (ed.). *Spinoza and law*. Oxon; New York: Routledge, pp. 381-400.

VISENTIN, S. (2011). *El movimiento de la democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Traducción de Agustín Volco. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

_____. (2017). "Espinosa republicano?", in: BECKER, R. C. et al (org.). *Spinoza e nós*, volume 1. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, pp 123-137.

_____. (2014). "O espaço da multidão", in: GASSET, B. N. A. et al (org.). *Spinoza e as Américas*: volume 2. Fortaleza: EdUECE, pp. 109-122.

WEST, D. (2009). “Reason, Sexuality and the Self in Spinoza”, in: GATENS, M. (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 107-124.

_____. (2016). “Spinoza on positive freedom”, in: CAMPOS, A. (ed.). *Spinoza and law*. Oxon; New York: Routledge, pp. 367-380.