

Notas para reflexão sobre o feminino com a *Ética* de Spinoza

Notes for reflection on feminine with Spinoza's Ethics

Alcina das Graças Ramos de Magalhães
Mestranda PPGF-UFRJ

“O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. Nietzsche, *Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo*

Resumo: Observa-se que na tradição filosófica ocidental – Platão e todos os pensadores por ele influenciados –, o homem é pensado em termos do dualismo mente-corpo, em que a mente tem mais valor do que o corpo. Este artigo se propõe a refletir como a filosofia de Spinoza, em sua obra magna, a *Ética*, pode contribuir para a valorização do corpo e assim construir um novo conceito de “feminino”.

Palavras-chave: Corpo; Feminino; Mente; Mulheres; Spinoza.

Abstrat: It is noticeable that in the Western Philosophical Tradition – Plato and all thinkers influenced by him –, man is thought in terms of the mind-body dualism, in which the mind (soul) is of more value than the body. This paper aims to reflect on how the philosophy of Spinoza, in his *magnum opus, Ethics*, can contribute to the construction of a new concept of “feminine”.

Keywords: Body; Feminine; Mind; Women; Spinoza.

Pode-se inferir que, na passagem do estado de Natureza para o estado de Cultura – a qual, segundo Claude Lévi-Strauss, em *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, “se define pela aptidão por

parte do homem em pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições: a dualidade, a alternância, a oposição, e a simetria” (*apud* BEAUVOIR, 1980 v.1, p.11) –, tenha surgido a desvalorização da primeira [Natureza] e a valorização da segunda [Cultura]. Assim como também se pode deduzir que os homens à mulher associaram a Natureza em vista de seu papel na reprodução, enquanto se colocavam no extremo oposto da Cultura, tornando os elementos natureza, corpo, mulher tão entrelaçados que dificilmente se consiga distingui-los.¹ Com a ajuda do texto de Robin May Schott, *Eros e processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*, faremos um brevíssimo passeio até a Antiguidade, especificamente em Platão e no orfismo-pitagorismo pela influência no pensamento do filósofo, e só então, com a ferramenta da filosofia de Spinoza, refletiremos sobre a positivação do conceito de “feminino”.²

Escolhemos o texto da *Ética* porque nessa obra o autor inaugura uma nova concepção da afetividade e suas relações com a razão (cf. JAQUET, 2011, p.90). Em seu pensamento a razão não está dissociada da vida, e os seres humanos, enquanto partes do Todo, mantêm – ou deveriam manter – uma relação harmoniosa com a Natureza³, apesar de o filósofo ainda se situar nas proximidades do pensamento contemporâneo do século em que viveu em relação a alguns temas.

1. O corpo na filosofia platônica e as influências sobre o pensamento do filósofo

O ideal platônico de apreensão da realidade se baseia na consideração do corpo como contaminação, como poluição, e assim cabe à mente o controle desse corpo, para, então, transcender o aspecto corporal e aceder à pureza de pensamento adequada ao verdadeiro

¹Fernando Crespim Zorrer da Silva assinala a estreita relação entre sexualidade da mulher e corpo no imaginário grego (2008, p.195).

²Sugestão que formulamos em artigo apresentado no XX Seminário dos Estudantes do PPGF-IFCS (2012) com o título de *Considerações iniciais sobre a ideia de positivar o conceito de 'feminino'* que foi publicado na Revista *Ítaca*, n.22, 2013, p.75-89.

³O conceito de Natureza em Spinoza é um conceito amplo e “diz respeito a tudo quanto existe e não só ao mundo ou ao Universo. Nele cabem modos extensos mas também mentes e ideias” (FERREIRA, 2011, p.294).

conhecimento. O que Platão entende por conhecimento ideal faz com que ele encarar a vida fenomênica como aquilo que corrompe a “pureza do mundo das ideias” (SCHOTT, 1996, p.19)⁴; assim como, ao caracterizar a natureza das mulheres como inferior à dos homens, pela incapacidade delas em controlar os desejos, torna a “ordem política” (SCHOTT, 1996, p.20) determinante para a desigualdade de direitos entre mulheres e homens. Ou seja, o modelo platônico de conhecimento legítima “*filosoficamente* as práticas da sociedade grega” (*grifo nosso*) em que, como se sabe, as mulheres eram “propriedades dos homens” (SCHOTT, 1996, p.22) e a eles se submetiam.

Para Platão, o corpo é contaminação que impede a alma de realizar tarefa mais elevada devendo ela [a alma], então, dele [do corpo] se apartar. A rejeição platônica da existência sensual implica o afastamento das mulheres do caminho do conhecimento, porquanto elas são vistas como totalmente atadas à sua identidade sexual, o que descarta não só a possibilidade de elas seguirem tal vereda, mas também de se sobressaírem em seus ofícios (cf. SCHOTT, 1996, p.25). A jornada filosófica, para o mestre de Aristóteles, se faz com a exclusão do amor sexual, seja por indiferença seja por autocontrole⁵; enquanto o sábio spinozano não renuncia a nenhum prazer da vida (E IV 45 esc.2).⁶

A associação que se faz entre corpo, mulher e poluição é reflexo das práticas sociais e religiosas vigentes no limiar da filosofia (SCHOTT, 1996, p.35); o que conduz Schott à investigação do tratamento dado ao corpo no período anterior a Platão e no contemporâneo dele. A filósofa observa, então, que as “atitudes para

⁴ Como seguiremos o texto *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*, em geral, página a página, recolocaremos a referência somente nas mudanças de página, sublinhando, entretanto, que, sempre que um trecho estiver entre aspas “duplas” terá sido extraído da página informada anteriormente. O mesmo acontecerá em relação a todas as outras referências a outros autores e obras.

⁵ Não se pode esquecer a resistência socrática aos encantos do belo Alcebíades no diálogo *O Banquete*. Sócrates, ao informar “não entender de nada mais, senão de amor” (177d), leva à conclusão de que o amor socrático não ocorre nos sentidos e sim na pura contemplação da beleza pela alma.

⁶ Citaremos desta forma as passagens da *Ética* de Spinoza: *E* refere-se ao título (*Ética*); I, II, III, IV ou V referem-se às partes nas quais a *Ética* está dividida. Além disso, utilizaremos as seguintes abreviações: prop. (proposição); dem. (demonstração); esc. (escólio); def. (definição); corol. (corolário); expl. (explicação); pref. (prefácio).

[com] o corpo” em relação ao desejo sexual, reprodução e morte são “evidentes” tanto nas “práticas religiosas populares dos séculos IV e V a. C.” (SCHOTT, 1996, p.36) quanto nas normas ascéticas do credo órfico⁷ elitista, que irromperam por volta do século VI a. C. e que mesclavam, sistematicamente, diferentes componentes da religião grega popular. Schott assinala que os rituais de purificação que existiam para “atividades específicas, tais como coito ou nascimento” era insuficiente, para os órficos, na obtenção da pureza; bem como a “pureza espiritual” (SCHOTT, 1996, p.37) só adviria do absoluto repúdio a tudo o que polui – mulheres, sexualidade e morte (cf. BERNABÉ, 2011, p.23).

A crença em *Eros* como um impulso totalmente soberano era corrente na Grécia antiga, o que gerava a ideia do “aspecto ameaçador do desejo sexual” (SCHOTT, 1996, p.37). Não apenas a sexualidade feminina aterrorizava os gregos antigos, como também era considerada a “fonte de todo o mal” (SCHOTT, 1996, p.40). A mulher, como a vida, em sua aparência enganadora, obnubila o mal da morte.⁸ Pode-se até observar, como consequência, o surgimento de certo ódio e medo das mulheres (SCHOTT, 1996, p.40) que conduzia ao desejo de não nascer de mulher (SCHOTT, 1996, p.41). Uma forma de controlar a poluição sexual das mulheres era não só através da autoridade sobre elas, mas também do controle do desejo delas. O que engendra a “identidade sexual masculina” (SCHOTT, 1996, p.43) que é construída com alicerces no “controle” e “domínio”, *porquanto o requisito de reprimir as mulheres implica a efetividade em controlar e dominar a si mesmo*. Identidade que se fortalece ao reforçar a “posição social dominante” em que o cidadão masculino exerce autoridade sexual sobre a família e os escravos. Para Schott, a oposição “ascética à sexualidade” ressoa em Platão que a torna exigência para o “pensamento filosófico”.

A força poderosa da sexualidade, em particular, a das mulheres, origina as crenças gregas sobre a poluição sexual que

⁷ Giovanni Reale informa que “com o orfismo nasce a primeira *concepção dualista* de alma (=demônio) e corpo (=lugar de expiação da alma)” (1993, p.24, grifos do autor).

⁸O mal da morte pode ser denominado “paradoxo trágico” (SCHOTT, 2003, p.229) o qual tem sido proposto pelos filósofos como “negação”, fuga da “complexidade da condição humana”. Ou, nas palavras de Simone de Beauvoir: “Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade” (2005, p.15).

provoca um grande temor à impureza e a necessidade de rituais de purificação. Na Grécia antiga, os rituais de purificação ocorriam não só em relação à sexualidade, mas também, marcadamente, em relação à morte. Schott sugere que o papel das mulheres, associado ao cuidado e ao culto dos mortos (SCHOTT, 1996, p.43), fornece uma “chave” (SCHOTT, 1996, p.44) para compreender a convicção na natureza perigosa da sexualidade feminina. A morte, para os gregos antigos, era considerada uma das mais importantes “fontes de impureza”, e gerava o medo de sofrer a poluição dela advinda, particularmente, dos indivíduos mortos e da “ameaça da morte em geral”. O visível papel feminino na reprodução envolve as mulheres nesse medo da sexualidade, assim como no medo que a *moira* representa com a concepção agourenta de vida após a morte. Inclui-se também o papel que as mulheres desempenhavam nas práticas gregas associadas com a morte, tais como, a tarefa de cuidar dos cadáveres e as preces de lamentações pelos mortos. A responsabilidade pelos ritos de purificação da casa contaminada pela presença do espírito dos mortos, durante o *Festival da Antestéria*⁹ – que é dedicado a Dioniso –, mais a lenda de Pandora acentuavam a *conexão entre mulheres e morte*. Schott salienta que, em outras culturas, também se observa essa associação da mulher com a morte, bem como a interpretação da morte como poluição e os rituais de purificação como um meio de controlar tal ameaça. A autora também assevera que as comparações antropológicas mostram que o vínculo entre mulheres, morte e fertilidade ocorre cosmológica, psicológica e miticamente.

A seguir, Schott pesquisa por que tal crença ainda é insuficiente para explicar a atribuição de impureza exclusivamente às mulheres na cultura popular grega (SCHOTT, 1996, p.47); quando,

⁹ Em Atenas, quatro grandes festas eram celebradas em “honra do deus do vinho: *Dionísias Rurais*, *Leneias*, *Dionísias Urbanas* ou *Grandes Dionísias* e *Antestérias*” (BRANDÃO, 2012, p.131). As *Antestérias* eram celebradas na época do *Antesterion* que se refere ao “mês ático que corresponde ao final de fevereiro e princípio de março” (BERNABÉ, 2011, p.345, nota 45) .

então, depara com as práticas rituais mais “profundamente arraigadas” nessa cultura: a do fármaco ou bode expiatório.¹⁰

A autoridade política, econômica e religiosa era exercida pelos homens na sociedade grega, o que em muito os ajudou a se manterem não só afastados dos aspectos indesejáveis da existência humana, mas também a controlá-los ao atribuir a sujeira a um grupo subordinado, mantendo-os [os homens] assim livres dessa ameaça. A filósofa esclarece que o ritual do bode expiatório “não explica por que os homens, e não as mulheres, têm o poder de atribuir impureza a outros” (1996, p.48, cf. nota 46, p.243). A utilização do artifício do bode expiatório, ao atribuir às mulheres a poluição, significa uma mudança das opiniões vigentes anteriormente quanto a fertilidade e morte. Na cultura grega antiga, morte e fertilidade tinham uma posição ambígua.¹¹ Por um lado, eram reputadas como elementos perigosos que deveriam ser eliminados, e por outro, eram toleradas como indispensáveis para a preservação da vida. Também o ritual do “novo nascimento” funciona como um meio de suprimir “os laços de dependência do menino em relação à mulher, ao socializá-lo na comunidade masculina dominante” (SCHOTT, 1996, p.49). O ritual de passagem serve como um novo parto realizado por homem¹² e, assim, descontaminado. Sabe-se que os ritos de passagem acompanham importantes mudanças como nascimento e morte e desempenham a função de cerimônia de transição.

Os gregos antigos temiam a impureza das mulheres e a natureza perigosa da sexualidade feminina; tal temor está em

¹⁰ Através de sorteio uma pessoa, homem ou mulher, era “sobrecarregada com toda a imundície da cidade, e enviada (em geral para a morte) a fim de purificar a cidade para a proteção da nova colheita” (SCHOTT, 1996, p. 48).

¹¹ Semelhante ambiguidade ocorre em relação ao feminino. William Blake Tyrrell aponta a existência de duas simbologias míticas para o feminino, uma positiva e outra negativa, tanto no plano físico quanto no plano mental. Os elementos positivos ficam definidos pela fertilidade, no plano físico, e pela proteção do lar do marido, no plano mental; enquanto os elementos negativos são a sexualidade, no plano físico, e, no plano mental, o “atrevimento e arrojo” (1989, p.18), quando as “mulheres atuam por si mesmas”.

¹² Não se pode deixar de mencionar a maiêutica socrática: o parto realizado por homem que dá à luz a virtude dos bons pensamentos humanos (e masculinos) (cf. PLATÃO, *Teeteto*, 149a-151d). Ao utilizar a metáfora do parto, Platão enaltece “outra gravidez, mais elevada e figurada, espiritual e masculina, o pensamento dialético e filosófico” (GAGNEBIN, 2008, p.177).

conformidade aos rituais em torno a fertilidade e morte e pode-se inferir que esse medo da sexualidade parece se originar do medo da morte. As mulheres reificam a impureza por um “esquema de pensamento que se baseia nos rituais do bode expiatório e do novo nascimento” (SCHOTT, 1996, p.50). Tais convicções sobre a sexualidade da mulher “aparecem não apenas no pensamento popular, mas também no filosófico”; portanto, o ritual que funciona para o afastamento e controle dos momentos ameaçadores da vida é reiterado no “distanciamento reflexivo de nascimento e morte encetado na filosofia platônica”.

Entre os séculos VI e V a.C., surgiu o “culto ascético do orfismo¹³” em que se observa a grande “ênfase no renascimento e [na] conversão ao caminho da verdade” que levava esses “sectários religiosos” a crer na imortalidade. O “pensamento filosófico que sofreu influência dessa religião ascética”, o platonismo¹⁴ em sua visão das formas que “representam as qualidades do ser universal e imutável, significa uma rejeição da temporalidade e mortalidade, do nascimento e da morte, que são os aspectos essenciais da própria vida”. Na religião órfica e na filosofia platônica, o papel central do novo nascimento “mostra que a exclusão das mulheres dessas formas ascéticas não era de modo algum casual”; pelo contrário, a rejeição das mulheres era a “base sobre a qual se firmava o seu modo de ver a pureza espiritual”. No pensamento platônico assim como na religião grega antiga, a sexualidade das mulheres simboliza esse “momentos ameaçadores da vida dos quais a filosofia por sua vez procura purificar-se”

A prática religiosa do orfismo não apenas propagou ao pensamento filosófico antigas crenças gregas sobre a impureza da fertilidade, da morte e da mulher, como também é encarado como um “precursor das formas ocidentais de espiritualidade religiosa” (SCHOTT, 1996, p.51). Por volta do Século V a.C., a religião órfica estava bem estabelecida e era muito conhecida ainda que não fosse amplamente praticada. Em *Fédon* 69c-d, Platão teorizou que a “verdadeira força purificadora está na filosofia, e apresentou [essa] sua

¹³ Mais sobre o orfismo, vide BERNABÉ, 2011 e Brandão, 2012.

¹⁴ Para Bernabé, a influência do orfismo no pensamento platônico é “algo dado por certo” (2011, p.16), assim como o autor aponta muitos outros, que defendem a mesma ideia (cf. nota 2, mesma página). Vide também REALE, 1993, p.24; e JAEGER, 2003, p.211.

asserção como a verdade da antiga intuição órfica” (REALE, 1993, p.386). A primeira religião espiritual na Grécia é considerada como sendo o orfismo, assim como, a “igreja cristã primitiva via Orfeu como o protótipo de Cristo” (SCHOTT, 1996, p.51); além de todas as semelhanças com o cristianismo, tais como o “conceito órfico de religião como maneira de vida, a crença na conversão, pecado original e comunhão com Deus”. A transformação da purificação, que se dava através de um ato ritual externo, em princípio espiritual interno, se torna o “caráter sem precedentes do orfismo”, além de ter se transformado ao mesmo tempo em “maneira de vida e de morte” para os órficos. Apesar de a prática integral do orfismo, que envolve “iniciação e um código normativo de conduta, não fosse generalizada, representou importante papel na história da religião e da filosofia”, particularmente, sobre o pensamento platônico.¹⁵ Platão enfatizava que o “progresso da alma” se dava em “direção à pureza”, o que reproduz a “nova ênfase órfica na pureza espiritual, contrariamente à pureza ritual”.

Na religião do orfismo, também ressurgem o ritual do novo nascimento que desempenha papel importante nas “práticas religiosas gregas antigas”. Um dos “principais dogmas do orfismo” era a exigência de iniciar seus adeptos nos “mistérios do culto, dos quais as mulheres eram terminantemente excluídas”. Ao converter-se, o iniciado masculino aderiu a um novo tipo de vida em que se propunha obedecer a um “código ascético de conduta que proibia o casamento e contato com cadáveres” (SCHOTT, 1996, p.52). Seguir todos os preceitos do culto significa que o órfico deveria escapar em definitivo do ciclo da vida e só assim poderia vislumbrar a possibilidade de imortalidade; também o sacerdote órfico seguia igual conduta se intentasse exercer a função. Por não conseguirem escapar ao ciclo da vida – às mulheres cabe a ocorrência de nascimento que resulta em morte –, elas obstruem

¹⁵ Reale informa que “sem o orfismo não conseguiremos explicar Pitágoras, Heráclito, Empédocles, e, naturalmente, Platão e tudo o que dele deriva” (1993, p.24). Assim como Werner Jaeger, em *Paideia: a formação do homem grego*, evidencia que o “conceito órfico de alma” em muito influenciou Platão e Aristóteles ao conceber a “divindade do espírito e a distinção entre o Homem meramente sensível e o seu próprio *eu*, que constitui a vocação plena” (2003, p.211, *grifo* do autor). Aristóteles, em *Metafísica*, A 6 (987a 29-30) assinala a influência pitagórica sobre o platonismo (*apud* KAHN, 2007, p.15)

o caminho da imortalidade que o iniciado masculino almeja. O que faz com que este ao se afastar da vida, delas se esquive.

Conta o mito de Orfeu que a ninfa Eurídice, sua esposa, foi morta pela mordida de uma serpente; seu marido, então, tenta resgatá-la do mundo subterrâneo, mas não consegue; o que faz com que ele se esquive completamente da companhia de mulheres. Esse mito é o local onde se revela mais explicitamente a “aversão pelas mulheres”. Houve uma grande mudança em relação às ideias sobre imortalidade nas antigas crenças religiosas gregas e a ela vê-se acoplada essa intensa misoginia do orfismo. Para os órficos, a morte levava à reencarnação. Entretanto, essa noção de vida cíclica não os consolava e eles viam nessa renovação da vida uma “forma de castigo para o pecado original dos homens” (SCHOTT, 1996, p.53). Mais uma razão para hostilizar as mulheres e a própria vida. Converter-se a essa nova religião era, para o órfico, um sinal de que esta seria a sua última vida e estava, portanto em vias de escapar do ciclo.

Segundo Schott, as transformações nos laços sociais que ocorreram por volta do século VI a. C., em que os fortes vínculos de parentesco começaram a se romper para serem substituídos pelos laços mais fortes da cidade-Estado conduziu ao entendimento de que o individualismo da religião órfica surgiu como uma “reação à ruptura dos vínculos familiares” (SCHOTT, 1996, p.54) assim como uma “recusa a transferir os vínculos de lealdade ao Estado”. Ao surgir da dissolução dos laços familiares tradicionais, o orfismo também rejeitou as “concepções de vida e morte vinculadas a esses laços comunais”; em vez de cultivar e temer a vida do mundo material natural, a existência tornou-se objeto de desprezo. Também a compreensão da relação do homem com a natureza, que era evidente nas formas mais populares da religião grega, inverteu-se com o orfismo ao negar a origem dos seres humanos no ciclo de crescimento e decadência da natureza.

As normas órficas do ascetismo são aquelas identificadas como “pitagóricas”¹⁶(SCHOTT, 1996, p.54). Sabe-se que duas fontes importantes das práticas ascéticas são Diógenes Laércio e o fragmento de *Cretenses*, de Eurípidés (SCHOTT, 1996, p.54). O iniciado órfico

¹⁶ A influência do orfismo no pensamento platônico ocorre através dos pitagóricos com quem Platão conviveu.

deveria evitar os funerais, esquifes e casamentos, por seus aspectos poluentes; deveria ainda sofrer um processo de conversão para ser admitido numa sociedade inteiramente masculina; conversão essa que o obriga a "romper os laços preexistentes com as mulheres" e fugir do ciclo nascimento-morte. O orfismo é reconhecido por muitos estudiosos como uma forma "espiritual" de religião "aparentada ao cristianismo" (cf. BERNABÉ, 2011) cuja doutrina ajuda a desvendar com clareza os pilares da compreensão cristã de espiritualidade. Observa-se que o afastamento das mulheres no orfismo é reforçado tanto na tradição filosófica quanto no clero cristão; bem como, tal "hostilidade para com as mulheres", que é "evidente na origem do ascetismo, pode ser a prática oculta de nosso moderno compromisso religioso e filosófico com a pureza" (*ibidem*, p.55, grifos nossos). O ascetismo órfico mantém o que já era incontestável nas normas religiosas gregas antigas: a conexão das mulheres com o "processo vital" (SCHOTT, 1996, p.56) – o que representava perigo e poluição, advindo, então, a necessidade de superação através da rejeição do corpo e de tudo o que está ligado à existência temporal. E isto, infere-se, originou a misoginia.

Schott aponta grande "semelhança" entre os credos órfico e platônico sobre poluição e pureza e, para ela, isso indica que essas normas religiosas ascéticas abasteceram de conteúdo a tradição filosófica grega; assim como é a influência do orfismo que se vê na base da cosmogonia platônica do *Timeu* que sugere a criação originária do aspecto masculino puro. Para Platão, a alma deve se livrar da contaminação do corpo para atingir a pureza que "só é possível em definitivo através da morte" (SCHOTT, 1996, p.57). Uma nova prática de purificação surge com Platão: a filosofia.

No tratamento da reencarnação por Platão, observa-se que a influência órfica¹⁷ também é evidente assim como Platão, ao tratar o tema na filosofia, atribui-lhe "significação filosófica" (SCHOTT, 1996, p.58). A alma filosófica, bem como a alma órfica, foge da vida e mantém a "promessa de residir com os mestres divinos". A separação ascética do corpo na filosofia platônica é uma necessidade para que a "alma obtenha salvação mediante o alcance do conhecimento. A exigência de pureza reflete-se na exclusão da emoção e experiência

¹⁷ Sobre a influência órfica nos textos de Platão, cf. BERNABÉ, 2011.

sensível da busca da verdade” (SCHOTT, 1996, p.59). Verdade que se obtém pela aplicação do “pensamento puro e autêntico ao objeto puro e autêntico” (Fédon 66a), segundo Platão. A alma deve evitar as interferências corporais para readquirir a sua afinidade com o reino das ideias puras: ou seja, Filosofia como meio de “libertação e purificação” (Fédon 67e, *apud* SCHOTT, 1996, p.59; cf. Teeteto 172c1-177b-8).¹⁸ Conhecer a realidade para Platão, que, em *Mênon* 86b, se torna possível através da lembrança que se baseia na imortalidade da alma, ocorre apenas por causa da “afinidade da alma com as Ideias” (SCHOTT, 1996, p.60). O pensamento puro é aquele que se distancia de *eros* ou que o deserotiza, isto é, a origem do amor deixa de ocorrer nos sentidos e ele [o amor] se transforma em pura contemplação da beleza. Além disso, o ascetismo herdado da religião órfica também origina uma concepção de verdade que tem existência fora do “mundo fenomênico da mudança, sensação e emoção”.

A exclusão das mulheres acontecia tanto no culto ascético religioso quanto na filosofia – Schott chama atenção para o fato de que “nenhuma mulher participa das conversações em torno das quais os diálogos foram escritos”. Alguém poderia ressaltar a presença de Diotima em *O Banquete* e há de se assinalar que, além de se tratar de uma “grande exceção”, deve-se frisar que ela é sacerdotisa, ou seja, Platão a dessexualiza¹⁹ e nem mesmo a deixa passar “pelo processo de educação dentro do diálogo”.²⁰ Platão constrói seu sistema filosófico baseado na “purificação da alma” fora da existência fenomênica, ao mesmo tempo em que exclui as mulheres dessa atividade. O

¹⁸ Vide o diálogo platônico *Teeteto*, trecho da digressão do filósofo: 172c1-177b8. Vide também o excelente artigo de Luisa Severo Buarque de Holanda sobre a digressão do filósofo no mencionado diálogo: *A transcendência como estímulo ético segundo o Teeteto de Platão* publicado na Revista *Ítaca*, PPGF/UFRJ, n.12, 2009, p.09-18. Vide passagens do diálogo Fédon em que Platão evidencia tanto o aspecto divino da alma quanto o aspecto impuro e perturbador do corpo, seja na aquisição de conhecimento seja no filosofar: 64d-67a; 67c-e; 68c; 69b-c; 79c; 79e-80a; 81b-e; 83a; 83-d-e; 94b; 94e; 114c-e; 115a.

¹⁹ O termo “dessexualização” foi tomado de empréstimo, por Schott, a Arlene Saxonhouse, em *The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato*, p.196 (*apud* SCHOTT, 1996, p.23, cf. nota 4, p.237).

²⁰ Diógenes Laércio, no Livro 3, cap. 46, de seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, conta que *apenas* duas mulheres foram admitidas na Academia de Platão.

“conhecimento puro” para o filósofo só é obtido “definitivamente através da morte” e jaz no propósito órfico de se purificar ao fugir da vida. Tanto os órficos quanto Platão, ao desprender a alma do corpo, rejeitam a sexualidade humana e, assim, a mortalidade e ter nascido de uma mulher. Schott sublinha o fato de que o filósofo não pode se libertar de seu ser mortal exclusivamente pela “purificação de sua alma” (SCHOTT, 1996, p.61), e que depreciar a existência fenomênica pode ser visto como aquilo que torna a pureza uma “meta irrealizável” (SCHOTT, 1996, p.62).

2. O corpo e a mente em Spinoza

Maitê Larrauri, em *Spinoza y las mujeres*, assinala que a filosofia de Spinoza “propõe uma reflexão sobre o corpo²¹, uma análise das paixões, uma unidade da imaginação com a razão” (1989, p.3);²² assim como ao se separar fortemente da filosofia grega clássica (LARRAURI, 1989, p.11), o pensamento de Spinoza analisa o homem (e a mulher) como um todo em sua individualidade e não como essências universais afastadas da vida. Como sugere Larrauri, a proposta filosófica de Spinoza é para o “gênero humano” (1989, p.24) tratado em sua unidade de indivíduo; o que torna as ideias do filósofo convenientes para nosso projeto de positivação do conceito de feminino.

Observa-se na parte 1 do texto que a tradição filosófica pensa o corpo como aquilo que leva ao engano e é causa de problemas (vide também JAQUET, 2011, p.29) devendo, então, o sujeito dele se apartar rumo ao confiável e puro mundo das Ideias. Spinoza compreende o corpo como o “que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (E II def.1) e por ideia compreende “um conceito²³ da mente, que a mente

²¹Deve-se mencionar que também Ludwig Feuerbach, em sua proposta de uma nova filosofia, valoriza o corpo em sua totalidade; trata-se de uma “filosofia *sinceramente sensível*” (2002, p.82, *grifos* do autor) que se inicia com a proposição: “*sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência*” (*grifos* do autor).

²²“*Propone una reflexión sobre el cuerpo, un análisis de las pasiones, una unidad de la imaginación y la razón; [...]*”.

²³Na explicação da parte II da *Ética*, definição 3, o filósofo esclarece o uso do termo “conceito” em vez de “percepção”; para ele, “a palavra percepção parece indicar que a

forma porque é uma coisa pensante” (E II def.3). A ideia-chave do filósofo é que “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro” (E II 7 esc., E III 2 esc.) e, como assegura André Martins, “pensamento e extensão não são convertíveis um no outro” (MARTINS, 2011, p.114). Assim como o “homem consiste de uma mente e de um corpo”, sendo que o corpo “existe tal como o sentimos” (E II 13 corol.), e é “o objeto da ideia que constitui a mente humana” (E II 13, E III 10 dem.) que é “unida ao corpo” (E II 13 esc., E II 21).²⁴

Para Spinoza, “a percepção sensível é o *primeiro conhecimento do mundo* que um corpo tem” (E II 13 esc., *grifos nossos*), enquanto a mente humana tem “um conhecimento muito confuso” do corpo (*idem*), sabe que ele existe por meio das ideias das afecções que ele sofre (E II 19) por ser afetado “pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (E II 13 postulado 3), isto é, a mente percebe as afecções assim como percebe “as ideias dessas afecções” (E II 22). Como a mente é unida ao corpo (E II 13 esc.; E II 21), resulta, então, a combinação de conhecimento sensível e racional (LARRAURI, 1989, p.15), em oposição à crença da tradição. Spinoza critica a razão no escólio 1 da proposição 40, da parte II da *Ética*, quando diz que “cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas” e, se pretender, como os filósofos, “explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas” estará fadado a entrar em controvérsias.

No prefácio da parte III da *Ética*, Spinoza aponta a forma como os filósofos da tradição escreveram sobre os afetos, como se fossem coisas não naturais, fora da natureza: um defeito cuja solução é “deplorar”, “ridicularizar”, “desprezar”, “abominar”. Tais “homens eminentes” pretenderam fugir da força dos afetos e se ancoraram no reino da pureza da mente sem determinar a natureza deles nem que “poder tem a mente para regulá-los”: *opuseram afeto a razão, mulher a homem, noite a dia, natureza a cultura, e etc..* O afeto, em Spinoza, comporta os dois aspectos: o aspecto físico – através das afecções que o

mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente”.

²⁴ Observa-se grande originalidade na concepção spinozana de mente como ideia do corpo.

corpo sofre – e o aspecto mental – através das ideias das afecções que o corpo sofre. Não se pode deixar de sublinhar o fato de que o afeto abarca os dois aspectos conjuntamente, *simultaneamente (et simul)* (JAQUET, 2011, p.39), e o indivíduo, ao ser afetado por algo ou alguém, tem como consequência o aumento ou diminuição, o estímulo ou o refreamento de sua potência de agir (E III def. 3). Como esclarece Jaquet, o conceito de afeto, no pensamento do filósofo, é mais amplo que o de paixão por englobar também as ações (2011, p.45). Ele rompe com a filosofia da tradição que considera a paixão como sendo algo fora da natureza e oposta à razão (JAQUET, 2011, p.54). A ideia é que, ao ser afetado, o indivíduo tenha consciência da causa do afeto, o que faz com que se torne necessário distinguir se se trata de uma causa adequada – que é “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (E III def.1) – ou de uma causa inadequada ou parcial – que é “aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (*idem*): ou seja, o objetivo é compreender a causa adequada do afeto e não dele fugir.

O desejo²⁵ faz parte da natureza do homem (E III definições dos afetos 1) e não se muda tal fato. O que está a cargo do indivíduo é a forma de “desenvolver o desejo” (LARRAURI, 1989, p.23), que pode se dar de uma forma ativa ou de uma forma passiva. Segundo Spinoza, existem dois tipos de afetos com base na causa que os produz: as ações e as paixões. Ele diz que “agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada” (E III def.2) e que “padecemos quando, em nós sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial” (*idem*). Jaquet reafirma a ideia de que a causa inadequada é exterior ao corpo (2011, p.59). O corpo e a mente spinozanas agem e padecem (E III 1) “concertadamente” (JAQUET, 2011, p.60); a mente age quando é possuidora de ideias adequadas²⁶ e padece quando se detém em ideias inadequadas (E III 1 corol.). Para o filósofo, “quando os homens dizem que esta ou aquela ação provém da mente, que ela tem domínio sobre o

²⁵ Para Spinoza, “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (E III 9 esc.).

²⁶ Uma noção importante no spinozismo é a de ideia adequada que o filósofo compreende como a “ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (E II def.4).

corpo, não sabem o que dizem” (E III 2 esc.) – o que traz à mente os dogmas do orfismo e do ascetismo grego onde os iniciados se julgavam livres para escapar do ciclo da vida.

O lema socrático, do templo de Apolo, em Delfos, pode ser associado ao que Spinoza escreve na demonstração da proposição 30 da parte III: o homem torna-se “consciente de si próprio” através das afecções que o determinam a agir; porém, o que se observa no texto da *Ética* é a *sabedoria spinozana que sugere o conhecimento de si sem desconsiderar as afecções do corpo*, além de defender que a mente é potente na “regulação e no refreio dos afetos” (E III 56 esc.). Não domínio! Por outro lado, a aversão órfica às mulheres é uma tristeza (E III definições dos afetos 9), pois a “essência da mente consiste em afirmar a existência atual de seu corpo” (E III definição geral dos afetos, expl.), que, no caso dos ascetas gregos antigos e órficos, é de total repúdio e negação a ele. Caso os homens conhecessem adequadamente a causa de seus apetites (E IV prefácio) não teriam temido a sexualidade da mulher, em particular, e a sexualidade em geral; pode-se dizer que foram conduzidos pelo medo e pela superstição em vez da razão que os teria tornado homens livres. Somos parte da natureza e não se pode conceber o indivíduo por si mesmo, sem as demais partes (E IV 2): daí surgem os bons e maus encontros que afetam o indivíduo, cabendo a este apenas a disposição para o conhecimento desses afetos, o que em muito o ajudará no conhecimento de si mesmo.

No prefácio da Parte V da *Ética*, Spinoza reafirma “que não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos”. A seguir, esclarece que o “afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta” (E V 3) e que padece-se menos quanto mais se conhece o afeto de que se sofre (E V 3 corol.). Cabe frisar que isso é válido para todos os afetos (E V 4) e que a tarefa é “conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto”,²⁷ ou seja, “compreender a si mesmo” através de seus afetos e assim, padece menos: *esse é o remédio que Spinoza sugere e que está em nosso poder* (E V 4 esc.). Por outro lado, um sentimento só é mau na medida em que impede o pensamento (E V 9 dem.), isto é, quando a consequência é o “desequilíbrio e a unilateralidade” (LARRAURI,

²⁷ Observa-se uma gradação nesse conhecer.

1989, p.20)²⁸ a qual resulta em um corpo que não é capaz de fazer muitas coisas, tornando-se, então, mais “tomado pelos afetos que são maus” (E V 39 dem.). Spinoza esclarece na demonstração da proposição 42 da Parte V que a “potência humana para refrear os afetos consiste exclusivamente no intelecto”.

3. Conclusão

É útil atentar para o que Spinoza escreve no prefácio da Parte IV da *Ética* sobre perfeição e imperfeição:

Mas, desde que os homens começaram a formar ideias universais e a inventar modelos de casas, edifícios, torres, etc., e a dar preferência a certos modelos em detrimento de outros, o que resultou foi que cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e chamou de imperfeito aquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente concluída.

Que é exatamente o que tem sido feito com o corpo da mulher ao ser comparado e considerado inferior ao do homem (cf. ARISTÓTELES, 1961, II, 3, 737a). Em Spinoza, o indivíduo é tão perfeito quanto possa ser, ou seja, nada lhe falta. Segundo Laurent Bove, em análise da situação do cego que Spinoza faz em carta (carta 21, de 28 de janeiro de 1665, a Blyjenbergh, *apud* BOVE, 2010, p.33, nota 17), o “cego não é aquele que não é dotado de visão: é uma maneira específica e própria de ser”. Parafraseando: a mulher não é aquele ser que não é dotado de pênis: é uma maneira específica e própria de ser. Daí, tanto a ideia aristotélica quanto a freudiana que vê a fêmea como um macho mutilado/castrado cai totalmente por terra.

A *Ética* rompe com a tradição que concebe a natureza humana de forma dual, além de dissipar qualquer traço de clivagem ao promover um apetite racional e uma razão apetitiva (JAQUET, 2011, p.92). O apetite, nessa obra de Spinoza, tanto pode ser racional quanto passional em função de sua determinação se dar através de uma causa adequada ou inadequada. O que se observa no pensamento spinozano é

²⁸ “[...] *desequilibrio y unilateralidad*”.

uma visão mais unificada do homem (e da mulher) que ora se mostra de forma passiva ora de forma ativa (JAQUET, 2011, p.93), em oposição ao par ativo-passivo que, pela tradição, sempre foi relacionado ao homem, o primeiro, e à mulher, o segundo. *O conhecer, na Ética, se transforma em puro agir* (JAQUET, 2011, p.94).

A filosofia de Spinoza é uma ode à alegria, ao prazer de aproveitar a vida, à procura do riso e ao repúdio do que leva ao pranto (LARRAURI, 1989, p.14). Deve-se atentar para os “modos humanos de ser natureza: o corpo *humano*, os afetos *humanos*, a sexualidade *humana*, as pulsões *humanas*” (MARTINS, 2009, p.336, *grifos* do autor). *Segundo Spinoza, as paixões, assim como todos os sentimentos, são positivas porque funcionam como indicativos do que é bom e do que é mau para o corpo, ou seja, denotam a verdade que é possível extrair em todo conhecimento sensível* (LARRAURI, 1989, p.17). Pode-se ainda acrescentar que a filosofia de Spinoza ajuda o homem (e a mulher) a encontrar um meio de chegar à liberdade (E V pref.) além de garantir que sentir alegria favorece o homem (e a mulher) a reprimir suas inclinações (E V 42). Pode-se também dizer não à repressão ascética e órfica que Platão imortalizou filosoficamente em seu repúdio às mulheres e garantir que a mulher também pode se beneficiar da razão sem “grande prejuízo para a paz” que foi o argumento spinozano no *Tratado Político* (cap.11 §4) contra o reinado igual entre homens e mulheres.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Tradução de Marcelo Perine). 2ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. *De la génération des animaux*. (Texte établi et traduit par Pierre Louis). Paris: Les Belles Lettres, 1961.

BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade* seguido de Pirro e Cinéias. (Tradução de Marcelo Jacques de Moraes). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*, v.1. (Tradução: Sérgio Milliet). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo*: diálogos entre religião e filosofia. (Tradução de Dennys Garcia Xavier). São Paulo: Annablume, 2011.

BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. (Organização de David Calderoni; Tradução de André Menezes Rocha et al.; Revisão técnico-filosófica de Marcos Ferreira de Paula). Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, v.2. 21ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Spinoza, um ecologista *avant la lettre?*, p.281-290. In: André MARTINS, Homero SANTIAGO e Luís César OLIVA (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. (Tradução de Artur Morão). Lisboa: Edições 70, [1988] 2002.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. No feminino plural, p.167-178. In: Marcia TIBURI, Bárbara VALLE (Orgs.). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. Santa Cruz do Sul (RS): EDUNISC, 2008.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. (Tradução: Artur M. Parreira). 4ed. 2ª. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações paixões em Espinoza*. (tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva). Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

KAHN, Charles H.. *Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história*. (Tradução: Luís Carlos Borges). São Paulo: Loyola, 2007.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. (Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury). 2ed. Brasília (DF): UNB, 1977

LARRAURI, Maite. *Spinoza y las mujeres*. Documentos de trabajo, serie E, do Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, Fundación Instituto Shakespeare/Instituto de Cine y RTV, Department of Spanish & Portuguese, University of Minnesota, vol.9 de marzo de 1989.

MARTINS, André. O romantismo, Spinoza e Nietzsche: um percurso de influências, distanciamentos e proximidades, p.97-134. In: André MARTINS, Homero SANTIAGO, Luís César OLIVA (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. (Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza). São Paulo: Cia das Letras, 2011. (Za/ZA)

PLATÃO. *O Banquete*. v.1. (Texto grego: John Burnet; Tradução: Carlos Alberto Nunes; editor convidado: Plínio Martins Filho; coordenação de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro). 3ed. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. *Fédon*, v.2. (Texto grego: John Burnet; tradução de Carlos Alberto Nunes; editor convidado: Plínio Martins Filho; coordenação de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro). 3ed. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. *Teeteto*. (Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri). (Prefácio de José Trindade Santos). 3ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. *Timeu. Crítias. O segundo Alcibíades. Hípias Menor*. (Tradução direta do grego: Carlos Alberto Nunes; coordenação: Benedito Nunes). 3ed.rev. Belém: EDUFPA, [1973] 2001.

PLATÃO. *Mênon*. (tradução de Maura Iglésias; texto estabelecido e anotado por John Burnet). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*: das origens a Sócrates, v.1. (Tradução: Marcelo Perine). São Paulo: Loyola, 1993.

SCHOTT, Robin May. *Beauvoir on the ambiguity of evil*. Claudia CARD (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. New York: Cambridge University Press, 2003.

SCHOTT, Robin May. *Eros e processos cognitivos*: uma crítica da objetividade em filosofia. (Tradução: Nathanael C. Caixeiro). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

SILVA, Fernando Crespim Zorner da. A mulher grega: o corpo de Fedra na peça Hipólito de Eurípidés, p.189-198. In: Marcia TIBURI e Bárbara VALLE (Orgs.). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. Santa Cruz do Sul (RS): Edunisc, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (Tradução e notas de Tomaz Tadeu). 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Baruch de. *Tratado Político*. (tradução de Manuel de Castro). São Paulo: Abril Cultural, 1979, coleção *Os pensadores*, p.303-366. (TP)

TYRRELL, William Blake. *Las amazonas – Un estudio de los mitos atenienses*. (Traducción de Juan José Utrilla). México: Fondo de Cultura Económica, 1989.