

# TRADUÇÃO

VOLUME 3 • NÚMERO 6 • VERÃO 2006

NÚMERO TEMÁTICO

A FILOSOFIA E AS MULHERES

## Spinoza e as Mulheres

MAITE LARRAURI

APRESENTAÇÃO E TRADUÇÃO:

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO \*

---

\* Doutor em FILOSOFIA, Professor de FILOSOFIA e Vice-Coordenador do *Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, Coordenador do Grupo de Pesquisa inscrito no CNPq *A Fundamentação Política em Benedictus de Spinoza*, Coordenador do Projeto de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza* e Coordenador do Grupo de Trabalho inscrito na ANPOF, *GT Benedictus de Spinoza*.



## Apresentação

O texto que traduzimos foi publicado no *DOCUMENTO DE TRABAJO, SERIE E*, DO *CENTRO DE SEMIÓTICA Y TEORÍA DEL ESPECTÁCULO, FUNDACIÓN INSTITUTO SHAKESPEARE/INSTITUTO DE CINE Y RTV* E *DEPARTMENT OF SPANISH & PORTUGUESE, UNIVERSITY OF MINNESOTA*, número 9, datado de março de 1989, intitulado originalmente *SPINOZA Y LAS MUJERES*.

Sua autora, a professora e tradutora MAITE LARRAURI, nasceu em Valencia (Espanha) em 1950, onde obteve sua licenciatura e seu doutorado em Filosofia, não sem antes ser detida (em 1971) e expulsa da *Universitat de València* (1973) por militar no movimento estudantil antifranquista. Após concluir sua licenciatura, foi estudar em Paris com Gilles Deleuze e Michel Foucault. E foi a partir destes estudos que escreveu sua tese de doutorado, publicada nos anos oitenta com o título de *Conocer Foucault y su obra*.

MAITE LARRAURI sempre teve uma presença atuante na causa feminista, seja por meio de seus escritos, como por exemplo, o texto que apresentamos; seja por meio de seminários – como por exemplo, *MUJERES GRANDES* – através dos quais extrapola os limites da Academia, reunindo em torno do pensamento e da leitura filosófica, mulheres de idade e de formação muito diferentes.

Além do texto aqui traduzido, escreveu diversos outros livros de FILOSOFIA, dentre os quais destacamos a coleção *FILOSOFÍA PARA PROFANOS*, publicada em espanhol e em

valenciano, juntamente com MAX (Francesc Capdevila, conhecido autor de HQ, ilustrador e editor espanhol), *EL DESEO, SEGÚN GILLES DELEUZE, LA SEXUALIDAD, SEGÚN MICHEL FOUCAULT, LA LIBERTAD SEGÚN HANNAH ARENDT, LA GUERRA SEGÚN SIMONE WEIL, LA FELICIDAD SEGÚN SPINOZA* e *LA AMISTAD SEGÚN EPICURO*.

### NOSSA TRADUÇÃO

Este texto que ora publicamos é a segunda versão, inteiramente revista e atualizada, de nossa tradução publicada nos *CADERNOS ACADÊMICOS - ETHICA*, da *Universidade Gama Filho - UGF* do Rio de Janeiro, em seu volume 9, números 1 e 2, no ano de 2002.

À guisa de justificativa para estarmos republicando nossa tradução de 2002, assinalamos a grande procura por parte de nossos alunos de Filosofia da *Universidade Estadual do Ceará - UECE*, devida ao uso do texto em nosso cotidiano acadêmico em sala de aula, em particular na disciplina de *ÉTICA II*, por nós ministrada, e em estudos e pesquisas realizados no projeto de pesquisa *A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA*, associada à dificuldade de se conseguir o texto da *ETHICA*.

### O TEXTO

No seu artigo *SPINOZA Y LAS MUJERES*, Larrauri apresenta-nos uma hipótese ousada: a filosofia de Spinoza pode nos ensinar a fundamentar um sujeito ético feminino. Sua ousadia pode ser medida pelo que a própria autora escreve acerca da ética de Spinoza: “A ética de Spinoza, como por

outro lado todas as éticas, sob a aparência da universalidade, está dirigida aos únicos que podem aspirar converter-se num sujeito ético: os homens.”<sup>1</sup>. Acrescente-se a isto a muito pouco elogiosa referência do próprio Spinoza às mulheres, em sua obra TRATADO POLÍTICO (citada por Larrauri), na qual nosso pensador holandês parece pagar tributo a sua época, mostrando-se um autêntico homem do século XVII. Ressalte-se porém que este texto ficou inacabado, não passando portanto por uma revisão do autor <sup>2</sup>.

Esta referência encontra-se no parágrafo 3 do capítulo XI, sobre a democracia, no qual Spinoza especifica o gênero de democracia que pretende abordar. Nesta passagem ele equipara as mulheres aos servos, às crianças e aos pupilos:

Pelo que foi dito precedentemente, é manifesto que podemos conceber diversos gêneros de democracia; o meu desígnio não é falar de todos, mas de me cingir ao regime em que todos os que são governados unicamente pelas leis pátrias, e não estão de forma alguma sob a dominação de um outro, e vivem honrosamente, possuem o direito de sufrágio no supremo Concílio e a desempenhar cargos públicos. Digo expressamente, *os que unicamente estão submetidos às leis pátrias*, para excluir os peregrinos, pois estão submetidos a outro império. Disse ademais, que não estão *sob a dominação de um outro*, para excluir as mulheres e os servos, que estão sob o domínio dos homens e dos senhores, e também às crianças e aos pupilos enquanto estão sob o domínio dos pais e dos tutores. Disse, enfim, que *vivem honrosamente*, para excluir os infames, por crime ou gênero vergonhoso de vida. (TP, Cap. XI, § 3).

---

<sup>1</sup> *Spinoza e as Mulheres*, p. 240.

<sup>2</sup> Cf. Atilano Domínguez, em sua tradução do TRATADO POLÍTICO de Spinoza. Madrid: Alianza, Nota 330, p. 248, 2004.

No parágrafo seguinte, Spinoza discute as causas pelas quais as mulheres estão sob a autoridade dos homens: se é por natureza ou por instituição; ou seja, a submissão é necessária, pois assim ocorre devido a uma necessidade natural adstrita à natureza da mulher, ou se ocorre por uma convenção instituída pelo homem. Neste último caso, escreve Spinoza, “Se é por instituição, nenhuma razão nos obrigaria a excluir as mulheres do governo.”

Instaura-se a polêmica quando Spinoza busca argumentos na experiência para fundamentar o que parece ser sua hipótese: a submissão das mulheres deve-se à natureza delas, e não à instituição humana. Logo, numa primeira análise, não pode ser mudada; a mulher deve ser excluída do governo. Vejamos esta passagem:

Se, todavia, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua debilidade [*imbecillitate*]. Em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que os homens reinam e que as mulheres são governadas, e que, desta maneira, os sexos vivem em concórdia. [...] (TP, Cap. XI, § 4).

Ou seja, não há na terra governo conjunto dos dois sexos. E, nem no único caso em que as mulheres detêm o poder, elas governam junto com os homens ou aos homens. Citando a tradição, Spinoza vai mostrar que, ao contrário da concórdia, as amazonas que “[...] outrora reinaram, não admitiam que os homens permanecessem no seu território, não alimentavam senão as meninas e matavam os machos que tinham gerado.” (TP, Cap. XI, § 4).

Para demonstrar a diferença entre os sexos, e por conseqüência, afirmar a inferioridade das mulheres, Spinoza escreve:

Se as mulheres fossem, por natureza, iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de ânimo e o mesmo engenho [*ingenium*], que consiste na máxima potência humana e, por conseqüência, no direito, sem dúvida que entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas em que ambos os sexos reinariam por igual, e outras em que os homens seriam governados pelas mulheres e receberiam uma educação própria para reduzir seu engenho. (TP, Cap. XI, § 4).

Mas como isto nunca ocorreu em parte alguma, Spinoza conclui que a “[...] mulher não tem por natureza, um direito igual ao dos homens, e que por necessidade são inferiores a eles. Não pode portanto ocorrer que os sexos reinem igualmente e, menos ainda que os homens sejam regidos pelas mulheres.” (TP, Cap. XI, § 4).

Por fim, percebendo talvez que exagerou, ou que outra possibilidade é possível, ou ainda, que o assunto não se esgota com a única possibilidade apresentada, Spinoza expõe o argumento que Larrauri considera mais forte, baseado na observação da sensibilidade masculina:

Se, além disso, considerarmos os afetos [*affectus*] humanos, a saber, que quase sempre os homens, amam as mulheres exclusivamente por um afeto sexual e que apreciam seu engenho e sua sabedoria na mesma medida em que elas são bonitas; e que ademais, os homens suportam a duras penas que as mulheres que eles amam favoreçam de algum modo a outros, e assim, com tudo, veremos sem maiores dificuldades que não pode ocorrer, sem grande prejuízo para a paz, que os homens e as mulheres governem por igual. (TP, Cap. XI, § 4).

Apesar de todo este contexto negativo, Larrauri esforça-se (com sucesso, acrescentaríamos) para demonstrar

que em Spinoza há possibilidade de se pensar uma ética para o sujeito feminino. O que inicia-se com uma simples – ainda que irônica –, declaração de simpatia de uma “mulher que reflexiona a partir de um pensamento masculino (isto é um pleonasma)”<sup>3</sup>, evolui ao longo do texto para uma rigorosa demonstração de sua tese.

FORTALEZA, VERÃO DE 2006

---

<sup>3</sup> *Spinoza e as Mulheres*, p. 217.



# Spinoza e as Mulheres

TROUVEZ H.

## 1.0 SPINOZA E AS MULHERES

Spinoza não é apenas mais um filósofo. A potência de seu pensamento mede-se por sua capacidade de produção além do espaço em que abordou os problemas de seu tempo. As dispersões, conexões e alianças que permite constituem sua riqueza e sua possibilidade de atualidade. Devemos a Deleuze ter-nos apresentado um Spinoza – ou como o próprio Deleuze prefere dizer: concebi um bastardo, um filho antinatural e monstruoso cujo pai é Spinoza – tão insinuante e atraente que hoje podemos pensar a partir dele.

Suponho que como mulher que reflexiona a partir de um pensamento masculino (isto é um pleonasma), devo exercer uma certa suspeita, uma distância crítica sobre qualquer filosofia que se me apresente. Por que Spinoza me resulta tão simpático? Por que não posso deixar de pensar que é dos meus, que me é benéfico, que nada de mal posso esperar dele?

Spinoza era um homem casto. Fala dos homens e de suas relações com as mulheres quase com asco, como se ele

fosse um ser assexuado (emprega os termos “excreções” sexuais e “partes vergonhosas” quando fala do ato sexual). Sua castidade, sua repugnância sexual, é para mim uma mostra da distância que sentia a respeito da sociedade dos homens em que vivia. Seus biógrafos contam que gostava de observar atentamente os combates denodados entre uma aranha e uma mosca e que desta contemplação extraía um regozijo enorme. Não se deve ver nisso sadismo: trata-se mais de um júbilo científico ante a experiência que corrobora suas próprias teorias. Spinoza o casto, olha os homens como se fossem bichos. Analisa como bom etólogo seu comportamento. Ele não se sente nem aranha e nem mosca. Sua castidade é a prova irrefutável de sua inocência: não tomou parte no combate.

No TRATADO POLÍTICO se encontra o único texto que eu conheço sobre a “natureza” das mulheres. A pergunta que se formula Spinoza está relacionada com o poder e a governabilidade: devem as mulheres estar submetidas ao poder dos homens ou poderiam elas também ter acesso ao governo? A resposta é dupla; por um lado, histórica, e por outro, antropológica. Em primeiro lugar a história nos diz que jamais as mulheres governaram junto com os homens (as Amazonas, as que menciona, são um exemplo de governo *somente* de mulheres e portanto corrobora a tese de impossibilidade de governo conjunto). Porém, mais forte é o segundo argumento baseado na observação da sensibilidade masculina:

[...] os homens, já se sabe, costumam amar as mulheres exclusivamente por um desejo sexual; estão dispostos a apreciar sua inteligência e sua sabedoria somente se são ao mesmo tempo bonitas. Por outro lado, os homens suportam muito mal que as mulheres que amam concedam

a menor mostra de interesse por outros homens; e assim, com tudo [...] Por isto, vemos sem esforço que se os homens e as mulheres assumissem conjuntamente a autoridade política, a paz se ressentiria muito com esta possibilidade permanente de conflitos.” (TRATADO POLÍTICO, capítulo XI, § 4).

A ausência de paixão com que Spinoza descreve a relação tormentosa entre homens e mulheres é para mim como que um bálsamo. Ademais, ainda querendo falar da “natureza” das mulheres, não estabelece nenhum traço essencial e eterno delas: em primeiro lugar, porque a história está submetida à revolução e à mudança; em segundo lugar porque o que os homens e as mulheres são constituem uma relação e as relações, ao contrário das substâncias, são mutáveis.

## 2.0 O CORPO-ROBÔ

A filosofia de Spinoza é, ademais tudo que foi exposto anteriormente, estranha dentro da tradição filosófica ocidental. Propõe uma reflexão sobre o corpo, uma análise das paixões, uma unidade da imaginação com a razão; propõe em definitivo uma ética cujos imperativos estão baseados na consideração do corpo, e por isto se situa na origem de toda reflexão moderna que a partir de Nietzsche e Freud realizará uma crítica da concepção tradicional de homem e do humanismo que dela deriva.

No NASCIMENTO DA CLÍNICA, faz Foucault a seguinte reflexão: o homem ocidental se constitui para si mesmo como objeto da ciência a partir do momento em que toma seu próprio corpo como objeto de destruição. O corpo sobre o qual os médicos levam a cabo suas investigações é um corpo-cadáver. Qual pensamento filosófico pôde sustentar

semelhante posição? Como o corpo que é vida e movimento teve que ser concebido como algo inerte para poder ser um objeto digno de análise científica?

A filosofia moderna a partir do século XVII (com a honrosa exceção de Spinoza, como pretendo demonstrar) esforçou-se em descrever a constituição do sujeito do conhecimento sobre a base de separar a razão do instinto, os homens do resto da natureza, a alma do corpo, o espírito da matéria, a moral da vida. Descartes inaugura esta tradição com sua concepção de corpo-robô. A fascinação pelas máquinas e seu perfeito e previsível comportamento o levou a afirmar que a natureza em sua totalidade funcionava mecanicamente. Sem entrar no mérito do julgamento do progresso para as ciências da natureza que este delineamento comportou, é bem certo que cindiu o homem em duas partes e as contrapôs. Por um lado o corpo do homem corresponde às leis mecânicas, como os animais, as plantas e a totalidade da natureza. O movimento dos corpos naturais assim concebido é cíclico e repetitivo, como o movimento dos ponteiros de um relógio (exemplo muito querido por Descartes). Os corpos não podem atuar criativamente, não possuem liberdade, a vida é um impulso que recebem do exterior, a morte representa a extinção do dito impulso. Por outro lado, o que verdadeiramente faz ser o homem um ser humano, algo distinto dos animais, é segundo Descartes sua parte espiritual, esta outra substância cujas propriedades são exatamente opostas às propriedades do corpo. A razão, a alma, ou o espírito são imateriais e portanto inextensos, e esta é a condição de sua liberdade. A linguagem racional da qual somente são tributários os homens reside justamente nesta parte espiritual que os fazem ser diferentes da natureza.

A vida e a morte se repartem de forma não-equilibrada entre o corpo e o espírito. Enquanto ao corpo não lhe pertencem a vida ou o movimento como algo seu – o que permite um pensamento médico no qual um corpo vivo ou morto são o mesmo corpo –, ao espírito se concebe como imortal.

Que tem a dizer Spinoza sobre tudo isto? Spinoza manifestou a ignorância de sua época com esta frase: “Ninguém sabe o que pode o corpo” (ÉTICA, Parte III, proposição 2, escólio). Não disse “Ninguém sabe o que *é* o corpo”, mas sim, “Ninguém sabe o que *pode* o corpo”. Efetivamente os cientistas da época podiam dizer coisas acerca do que *é* um corpo-robô ou corpo-cadáver, porém nada sabiam da potência de um corpo, do que *é* um corpo vivo. Que *é* um corpo do qual não se tenha extraído a vida? Como *é* a natureza concebida como uma unidade respeito ao seu próprio movimento?

### 3.0 O CORPO VIVO

O indivíduo humano *é*, para Spinoza, um corpo que deve ser analisado segundo três níveis:

a) Um corpo está formado de numerosas partes. Esta concepção plural e múltipla do corpo lhe permite repetir insistentemente que os alimentos que este necessita têm que ser *variados*, que não *é* bom que um corpo seja alimentado somente com uma classe de coisas, posto que então seu desenvolvimento seria unilateral e incompleto; que um corpo *é* apto para muitas coisas e que não *é* bom portanto que realize tão somente um tipo de ações. A perfeição e o equilíbrio de um corpo se consegue quanto mais amplo e profundo *é* o desenvolvimento das distintas partes de que está formado. Um corpo jovem, o de uma criança por exemplo, *é* imperfeito

porque é todavia apto para bem poucas coisas. Por isto devemos esforçar-nos ao longo de nossa vida para que o corpo de nossa infância mude – “tanto quanto o permita a natureza”, acrescenta Spinoza – e chegue a ser um corpo apto para o maior número de coisas possíveis, isto é, cujas partes tenham sido desdobradas ao máximo.

O homem sábio se reconfortará com comidas e bebidas agradáveis, com perfumes, plantas e flores, com adornos formosos, com a música, com os jogos, a ginástica e os espetáculos, etc. [...] (ÉTICA, Parte IV, proposição 45, escólio). Quem se empenha, por isto, em dizer que a proposta ética de Spinoza é estóica, não sabe o que diz. Nenhuma renúncia, todo prazer da vida: o modelo de sabedoria está bem mais para o epicurismo.

A pluralidade das partes do corpo, assim como a necessária busca de equilíbrio, permite definir o que Spinoza considera que seja o excesso, a saber, o desenvolvimento unilateral de uma parte do corpo por “ingestão” de uma única classe de alimento.

b) As partes que compõem um corpo se organizam segundo relações características e específicas para cada indivíduo. Spinoza diz que as partes de um corpo se dão sob uma certa relação de movimento e repouso, de rapidez e de lentidão. Deixando de lado o que quer dizer “relação de movimento e de repouso” ou “relação de rapidez e lentidão”, dado que abordá-las suporia entrar em discussão com o saber científico da época em que Spinoza viveu, abordaremos a questão desde um ponto de vista que nos permita entender quais são as conseqüências práticas da dita teoria. Esta significa que, na natureza, membros supostamente pertencentes a uma mesma classe, quer dizer, que possuem partes do corpo que se

consideram idênticas morfológicamente, são distintos, dado que as partes se dão segundo uma combinação específica em cada indivíduo. Para Spinoza, nem todos os cavalos, no que pese terem os mesmos órgãos, têm o mesmo corpo. As diferenças individuais que percebemos, a singularidade de cada corpo, estão regidas pela relação que caracteriza a cada corpo natural.

Podemos dizer que a diferença entre um corpo vivo e um corpo-cadáver se estabelece através desta idéia de que as partes que compõem um corpo estão regidas por uma lei particular de composição: quando a relação de movimento e repouso de um corpo muda, este corpo está morto. Um cadáver é um corpo que num primeiro momento tem as mesmas partes que o constituíam como um indivíduo vivo, porém a relação em que entraram estas mesmas partes são outras. Num cavalo morto, a relação característica sob a qual as distintas partes que o formavam se combinavam desapareceram, e em seu lugar aparecem outras relações que convertem estas partes “decompostas” de cavalo em alimento de outros seres vivos, isto é, em partes de outros seres vivos com outras relações específicas. Assim mesmo, esta concepção do que é a vida e a morte, leva-o a afirmar que um corpo pode morrer (isto é, mudar de tal maneira que já não é o mesmo) sem por isto ser um cadáver. Com efeito, uma enfermidade que afete a identidade de um indivíduo, por perda da memória por exemplo, muda a relação sob a qual se combinam as distintas partes deste indivíduo até o ponto em que podemos dizer que o indivíduo que existia antes da enfermidade morreu e que, em consequência, nos encontramos diante de um indivíduo distinto. (ÉTICA, Parte IV, proposição 39, escólio).

A relação que combina as partes de um corpo não é exatamente a vida deste corpo, mas sim o *ritmo* particular que

a vida adquire neste corpo. A natureza, considerada em sua totalidade, é vida; a morte é somente o ponto de vista parcial que considera a mudança de ritmo de um elemento da natureza. A música da natureza é eterna.

c) Um corpo é, por sua vez, uma parte da totalidade da natureza, porém não uma parte extensiva, mas sim uma parte intensiva. O indivíduo é uma parte da potência total da natureza, um grau de potência. A potência de um corpo é o número de coisas que está em seu poder fazer. Como no caso da relação característica, também aqui nos encontramos ante uma dimensão que particulariza a cada corpo e o faz ser distinto dos demais corpos que pertencem a uma mesma classe. A potência de um corpo é *essencialmente* distinta da de qualquer outro. Assim, por exemplo, posto que a potência de um corpo se mede pelas ações que é capaz de fazer, a potência de um cavalo de carga difere tanto da de um cavalo de corrida que se deve dizer que suas essências são distintas; um cavalo de carga se parece mais com um boi, porque a vida que levam, as coisas que fazem, os determinam a serem quase da mesma família.

Porém, como se pode saber o que pode um corpo? Se põe aqui um problema de limites. Até onde chega a ação de um corpo, até onde pode chegar? Se a essência de um corpo é sua potência, que se traduz numa relação característica, sob a qual se dão as partes que o compõem, delimitar sua essência é conhecê-lo em sua particularidade.

#### 4.0 Os LIMITES DE UM CORPO

Deleuze faz neste ponto uma reflexão geral sobre o limite. Estabelece em primeiro lugar que, posto que a potência é algo que se mede pela ação, pelo movimento, está em



contínuo desenvolvimento, em contínuo aumento ou diminuição. Não é portanto um limite fixo e dado de uma vez por todas. Isto situa a concepção spinozista do limite dos corpos em contraposição com a concepção grega clássica.

Com efeito, para os gregos o limite está assimilado ao contorno, trata-se de um *limite-contorno*. O contorno (*peras*) é o término de um corpo: a partir dele um corpo deixa de ser o que é. A concepção platônica da forma como essência inspirou-se numa tradição matemática segundo a qual o que define um corpo (um cubo, uma esfera) é justamente o contorno: que dentro dos limites destes contornos tenha areia ou bronze é indiferente posto que as formas seguirão sendo as mesmas. A idéia pura é uma abstração a partir de muitos corpos, dos quais somente interessa seus contornos. O mundo grego é um mundo tátil-ótico, um mundo no qual o exemplo do escultor é paradigmático: Aristóteles considera que, do composto matéria e forma que caracteriza todo sujeito individual, a forma ou o universal a que pertence é o definitivo. Um homem particular pertence à classe universal “Homem” segundo a qual estão perfeitamente delimitadas e fixadas as ações que pode realizar, estão fixados os contornos de seus movimentos possíveis. Por esta concepção do limite como contorno, os gregos consideravam que a violação dos limites fazia com que o homem perdesse sua humanidade: a quem vá além de sua própria lei, os deuses o tornam louco.

Ao mundo tátil-ótico dos gregos se opõe, segundo Deleuze, uma tradição distinta, o mundo oriental da luz. A ele pertenceram alguns filósofos que, ainda que fossem gregos de origem, não seguiram o caminho clássico: os estóicos, a escola neoplatônica, Plotino. O mundo da luz é um mundo ótico puro. O espaço aqui considerado não é geométrico,

não está delimitado pelos contornos da forma, mas sim é o resultado da expansão da luz: a luz e a cor não estão no espaço, mas sim *criam* o espaço. Frente à escultura grega, os mosaicos bizantinos. Um quadrado não se estende pelo espaço da mesma maneira se é azul ou vermelho, se é de madeira ou de mármore. O limite é portanto algo dinâmico, é um *limite-tensão*. Um corpo chega ou é até aonde chega sua luz, até aonde se estende sua ação. E assim são os corpos naturais. Os exemplos de Platão e Aristóteles são artificiais porque na natureza não se dão as coisas com contorno fixo – os quadrados ou os círculos – como tampouco o molde do escultor. Aquilo de que são feitas as coisas, a matéria, é o que mais interessa à concepção do limite-tensão, porque ela é a que determina seu movimento e o alcance de seu movimento.

Os corpos naturais não têm contornos geométricos e portanto não devem definir-se pela forma mais do que como limite, é uma definição negativa (ali onde um corpo deixa de ser o que é, onde um corpo não é, onde o corpo não pode atuar). A determinação é somente negação no terreno das figuras geométricas. Porém na natureza é possível falar de determinações que não sejam contornos, que não sejam negativas. Dizer o que um corpo é, não é falar do limite a partir do qual já não é, mas sim estabelecer onde se detém a ação do dito corpo. E este limite-tensão é uma determinação afirmativa que assimila a essência à potência de um corpo.

Qual é a essência deste cavalo, deste bosque, deste homem? A contestação, segundo Spinoza, deve remeter-se à determinação da potência destes corpos, isto é, a explicitar até onde chega o limite-tensão das ações destes corpos. Este bosque se define pela potência de criar árvores até onde já não possa mais. Porém este “não poder mais” nunca é na

natureza um limite ou barreira artificial que impede *desde fora do bosque* o crescimento. O limite do bosque está posto *desde dentro mesmo do bosque*, desde a potência afirmativa deste corpo (Spinoza é um otimista irreduzível: na natureza, a combinação de uns corpos com outros é perfeita e nenhum ser natural veta o desenvolvimento de outro).

Para Spinoza o impulso ou *conatus* de cada ser natural é permanecer na vida. Não teria nenhum sentido para ele falar de um suposto “impulso ou pulsão de morte” na natureza de nenhum ser. Tudo o que é, tende a seguir sendo. As ações que tendem a fazer qualquer homem são aquelas que o reforçam na existência, que o fazem aumentar o seu grau de potência até chegar ao limite do seu próprio desenvolvimento. A vida é a afirmação de si mesmo, a morte sempre vem de fora.

Um indivíduo humano é um corpo particular que desenvolve um grau de potência através de umas relações específicas sob as quais se combinam as partes que o compõem. A essência deste indivíduo é sua potência assim entendida, pela qual todos os indivíduos são diferentes entre si. A filosofia de Spinoza se separa radicalmente da filosofia grega clássica para a qual os indivíduos são particulares porém suas essências são universais (a forma é o que importa nesta concepção) assim como se separa da filosofia cartesiana segundo a qual o mais importante segue sendo a parte imaterial do homem (sua parte racional, o espírito). Nenhuma das duas constituía um pensamento capaz de abordar o corpo, a matéria em sua especificidade. A filosofia de Spinoza é a primeira filosofia moderna materialista, a primeira filosofia do corpo. Logra surpreendentemente a unidade que todos os filósofos buscavam desde os pensadores pré-socráticos: seu conceito de matéria, de corpo, reelabora os conteúdos

que historicamente se davam a estes termos; nem a matéria spinozista é irracional por ser “somente” matéria, nem o corpo spinozista é um robô por ser “somente” corpo. A natureza une numa única substância a *res extensa* e a *res cogitans* de Descartes: o resultado é uma idéia de corpo material, sensível, que possui em si mesmo o movimento e a vida.

### 5.0 OS SENTIMENTOS DE ALEGRIA E DE TRISTEZA

Como se relaciona um corpo com outros corpos? Como se desenvolve ou se desdobra a vida de um corpo? Os indivíduos humanos, ao longo de suas vidas, efetuam uma série de *encontros* necessariamente, posto que, como parte da natureza que são, não podem viver sem relação com outros corpos. Havíamos visto que um corpo necessita de alimentos variados na medida em que está formado de numerosas partes (a linguagem da alimentação é a preferida por Spinoza na hora de falar da relação entre corpos).

O que sucede quando meu corpo se encontra com outro? Há somente duas possibilidades: ou bem o corpo com que me encontro se compõe comigo, me convém e é bom para mim; ou bem o dito corpo me decompõe, não me convém e é mau para mim. Que um corpo se componha com o meu significa que a relação de movimento e de repouso sob as quais suas partes se combinam convém à relação que configura as partes de meu corpo: o resultado de toda composição é um aumento de potência. Pelo contrário, se o corpo com o qual me encontro não me convém, isto se deve a que nossas relações características não podem compor-se e a decomposição que se obtém é uma diminuição de potência. Uma comida que me cai bem se compõe com meu corpo,

me reforça, me faz viver. Um veneno decompõe minha relação e me adocece ou, levado ao seu extremo, me mata. Em geral, e não somente no caso dos alimentos que ingerimos, podemos dizer que um corpo ou é bom para o meu e aumenta minha potência, ou é mau e a diminui. Nada pode ser-me indiferente.

A potência do corpo, este limite-tensão que define os indivíduos, está mudando ao longo de nossas vidas continuamente, aumentando ou diminuindo. Porém, o que no caso das comidas pode ser relativamente simples de saber – o que cai bem e o que cai mal – quando passamos ao terreno geral dos encontros com os demais corpos a questão se complica. Como saber quais corpos – animais, vegetais, minerais ou racionais – são bons e quais são maus? Para uma concepção filosófica em que as essências são particulares nada pode ser “o bom” para todos, não é possível uma moral geral.

Spinoza propõe-nos na *ÉTICA* seguir alguns indicadores que nos permitam conhecer aqueles corpos que nos convém ou que não nos convém. Trata-se dos sentimentos de alegria e de tristeza. Quando um corpo compõe suas relações com as minhas, experimento um sentimento de alegria e quando, ao contrário, sofro um mau encontro com um corpo que não me convém, o resultado é um sentimento de tristeza. A alegria e a tristeza são, por assim dizer, a tradução ao nível das sensações corporais do aumento ou diminuição da potência do corpo.

Não posso enganar-me: se gosto de nadar, ler Nietzsche, passear por Roma ou freqüentar a companhia desta pessoa é porque a natação, Nietzsche, Roma e esta pessoa têm umas relações características, uns ritmos, que se compõem com os meus; meu corpo junto com estes corpos recebe um reforço em sua tendência a viver, aumenta sua potência; meu

corpo composto com estes corpos forma um indivíduo superior mais forte; finalmente, a sensação corporal que recebo é de gratificação, de alegria. Se, ao contrário, não gosto de lavar pratos, ler Kant, passear por Castellón ou frequentar esta pessoa, isto significa que não me componho com estes corpos. Eles me invadem como um inimigo, como um veneno. E o tempo e o esforço que emprego para livrar-me deles é potência que se me resta, é uma força que não faz mais do que desmanchar, que isola, que expulsa, que nega. A sensação corporal resultante é de tristeza: a tristeza traduz uma maior debilidade de meu corpo.

Nenhuma tristeza é boa, nos diz Spinoza. Neste ponto sua filosofia se converte num canto à alegria, ao prazer de viver, na busca do riso e do rechaço ao pranto: seu epicurismo é flagrante. Os maus encontros devem ser evitados. O vetor da alegria é o vetor da vida e da afirmação da vida em nossos próprios corpos. De todos os maus encontros a morte é o pior e para ela nos empurra qualquer mau encontro na medida em que nos enferma e nos debilita. É preciso, pois, evitá-los.

Neste ponto surge um problema. Se vivemos ao acaso dos encontros, a probabilidade de sofrer bons encontros é menor do que a de sofrer maus encontros: há muito mais corpos que não me convém do que corpos que se compõem com o meu. Um sábio é o indivíduo que se conhece a si mesmo, isto é, conhece o seu grau de potência, a relação característica na qual se expressa e as partes que o formam. Ao mesmo tempo conhece essencialmente os corpos e sabe quais os que lhe convém. Dirige seus próprios encontros, vive somente na alegria. Porém, por que é tão difícil o conhecimento de si mesmo e dos demais? Por que é tão difícil viver como um sábio?

## 6.0 A IMAGINAÇÃO E A VERDADE

O corpo está formado de múltiplas partes. As sensações ou afecções que recebemos através das diversas partes do corpo são portanto também múltiplas. A percepção sensível é o primeiro conhecimento do mundo que um corpo tem: o corpo recebe uma afecção ou sensação e representa para si o objeto que tenha sido a origem da dita sensação. À capacidade de formar uma imagem ou representação com o corpo que afetou ao meu chama-se imaginação. A imaginação, diz Spinoza, reproduz mentalmente os corpos exteriores ao meu como se estivessem presentes.

De novo aqui nos encontramos com uma novidade radical no campo da filosofia. O racionalismo se caracterizou pelo desprezo ao conhecimento sensível e à denúncia da imaginação como fonte de erro. A razão é a superação deste erro e a origem do conhecimento verdadeiro. E são as idéias da razão as que realizam uma retificação das imagens fabricadas a partir dos dados sensoriais. Por outro lado o empirismo, que não aceitará em sua versão mais radical a existência da razão como fundamento da verdade, tomará o conhecimento sensível como único possível, porém em consequência se negará o acesso ao conhecimento das essências das coisas. Spinoza vai tentar o “mais difícil todavia”, a saber, um conhecimento racional que não rechace o conhecimento sensível, um conhecimento sensível ao qual não se negue a verdade que nele se encerra, ao mesmo tempo que a possibilidade mediante esta combinação de conhecimento sensível e racional de chegar a conhecer as coisas em si mesmas, ou de maneira absoluta. Conhecimento sensível e verdade absoluta, esta é a revolução de Spinoza neste ponto.

Para explicá-lo utilizaremos um exemplo do próprio Spinoza (ÉTICA, Parte II, proposição 35, escólio). Quando olhamos o sol, quer dizer quando o sol afeta nossos corpos, a imagem que nossa mente faz do sol é a de um corpo que se encontra somente a 200 pés mais ou menos. Mesmo quando sabemos que efetivamente o sol se encontra a uma distância de mais de 600 vezes o diâmetro da terra, continuaremos imaginando-o perto de nós. A verdade que a razão nos ensina não pode fazer desaparecer a imagem inicial: seguimos vendo as coisas “erroneamente”, a razão não modifica o conhecimento sensível das coisas. Não quer isto dizer que para Spinoza não exista erro na imagem inicial, mas para este filósofo o erro consiste em que a existência da imagem impeça o surgimento de outra idéia mais adequada e verdadeira. Se ao mesmo tempo que *vemos* que o sol está muito perto de nós *sabemos* que realmente não é assim, não haverá erro, sobretudo porque qualquer que seja a imagem, esta encerra uma verdade, não sobre o objeto representado, mas sim sobre o sistema de representação ou o sujeito que imagina.

A verdade da imaginação é uma espécie de *discurso indireto*. Aquilo que diz diretamente é falso. É falso por sua imediatidade. A consciência de sua falsidade a arrancaria de seu erro, o que significa que a imaginação não revela nenhuma verdade sobre o objeto representado, mas indiretamente revela a verdade do sujeito que imagina, e esta verdade pode ser-lhe conhecida na medida em que reflexiona sobre sua experiência. Se eu digo “o sol está a 200 pés de mim”, isto é um erro. Porém se digo “eu vejo o sol a 200 pés de mim” não caio no erro de impedir que uma idéia verdadeira surja e, além disso, emito uma verdade sobre o meu corpo.



Mas este sol, de cuja distância em relação à terra estou falando é um corpo que afeta o meu e que portanto se compõe comigo ou me decompõe, quer dizer, que não só tenho uma relação de conhecimento com o sol, mas sim que ao mesmo tempo, enquanto corpo que é, me afeta favoravelmente ou desfavoravelmente. Este sol me produz alegria ou tristeza segundo aumenta ou diminui minha potência. Pois bem, o sentimento que um corpo exterior ao meu produz em mim, na medida em que me afeta, manifesta sempre qual é o estado presente de meu corpo. É verdade que eu sinto o sol como se estivesse muito perto: a alegria que me produz é verdadeira, é a verdade que encerra a imaginação.

As paixões ou os sentimentos são positivos para Spinoza em dois sentidos: são os indicadores do que é bom e mau para um corpo e representam a verdade encerrada em todo conhecimento sensível. Direta ou indiretamente nos revelam o conhecimento do próprio corpo. A imaginação se converte através dos sentimentos que põe manifesto numa potência positiva do espírito. Não há nenhum mal nas paixões, como tampouco na imaginação, sempre e quando as utilizarmos para guiar-nos na vida e avançar no conhecimento. Nossa pergunta continua de pé: e por que tudo é tão difícil? Por que custa tanto viver bem?

## 7.0 A IMAGINAÇÃO E O ERRO

Segundo dissemos, o erro da imaginação provém justamente de que tomamos como verdade a representação que nos fazemos do objeto e acreditamos que a causa de nossos sentimentos vêm de fora de nossos corpos, quer dizer, da concreta configuração do corpo que nos afeta. Não vemos

que a causa das paixões deve ser buscada no estado presente de nossos corpos e que esta é a verdade que a imaginação revela através dos sentimentos.

Sob os dois grandes vetores da alegria e da tristeza, Spinoza agrupa todas as paixões: o amor, o ódio, a admiração, o desprezo, a esperança, a indignação, a satisfação, etc... Analisemos a paixão amorosa. Quando estou enamorada, minha imaginação trabalha representando-me o objeto de amor continuamente como presente em minha mente. Essa representação delicia-me, faz com que eu me sinta feliz, porém também me faz sofrer, me põe triste: sou feliz quando imagino que a união com o objeto amado é possível, meu corpo se vê reforçado, minha potência aumentada; sou infeliz quando imagino a perda ou a ausência do objeto amado, me angustio ante uma união impossível, me sinto debilitada, minha potência diminui. Em todo momento minha alegria e minha tristeza parecem depender de uma causa exterior que eu creio poder representar com fidelidade através de minha imaginação: repasso até os mínimos detalhes a personalidade, as ações, as palavras do objeto amado, buscando com isto “razões” para minha alegria ou minha tristeza (Roland Barthes descreveu excelentemente estes desenvolvimentos da imaginação, estes discursos de um sujeito enamorado em seus FRAGMENTS D’UN DISCOURS AMOUREUX). Creio que com tudo o que digo, com tudo o que penso, com tudo o que imagino, conheço o objeto do amor. Nada mais enganoso. O estado apaixonado *não* é conhecimento.

Qualquer paixão produz no indivíduo afetado *passividade* posto que seus sentimentos dependem da ação de um corpo exterior. A imaginação atua como um reflexo e nos faz crer que a representação é fiel ao objeto. Dois são,

pois, os erros da imaginação: crer na dependência exterior de nossas paixões e pensar que o reflexo imaginário do objeto causativo de nossas paixões é verdadeiro.

Voltando a nosso exemplo, pode o estado apaixonado produzir uma verdade? Se aplicamos o que mais acima explicamos, a paixão amorosa deve poder produzir uma verdade dupla: por um lado me ensina o que é bom para mim, me mostra um corpo que me convém, que me faz viver; por outro lado me revela algo sobre o estado presente de meu corpo, isto é, me fala indiretamente da necessidade atual de encontrar um objeto de amor que satisfaça minha imaginação. Que fazer então para lograr o conhecimento e para combater os erros da imaginação e a passividade que estes comportam?

#### **8.0 O EXCESSO DAS PAIXÕES**

Das várias partes das quais está composto um corpo somente se vêem parcialmente afetadas algumas por outro corpo. Isto cria um desequilíbrio momentâneo: quando como, leio, nado, umas partes de meu corpo encontram alimento e outras não. O excesso se produz, como já vimos mais acima ao falar da necessária pluralidade de “alimentos” que deve receber um corpo, quando alimento o corpo com uma única coisa. Pois bem, segundo Spinoza, todos os sentimentos tendem a ser excessivos, é dizer, tendem ao desenvolvimento unilateral e parcial de uma das partes do corpo porque encerram a imaginação na consideração de um único objeto. O que faz tão difícil sair da passividade e do erro é o excesso de nossos sentimentos.

Se antes consideramos a bondade dos sentimentos, neste ponto Spinoza é taxativo: “Um sentimento é mau

somente na medida em que nos impede de pensar” (ÉTICA, Parte V, proposição 9, demonstração). Há algo mau na imaginação e é sua tendência a estar invadida por um único objeto, o que impede que se possa pensar em outros. A coerência do pensamento de Spinoza é enorme: se nossos corpos se definem por um limite-tensão, por uma potência que desde dentro empurra para afirmar-se e fazer-se mais forte, se a vida é este aumento constante em nossa potência de atuar e se nossos corpos para afirmarem-se e fortalecerem-se necessitam de muitas classes de alimentos porque estão formados de partes diferentes, então a ocupação de nossos corpos por um único objeto impedindo que deste modo outros o ocupem não pode ser mais que prejudicial; é uma invasão inimiga porque nos impede de crescer.

Não se está condenando aqui o excesso desde uma moral de austeridade. Se o excesso das paixões é mau, é porque se produz como desequilíbrio e unilateralidade. Um exemplo: existe para Spinoza um sentimento que por maior e mais forte que seja jamais é excessivo, a saber, a *hilaritas* (que podemos traduzir como hilaridade ou júbilo ou regozijo) porque este sentimento se produz quando todas as partes do corpo são afetadas por igual.

Qualquer esforço no sentido de debilitar o excesso de paixão é bom e nossos esforços devem se encaminhar para isto. Combater o excesso é pôr-nos na via do conhecimento, na via de considerar o que de positivo e verdadeiro há no jogo da imaginação. Aplicando-se isto a nosso exemplo do sujeito enamorado, se conseguirmos estar menos “excessivamente” enamorados, teremos liberado uma parte de nós mesmos que poderá dedicar-se a pensar ou a atuar sobre outros corpos.

Porém ganhamos algo mais. O sujeito enamorado, tínhamos visto, está umas vezes alegre e outras tristes. O “sujeito enamorado que conhece” deslocou a atenção do objeto amado para si mesmo e une a alegria de ter encontrado um corpo com o qual pode compor-se, a alegria, não menor, de saber por que seu corpo neste preciso momento necessita de uma relação amorosa: é como se ele mesmo dirigira o encontro posto que a razão de que este exista está nele. Com o debilitar do excesso da paixão conseguimos chegar a ser mais ativos. Para Spinoza a alegria sempre é uma questão de atividade, de aumento na potência de atuar.

Para resumir e concluir sobre o excesso, diremos que Spinoza estabelece dois procedimentos de “depuração” dos sentimentos:

a. *Procedimento de dispersão*: o chamamos assim porque consiste em forçar a imaginação a que se ocupe de outras imagens e não sempre da mesma. Vencer o excesso de um sentimento com outro sentimento, a presença obsessiva de uma imagem com outras muitas imagens. Spinoza chega a dizer que mais vale um sentimento disseminado entre vários objetos que o mesmo sentimento centrado em um único (ÉTICA, Parte V, proposição 9). Este procedimento pode ter êxito posto que está apoiado na teoria da pluralidade de partes do corpo.

b. *Procedimento de análise*: consiste em utilizar a imaginação em seu aspecto verdadeiro, separando assim o sentimento pelo que nós nos sentimos afetados da crença numa causa exterior, chegando desta maneira a um conhecimento superior de nosso corpo. Se procedemos assim, o amor ou ódio até a causa exterior se debilitará e os sentimentos que albergamos deixarão de ser excessivos porque

entenderemos sua *necessidade*. Spinoza põe um exemplo sensível: não sentimos pena de que uma criança pequena não saiba falar, andar ou raciocinar porque o consideramos natural e necessário; nosso sentimento de piedade existiria se ao contrário, todos nascessem adultos exceto alguns (ÉTICA, Parte V, proposição 6, escólio). Deste modo, se compreendemos a necessidade de nossos sentimentos, desaparecerá o aspecto excessivo deles.

Spinoza chega inclusive a desenvolver uma estratégia que une os procedimentos anteriores. Se nosso caso é o de um indivíduo para quem o conhecimento da verdade é uma paixão (isto é, se somos filósofos), podemos distrair nossa imaginação (procedimento *a*) com o sentimento que nos impele a analisar as situações (procedimento *b*).

## 9.0 UM MODELO ÉTICO NÃO REPRESSIVO

Os procedimentos que acima consignamos não podem ser interpretados como uma proposta de austeridade. Aumentar a potência é reforçar nosso ser, é um movimento que serve à ampliação da vida. Quanto mais corpos benéficos encontrarmos, quantas mais relações comporem-se com as nossas, mais amplo será o limite de nossa ação. As táticas ou procedimentos de depuração servem para dirigir nossos encontros, para evitar sermos vítimas da passividade, para fugir da impotência e da tristeza.

Tampouco constituem uma proposta de abstinência. Uma vez mais Spinoza está muito próximo de Nietzsche: a sua não é uma moral que modifica a natureza dos homens, que transforma a águia em cordeiro pelo método da renúncia. Spinoza é muito claro a respeito. A abstinência, diz, tem a

ver com os atos porém não com os sentimentos. Um cavalo de corrida tem um desejo de cavalo de corrida e esta é sua natureza. Sua vida será mais perfeita quanto maior for o desdobrar de sua potência. Se o impedimos de correr, obteremos um animal triste e impotente, porém seu desejo não terá mudado minimamente. Um homem com insaciável apetite sexual se sentirá triste se não faz o que quer, porém “se o lúbrico está triste por não poder obedecer a seu instinto, não deixa por isto de ser lúbrico” (ÉTICA, Parte III, definição 48, explicação).

O desejo forma parte da natureza e não pode mudar. O que se pode mudar é a forma de desenvolver o desejo, uma forma ativa ou uma forma passiva. E somente a forma ativa de desenvolvimento do desejo configura um sujeito ético na medida em que torna manifesto toda uma estratégia de domínio e de conhecimento de si mesmo. Este modelo de formação de um sujeito ético, na medida em que não se baseia na austeridade nem na abstinência, mas sim na ampliação e no aprofundamento, não é um modelo repressivo.

É verdade que a repressão pode formar parte, como técnica parcial, de alguns dos procedimentos de depuração, por exemplo, quando não faço algo que sei que me conduziria irremediavelmente ao excesso, ainda que no momento presente signifique um enorme prazer. Neste caso “dominar-se” seria “reprimir-se”. O uso da repressão por um modelo moral afirmativo como o de Spinoza consiste em considerar que a repressão não é o meio para alcançar a alegria, mas sim que é a alegria que nos conduz à repressão. Se um homem deseja ardentemente o sucesso, Spinoza não lhe diz que deve conter seu desejo para lograr uma vida feliz. O que tem a fazer é atuar determinado por um sentimento de alegria e

pensar no bom uso que se pode fazer do sucesso, a que fim deve perseguir-se e por quais meios deve adquiri-lo. Se sob esta determinação decide não fazer algo, esta renúncia não o entristecerá, posto que nasce de si mesmo e de sua própria potência: é a escolha de um sujeito que domina e dirige seus próprios impulsos sempre na via da alegria. Se este mesmo personagem ambicioso pensa no mau uso que do sucesso fazem os homens, na vanidade do mundo e na inconstância dos homens, sua tristeza e impotência envenenarão todos os seus atos, e neste caso um revés da fortuna ou uma renúncia não lograram mais do que aumentar sua ira e sua raiva (ÉTICA, Parte V, proposição 10, escólio).

Com esta reflexão sobre a repressão termina a ÉTICA. A última proposição diz assim:

A beatitude não é a recompensa da virtude, mas sim a virtude mesma; não sentimos alegria porque reprimimos nossas inclinações; ao contrário, é porque sentimos alegria que podemos reprimir nossas inclinações. (ÉTICA, Parte V, proposição 42, enunciado).

### 10.0 TRATA-SE, DE NOVO, DE UM SUJEITO ÉTICO MASCULINO?

Tudo o que até aqui foi escrito para apresentar esta versão da filosofia spinozista tem o mesmo tom de alcance universal – uma proposta filosófica para o “gênero humano” – que o conjunto dos discursos filosóficos. Limitei-me a falar como mulher para justificar minha simpatia a Spinoza. A ética de Spinoza, como por outro lado todas as éticas, sob a aparência da universalidade, está dirigida aos únicos que podem aspirar converter-se num sujeito ético: os homens. Que esta seja a determinação histórica sob a qual foi escrita a



ÉTICA não significa forçosamente que tudo o que nela se encerra seja de aplicação exclusiva para os sujeitos masculinos. Os temas que abarca (o corpo, a imaginação, a vida e a morte) são, ao menos, objetos de reflexão por parte das mulheres. Porém há ainda uma proposta para conduzir nossas vidas. É esta proposta exclusivamente masculina?

Para esboçar uma resposta, partiremos da apresentação de um modelo inequivocamente viril de sujeito ético: o que aparece analisado nos dois últimos livros de Foucault *L'USAGE DES PLAISIRS* e *LE SOUCI DE SOI*.

As duas teses gerais que estabelece Foucault sobre a sexualidade no mundo grego são as seguintes:

a. A sexualidade é tratada não de forma isolada mas sim no quadro geral da preocupação dos gregos pelo domínio de si mesmos, isto é, tendo como referência última a formação de um sujeito ético.

b. Suas reflexões morais se distinguem de nossa atitude geral a respeito do sexo, em que, frente às classificações que a sociedade atual faz acerca do que é natural e do que não é, a sociedade grega tinha uma preocupação quase exclusiva sobre como, quando e quantas vezes. É o exercício da sexualidade que querem controlar e não se perguntam sobre a natureza das relações sexuais.

Frente a uma atividade limitada que faz do homem grego sujeito ético de seus próprios atos, senhor de si mesmo e dos outros – sejam estes escravos, mulheres ou crianças –, a mulher aparece na sociedade grega como símbolo de excesso, de incapacidade de autogoverno e portanto de impotência ética. Tudo que pudesse parecer feminino era condenado; tudo que pudesse implicar passividade frente aos próprios impulsos, falta de domínio ou excesso na

manifestação dos sentimentos era considerado como um rasgo de feminilidade. Quando um homem se relacionava sexualmente com uma mulher cedía ante um impulso natural, quando se relacionava sexualmente com um homem se convertia em parte ativa de uma relação que ia além da união instintiva entre dois corpos, para constituir-se na base de uma relação com conteúdo moral: a uma mulher deve-se contê-la porque é excessiva; a um jovem menino deve-se ensiná-lo a conter-se.

O grande acerto de Foucault consiste em ter unido o problema do governo dos povos com o do governo de si mesmo. Oferece com isto uma nova forma de abordar em que consiste a governabilidade: para ser senhor dos outros, o homem deve saber antes ser senhor de si mesmo. Une desta forma o surgimento do sujeito ético com o problema do poder político. As mulheres, no quadro desta reflexão, geram uma grande desconfiança posto que, incapazes de gerenciar seu próprio excesso, são julgadas também inábeis para o exercício da função política.

Se partimos portanto da necessidade de que a mulher experimente-se a si mesma como sujeito ético, isto é, como sujeito que se domina a si mesma e não necessariamente dominada pelos homens – para que desta forma saia de sua minoria de idade relativa e tenha acesso ao mundo e aos assuntos do mundo –, trata-se de saber se o modelo ético proposto por Spinoza está mais de acordo com as experiências das mulheres do que com o modelo grego, do qual já conhecemos sua absoluta virilidade.

Chamaremos ao modelo ético grego de domínio de si modelo repressivo ou negativo, frente ao modelo ético spinozista ao qual já definimos como não-repressivo ou afirmativo. Ademais, podemos opor ambos modelos pela

concepção distinta que têm do que é o limite, e portanto do que é o exercício do limite. O modelo grego de domínio ou autolimitação parte do conceito de limite-contorno enquanto o modelo spinozista se baseia no conceito de limite-tensão.

A concepção do limite como contorno é solidária do modelo repressivo de domínio de si:

a. Foucault explica a minuciosidade com que os gregos estabelecem a forma, frequência, horário e lugar adequado para levar a cabo os atos sexuais. Deste modo se regulamentam todos os atos relacionados aos cuidados do corpo: a dieta, o exercício físico, etc... Toda uma ascese do corpo. A matemática, o interesse maior pelo quanto em detrimento do como, delimita com exatidão o que está dentro do limite e é portanto bem visto – os gregos se preocupam por uma estética da existência – do que é uma atividade excessiva, que vai além do limite no qual o homem deixa de ser homem para ser um animal (como de fato são as mulheres).

b. A modificação do desejo vem de fora, desde o limite-contorno que, ainda quando assumido e exercido pelo sujeito, nem por isto deixa de ser exterior ao próprio sujeito. Os gregos não estão interessados pela essência do desejo porque esta é o interior, aquilo de que está cheio o limite-contorno (a madeira ou o bronze do qual é feito um quadrado). O limite das ações dos homens, ainda que não seja o mesmo para todos, rege-se através de modelos diversos porém já estabelecidos do que é considerado como *belo* e como *bom*. A gestão do próprio desejo se faz a partir de fora, desde o Outro que põe o limite, ainda que este Outro seja eu mesmo. O limite-contorno pelo qual um sujeito ético domina-se a si mesmo é uma obra individual a partir dos valores criados pela coletividade.

O modelo grego de domínio de si aparece por todo o anterior como um modelo rígido. O limite-contorno pelo qual os homens tornam-se sujeitos não leva em conta a fluidez, a falta de exatidão matemática, a plasticidade da natureza. Os homens, que inventaram a geometria, a aplicaram em suas vidas, despojando-as de toda matéria sensível concreta. Suas vidas, como suas ciências, teriam que ser espirituais e controladas por perímetros suscetíveis de medição. As mulheres não couberam neste modelo. Ficaram automaticamente fora do limite-contorno. A pergunta que nós podemos fazer é a seguinte: se a concepção do limite-contorno desenhou uma sociedade tão exclusivamente masculina, é possível que uma ética que toma, como modelo, o desenvolvimento da natureza e os corpos para conceber o limite como algo dinâmico, sirva para as mulheres? Pode a filosofia de Spinoza ensinar-nos a fundamentar um sujeito ético feminino? Creio haver feito todo o possível para inclinar a balança até uma resposta afirmativa.

*MAITE LARRAURI*