Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 53 jul-dez 2025 ISSN 1413-6651

IMAGEM a capa celebrativa dos 30 anos do *Grupo de Estudos Espinosanos* justapõe detalhes de três imagens empregadas em diferentes momentos dos *Cadernos Espinosanos*. O *Retrato de Espinosa* (1956) por Pablo Picasso, utilizado nas capas dos n. 1-7, de 1996 a 2001. Duas imagens de Johannes Vermeer: *O geógrafo* (1668), capa n. 29, 2014; e *Moça lendo uma carta à janela* (1659), capa n . 8, 2002, que foi um número especial da revista, apresentando apenas textos com autoria de mulheres.

O PROBLEMA POLÍTICO DO ELO DE SOLIDARIEDADE: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE VIRGINIA WOOLF E ESPINOSA

Viviana Ribeiro*
Pós-doutoranda, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
vivianamribeiro@gmail.com

RESUMO Em 1931, Virginia Woolf publicou o ensaio *Carta Introdutória a Margaret Llewelyn Davies* que serviu de introdução ao livro *Life as we have known it*, uma coletânea que reuniu as memórias e os relatos das vidas de mulheres trabalhadoras integrantes da *Women's Co-operative Guild*. Neste texto, Virginia reflete sobre a atuação das mulheres trabalhadoras da Guilda no processo de transformação social e a relação estabelecida entre a classe trabalhadora e pessoas de sua própria classe. Para expressar o laço que as une, ela concebeu o termo *simpatia fictícia*, *a simpatia do olho e da imaginação.* Uma simpatia imperfeita, pois, para ela, a diferença de classe se apresenta como uma barreira intransponível para uma *simpatia do coração e dos nervos*. Como o eco espinosano se faz presente em diversos escritos da autora, propomos neste artigo uma aproximação entre Virginia Woolf e Espinosa, buscando entender esse duo *simpatia fictícia* x *simpatia do coração e dos nervos* a partir da teoria da imaginação e da sociabilidade presente na *Ética*.

PALAVRAS-CHAVE Virginia Woolf; Espinosa; *Ética*; imaginação; simpatia; solidariedade.

*Bolsista CAPES, PPG Direito.

> Ela não era nem um pouco como a Virginia Woolf que aparece em muitos livros escritos por críticos literários e biógrafos que não a conheciam, uma frágil senhora inválida que vivia em uma torre de marfim em Bloomsbury e era adorada por um pequeno grupo de estetas. Ela se interessava intensamente por coisas, pessoas e eventos e, como mostram seus livros, era extremamente sensível à atmosfera que a cercava, seja ela pessoal, social ou histórica. Ela era, portanto, a última pessoa que poderia ignorar as ameaças políticas sob as quais todos vivíamos. *Um quarto só seu* e *Três Guinéus* são panfletos políticos que pertencem a uma longa linhagem que remonta à *Reivindicação dos direitos da mulher,* de Mary Wollstonecraft, e ela participou das operações pedestres do Partido Trabalhista e do Movimento Cooperativo. E por "pedestre" quero dizer as bases da política trabalhista.
>
> Leonard Woolf, 1975, p. 27

Em 1938, Virginia Woolf publicou o ensaio político *Três Guinéus*. O texto consiste em uma troca fictícia de correspondências entre a narradora – que neste texto dá voz aos pensamentos da autora e realiza a travessia de comunicação com os (as) leitores (as) – e três interlocutores: 1) um *homem instruído* eminente, nomeado K. C., indicando ser ele "consultor do Rei" (*King's Counsel*) – um herdeiro da educação e da cultura exclusiva da elite abastada transmitida aos seus varões; 2) a tesoureira honorária de uma faculdade para mulheres, responsável pelo projeto de reconstrução da referida faculdade; e 3) outra tesoureira honorária agora de uma sociedade destinada a promover a inserção profissional de uma classe específica de mulheres, as "filhas dos

homens instruídos". Virginia Woolf cria esse termo para denominar mulheres que, como ela, tiveram uma educação doméstica[1], ou mesmo universitária, e alguns benefícios sociais e culturais decorrentes de suas famílias de origem. Para ela, tais mulheres não integram a *classe das mulheres trabalhadoras,* mas também não integram a *classe burguesa*, pois falta a elas capital e ambiente (Woolf, 2019, p. 10 e nota 2, p. 156).

Cada remetente solicitava o auxílio financeiro da destinatária para se empenhar na tarefa de pensar em como contribuir para evitar a guerra, em seus respectivos ramos de atividades. A resposta a cada um dos interlocutores condicionava a doação de um guinéu para cada uma das entidades civis demandantes, desde que fossem pensadas e adotadas ações para evitar não aquela guerra específica, mas sim ações suficientemente transformadoras, capazes de *criar* relações sociais fundadas em outras bases, nas quais as guerras pudessem ser efetivamente conjuradas no futuro.

Ao longo da década de 1930 até a sua morte, em 1941, Virginia Woolf, como muitos dos seus contemporâneos, preocupou-se com o advento de uma nova guerra, uma vez que o Tratado de Versalhes, imposto em 1919, dava claros sinais de que a solução alcançada ao final da Grande Guerra contribuíra para mergulhar a Alemanha e a Itália em uma grave crise econômica, política e social, instaurando uma *paz mutilada e punitiva.*

Essa crise não tardou a se alastrar pelo mundo. Com a queda da bolsa de Wall Street em 1929, ela estendeu-se para a Inglaterra, que abandonou o padrão ouro em 1931, e lançou no desemprego 2,7 milhões de indivíduos, o

1 As primeiras faculdades destinadas às mulheres na Inglaterra foram fundadas em 1869 (Girton College) e 1871 (Newnham College). Virginia chegou a frequentar o King's College de 1897 a 1901 (Jones & Snaith, 2010, p. 2), mas não recebeu diploma por sua formação, uma vez que as faculdades para mulheres de Oxford só passaram a diplomar suas integrantes em 1921 e as de Cambridge em 1948. Ao longo da vida ela sempre considerou que sua educação fora autodidata, doméstica – com professoras particulares de grego e latim – e informal.

correspondente a 20% da força de trabalho.[2] Desse modo, era cada vez mais perceptível que "a Europa ia, aos solavancos, para uma nova grande guerra; com os governos dominados por forças inexoráveis, os líderes nacionais eram homens ocos, fingindo moldar acontecimentos que se achavam, na realidade, fora de seu controle" (Marder, 2011, p. 51).

A partir da década de 1930, os escritos de Virginia Woolf passam a expressar de modo cada vez mais explícito os problemas políticos e sociais do período[3], tratando da organização social patriarcal e de uma expressão histórica de sua natureza: a guerra, com o adendo de que tais relações carregam virtualmente a possibilidade do surgimento das forças fascistas.[4] Esses textos são contemporâneos à ascensão do nacional-socialismo na Alemanha (1933); à adoção por Mussolini do título oficial de "Chefe de governo, *Duce* do Fascismo e fundador do império" (1936); à Guerra Civil Espanhola (1936) – na qual morreu Julian Bell[5], sobrinho da escritora; à invasão da China pelo Japão (1937); à anexação da Áustria (1938); e ao início da Segunda Guerra Mundial. Sobre a crescente violência do período vivenciada pela escritora e a reverberação disso em seus escritos, a biógrafa Nadia Fusini comenta:

2 De maio a agosto daquele ano, "uma corrida pela libra ameaçou destruir o sistema bancário britânico e provocou a queda do governo trabalhista" (Marder, 2011, p. 77).

3 Jessica Berman (2001) afirma que mesmo *As Ondas* (2023a) – considerado o romance mais poético, mais experimental, em termos de linguagem, e um marco na literatura Moderna dada sua originalidade – poderia ser considerado uma antítese do discurso fascista que ganhava corpo na Inglaterra no período.

4 A biógrafa Hermione Lee (1999) afirma que toda a literatura de Virginia tem como tema central a guerra. Kathy J. Phillips (1994) demonstra como todos os romances dela satirizam a sociedade britânica. Pensamos que ambos os temas são intrinsecamente ligados à crítica ao patriarcalismo que, para Virginia, não diz respeito apenas à relação de hierarquia e subordinação entre homens e mulheres, mas igualmente à distribuição de poder no espaço público, à relação com a terra e às relações de dominação e exploração entre as nações.

5 Julian tinha 29 anos quando se alistou na Cruz Vermelha Britânica. 1 mês e 11 dias após ser enviado para a Espanha, a ambulância que dirigia foi atingida por uma granada, em 18 de julho de 1936 (Fusini, 2010, p. 295).

> Virginia registrou dia após dia em seu diário a percepção viva da experiência – a sua e a dos outros – e de como a consciência fosse bombardeada, dia após dia, por uma violência dissimulada e corruptora. *Mas se se ofende e prejudica a sensibilidade de modo irreparável, que relação teremos com o outro? Que compaixão e inteligência podem-se dar do mundo?* Era o que Virginia se perguntava (Fusini, 2010, p. 323, grifo nosso).

É justamente nos textos desse período que sobressai um aspecto singular do pensamento político da escritora: o problema da constituição dos elos de solidariedade em uma sociedade cindida pela desigualdade entre as classes e entre os gêneros. Como seria possível criar um *comum* apesar de tais barreiras, aparentemente, intransponíveis? Essa questão foi expressa nos ensaios *Carta Introdutória a Margaret Llewelyn Davies* (2019a) e *Três Guinéus* (2019c)[6].

I. CARTA INTRODUTÓRIA A MARGARET LLEWELYN DAVIES

Na Inglaterra, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, Margaret Llewelyn Davies destacou-se como figura central na organização do movimento de mulheres trabalhadoras casadas. Em 1886, ela tornou-se secretária da filial de Marylebone da *Women's Co-operative Guild*[7] (WCG) e, a partir de 1889 até 1921, foi sua secretária-geral.[8] Sua amizade

6 Em *Três Guinéus*, Virginia analisou as condições para a composição entre homens e mulheres na luta contra a guerra e o fascismo. Neste artigo, trataremos da questão da solidariedade apenas no texto *Carta Introdutória a Margaret Llewelyn Davies*, mas faremos referência a *Três Guinéus* no que for pertinente à argumentação.

7 Para um estudo sobre a história da *Women's Co-operative Guild*, ver, dentre outros: Scott (1998) e Black (1989).

8 Quando Margaret Llewelyn Davies assumiu a função diretiva, a guilda contava com 1.800 mulheres. Quando se aposentou, em 1921, o número alcançava 52.000. Seus pais eram católicos e ativistas socialistas e militavam no combate à pobreza, à fome e à carestia. Seu pai foi um vigário da *Christ Church* em Marylebone e amigo do pai de Virginia (Lee, 1999, p. 323).

com os Woolfs permitiu a Virginia e a Leonard estarem em contato com o movimento desde 1912. Anos mais tarde, Davies reuniu as memórias e os relatos das mulheres da Guilda no livro *Life as we have known it*, publicado em 1931, pela Hogarth Press, editora de Virginia e Leonard.

Margaret Llewelyn Davies pediu que Virginia prefaciasse a coletânea, com o objetivo de atrair a atenção do público intelectualizado e de classe média para as vidas das trabalhadoras. Com hesitação, Virginia Woolf (1977, L3, p. 65; 1980, L4, p. 191; 1975, p. xv[9]) escreveu o ensaio intitulado *Carta Introdutória a Margaret Llewelyn Davies*, no qual aborda a atuação das mulheres trabalhadoras da Guilda no processo de transformação social e a relação delas com os homens e mulheres de sua própria classe.

O ensaio começa com um relato das memórias de Virginia de um Congresso das mulheres da Guilda, realizado em 1913, em Newcastle, no qual ela, Leonard e outros convidados londrinos estiveram presentes. Segundo esse relato, há a inquietante afirmação de que esses convidados assistiram a tudo com um misto de enfado e irritação.[10] Ela explica: não havia dúvida entre os ouvintes a respeito da força e da legitimidade das reivindicações das mulheres operárias: taxação das propriedades agrárias, lei do divórcio, salário mínimo, assistência à maternidade, educação dos filhos maiores de 14 anos, voto universal. Porém, um grande desconforto foi instalado, pois os ouvintes eram apartados das mulheres operárias em razão da classe e, por isso, eram insensíveis àqueles problemas que não eram os seus:

9 Quando nos referirmos aos *Diaries* (cinco volumes) e às *Letters* (seis volumes) utilizaremos o sistema de referência adotado internacionalmente em trabalhos sobre Woolf que indicam a obra pela abreviatura – D ou L – seguida do número do volume e da página. Para as outras obras da autora seguiremos a referência autor/data.

10 Mary M. Childers (1992) é bastante crítica a este texto de Virginia, lendo-o como um exemplo de esnobismo e insensibilidade social da autora. Nossa interpretação é diferente, conforme será apresentado ao longo deste artigo.

> os pensamentos que passavam pela mente de seus convidados, que vieram de Londres e de outros locais, não para participar, mas para ouvir – nesse meio tempo, de que tratava tudo aquilo? Que significado tinha? Essas mulheres estavam reivindicando divórcio, educação, o voto – todas coisas boas. Estavam reivindicando melhores salários e menos horas de trabalho – o que poderia ser mais razoável? E, contudo, embora fosse tudo tão razoável, muitas coisas muito convincentes, algumas coisas muito cômicas, uma grande dose de desconforto se instalava na mente de seus visitantes e se mexia inquietamente de um lado para outro. Todas essas questões – talvez isso estivesse na base desse desconforto – que importam tão intensamente às pessoas aqui, questões de saneamento e educação e salários, a reivindicação por um xelim a mais, por um ano a mais de escolarização, por oito horas, em vez de nove, atrás de um balcão ou numa fábrica, *me deixam, como ser de carne e osso, insensível*. Se todas as reformas que elas reivindicam fossem concedidas neste mesmo instante, isso não afetaria um único fio de cabelo da minha confortável cabeça capitalista. *Portanto meu interesse é meramente altruísta.* É esparso e empalidecido. *Não há nenhum sangue vital e urgência nele*. Por mais forte que eu bata palmas ou bata os pés no chão, há no som uma falsidade que me trai. Sou uma espectadora benevolente. Estou irremediavelmente apartada das protagonistas. Sento-me aqui hipocritamente batendo palmas e batendo os pés no chão, uma proscrita do grupo (Woolf, 2019, pp. 49-50, itálicos nossos).

Então, ela formula o problema: não existe um *nós* entre os *espectadores (as) benevolentes* e as mulheres operárias, uma vez que ambos os grupos não compartilham as mesmas experiências de vida e estão em diferentes posições na estrutura social. A afirmação, que para alguns é vista como exemplo de seu preconceito de classe profundamente arraigado (Light, 2007) e como incapacidade de questionar as relações de dependência e exploração da classe média em relação às mulheres da classe trabalhadora (Childers, 1992), é interpretado por nós da seguinte forma: Virginia não mascara as diferenças existentes entre as classes, nem as diferenças entre o trabalho intelectual e o braçal; ela sublinha que as diferenças são reais e não devem ser ignoradas. Ela não força uma irmandade superficial, meramente altruísta, entre todas as mulheres que, embora compartilhassem um *status* social e econômico

inferior[11] e subordinado em relação aos homens, também possuíam diferenças, pois as mulheres das camadas médias tiveram acesso a uma educação doméstica ou mesmo universitária e, em decorrência disso, conseguiram ingressar gradualmente nas chamadas profissões liberais, ao passo que as mulheres da classe operária estavam inseridas no trabalho de fábrica, submetidas à exploração capitalista desde o advento da Revolução Industrial, além de serem engolidas por todo trabalho reprodutivo de sua própria classe e das classes superiores.

Embora o encontro provocasse na classe média os sentimentos de altruísmo e benevolência, isso não implicava necessariamente *simpatia* e *amizade*, pois as distintas formas de experiências condicionadas pelas relações patriarcais capitalistas impunham ao grupo uma divisão, quase intransponível, determinada pela *classe*. Em outra passagem ela diz:

> De fato, dissemos, uma das nossas impressões mais curiosas no seu Congresso foi de que os "pobres", "as classes trabalhadoras", ou qualquer nome que vocês escolherem para chamá-los, não são reprimidos, invejosos e exauridos; eles são bem-humorados, vigorosos e completamente independentes. Assim, se fosse possível encontrá-los não como patrões, patroas ou clientes com um balcão entre nós, mas à beira da pia ou na sala de estar, casual e agradavelmente, como semelhantes com os mesmos desejos e objetivos em vista, uma grande libertação se

11 Em *Um quarto só seu* (2020b), livro que trata das condições materiais que possibilitam a escrita, Virginia Woolf afirmou os fatores impeditivos para a criação artística e literária das mulheres: o fato de todas serem pobres (até 1882 as mulheres não eram herdeiras necessárias por lei, mas apenas se o familiar assim dispusesse expressamente), não receberem educação, terem como função social o casamento e a criação dos filhos e não possuírem um espaço só para si, livre de interferências, para poderem pensar e escrever. É certo também que Virginia não vinha de uma família rica, mas sim de uma elite intelectual (ver Lee, 1999; Gualtieri, 2012), embora, após o falecimento do pai e de uma tia, ela tenha recebido uma herança que garantiu sua sobrevivência e possibilitou sua dedicação à construção de uma carreira literária. Após o casamento com Leonard, eles só alcançaram um conforto financeiro estável a partir de 1928, com a publicação de *Orlando*. O casal vivia de seus trabalhos de escrita de artigos e romances, além das publicações promovidas pela Hogarth Press.

seguiria, e talvez amizade e simpatia sobreviessem (Woolf, Virginia, 1975, p. xxvii, tradução nossa).[12]

Ora, a questão é mais complexa do que os detratores da *Carta Introdutória* sublinham como preconceito de classe. É certo que, em 1913, a vida e a estabilidade econômica dos Woolfs (ela publicava artigos e Leonard estava no início de sua carreira como jornalista) e as necessidades de coisas "reais" das mulheres da Guilda não eram de um abismo tão acentuado, como sublinha Elena Gualtieri (2012). Também não é verdadeiro o aparente distanciamento que o texto insinua entre as relações de Virginia Woolf com a *Women's Co-operative Guild* e com Margaret Llewelyn Davies. De 1916 a 1920, Virginia organizou e presidiu reuniões da guilda local em sua casa em Richmond, sendo responsável por convidar palestrantes para tratar dos mais diversos assuntos pertinentes aos interesses das mulheres da Guilda (Lee, 1998). Leonard Woolf, por sua vez, envolveu-se ativamente com a WCG para criação de escolas, além de ter escrito o livro *Co-operation and the future of industry* (1918), refletindo que a organização cooperativa, centrada no consumo, era uma alternativa eficaz e bem-sucedida às relações capitalistas (Lee, 1999). Além disso, ao longo da vida, o casal Woolf participou de diversos Congressos da WCG, nos quais debatiam-se e aprovavam-se resoluções não apenas concernentes a salários e banheiros, como também à política nacional, conforme documentam as correspondências de Virginia.

Elena Gualtieri defende ainda que foi com a coletânea reunida no *Life as we have known it* que Virginia Woolf compreendeu a força dos *fatos* e ela mesma muniu-se deles para escrever *Três Guinéus*[13], desenvolver a argumen-

12 A tradução deste ensaio realizada por Tomaz Tadeu, publicada pela Editora Autêntica em 2019, opta por traduzir o termo *sympathy*, utilizado por Virginia, por *empatia.* Como os dois termos são conceitualmente diferentes, e a palavra *empatia* (*empathy,* derivada de *empathetic*) só aparece no vocabulário inglês em 1932, de acordo com o *Collegiate Dictionary* (2003), apresentaremos a nossa tradução sempre que utilizarmos passagens nas quais o termo *sympathy* aparecer.

13 De 1931 a 1937, Virginia Woolf coletou minuciosamente notícias de jornal e fez inú-

tação de que as diferenças entre homens e mulheres são determinadas pelas diferenças econômicas, e enriquecer o ensaio de 1938 com cifras sobre salários desiguais, investimentos desiguais em educação – dependendo do gênero –, e com a ideia de que "acumula-se de forma desigual através dos recursos e do intelecto das mulheres para benefício dos seus irmãos" (Gualtieri, 2012, p. 188; Woolf, 2019). A isso acrescentamos que até mesmo o título *Três Guinéus*[14] denota a orientação do livro: a ideia de que na sociedade patriarcal capitalista a forma eficaz de intervenção política passa, necessariamente, pelo poder que o dinheiro confere, afinal ela escreveu em *Um quarto só seu*: "Dos dois – voto e dinheiro –, o dinheiro, confesso, pareceu-me infinitamente mais importante"[15] (Woolf, 2020b, p. 66).

E mais. A alegada indiferença: "Se todas as reformas que elas reivindicam fossem concedidas neste mesmo instante, isso não afetaria um único fio de cabelo da minha confortável cabeça capitalista" (Woolf, 2019, pp. 49-50), parece mais ser baseada em uma perspectiva histórica, daquela que ela escreve em 1931[16], do que uma impressão pessoal de 1913. É somente do

meras resenhas e notas sobre a situação política da época – a emergência do fascismo e sua relação com o patriarcado. Ao todo são 12 cadernos de notas de leitura e três grossos álbuns de recortes e citações (Silver, 1983).

14 A escolha do título *Três Guinéus* confere um peso maior aos argumentos apresentados no ensaio, mais em razão do simbolismo histórico da moeda do que do seu efetivo valor monetário. O guinéu foi a moeda cunhada em 1663 para o tráfico de escravos, fabricada com o ouro usurpado da Guiné na costa da África Ocidental e extinta em 1813 (Hussey, 1995, p. 285). Em 1938, o guinéu circulava como uma espécie de nota promissória e valia 1 libra e 1 xelim. Era utilizado para pagamento de honorários profissionais, assinatura de uma sociedade ou instituição, ou recebimentos referentes a obras de arte, corrida de cavalos e, às vezes, propriedade fundiária, ou seja, está associado a luxos. Três guinéus seria o equivalente a aproximadamente 150 dólares hoje (Black, 2004).

15 Na Inglaterra, a conquista do direito de voto pelas mulheres foi gradual. Em 1918, para as maiores de 30 anos, proprietárias ou casadas com proprietários e em 1928, para as maiores de 21 anos.

16 É possível sustentar essa ideia por uma passagem do livro *Um esboço do passado*, que

ponto de vista de 1931, após a conquista do voto (1918 e 1928), da reforma da lei do divórcio (1923) e outras conquistas relativas a melhorias nas condições de trabalho, que é possível dizer que tais lutas não são suficientes para uma transformação da estrutura de classes.

É certo que na década de 1930, Virginia não era uma "proscrita do grupo" – em termos de comunhão de interesses –, sobretudo no que diz respeito ao posicionamento da WCG contra os esforços de guerra (cf. Black, 1989). Em 1938, a WCG bateu de frente com o movimento cooperativo mais amplo e com o Partido Trabalhista, ao recusar-se a revogar sua oposição absoluta à iminente guerra, o que foi celebrado por Virginia em carta a Margaret Llewelyn Davies: "A cooperativa, as mulheres, como sempre magníficas. Eu vi a resolução – elas espancaram o Partido Trabalhista" (Woolf, 1980, L6, p. 250, tradução nossa). A Guilda de mulheres, com seu histórico de lutas e afirmação de autonomia, mesmo em momentos em que fora ameaçada de sofrer retaliações com o corte de subsídios – como ocorrera na década de 1910 na querela sobre a reforma da lei do divórcio (cf. Scott, 1998) –, possivelmente figurou como modelo para a *Sociedade das Outsiders* formulada em *Três Guinéus,* como afirma Naomi Black:

> O que Virginia Woolf parece ter obtido da WCG foi algum apoio doutrinário e organizacional ao pacifismo. [...]. Talvez ela também tenha extraído do WCG a ideia do poder que pode ser exercido por um grupo "outsider" com integridade e desdém por elogios ou subsídios (Black, 1983, p. 188, tradução nossa).

E não é só. Se o ensaio não for lido com o pressuposto de que Virginia era uma *lady* esnobe, é possível perceber o quanto, para ela, o "poder dessas mulheres em greve e seu movimento [era] uma força política superior

consiste em uma autobiografia inacabada de Virginia, onde ela escreve: "Seria interessante fazer com que as duas pessoas, a eu de agora, a eu de antes, fossem colocadas em contraste. Além do que, esse passado é muitíssimo afetado pelo presente. O que escrevo hoje não escreverei daqui a um ano" (Woolf, 2020a, pp. 30-31).

a qualquer partido político nacional" e que "as políticas sociais que ela posteriormente incorporaria a *Três Guinéus*, como salários para o trabalho materno, devem muito aos tipos de políticas que foram debatidas na Guilda nos anos 1910 e início dos anos 1920" (Berman, 2001, pp. 127-128, tradução nossa).

No próprio ensaio de 1931, Virginia afirma o potencial organizativo da Guilda por uma luta mais ampla, não restrita a xelins e banheiros, mas por desarmamento e pela expansão dos princípios cooperativos para o estabelecimento de um tipo de sociabilidade e comunidade que não é orientado pela nação e, a reboque, pelo imperialismo[17]. Tendo em vista que Virginia estava, sem nenhuma sombra de dúvidas, unida a essas pautas, ela escreve:

> As mulheres que tinham aparecido modestamente, em 1883, na sala de estar da sra. Acland para costurar e "ler algum trabalho da cooperativa em voz alta", aprenderam a se manifestar, enérgica e assertivamente, sobre qualquer questão da vida cívica. Resultou, assim, que a sra. Robson e a sra. Potter e a sra. Wright estavam reivindicando, em Newcastle, em 1913, não apenas banhos e salário e luz elétrica, mas também o sufrágio universal e a taxação dos bens fundiários e a reforma da lei do divórcio. Assim, em um ou dois anos, elas iriam reivindicar paz e desarmamento e a expansão dos princípios cooperativos, não apenas entre os operários da Grã-Bretanha, mas também entre as nações do mundo (Woolf, 2019a, pp. 61-62).

Por todos esses elementos, é possível afirmar que o "eu" do ensaio não é a própria Virginia, mas um eu ficcional[18] de uma *classe média* turista em eventos desse tipo – o que não era o caso dela –, "benevolente" e "altruísta", que insistia em se relacionar com os "pobres" ou a "classe operária" como

17 Jessica Berman (2001) afirma que Virginia e Leonard Woolf (Woolf, 1918) formularam uma concepção de comunidade extraída diretamente da WCG, uma vez que a maior parte dos movimentos de oposição ao imperialismo replicavam em seus propósitos as hierarquias e a distribuição de poderes da comunidade organizada pelo paradigma da nação.

18 O que também é defendido por Clara Jones (2016).

reformadores bem-intencionados, apenas para melhorar a própria alma (Woolf, 1976, L2, p. 76). Esse ensaio de 1931 é o único texto de Virginia Woolf em que ela expressa publicamente o problema político da solidariedade entre as classes e as relações estabelecidas entre progressistas oriundos da classe média e da elite e a classe trabalhadora.

Em duas cartas escritas em março de 1913, após ir ao norte industrial da Inglaterra visitar fábricas com Leonard, Virginia faz as seguintes observações que podem nos ajudar a compreender o que ela pensava sobre a questão: na primeira, de 11 de março de 1913, a Eleanor Cecil, ela diz: "Porque os pobres não pegam facas e nos expulsam de casa, não consigo entender. Eles ficam 8 horas amarrando 6 toneladas de potes de geleia" (Woolf, 1976, L2, p. 19, tradução nossa), e a segunda, de 18 de março de 1913, enviada à Katherine Cox:

> vejo à primeira vista que nada — exceto talvez escrever romances — se compara à excitação de controlar as massas. As cartas que você receberia! Os empregos para os quais você seria enviada — e então as pessoas estariam sempre lhe dizendo coisas, e se você pudesse movê-las, se sentiria como um Deus (Woolf, 1976, L2, p. 19, tradução nossa).

A primeira passagem parece indicar uma desconfiança em relação à eficácia de supostos laços de solidariedade entre trabalhadores e classe média que não modifique as desigualdades econômicas entre eles, e a única saída possível seria uma revolução. A segunda passagem é uma crítica mais direta ao engajamento dos "bem-intencionados" de classe média no movimento dos trabalhadores, agindo como controladores, guias, condutores e educadores: "a excitação de controlar as massas... [você] se sentiria como um Deus". Para Hermione Lee, nessas duas cartas Virginia fez dois julgamentos profundos:

> um era que havia um abismo intransponível entre os "reformadores inflamados" das classes médias e as classes trabalhadores que eles queriam reeducar. O outro era que a atividade filantrópica também

> poderia ser uma expressão do desejo de poder (Lee, 1998, pp. 323-324, tradução nossa).

Em carta a Ethel Smyth, de 18 de maio de 1931, Virginia é ainda mais explícita:

> Claro, e claro, não sou tão pacifista a ponto de negar que os males práticos devem ser passados à espada: admito lutar até a morte por votos, salários, paz e assim por diante: o que não suporto é o homem que deseja converter a mente de outros homens; essa manipulação de crenças me parece impertinente, insolente, corrupta além da medida (Woolf, 1978, L4, p. 333, tradução nossa).

Naomi Black (2004) afirma que o problema da intransponível barreira de classe colocado na *Carta Introdutória* só será resolvido em *Três Guinéus*, com a ideia de que cada um deve lutar na própria classe e no próprio gênero em *cooperação* com o outro, para, no entanto, destruir o sistema que separa os indivíduos hierarquicamente entre classes e gêneros. Certo é que, na *Carta Introdutória*, Virginia afirma que "temos tanto a dar a eles quanto eles a nós" (Woolf, 2019, p. 56) e que

> essa força delas, esse calor de fogo lento que quebrava a crosta de vez em quando e então lambia a superfície com uma chama ardente e destemida, está prestes a nos atravessar e a nos fundir, de forma que a vida será mais rica e os livros, mais complexos, e a sociedade compartilhará suas posses em vez de concentrá-las (Woolf, 2019a, p. 56).

No entanto, Black não se detém sobre um aspecto da *Carta Introdutória*, que é, para nós, o mais importante, em termos filosóficos e políticos. Não é a simples afirmação de que a classe parece ser uma barreira intransponível, mas o esforço de Virginia em pensar como, nessas circunstâncias, a solidariedade precisa ser engendrada – ela nunca está dada pela "boa vontade" ou pela má consciência e pode comumente ser degenerada em orgulho e desejo

de poder[19], e esse processo envolve uma análise de questões que conjugam corpo, experiência, sensibilidade, imaginação e razão. Vejamos:

> Como poderíamos, acima de tudo, diante de você, nossa anfitriã, vir com a informação de que seu Congresso se mostrara tão insuportavelmente exacerbador que voltaríamos para Londres no primeiro trem? A única chance residia em algum truque de mágica feliz, alguma mudança de atitude pela qual a névoa e a inexpressividade dos discursos pudessem se transformar em sangue e osso. Caso contrário, eles permaneceriam intoleráveis. Mas suponha que fizéssemos uma brincadeira de criança; suponha que disséssemos, como uma criança diz: "Vamos fingir". "Vamos fingir", dizíamos para nós mesmos, olhando para a oradora, "que eu sou a Sra. Giles de Durham City". [...]. Eu me levanto na pessoa da Sra. Giles de Durham; na pessoa da Sra. Phillips de Bacup; na pessoa da Sra. Edwards de Wolverton. Mas, afinal, *a imaginação é em grande parte filha da carne.* Não podemos ser a Sra. Giles de Durham porque nosso corpo nunca esteve diante da tina de lavar roupa; as mãos nunca torceram, esfregaram e picaram qualquer que seja a carne que compõe o jantar de um mineiro (Woolf, 1975, pp. xx-xxi, tradução e itálicos nossos).

> Dissemos então que o Congresso havia despertado pensamentos e ideias das mais diversas naturezas. Fora uma revelação e uma desilusão. Ficamos humilhados e enfurecidos. Para começar, toda a conversa delas, dissemos, ou a maior parte dela, era sobre questões de fato. Elas queriam banhos e dinheiro. Esperar que nós, cujas mentes, sob as atuais circunstâncias, voam livremente no ponto extremo de uma limitada extensão de capital, nos restrinjamos novamente àquela estreita trama de ganância e desejo, é impossível. Temos banhos e temos dinheiro. *Portanto, por mais que simpatizássemos, nossa simpatia era em grande medida fictícia. Era simpatia estética, a simpatia do olho e da imaginação, não do coração e dos nervos* (Woolf, 1975, pp. xxv e xxvi, tradução e itálicos nossos).

19 Em termos espinosanos: ambição, como analisaremos na seção seguinte.

Do que se trata essa *simpatia fictícia*? Embora Virginia a tenha qualificado como "simpatia estética, a simpatia do olho e da imaginação" e, mais adiante, como imperfeita, opondo-a à simpatia do coração e dos nervos – que, para ela, só poderia surgir quando as barreiras de classe fossem derrubadas, como atesta a passagem: "*se pudéssemos nos encontrar não como patrões e clientes [...] talvez a simpatia e a amizade sobreviessem*" (Woolf, 1975, p. xxvii, tradução nossa) –, fomos instigados a analisar a questão mais de perto. Até o estado atual da pesquisa, encontramos apenas duas estudiosas que comentaram o tema.

Clara Jones (2016) concluiu que o termo não se assimilaria à noção de *simpatia* do século XVIII, de Adam Smith, que se baseia na projeção imaginária no mundo do outro para especular se, naquelas circunstâncias, sentiria e agiria como ele – o que teria sido rejeitado por Virginia ao afirmar que a brincadeira infantil do "vamos fingir" não funcionou, pois o corpo nunca tinha se debruçado sobre a tina de lavar roupa. Mas a noção também não corresponderia à *empatia*, do século XX, de Vernon Lee, cunhada pensando na relação com um objeto estético, significando "sentir em" e transportada para a linguagem política, que seria a compreensão dos sentimentos do outro a partir do seu ponto de vista (Jones, 2016, pp. 130-131). Sem conseguir solucionar o problema, apesar disso, Jones afirma: "Em vez disso, [a noção em Woolf] forja um novo ideal de identificação galvanizado pela linguagem da solidariedade política" (Jones, 2016, p. 132, tradução nossa).

Já Jessica Berman (2001) nota que Virginia parece ter uma noção determinista da subjetividade e que, para ela, a estrutura de classe – expressando-se também em uma estrutura distinta de experiências – se inscreve nos corpos, de modo que: "se o corpo vive de uma maneira, a mente é compelida a seguir [...]. O corpo é, portanto, o termo determinante, e a experiência carnal a matriz não apenas da imaginação, mas também da empatia e da comunidade" (Berman, 2001, p. 119, tradução nossa). Essa leitura de Berman é importante porque, dentre todos(as) os(as) comentadores(as) da *Carta Introdutória* (com exceção de Naomi Black), a descrição que Virginia faz dos corpos das mulheres é vista como uma obsessão e ofensa injustificáveis

e, mais uma vez, uma marca de seu preconceito. Ora, Virginia era, antes de tudo, uma romancista, e, como inerente ao seu ofício, entendia que os romances são escritos para criar personagens (mais do que estilo, enredo ou visão), sendo eles a medida do sucesso do empreendimento literário (Woolf, 2022). Possivelmente, a descrição dos corpos das mulheres da Guilda tinha o propósito de dar corpo aos acontecimentos narrados por elas na coletânea que seguia da sua introdução. Virginia enfatiza no ensaio, em mais de um momento, o peso das mulheres da Guilda, mas esse peso nunca é apenas uma descrição física de quilos. Além dele ser decorrente do trabalho demasiado e da quantidade de gestações (Woolf, 1978, L4, p. 228), ele é a encarnação do peso da injustiça do sistema de classes:

> Ela [srta. Kidd] era muito baixa, mas, devido à carga que se assentava em sua fronte e ao pessimismo que parecia exalar de seu vestido, ela era também muito pesada. Uma fração extra de injustiças do mundo parecia pesar sobre seus ombros. Quando ela teclava na sua máquina de escrever percebia-se que ela estava fazendo com que aquele instrumento transmitisse mensagens de infortúnio e mau agouro a um universo distraído (Woolf, 2019a, p. 53).

E, mais para o final do ensaio, esse mesmo peso é o que confere força ao movimento das mulheres da Guilda:

> E a força que estava por detrás de seus discursos e os tornava convincentes, independentemente do poder da eloquência, era feita de muitas coisas – de homens com chicotes, de quartos com doentes onde caixas de fósforo eram produzidas, de fome e frio, de muitos e difíceis partos, de muito esfregar chão e lavar roupa, de ler Shelley e William Morris em cima da mesa da cozinha, de reuniões semanais da Guilda de Mulheres, de comitês e congressos em Manchester e em outros lugares (Woolf, 2019a, p. 62).

Retomemos, então, a questão: como é possível estabelecer o elo de solidariedade entre classes diferentes? Ou, em termos contemporâneos, entre os múltiplos grupos sociais cada vez mais segmentados em torno das identidades, com base no pressuposto de que as experiências particulares

impedem o compartilhamento de interesses necessários para a ação política *em comum*? Pensamos que investigar a *simpatia fictícia* e a *simpatia do coração e dos nervos*, concebidas por Virginia Woolf, pode ser um caminho e tentaremos compreendê-las sob as lentes de Espinosa.

II. A COOPERAÇÃO ENTRE A IMAGINAÇÃO E RAZÃO PARA FORMAÇÃO DO ELO DE SOLIDARIEDADE

> A literatura se esforça ao máximo para sustentar que sua preocupação é com a mente; que o corpo não passa de um vidro transparente através do qual a alma espia de forma direta e clara, e, salvo uma ou duas paixões, como desejo e a ganância, é ínfimo, insignificante e inexistente. Mas a verdade é justamente o contrário. O dia inteiro, a noite inteira, o corpo intervém; se embota ou se aguça, se ruboriza ou empalidece [...]. As grandes guerras que o corpo, tendo o pensamento como seu escravo, trava na solidão do quarto contra o ataque de febre ou a investida da melancolia, são negligenciadas. [...]. Para encarar tais coisas diretamente seriam necessárias a coragem de um domador de leões; uma filosofia robusta; uma racionalidade enraizada nas entranhas da terra.(Woolf, 2021, pp. 21-23)

Virginia Woolf leu Espinosa? Em pelo menos três momentos de sua obra ele é mencionado.[20] Dessas referências, a mais substancial é a que encerra a biografia que Virginia escreveu de seu amigo Roger Fry (1940), falecido em 1934: "Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida" (Espinosa, 2015, EIV P67, p. 483). Poderíamos mencionar inúmeras outras passagens dos escritos de Virginia, como a epígrafe desta seção, nas quais o eco espinosano é berrante. Mas não é tema deste artigo tratar

20 *O quarto de Jacob* (2019b), *O ensaio moderno* (2023b) e *Roger Fry: uma biografia* (2003).

sobre isso[21], embora seja esse insistente eco que nos tenha levado a fazer a aproximação entre eles. Trata-se de um movimento de mão dupla: investigar se é possível entender a *simpatia fictícia* e a *simpatia do coração e dos nervos* com a ajuda de Espinosa e, ao mesmo tempo, talvez, apresentar um caso que confira concretude à teoria da imaginação e ao que chamaremos de teoria da sociabilidade, que atravessam as partes III e IV da *Ética*.

Como é sabido, a imaginação em Espinosa não é uma faculdade da mente de fabulação ou de invenção. Para ele, a imaginação é um modo de conhecimento parcial e confuso das afecções (imagens) advindas ao corpo pelo encontro com outros corpos, fazendo presente o que está ausente (*ibid.*, EII P17, p. 165). Trata-se de um conhecimento mutilado, pois remete efeitos a efeitos e desconhece as causas, daí seu outro nome: conhecimento inadequado. Considerando que a mente é ideia do corpo e que todo corpo que existe sente, a imaginação – primeiro gênero de conhecimento – é um modo natural, ordinário e constante da produção de conhecimento, sendo que nem o conhecimento adequado (razão) bloqueia, ou elimina o lastro passional representado pela imaginação:

> ao olharmos o sol, imaginamo-lo distar de nós cerca de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que quando assim o imaginamos ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação. Com efeito, mesmo se depois conhecemos que ele dista de nós mais de seiscentos diâmetros da Terra, não obstante o imaginamos perto, já que não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o próprio corpo é afetado por ele (*ibid.*, EII P35, esc., p. 191).

Apesar da privação, que é índice do conhecimento inadequado (*ibid.*, EII P35, p. 189), a mente não erra quando imagina. Segundo Martial Gueroult, a fonte do erro não é a imaginação nela mesma, mas um defeito do intelecto

21 Ainda não foi realizado um estudo sobre a existência de um modo de pensar espinosano na obra de Virginia Woolf. Temos ensaiado alguns passos nessa direção.

– uma falha da relação entre imaginação e razão – em apontar e corrigir a(s) lacuna(s) presente(s) no conhecimento inadequado (Gueroult, 1997).

A bem da verdade, é a imaginação que confere à razão as condições de possibilidade e as matérias sobre as quais trabalhar. É pela relação necessária entre corpo, imaginação e razão que será possível formar noções comuns (Deleuze, 2017), pois é a imaginação que fornece à razão, em primeiro lugar, a informação do estado afetivo de seu próprio corpo decorrente do encontro com outros corpos e, assim também, um certo conhecimento das coisas exteriores: "mesmo como percepção confusa, exprimindo sem explicar uma modificação do seu ser, a imaginação contribui com a perfeição da natureza humana, i.e., segundo seu esforço para perseverar no ser" (Bertrand, 1983, p. 172, tradução nossa). Pois para conhecer, pela razão, o que convêm conosco, i.e., o que aumenta a nossa potência de sentir, pensar e agir, ou seja, aquilo de que e/ou de quem buscaremos nos compor para alcançar o nosso útil – perseverar na existência –, é imprescindível a informação dada pela imaginação. Por isso, *quanto mais apto o corpo a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras, mais apta a mente*... repete a *Ética* inúmeras vezes – como, por exemplo, na proposição 14 da EII (cf. Espinosa, 2015, p. 163).

E não é só isso. O escólio da proposição 17 da parte II da *Ética* (*ibid.*, pp. 167-169) ainda afirma que a imaginação, além de ser virtude, pode ser livre, se souber que imagina, ou seja, se sabe que imagina como presentes coisas que verdadeiramente estão ausentes. Tal assertiva vincula a imaginação, demonstrada na parte II, diretamente à imaginação reformada na parte V, o que nos força a entender que a imaginação não está apenas intrinsecamente relacionada ao segundo gênero de conhecimento (razão) como também ao terceiro gênero (ciência intuitiva), como comenta Pierre Macherey:

> Assim, sobretudo, anuncia-se a longo prazo a desconcertante reabilitação da imaginação que darão as primeiras 20 proposições da Parte V da *Ética*, apresentando-a como um meio particularmente eficaz no quadro de uma terapêutica da vida afetiva, desenvolvendo o programa de uma arte de imaginar, constituindo uma peça essencial do projeto ético de libertação (Macherey, 1997, p. 186, tradução nossa).

Para Lorenzo Vinciguerra, a diferença entre os gêneros de conhecimento está no acento dado à ordem e à conexão das imagens. Enquanto no primeiro gênero a imaginação ordena e conecta segundo as afecções do corpo, o segundo e o terceiro gênero ordenam e conectam conforme o encadeamento do entendimento, ou seja, as imagens não desaparecem: "Se elas desaparecessem completamente, com efeito, elas não poderiam se dispor de outra maneira, dando lugar a um outro encadeamento de ideias, isto é, a um *outro sentido*" (Vinciguerra, 2020, p. 9, tradução nossa).

Ora, em Espinosa, o caminho para liberdade, ou felicidade, ou beatitude, não é nem abstrato, nem regido por princípios morais transcendentais, mas está cravado na *nervura do real*, e esse itinerário, como demonstra a *Ética,* envolve uma relação recíproca constante e não hierárquica entre os três gêneros de conhecimento que não prescinde do corpo, das afecções, das imagens e das relações com o meio e com os outros, porque corpo e mente são um só, e não existe corpo senão em relação com outros corpos. Recorreremos, mais uma vez, a Vinciguerra para uma explicação da imaginação livre na parte V da *Ética*:

> Se trata no presente do inverso, isto é, de deslocar o acento inicialmente colocado sobre a ordem da imaginação sobre aquele do entendimento. Essa inversão vale uma progressiva conversão, que não tem nada de um salto nem de uma ascese implicando deixar ou renunciar a imaginar. Não se trata absolutamente de se privar das imagens (algo tão impossível, sem dúvida, quanto se privar de seu corpo), mas mais de fazê-las seguir umas às outras de outra maneira, a partir de uma outra norma. Essa conversão mobiliza a potência interna do *conatus* da *mens*, enquanto ela é relação à existência do corpo. A inversão se faz, então, em virtude de sua união com o corpo, não contra ele. É por essa conversão que se pode esperar uma modificação ética com os efeitos sobre os afetos veiculados por uma imaginação livre ela mesma (Vinciguerra, 2020, p. 9, tradução nossa).

Alcançamos aqui uma valiosa explicação sobre o significado da afirmação de que a imaginação seria livre quando sabe que imagina, qual seja,

quando ela ordena e conecta as imagens determinada pelo entendimento e não pelas afecções do corpo.

Embora sumaríssima essa apresentação da imaginação em Espinosa, do ponto de vista apenas epistemológico, já podemos entender que a *simpatia fictícia* de Virginia Woolf não é uma atividade imaginativa, no sentido de uma invenção – o que o termo *fictícia*, ainda mais utilizado por uma escritora, poderia nos induzir. Porém, seria possível entender o duo *simpatia do olho e da imaginação* x *simpatia do coração e dos nervos* a partir de uma análise prática da vida comum dada pela *Ética*?

Como a *Ética* não é um tratado e uma ode à atividade da mente, as partes III e IV – que tratam da *Natureza e origem dos afetos* e *Da servidão humana* – conferem à imaginação e à razão a sua dimensão prática e não apenas especulativa, pois "a teoria interessa a Espinosa, não tanto como especulação contemplativa das ideias, mas como atividade do pensamento integrada na relação de cada indivíduo com os outros e com o meio, ou seja, na vida prática" (Aurélio, 2024, p. 15). É nessas duas partes da *Ética* que se desenrola toda trama afetiva da sociabilidade, na qual, como não poderia deixar de ser, tanto a imaginação quanto a razão têm papéis fundamentais.

Pois bem, a partir da proposição 27 da parte III, somos apresentados à dimensão prática da imaginação como base primeira, a mais ordinária, das relações dos indivíduos entre si: "Por imaginarmos afetada por um afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante" (Espinosa, 2015, EIII P27, p. 279). Antes de tudo, é necessário nos determos sobre essa *coisa semelhante a nós,* como sublinha Balibar:

> *A "semelhança"* – o outro indivíduo a quem nós podemos nos identificar, para com quem nós experimentamos os sentimentos "altruístas", aquilo que a religião chama de "próximo" e a política "concidadão" – *não existe como tal naturalmente, no sentido de um ser já dado. Mas ela é constituída por um processo de identificação imaginário*, que Spinoza chama "imitação afetiva" e que age no reconhecimento mútuo dos indivíduos tanto quanto na formação da "multitude" como agregado

> instável de paixões individuais. *Os homens enquanto tenham "a mesma natureza", não são "semelhantes"! Mas eles se tornam.* E isso que provoca a identificação é uma "causa exterior", a saber a *imagem de outro* como objeto afetivo. Mas essa imagem é profundamente ambivalente: ao mesmo tempo atrativa e repulsiva, tranquilizante e ameaçadora (Balibar, 2018, pp. 150-151, tradução e itálicos nossos).

Entender que a *semelhança* não está dada, mas precisa ser constituída por um processo de identificação imaginante, seria a brincadeira infantil do "vamos fingir", proposta na *Carta Introdutória*? Considerando que a mente (as ideias que ela forma) de cada um é resultado das relações nas quais o corpo está inserido, de modo que "não há possibilidade de pensar uma liberdade que não pressuponha os corpos, nem uma liberdade dissociada das condições em que esses corpos são moldados, montados, misturados e continuam a coexistir" (Ferez, 2025, p. 289), essa questão parece nos lançar no coração do problema da solidariedade política colocado por Virginia: indivíduos de classes diferentes, com práticas e condutas de vida diferentes (experiências), poderiam construir imaginariamente a semelhança entre si?

Para complicar o enredo, será que Espinosa descreveu na proposição 46 da parte III que a classe e a nação são dispositivos estruturais que quebram a possibilidade do estabelecimento da semelhança?[22]

Virginia e aqueles a quem a *Carta Introdutória* é endereçada são humanos – pois *quem não é movido nem pela razão nem pela comiseração a auxiliar os outros é corretamente chamado de desumano* (Espinosa, 2015, EIV P50, esc., p. 455) –, então a resposta que ela parece apontar é que: o corpo/mente da classe média e intelectualizada que não começou a trabalhar aos 8 anos, tendo sempre à espreita o chicote do patrão, e que não passou a vida debruçado sobre a tina de lavar roupa, pode produzir semelhança,

22 "Se alguém tiver sido afetado de Alegria ou Tristeza por algo de uma classe ou nação diferente da sua, conjuntamente à ideia disso, sob o nome universal de classe ou nação, como causa, ele amará ou odiará não apenas aquilo mas todos os da mesma classe ou nação" (Espinosa, 2015, EIII P46, p. 309).

sobretudo se lembrarmos que a mente também conhece por experiência vaga, por ouvir dizer e por signos, e daí se seguirá o que ela nomeia de *simpatia fictícia,* produzindo os sentimentos de altruísmo e benevolência. Mas, a despeito disso, poderia a sua própria classe insurgir-se contra si mesma? Ou seja, contra a raiz do problema que, para Virginia, é o sistema que concentra riqueza nas mãos de poucos que expropriam e exploram a maioria?[23] A história mostrou que, efetivamente, não. Um registro em seu diário, de 20 de março de 1936, expressa de maneira mais clara do que na *Carta Introdutória* as sensações que a escritora sentia diante da miséria e da desigualdade de classes. Esse foi o dia em que uma jovem muito pobre, faminta e sem amigos bateu à sua porta, quase desmaiando, pedindo comida e água: "Nunca vi infelicidade, pobreza tão tangíveis. E senti que a culpa era nossa. [...] que sistema." (Woolf, 1984, D5, p. 19, tradução nossa).

Pela indagação de Virginia em 1913: "por que os pobres não pegam facas e nos expulsam de casa, não consigo entender" (Woolf, 1976, L2, p. 19) e pela afirmação em 1931: "Claro, e claro, não sou tão pacifista a ponto de negar que os males práticos devem ser passados à espada" (*ibid.*, 1978, L4, p. 333), podemos supor que, para ela, a possibilidade de sua sociedade sem classes era real, mas isso só poderia acontecer provocando, e não evitando, a luta de classes. Por isso, Virginia entende que, por mais entusiasta que a classe média se apresente em um Congresso de mulheres trabalhadoras, suas palmas são ocas e hipócritas.

Se pudermos assimilar a *simpatia fictícia – a do olho e da imaginação* – à imitação dos afetos que segue da semelhança, constataremos que Virginia tinha razão de achar esse tipo de simpatia imperfeita, pois a trama afetiva que se desenvolve a partir da imitação é, por natureza, instável e ambivalente, como nos explica Marilena Chaui:

23 Para uma análise sobre como Virginia e o grupo de Bloomsbury lidavam com essa difícil questão, ver Zwerdling (1986), capítulo 4.

> A semelhança com outrem não significa necessariamente compartilhar o mesmo afeto. Tudo seria simples se estivéssemos sempre diante de duas equações: a alegria de outrem aumenta a nossa porque ele é nosso semelhante e esse aumento será tanto maior se o amarmos; a tristeza de outrem aumenta a nossa porque ele é nosso semelhante e esse aumento será tanto maior se o amarmos. Mas a teia afetiva não possui essa simplicidade: a alegria de quem odiamos diminui a nossa e nos entristece, a tristeza de quem odiamos diminui a nossa e nos alegra; a alegria causada em quem amamos por outro que odiamos nos força a amá-lo e odiá-lo simultaneamente; e, por fim, podemos amar ou odiar quem nos é completamente indiferente pelo simples fato de ser nosso semelhante, por alegrar ou entristecer a quem amamos ou alegrar ou entristecer quem odiamos (Chaui, 2016, p. 345).

A simpatia é imperfeita porque logo degenera na busca para fazer com que o outro aja conforme o nosso próprio *ingenium,* e esse esforço sempre oscila entre o amor e o ódio e é assombrado pela esperança e o medo. Quando amamos uma coisa semelhante a nós, esforçamo-nos para que ela também nos ame (Espinosa, 2015, EIII P33, p. 289); se ela se une a outro por vínculo de amizade igual ou mais estreito, surge o ciúme (*ibid.*, EIII P35, esc., p. 293); se, movido por amor ou esperança de glória, beneficiou alguém, se entristecerá se vir o benefício ser recebido com ânimo ingrato (*ibid*., EIII P42, p. 305) – o que é mesmo o oposto da amizade (*ibid.,* EIV P70 e P71, pp. 485-487) etc., donde também segue a afirmação: "No homem que vive sob a condução da razão, a comiseração é por si má e inútil" (*ibid.,* EIV P50, p. 455). Nas palavras de Espinosa:

> É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, acabam em contendas, se esforcem o quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou (Espinosa, 2009, TP, I, 5, p. 8).

Essa *simpatia fictícia* e imperfeita expressa uma crítica de Virginia ao modo de relação estabelecido entre sua própria classe e a classe trabalhadora, que ora comportava-se aos moldes de uma filantropia que estende a mão mais *para melhorar a própria alma* do que para combater as hierarquias de classe; ora com a pretensão de conduzi-la, ensiná-la, fazê-la ter os mesmo interesses que os seus, quando, na verdade, a classe trabalhadora *não era reprimida, invejosa e exaurida, mas bem-humorada, vigorosa e de todo independente* (Woolf, 1975, p. xxvii).

Do outro lado da moeda está a *simpatia do coração e dos nervos*, estritamente ligada à amizade, que nos termos de Espinosa poderia ser compreendida pelo modo de sociabilidade que, determinado pela razão, segue a modalidade da utilidade, por meio da qual os indivíduos compõem entre si, pois não há nada mais útil ao homem do que o próprio homem (Espinosa, 2015, EIV P18, esc., p. 407). Pelos ditames da razão, os homens unem-se uns aos outros, pois, primeiro, desta forma, cada um aumenta sua própria potência de existir e perseverar e, segundo, entendem que o verdadeiro bem só pode ser compartilhado. Resta saber se a divisão de classes é, ela mesma, um impeditivo, ou no mínimo um prejuízo, para a atividade da razão e consequentemente para a *simpatia do coração e dos nervos,* mas isso fica para outro artigo.

THE POLITICAL PROBLEM OF THE BOND OF SOLIDARITY: AN APPROACH BETWEEN VIRGINIA WOOLF AND SPINOZA

ABSTRACT In 1931, Virginia Woolf published the essay *Introductory Letter to Margaret Llewelyn Davies,* which served as an introduction to the book *Life as We Have Known It*: a collection of memoirs and accounts of the lives of working women who were members of the *Women's Co-operative Guild*. In this text, Virginia reflects on the role of the Guild's working women in the process of social transformation and on the relationship that is established between the working class and people of her own class. To express the bond that unites them, she coined the term *fictitious sympathy*, the *sympathy of the eye and the imagination*. An imperfect sympathy because, for her, class difference constitutes an insurmountable barrier to a *sympathy of the heart and nerves*. Since the Spinozan echo is present in several of the author's writings, we propose in this article an approximation between Virginia Woolf and Spinoza, seeking to understand this duo – *fictitious sympathy* vs. *sympathy of the heart and nerves* – based on the theory of imagination and sociability present in the *Ethics*

KEYWORDS Virginia Woolf; Spinoza; *Ethics*; imagination; sympathy; solidarity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aurelio, Diogo Pires. (2024). Introdução. In: Espinosa, B. *Ética.* Tradução: Diogo Pires Aurelio, São Paulo: Editora 34.

Berman, Jessica. (2001). *Modernist fiction, cosmopolitanism and the politics of community.* London: Cambridge University Press.

Balibar, Étienne. (2018). *Spinoza politique – Le transindividuel.* Paris: Presses Universitaires de France.

Bertrand, Michèle. (1983). *Spinoza et l'imaginaire.* Paris: Presses Universitaires de France.

Black, Naomi. (1989). *Social Feminist.* New York: Cornell University.

_____. (2004). *Virginia Woolf as feminist.* New York: Cornell University Press.

_____. (1983). Virginia Woolf and the Women's Movement. In: Marcus, J. (ed.) *Virginia Woolf: A feminist slant.* Nebraska: University Nebraska Press.

Chaui, Marilena. (2016). *Nervura do real,* volume 2. São Paulo: Companhia das Letras.

Childers, Mary. M. (1992). Virginia Woolf on the outside looking down: reflections on the class of women. *Modern Fiction Studies,* Vol. 38, nº 1, pp. 61-79.

Deleuze, Gilles. (2017). *Espinosa e o problema da expressão.* [1969]. Tradução: GT Deleuze – 12. São Paulo: Editora 34.

Merriam-Webster's Collegiate Dictionary. (2003). Massachusetts: Merriam-Webster.

Espinosa, Baruch. (2009). *Tratado Político.* Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

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

Ferez, Cecília Abdo. (2025). O corpo tal, como o sentimos. In: Oliva, L. C. [et. al] (orgs.). *Spinoza, natureza, trabalho e liberdade.* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, pp. 285-297.

Fusini, Nadia. (2010). *Sou dona da minha alma: o segredo de Virginia Woolf.* Tradução: Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Gualtieri, Elena. (2012). Woolf, economics, and class Politics: Learning to Count. In: Randall, B. e Goldman, J. (eds). *Virginia Woolf in context.* London: Cambridge University Press, pp. 183-192.

Gueroult, Martial. (1997). *Spinoza II – L'âme.* [1974]. Paris: Aubier.

Herbert, Marder. (2011). *Virginia Woolf – a medida da vida.* Tradução de Leonardo Froes. São Paulo: Cosac Naify.

Hussey, Mark. (1995). *Virginia Woolf A to Z: A Comprehensive Reference for Students, Teachers and Common Readers to Her Life, Work and Critical Reception*. New York: Facts On File. Inc.

Jones, Christine Kenyon & Snaith, Anna. (2010). "Tilting at Universities": Woolf at King's College London. *Woolf Studies Annual*. Vol. 16, pp. 1-44.

Jones, Clara. (2016). *Virginia Woolf ambivalent activist.* London: Edinburgh University Press.

Lee, Hermione. (1999). *Virginia Woolf.* New York: Vintage Books.

Light, Alison. (2007). *Mrs Woolf and the Servants: The Hidden Heart of Domestic Service.* London: Penguin Books.

Macherey, Pierre. (1997). *Introduction à l'Étique de Spinoza – La seconde partie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Phillips, Kathy J. (1994). *Virginia Woolf against Empire.* Tennessee: University of Tennessee Press.

Scott, Gillian. (1998). *Feminism and the Politics of working Woman: The women's co-operative Guild, 1880s to the Second World War*. London: UCL Press.

Silver, Brenda R. (1983). Three Guineas before and after: Further answers to correspondents. In: Marcus, J. *Virginia Woolf a feminist slant.* Nebrasca: University of Nebraska Press, pp. 254-276.

Vinciguerra, Lorenzo. (2020). *Par-delà les images: de l'existence à l'éternité. Les transformations de l'imagination dans la dernière partie de l'Éthique de Spinoza.* Milano: Mimesis.

Woolf, Leonard. (1918). *Co-operation and the future of industry.* London: George Allen e UNWIN Ltd.

_____. (1975). *Downhill All the Way: An Autobiography of the Years 1919-1939*. New York: Harcourt.

Woolf, Virginia. (1975). Introductory letter to Margaret Llewelyn Davies. In.: Davies, Margaret Llewelyn (ed.). *Life as we have known it by co-operative working women*. [1931]. New York: The Norton Library, pp. xv-xxxix.

_____. (1976). *The letters of Virginia Woolf.* Volume II: 1912-1922. New

York: Harcourt Brace: Jovanovich.
_____. (1977). *The letters of Virginia Woolf*. Volume III: 1923-1928. New York: Harcourt Brace: Jovanovich.
_____. (1978). *The letters of Virginia Woolf*. Volume IV: 1929-1931. New York: A Harvest Book.
_____. (1980). *The letters of Virginia Woolf*. Volume VI: 1936-1941. New York: A Harvest: HBJ Book.
_____. (1984). *The Diary of Virginia Woolf.* Volume 5: 1936-1941. New York: A Harvest Book: Harcourt Brace & Company.
_____. (2003). *Roger Fry. A biography*. [1940]. London: Vintage.
_____. (2019a). Carta introdutória a Margaret Llewelyn Davies. In: *As mulheres devem chorar ou se unir contra a guerra*. [1931]. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, pp. 47-68.
_____. (2019b). *O quarto de Jacob.* [1922]. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
_____. (2019c). *Três Guinéus.* [1938]. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
_____. (2020a). *Um esboço do passado.* Tradução: Ana Carolina Mesquita. São Paulo: Nós Editora.
_____. (2020b). *Um quarto só seu.* [1929]. Tradução: Julia Romeu. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
_____. (2021). *Sobre estar doente.* [1931]. Tradução: Ana Carolina Mesquita. São Paulo: Editora Nós.
_____. (2022). Mr. Bennett e Mrs. Brown. In: Woolf, V. *48 ensaios* [1924]. Lisboa: Relógio D'Água, pp. 121-142.
_____. (2023a). *As ondas*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.
_____. (2023b). O ensaio moderno. In: Woolf, V. *O leitor comum.* [1922]. Tradução: Marcelo Pen e Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Tordesilhas, pp. 221-230.
Zwerdling, Alex. (1986). *Virginia Woolf and the Real World.* London: University of California Press.