

V
E
Z
S

*MULHERES
NA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA*

ORGANIZAÇÃO

Nastassja Pugliese

Gisele Secco

Bernardo Oliveira

*Por vezes três rodeaste e apalpaste o cavado
refúgio,
com voz mui clara a chamar os melhores heróis
pelos nomes,
tendo imitado na voz as esposas dos chefes
Argivos.*

(Odisseia, IV, 277-279, Trad. Carlos A. Nunes)

Esse relato de Menelau a Telêmaco, quando o famoso cavalo de madeira fora inserido em Troia, denuncia o comportamento pró-troiano de Helena e a capacidade admirável da encantadora espartana de tornar-se igual – por meio da sua voz! – a todas as mulheres dos guerreiros. A metáfora não é capricho de divindades, principalmente se lembrarmos que a fala do marido contradiz à da esposa, em cena anterior, na qual ela havia relatado sua atitude pró-gregos ao proteger Odisseu, que entrara escondido em Troia, ousadas naquela guerra considerada a mais paradigmática de todas. De figura individualizada, *causa belli* unindo *eros* (desejo) e *eris* (discórdia), a mais bela mulher se torna símbolo de uma alegada condição feminina, artilosa e disruptiva. Essa poderosa imagem (em um padrão que constrói nos gregos a nossa origem) transita da Antiguidade aos nossos dias – o atribu-

to estético vigora ainda hoje como traço do feminino: “As muito feias que me perdoem/ Mas beleza é fundamental”, disse o poeta em Receita de Mulher. Que vozes podemos reivindicar quando somos definidas, até pelo Aurélio, como “pessoa do sexo feminino” – leiam os verbetes “homem” e “mulher” no dicionário mais usado no Brasil. Quando a voz de todas a mulheres é reunida em uma só e esta é desautorizada (pelo marido/narrador), o que dizer? É contra o silenciar, contra as definições e demarcações aparentemente neutras que este livro se levanta. Contra o apagamento de vozes e a exclusão de saberes estas vozes surgem e, em unísono, ecoam (ah, outro mito opressor, incorporado na linguagem: pobre Eco condenada apenas a repetir Narciso...) um clamor comum: *pensamos, escrevemos, logo, existimos! Leiam-nos! Ouçam-nos!*

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho (Filosofia – UFMG)

Presidente de Honra da SBEC (gestão 2022-3)

V
E
S

*MULHERES
NA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA*



UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor Roberto de Andrade Medronho

Vice-reitora Cassia Curan Turci

*Coordenadora do
Fórum de Ciência
e Cultura* Christine Ruta



Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro

Diretor Marcelo Jacques de Moraes

Diretora adjunta Fernanda Ribeiro

Conselho editorial Marcelo Jacques de Moraes (presidente)
Cristiane Henriques Costa
David Man Wal Zee
Debora Foguel
João Camillo Barros de Oliveira Penna
Maria Elvira Días-Benítez
Tania Cristina Rivera

organização

Nastassja Pugliese, Gisele Secco e Bernardo Oliveira

V
E
S

*MULHERES
NA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA*



EDITORA UFRJ

© 2024 Nastassja Pugliese, Gisele Secco e Bernardo Oliveira

Ficha catalográfica elaborada por Maria Luiza Cavalcanti Jardim (CRB7/1878)

V977 Vozes [recurso eletrônico] : mulheres na história da filosofia /
organização, Nastassja Pugliese, Gisele Secco e Bernardo
Oliveira. – Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2024.
1 recurso eletrônico (238 p.) : digital

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-7108-508-4

1. Filósofas. 2. Mulheres na filosofia. 3. Filosofia -
História. I. Pugliese, Nastassja. II. Secco, Gisele Dalva.
III. Oliveira, Bernardo.

CDD: 190

Coordenação editorial

Sonja Cavalcanti

Thiago de Moraes Lins

Preparação de originais

Thereza Vianna

Revisão

Paula Halfeld

Capa

Maria Eugênia Zanchet

Projeto gráfico e diagramação

Louise Xavier Dantas

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

FÓRUM DE CIÊNCIA E CULTURA

EDITORA UFRJ

Rua Lauro Müller, 5

Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-160

www.editora.ufrj.br

LIVRARIA EDITORA UFRJ

Av. Pasteur, 250 – Palácio Universitário

Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-902

vendas@editora.ufrj.br

Sumário

Apresentação	7
<i>Carla Milani Damião</i>	
Introdução	12
<i>Nastassja Pugliese, Gisele Secco e Bernardo Oliveira</i>	
Cânone, gênero e historiografia	28
<i>Lisa Shapiro</i>	
Emaranhado de exclusões: o cânone, o argumento e a disputa – notas para um entendimento	51
<i>Janyne Sattler</i>	
História intelectual de mulheres negras: notas de pesquisa do próprio fazer	60
<i>Giovana Xavier</i>	
Pericção de Atenas: questões de método a Mary Ellen Waithe	67
<i>Carolina Araújo</i>	
Ver com as lentes da tradução: o caso das filósofas antigas	87
<i>Gislene Vale dos Santos</i>	
Notas de pesquisa: autoridade epistêmica em Christine de Pizan	97
<i>Ana Rieger Schmidt</i>	
Observações sobre a crítica de Anne Conway ao dualismo cartesiano	107
<i>Ethel Menezes Rocha</i>	
A questão sobre a natureza do fogo: duas notas a respeito do primeiro escrito de Émilie du Châtelet	126
<i>Miteli Seixas da Silva</i>	
Sofia, a grande contradição de Rousseau	143
<i>Yara Frateschi</i>	

Nísia Floresta e seu papel na <i>miniquerelle des femmes</i> brasileira	161
<i>Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke</i>	
Natureza e liberdade em <i>Úrsula</i> (1859), de Maria Firmina dos Reis: o uso dos nomes próprios como expediente narrativo para uma historicidade	190
<i>Katarina Ribeiro Peixoto</i>	
Carolina Nabuco e o retrato de Henry James: uma escrita expatriada	207
<i>Ulysses Pinheiro</i>	
Educação como prática da liberdade em bell hooks e o feminismo negro	221
<i>Halina Leal</i>	
Sobre os autores	232

Apresentação

Carla Milani Damião

Há tanto o que se pensar sobre as vozes de mulheres na história da filosofia... A começar pela facticidade e relacionalidade que podem alcançar. Vozes concretas, não apenas metáforas, regidas pela vontade coletiva de desfazer a condição de silenciamento histórico, ao qual mulheres, acadêmicas ou não, foram submetidas por séculos.

Quando lembramos do elevar dessas vozes, é preciso notar a *mimesis* de uma verve retórica masculina que se camuflava atrás do anonimato ou do uso de pseudônimos, como, por exemplo, a de Mary Wollstonecraft, para que pudesse ser ouvida. Como sabemos, o panfleto intitulado *A vindication of the rights of men, in a letter to the right honourable Edmund Burke* foi publicado anonimamente em 29 de novembro de 1790 e, dado o sucesso alcançado e a certeza de que se tratava de “um autor”, a segunda edição, publicada em 18 de dezembro de 1790, revelou Mary Wollstonecraft como a autora, vindo então a escrever *A vindication of the rights of woman* em 1792. Contextualizar essa voz não significa limitá-la ao século XVIII ou aos primórdios das ondas do feminismo como se não nos importasse ouvir vozes pretéritas de mulheres cuja existência foi obliterada, isto é, negada de antemão por um projeto historiográfico branco, europeu e masculino. Denise Ferreira da Silva¹ fala sobre uma estratégia de subjugação racial que supõe tanto uma lógica da exclusão quanto uma lógica da obliteração. Esse segundo tipo de lógica significa o planejamento de uma eliminação completa, em relação à qual não existe reparação possível. Há tanto o que recuperar nessa história de apagamentos e submissões...

¹ SILVA, Denise Ferreira da. *Homo modernus*. Para uma ideia global de raça. Tradução de Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2002.

O movimento das *vozes de mulheres na história da filosofia*, cujo teor histórico-filosófico revela um modo distinto de historiografar, tem sido vital para a cena filosófica contemporânea no Brasil por impulsionar um conhecimento para além das políticas acadêmicas que visam sobretudo ocupar um espaço em currículos, programas de cursos e cargos de gestão acadêmica e/ou institucional. De que nos serve impor nomes de filósofas aos programas de cursos de filosofia se essas permanecem desconhecidas de professores que não foram formados para lê-las e ensiná-las? Parece mais acertado pensar que a decantada ampliação do cânone filosófico é uma política mais eficaz, ao dar a conhecer a filosofia efetivada no passado e no presente por mulheres e ensinar a ouvi-las.

O interessante de pensarmos em vozes e em sua tessitura, como aquele conjunto de notas musicais que cantores emitem sem forçar a voz, é retirar o “ar de Penélope” que praticava sua tecitura no compasso de espera de seu amado, tecendo e destecendo, de acordo com o andar da fila de pretendentes que se formava. O gesto do tecer, o cruzar dos fios com a urdidura, tão feminino, corresponde, como sabemos, à metáfora da escrita, da composição de um texto. Embora a origem das duas palavras seja a mesma, “*texere*” (do latim), os usos podem denotar uma divisão sexual de tarefas: aos homens, o lugar público da palavra (do *lógos*); às mulheres, a privacidade do tecer ou do ressoar o que já foi dito, como nos lembra Cavarero em “Eco – ou sobre a ressonância”,² ao lembrar do mito de Narciso e Eco. A própria tarefa do tecer, no entanto, revela-se complexa, pois os textos alcançam os olhos do público, que, mesmo inicialmente ludibriado por possíveis pseudônimos ou anonimatos, passa a notar a elevada voz provinda da suposta quietude da escrita do lar. Não por acaso, várias mulheres foram reconhecidas como escritoras e a literatura como esse ambiente com mais proximidade com o privado. De outro lado, o embate público desfavorece aquela que, no passado, deveria necessariamente vestir-se de modo diferente ou, no mínimo, de modo menos ágil em comparação

² CAVARERO, Adriana. Eco – ou sobre a ressonância. In: CAVARERO, Adriana. *Voices plurais: filosofia da expressão vocal*. Tradução de Flávio T. Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

aos sujeitos cujas vestes voltavam-se para a ação do caminhar e do falar. Quantas caricaturas receberam as feministas do século XIX e início do XX, com feições enraivecidas e vestes severas!



Figura 1: Na tradição irlandesa, às mulheres era permitido pedir homens solteiros em casamento em anos bissextos, algo conhecido como *"leap-year proposal"*. A caricatura mostra uma sufragista sendo negada pelo *"bachelor"*, após quebrar janelas, ameaçar políticos, entre outros atos atribuídos às sufragistas em seus protestos. Os sapatos, os cabelos despenteados e o nariz sempre proeminente lembram descrições caricatas de bruxas. O martelo na mão, talvez uma alusão ao socialismo e ao *"vandalismo"*. Certamente essa mulher não cabia mais na *"gaiola dourada"* da educação prescrita às jovens mulheres, sobre a qual Wollstonecraft escreveu criticamente. Fonte: *The Anti-Suffrage Review*, 1912.

A julgar pelo tamanho da língua e os gestos de protestos, às sufragistas foi conferida uma voz elevada e dissonante, cuja imagem caricaturesca diz muito a respeito da forma como foram recebidas em sua época. Os tempos mudaram, mas as tentativas de calar mulheres ganharam novas

vestes: a conhecida “injustiça epistêmica” no mundo da produção de conhecimento e os epistemicídios, notoriamente marcados por diferenças étnicas

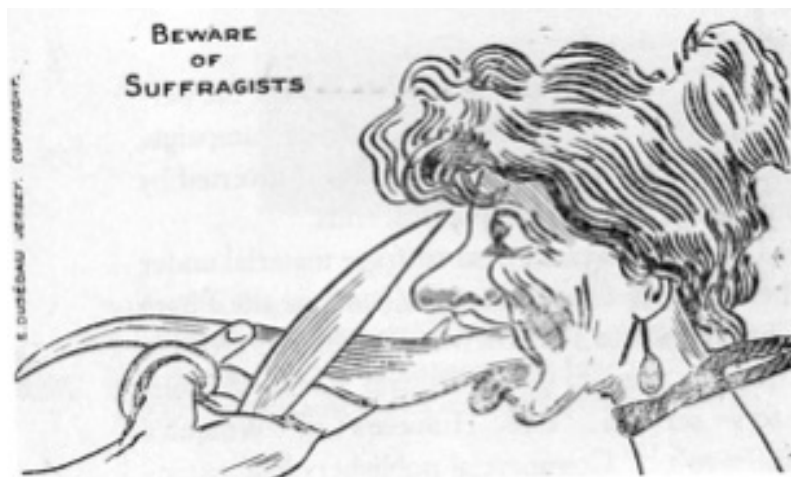


Figura 2: “Cuidado com as sufragistas”. Fonte: Museum of London Postcard Collection.

e raciais.³ Em perspectiva interseccional, ouvimos Sueli Carneiro⁴ afirmar que o que caracteriza o processo do “epistemicídio” advém, no Brasil, da “imposição do embranquecimento cultural”, que cala e produz o fracasso, sendo a principal causa da evasão escolar de crianças e jovens negros.

Porque as histórias, por mais conhecidas que sejam, raramente são ouvidas, é preciso recomeçar..., dizia André Gide em sua versão do mito de Narciso.⁵ Evocar as vozes caladas ou jamais ouvidas, a cada época, mesmo que as conquistas possam ser vistas como “tantas...”, é uma das maiores

³ Ver: FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Nova York: Oxford University Press, 2007; ALCOFF, Linda Martín. Epistemic identities. *Episteme*, v. 7, n. 2, p. 128-137, 2010; LOVIBOND, Sabina. Review on epistemic injustice: power and the ethics of knowing. *Philosophy*, v. 84, n. 1, p. 147-151, 2009.

⁴ CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

⁵ GIDE, André. O tratado de Narciso: teoria do símbolo. Tradução de Luiz Roberto Benati. 2. ed. São Paulo: Flumen, 1984.

contribuições da atual geração de filósofas à maneira de se ensinar história da filosofia no Brasil. Sobretudo, é preciso destacar a relacionalidade entre voz e escuta nesse ensino, algo que clama por uma nova historiografia da história da filosofia. Adriana Cavarero, em *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*, inspira a leitura desta obra ao nos dizer:

Ao contrário do olhar, a voz é sempre relacional. Não permite um direcionamento destacado para o objeto porque, em sentido estrito, não tem objeto. Ela vibra no ar e atinge o ouvido alheio até quando não tem a intenção de fazê-lo. A escuta [...] é relativa à dimensão da reciprocidade: “Agradecida pelo que o ouvido recebe, a garganta responde abrindo-se” [citando Wayne Koestenbaum].⁶

⁶ CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Tradução de Flávio T. Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 207.

Introdução

Nastassja Pugliese, Gisele Secco e Bernardo Oliveira

Discursos de gênero não dizem respeito apenas às expectativas culturais associadas às diferenças biológicas entre corpos, mas ao modo como cada objeto da cultura, cada relação social, cada elemento da realidade se insere na rede de significados construídos, em distintos contextos, sobre essas diferenças. Os modos como falamos, pensamos e imaginamos os gêneros e os modos como vivenciamos experiências de gênero resultam de trocas sociais, afetivas e intelectuais com outros corpos humanos, com corpos animais e com todos os objetos que fazem parte da nossa realidade cultural. A força dos discursos de gênero na constituição das relações sociais é tão intensa e dominante na construção de nossos hábitos e práticas que quase se poderia dizer que, para tudo o que há, há uma narrativa de gênero que o envolve.¹ Cores são associadas a estéticas de gênero, roupas são categorizadas nas lojas pelos tipos de corpos que deveriam vestir. Também brinquedos são divididos por gêneros, assim como a eles são associadas comidas, livros, automóveis, esportes. Até profissões são ensinadas para as crianças como próprias ou impróprias para um ou outro corpo. Da mesma forma, mesmo que não queiramos ou não concordemos com a generificação das experiências afetivas, o que a experiência cultural impõe é que nossas

¹ Não se pode deixar de notar, entretanto, que narrativas e organizações sociais submetidas à força dos discursos de gênero não são universais, como mostra Oyèrónké Oyèwùmí na obra recentemente traduzida ao português *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. A socióloga nigeriana mostra como a categoria de gênero foi introduzida com a colonização branca nas sociedades Oyó-Iorubá, anteriormente organizadas sem a dicotomia “homem” versus “mulher”. Apontando problemas que vão desde a imposição de categorias coloniais, tanto de organização quanto de análise social, e acusando diversas infidelidades de traduções do iorubá ao inglês, Oyèwùmí aponta para o problema maior da tradução entre culturas e revela tensões entre certos pressupostos do feminismo branco ocidental, como o de que gênero é uma categoria socialmente construída e o de que a subordinação das mulheres é um fenômeno universal.

práticas intelectuais também são categorizadas, via imaginário social, de acordo com as virtudes esperadas de quem as pratica: se ligadas à sensibilidade, são práticas intelectuais de corpos femininos ou feminilizados; se ligadas à racionalidade, são práticas de corpos masculinizados. Dada sua centralidade em nossa experiência cultural coletiva, gênero é uma categoria fundante² e se apresenta onde menos esperaríamos: nas expectativas daquelas e daqueles que compõem os ambientes escolar, acadêmico e científico.

Que a voz da filosofia veio a ser associada à imagem – de gênero – do homem branco e sábio, não é mais uma novidade. Sabemos que os discursos de gênero estão na base da determinação do conteúdo disciplinar da filosofia, na atribuição de maior ou menor valor a certas práticas filosóficas e, de modo mais geral, na determinação do que entendemos que seja e do que esperamos que seja a filosofia. A iconografia nos serve de evidência. Pensemos na obra *Escola de Atenas*, do pintor italiano renascentista Rafael, a imagem mais difundida da filosofia e que supostamente representaria suas origens históricas. Nessa cena, o filosofar é concebido como prática de homens brancos, desinteressados do mundo, protegidos sob uma abóbada de mármore, conversando entre si. Não há mulheres. Não há contato com a vida conflituosa da cidade. Assim, reconsiderar as imagens de gênero na filosofia e deslindar as tessituras de suas configurações ao longo da história é, hoje, um objetivo urgente nas agendas de pesquisa.

Contextos e causas da prevalência da voz masculinizada nos espaços consagrados à filosofia estão sendo revisitados e expostos por meio de diferentes tipos de investigações críticas. Há, portanto, várias maneiras de se aproximar da questão. Os capítulos deste livro dialogam entre si no modo como realizam essa crítica e como reconsideram os impactos da prevalência do gênero masculino na história da filosofia. Ao se engajarem com o tema das vozes das mulheres na filosofia, os capítulos se deparam com a ausência e a reconhecem, buscando investigar a história mesma da filosofia, os

² Como De Almeida (2020) mostra, o conceito de gênero e seus usos carregam uma história que envolve desde a distinção entre natureza e cultura até o questionamento, nos anos 1990, do binarismo, da matriz heterossexual e do argumento de que as bases biológicas e materiais seriam naturalmente dadas. Quando falamos em gênero, aqui, nos referimos a essa história que não se reduz ao binarismo, mas que está inserida nesse fenômeno classificatório e, muitas vezes, limitador de corpos.

modos como a narramos e pelos quais, consciente ou inconscientemente, consolidamos tais narrativas de gênero – e de exclusão – nas práticas acadêmicas. Essa metodologia, o fazer história da filosofia apropriando-se da crítica feminista de suas práticas tradicionais, também é caracterizada tematicamente como constituindo uma *história feminista da filosofia* (Witt; Shapiro, 2020) ou uma *história da filosofia com recorte de gênero* (Pugliese, 2021). Trata-se não de uma história da filosofia alternativa, mas de uma história da filosofia *tout court* que se dedica à análise de obras escritas por mulheres (como as de Du Châtelet e Anne Conway), de argumentos de filósofos tradicionais sobre a distinção entre os sexos e a natureza da racionalidade das mulheres (como o estudo crítico do *Emílio*, de Rousseau), a partir de reflexões metodológicas sobre a pesquisa em história da filosofia, historiografia e sobre os princípios para a exegese. Inclui-se aí o estudo dos diferentes estilos e métodos de fazer filosofia, como a análise dos argumentos e expressões filosóficas presentes em narrativas literárias (Maria Firmina dos Reis e Carolina Nabuco) e ensaios jornalísticos (Nísia Floresta). Este movimento de revisitar a metodologia em história da filosofia possibilita esclarecer os efeitos, a importância e os limites de um recorte de gênero, o que pode gerar transformações na prática social filosófica, no ambiente acadêmico e nos modelos pedagógicos (como mostra bell hooks).

Nesse contexto metodológico no qual se inserem os artigos do presente livro, uma obra contemporânea marcante é a coleção *A history of women philosophers*, publicada entre 1987 e 1995, por Mary Ellen Waithe. A coleção é uma história da filosofia em quatro volumes, cobrindo os períodos antigo, medieval, moderno e contemporâneo.³ Os volumes, organizados por Waithe, marcam a abertura de terreno fértil, na academia, para iniciativas de pesquisa originais e desafiadoras para historiadoras e historiadores da filosofia. Como quando cuidamos de uma horta ou um jardim, a existência de terra fértil é condição necessária mas insuficiente para cultivos, seja porque eles invariavelmente exigem atenção e empenho, seja porque cada espécie vegetal demanda distintas ordens de observação e cuidado. Para

³ Gislene Vale dos Santos está coordenando a tradução dos volumes editados por Waithe, que, em breve, será lançada.

seguir na metáfora, vale ainda lembrar que a fertilidade da terra, ela mesma, depende de contínua dedicação – é preciso saber esperar o tempo de adubar, lavrar e até mesmo de combinar diferentes qualidades de solo para que o plantio vigore venturoso. Ou seja, apesar do constante e incessante trabalho de historiadoras e historiadores da filosofia para ampliar o cânone histórico e fazer ouvir as vozes – ainda abafadas – das mulheres na história, a abordagem temática e metodológica avançada na obra de Waithe (e pelo resgate de outras histórias da filosofia com recorte de gênero que estavam esquecidas na história) não causou impacto de uma hora para outra, nem abriu espaços na filosofia praticada no Brasil de imediato. Hoje, apesar de datada, a obra de Waithe continua a estar para a história feminista da filosofia como terra fértil para bom cultivo.

Quando o impacto das pesquisas em história da filosofia com recorte de gênero começou é algo, entretanto, que não dá para mapear sem erros. Isso porque, quando falamos de ausências na história, nossos próprios modos de narrar as nossas práticas se inserem nas estruturas de silêncio e silenciamento e certamente deixaremos de fora importantes contribuições de pioneiras que abriram caminhos para as outras. Por isso, não nos interessa aqui saber quem começou o movimento que ora se apresenta na filosofia acadêmica brasileira de resgate das vozes das mulheres filósofas, nem nos interessa aqui argumentar por ineditismos. Este volume se coloca como um recorte do momento presente, como uma fotografia do estado atual da pesquisa em história feminista da filosofia, sobretudo no Brasil. Isso precisa ser dito, pois atualmente dispomos de uma variedade multiforme e pluritemática de abordagens históricas, historiográficas e filosóficas em prol da recuperação da obra de mulheres na história da filosofia – traduções de originais, organização de antologias e volumes especiais de periódicos, séries de livros, projetos de pesquisa nacionais, internacionais e interinstitucionais, sem contar a impressionante quantidade de iniciativas de pesquisa, divulgação, organização de eventos e proposição de cursos de graduação, pós-graduação e de cursos livres, em especial na América Latina e no Brasil. A literatura secundária que favorece as empreitadas de renovação e compreensão do nosso fazer histórico-filosófico tem sido crescentemente expandida e qualificada, embora muito trabalho ainda seja preciso. Com

respeito à pouca oferta de traduções ao português – fato que limita o acesso de estudantes, sobretudo de graduação, a uma tal fortuna crítica –, a travessia tão somente começou.

O trabalho em história feminista da filosofia possui, além dos desafios materiais, inúmeros desafios teóricos. Como mostra Pugliese (2021), esses desafios podem ser elencados em três categorias, sendo a primeira a garantia de liberdade de pensamento e de exercício intelectual para as mulheres que atuam e atuaram na filosofia. Encarar esse desafio passa por reconhecer que as condições materiais de produção das filosofias apagadas da história, pelo fato de suas autoras serem mulheres, levaram a exclusões que precisam ser compreendidas e recontadas, o que, a seu turno, demanda um mapeamento das expectativas epistêmicas que cada filósofa resgatada da obliteração julgava poder (ou não) satisfazer. Uma lição importante relacionada a tal desafio é a de que nós, filósofas, podemos pensar, discutir e escrever sobre o que bem desejarmos, sem que nos seja imposto qualquer espartilho de estilo ou temática filosófica – é dizer: a legitimação de mulheres como filósofas não passa nem deve passar pelo pedágio “assuntos de mulher”. O segundo tipo de desafio diz respeito à tendência ao anacronismo na investigação histórica. Dado que o feminismo é um movimento por direitos que se constitui quando há reconhecimento público de fatos de injustiça cuja extinção é reivindicada coletivamente (ou seja, a data de nascimento do feminismo assim entendido coincidiria com a Revolução Francesa), uma história feminista da filosofia só poderia ser legítima se iniciasse sua narrativa no século XVIII. Uma história feminista dos séculos anteriores, ou mesmo de outros registros geopolíticos e culturais nos quais o feminismo no sentido referido não faça sentido, pecaria por anacronismo. Sabemos, entretanto, que, ao menos na acepção de filosofia que nos foi legada pela tradição europeia, mulheres que filosofam existem desde os tempos do pitagorismo. As pioneiras e precursoras, que podemos chamar de pré ou de profeministas, merecem ser reconhecidas como tais, ainda que não tenham elas mesmas alcançado resultados práticos, como a reforma de leis e constituições, ou formado um movimento coletivo, ou estabelecido – categoricamente falando – direitos para as mulheres. O terceiro e último desafio, relacionado ao anterior, está no cuidado com as evidências históricas. Leituras anacrônicas

do passado tendem a ignorar (por vezes a manipular erroneamente, inclusive por suspeitos motivos ideológicos) as fontes documentais, sem as quais não se faz história em sentido genuíno. Fazer história com atenção às evidências consiste em buscar reconstruir os contextos de enunciação de teses, tendo como instrumento o conhecimento das línguas e linguagens dos textos originais, recorrendo-se a arquivos e investigando-se obras “menores”, como panfletos, folhetins de época e outras fontes que permitam recuperar os cenários intelectuais, levando-se em conta os limites materiais de produção do conhecimento. Uma história feminista da filosofia baseada em evidências históricas procura reconstruir teses e argumentos em seus quadros históricos, dando a vê-los em seus contextos de enunciação, bem como seus efeitos nos círculos intelectuais do passado. Essa capacidade de fazer o outro ver, contando uma narrativa histórica a partir de elementos objetivos (textos e outras fontes documentais), engendra nova aura para problemas e teses de outrora, tornando-os vívidos no presente sem manejo forçado – o que, por sua vez, possibilita um diálogo honesto com nosso passado. A história não é tomada, portanto, como distante e desconectada do presente, mas esteio de explicação e compreensão do que vivemos e pensamos hoje. Os textos presentes nesta coletânea procuram, portanto, enfrentar esses desafios materiais e teóricos, expressando tanto o cuidado metodológico que interessa à pesquisa histórica quanto a motivação política que move as teorizações feministas.

Há uma outra categoria de desafio, que talvez seja o mais importante a ser ultrapassado. A história feminista da filosofia precisa lidar com o desafio de expandir sua própria metodologia de resgate enquanto as expressões “mulheres filósofas” e “mulheres filósofas brasileiras” não forem amplas o suficiente em seus escopos acadêmicos e ontológicos. Como Werneck (2009) nos mostra ao tecer importantes considerações sobre os movimentos de mulheres negras e suas estratégias para enfrentar racismo e sexismo, *nostros passos vêm de longe*. Mas esse *nós* do qual falamos, esses *nostros passos* que vêm de longe não saíram dos mesmos lugares e não calçam os mesmos sapatos. No capítulo XIX do *Opúsculo humanitário*, Nísia Floresta denuncia que falar de “brasileiras” em seu contexto é falar de mulheres não indígenas e mulheres não escravizadas, ou seja, é excluir mulheres indígenas (expropriadas de

cidadania em seus próprios territórios) e negras (brutalmente escravizadas no Brasil de 1853). Floresta, autora de uma das primeiras obras filosóficas e feministas de nosso país, sublinhou um fato, no século XIX, ainda carente de reconhecimento hoje: que, no mais das vezes, quando falamos de brasileiras não estamos falando da totalidade das cidadãs do sexo feminino, nem estamos fazendo referência a um grupo único e homogêneo. Hoje, no século XXI, as brasileiras não têm – ainda – igual reconhecimento social e político, e há muito a ser feito pela dignidade de mulheres negras e indígenas no Brasil. Sueli Carneiro (2005) defende que a política de Estado colonial que persiste nos dias de hoje leva a um *epistemicídio* dos saberes dos povos de raiz não europeia, que são parte da própria fundação do Brasil. No presente contexto, é fundamental reconhecer a necessidade da ampliação de pesquisas acadêmicas e investigações de resgate e memória de suas histórias. É preciso ouvir as vozes de mulheres negras e mulheres indígenas, sob pena de a nossa história da filosofia ser contada, mais uma vez, por meio de narrativas atravessadas por vieses. Esse é um ponto importante, pois reconhecemos os limites do presente momento histórico no Brasil e a distância que estamos de um ambiente acadêmico que seja fértil o suficiente para a emergência de vozes verdadeiramente plurais.

Com efeito, os textos que constituem a presente coletânea podem ocupar espaços variados na fortuna crítica, espaços que talvez há muito já deveriam ter sido preenchidos. Apesar de o diálogo acadêmico acerca da *ausência* de pesquisas sobre mulheres na história da filosofia estar avançando no Brasil, um dos passos mais importantes – a publicação de obras e estudos sobre filósofas em espaços editoriais de excelência – ainda está sendo ensaiado. A permanência da relevância de mulheres filósofas no imaginário científico e cultural não será duradoura sem publicações que acompanhem a pesquisa e o desenvolvimento de estudos sobre suas obras. Esta coletânea cumpre esse papel, pois é fruto de um longo trabalho de investigação, feito a muitas mãos em diferentes universidades do país e do mundo, sobre obras de mulheres filósofas da antiguidade, do medievo, do período moderno e da contemporaneidade. Conseguimos reunir textos que servirão de material para futuras pesquisas, mas também de apoio pedagógico para cursos em história da filosofia, em educação, em filosofia política e em diversos

outros campos, dado o seu caráter interdisciplinar. Como veremos a partir de agora, os textos aqui reunidos representam pensamentos e vozes plurais, manifestadas ao longo da história da filosofia, e também no presente, em primeira pessoa, no Brasil.

Os primeiros três textos do volume tematizam, com distintos propósitos e estratégias argumentativas, aspectos metodológicos da pesquisa em torno da recuperação de trabalhos de mulheres na história da filosofia. Lisa Shapiro e Janyne Sattler comungam preocupações com a reescrita do cânone filosófico desde o ponto de vista das mulheres, em especial com os pressupostos epistemológicos e historiográficos da empreitada. Giovana Xavier, por sua vez, falando a partir da intersecção entre vivência pessoal e trabalho histórico, argumenta pela importância da elaboração de percursos narrativos individuais no resgate das mulheres negras na história.

Em “Cânone, gênero e historiografia”, Shapiro problematiza a ideia de cânone a partir de um usual critério de construção – a eleição de alguns filósofos atuantes em determinado período histórico-filosófico. Constatando a origem eclesiástica da noção, a autora analisa os usos e as desvantagens da “santificação laica” de alguns filósofos que, por meio de variadas contingências geopolíticas e pedagógicas, estabeleceram *um* cânone: o da filosofia europeia do início do período moderno. Em diálogo com as mais recentes e relevantes filósofas historiadoras dedicadas a compreender os processos de exclusão de mulheres das histórias da filosofia, Shapiro discute estratégias para a reversão das operações historiográficas misóginas subscritas em tais processos, cujas sequelas são vividas até hoje. Sua conclusão nos apresenta uma série de lições historiográficas a serem consideradas por pesquisadores e pesquisadoras engajados na escrita de uma história da filosofia mais genuína, porque mais inclusiva e, portanto, coerente com os acontecimentos filosóficos do passado.

Interessada em apontar para as relações de poder que subjazem à exclusão das mulheres do “jogo filosófico”, Janyne Sattler motiva seu “Emaranhado de exclusões: o cânone, o argumento e a disputa – notas para um entendimento” pelas experiências das mulheres que participam do projeto “Uma Filósofa por Mês”. Sattler busca revelar os pressupostos problemáticos das construções históricas canônicas; por exemplo, certa noção de

argumento cujo uso e reconhecimento se daria apenas nas trocas argumentativas realizadas pelos homens. O texto de Sattler serve como dupla amostra: de um lado, da saudável pluralidade de perspectivas nas empreitadas pela reelaboração das histórias da filosofia e de suas condições de possibilidade (epistemológicas, históricas e historiográficas); de outro, sua contribuição sugere a importância de dar prosseguimento àquelas empreitadas, em busca de mais nitidez e melhor articulação entre os termos de nossos debates.

No terceiro capítulo metodológico, “História intelectual de mulheres negras: notas de pesquisa do próprio fazer”, Giovana Xavier traça em primeira pessoa um percurso narrativo sobre sua formação como historiadora e teórica feminista, e reflete sobre seu trabalho em torno da história de intelectuais negras. O relato inicia com lembranças de seu letramento racial e de gênero – marcado pelas figuras de sua avó e de sua mãe – e passa pelo ingresso no curso de Letras, que foi interrompido, dando lugar a vivências determinantes para suas escolhas futuras, como a de cursar História. Ao encerrar sua nota biográfica, considerando seu percurso acadêmico até se tornar professora na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a autora considera a relevância desse gênero de abordagem para a constituição mesma de uma história das intelectuais negras. A segunda parte da contribuição traz relatos de estudantes do curso eletivo “Intelectuais Negras”, ministrado por Xavier durante o ano de 2020, como exemplos adicionais da pertinência de elaborações dos próprios pontos de vista como um primeiro passo para o resgate das memórias com as quais a história almejada seja escrita.

O capítulo que abre a sequência histórica das contribuições para o volume também comporta uma discussão sobre aspectos metodológicos da pesquisa sobre mulheres na filosofia. Em “Pericção de Atenas: questões de método a Mary Ellen Waithe”, Carolina Araújo identifica algumas fragilidades contidas nos pressupostos do primeiro volume do trabalho de Waithe, dedicado às filósofas da antiguidade. Após apresentar um breve comentário de cada um dos textos atribuídos à filósofa antiga, intitulados *Sobre a harmonia das mulheres* e *Sobre a sabedoria*, Araújo interpreta a duplicidade de autoria que Waithe propõe para tais textos como um movimento hermenêutico surpreendente. A argumentação de Araújo proporciona

elementos para uma crítica a alegações de Waithe – sobre, por exemplo, a autoria dos textos que nos foram legados, como de Perictione, e como tais textos encorajam as mulheres a praticar filosofia.

Gislene Vale dos Santos, em “Ver com as lentes da tradução: o caso das filósofas antigas”, discute a subversão da tradição histórica canônica desde a perspectiva do fundamental trabalho de tradução. Mais precisamente, Santos aborda um fragmento de texto de Fíntis de Esparta (século III a.C.), intitulado *Sobre a moderação da mulher*, que versa sobre a busca por harmonia na constituição da mulher virtuosa, mostrando a importância do conceito de harmonia para o pitagorismo e sua reverberação no fragmento – no que diz respeito aos conselhos sobre como deve se comportar a mulher temperante nos contextos doméstico (com relação ao casamento), político (com relação à geração de filhos para a pólis) e cosmológico (com relação aos costumes de conexão com a divindade).

Dando continuidade a suas pesquisas mais recentes, Ana Rieger Schmidt avança determinadas hipóteses sobre a obra da seminal autora medieval Christine de Pizan, apenas recentemente descoberta por olhares filosóficos. Em suas “Notas de pesquisa: autoridade epistêmica em Christine de Pizan”, aprendemos tanto sobre a conjuntura (a *querelle de la rose*) quanto sobre o conteúdo das críticas de Christine de Pizan (c. 1364-1430) à misoginia dos filósofos e pensadores do clero católico. O foco de Schmidt está nos argumentos nos quais a autora da *Cidade das damas* recorre às suas vivências enquanto mulher para dar a ver a seus interlocutores as limitações de seus procedimentos argumentativos. Fazendo uso do arcabouço conceitual da epistemologia feminista contemporânea, Schmidt mostra como, ao menos no que diz respeito aos debates sobre a natureza feminina, é possível identificar o apelo à própria experiência como um princípio metodológico da filosofia de Pizan – sem deixar de notar que a noção de experiência em jogo para a autora medieval está muito próxima daquela presente na filosofia moral humanista.

“Observações sobre a crítica de Anne Conway ao dualismo cartesiano”, de Ethel Menezes Rocha, mostra como a tese do dualismo de substância de Descartes permanece inabalada diante de argumentos contrários que Anne Conway (1631-1679) apresenta em seus *Princípios da filosofia mais*

antiga e moderna. Após breve apresentação dos argumentos cartesianos (o da separabilidade entre corpo e alma e o da indivisibilidade da alma e divisibilidade do corpo), Rocha classifica os argumentos de Conway em dois blocos, focando-se no segundo, no qual há a defesa de que corpo e espírito não são distintos, constituindo o mesmo tipo de substância e, portanto, só diferenciáveis em termos de modos. Para a autora do capítulo, ao argumentar com base em pressupostos incompatíveis com os de Descartes – de que a alma é um sopro vital, o que deságua na tese de que o corpo sem espírito é como massa morta; de que qualquer interação entre elementos distintos supõe ao menos uma propriedade em comum –, Conway não alcança refutá-lo. Mesmo após detalhada análise de tais insuficiências, apontando para a sustentação de sua metafísica vitalista como a principal razão para o não compartilhamento de pressupostos entre Conway e Descartes, Rocha finaliza seu texto sublinhando o potencial dessa mesma metafísica na abordagem da questão da transgeneralidade.

Em sua contribuição, Mitieli Seixas da Silva contextualiza, explica e oferece sua interpretação de algumas teses de Émilie du Châtelet (1706-1749) sobre os predicados (peso e matéria) do fogo. “A questão sobre a natureza do fogo: duas notas a respeito do primeiro escrito de Émilie du Châtelet” apresenta os argumentos da marquesa contra Voltaire e D’Alembert, que defendiam uma visão newtoniana acerca da natureza do fogo. Seixas problematiza o uso de experimentos por parte da filósofa em seu primeiro escrito, a *Dissertação sobre a natureza e a propagação do fogo*. Se, por um lado, experimentos são invocados na confirmação e na refutação de hipóteses, por outro, a filósofa mostra reservas epistemológicas quanto à legitimidade da experimentação como fonte autônoma de conhecimento, bem como tece uma crítica geral ao método indutivo como meio de obtenção de conhecimento sobre a natureza. O texto finaliza com a indicação de respostas hipotéticas a duas questões relacionadas à modalidade experimental de filosofia que estava sendo praticada por Du Châtelet e seu parceiro Voltaire, destacando-se uma vantagem da marquesa no tocante a seus pares: o treinamento matemático que lhe permitiu, desde o início de suas pesquisas, valorizar o método nas empreitadas em filosofia natural.

“Sofia, a grande contradição de Rousseau” confirma a correção das interpretações de Catharine Macaulay (1731-1791) e de Mary Wollstonecraft (1759-1797) do pensamento rousseauiano sobre a educação das mulheres. Mais do que isso, entretanto, o texto de Yara Frateschi detalha os pontos específicos nos quais Rousseau se contradiz. Dentre eles, destaca-se o confronto entre o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (obra na qual é fundamental a tese de que desigualdades não são derivadas da natureza mas de práticas sociais) e *Emílio, ou da educação* (que preconiza educação e papéis sociais – como a divisão social do trabalho – distintos para homens e mulheres, dada a desigualdade natural entre os sexos), sendo que a figura de Sofia aparece como verdadeira fissura no projeto de fundamentação política contratualista do genebrino. Sofia deve ser educada de tal modo a reprimir desejos e vontades que porventura se oponham aos deveres domésticos que sejam regra, bem como à aquisição controlada de conhecimentos. Frateschi mostra que, ao buscar justificar suas posições acerca da educação das mulheres, Rousseau acaba perdendo as estribейras argumentativas e, assim, conspurca “o mais democrático dos modelos contratualistas da primeira modernidade” quando, em sua obra pedagógica máxima, contradiz os princípios fundamentais do *Contrato social*.

Maria Lúcia Pallares-Burke reconta a labiríntica história da primeira publicação de Nísia Floresta Brasileira Augusta, por mais de um século considerada uma tradução livre da *Reivindicação dos direitos da mulher*, de Mary Wollstonecraft. O objetivo de “Nísia Floresta e seu papel na *miniquerelle des femmes* brasileira”, entretanto, não reside somente no esclarecimento dos erros (e suas justificativas) em torno dessa celeuma. Uma vez elucidada a questão – Floresta traduziu *ipsis litteris* uma versão francesa, e erroneamente atribuída a Wollstonecraft, do tratado *Woman not inferior to man*, publicado em 1739 em Londres por uma desconhecida Sophia –, trata-se de mostrar como as ideias de François Poullain de la Barre sobre a igualdade entre os sexos chegaram às praias brasileiras, onde então se discutia a questão até mesmo no Senado Federal. A abordagem de Poullain de la Barre, apropriada por Sophia em seu panfleto, aplica o método cartesiano à questão profeminista. Assim, Pallares-Burke dedica boa parte de seu capítulo a traçar as idas e vindas do que se poderia chamar de feminismo *à la* Descartes

entre as obras de Poullain e Sophia, seus ecos em escritos de outras autoras modernas e sua chegada ao Brasil por meio da tradução realizada por Floresta. Por fim, e considerando as diferenças significativas entre as ideias traduzidas em sua juventude e as que deu a saber por meio de suas inúmeras outras obras, a intérprete oferece sua leitura do tipo de feminismo que se pode genuinamente atribuir a Floresta, dedicado a pensar a educação das mulheres como responsável pela conservação da moralidade dentro do lar, e fora dele, na medida em que bem educam seus filhos. Pallares-Burke posiciona-se claramente contra leituras que buscam fazer de Floresta uma feminista mais radical do que suas obras permitem conceber, postura que não faz justiça às complexidades e dissonâncias no desenvolvimento do pensamento daquela que, até onde se sabe, foi a primeira autora e pedagoga feminista de nosso país.

No primeiro texto dos capítulos que articulam filosofia e literatura, Katarina Ribeiro Peixoto apresenta uma interpretação de uma das escolhas retórico-literárias de Maria Firmina dos Reis (1822-1917) em *Úrsula*, o mais conhecido romance da escritora e pedagoga maranhense. O abolicionismo no romance da brasileira é contextualizado como contraposição ao abolicionismo moralista da estadunidense Harriet Beecher Stowe em *A cabana do Pai Tomás* – aliás mencionado e elogiado por Nísia Floresta em um texto de 1855, quatro anos antes da publicação de *Úrsula*. Peixoto analisa o romance desde seu prólogo para mostrar como já em sua caracterização como “uma maranhense” a autora nomeia suas personagens sem indicar suas origens familiares, quer dizer, por meio de descrições definidas implícitas (como em “o escravo Túlio”, por exemplo), que, para Peixoto, cumprem funções de natureza ética. Por fim, somos apresentados ao caso da personagem de Mãe Suzana, por meio da qual a historicidade é introduzida como condição de liberdade. O texto de Peixoto revela o quão frutíferas podem ser as interações entre filosofia e literatura quando traçadas desde uma perspectiva aberta ao diálogo entre instrumentos advindos da filosofia da linguagem e preocupações de ordem ético-política, como as que dizem respeito ao tema da escravidão e da violência de gênero, afinal, fulcral como objeto de denúncia do romance de Firmina dos Reis.

Em “Carolina Nabuco e o retrato de Henry James: uma escrita expatriada”, segundo texto a estabelecer um diálogo entre literatura e filosofia, Ulysses Pinheiro apresenta alguns aspectos da vida e da obra de Carolina Nabuco (1890-1981), que, ao evidenciar certa ambivalência quanto a temas feministas, servem também como amostra da necessidade de métodos de leitura capazes de identificar a situação de duplicidade de muitas autoras cujo aparente conservadorismo pode se revelar como uma das feições da opressão masculinista por elas sofrida. Pinheiro mostra, ao longo de seu texto, como a interpretação que Nabuco oferece das obras de Henry James serve exatamente como indicação da aplicabilidade dos referidos métodos, em especial ao caso da noção de retrato que a autora compõe ao se apropriar de ferramentas retórico-literárias utilizadas pelo próprio James.

O capítulo final, contribuição de Halina Leal para o volume, “Educação como prática da liberdade em bell hooks e o feminismo negro”, versa sobre as reflexões da filósofa estadunidense sobre educação, considerando sua crítica da linguagem sexista de alguns escritos de Paulo Freire e a concomitante apreciação dos méritos da obra do pedagogo brasileiro. Quanto aos últimos, hooks se inspira na ideia de educação como atividade crítica, capaz de engendrar autonomia nos sujeitos das práticas pedagógicas, com especial ênfase na superação de distintas mas interligadas formas de opressão e dominação sociais – um objetivo em comum com o feminismo negro, movimento no qual a noção de interseccionalidade e a compreensão de teoria como potencial de emancipação prática são fundamentais.

Finalmente, cabe ressaltar que o volume é fruto de colaborações coletivas, de diálogos interinstitucionais, nacionais e internacionais pioneiros, que buscam visibilizar e motivar o estudo das obras de mulheres filósofas e colaborar para a criação de um ambiente acadêmico seguro para mulheres de diferentes origens e perfis de formação. No caso brasileiro, em especial, os textos aqui reunidos revelam a continuidade e a qualificação crescentes dos trabalhos iniciados com a primeira edição do colóquio “Vozes”, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2017 e do qual resultou a coletânea *Vozes femininas na filosofia* (2018). A terceira edição do colóquio, dedicada a reflexões sobre questões históricas e exegéticas surgidas das obras filosóficas escritas por mulheres, visou mostrar que os temas

e problemas tratados ao longo da história da filosofia são atuais e urgentes. O recorte permitiu explorar certa visão da história da filosofia, que a interpreta como um processo (e não como um repositório de obras) no qual temas e problemas são constantemente retomados por filósofos e filósofas, dependendo das demandas do tempo presente e do interesse filosófico. Além disso, como apontado no início desta introdução, compreendemos que o exercício de resgatar as obras escritas por mulheres ao longo da história da filosofia é um esforço inadiável e incontornável em qualquer proposta de política institucional que busque sanar as desigualdades de gênero e em toda pesquisa teórica em filosofia que se pretenda imune a recortes datados e ultrapassados em termos metodológicos. Isso porque, ao buscar narrar a história da filosofia do ponto de vista da produção realizada por mulheres, a compreensão das dinâmicas filosóficas na história aumenta e, por conseguinte, nossa capacidade de abordar criticamente a filosofia.

Assim, buscamos estimular a discussão sobre como as questões tradicionais e as teorias contemporâneas, quando pensadas a partir do interesse filosófico das mulheres de diferentes perfis sociais e raciais, trazem novos desafios para o ensino, a pesquisa e a prática filosófica. Na medida em que muitas das contribuições aqui compiladas alcançam períodos históricos variados e discussões metodológicas distintas, reforçamos que poderão ser utilizadas como bibliografia de apoio em cursos de graduação e pós-graduação, cujas listas de leitura precisam de atualizações, como já estabelecido. Por fim, consideramos o presente volume como um documento histórico em si mesmo, uma vez que registra o amadurecimento de nossas pesquisas, de nossas conversas, ou seja, de nossa história da reescrita da história canônica. Que mais e melhores frutos possam ser colhidos no futuro é nossa motivação para continuar.

Referências

[CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli.](#) *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 96-124.

DE ALMEIDA, Heloisa Buarque. Gênero. *Enciclopédia Mulheres na Filosofia*, v. 6, n. 3, 2020, p. 33-43. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/genero/>. Acesso em: 22 nov. 2022.

FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. Introdução e notas de Peggy Sharpe-Valladares. São Paulo: Cortez, 1989.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PUGLIESE, Nastassja. O que é a história feminista da filosofia? *Estado da Arte*. São Paulo: Estadão, 8 mar. 2021. Disponível em: <https://estado-daarte.estadao.com.br/anpof-pugliese-historia-feminista/>. Acesso em: 22 nov. 2022.

SCHMIDT, A. R.; SECCO, G. D.; ZANUZZI, I. (ed.). *Vozes femininas na filosofia*. Porto Alegre: UFRGS, 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/217349>. Acesso em: 17 nov. 2022.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: VERSCHUUR, Christine (dir.). *Vents d'Est, vents d'Ouest: mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* [on-line]. Genebra: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <http://books.openedition.org/ihed/6316>. Acesso em: 22 nov. 2022.

WITT, Charlotte; SHAPIRO, Lisa. Feminist history of philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/feminism-femhist/>. Acesso em: 21 fev. 2021.

Cânone, gênero e historiografia

Lisa Shapiro¹

Se algum período na história da filosofia tem um cânone filosófico, é aquele situado aproximadamente entre 1580 e 1780, ou o início da modernidade. Embora a situação na área esteja mudando rapidamente, ainda é a norma dentre os falantes de língua inglesa que tanto o ensino como a atual pesquisa sobre a filosofia do início da modernidade se concentrem em sete figuras-chave: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant.² Essas sete figuras constituem o cânone filosófico do início do período moderno. Já há vários anos historiadores da filosofia têm reconhecido que esse cânone exclui as mulheres.³ A reparação dessa exclusão é, em particular, minha preocupação aqui. Mais recentemente, tem havido um reconhecimento de que esse é o cânone filosófico do início da modernidade *européia*. Conquanto eu não consiga abordar aqui o fato de que esse cânone é distintamente europeu (ou mesmo europeu ocidental),⁴ ao refletir sobre ele, suspeito que possamos aprender algo não apenas sobre a história da filosofia europeia, mas também sobre os cânones filosóficos de maneira

¹ Tradução de Renata Augusto. Revisão de Laura Gerbassi e Nastassja Pugliese

² Ao longo, pelo menos, dos últimos cinco anos, o *British Journal for the History of Philosophy* tem feito um obstinado esforço para edificar um legado acadêmico em um amplo espectro de figuras não canônicas, publicando 61 artigos (19%) sobre algumas delas ao longo de diferentes períodos históricos. Outros periódicos acadêmicos que publicam em língua inglesa estão ficando defasados, ainda que no período de 2019-2020 tenha havido progresso, por exemplo, no *Journal for the History of Philosophy* e no *Archiv für Geschichte der Philosophie*.

³ Esse reconhecimento pode ser remontado, pelos menos, às datas de publicação da série de três volumes *A history of women philosophers* (1987, 1989 e 1991), de Mary Ellen Waithe.

⁴ Podemos também notar que o período do “início da modernidade” é definido de forma tanto arbitrária. Não apenas o período de tempo em si é marcado por eventos da história europeia, as disciplinas de História e de Inglês na verdade definem o “início da modernidade” de modo diferente da filosofia.

mais geral. O que aprendermos pode muito bem nos auxiliar a ir além dele, e também pode ser instrutivo acerca das normas da historiografia da filosofia em geral. Na seção 1, estabeleço as suposições tácitas de um cânone filosófico e, por conseguinte, as razões para questionar essas suposições, sendo uma delas a maneira como as mulheres foram excluídas da história da filosofia no século XIX. Na seção 2, considerarei algumas soluções para essa exclusão e as perspectivas de seu sucesso. Defendo que, para corrigir com êxito a injustiça de excluir as mulheres da história intelectual europeia, precisamos reconhecer que, enquanto algumas mulheres estavam interessadas nas questões que dominam a nossa história da filosofia atual, outras se interessavam por questões diferentes, mas não menos centrais. Ademais, para muitas mulheres filósofas, quaisquer que fossem as questões que as movessem filosoficamente, a filosofia não era um exercício intelectual ocioso, uma vez que abordava questões muito vivazes nos contextos em que escreviam. Reconhecer sua legitimidade como filósofas se alinha com as críticas recentes da filosofia contemporânea. Concluo sugerindo que nossas histórias da filosofia seriam mais inclusivas se passássemos de um cânone filosófico dominado por um conjunto muito limitado de figuras para um que fosse emoldurado por um conjunto de questões. Nós poderíamos chamar essas questões de atemporais, já que surgem reiteradamente; ainda que, não obstante, as situemos em determinado lugar e contexto históricos, e que elas nos movam para a reflexão que constitui a prática da filosofia.

1. Os usos e desvantagens do cânone filosófico europeu

Frequentemente, quando nós, filósofas(os), falamos do nosso cânone, ignoramos as origens do termo. Por sua definição primária, um cânone é uma regra ou lei, decretada pela Igreja, usualmente por um pequeno subconjunto de autoridades (isto é, o papa ou um conselho encarregado de elaborar a lei). Um cânone, nesse sentido, é sagrado. Igualmente, em um contexto religioso, um cânone pode se referir a um conjunto de livros identificados pela Igreja como tendo autenticidade por serem divinamente inspirados. Essas obras são canonizadas e, em pelo menos alguns casos, os autores desses livros são santificados; outros, considerados possuidores

autênticos de inspiração divina, são também assentados no calendário dos santos. Esse sentido eclesiástico de “cânone” foi então secularizado para significar uma lei ou regra, ou um princípio fundamental que governa um *corpus*, ou, de um modo mais geral, um certo padrão de gosto.

Atualmente pode parecer fácil tomar essa questão etimológica de modo condescendente e afirmar que, na tradição filosófica europeia, nosso cânone é secular e não está vinculado a qualquer inspiração divina autêntica. No entanto, essa dispensa não é tão fácil quanto pode parecer. Em primeiro lugar, o início do período moderno europeu, em particular, foi marcado por guerras religiosas e pelo esforço de separar a filosofia da teologia. Isso pode nos levar a pensar se a ideia de um cânone da filosofia europeia do início da modernidade é de fato projetada para ser uma alternativa secular a uma tradição filosófica ligada à teologia.⁵ Em segundo lugar, e mais importante para meus propósitos, a característica-chave de um cânone eclesiástico é sua autêntica conexão com o divino. Uma vez estabelecido que um indivíduo é divinamente inspirado, não pode haver questionamento de seu *status* privilegiado, nem do lugar de suas palavras e obras. Figuras religiosas canônicas e suas obras carregam uma autoridade incontestável em virtude de sua conexão com o divino, e, na medida em que sua autoridade é incontestável, suas concepções são consideradas verdades necessárias.

Figuras filosóficas canônicas seculares passaram a carregar uma autoridade incontestável semelhante. Os nossos filósofos canônicos do início da modernidade derivam sua autoridade não de uma conexão particular com o divino, mas sim de sua conexão com a razão (ou devo dizer com a Razão?). Essas figuras são consideradas grandes mentes.⁶ No entanto, não é claro o que isso significa. Não pode ser porque eles conseguiram responder de forma decisiva a questões filosóficas, pois o próprio enredo

⁵ A disputa entre Descartes e Voetius, em Utrecht, é um exemplo muito claro de uma contenda pública entre um filósofo atualmente considerado canônico e teólogos que se viam como detentores de autoridade para prescrever a disciplina de filosofia. Ver Verbeek (1992).

⁶ Ver, por exemplo, Kuklick (1984): “Se um filósofo nos Estados Unidos fosse questionado por que as sete pessoas [Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant] em meu título abrangem a filosofia moderna, a resposta inicial seria: eles eram os melhores, e há conexões históricas e filosóficas entre eles” (p. 125) e “Não escrevemos a (ou “uma”) história da filosofia; o que escrevemos são histórias de filósofos que pensamos, ou outros pensam, serem grandes” (p. 137).

que une os filósofos canônicos depende de eles terem cometido erros. Não pode ser porque eles são notavelmente eficazes em transmitir suas visões filosóficas, pois, embora alguns sejam ótimos em estilo, outros poderiam muito bem ter usado um editor. Eles são considerados ótimos em parte, é claro, porque causaram um impacto em seus próprios dias. No entanto, ter tido um impacto não garante grandeza, tampouco o veredito duradouro de sua grandeza. No mínimo, consideramos que esses filósofos canônicos têm grandes mentes porque as respostas que eles oferecem a um conjunto de questões filosóficas em metafísica e epistemologia instruem as discussões dessas mesmas questões que ainda estão vivas hoje, por exemplo: a questão da ontologia da substância e do modo, se o que existe são substâncias e, nesse caso, qual é sua essência; a natureza da causalidade; a natureza da representação mental e a questão sobre como nossas ideias nos permitem ter conhecimento das coisas. Essas são boas questões filosóficas, mas o problema é que tomamos essas questões como definidoras das investigações filosóficas, como se elas fossem de abordagem necessária.⁷ Quero sugerir que, quando canonizamos um filósofo como um santo secular da filosofia, o fazemos considerando que ele oferece respostas que geram progresso nessas questões entendidas como necessárias. Além disso, sendo dessa forma canonizados, ainda que suas respostas possam estar equivocadas, seus erros parecem necessários para que possamos avançar mais e nos aproximarmos de respostas definitivas.

Ainda que o cânone filosófico europeu do início da modernidade possa parecer ter um *status* elevado, na realidade é profundamente contingente termos restado com esses sete filósofos. Primeiro, porque quais filósofos contam como canônicos depende muito da comunidade linguística na qual nos encontramos – há diferenças entre o programa canônico norte-americano, o inglês, o francês e o alemão. Além disso, Bruce Kuklick (1984) mostrou que, no contexto norte-americano, a canonização desses sete pensadores se deu, em parte, em função do desenvolvimento de livros didáticos

⁷ Waithe (2015), seguindo Witt (2006), caracteriza essas questões como “urgentes” e corretamente reconhece as limitações de se compreender o cânone nesses termos. Em Shapiro (2016), comecei a destacar questões centrais que o cânone atual omite. A seguir, ofereço um diagnóstico de como algumas questões parecem necessárias enquanto outras desaparecem de vista.

universitários no final do século XIX e do esforço, relacionado a isso, para desenvolver um programa filosófico distintamente norte-americano, com todas as políticas internas a ele associadas. Isto é, a canonização “depende da desordem, da sorte, das transições culturais que, se não aleatórias, certamente não refletem um propósito que se sobrepõe aos jogos de poder acadêmicos e à pura inércia glacial das instituições de ensino superior” (Kuklick, 1984, p. 137). Mais recentemente, o trabalho de Delphine Antoine-Mahut e Sabrina Ebbersmeyer demonstra em detalhes que também em outras localidades existem, antes de mais nada, complexas cogitações políticas envolvidas no estabelecimento de um cânone filosófico.

Antoine-Mahut, em sua obra *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas de Descartes* (2021), pretende mostrar que o papel que uma figura canônica desempenha em uma história da filosofia é algo que muda com interpretações, pois elas são altamente sensíveis aos contextos em que são desenvolvidas. De certo modo, a identidade mesma de uma dada figura canônica é contingente. Em um artigo, Antoine-Mahut (2020) antecipa a obra acima mencionada, oferecendo um exemplo de como isso funciona nas interpretações de Joseph-Marie Degérando sobre Descartes nas duas edições de sua *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804 e, postumamente publicada, 1847). Nas duas histórias da filosofia, Degérando trata do papel da filosofia na educação francesa e do papel que a educação deveria desempenhar na república francesa pós-revolucionária. Essa visão que ele tem sobre o papel da educação muda de 1804 para 1847, e com ela se modifica também a maneira pela qual a filosofia de Descartes é caracterizada. Não há, portanto, uma factividade sobre o Descartes consagrado no cânone filosófico. Como afirma Antoine-Mahut, “escrever a história da filosofia pode, em geral, ser visto como comparável a uma batalha... [uma que] abre a possibilidade de ampliar o cânone para incluir mais figuras, assim como de ampliar a compreensão das figuras canônicas elas mesmas, ou de pluralizar as figuras canônicas” (Antoine-Mahut, 2020, p. 548).

Enquanto Antoine-Mahut está preocupada em demonstrar como nossa compreensão de determinadas figuras canônicas depende de propósitos sociais e políticos para, assim, “pluralizá-las”, Ebbersmeyer (2020), em seu “From a ‘memorable place’ to ‘drops in the ocean’: on the marginalization

of women philosophers in German historiography of philosophy”, analisa a escrita das histórias da filosofia alemã no século XIX para mostrar como, de geração em geração, as mulheres se tornaram cada vez mais marginalizadas na história da filosofia, até que simplesmente, nela, não mais havia mulheres. O que, ao mesmo tempo, não é nem surpreendente, nem notável são as justificativas para a exclusão das mulheres: o trabalho de uma não era original; o de outra não atingiu o mesmo nível de grandeza dos poucos filósofos santificados; a outras, ainda, foi negado que sequer estivessem fazendo filosofia. Ebbersmeyer destaca que esses esforços se intensificaram justamente no momento em que se levantavam argumentos para o sufrágio feminino e o direito de frequentar a universidade, e então a exclusão das mulheres da história da filosofia passou a ser naturalizada, justificada pela sua suposta “*inaptidão natural* [...] para a filosofia” (Ebbersmeyer, 2020, p. 460), alinhando-se convenientemente com os esforços políticos para suprimir o direito das mulheres à representação política e ao ensino superior.

2. A exclusão das mulheres e as estratégias para a inclusão

Importante se faz comparar a história da filosofia que é orientada pelo cânone, feita atualmente (embora ela esteja mudando com rapidez), com as histórias da filosofia que foram apresentadas nos séculos XVII e XVIII. Isso porque *havia* histórias da filosofia que incluíam mulheres.

O Renascimento e o início da modernidade testemunharam a reintrodução de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio, cujas edições impressas começaram a circular em 1472, com o texto completo publicado em 1533. A edição de 1692, editada por Marcus Meibom, inaugurou as convenções ainda em uso hoje. Esse trabalho não apenas faz alusões às esposas, filhas e até às mães de filósofos eminentes, como se elas próprias estivessem envolvidas na filosofia, mas também inclui diversas mulheres filósofas, entre elas Teano (esposa de Pitágoras), Temistocleia (com quem Pitágoras estudou), Damo (filha e aluna de Pitágoras) e Hipátia.⁸

⁸ Plutarco também cita algumas mulheres, o que é aparentemente resultado de um grande esforço. Ver Bremmer (1981).

Provavelmente seguindo o estilo de Diógenes Laércio, diversas autoras mulheres (e autores homens) que se engajaram na *querelle des femmes*⁹ forneceram seus próprios catálogos de mulheres filósofas e intelectuais de toda a história para sustentar seus argumentos de que as mulheres são, de fato, totalmente racionais e capazes de conquistas intelectuais genuínas.¹⁰ As listas de nomes de mulheres líderes fortes e bem-sucedidas em *A nobreza e excelência das mulheres e os defeitos e vícios dos homens*¹¹ (1601), de Lucrezia Marinella, em *Igualdade de homens e mulheres* (1622/1641),¹² de Marie de Gournay, e posteriormente em *Sobre a igualdade entre os dois sexos* (1673),¹³ de Poulain de la Barre, não apenas sustentam argumentos a favor das habilidades intelectuais das mulheres, mas também são modos efetivos de registrar notas para histórias de filósofas mulheres. Talvez por essa razão, a obra *História da filosofia*,¹⁴ de Thomas Stanley (1655), incluiu 24 filósofas, e Gilles Ménage compilou informações sobre 65 mulheres em sua *História das mulheres filósofas* [*Historia mulierum philosopharum*] (1690), um apêndice às edições de Diógenes Laércio e Plutarco. Outras obras do século XVII, como a de Jean de la Forge (1663) e Marguerite Buffet (1668), incluíram mulheres pensadoras, tanto históricas quanto contemporâneas. Essa prática de arrolar mulheres nas histórias da filosofia continuou no século XVIII, não apenas por meio de reedições da obra de Stanley, mas também de obras como *Biografia feminina*, de Mary Hays (1803). É somente no século XIX que as mulheres começam a ser excluídas da história da filosofia.

⁹ A expressão “*querelle des femmes*” faz referência a um conjunto de escritos em que são debatidas, por meio de textos literários e filosóficos, questões que afetam as mulheres, como, por exemplo, seu papel na sociedade e sua capacidade intelectual. (N. da T.)

¹⁰ A discussão desse parágrafo foi extraída de O’Neill (1997).

¹¹ A obra foi escrita originalmente em italiano. O título do texto no original é: *La nobiltà et l’eccellenza delle donne, co’ difetti et mancamenti degli uomini*. (N. da T.)

¹² A obra foi escrita originalmente em francês. O título do texto no original é: *Égalité des hommes et des femmes*. (N. da T.)

¹³ A obra foi escrita originalmente em francês. O título do texto no original é: *De l’égalité des deux sexes, discours physique et moral où l’on voit l’importance de se défaire des préjugés*. (N. da T.)

¹⁴ A obra foi escrita originalmente em inglês. O título do texto no original é: *History of philosophy*. (N. da T.)

Ao trabalharmos para reintroduzir as mulheres na história da filosofia, há uma série de estratégias a serem seguidas. Um passo óbvio é encontrar os nomes daquelas que desapareceram de nossa história intelectual, bem como suas obras. Podemos voltar àquelas histórias da filosofia que mencionam as mulheres e reunir esses nomes novamente. Mary Ellen Waithe, nos três volumes de sua obra *A history of women philosophers*, traz à tona 21 mulheres filósofas da antiguidade grega e romana, outras 15 dos períodos medieval e renascentista e 31 mulheres de 1600 a 1900.¹⁵ O catálogo da série *Other voice in early modern Europe*, que é editado por historiadores literários, inclui um grande número de mulheres filósofas da Renascença, um período amplamente ignorado pelos historiadores da filosofia.¹⁶ Eileen O'Neill, em seu artigo “Disappearing ink”, que direciona as pesquisas sobre a questão, enumera mais de 55 mulheres cujo trabalho intelectual exige nossa atenção, e isso apenas em um período de duzentos anos.¹⁷ Claro, esses recursos também podem omitir muitos nomes; é como se fosse um projeto arqueológico.¹⁸

Tal como O'Neill reconhece, descobrir todos esses nomes também nos deixa com um verdadeiro problema prático. Para recuperar verdadeiramente essas mulheres pensadoras, alguém (mais de uma pessoa!) tem também que recuperar, ler e *entender* o que é *filosoficamente interessante* sobre suas

¹⁵ Ver Waithe (1987, 1989, 1991).

¹⁶ O catálogo *Other voice in early modern Europe* é uma iniciativa para tornar públicos textos escritos por mulheres no início do período moderno, assim como alguns textos de homens que escreveram sobre mulheres. Atualmente, o catálogo conta com duas séries: as inaugurais, feitas por pesquisadoras e pesquisadores da Universidade de Chicago, e as mais recentes, que estão vinculadas à Universidade de Toronto. O catálogo está disponível no site: <http://www.othervoiceineme.com>. Acesso em: 20 nov. 2022. (N. da T.)

¹⁷ Cf. O'Neill (1997).

¹⁸ *History of women's political thought in Europe 1400-1700* (2009), de Karen Green e Jacqueline Broad, e *History of women's political thought in Europe 1700-1800* (2014), de Green, adicionam mais nomes à lista. Para figuras adicionais, ver também: *Women and Enlightenment in eighteenth-century Britain* (2009), de Karen O'Brien; *Daughters of alchemy: women and scientific culture in early modern Italy* (2015), de Meredith Ray; *The other Enlightenment: how French women became modern* (2003), de Carla Hesse; *Fathers, daughters, and slaves: women writers and French colonial slavery* (2012), de Doris Y. Kadish. Nós, historiadores da filosofia, devemos estar atentos para rastrear o trabalho de historiadores que, vasculhando arquivos e bibliotecas, estão encontrando tesouros intelectuais há muito enterrados. No momento em que finalizo este texto, a Cambridge University anunciou a descoberta da biblioteca pessoal de Mary Astell, com importantes notas marginais, nas propriedades da Magdalene College.

obras. Esse é um desafio por várias razões. Em primeiro lugar, há poucas horas em um dia para tantas obras a serem lidas. Além disso, é muito difícil identificar o que é filosoficamente interessante em uma obra para a qual não há literalmente nenhum acervo de literatura acadêmica.¹⁹ Isso exige que as leitoras e leitores tenham uma abertura em relação ao texto que lhes permita “ouvir” as questões filosóficas que ele avança. Nós, historiadoras e historiadores da filosofia, simplesmente não estamos acostumados a ler textos que são novos para nós, e fazer isso requer tempo, paciência e, talvez, de modo mais importante, a oportunidade de receber algum retorno (o que pode ser difícil quando outros não leram as obras em discussão). Existem obstáculos adicionais: as filósofas frequentemente escreveram em gêneros que saíram de moda²⁰ ou estavam interessadas em questões filosóficas que foram vinculadas a um gênero e depois rebaixadas e que, em alguns casos, desapareceram da filosofia. Existem diversas maneiras de tentar resolver esse problema prático, desde que se esteja ciente desses desafios. Eu quero me concentrar em três.

Primeiramente, podemos priorizar tratar de mulheres filósofas cujo próprio trabalho filosófico se dedica e se relaciona àquele dos filósofos canônicos. Essa abordagem pode funcionar até certo ponto. O trabalho filosófico remanescente da princesa Elisabeth consiste em sua correspondência com Descartes. Damaris Cudworth, a Lady Masham, correspondeu-se com Leibniz em defesa da agenda filosófica de Locke, que dela era amigo íntimo. Catharine Trotter Cockburn também escreveu em defesa de Locke. No entanto, essa estratégia tem (pelo menos) duas limitações.

Em primeiro lugar, ela inevitavelmente posiciona as mulheres filósofas como subordinadas a suas contrapartes canônicas, pois as mulheres são primariamente percebidas como se estivessem fornecendo respostas ao trabalho de grandes pensadores, em vez de apresentarem suas próprias

¹⁹ O'Neill (2006) ilustra essa questão. Existe um desafio à parte de se criar um corpo de literatura secundária do nada. As decisões de publicação são feitas com base nas recomendações de avaliadores especializados. Mas se e se houver muito poucos especialistas desse tipo em filosofia?

²⁰ Ver Detlefsen (2018). Um *workshop* na McGill University, em novembro de 2016, organizado por Marguerite Deslauriers focou questões de gênero e metodologia na história da filosofia. Waithe (2015) faz uma observação semelhante.

ideias. Essa limitação pode ser superada ao se olhar para mulheres que efetivamente desenvolveram suas próprias e originais filosofias como uma alternativa àquelas desenvolvidas por figuras canônicas. Margaret Cavendish, por exemplo, certamente pretendia fazer isso ao elaborar sua filosofia natural. Suas *Cartas filosóficas*²¹ são correspondências imaginadas entre ela e Descartes, Thomas Hobbes, Henry More e Jan Baptist van Helmont, e esse trabalho mostra como sua própria filosofia natural está se desenvolvendo em resposta às deficiências daquelas apresentadas por outros. Essa filosofia atinge a maturidade em sua obra *Observações sobre a filosofia experimental*,²² em que ela avança uma metafísica vitalista, oferecendo sua própria ontologia, obra esta que também trata de causalidade, percepção e conhecimento. Na medida em que aborda as questões filosóficas colocadas na pauta de investigações do início da modernidade pelo cânone filosófico, ela pode ser trazida para conversar com nossas sete figuras canônicas de maneira relativamente fluida. Estratégias semelhantes podem ser, e estão sendo, implementadas com outras mulheres do período. Por exemplo, a metafísica característica de Anne Conway pode ser colocada em diálogo com a de Spinoza, que, por sua vez, está, é claro, em conversa com a de Descartes e Leibniz, assim como a filosofia natural e a filosofia da ciência de Emilie du Châtelet se relacionam diretamente com as de Newton e Leibniz e também podem dialogar com a filosofia de Kant.

Em segundo lugar, essa estratégia, embora permita restaurar a algumas mulheres seus lugares na história da filosofia, as seleciona tendo em vista a agenda filosófica do cânone existente. Essas mulheres são consideradas dignas de atenção porque se concentram em questões centrais da metafísica e da epistemologia. De fato, é certo que essas são questões filosóficas importantes, e até mesmo centrais, mas a narrativa canônica da história da filosofia do início da modernidade presume que essas são as questões *mais*

²¹ A obra foi escrita originalmente em inglês e publicada em 1664. O título do texto no original é: *Philosophical letters, or Modest reflections upon some opinions in natural philosophy maintained by several famous and learned authors of this age, expressed by way of letters: by the thrice noble, illustrious, and excellent princess, the Lady Marchioness of Newcastle.* (N. da T.)

²² A obra foi escrita originalmente em inglês e publicada em 1666. O título do texto no original é: *Observations upon the experimental philosophy.* (N. da T.)

centrais da filosofia, aquelas que devem ser necessariamente abordadas, e nos força a ignorar, quiçá excluir, outras questões filosóficas importantes.

A segunda estratégia para efetivamente abordar o problema prático nos clama a vasculhar, entre o grande número de mulheres filósofas, grandezas antes negligenciadas; e grandeza aqui é entendida como contribuições, ainda não adequadamente reconhecidas, à agenda filosófica canônica.

Eu tenho preocupações acerca dessa estratégia. De forma mais direta: simplesmente expandir o cânone dessa maneira ainda deixa uma estrutura excludente em vigor. A aparência da necessidade da agenda filosófica do cânone é deixada firmemente no lugar e, embora um punhado de mulheres possa muito bem ganhar algum reconhecimento, ainda haverá muitas que continuarão a ser negligenciadas. O resultado pode ser ainda pior. Isso porque, ainda que se possa considerar canônicos os grandes filósofos porque fizeram progressos nas questões filosóficas mais centrais, também se pode considerar que as questões filosóficas se tornam tão centrais – tornam-se a própria agenda filosófica – porque essas foram as questões que essas figuras canônicas levantaram. Ou seja, o cânone pode ser substancialmente autorreforçado: uma vez que as figuras canônicas sejam reconhecidas como grandes – talvez por conseguirem fazer algum progresso ao abordar algumas questões –, a importância e centralidade das questões em metafísica e epistemologia é validada por serem o foco dessas grandes mentes; e, então, a grandeza de suas mentes é ainda mais desvelada por eles terem estruturado e priorizado essas questões em metafísica e epistemologia, e assim por diante. Forças reacionárias podem refutar dizendo que, embora essas mulheres possam ter dado respostas particularmente astutas a essas perguntas, elas próprias não foram as definidoras da agenda de investigação. Inevitavelmente isso levaria à diminuição das suas contribuições e, por conseguinte, à sua recondução às sombras.

No entanto, não precisamos assentir a esse padrão de grandeza que parece orientar o cânone europeu do início da modernidade. Na introdução de *What makes a philosopher great?*, Stephen Hetherington sugere que a grandeza filosófica, em vez de ser uma propriedade de um(a) pensador(a) individual, fornece uma janela para o que a filosofia é em seu melhor. Ele sugere que uma filosofia grandiosa (ou uma grande filósofa ou filósofo) pode

muito bem ser um pouco como uma arte grandiosa (ou um(a) grande artista), reorientando-nos, permitindo-nos ver tanto o mundo como a nós mesmos de uma nova maneira (Hetherington, 2018). Essa sugestão nos lembra que a filosofia é uma investigação humanística, que visa não apenas revelar verdades sobre o mundo, mas também, ao fazê-lo, facilitar nossa compreensão de nós mesmos nesse mundo. Ao manter esses objetivos humanísticos, um(a) grande filósofo(a) faz o trabalho de nos impulsionar a reexaminar o que fomos criados para aceitar acriticamente e demonstra como faz diferença no mundo em que vivemos proceder desse modo.

Nesse mesmo volume, Karen Detlefsen (2018, p. 130) argumenta que a grandeza de Du Châtelet consiste menos em suas contribuições para a metafísica e a filosofia da ciência, embora essas contribuições tenham sido muito significativas, e mais nas formas originais com que ela “se envolve com questões acerca de mentes humanas, no domínio sobre a própria mente e o papel que a educação desempenha nesse domínio”, na precisão com que o faz e na preocupação que tem em melhorar a vida dos seres humanos, sobretudo daqueles que são mais desfavorecidos socialmente que outros. Para Detlefsen, a grandiosidade de Du Châtelet está certamente ligada às contribuições originais que ela faz na filosofia e à lucidez de sua escrita, mas não é separável da relevância social dessas contribuições.

A interpretação de Detlefsen sobre Du Châtelet me leva à terceira estratégia para abordar o grande número de mulheres do início da modernidade que foram negligenciadas. Embora a filosofia da mente há muito esteja incluída dentre os tópicos canônicos da filosofia do início da modernidade, o foco da abordagem tem sido amplamente a representação mental e as questões epistêmicas a ela relacionadas: o que é uma ideia? Ter uma ideia implica consciência de seu conteúdo? Qual é a natureza da ciência ou consciência?²³ Qual é a conexão entre o conteúdo da ideia e o objeto existente no mundo? Detlefsen, no entanto, concentra-se na atenção que Du Châtelet dá a um enfoque diferente acerca das concepções de mente do início da modernidade – qual seja, ter o domínio sobre seus próprios

²³ No original em língua inglesa, o termo “awareness” foi aqui traduzido para “ciência”, no sentido de *estar ciente de algo*. (N. da T.)

pensamentos. Esse domínio sobre o pensamento está relacionado à questão canônica da consciência, e a ela adiciona textura. Quando somos *donos* de nossos pensamentos, não estamos apenas cientes deles, mas deles nos apropriamos.²⁴ Ainda que para Detlefsen parte da originalidade de Du Châtelet esteja no redirecionamento que sua obra faz de uma questão central, ela situa Du Châtelet em uma discussão que já se dava muito antes dela, aquela sobre a igualdade das mulheres como criaturas racionais e, portanto, sobre a importância de educá-las. Assim, a grandeza de Du Châtelet não está em um *insight* especial seu ou na delimitação que ela faz de uma questão. Detlefsen argumenta que Du Châtelet é uma grande filósofa na medida em que rejeita apelos à autoridade bíblica e religiosa para fundamentar a racionalidade e, dessa forma, estabelece o domínio sobre o próprio pensamento em terreno secular; ao fazê-lo, abre a possibilidade de rejeitar os costumes e estruturas sociais que subjugam as mulheres de uma nova maneira, uma maneira que não é, em última instância, constrangida pela autoridade religiosa, mesmo que ela mesma não advogue a favor dessas mudanças. Em função disso, Du Châtelet nos auxilia a criar as condições intelectuais que permitem que haja mais igualdade substancial entre as pessoas e, assim, que haja sociedades mais justas. Essencial para a grandeza filosófica de Du Châtelet é seu compromisso com os princípios que tornam o conhecimento um bem acessível a todos e sua nova concepção de educação, de modo que, por meio dela, esse bem possa ser distribuído de forma equitativa.

Parte da razão pela qual as contribuições das mulheres filósofas foram negligenciadas, ou mesmo apagadas, é que as questões filosóficas nas quais elas estão mais interessadas não estavam e tampouco haviam estado na agenda canônica. Émilie du Châtelet é uma em uma longa linha de mulheres pensadoras particularmente preocupadas com educação, e, em especial, com a educação das mulheres, que defendem que as mulheres estão aptas a serem educadas e, portanto, devem ser educadas, e que fazem considerações sobre a forma que essa educação deve tomar. Ainda assim, até muito recentemente, essas obras não eram lidas por historiadores da filosofia.²⁵

²⁴ Detlefsen está desenvolvendo um tema tratado em Shapiro (2016).

²⁵ Amélie Oksenberg Rorty, em *Philosophers on education* (1988), não faz alusão a nenhum desses

Existem outras questões filosóficas nas quais mulheres pensadoras históricas estavam interessadas e, mesmo assim, não são tomadas com seriedade no campo da história da filosofia. Algumas mulheres estavam preocupadas em descobrir como poderia haver igualdade entre os seres humanos individualmente, apesar de suas diferenças – por exemplo, a igualdade entre os dois sexos. Outras se preocuparam em distinguir a amizade verdadeira dos relacionamentos superficiais que às vezes se passam por amizade. Outras se preocuparam com a religião e em distinguir o que às vezes era referido como religião verdadeira de uma autoridade religiosa enganosa. Outras consideraram os desafios que o contrato matrimonial lançava às mulheres em condições de real desigualdade e, assim, levantaram questões sobre a natureza dos contratos de maneira mais geral. Essas considerações sobre o casamento muitas vezes também estavam conectadas com avaliações de estruturas familiares. Questões filosóficas mais padronizadas sobre as paixões e sua regulação, virtude e autonomia também eram do interesse dessas mulheres filósofas históricas.

O'Neill sugere que as mulheres cuja filosofia é centrada nesses tópicos são lançadas para fora da história da filosofia porque as próprias questões nas quais se debruçam se tornam associadas ao gênero e perdem valor por serem consideradas “femininas”. Embora, como mostra o trabalho de Ebbersmeyer, esse seja, sem dúvida, o caso, há outra dimensão nas questões filosóficas pelas quais as mulheres pensadoras têm historicamente se interessado. Para essas mulheres, a filosofia é um meio tanto de explicar e compreender aspectos importantes das situações particulares em que se encontram quanto de fornecer orientação sobre como viver nessas situações. Duas críticas oriundas da filosofia moral contemporânea podem nos ajudar a compreender como esse entrelaçamento da teorização filosófica com o significado prático dessa filosofia também levou à exclusão histórica dessas mulheres.

Primeiro, G.E.M. Anscombe, em *Modern moral philosophy*, foca no empobrecido sentido de “moral” em jogo na filosofia moral contemporânea e, em particular, no modo pelo qual a moral se divorciou de um bem que,

como Aristóteles habilmente reconheceu, é inseparável do florescimento humano. Muitas mulheres filósofas do passado desenvolveram suas próprias visões filosóficas, tendo o florescimento humano como prioridade. Elas estão menos preocupadas em desenvolver teorias abstratas que forneçam mecanismos para fazer distinções do que é devido, desejável ou permissível do que em fornecer argumentos para princípios que vigoram e que devem ser implementados para melhorar a vida humana. Seu trabalho, portanto, não se encaixa facilmente nas discussões dominantes da ética contemporânea.

Em segundo lugar, o filósofo contemporâneo Charles Mills estabelece uma distinção entre duas abordagens na ética e na filosofia política: teoria ideal e teoria não ideal. A teoria ideal privilegia o desenvolvimento de descrições idealizadas, que são então implantadas como modelos, excluindo a consideração acerca de casos reais.²⁶ Esses modelos idealizados têm como objetivo nos auxiliar a articular as normas de tomada de decisão com as quais devemos estar comprometidos. O exemplo clássico de uma teoria ideal contemporânea é aquele enunciado no início de *A theory of justice*, de John Rawls, em que somos convidados a imaginar um grupo de indivíduos em uma posição original, por trás de um véu de ignorância a respeito de onde eles estão situados no mundo, e a determinar com quais princípios todos concordariam. Entretanto, a teoria ideal certamente precede Rawls. Ao privilegiar modelos idealizados dessa forma, a teoria ideal não só acaba se abstraindo da confusão da vida humana, mas também dos contextos e situações que nos movem a questionar acerca do bem humano e como ele deve orientar a tomada de decisões, e a questionar, sobretudo, o que é uma sociedade justa.²⁷ A teoria não ideal, todavia, reconhece os agentes humanos nas situações complexas em que se inserem, repletos de variedades de experiências vividas e em relações sociais confusas e injustas, e visa articular

²⁶ Mills introduz a linguagem de um contrato em uma sociedade não ideal em *The racial contract* (1997); ele destila, de forma proveitosa, os princípios centrais da teoria não ideal em Mills (2005, p. 168). “Mas a teoria ideal ou representa tacitamente o real como um simples desvio do ideal, não valendo a pena teorizar por si só, ou afirma que partir do ideal é pelo menos a melhor maneira de entendê-lo”.

²⁷ Como observa Mills, no domínio da teoria ideal, os agentes têm capacidades humanas quase perfeitas e carecem de preconceitos implícitos. Além disso, contextos de opressão sistemática são ignorados e as instituições sociais funcionam bem.

princípios e normas gerais para orientar a ação e a interação humanas que respeitem essas complexidades.

A abordagem da filosofia de muitas mulheres históricas se assemelha àquela da teoria não ideal. Elas estão preocupadas em compreender e tratar dos desafios específicos que enfrentam como mulheres em um contexto social que desabona suas capacidades intelectuais, ridiculariza suas relações sociais e lhes oferece opções muito limitadas para estruturar o rumo de suas próprias vidas. Seus esforços filosóficos visam: articular novas concepções de personalidade que afirmem seu *status* como pessoas e novas concepções de igualdade entre as pessoas que as possam nivelar; refletir sobre o propósito da educação e articular normas para orientar as práticas e instituições educacionais; articular padrões normativos para moldar as interações sociais, por exemplo, distinguindo a verdadeira amizade das relações superficialmente amigáveis ou articulando as normas que deveriam guiar o casamento e acordos contratuais semelhantes; desenvolver relatos de autêntica fé e crença em Deus; bem como desenvolver concepções de paixão, virtude e autonomia que ao mesmo tempo reflitam e sejam sensíveis à realidade social.

Assim como a filosofia da justiça avançou para a valorização da teoria ideal, também a produção da história da filosofia avançou no sentido de excluir aqueles(as) que assumiam uma abordagem teórica não ideal. Mogens Laerke argumenta que, para o francês Martial Gueroult, influente historiador da filosofia do século XX, a filosofia deve ser definida como “qualquer preocupação sistemática com a verdade atemporal” (Laerke, 2020, p. 602). Laerke mostra como essa concepção de filosofia, enraizada em um projeto transcendental kantiano, surge da busca de um princípio por meio do qual possam ser reconhecidos pontos de convergência entre o trabalho dos(as) filósofos(as) do passado e a tarefa da filosofia contemporânea, ainda que suas práticas possam parecer bastante diferentes. É por meio desse princípio que, segundo Gueroult, uma história da filosofia pode ser escrita. Por conseguinte, o próprio trabalho interpretativo de Gueroult visa demonstrar a sistematicidade em filósofos como Descartes, Malebranche e Spinoza. O fato de ser difícil imaginar como esses pensadores podem ter sido lidos de uma forma que não fosse como sistematizadores mostra

o quão profunda foi a influência de Gueroult, e como ela é, no presente, aceita quase acriticamente.

No entanto, por mais inócua que a definição de filosofia de Gueroult possa parecer – ele defende *qualquer* esforço sistemático para se chegar a verdades atemporais –, o privilégio da sistematicidade e a busca da verdade atemporal efetivamente excluem como filosófico o trabalho intelectual de mulheres na história. Recuperar verdadeiramente o trabalho de mulheres filósofas do passado envolverá o reconhecimento de que há questões filosóficas que são mais bem abordadas quando se considera o contexto em que elas surgem e quando se buscam respostas que tomam a forma de uma teoria não ideal imbuída nesses contextos.²⁸ Na medida em que o engajamento filosófico é sensível à circunstância histórica, devemos também esperar que o que conta como um sistema filosófico seja muito diferente daquele a que estamos acostumados. Embora possamos continuar a esperar consistência interna e até mesmo articulação de pressupostos ou princípios fundamentais, uma agenda de pesquisa não precisa ter como objetivo explicar a totalidade das coisas para ser filosófica. Ela precisa apenas ter a finalidade de dar sentido aos elementos da experiência vivida de um momento particular.²⁹

3. Lições para a historiografia da filosofia

Tenho me concentrado em criticar o cânone filosófico europeu do início da modernidade e os cânones em geral, mas também se deve notar que existem algumas vantagens em termos um cânone. O cânone filosófico

²⁸ A esse respeito, é importante notar que a história da filosofia contextualista, uma vez que visa interpretar obras de filosofia por meio de sua relevância para debates ativos na história da ciência, já trata a metafísica e a epistemologia efetivamente como teorias não ideais.

²⁹ De acordo com essa perspectiva, é um pouco menos importante que as fronteiras entre a filosofia e outras formas de investigação humanística sejam bem definidas. As mesmas figuras podem ser estudadas por historiadores da filosofia, historiadores literários e historiadores intelectuais. O que nos distingue são as perguntas que fazemos aos textos e as maneiras como relacionamos o passado com o presente. Na verdade, considero um benefício dessa forma de pensar sobre a história da filosofia que ela abra espaços para essas conversas interdisciplinares. O'Neill (2003) destaca que Michèle Le Doeuff, em *Hipparchia's choice*, identifica a filosofia operativa como uma alternativa à filosofia sistemática.

do início da modernidade, na medida em que estabelece uma agenda de questões, fornece um cenário para as discussões filosóficas contemporâneas e auxilia a conectar o presente com o passado filosófico. Tal conexão ajuda a justificar os interesses filosóficos contemporâneos.³⁰ Ela também permitiu que filósofos com diferentes interesses específicos compartilhassem um contexto em comum, tornando mais fácil a existência de uma comunidade filosófica mais ampla. No ensino, um cânone ajuda na estruturação do currículo e, assim, proporciona um grau de continuidade de uma instituição para outra. Nosso objetivo é romper o cânone porque ele é excludente. Será que podemos reter essas vantagens mesmo enquanto trabalhamos para tornar a história da filosofia mais inclusiva?

Atentar para essas vantagens pode fornecer orientação adicional útil à medida que começamos a reconceber a história da filosofia e a refletir sobre como escrevemos essa nova história. Em primeiro lugar, embora seja essencial realizar o trabalho doxográfico para recuperar a obra de muitas mulheres filósofas, precisamos estar atentos para que não se faça doxografia simplesmente pela doxografia. Isto é, o projeto do filósofo não é idêntico ao do filólogo. Ao fazer essa arqueologia filosófica, precisamos procurar não apenas artefatos, mas também potenciais pontos em comum que podem ajudar a conferir certo grau de coesão à nossa disciplina.

Em segundo lugar, embora gostemos de pensar que o cânone do início da modernidade fornece aos estudantes, e mesmo aos filósofos(as) mais experientes, um conjunto de textos comuns que unem a nós todos, não são tanto os autores e suas obras que nos permitem entrar em conversa uns com os outros, mas sim o interesse comum pelas questões filosóficas que estruturam a agenda de pesquisa canônica.³¹ Somos tomados pelas questões que estão na frente e no centro do cânone do início da modernidade e, por meio de nosso interesse em esclarecer a natureza das coisas e como as conhecemos, estamos preparados para nos envolver uns com os outros, em muitos casos de forma bastante animada.

³⁰ Rorty (1984) afirma isso.

³¹ Shapiro (2016) desenvolve esse assunto de forma mais completa.

Esse fascínio que as perguntas têm sobre nós é o que algumas pessoas descrevem como um instinto filosófico ou uma motivação para compreender a nós mesmos e nosso lugar no mundo, para refletir sobre o mundo ao nosso redor e nosso lugar nele. Embora possamos ter um interesse comum em questões canônicas de metafísica e epistemologia, fazemos isso porque temos uma inclinação comum para fazer perguntas filosóficas em primeiro lugar – para assumir uma postura reflexiva. Na verdade, a filosofia é importante precisamente por causa da postura reflexiva que cultiva. A filosofia nos pede para identificar suposições, avaliar essas suposições, buscar consistência, pontos de pressão. A ideia é que fazer isso realmente ajuda a melhorar nossas vidas. Notavelmente, é isso que essas filósofas históricas pensam.

As mulheres pensadoras na história da filosofia estão interessadas em questões filosóficas porque acreditam que explicitar nossos pressupostos fundamentais e estarmos corretos acerca deles pode fazer uma diferença real na qualidade de suas vidas, e também na das mulheres em geral, tanto suas contemporâneas como as do futuro. Ao reescrevermos a história da filosofia, devemos garantir que esse espírito reflexivo esteja à frente, pois é por meio de nosso interesse compartilhado em fazer perguntas e interagir uns com os outros para buscar respostas a elas que podemos encontrar no cânone, em vez de um conjunto limitado de figuras e textos, aquilo que nos é comum.

Podemos ser tentados a caracterizar essas questões como atemporais, pois elas surgem repetidamente e, considerando que são questões filosóficas, nos envolvemos com elas intelectualmente e abstraímos os contextos em que surgem. No entanto, embora despertem nossa natural curiosidade humana, o interesse por elas é sustentado por uma ressonância no contexto em que nascem. Para sustentar a presença de mulheres – e, na verdade, de outras figuras negligenciadas – na história da filosofia, precisamos encontrar uma maneira de escrever histórias de filosofias não ideais. Fazer isso envolverá refletir e *tornar explícitos* nossos próprios interesses e objetivos ao nos ocuparmos com a história da filosofia ela mesma. O fracasso em fazer justamente isso é o que nos deixou com um pequeno grupo de santos filósofos canonizados.³²

³² Beneficiei-me dos comentários de Silver Bronzo, das perguntas dos participantes de um *workshop*

Referências

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy, n. 53, p. 1-19, 1958. In: GEACH, Mary; GORMALLY, Luke (ed.). *Human, life, action and ethics*: essays by G.E.M. Anscombe. Luton: Andrews UK, 2006.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. *L'Autorité d'un canon philosophique*. Le cas de Descartes. Paris: Vrin, 2021.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. Philosophizing with a historiographical figure: Descartes in Degérando's *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804; 1847). *British Journal for the History of Philosophy*, v. 28, n. 3, p. 533-552, 2020.

BREMMER, Jan. Plutarch and the naming of Greek women. *American Journal of Philology*, v. 102, n. 4, p. 425-26, 1981.

BUFFET, Marguerite. *Nouvelles observations sur la langue française, où il est traité des termes anciens & inusitez, & du bel usage des mots nouveaux*. Avec les Eloges des illustres sçavantes, tant anciennes que modernes. Paris: Jean Cusson, 1668.

CAVENDISH, Margaret. *Observations upon experimental philosophy*. Edição de Eileen O'Neill. Nova York: Cambridge University Press, 2001. [1668].

CAVENDISH, Margaret. *Philosophical letters: or modest reflections upon some opinions in natural philosophy*. Londres: [S.n.], 1664.

DE GOURNAY, Marie. On the equality of men and women. In: HILLMAN, Richard; QUESNEL, Colette. *Apology for the woman writing and other*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. [1641].

DETFLESEN, Karen. Émilie du Châtelet on women's minds and education. In: HETHE-RINGTON, Stephen. *What makes a philosopher great? Thirteen arguments for twelve philosophers*. Nova York; Londres: Routledge, 2018.

EBBERSMEYER, Sabrina. From a “memorable place” to “drops in the ocean”: on the marginalization of women philosophers in German

online sobre cânones filosóficos na Higher School of Economics, em Moscou, e de uma troca de e-mails com Daria Drozdova e Daniel Garber decorrente dessa apresentação, bem como da discussão com o Departamento de Filosofia da Carleton University.

historiography of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 28, n. 3, p. 442-462, 2020.

FORGE, Jean de la. *La cercle des femmes sçavantes*. Paris: Pierre Trabouillet, 1663.

GREEN, Karen. *History of women's political thought in Europe 1700-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

GREEN, Karen; BROAD, Jacqueline. *History of women's political thought in Europe 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HAYS, Mary. *Female biography, or memoirs of illustrious and celebrated women, of all ages and countries, alphabetically arranged*. Londres: R. Phillips, 1803.

HESSE, Carla. *The other Enlightenment: how French women became modern*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

HETHERINGTON, Stephen. Introduction. In: HETHERINGTON, Stephen. *What makes a philosopher great?* Thirteen arguments for twelve philosophers. Nova York; Londres: Routledge, 2018.

KADISH, Doris Y. *Fathers, daughters, and slaves: women writers and French colonial slavery*. Liverpool: Liverpool University Press, 2012.

KUKLICK, Bruce. Seven thinkers and how they grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (ed.). *Philosophy in history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 125-240.

LAERKE, Mogens. Structural analysis and dianoematics: the history (of the history) of philosophy according to Martial Gueroult. *Journal of the History of Philosophy*, v. 58, n. 3, p. 581-607, 2020.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of eminent philosophers*. Edição de Tiziano Dorandi. Nova York: Cambridge University Press, 2013.

LE DOEUFF, Michèle. *Hipparchia's choice: an essay concerning women, philosophy, etc.* Tradução de T. Selous. Oxford: Blackwell, 1989.

MARINELLA, Lucretia. *On the excellence and nobility of women and the defects and vices of men*. Edição e tradução de Anne Dunhill. Chicago: University of Chicago Press, 1999. [1601].

MÉNAGE, Gilles. *Historia mulierum philosopharum*. Lugduni [Lyon]: J. Posuel & C. Rigauld, 1690.

MILLS, Charles. “Ideal theory” as ideology. *Hypatia*, v. 20, n. 3, p. 165-184, 2005.

MILLS, Charles. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

O'BRIEN, Karen. *Women and Enlightenment in eighteenth-century Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

O'NEILL, Eileen. Justifying the inclusion of women in our histories of philosophy: the case of Marie de Gournay. In: KITTAY, Eva Feder; ALCOFF, Linda Martín. *Blackwell guide to feminist philosophy*. Nova York: John Wiley & Sons, 2006. p. 17-42.

O'NEILL, Eileen. Women philosophers and the history of philosophy. *Australian Journal of Philosophy*, v. 40, n. 3, p. 257-274, 2003.

O'NEILL, Eileen. Disappearing ink: early modern women philosophers and their fate in history. In: KOUNARY, Janet A. (ed.). *Philosophy in a feminist voice: critiques and reconstructions*. Princeton: Princeton University Press, 1997. p. 17-62.

POULAIN DE LA BARRE, François. *De l'égalité des deux sexes*. Edição de Marie-Frédérique Pellegrin. Paris: Vrin, 2011. [1673].

POULAIN DE LA BARRE, François. On the equality of the two sexes. In: WELCH, Marcelle Maistre. *Three cartesian feminist treatises*. Tradução de Vivien Bosley. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

RAY, Meredith. *Daughters of alchemy: women and scientific culture in early modern Italy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

RORTY, Amelie Oksenberg. *Philosophers on education*. Nova York: Routledge, 1988.

RORTY, Richard. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J.; SKINNER, Q. *Philosophy and its history*. Nova York: Cambridge University Press, 1984. p. 49-76.

SHAPIRO, Lisa. Revisiting the early modern philosophical canon. *Journal of the American Philosophical Association*, v. 2, n. 3, p. 365-383, 2016.

STANLEY, Thomas. *The history of philosophy*. Londres: Humphrey Moseley & Thomas Dring, 1655.

VERBEEK, Theo. *Descartes and the Dutch: early reactions to cartesian philosophy 1637-1650*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1992.

WAITHE, Mary Ellen. From canon fodder to canon-formation: how do we get from there to here? *The Monist*, v. 98, p. 21-33, 2015.

WAITHE, Mary Ellen. *A history of women philosophers: Modern women philosophers 1600-1900*. v. 3. Dordrecht: Kluwer, 1991.

WAITHE, Mary Ellen. *A history of women philosophers: Medieval, Renaissance, and Enlightenment women philosophers AD 500 – 1.600*. v. 2. Dordrecht: M. Nijhoff, 1989.

WAITHE, Mary Ellen. *A history of women philosophers: Ancient women philosophers, 600 B.C – 500 A.D.* v. 1. Dordrecht: M. Nijhoff, 1987.

WITT, Charlotte. Feminist interpretations of the philosophical canon. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 31, p. 537-552, 2006.

Emaranhado de exclusões: o cânone, o argumento e a disputa – notas para um entendimento¹

Janyne Sattler

Minhas reflexões partem aqui da contínua baixa presença das mulheres na filosofia como dado verificável para a identificação dos motivos de sua exclusão acadêmica, bibliográfica, institucional (e institucionalizada), levada a cabo pela via da deslegitimação cognitiva das mulheres e sua suposta consequente incapacidade para a palavra e para o pensamento filosófico. A validação do cânone filosófico passa, assim, pelo argumento de que a racionalidade é eminentemente masculina, de que a filosofia é eminentemente racional, de que o método filosófico é eminentemente argumentativo e de que o “argumento” é uma arma de disputa. Escamoteado nesse emaranhado de pressupostos está o esforço guerreante de manutenção de poder. A empreitada é por desemaranhar os projetos políticos da hegemonia filosófica.

Em um dos encontros que realizamos para discutir algumas das questões que começavam a aparecer reiteradamente em nossas atividades do projeto “Uma Filósofa por Mês”, e no espaço dos relatos de exclusão cotidiana por nós vivenciada, chegamos ao impasse que algumas perguntas ainda difíceis de responder causam e a algumas pistas diretivas sobre onde possivelmente encontrar as respostas.

Nós queríamos dar nomes aos nossos desconfortos, àqueles constrangimentos típicos da experiência acadêmica – embora não apenas acadêmica, claro – e que já possuem alguns índices anglicizados, como a insistente interrupção da fala feminina, a arrogante repetição e sobreposição dos discursos explicativos já apresentados, a usurpação das ideias e descrédito

¹ Como agradecimento, dedico estas notas às minhas companheiras do projeto “Uma Filósofa por Mês”: Ilze Zirbel, Kariane Marques, Camila Kulkamp, Ingrid Meurer, Shayenne Bruna Alves, mas também a Raquel Cipriane e Diana Pirolli.

das originalidades (*manterrupting*, *mansplaining*, *bropropriating*, respectivamente). Consta das nossas experiências que somos sistematicamente interrompidas, em sala de aula como alunas e como professoras e até mesmo em palestras; que somos sistematicamente diminuídas intelectualmente ao nos devolverem nossas palavras com uma roupagem supostamente mais racional; que somos sistematicamente excluídas da enunciação de nossas próprias ideias, sendo essas, além disso, retomadas em nome de um colega nosso, de um professor nosso, de algum outro homem qualquer. Claro, “*it’s a man’s world*”.

Mas se esse estado de coisas não é privilégio das vivências acadêmicas, nem mesmo das vivências acadêmicas específicas à filosofia, havia aí ainda alguma coisa que nos escapava, que não dava conta da qualificação superlativa das exclusões filosóficas e que parecia poder ser buscada e expressa com esta pergunta: “O que é isso que nos exclui, nos vexa e nos deixa fora do jogo filosófico?”. Porque a constatação dos nossos desconfortos e constrangimentos resulta na conclusão, vivida e quase “sentenciada”, de que simplesmente não fazemos parte desse universo discursivo particular e de que “não sabemos jogar esse jogo”.²

Mas, e quem efetivamente o sabe?

Ora, além do compartilhamento dessas experiências, alguns outros elementos factuais pareciam poder nos ajudar a traçar um caminho para a compreensão tanto dos nossos sentimentos quanto da especificidade e do significado do “jogo filosófico”.

Antes de mais nada, a baixa presença das mulheres na filosofia. Essa afirmação encontra testemunho nos números agora finalmente documentados a respeito dos nossos programas de pós-graduação em Filosofia no Brasil³ – mas isso também não é exclusividade brasileira – e nos efeitos de afunilamento conforme “subimos” nas camadas acadêmicas, desde a graduação até à irrespirável escassez das pesquisadoras bolsistas das nossas instituições de fomento. Estamos em geral em menor número nas salas de

² Tomo esta expressão de empréstimo a Raquel Cipriane.

³ Como os importantes trabalhos de Carolina Araújo (2016, 2019).

aula como mestrandas e doutorandas (o que nos deixa sozinhas e isoladas no jogo), e estamos em muito menor número como professoras nos quadros departamentais; além disso, nossas bolsas de pesquisa são sistematicamente recusadas sob as mais esdrúxulas justificativas (algumas das quais informadas por todo esse emaranhado de exclusões). Essa afirmação encontra testemunho, e ecoa, e talvez reproduz, essa mesma solidão da concretude da sala de aula, nos currículos e nas referências dos nossos cursos, que não fazem senão rerepresentar e reprisar a massiva masculinidade (branca e eurocentrada) do que se convencionou chamar de “cânone filosófico”. Pinçamos uma ou outra filósofa, geralmente contemporânea, e geralmente colada, como intelectual, a uma figura masculina, como se sua capacidade filosófica não pudesse subsistir sem o aporte antecedente ou coetâneo de um “grande pensador”. Mas as exceções confirmam a regra dos nomes masculinos e da ausência das mulheres em nossas listas bibliográficas na pós-graduação, assim como nas licenciaturas, que a partir daí também levam e reproduzem o mesmo currículo nas escolas, com um material didático igualmente informado pela produção universitária. E assim não conseguimos sair do círculo vicioso das exclusões: em lugar algum podem as mulheres enxergar a si mesmas como partícipes do universo discursivo da filosofia; elas aparecem em cada uma das camadas dessa experiência como anomalias no contexto de um sistema masculino fechado sobre si mesmo. As nossas exceções e os nossos “casos de sucesso” devem-se à tolerância da nossa presença como “homens honorários” – conforme diz Naomi Scheman.⁴

É também Naomi Scheman quem nomeia esses fatos cuja origem é atribuída a “gestos de exclusão” típicos de uma lógica epistemológica e de uma metodologia filosófica manifestas e normativamente paranoicas, que transparecem até mesmo nas supostas teorias democráticas da epistemologia (e da política liberal) moderna.⁵ Embora estas possam constituir pistas adicionais às nossas interrogações, não pretendo me deter aqui sobre sua análise, que considera um dos recortes temporais possíveis para as razões pelas quais vivemos esse estado de coisas, mas eu gostaria de aventar uma

⁴ Cf. Scheman (2020, p. 31).

⁵ Cf. Scheman (1997).

consideração e uma qualificação mais geral acerca das reverberações dos fatos constatados sobre os “gestos de exclusão” filosóficos. Ou bem: como é que essas coisas (a ausência das mulheres na filosofia nas várias camadas da vida filosófica) se relacionam com os “gestos de exclusão” que vivemos e sentimos cotidianamente? Ou ainda: o que as várias reproduções e re-presentações do cânone filosófico têm a ver com os nossos desconfortos e constrangimentos?

O que é o cânone? Seria: “A sistematização de um conjunto de modelos”. Poderíamos também substituir o cânone pelos “clássicos”, e nos perguntar o que torna uma obra um clássico, encontrando aqui uma espécie de elenco de regras e leis temáticas, metodológicas e discursivas que se definem e que definem a partir daí um instrumento de crítica e de medida que autoriza ou desautoriza a inclusão na “seleção dos melhores em filosofia”. Poderíamos também pensar que esses critérios de consideração são inamovíveis, ou “cláusulas pétreas”,⁶ e que, se até agora não puderam incluir algumas pessoas, é porque um cânone “móvel” arrisca sua própria reputação.

Mas a verdade é que aquilo que passa como “cláusula pétrea” nada mais é do que cerimônia levada a cabo para incensar e santificar alguns sujeitos em detrimento de outros, senão vejamos: por que, apesar da sistematização dos modelos, o cânone comporta uma miríade de experiências textuais que não podem ser contidas sob um mesmo critério?

Apesar dessa inequívoca contradição, o cânone se institucionaliza sob o argumento da classificação exemplar, arquetípica, paradigmática “clássica”: os métodos de validação e legitimação filosófica passam pelos filtros da argumentação ou pelo próprio conceito de “argumento”, ou seja, de que o método filosófico é eminentemente argumentativo, e é isso que avaliza o próprio conceito de “filosofia”.

O problema dessa justificação metodológica reside, no entanto, na compreensão e extensão limitada do conceito de “argumento” – e em suas ramificações epistemológicas afins. O “argumento” é aqui qualificado como sempre eminentemente racional ou, talvez, como intrinsecamente racional no contexto de uma “racionalidade” caracteristicamente “masculina”. Na

⁶ Tomo esta expressão de empréstimo a Ingrid Meurer.

verdade, poderíamos mesmo dizer, nesse sentido, que a qualificação não é extrínseca e adjacente, mas que aquilo que é do âmbito da racionalidade é sempre ao mesmo tempo do âmbito do “masculino”, ou ainda: que o conceito de masculinidade é construído a partir da racionalidade – e que seu inverso não aparece senão quando explicitamente denunciado, ou seja, que o conceito de racionalidade é construído a partir da masculinidade.

Daí a importância dos diagnósticos das epistemologias feministas quanto aos componentes dessa racionalidade elencada como neutra, imparcial e, inclusive, universal em sua instanciação subjetiva não generificada. Supostamente, é claro. Com esse diagnóstico, podemos agora mostrar o modo como as condições canônicas de legitimação cognitiva são autor-realizáveis, e de antemão impossíveis de cumprimento por parte daqueles sujeitos corporalmente localizáveis no mundo – como as mulheres. Mulheres têm sexo, gênero, corpo, experiência – e muito pouco intelecto, portanto.

Esse “combo epistemológico”, que faz da racionalidade uma meta ineficaz, é também o que faz do método filosófico argumentativo uma prática quimérica. Ela parece ser extremamente bem-sucedida, no entanto, entre filósofos de um grupo muito específico e afortunado. Aqueles e, sobretudo, aquelas que não logram o cumprimento da argumentação assim qualificada, como critério de validação cognitiva, estão fadados(as) à esfera da heteronomia, e falta-lhes alguma coisa em termos de capacidades para a outorga de seres integralmente racionais: uma espécie de desprendimento em prol do argumento. Mas do argumento assim qualificado, claro. Porque nossa imanência, nossa corporeidade, nossa postura e perspectiva cognitiva já nos colocam imediata e irrecuperavelmente às antípodas do racional, por mais que nossas expressões e nosso “discurso” se pretendam também argumentativos. Contudo, sua especificidade e sua particularidade são desprovidas de “mérito filosófico real”. Assim, o nosso esforço em alcançar a razão argumentativa assim qualificada só é temporariamente exitoso quando estamos de posse da “masculinidade” honorária.

Isso significa que a filosofia não é um espaço adequadamente habitado por mulheres. E que o conceito de filosofia é, ele mesmo, um conceito masculino. E, finalmente, que nossos desconfortos e constrangimentos têm, afinal de contas, os seus motivos. Estamos no lugar errado; nossa cognição

“feminina” é filosoficamente deslegitimada e reiteradamente colocada em xeque pelos critérios elencados para justificar a validação do método filosófico como eminentemente argumentativo: mas apenas porque o que está em vigor é um argumento de que a racionalidade é eminentemente masculina, e de que a filosofia é eminentemente racional, e de que o seu método argumentativo racional-masculino jamais pode ser instanciado pela situacionalidade feminina (e feminilizada). Trata-se de *gaslighting* estrutural e institucionalizado por aqueles fatos de ausência antes constatados.

Mas porque se trata de *gaslighting*, e porque o argumento em prol do “argumento” (como acima qualificado) precisa, ele mesmo, dar conta de suas contradições relativamente ao cânone estabelecido e explicar por que os “clássicos” comportam fórmulas e formas múltiplas de argumentação e metodologia textual – possuindo “mérito filosófico” indiscutido – sem, no entanto, incluir, em sua listagem de modelos e arquétipos, as filósofas e os seus textos variadamente escritos, podemos, por isso tudo, encontrar uma brecha para esclarecimento, em primeiro lugar, e subversão, em segundo.

Claro, o *gaslighting* ajuda a explicar os nossos desconfortos e constrangimentos cotidianos, porque todos os nossos esforços e todas as nossas formas de expressão parecem passar muito ao largo do que a vida acadêmica filosófica toma (inquestionadamente) como “filosofia”, “racionalidade” e “argumento”. E não apenas em suas formas textuais, mas em suas práticas cotidianas e, em especial, em suas práticas pedagógicas. Nessas práticas, o “argumento” não é um mero argumento, mas é uma arma de disputa. E quando nos damos conta de que precisamos disputar o nosso espaço nas salas de aula, nos departamentos e programas de pós-graduação, nos currículos e referências e nos livros didáticos, com nossas carteirinhas de “homens honorários” ou com o feminismo, percebemos então também que a disputa sempre foi por poder, e não pelo argumento. Esse “argumento”, com suas qualificações metodológicas supostamente definidas pelo cânone e institucionalizadas apesar do cânone, é uma arma de disputa levada a cabo por interesses de grupos e de projetos políticos de manutenção de poder, e as práticas pedagógicas nas quais fomos ensinadas, as quais às vezes seguimos reproduzindo nós mesmas, são práticas ofensivas e defensivas destinadas à

ocupação de um espaço – de poder, claro – e são práticas guerreantes pelas quais os seus propugnadores se digladiam “*for the sake of argument*”.

Isso não significa, ou não deveria significar, qualquer essencialização sobre o “masculino” e o “feminino” – sob pena e risco de continuidade das dicotomias hierarquizantes da história (da filosofia). Nesse sentido, eu não estou querendo dizer que nós não sabemos jogar o jogo das disputas argumentativas porque não somos “belicosas” ou porque somos moralmente melhores a ponto de enxergarmos que perspectivas metodológicas múltiplas podem também resultar em posturas epistemológicas e políticas mais democráticas.

O que eu estou querendo dizer é que há um vício de partida no estabelecimento da “filosofia” como um método argumentativo por excelência de acordo com o conceito de “argumento” elegido – ou negociado, para usar a expressão de Elizabeth Potter,⁷ segundo a qual as decisões epistêmicas levadas a cabo por comunidades epistêmicas em espaços de poder excluem do escopo de consideração e legitimação conceituações outras que poderiam igualmente “disputar o espaço” e o campo de significação. Nesse sentido, ainda sob a égide das denúncias efetuadas pelas epistemologias feministas, é de fundamental importância perceber que nenhuma decisão epistêmica, conceitual ou metodológica é apolítica. O *gaslighting* filosófico estrutural é um refinado instrumento de manipulação cujos resultados concretos aparecem em nossas ausências, na construção de um cânone masculino, no esvaziamento das referências, no escárnio das obras escritas por mulheres como “menores”, sem “mérito filosófico”, manifestando “preocupações femininas” ou, entre outras “depreciações”, como “mera literatura” – como afirma Arthur Danto: diz muito sobre o valor que atribuímos à literatura falar que algo “não passa de literatura”.⁸

O *gaslighting* filosófico estrutural aparece, também, nos gestos cotidianos de exclusão. A construção do cânone, incongruente justificada por uma estrutura de exclusões, ao fazer a validação do conceito de “filosofia” passar pelo argumento da racionalidade “masculina” como um método e

⁷ Cf. Potter (1993), no capítulo intitulado “Gender and epistemic negotiation”.

⁸ Cf. Danto (2014), no capítulo “Filosofia/como/e/da literatura”.

uma pedagogia de disputa, cujas qualificações do “feminino” constituem em si mesmas gestos de exclusão, é reproduzida e reapresentada nas práticas cotidianas de “amnésia estratégica”⁹ a respeito das filósofas que todo mundo sabe que existiram e no silenciamento dos corpos das filósofas que agora habitam esse universo de discurso, nas salas de aula, nos departamentos e programas de pós-graduação, e finalmente também nos livros.

Esse me parece constituir o passo do esclarecimento. Certamente, estas são notas preliminares, esboçadas a partir de uma incômoda interrogação que segue aberta aos achados históricos e filosófico-conceituais capazes de desemaranhar os projetos políticos da hegemonia filosófica.

Quanto ao passo da subversão, o que fazer?

Creio que, enquanto seguimos nos desembaraçando das falsas camadas de irracionalidade, ilogicidade, insensatez, devaneio fantasioso e “delírio filosófico”, podemos tomar preciosas lições metodológicas com as filósofas e propor um horizonte epistêmico e político inclusivo para nossas atividades e práticas filosóficas, que sobretudo repense e alargue o significado daquilo que conta como “argumento”, “racionalidade” e “filosofia”, e “método filosófico”. Isso significa dizer que não se trata de simplesmente – ou necessariamente – abandonar ou renunciar a esses conceitos. Ainda que esta possa figurar como uma opção possível. Não compulsória, entretanto. Podemos muito bem dilatar o campo das significações conceituais e considerar imprecisos os contornos de nossas palavras filosóficas.¹⁰ Para isso, a leitura das obras das filósofas (entre outros excluídos) torna-se imprescindível. É necessário reparar aí no modo como argumento, metodologia e filosofia se realizam com uma profusão de exercícios, práticas, textos e expedientes discursivos. Para isso, a empreitada de reabilitação historiográfica é imperiosa e urgente – porque nós mal as conhecemos, as nossas filósofas. No entanto, eu não gostaria de enxergar nisso um procedimento de mera inclusão no cânone. Devemos indubitavelmente reparar as injustiças

⁹ Na expressão de Elizabeth Grosz (1993, p. 206).

¹⁰ Wittgenstein (1999, § 71) pergunta: “Por que um conceito de contornos imprecisos não poderia ser um conceito?”.

históricas e historiográficas cometidas pela “amnésia estratégica”, e levar as filósofas finalmente a sério. Mas os mecanismos de inclusão a uma padronagem estabelecida à nossa revelia são mecanismos de enquadramento, e se queremos de fato um horizonte epistêmico e político plural devemos sinceramente repensar os nossos procedimentos por arquétipos e renunciar a catalogações hierárquicas.

Referências

ARAÚJO, Carolina. Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24, p. 13-33, 2019. Disponível em: <https://www.filosofas.org/quantas>. Acesso em: 27 nov. 2022.

ARAÚJO, Carolina. *Mulheres na pós-graduação em Filosofia no Brasil – 2015*. São Paulo: Anpof, 2016. Disponível em: http://anpof.org/portal/imagens/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf. Acesso em: 27 nov. 2022.

DANTO, Arthur C. Filosofia como/e/da Literatura. In: DANTO, Arthur C. *O descredenciamento filosófico da arte*. Tradução de Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 173-198.

GROSZ, Elizabeth. Bodies and knowledges: feminism and the crisis of reason. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (ed.). *Feminist epistemologies*. Londres: Routledge, 1993. p. 187-215.

POTTER, Elizabeth. Gender and epistemic negotiation. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (ed.). *Feminist epistemologies*. Londres: Routledge, 1993. p. 161-186.

SCHEMAN, Naomi. Epistemologia feminista. *Revista Ideação*, n. 42, p. 30-44, jul.-dez. 2020.

SCHEMAN, Naomi. Though this be method, yet there is madness in it: paranoia and liberal epistemology. In: MEYERS, Diana Tietjens (ed.). *Feminist social thought: a reader*. Londres: Routledge, 1997. p. 342-367.

WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

História intelectual de mulheres negras: notas de pesquisa do próprio fazer

Giovana Xavier

Eu, intelectual negra: letramento

As conexões espirituais entre passado, presente e futuro, anunciadas pelo mensageiro Exú, orixá da comunicação, impulsionam-me a esboçar ideias relacionadas à história intelectual de mulheres negras. Desenvolvo, assim, uma teoria feminista negra a partir de experiências e saberes de mulheres negras, a qual tive a honra de apresentar e debater no simpósio “Vozes: Mulheres na História da Filosofia”.¹

Seguindo a linha da narrativa em primeira pessoa – modalidade de texto acadêmico na qual tenho investido e que nasce do reconhecimento do impacto que o papel de mulher negra desempenha na definição de novas agendas de pesquisa –, meu objetivo é percorrer caminhos de minha história de vida e trajetória acadêmica. Caminhos estes que contribuem para explicar a importância e os desafios postos ao trabalho científico de – enquanto teórica feminista negra – produzir um quadro interpretativo para estudo de mulheres negras como intelectuais e agentes de conhecimento da história do Brasil.

Levando em conta outros escritos nos quais aprofundo o assunto (Xavier, 2019, 2020, 2021), para esta ocasião alinhavo notas de pesquisa sobre duas questões: o duplo fazer-se como historiadora social e teórica feminista negra e os caminhos e desafios para o trabalho com uma história intelectual de mulheres negras. Questões estas motivadas pelos debates realizados no referido simpósio e demais espaços de diálogo – família, sala de aula, movimentos sociais – e que seguem aprofundadas na pesquisa em

¹ Em 5 de maio de 2021, tive a honra de participar da mesa “Estudos afrodiaspóricos: gênero e raça” com as queridas colegas Halina Leal e Laíssa Ferreira. Agradeço o convite aos colegas professores da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Nastassja Pugliese e Bernardo Oliveira.

andamento “Ciência de mulheres negras: liderança acadêmica e pesquisa ativista no Brasil”.²

Em 1999, quando cheguei à graduação em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como a maioria das jovens das classes trabalhadoras que ingressam na universidade pública, desejava ter um diploma de professora para conseguir um emprego, de preferência no serviço público. Influenciada por minha mãe, que, por três décadas, lecionou para crianças em uma escola municipal na zona oeste do Rio de Janeiro, eu projetava uma trajetória análoga, tanto por admiração e orgulho quanto pelo fato de ser ela meu único exemplo de mulher negra com formação universitária.

Em casa, o processo de letramento racial e de gênero que vivenciei foi decisivo. Educada a maior parte do tempo por uma avó focada na ascensão social através da educação, cresci ouvindo-a dizer “nós, que somos de cor, temos de dar o exemplo”. E, nos termos de d. Leonor, para “dar o exemplo” precisávamos “aprender o nosso lugar”. Um lugar (muito interessante refletir sobre isso mais de trinta anos depois) de pretos excepcionais, “que subiram na vida”, como ela gostava de dizer, ressaltando o imóvel que, como costureira e dona de casa, comprara junto com meu avô Julberto, funcionário público da Fundação Parques e Jardins. Já minha mãe, sobrecarregada com as extenuantes jornadas integrais de professora da classe trabalhadora, tinha pouca paciência para lidar com a filha questionadora quando chegava em casa. Mas, como educadora extremamente inteligente e sensível, percebeu que era uma boa ideia alimentar com livros as perguntas de sua “garota dos porquês”. A imagem que nutro de d. Sonia, treze anos depois de sua passagem, é a de uma grande traficante de sonhos, que diariamente pegava emprestado, na biblioteca improvisada na sala da direção da escola, livros e mais livros para assegurar meu direito à leitura. Em tempo recorde, afinal eles precisavam voltar para o seu lugar antes que a ausência – inaceitável para a diretora – fosse percebida.

² Esta pesquisa é apoiada pelo Programa Marielle Franco de Aceleração do Desenvolvimento de Lideranças Femininas Negras – Fundo Baobá pela Equidade Racial, ao qual agradeço.

Foi assim que, entre 6 e 8 anos de idade, mesmo sem entender muito bem do que se tratava, tornei-me leitora de Lima Barreto, Machado de Assis, Rachel de Queiroz, Raul Pompeia, além de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Uma história alternativa à mensagem falsa e propositalmente veiculada pelas autoridades de que “pobre não lê”.

Com essas experiências articuladas ao ingresso no mundo do trabalho informal e à imposição de aprender a me proteger de abusos e assédios do patriarcado branco, aos 11 anos, assim como a maioria das crianças pobres do Brasil, eu já era adulta. Uma adulta no corpo de uma menina negra que escrevia, lia e interpretava o mundo à sua volta através da escuta, da observação, das falas destemidas e da insistência em querer brincar e dançar.

Todo esse percurso, abreviado aqui, levou-me a prestar o vestibular em 1996, sendo aprovada para cursar letras na Universidade Federal Fluminense (UFF). A decepção com o curso, proveniente, entre outras razões, da falta de orientação sobre caminhos para permanecer na academia, levaram-me a trancar a matrícula e buscar novos horizontes. Mudei-me para a Ilha Grande, onde, por dois anos, trabalhei como garçomete, arrumadeira de pousada e vendedora de passeios de barco. A esta altura já estamos em 1998, ano em que, com apoio emocional e financeiro de minha mãe, retomei os estudos em um curso pré-vestibular, tendo sido aprovada para cursar história na UFRJ.

A chegada ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais foi um divisor de águas em minha vida, especialmente pelo contato travado, ainda no primeiro ano da graduação, com o historiador e professor Flavio Gomes, que me iniciou no mundo da pesquisa em arquivos históricos da escravidão e do período pós-abolição. Daí em diante, o desejo de me tornar professora da rede pública de ensino (alimentado pela necessidade) transformou-se no sonho de ser historiadora e acadêmica. Em 2002, formei-me na graduação. No ano seguinte, ingressei no mestrado em História na UFF. Em 2006, no doutorado, também em História, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Em junho de 2013, com meu filho no *slings*, tomava posse como professora na Faculdade de Educação da UFRJ.

Os quatro anos de graduação foram um tempo de muitas revoluções pessoais: passei a atravessar diariamente a cidade, estudar no período noturno, acessar arquivos, museus, cinemas, aproximar-me de movimentos estudantis e partidários e – algo muito marcante – passei a ser vista como uma mulher bonita, corajosa, inteligente, em vez da “aluna problemática” e da “crioula que ninguém quer”. Identidades estas que me foram atribuídas em minha trajetória educacional como uma das poucas estudantes negras de uma escola da rede privada voltada para a classe média suburbana.

Conto toda essa história porque ela é importante para explicar o papel que histórias e interesses pessoais cumprem na definição de nossas agendas de pesquisa. Se antes de me tornar acadêmica vivi um complexo processo de formação intelectual conduzido por mulheres negras que plantaram e cultivaram a semente do que bell hooks e Paulo Freire definem como “educação como prática de liberdade”, na condição de professora universitária dou continuidade a esse processo. Uma continuidade que se caracteriza pela criação de ferramentas que iluminem os modos de ver, sentir e agir. Nesse caso, uma história intelectual de mulheres negras que precisa ser contada, investigada e validada pela ciência tradicional como relevante.

História intelectual de mulheres negras: caminhos e desafios

Ao considerar a afirmação de Elsa Barkley Brown de que “fazer perguntas certas é a parte mais importante do processo”, comecei a desenhar “perguntas certas”, o que tem me permitido esboçar novos caminhos teórico-metodológicos. A primeira delas foi: o que é uma “intelectual negra”? Essa indagação nos permite refletir sobre o cotidiano de mulheres negras como espaço formativo de consciência de gênero, raça, classe. Isso fica evidente na sala de aula, quando estudantes como Júlia Madeira, graduanda em História pela UFRJ, compartilham suas histórias.

Em suma, no curso Intelectuais Negras, tenho tido a oportunidade de ler autoras que me inspiram e me auxiliam em minha construção acadêmica. Por meio dessas leituras, percebo que, embora tenhamos que dominar

todo o “tradicional” acadêmico para, partindo daí, produzir esse outro tipo de epistemologia – construída por intelectuais negras –, essa possibilidade existe e está ao meu alcance. Antes de ter contato com esses trabalhos, não conseguia me sentir pertencente ao meio acadêmico, pois não tinha exemplos suficientes para me enxergar no papel de sujeito de conhecimento. Dessa forma, não era capaz de reconhecer o conhecimento que eu ambicionava produzir como conhecimento científico, uma vez que a epistemologia que tinham me apresentado até então divergia disso. Todavia, através dessas ilustres mulheres, venho conseguindo fazer essa ponte e me enxergar como uma intelectual negra.³

As “ilustres mulheres” às quais Júlia se refere são tanto acadêmicas como mulheres das classes trabalhadoras, o que traz um segundo ponto importante para respondermos à “pergunta certa”. Definir o conceito de intelectual, tradicionalmente restrito ao mundo acadêmico e seus critérios de validação de conhecimento, a partir dos modos de ser, pensar, agir de mulheres negras, relaciona-se à prática de uma epistemologia feminista negra. Epistemologia esta que reconhece a “experiência como critério de significado” (Collins, 2019, p. 410).

Trata-se de um favorecimento ligado ao compromisso de criar soluções para situações injustas do sistema de opressão interseccional. As expressões “oportunidade”, “inspirar”, “possibilidade” e “me enxergar enquanto intelectual negra” tornam-se, nesse contexto, “visões feministas negras alternativas” que estimulam a afirmação do sujeito intelectual negra no discurso científico.

Considerando que inexistente uma mulher negra genérica, ser intelectual negra assume significados múltiplos; no entanto, existem pontos convergentes, como o questionamento dos padrões em vigor e a definição de seus próprios. Isso me remete a uma conversa marcante que tive com uma mulher negra, trabalhadora doméstica. Na véspera do casamento da filha, uma jovem de 20 anos, ela desabafava: “Trabalhei a vida toda para ela ser

³ Júlia Madeira. “Nasce uma intelectual negra”. Narrativa na primeira pessoa produzida no âmbito da disciplina eletiva Intelectuais Negras, UFRJ, 2020.

o que quisesse ser e ela resolve se casar. Amanhã vou entregar minha filha no altar”.

A narrativa da mãe mostra a construção do seu ponto de vista. Como uma mulher negra da classe trabalhadora com poucas oportunidades, ela criou um projeto de vida para que a filha, através da educação, rompesse o ciclo de pobreza e desigualdade como destino inexorável. Com uma compreensão sofisticada do poder do patriarcado, ela conclui que, ao se casar, tornando-se dona de casa e “dando um tempo nos estudos”, a filha não realizaria tal projeto. Essa história lembra uma frase que se repete nas narrativas contadas por estudantes na sala de aula da UFRJ: “Eu deixei de ser intelectual negra para que você fosse”, afirmam as mães – costureiras, domésticas, cozinheiras – de estudantes que se tornam as primeiras da família a entrar na universidade.

Pela afirmação de que “todas as mulheres negras são intelectuais”, iluminamos uma tradição intelectual forjada nas cozinhas, quintais, portões, transportes públicos, igrejas, terreiros, e que abrange temas variados, como amor, ativismo, educação, família, trabalho, mostrando-se essencial para a construção de projetos de liberdade e democracia na sociedade brasileira. Trata-se assim de dar continuidade a esse trabalho de produção teórica calcada no compromisso de valorizar os pontos de vista de mulheres negras sobre a intelectualidade, como o de d. Thereza:

Foi em uma casa em construção, no local em que hoje é meu quarto. Na cena me lembro de uma caixa de giz, um quadro negro apoiado em tijolos e uns óculos, presentes de dona Thereza, minha avó, que, durante sua passagem aqui na terra, nunca teve a oportunidade de estudar, porque seu pai a havia proibido, mas que me deu aquele presente, sendo a primeira pessoa a me motivar a ser professora. Anos depois me presenteou com poemas, que ela mesma escrevera, e despertou meu amor pela escrita poética.⁴

⁴ Fernanda Fernandes. “Eu, intelectual negra”, narrativa na primeira pessoa produzida no âmbito do Grupo PET Diversidade UFRJ e apresentada no II Festival do Conhecimento UFRJ, 2021.

Referências

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

XAVIER, Giovana. Intelectuais negras – protagonismos nos (em) projetos acadêmicos. *Revista da ABPN*, v. 13, n. 35, p. 29-55, 2021.

XAVIER, Giovana. *Maria de Lourdes Vale Nascimento: uma intelectual negra do pós-abolição*. Niterói: Eduff, 2020.

XAVIER, Giovana. *Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história*. Rio de Janeiro: Mal, 2019.

Perictione de Atenas: questões de método a Mary Ellen Waithe

Carolina Araújo

Este capítulo surge da empreitada coletiva de tradução para o português de *A history of women philosophers*, de Mary Ellen Waithe, sob a coordenação de Gislene Vale dos Santos. Minha participação nessa equipe diz respeito ao primeiro volume, *Ancient women philosophers, 600 B.C.-500 A.C.* Traduzir Waithe é um passo importante para a consolidação de pesquisas sobre filósofas do Brasil, e este capítulo é parte de um esforço maior de mapear o que há para ser feito depois de Waithe. Entendo que, no que diz respeito à Antiguidade, é preciso colocar em questão alguns pressupostos do seu trabalho. Uma premissa básica do recorte metodológico de Waithe é a existência das filósofas de que trata sua pesquisa, em suas palavras: “mulheres reais que foram filósofas” (Waithe, 1987, p. XIV). Uma segunda premissa é a da autoria, e seus objetivos incluem a “tradução cuidadosa dos escritos originais de filósofas” (Waithe, 1987, p. XI). Neste capítulo, pretendo argumentar que essas duas premissas se fundam em uma perspectiva contemporânea de abordagem da questão das mulheres na filosofia e são infrutíferas a trabalhos que pretendam dar conta da questão das mulheres na filosofia antiga.

Começo com um truísmo: não há obra de mulheres da Antiguidade que tenha nos chegado *pela pena de uma mulher*. É possível considerar este um fato trivial, e entendo que é isso o que Waithe faz. Mas, ao dispensar-se de abordar os percursos envolvidos na composição de um texto antigo, entendo que a pesquisa deve evitar conclusões sobre essa composição. E isso Waithe não pode fazer dentro da moldura metodológica que as suas duas premissas lhe impõem. Uma vez que ela seleciona filósofas porque são autoras, precisa atribuir-lhes os textos e as ideias contidas neles. Com isso ela cai em uma petição de princípio metodológica. Esse problema não

pode ter um tratamento geral em relação a todas as fontes, ele requer uma análise caso a caso, ou seja, texto a texto.

O que pretendo fazer aqui é analisar um caso exemplar, o de Perictione de Atenas. Dois textos nos chegaram designados com a sua autoria. O *Sobre a harmonia das mulheres* (*Peri gunaikos harmonias*) é um texto do qual temos dois excertos, um primeiro maior, com setenta linhas em grego, e um segundo com dezenove linhas, escritos em dialeto jônico, mas com algumas inserções de dialeto dórico. O *Sobre a sabedoria* (*Peri sophias*) se apresenta em dois excertos, ambos em dialeto dórico, o primeiro de quatro linhas, o segundo de dezoito. Importa notar que o dialeto jônico é o padrão da prosa grega até que o predomínio ateniense do século V a.C. estabeleça o ático como o novo estilo. O emprego do dialeto dórico em prosa aparece apenas no último terço do século V a.C., muito bem localizado na Magna Grécia (hoje Itália), nos textos supérstites de Filolau de Crotona, pitagórico. No século IV a.C., o dórico se consolida como o idioma do pitagorismo itálico na obra de Arquitas de Tarento.

Uma informação importante sobre os textos de Perictione é que eles nos chegaram por uma única fonte: Estobeu, um macedônio que, no século V d.C., compilou uma série de excertos de textos de centenas autores antigos em dois grandes volumes, cada um com quatro livros, hoje conhecidos simplesmente como *Antologia* (*Florilegium*). Os dois primeiros recebem o título de *Excertos físicos e éticos* (*Eclogai phusikai kai ethikai*), contendo o que, na concepção do próprio Estobeu, constituiriam textos propriamente filosóficos de sua coleção. Os dois outros livros são conhecidos simplesmente como *Antologia*, ou seja, seus temas são variados, mas há uma linha que circunscreve todos eles em um tema geral dos mores: comportamentos, máximas de sabedoria, virtude prática. Note-se que é nesse tema geral que se inserem as obras de Perictione. O *Sobre a harmonia das mulheres* é citado em duas passagens do livro IV: no capítulo 25, que tem como título *Como os pais devem receber a devida honra de seus filhos e se devem ser alguma vez persuadidos*, parágrafo 50 (Ioannis Estobaei, 1912, p. 631), e no capítulo 28, que tem o título de *Administração do lar* (*Oikonomikos*), parágrafo 19 (Ioannis Estobaei, 1912, p. 688). O *Sobre a sabedoria* é citado no livro III, no capítulo 1, intitulado

Sobre a virtude (Peri aretes), em dois parágrafos consecutivos, 120-121 (Ioannis Estobaei, 1884, p. 85-86).

Sobre a harmonia das mulheres

O excerto maior de *Sobre a harmonia das mulheres*, citado no capítulo 28 do livro IV de Estobeu, começa definindo a harmonia das mulheres como a sensatez (*phronesis*) e a moderação (*sophrosune*) e a virtude como a reunião da justiça, da coragem, da sensatez, do autocontrole, além do ódio a opiniões vazias (p. 688, 17-21). Na sequência, passa a argumentar sobre os benefícios que elas trazem a uma mulher: “para ela, seu marido, seus filhos e família, muitas vezes até para uma cidade se, por acaso, tal mulher vier a governar cidades e tribos, como vemos no caso de uma realeza (*basileie*)” (p. 689, 1-3). A harmonia surge do controle do desejo e do ímpeto (*thumos*) e ela faz com que não surjam desejos ilegais (*erotes anomoi*). Com isso, a mulher terá amizade (*philia*) por seu marido, filhos e por todo o lar (*oikos*). Ela evitará então o adultério, que é a introdução da guerra e da mentira dentro de casa (p. 689, 3-9).

O segundo tópico é a necessidade de evitar as extravagâncias na alimentação e nas vestimentas, buscando a frugalidade (p. 689-690, 9-22). Ela conclui:

Portanto, a mulher harmoniosa não se envolverá por ouro ou pedras preciosas da Índia ou de qualquer outro lugar, nem trançará o cabelo com penteados elaborados ou se unguirá com infusões de perfume árabe, nem pintará o rosto, seja para clarear ou enrubescer, escurecendo as sobrancelhas e os cílios, aplicando tintura em seus cabelos grisalhos; nem tomará banho constantemente. A mulher que busca essas coisas busca um admirador da fraqueza feminina (*akrasie gunaikeie*). (p. 690, 22-26)

O terceiro ponto é a negação da contribuição da chamada “sorte moral” para a virtude, isto é, fatores como nobreza de nascimento, riqueza, cidadania de uma grande cidade e boa reputação entre pessoas eminentes (p. 690, 29; p. 691, 4). Tal sorte não atrapalha a virtude, tampouco, diz o

texto, é necessária a ela, o importante é não se maravilhar com isso e manter a serenidade.

O quarto ponto relaciona o fragmento maior ao menor, e consiste na importância da reverência aos deuses, às leis ancestrais e aos pais, *porque* eles beneficiam sua prole (p. 691, 5-8). O quinto ponto consiste em dizer que isso também vale em relação ao marido (p. 691, 8-10). Nesse caso, a regra é que uma mulher nada pode ter de privado em relação a ele, sendo esse compartilhamento que leva à preservação e à guarda (*phulassousa*) do casamento: “Nisso está tudo” (p. 691, 10).

A mulher deve suportar tudo da parte de seu marido, mesmo que ele seja infeliz, ou fracasse por causa de ignorância, da doença, da bebida, ou coabite com outras mulheres. Pois esse erro é perdoado no caso dos homens; às mulheres, nunca [...]. Ela deve suportar a raiva e a mesquinhez dele, as censuras, o ciúme e o abuso, e qualquer outro traço que ele possa ter por natureza. (p. 692, 11-16)

O argumento se conclui com a tese de que a amizade (*philia*) da mulher pelo marido é que faz reinar a harmonia no lar (p. 692, 17-19), que a falta de amizade é a ruína total:

Uma mulher é harmoniosa da seguinte forma: se ela se tornar plena de sensatez e moderação (*phronesios te kai sophrosunes*), pois isso beneficia não só o marido, mas também os filhos, parentes, escravos; toda a casa, incluindo propriedades e amigos, concidadãos e hóspedes estrangeiros. Ela vai cuidar da casa deles sem esforço, falando e ouvindo coisas apropriadas, e obedecendo ao marido na unanimidade de sua vida comum, cuidando dos parentes e amigos que ele estima, e considerando doces e amargas as mesmas coisas que ele – para evitar que ela fique desafinada em relação ao todo. (p. 692, 23; 693, 6)

Finalmente, o excerto menor tem como tese única que se deve obedecer aos pais em todas as circunstâncias (p. 631, 8-10), inclusive em sua loucura (p. 631, 13). Se uma mulher despreza os pais, ela será condenada pelos deuses e odiada pela humanidade e pela eternidade, sendo destinada ao local abaixo da terra e à devida punição executada pelos deuses íferos

(p. 631, 14-18). Os pais são a coisa mais divina a se contemplar e, se por acaso eles errarem, o máximo que se pode fazer é exortá-los e instruí-los, e de modo algum odiá-los (p. 631, 18 - 632, 25). O maior erro humano é não honrar os pais (p. 632, 25-26).

Sobre a sabedoria

O primeiro excerto do *Sobre a sabedoria* anuncia a tese: o ser humano foi gerado para a contemplação da natureza do todo, e a função da sabedoria é obter isso (p. 86, 3-5). O segundo excerto, mais longo, diferencia a sabedoria da geometria, da aritmética e de outras ciências teóricas, alegando que ela se ocupa de todos os entes (p. 86, 6-8). A sabedoria está para a totalidade dos entes assim como a visão para o visível e a audição para o audível (p. 86, 9-10). A seguir, introduz-se a classificação geral dos atributos. Eles se dividem entre os que pertencem a todas as coisas (desses trata a sabedoria), os que pertencem à maioria das coisas (desses tratam as ciências naturais) e os que pertencem a coisas individuais (desses tratam as ciências particulares) (p. 86, 12 - p. 87, 19).

A conclusão é de que sábio é aquele capaz de conduzir todos os gêneros a um princípio único e, por outro lado, a partir dele correlacionar e enumerar os gêneros. Esse é o mais sábio e o mais verdadeiro, capaz de avistar o divino e a partir dele todas as coisas em hierarquia e ordem (p. 87, 19-22).

As duas Perictiones de Waithe

Waithe defende que é preciso distinguir a autora dos dois textos, por isso ela nomeia Perictione I como autora do *Sobre a harmonia das mulheres* e Perictione II como autora do *Sobre a sabedoria*. Segundo ela, Perictione I é uma filósofa que encoraja as mulheres a serem filósofas ao declarar que, se as mulheres exercitarem a sabedoria e o autocontrole, elas podem aspirar a outras virtudes, incluindo a justiça e a coragem (Waithe, 1987, p. 32). Por outro lado, ela adota uma abordagem da teoria ética diferente da dos filósofos do sexo masculino. Ela não mostra interesse em uma teoria ideal, ou em um exame sobre como a sociedade deve ser. Sua ética é baseada no

pragmatismo. Ela quase parece adotar uma perspectiva utilitária sobre a virtude: exercita-se em virtudes particulares para poder desenvolver outras virtudes superiores que, por sua vez, trarão felicidade e harmonia para ela e sua família (Waithe, 1987, p. 33-34). Mais ainda, segundo Waithe, ela toma a posição de um realista legal, ou seja, aquele que sustenta que a chave para a jurisprudência é o que os tribunais de fato fazem, ou ainda, ela simplesmente assume a responsabilidade moral em face de um *status quo* intransponível (Waithe, 1987, p. 35). Sua posição pode ser descrita da seguinte forma: “Dado que a sociedade é do jeito que é, e dado que os papéis das mulheres são rigidamente delimitados, como pode uma mulher satisfazer o princípio normativo da harmonia?” (Waithe, 1987, p. 34).

Sobre o dever da mulher de tolerar qualquer atitude do marido, Waithe entende a posição de Perictione da seguinte forma: “As mulheres se casam. Essa é uma relação regida por lei que, como sói acontecer, dá todo poder e autoridade aos homens e nada às mulheres. Assim é a lei. As leis explicam quais são as expectativas legítimas de todos” (Waithe, 1987, p. 36-37). Mas Waithe concede o seguinte:

Esse comentário, embutido em uma descrição gráfica dos abusos que uma mulher pode ter que suportar, inicialmente parece meramente repulsivo. Pensando bem, no entanto, ele é impressionante como uma clara declaração do fato bruto de que a sociedade real em que a autora vive limita ou restringe as formas em que seus membros do sexo feminino podem satisfazer o princípio normativo da harmonia. (Waithe, 1987, p. 37-38)

Outra tese de Waithe sobre a autora é de que sua defesa da frugalidade e da simplicidade dos alimentos e das vestimentas ganha ainda maior contundência quando

consideramos quais devem ter sido as circunstâncias pessoais de uma mulher que poderia ter escrito tal documento. É claro que ela deve ter sido suficientemente rica para ter servos e escravos, e ter o luxo comparativo de alguma forma de educação. Na verdade, todo o tom do fragmento sugere completa familiaridade com o próprio padrão de vida que ela identifica como imoderado ou intemperante. (Waithe, 1987, p. 36)

Contra o seu próprio ambiente, a autora defende que “a verdadeira beleza vem da sabedoria, não de maquiagem, roupas e joias” (Waithe, 1987, p. 35-36).

Quanto a Perictione II, Waithe (1987, p. 57) a descreve como alguém que recomenda a filosofia para homens e mulheres. No entanto, ela mesma concede que o *Sobre a sabedoria* fala apenas sobre o princípio e que é Perictione I, juntamente com outras pitagóricas, quem trata sobre como o princípio se aplica particularmente às mulheres. Waithe pretende defender que as filósofas pitagóricas, que incluíam as duas Perictiones, visavam a uma filosofia aplicada, ou seja, usar princípios teóricos para a formulação de uma psicologia moral que levasse em conta as limitações que as sociedades antigas impunham às mulheres. Embora seja possível ver traços disso no *Sobre a harmonia das mulheres*, é temerário concluir tanto a respeito de Perictione II, a autora do *Sobre a sabedoria*. Aliás, o tratamento que Waithe lhe dispensa, depois de defender uma tese forte de sua distinção em relação a Perictione I, é bastante surpreendente, para não dizer decepcionante. Para entender por que Waithe se compromete com duas autoras distintas e homônimas, é preciso saber mais sobre os textos eles mesmos.

Hipóteses sobre autoria

Uma informação importante sobre esses textos é que eles têm muitos traços em comum com um grupo maior de textos que ficou conhecido como pseudoepigrafia pitagórica, isso porque há razões filológicas para se acreditar que eles constituíam um volume anterior a que Estobeu consultou. Que tipo de volume era esse é controverso.

Uma informação importante é que está claramente estabelecido que havia na Antiguidade um mercado de textos de autores consagrados, e que esse mercado se interessava por obras raras “reencontradas” e também por obras de cunho privado, como cartas que atestavam determinada posição filosófica, moral ou política desses autores.¹ A falsificação fazia com que se “encontrasse” uma obra que ajudava a elucidar a doutrina de certa

¹ Sobre o interesse por falsificações, cf. Olimpiodorus (1902, 12.1).

autoridade do passado, assim como a dissolver disputas que naquele momento se estabeleciam em certo círculo intelectual. A hipótese da falsificação explica bem o estilo desses textos. Tanto o dialeto dórico quanto o jônico são histórica e geograficamente situados, a mistura deles no *Sobre a harmonia das mulheres* é bastante significativa: ninguém usaria ambos, a não ser um forjador que tivesse algum propósito em fazer isso (Bentley, 1699, p. 717-718). Nessa linha interpretativa, a pseudoepigrafia consistiria em um grupo de textos falsificados sob o nome de “autoridades do passado” para atender demandas por seus textos em certos contextos localizados. Naturalmente há várias modalidades dessa hipótese, que não necessariamente tratam todo o grupo da pseudoepigrafia pitagórica nos mesmos termos, diferenciando épocas e locais em que tais falsificações seriam convenientes. A tese clássica, proposta por Zeller (1919, v.3, t.3, p. 114, 123), sugere que elas teriam sido feitas na Alexandria dos séculos I e II d.C., nesse último caso com uma relação íntima com um círculo de intelectuais de origem judaica.

A hipótese da falsificação *tout court* supõe a intenção da mentira em certo mercado. Uma hipótese mais neutra defende a pseudonímia sem a intenção do engano do consumidor. Ela é sugerida por Thesleff, que propõe que o volume consultado por Estobeu poderia ter sido um manual composto por um grupo de “pitagóricos divergentes” que discordavam do *mainstream* representado pelos seguidores de Arquitas de Tarento. Uma marca importante do grupo de pseudoepígrafes em que Thesleff (1961, p. 49) situa os escritos de Perictione é que as ideias religiosas que ali aparecem não são de matriz judaica, mas platônica, e de uma influência considerável a ponto de proporcionar certa reconstrução de doutrinas em curso na primeira Academia (Thesleff, 1965, p. 101); além disso, estão ausentes referências ao próprio Pitágoras ou a certo esoterismo típico dos primeiros pitagóricos (Thesleff, 1961, p. 72). Ele também entende que estão deles ausentes marcas tanto estoicas quanto ecléticas, que seriam de se esperar nos textos do século I d.C. (Thesleff, 1961, p. 57). Nisso Thesleff mitiga uma tese importante de Wilhelm (1915, p. 222), o qual nota que os textos de Perictione e de Fintis em particular têm expressões de envolvimento pessoal com o tema do tratado, tais como “a mim parece”, “eu considero”, “eu digo que”, que seriam comuns a escolas seguidoras de Musônio Rufo e, portanto, uma marca de

estoicismo. Thesleff (1961, p. 59, n. 1) entende que essas ocorrências são muito esparsas e não são tão marcantes a ponto de identificar uma escola, o que lhe possibilita antecipar a datação dos textos para a Itália dos séculos III e II a.C. (Thesleff, 1961, p. 120). O uso de pseudônimos se justificaria para a legitimação do que seria uma espécie de novo manual didático do pitagorismo (Thesleff, 1961, p. 75).

Waithe rejeita ambas as teses – a da falsificação e a da pseudonímia – com o seguinte argumento: falsificações e pseudônimos se justificam pela autoridade dos nomes atribuídos ao texto. Logo, só faz sentido forjar um texto de Perictione se esse nome fosse conhecido no meio visado pelo mercado de textos falsos. E mais, ele teria que ser forjado em semelhança às posições filosóficas sustentadas pelo que se conhece dessa autora. Por isso, conclui Waithe, falsificações seriam necessariamente “reconstruções” da doutrina do autor a quem se atribui o texto, reconstruções essas que supõem textos preexistentes, uma vez que seria irreal imaginar que essas doutrinas teriam chegado a Estobeu por uma tradição oral. “Nesse caso, a teoria da falsificação não basta para minar a defesa da autenticidade dos fragmentos e cartas” (Waithe, 1987, p. 62). Especificamente contra a hipótese da falsificação, Waithe (1987, p. 62) alega, desconsiderando a tese de Wilhelm, que seria impossível forjar tais documentos nos séculos I e II d.C. sem introduzir neles doutrinas estoicas ou cínicas tão marcantes naquele momento. Especificamente contra a hipótese da pseudonímia, Waithe (1987, p. 64) não vê razão pela qual um pitagórico dissidente usaria um pseudônimo feminino. A seu ver, estamos muito mais seguros em supor serem pitagóricas *mainstream* escrevendo em nome próprio.

Antes de analisar essas conclusões, vejamos o que ela diz sobre os dialetos. Ela alega que o purismo dórico de *Sobre a sabedoria* é compatível com uma redação datada do final do século IV a.C. ou antes disso, e isenta de contaminação com o ático e a *koiné*. Com isso Waithe antecipa ainda mais a datação proposta por Thesleff, insistindo na localização na Itália e situando a autora na própria escola de Arquitas no século IV a.C.,² em vez

² Embora Waithe não mencione isso, o *Sobre a sabedoria* é parcialmente idêntico ao tratado pseudoepígrafo de Arquitas *Peri sophias*, uma série de cinco fragmentos curtos que totalizam trinta linhas.

de em um grupo dissidente posterior (Waithe, 1987, p. 67-68). Por outro lado, a contaminação de dialeto jônico encontrado em *Sobre a harmonia das mulheres* indicaria, segundo Waithe (1987, p. 68-69), que o texto teria sido escrito na Grécia mais oriental e em período mais tardio. Mas, em vez da Jônia, Waithe o situa na própria Atenas, por razões que trataremos adiante. Ela então sugere duas alternativas: ou o texto foi escrito antes da visita de Platão a Arquitas e os doricismos ali contidos são interpolações de um copista – o copista é a justificativa que Thesleff (1961, p. 111) apresenta para os doricismos – ou ele teria sido escrito com esses doricismos acidentais porque, naquele momento, textos em dialeto dórico começavam a circular em Atenas (Waithe, 1987, p. 68).

Por que então Atenas para a autora de *Sobre a harmonia das mulheres*? Waithe vacila em identificar essa autora. Ela se diz persuadida pelos argumentos de Vicki Lynn Harper a respeito do quanto de *Sobre a harmonia das mulheres* remonta ao texto da *República* de Platão: a menção a virtudes cardinais, coragem, moderação, justiça e sensatez (p. 688, 18-20, compare com Platão, *República*, 427e-435a e 441c-445b), ao autocontrole (*autarkeia*, p. 688, 21, compare com Platão, *República*, 369b e 387d), a duas partes irracionais da alma – o desejo (*epithumia*) e o ímpeto (*thumos*, p. 689, 1, compare com Platão, *República*, 435d-441c) –, a uma forma política da realeza (*basileie*, p. 689, 1, compare com Platão, *República*, 445d) e a um desejo ilegal (*eros anomos*, p. 689, 1, compare com Platão, *República*, 571b e 527b). Mas, sem se deixar convencer, ela encerra a questão com duas possibilidades. A primeira seria uma concessão a Harper acerca da influência de Platão sobre Perictione I, o que a leva a sugerir que se trata de uma aluna de Platão em Atenas, da qual não sabemos nada. Nesse caso, ficaríamos com a tese de que os doricismos são mesmo da autora, influenciada pela chegada em Atenas do texto de Arquitas via Platão: essa é a tese “tal mestre, tal aluna” (Waithe, 1987, p. 71). A segunda possibilidade é a inversa: é Perictione quem influenciou Platão, isso porque ela é a sua mãe. Nesse caso, os doricismos seriam do copista: e essa é a tese “tal mãe, tal filho” (Waithe, 1987, p. 71).³

Cf. Wilhelm (1915, p. 184, n. 4) e Thesleff (1965, p. 146).

³ A posição de Pomeroy é semelhante à de Waithe. Ela hesita em identificar Perictione I com a

Esperei chegarmos até aqui para dizer isto: só há uma pessoa identificada pelo nome Perictione em qualquer obra filosófica, literária ou histórica que nos chegou da Antiguidade. É Perictione de Atenas (cerca de 450-365 a.C.), filha de Gláucon, casada com Aríston, com quem teve, como filhos, Platão, Adimanto, Gláucon e Potone. Viúva aos 27 anos, contrai segundas núpcias com Pirilampo, tendo, como filho, Antífon e, como enteado, Demos. Viúva novamente aos 37, passa a ser tutelada por seu filho Adimanto até o fim da vida (Nails, 2002, p. 228-229). Waithe (1987, p. 60) é bem ciente de que não há qualquer evidência de que Perictione tenha sido filósofa. Muitos filhos e sucessivos casamentos não parecem contribuir para a tese de que ela tenha tido uma educação especializada, em particular no pitagorismo. Waithe (1987, p. 60) também reconhece que não há qualquer outra evidência de que tenha havido pessoas com esse mesmo nome na Antiguidade, o que fragiliza a hipótese de uma outra filósofa pitagórica italiana autora de *Sobre a sabedoria*. Finalmente, a tradição fez questão de nos legar insistentemente os nomes das duas alunas de Platão na Academia – Axioiteia de Fliunte e Lastênia de Mantineia⁴ –, e insistentemente eu noto que isso é um fato extraordinário. Se Platão tivesse, ainda por cima, uma aluna com o mesmo nome de sua mãe, isso seria um fato ainda mais notável, que dificilmente passaria despercebido a esses mesmos autores que tanto se espantaram com as mulheres na Academia.

Situando Perictione

A única indicação em todas as fontes da Antiguidade de uma relação entre o nome Perictione e o Pitagorismo é a atribuição de autoria que

mãe de Platão, supondo também que Perictione seria um nome óbvio para um neopitagórico ateniense, vivendo na transição do quarto para o terceiro século a.C, dar à sua filha. Já Perictione II seria uma autora da transição entre o terceiro e o segundo século d.C. (Pomeroy, 2013, p. 70). Pomeroy vai além de Waithe ao sustentar que o *Sobre a harmonia das mulheres* é o primeiro texto supérstite escrito por uma mulher ateniense e que Perictione I é a primeira mulher na literatura ocidental a reconhecer que há dois padrões: o adultério é permitido aos homens, mas não às mulheres (Pomeroy, 2013, p. 70, 75).

⁴ Cf. Laércio (2013, III, 46, 47; IV, 2), Ateneu (1887-1890, 279c) e Temístio (1965-1971, XXII, 295c-d).

Estobeu dá aos nossos dois textos: ele diz “Perictione Pitagórica”. O nome de Perictione não aparece na clássica lista de pitagóricos encontrada em Jâmblico (*Vida de Pitágoras*, p. 36, 267). Acrescentemos a esses dados algumas observações de Thesleff sobre os textos em questão: a ausência do elemento místico do Pitagorismo, em particular um apelo a doutrinas secretas e ritos de iniciação; a ausência do próprio Pitágoras, como figura mística, de autoridade ou mesmo de um vínculo pessoal, como é o caso de outros textos da pseudoepigrafia atribuídos a Teano ou Mia, e mesmo a ausência de traços distintamente pitagóricos, isto é, teses que não possam ser associadas a outras escolas. Isso faz com que se consolide a posição de que, qualquer que seja o autor e o propósito desses textos, atrelá-los ao nome Perictione é fazer referência à mãe de Platão.⁵ Já indicamos as marcas do platonismo no *Sobre a harmonia das mulheres*. Quanto ao *Sobre a sabedoria*, vemos que a tese de que a sabedoria, como forma da dialética, referente a todos os seres, é encontrada no *Sofista* (compare p. 86, 6-8, com Platão, *Sofista*, 254b-d), e que as teses de que ela se distingue da aritmética e da geometria e de que é uma capacidade análoga à visão são da *República* (compare p. 86, 6-8 com Platão, *República*, 525b-534d, e p. 86, 9-10 com Platão, *República*, 507c-509d).

Agora vejamos. O argumento de Waithe em favor da autoria real de duas Perictiones diferentes se funda no seu contra-argumento às teses da falsificação e da pseudonímia, que diz que, tanto para a falsificação quanto para a pseudonímia, seria necessário que as autoras fossem identificadas como uma figura de autoridade. Só faria sentido forjar um texto de Perictione se esse nome fosse conhecido no meio visado pelo mercado de textos falsos e em semelhança às posições filosóficas sustentadas pelo que se conhece dessa autora. Por outro lado, esse nome só seria usado como um pseudônimo se ele fosse identificado como uma pessoa cuja posição seria importante para desviar uma doutrina de seu *mainstream*. Para rejeitar a falsificação e a pseudonímia, Waithe tem que negar a fama de Perictione e a posição que ela pode ocupar como voz feminina de autoridade sobre o que é a educação filosófica. Mas isso Waithe não consegue fazer, afinal

⁵ Cf. Bentley (1699, p. 381), Von Fritz (1937, p. 794), Thesleff (1965, p. 111), Macris (2012, p. 231-232) e Dutch (2020, p. 140, 154).

Perictione é a mulher que educou o mais influente filósofo da Antiguidade, Platão. Ao escrever na primeira metade do século III d.C., Diógenes Laércio diz o seguinte:

Espeusipo, em sua obra intitulada *Banquete funerário de Platão*, Clearco, em seu *Elogio a Platão*, e Anaxíledes, no segundo livro de sua obra *Sobre os filósofos*, reportam uma história que corria em Atenas: Ariston queria forçar o hímen de Perictione, que era virgem, mas não conseguiu. Quando ele parou de tentar, Apolo aparece diante dele. A partir desse momento, ele se abstém de consumir o casamento até que Perictione dê à luz. (Laércio, 2013, III, 2; Espeusipo, frag. 1a; Tarán, 1981)

Note-se, em primeiro lugar, a sequência das fontes citadas por Diógenes Laércio, a começar pelo elogio fúnebre feito a Platão por Espeusipo (cerca 407-338 a.C.), seu sobrinho, filho de Potone e neto de Perictione. A história contada, portanto, data da primeira geração posterior a Platão, no século IV a.C., e foi atestada por Clearco de Soles, discípulo de Aristóteles (séculos IV-III a.C.), tendo assim permanecido famosa em Atenas, e depois tendo sido citada por Anaxíledes, autor que não conseguimos datar. Mas a história não parou por aí. Antes de Diógenes Laércio, essa anedota aparece já em Plutarco (século I d.C.), que diz que Apolo aparece a Ariston em sonho, ordenando-o a não ter sexo com a sua mulher (Perictione não é chamada pelo nome) por dez meses, e que insiste que Apolo é, de fato, o pai de Platão (Plutarco, 2017, 717d-e). Apuleio (século II d.C.) reconta a anedota com o detalhe de que Apolo se metamorfoseou para fazer sexo com Perictione (Apuleio, 1921, I, 1). Olimpíodoro (séculos V-VI d.C.) alega que, ao contrário, foi uma imagem (*phasma*) de Apolo que tanto dormiu com Perictione quanto advertiu Ariston (Olimpíodoro, 1956, 2, 21-24). O verbete “Platão”, na *Enciclopédia Bizantina Suda* (século X d.C.), fala de uma visão (*opsis*) de Apolo, uma epifania.

Em paralelo ao debate sobre qual foi a forma exata que permitiu ao deus engravidar uma mulher, a anedota dá origem ao debate sobre a própria virgindade de Perictione. Orígenes (século III d.C.) menciona a historietta⁶

⁶ Orígenes refere-se a Perictione como Amphictione.

em sua discussão sobre a imaculada concepção de Cristo. Seu propósito é dizer que ela não passa de um mito contado e recontado simplesmente porque as pessoas viam Platão como alguém de “sabedoria superior e poder sobre a multidão” e ainda de “poderes super-humanos” (Orígenes, 1899, I, 37, 31-40). Orígenes quer claramente distinguir a forma da concepção de Platão da forma da concepção de Cristo. O tratado anônimo *Prolegômenos à filosofia de Platão* (p. 2, 12-16), apesar de descrever Platão como “divino e apolíneo”, faz menção a uma aparição de Apolo a Ariston, mas depois de Perictione já grávida – negando, portanto, a paternidade apolínea. Riginos-Swift sugere que essa posição indica que o autor se refere a um público cristão que rejeitaria a tese de um nascimento milagroso de Platão (Riginos-Swift, 1976, p. 12). Além disso, o autor dos *Prolegômenos* caracteriza a mensagem de Apolo a Ariston de modo bastante singular. O deus lhe ordena a não fazer sexo com sua mulher porque “não se deve praticar o sexo pelo prazer, mas apenas para a geração de filhos” (p. 2, 15).

Tanto o autor dos *Prolegômenos* quanto Orígenes estão respondendo a uma tradição atestada por São Jerônimo (século IV d.C.), que cita em seu tratado a anedota sobre a importância da virgindade e da castidade femininas, fazendo questão de referi-la a Espeusipo, Clearco e Anaxíledes. Com todo esse suporte testemunhal, Jerônimo defende o ponto que Orígenes queria negar: a Perictione que, virgem, dá à luz o “príncipe da sabedoria” (*sapientiae principem*), Platão, antecede a Imaculada Concepção do Cristo, o “Dominum salvatorem de virgine” (Jerônimo, 1883, p. 1, 42). A castidade de Perictione responde pela excelência de seu rebento.

É de se notar que uma história semelhante é contada sobre a mãe de Pitágoras, Pithais, por Porfírio (1963 [1886], p. 2) e que Jâmblico (1975, p. 2, 7), tal como Orígenes e o autor anônimo dos *Prolegômenos*, rejeita a versão da paternidade apolínea, ao mesmo tempo que remonta a origem da anedota a Epimênides, Xenócrates e Eudoxo, situando-a, portanto, no contexto da primeira Academia. Essa superposição das figuras de Platão e Pitágoras é comum a partir do século IV a.C. e se propaga em muitos modos (Burkert, 1960). Estobeu, por exemplo, é notório por superpor teses pitagóricas e platônicas, sem distingui-las. Aliás, deve ser essa a razão para que só em Estobeu Perictione seja identificada como pitagórica. Nas palavras de

Macris (2012, p. 232): “sobretudo para apresentar a mãe de Platão como uma pitagórica conhecida e sublinhar assim, indiretamente, que seu filho devia ao pitagorismo”. Uma Perictione pitagórica funciona muito bem para unificar platonismo e pitagorismo, em particular relacionando-a com a tradição italiana por meio do uso do dórico, mas lembrando que o jônico seria a língua materna de Pitágoras, além de um dialeto próximo do ático, que seria a língua materna da mãe de Platão (Macris, 2012, p. 232). A superposição de dialetos, ao contrário de estranha, aponta para uma convergência que calharia bem em referência à própria mãe de Platão.

O que a anedota nos oferece é uma evidência contra o argumento de Waithe sobre a falsificação e a pseudonímia. Perictione é um nome conhecido no meio visado pelo mercado de textos falsos, e através de uma tradição escrita e bastante difundida. A ela se atribui o modelo da mãe do filósofo, uma mulher capaz de se comportar com excelência feminina, atestada pelo próprio Apolo, e zelar pela harmonia do lar na geração de filhos virtuosos. Perictione responde pela face feminina do platonismo; pelo que o platonismo espera das mulheres. Mais do que isso, ela pode responder com autoridade a questões em que o platonismo assume posições controversas, e esse é exatamente o caso da abordagem platônica da educação das mulheres.

Com isso em mente, voltemos aos argumentos de Waithe acerca do *Sobre a harmonia das mulheres*. É falso que a autora encoraja as mulheres a serem filósofas, como diz Waithe; ela as encoraja a exercitar a sensatez, com destaque à moderação (*sophrosune*). A palavra “filosofia” sequer aparece no texto. A proposta de *Sobre a harmonia das mulheres* encaixa-se, ao contrário, no que Huizenga descreve como o “tópico da boa mulher”, que constitui o eixo central das cartas atribuídas a autoras pitagóricas e que depois se transforma em um *tópico filosófico*. Trata-se, nessas obras, de se transmitir “a tradição ela mesma dos ideais femininos domésticos. Por esses meios, as autoras buscam identificar e mesmo localizar suas leitoras femininas como ‘filósofas do lar’” (Huizenga, 2013, p. 213). Elas ratificam a moderação como a virtude grega da castidade e da domesticidade, ou seja, da excelência da “boa mulher” (North, 1966, p. 35-36).⁷

⁷ Pomeroy (2013, p. 71) sustenta que, apesar de ser esse o sentido dominante da moderação, tanto

É fato que, como aponta Vicki Lynn Harper, o texto retoma pontos centrais da *República*,⁸ mas ele não retoma a tese sobre a filosofia. E o que é mais grave, ele nega uma das mais controversas teses pela qual a *República* ficou notória: a comunidade de mulheres e filhos (Platão, *República*, 449c-466d), que supõe a destruição do modelo patriarcal do lar (*oikos*) em nome de uma educação pública de todas as crianças e de uma participação das mulheres em todas as atividades da vida política, incluindo a atividade filosófica. O *Sobre a harmonia das mulheres* é um tratado de administração do lar e, ao subordinar a virtude feminina à harmonia do *oikos*, a sua autora confronta o texto platônico. A *República* propõe com todas as letras a extinção do casamento monogâmico e com isso esvazia o conceito de adultério, que é tão central à harmonia feminina de Perictione. Ademais, se o *Sobre a harmonia das mulheres* em sua abertura evoca o texto da *República* com a importância das virtudes e mesmo a possibilidade de um governo exercido por mulheres, ele, por outro lado, opõe-se a um argumento estrutural do diálogo platônico, o de que a virtude é, em si mesma, um benefício ao agente virtuoso (Platão, 2003, 578c-588a). Nos argumentos de Perictione, a beneficiária da virtude não é mais a mulher virtuosa e sim o seu marido (Dutch, 2020, p. 159-160). Forma-se assim o que Dutch (2020, p. 171) descreve como um programa insidioso: “A autoridade da mãe de Platão é empregada para demover a destinatária do texto de ser uma intelectual independente para ser uma esposa obediente” (p. 160).

Platão incomoda mesmo os platonistas, como bem mostra a resposta de Aristóteles à *República*, no livro II da *Política*, e essa é, a meu ver, a chave para entender quem é Perictione: ela é o nome para usar Platão contra Platão. A letra do texto evidencia a motivação de um platônico dissidente para usar um pseudônimo feminino, ou ainda de um forjador que precisa disputar a autoridade de uma doutrina tão comprovadamente platônica quanto a da dissolução do *oikos* na *República*. O nome Perictione é a autoridade a ser referida para platonistas que se oponham à educação

os pitagóricos quanto Sócrates deram ao termo um novo sentido, que se aplica a todos os gêneros. Isso é verdade, porém Pomeroy dá um outro passo, controverso, ao supor que o sentido da moderação nos textos de Perictione seja esse mais propriamente filosófico.

⁸ Cf. Pomeroy (2013, p. 74) e Dutch (2020, p. 156).

pública e filosófica de mulheres proposta por Platão. Ela daria testemunho vivo da importância da manutenção da ordem do *oikos* para a formação de filhos filósofos contra os melhores argumentos de seu filho. Isso está diante de Waithe, e ela não vê. Se ela propõe duas teses alternativas que são “tal mestre, tal aluna” e “tal mãe, tal filho”, ela está supondo um elo claro entre o *Sobre a harmonia das mulheres* e a *República*. Mas, se ela faz isso, como pode descrever a autora como uma pragmatista legal, que assume como dados os papéis das mulheres na sociedade e se adapta do modo possível? A interpretação que Waithe tem da autora do texto não condiz com a sua proposta para quem essa autora é: ou ela está convencida das teses da *República* e da importância de uma transformação social para a justiça ou ela é a conservadora pragmática. Waithe não vê isso porque sua moldura metodológica não lhe permite. Resgatar filósofas porque elas são autoras não funciona na Antiguidade, porque, em última análise, são os textos, e só os textos, que nos contam o que eles são.

Conclusão

Procurei argumentar que há boas razões para se supor que as obras atribuídas a Perictione sejam ou falsificações ou compostas por pseudonímia. Eu não me comprometi com a data desses escritos. Apresentei evidências de que a Antiguidade conferiu a esse nome uma autoridade importante, e que isso seria razão suficiente para atribuir-lhe textos falsos. Perictione é a voz falsificada para reinstalar a harmonia em um *oikos* desafiado por Platão. A imagem que se projeta nela no *Sobre a harmonia das mulheres* não é muito diferente da que é projetada por Jerônimo ao associar a sua imaculada concepção à virtude da castidade. Ao tecer esses argumentos, procurei mostrar um caso exemplar para que não aceitemos os critérios metodológicos de Waithe com relação à Antiguidade. Sua estratégia para resgatar as filósofas acaba por obscurecer uma discussão importante que se trava nos textos que nos chegaram. Waithe fez um trabalho seminal; cabe a nós continuarmos, agora em português.

Referências

ANONYMOUS prolegomena to platonic philosophy. Edição de L. G. Westerink. Amsterdã: North-Holland Publishing, 1962.

APULEIUS. *De Platone ed eius dogmate*. Edição de Paul Thomas. Leizig: Teubner, 1921.

ATHENAEUS. *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum*. Edição de Georg Kaibel. Leipzig: Teubner, 1887-1890. 3 v.

BENTLEY, R. *Dissertations upon the epistles of Phalaris*. Londres: H. Mortlock & J. Hartley, 1699.

BURKERT, Walter. Platão ou Pitágoras: sobre a origem do termo “filosofia”. Tradução de Carolina Araújo. *Kleos*, n. 18, p. 109-138, 2014.

BURKERT, Walter. Platon oder Pythagoras: zum Ursprung des Wortes “Philosophie”. *Hermes*, n. 88, p. 159-177, 1960.

DUTSCH, Dorothea. *Pythagorean women philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

HORKY, P. S. *Plato and pythagoreanism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HUIZENGA, A. B. *Moral education for women in the pastoral and pythagorean letters*. Supplements to Novum Testamentum, 147. Leiden: Brill, 2013.

IAMBlichus. *De vita pythagorica liber*. Edição de Ludwig Deubner Ulrich Klein. Stuttgart: Teubner, 1975.

IOANNIS STOBAEI. *Anthologii*. Edição de Otto Hense. Berlin: Weidmannsche, 1884-1912. 3 v.

JERÔNIMO. *Eusebii Hieronymi Opera Omnia*. Edição de F. Migne. Paris: Garnier, 1883.

JOHN OF SALISBURY. *Policraticus*. Edição de Cary. J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of eminent philosophers*. Edição de Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

MACRIS, C. Périctionè. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antique*. Paris: CNRS Éditions, 2012. v. 5, p. 232-234.

NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianápolis: Hackett, 2002.

NORTH, H. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*. Cornell Studies in Classical Philology, 35. Ithaca: Cornell University Press, 1966.

OLYMPIODORUS. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Edição de L. G. Westerink. Amsterdã: North-Holland Publishing Co., 1956.

OLYMPIODORUS. *Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium*. Edição de A. Busse. Berlim: Reimer, 1902.

ORIGENES. *Werke*. Edição de J.C. Hinrichs. Leipzig: Hinrichs'sche, 1899.

PLATÃO. *Platonis Rempublicam*. Edição de S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PLUTARCO. *Tutti i Moralia*. Edição de Emanuele Lelli e Giuliano Pisani. Milão: Bompiani, 2017.

POMEROY, S. *Pythagorean women: their history and writings*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.

PORFÍRIO. *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Edição de A. Nauck. Leipzig: Teubner, 1963. [1886].

RIGINOS-SWIFT, A. *Platonica: the anecdotes concerning the life and writing of Plato*. Leiden: Brill, 1976.

SUDA on-line: bizantine lexicografy. Edição de David Whitehead. Disponível em: <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/>. Acesso em: 26 maio 2021.

TARÁN L. *Speusippus of Athens*. Leiden: Brill, 1981.

TEMÍSTIO. *Themistiü orationes quae supersunt*. Edição de H. Schenkl e G. Downey. Leipzig: Teubner, 1965-1971. 2 v.

THESLEFF, H. The pythagorean texts of the hellenistic period. *Acta Academiae Aboensis, Humaniora*, v. XXX, n. 1, 1965.

THESLEFF, H. An introduction to the pythagorean writings of the hellenistic period. *Acta Academiae Aboensis, Humaniora*, v. XXIV, n. 3, 1961.

VON FRITZ, K. Periktion 2. *Real Encyclopädie*, v. XIX, n. 1, p. 794-795, 1937.

WAITHE, Mary Ellen (ed.). *A history of women philosophers: Ancient women philosophers, 600 B.C.-500 A.D.* v. 1. Dordrecht; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

WILHELM, F. Die Oeconomia der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktion, Phintys. *Rheinische Museum*, n. 70, p. 161-223, 1915.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Leipzig: Reisland, 1919. 3 v.

Ver com as lentes da tradução: o caso das filósofas antigas

Gislene Vale dos Santos

Em que medida é possível reescrever a história da filosofia a partir da tradução, subvertendo a tradição? Se possível for, em que medida, nesse caso específico, é possível desanuviar uma filosofia que nem vista era, pois que não se contavam mulheres filósofas na Grécia Antiga? Em que medida enxergar o conceito esculpido em textos sem contexto pode autorizar o termo *filósofa*? O objetivo deste ensaio é pensar como a tradução pode se tornar um dos instrumentos de visibilidade do que foi programaticamente invisibilizado por uma história da filosofia, em sua maioria massacrante, masculina. No caminho que busco trilhar para construir estas notas, sirvo-me especialmente do livro *A history of women philosophers*, de Mary Ellen Waithe. Aqui, refiro-me especificamente ao volume I, *Ancient women philosophers*, porque nele encontramos o que teria sido o pensamento das chamadas “primeiras filósofas”.

Para alcançar o objetivo geral deste escrito, trabalharei desde a exposição, em língua portuguesa, do fragmento II¹ do texto *Sobre a moderação da mulher*, de Fíntis de Esparta. Já neste início, saliento que, se uma tradução tem por natureza questões que não se dissolvem na própria tradução, uma tradução de tradução enfrenta, no mínimo, a duplicação desses problemas, o que é o caso apresentado aqui. Como traduzir uma cultura para outra cultura sem subverter a ambas, sem incorrer em distorções, deslizes e na incapacidade da linguagem de apreender-se a si mesma? Ciente de todos os problemas que surgem desde essa questão primeira, neste momento inicial, gostaria de ressaltar que o intento maior é a exposição das palavras de uma filósofa antiga, sem deixar de assumir a debilidade que a tradução carrega.

¹ Os dois fragmentos de Fíntis de Esparta podem ser encontrados na obra de Mary Ellen Waithe *A history of women philosophers*, v. 1: *Ancient women philosophers* (1987).

Sobre a ausência das mulheres na história da filosofia, no prefácio intitulado “Incluindo mulheres nas ‘filosofias antiga e medieval’”, do livro *An unconventional history of Western philosophy*, organizado por Karen J. Warren, Henry R. West declara que, por preconceito masculino (*male bias*), ele próprio nunca havia incluído mulheres filósofas em suas aulas e que, na bibliografia utilizada por ele e o colega Jeremiah Reedy, tampouco estavam presentes as mulheres filósofas. Foi com a aposentadoria de Reedy que West passou a lecionar com Karen Warren. Esta, por sua vez, incluía em seus cursos Esara de Lucania, Aspásia e Diótima, dentre outras (Warren, 2009). No prefácio, West sugere algumas possibilidades interpretativas à compreensão do porquê de as mulheres não terem sido incluídas no catálogo que chamamos de história da filosofia:

Por que essas mulheres não tiveram reconhecimento como filósofas? Uma explicação é que elas escreveram em formas literárias, como cartas, visões e alegorias, ou apenas conversaram sem escrever. Mas isso é verdade para Epicuro, cujas obras sobreviventes são cartas, e Sócrates, que não escreveu nada. As alegorias de Platão estão entre suas obras mais citadas. Outra explicação é que geralmente temos apenas fragmentos de seus escritos, mas isso é verdade para todos os pré-socráticos, que são considerados filósofos. Uma terceira é que a história da filosofia foi preservada como obra de alguns grandes filósofos. E eu não diria que alguma dessas primeiras mulheres tenha a posição de Platão, Aristóteles ou Agostinho.

Mas a melhor explicação para por que essas mulheres foram omitidas da história da filosofia ou, se incluídas, não reconhecidas como filósofas, é o preconceito masculino. Quando pré-socráticos do sexo masculino são citados por Aristóteles, suas obras, embora apenas fragmentos, são ouvidas. Quando Sócrates diz que Aspásia foi sua professora de retórica e que Diótima lhe ensinou a escalada do amor, essas afirmações são descartadas sem atenção. (West, 2009, p. XI-XII; tradução minha)

Importa notar que o próprio West apresenta, na citação acima, a controversa para cada uma das possíveis causas, exceto para a terceira opção. O que talvez revele ainda o preconceito masculino do próprio West, que, por sua vez, investe na possibilidade de nenhuma das filósofas,

nomeadas por ele mesmo, ter conseguido ser tão grande quanto Platão, Aristóteles ou Agostinho. Em parágrafo anterior desse mesmo prefácio, West diz: “Entre minhas descobertas, estava a de que a pitagórica Esara de Lucania, evidentemente anterior a Platão (ca. 400-300 a.C.), apresentou uma teoria tripartite da *psyche* – basicamente a mesma teoria que Platão estabeleceu na *República*” (West, 2009, p. XI). Se o intérprete admite que Esara de Lucania teria vivido anteriormente a Platão, como, a partir de uma das teorias mais emblemáticas do último, é possível afirmar que Esara de Lucania não é tão grande quanto Platão? Independentemente se Esara viveu antes ou depois de Platão, é flagrante o modo como o pensamento masculino se autointitula grande e, portanto, maior, superior ao pensamento feminino, mesmo quando ousa a inclusão, bem como lembra o título do prefácio.

Na tentativa de inserir as filósofas antigas nos currículos, como de fato fez Karen Warren ao trabalhar com essas pensadoras em sala de aula, apresento, nestas poucas linhas, o pensamento de Fíntis de Esparta. Holger Thesleff, em *An introduction to the pythagorean writings of the Hellenistic Period* (1961, p. 113), reconstrói conjecturalmente a cronologia da tradição chamada de *pitagórica* e situa Fíntis no século III a.C. Segundo Thesleff (1961, p. 18), no pensamento de Estobeu há o registro de que Fíntis escreveu uma obra com o título *Sobre a temperança da mulher* (*Peri gynaikos sophrosynes*). Dessa obra em particular, temos dois fragmentos. Aqui, trabalharei brevemente com o fragmento II,² que segue:

*Sobre a moderação da mulher*³

É preciso considerar também isto, que ela não encontrará remédio purificador para essa falha, por ser casta e amada pelos deuses, quando se aproximar de seus templos e altares. No caso desse pecado, mais que todos os outros, até mesmo o espírito divino é impiedoso. A mais nobre honra e a principal glória de uma mulher casada é trazer o testemunho de sua virtude em relação ao seu marido através de seus próprios filhos se, por acaso,

² Os dois fragmentos podem ser encontrados em língua inglesa na obra de Waithe (1992 [1987]), que os extrai da obra de Holger Thesleff (1965).

³ A citação é extraída da tradução de Vicki Lynn Harper para o inglês na obra de Waithe (1992 [1987]). A tradução do inglês para o português é minha.

eles tiverem a marca da semelhança do pai que os gerou. Isso resume o assunto da moderação no que diz respeito ao casamento.

Meus pensamentos acerca da moderação em relação à decência do corpo são os seguintes: a mulher moderada deve vestir branco, simples e modestamente vestida. Ela será assim se, na verdade, ela não usar vestes transparentes ou bordadas, ou aqueles tecidos de seda, em vez disso, peças de roupa que são decentes e todas brancas. A principal coisa para que ela seja decente é evitar a luxúria e a exibição; então ela não despertará uma inveja ignominiosa em outras mulheres. Quanto ao ouro e a esmeralda, ela simplesmente não se enfeitará com eles, porque exibiria as características de riqueza e arrogância para com as mulheres comuns.

Mas a cidade bem dirigida, arregimentada com vistas ao todo, deve ser fundada sobre simpatia e unanimidade. É preciso até mesmo excluir os artesãos da cidade, aqueles que fazem tais ornamentos. A mulher moderada deve embelezar sua aparência não com ornamentos importados e estranhos, mas com a natural beleza do corpo; se lavando com água, ela deve se adornar com modéstia em vez dessas coisas. Assim ela trará honra ao homem com quem compartilha sua vida e a ela mesma.

Em seguida, as mulheres devem fazer procissões públicas desde casa, a fim de sacrificar ao deus fundador da cidade, em nome delas mesmas, de seus maridos e das famílias inteiras. Além disso, não é quando a estrela da tarde nasce, nem na escuridão, que uma mulher deve fazer suas caminhadas para ir ao teatro ou comprar mercadorias para a casa, mas sim à medida que a hora do mercado se aproxima e enquanto houver claridade. Ela deve fazer isso decorosamente, guiada por uma serva ou, no máximo, duas.

E ainda, ela deve oferecer preces de sacrifício aos deuses na medida em que ela é autorizada a fazê-lo, mas deve abster-se de ritos secretos em casa e celebrações de Cybele. A lei comum impede as mulheres de celebrarem esses ritos porque, entre outras coisas, tais práticas religiosas levam à embriaguez e à loucura. Mas a dona de casa, até dirigindo o lar, deve ser temperante e inalterada diante de tudo. (*Fintis apud* Waithe, 1992 [1987], p. 30-31; tradução minha)

A partir do fragmento exposto, é possível identificar o modo no qual Fintis pensa a adequação da alma feminina quando esta se quer virtuosa. É no exercício de busca por harmonia que a pensadora almeja compreender o modo de ser da mulher com (1) ela mesma, (2) com a cidade e (3) com o todo. Sobre a presença da harmonia especificamente, Waithe interpreta que:

A mulher pode desempenhar melhor o princípio da harmonia por meio do exercício da virtude da temperança ou moderação em suas roupas pessoais, comportamento público e observações religiosas. O luxo e a exibição de riqueza e arrogância devem ser evitados porque colocam em risco a harmonia da cidade por meio do despertar da inveja em outras mulheres e da ostentação das diferenças de classes. A mulher moderada considerará como o bem-estar de toda a cidade é afetado por seu comportamento e roupas exagerados. Até mesmo os artesãos, que fazem os tipos de babados frívolos que afetam algumas mulheres, devem ser impedidos de vender esses itens na cidade. As diferenças de classe não devem ser exibidas, permitindo-se ser publicamente acompanhada por muitas servas. (Waithe, 1992 [1987], p. 31)

Waithe, em sua interpretação, apresenta o conceito que me interessa sobremaneira: *harmonia*. A partir dessa concepção, pode-se identificar a reflexão realizada por Fintis como pertencente ao círculo pitagórico. Harmonia é, para a matemática, um conceito central e tem sua aplicabilidade no campo da música. É impensável conceber o ser da harmonia sem misturar música e matemática, pois a primeira é o resultado de uma articulação da segunda. De maneira simples, é possível dizer que: *a agradável experiência da harmonia musical surge quando a relação entre frequências consiste em números simples* (Ashton, 2014, p. 190). Anthony Ashton, para explicar o que seria a relação entre frequências, e sem dar nenhuma referência bibliográfica da informação, apresenta a seguinte historieta:

Uma história extensamente recontada sobre o filósofo [Pitágoras] diz que, durante uma caminhada, ele passou pela loja de um ferreiro. Ao ouvir harmonias familiares nos tons emitidos pelo toque dos martelos de bigor-

na, Pitágoras resolveu entrar, e foi capaz de determinar que os pesos dos martelos eram os responsáveis pelas respectivas notas.

Um martelo que pesava metade de outro martelo emitia o som de uma nota duas vezes mais alta, ou seja, uma oitava (2:1). Um par de martelos que pesavam o equivalente a 3:2 emitia belas notas, um quinto distante uma da outra. Relações simples criavam sons atraentes. [...]

[...] Profundamente impressionando por essa ligação entre música e número, Pitágoras chegou à conclusão metafísica de que toda a natureza consiste em harmonia resultante do número. (Ashton, 2014, p. 190)

A conexão entre música e número era, desde a educação homérica, uma constante no imaginário daqueles que tinham acesso à educação, pois ginástica e música são as duas peças principais de construção dessa educação. Thomas L. Heath descreve assim certo período da educação grega antiga:

Os temas principais foram letras (leitura e escrita seguidas de ditado e estudo da literatura), música e ginástica; mas não há dúvida razoável de que a aritmética prática (no nosso sentido), incluindo pesos e medidas, foi ensinada junto com esses assuntos. [...]

[...] Mas é evidente que a aritmética prática era, depois das letras e da lira, um assunto para todos, como a aritmética é necessária tanto para fins de guerra quanto para a *administração doméstica* e o trabalho do governo. (Heath, 2017 [1921], p. 19; grifo meu)

Sendo a aritmética um dos ramos partilhados por essa educação, ela é o aporte pelo qual é possível a notação musical. Ela é a notação da expressão do som, em outras palavras. Uma oitava é a fração que expressa a razão entre dois números, e essa razão se denomina *harmonia*. A partir dessa constatação, como identificar *harmonia* no texto de Fíntis?

Começo pelo título: *Sobre a moderação da mulher* (*Peri gynaiikos sophrosymes*). Chamo a atenção para o genitivo com o qual o título se constrói.⁴ *Gynaiikos*

⁴ A construção por meio do genitivo é uma constante para intitular os textos dos chamados pré-socráticos – *Peri physeos*. Nesse sentido, o título ao que teria sido o escrito de Fíntis segue a regra de titulação de certa tradição.

indica um tipo de origem para a aplicação da *temperança*, que no texto aparece a partir da ponderação. A mulher temperante é aquela que mesura a ação exercida consigo mesma, com a cidade e com as divindades, uma ação que se quer harmônica, equilibrada, ou, ainda, refletida. Não quero, contudo, indicar, com o termo *origem*, alguma essência ou ponto sobre o qual uma natureza venha a ser. Quero antes apontar certa necessidade de pensar, para a mulher, uma atividade que a coloque em harmonia com a casa, a cidade e o cosmo. *Peri* como o que está *em torno*, circularmente *em torno*. Uma investigação que circula a partir de um ponto que não é fixo, pois a temperança é algo construído na interrelação com o outro, aplicada individualmente, mas com consequências públicas. Assim, o que é a *temperança*,⁵ e como ela pode ser designada especificamente para a mulher?

Para compreender a concepção de virtude (*areté*) que se espraia pelo texto de Fíntis, começo pela seguinte passagem:

A mais nobre honra e a principal glória de uma mulher casada é trazer o testemunho de sua virtude em relação ao seu marido através de seus próprios filhos se, por acaso, eles tiverem a marca da semelhança do pai que os gerou. Isso resume o assunto da moderação no que diz respeito ao casamento. (Fíntis *apud* Waithe, 1992 [1987], p. 30; tradução minha)

Honra e glória geralmente são virtudes associadas ao fazer do guerreiro, do homem de guerra. Nesse período do texto, a filósofa as atribui ao fato de a mulher poder gerar. O que não se desconecta do fato de essas serem virtudes observadas, pela cultura da época, no homem. A mulher que gera, o faz para a cidade; os filhos gerados não servirão ao interior da casa, mas à pólis. O traço paterno, pode-se pensar, é que o filho seja, assim como o pai, um homem. Também não pode ser qualquer mulher a gerar, mas a mulher casada, pois esta garantirá à pólis filhos legítimos. A preocupação em refletir acerca de como evitar a *hybris* da pólis é algo comum entre as pensadoras e pensadores desse período histórico, como se nota na *República* de Platão.

⁵ Em respeito à tradução de Vicki Lynn Harper, mantive o termo “moderação” para traduzir para a língua portuguesa o termo grego “*sophrosyne*”. A partir daqui, usarei o termo *temperança*; contudo, mantereí na citação do texto traduzido o termo *moderação*.

No caso específico de Fíntis, ela o faz principalmente a partir do ambiente doméstico. Esse ambiente, entretanto, está intimamente conectado com o todo – por meio da figura da divindade – e com a cidade.

Ao tratar da vestimenta da mulher, a pensadora aconselha o equilíbrio, que garantiria a decência do corpo. Dessa forma, a boa relação entre as mulheres é estimulada, evitando, assim, o sentimento da *inveja ignominiosa*. Decente para um corpo de mulher, aos olhos de Fíntis, é não chamar a atenção de outras mulheres por meio das vestes, que não podem ser excessivas, portando transparências e rendas, o que dificulta, então, não apenas a exibição pública, mas a luxúria. Esta última, por sua vez, pode levar à corrupção do casamento, que, nessa mesma trilha, leva à corrupção da pólis. Para evitar o drama anunciado, uma espécie de conselho para a cidade aparece a partir de uma conexão íntima com a vida da mulher, como mostra o passo que segue:

Mas a cidade bem dirigida, arregimentada com vistas ao todo, deve ser fundada sobre simpatia e unanimidade. É preciso até mesmo excluir os artesãos da cidade, aqueles que fazem tais ornamentos. A mulher moderada deve embelezar sua aparência não com ornamentos importados e estranhos, mas com a natural beleza do corpo; se lavando com água, ela deve se adornar com modéstia em vez dessas coisas. Assim ela trará honra ao homem com quem compartilha sua vida e a ela mesma. (Fíntis *apud* Whaite, 1992 [1987], p. 30; tradução minha)

Nesse trecho, é impossível não vir à memória a passagem da *República* em que Platão retira de sua cidade aqueles que não cooperam para que a harmonia permaneça. Como ponderado por Fíntis, “não todos os artesãos, apenas os que levam a alma à corrupção”. A beleza do corpo parece estar diretamente ligada com a beleza da alma que consegue estabelecer a boa medida da ação na cidade. A natural beleza do corpo, se for assim, não seria tão natural, porque a alma, para chegar nessa compreensão expressa também no corpo, precisa ser treinada em ser virtuosa. Esse treino é o que permite pensar na temperança enquanto resultado público de uma ação individual. Por isso, permanece a pergunta feita em certo momento destas

notas que aqui faço: o que é a temperança, quando pensada a partir da condição da mulher?

O texto nos dá a entender que a virtude em questão, além de ser um exercício, não se aplica ao mesmo âmbito sempre, mas é a capacidade de bem agir, porque de bem ponderar em circunstâncias diversas, como é o caso das regras que dizem respeito aos ritos sagrados. Em seguida, as mulheres devem fazer procissões públicas desde casa, a fim de sacrificar ao deus fundador da cidade, em nome delas mesmas, de seus maridos e das famílias inteiras. No caso em questão, é dever da mulher temperante prestar culto à divindade que funda a cidade, o que deixa explícita a relação entre os âmbitos domésticos e políticos, envoltos pela relação com o sagrado. Não com toda forma de comunicação com o sagrado, todavia. Dos festivais de celebração a Cybele, o conselho é se afastar. A embriaguez e a loucura podem levar à corrupção do leito. O que é altamente proibido à mulher que se quer temperante: a dona de casa, até dirigindo o lar, deve ser temperante e inalterada diante de tudo.

Por fim e de modo geral, Fíntis aborda o tema do doméstico articulado com o da pólis e com o do sagrado (representante do todo). Esses temas se conectam de forma a refletirem-se um no outro, e isso ocorre por meio do conceito que os enlaça e aparece ao fundo do *Sobre a moderação da mulher*: a harmonia.

Referências

ASHTON, Anthony. Harmonógrafo. Um guia visual para a matemática da música. In: MARTINEAU, John (org.). *Quadrivium*: as quatro artes liberais clássicas da aritmética, da geometria, da música e da cosmologia. São Paulo: É Realizações, 2014.

HEATH, T. L. *A history of Greek mathematics: from Thales to Euclid*. v. 1. Oxford: Clarendon Press, 2017. [1921].

MAC LACHLAN, B. *Women in ancient Greece*. Londres; Nova York: Continuum International Publishing Group, 2012.

MARTINEAU, J. *Quadrivium*: as quatro artes liberais clássicas da aritmética, da geometria, da música e da cosmologia. Tradução de Jussara Trindade de Almeida. São Paulo: É realizações, 2014.

THESLEFF, H. *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*. Acta Academiae Aboences. Helsinque: Abo Akademi, 1965.

THESLEFF, H. *An introduction to the pythagorean writings of the hellenistic period*. Acta Academiae Aboneis. Helsingfors, Finlândia: Abo Akademi, 1961.

WAITHE, M. E. *A history of women philosophers: Ancient women philosophers*. v. 1. Amsterdã; Dordrecht; Boston; Lancaster: Kluwer Academic Publishers; Martinus Nijhoff Publishers, 1992. [1987].

WARREN, K. J. *An unconventional history of Western philosophy: conversations between men and women philosophers*. Nova York: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

WEST, H. R. Foreword: including women in “Ancient and Medieval philosophies”. In: WARREN, K. J. *An unconventional history of Western philosophy: conversations between men and women philosophers*. Nova York: Rowman & Littlefield Publishers, 2009. p. xi-xii.

Notas de pesquisa: autoridade epistêmica em Christine de Pizan¹

Ana Rieger Schmidt

Dentre os raciocínios elaborados por Christine de Pizan para refutar as opiniões misóginas de seu tempo,² existe um conjunto de argumentos que recorre à experiência da autora enquanto mulher. Através destas notas de pesquisa, pretendemos identificar algumas passagens representativas desse recurso, analisando o papel da experiência e seu valor epistêmico, contrastando-o com outros registros filosóficos medievais. A expressão “autoridade epistêmica”, convém notar desde já, corresponde a uma contribuição contemporânea da epistemologia e, portanto, não é encontrada nos textos de Pizan (nem, de fato, no *corpus* medieval), mas ainda assim é conveniente para analisar esse grupo de argumentos, sem equivalentes na literatura medieval.³

Tomemos como ponto de partida a seguinte passagem da *Cidade das damas*, em que Pizan afirma que a experiência dela enquanto “mulher natural” é prova de que mulheres não são naturalmente inclinadas aos vícios.

Filósofos, poetas e moralistas, e a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício. Com essas coisas sempre voltando insistentemente à minha mente, pus-me a refletir sobre a minha conduta, eu, que nasci mulher (*femme naturelle*); pensei também em outras tantas mulheres com quem convivi, tanto as princesas e grandes damas, quanto as de média

¹ As presentes notas de pesquisa correspondem a um artigo intitulado “Pour ce que femme sui: female perspective and argumentation in Christine de Pizan’s writings”, publicado em *Latin American perspectives: women in the history of philosophy and sciences*, organizado por K. Peixoto, P. Prichadnitzky e C. Lopes, com edição da Springer.

² Para um tratamento mais sistemático desse aspecto dos argumentos de Pizan, ver Schmidt (2018).

³ Mary Anne Case recorre à noção de autoridade epistêmica para analisar o uso que Pizan faz de sua experiência pessoal para dar voz às mulheres, focando na questão de injustiça epistêmica. Cf. Case (1998, p. 71-88).

e pequena condições, que quiseram confiar-me suas opiniões secretas e íntimas; procurei examinar, na minha alma e consciência, se o testemunho reunido de tantos homens ilustres poderia ser verdadeiro. Mas, pelo meu conhecimento e experiência e por mais que examinasse profundamente a questão, não conseguia compreender nem admitir a legitimidade de tal julgamento sobre a natureza e a conduta das mulheres. (Pizan, 2012, I, 1)

Pizan está, aqui, tomando o exame de sua própria vida e comportamento (que inclui o convívio com outras mulheres) como uma fonte de conhecimento capaz de contradizer a visão negativa da mulher no meio clerical (exclusivamente masculino). Nas palavras de Pizan, argumentar a partir da sua experiência é um meio para *jugier en conscience et sanz faveur* [julgar com consciência e sem favorecimento].⁴ Ou seja, é ponto de partida seguro para elaborar um juízo esclarecido e imparcial em relação à natureza feminina.

A expressão “*femme naturelle*” é peculiar e chamou a atenção de comentadores, já que ela não parece ter nenhum equivalente ou antecedente nos textos filosóficos ou teológicos que poderiam ter servido como fonte para Pizan.⁵ Entretanto, percebe-se que ela tem um papel central nesse raciocínio. Assim, emerge a necessidade de indagarmos sobre seu significado. Pizan distingue, em diversos momentos da sua obra, propriedades naturais da constituição feminina de limitações não naturais, como é o caso dos costumes (especialmente o fato de meninas não terem acesso à uma educação completa). Nesse sentido, coloca-se a pergunta sobre as implicações epistemológicas dessa expressão.

Podemos encontrar indicações de resposta examinando as cartas em que Pizan desenvolve sua crítica ao *Romance da rosa*. Nesse contexto, Pizan está debatendo com homens do clero que ocupam uma posição privilegiada na hierarquia do saber. Diante da diferença de estatuto existente entre ela e seus interlocutores, Pizan vai buscar elementos que a autorizem no debate. No verão de 1401, ela envia uma primeira carta para Jean de Montreuil, na qual defende que, apesar do fato de não ter seguido uma educação formal

⁴ As expressões no francês médio são retiradas de Richards (1997).

⁵ Cf. Richards (2001, p. 48-49).

e de não ser treinada em retórica, ela argumenta a partir de uma posição não apenas legítima, mas privilegiada.

Reverência, honra e todos os elogios ao senhor, reitor de Lille, preciosíssimo senhor e erudito, sábio de conduta, amante do conhecimento, profundamente instruído, versado em retórica, sua humilde Christine de Pizan, uma mulher iletrada de pequena compreensão e penetração, com a esperança de que sua sabedoria não despreze meus argumentos, mas faça as devidas concessões em consideração à fraqueza feminina. [...] No entanto, preste atenção ao meu firme desacordo com certos elementos que o senhor expressa em seu tratado. Na verdade, uma mera afirmação não devidamente justificada pode ser contradita sem preconceito. Embora eu não seja erudita nem eloquente (belas frases e palavras elegantes certamente fariam meus argumentos brilhar), não obstante, expressarei minha opinião de forma clara e em francês simples, mesmo que não possa expressá-la adequadamente em um discurso enfeitado. (Carta de Christine de Pizan para Jean de Montreuil, jun./jul. 1401, *apud* McWebb, 2006, p. 118)

Ainda que de início Pizan claramente observe o *topos* da interlocutora humilde e inapta – recurso retórico bem frequente em autoras mulheres desse período –, ela tão logo deixa claro que vai superá-lo: está anunciando a correção da opinião enviesada de seu eminente destinatário. Pizan está preparando o terreno para contradizer, sem preconceito (*sans prejudice*),⁶ a posição do clérigo. Em outra carta, escrita um ano depois, Pizan se dirige a outro membro da *querelle*, Gontier Col, que tomou partido de Montreuil.

Visto que a compreensão humana não pode atingir o auge do conhecimento absoluto da verdade perfeita das coisas ocultas (devido à densa obscuridade mundana que o impede de ver o significado completo e verdadeiro), é apropriado determinar a veracidade das coisas imaginadas por meio da opinião, em vez de através de conhecimento seguro. É por isso que muitas vezes questões são levantadas, mesmo pelos mais cultos, as quais representam opiniões contraditórias e nas quais cada parte tenta mostrar, por

⁶ As expressões no francês médio constantes da correspondência foram retiradas da edição bilíngue organizada por McWebb (2006).

meio de raciocínios contundentes, a verdade de sua própria opinião. E que a experiência desempenha um papel nisso é evidente, como podemos ver em nosso próprio debate atual. (Resposta de Christine de Pizan para Pierre Col, out. 1402, *apud* McWebb, 2006, p. 140)

Podemos depreender três teses dessa passagem: (i) diante de problemas complexos, de difícil compreensão, abre-se espaço para dúvida e para opinião. Nesses casos, é apropriado uma discussão sobre os tipos de evidência disponíveis; (ii) além disso, a presença de opiniões contraditórias no contexto de um debate, mesmo quando envolve partes eruditas, é um sinal de que a verdade absoluta não está sendo apreendida, mas obscurecida pela dúvida; (iii) Pizan sugere que, nesse caso, a indagação poderia se beneficiar de um recurso adicional: a experiência. Um tipo novo de evidência que reequilibra o debate em seu favor.

Na sequência do debate, percebemos que Pizan afirma ter acesso a uma “perspectiva” diferenciada no que toca à discussão porque ela é uma mulher. Afirma ainda que sua posição deve ser reconhecida como fonte de conhecimento legítimo. Ela considera sua experiência sobre o assunto como expertise qualificada.

E o senhor deve acreditar em mim, caro senhor, que eu não sustento essas opiniões em favor das mulheres simplesmente porque eu mesma sou uma mulher. Pois, para ter certeza, meu propósito é simplesmente sustentar a verdade absoluta [*pure vérité*] porque eu sei a partir de [conhecimento certo [*certaine science*]] que a verdade é contrária às coisas que estou negando. E por mais que eu seja uma mulher, sou muito mais capaz de falar sobre essas coisas do que alguém que não tem experiência nesse assunto, e que, portanto, pode falar apenas por mera suposição e adivinhação. (Reação de Christine de Pizan a Jean de Montreuil, jun./jul. 1401, *apud* McWebb, 2006, p. 161)

Os termos escolhidos por Pizan merecem nossa atenção: ter experiência como mulher é uma razão mais legítima para testemunhar (*tesmoigner*) em nome da natureza das mulheres. Esse estado de certeza (*certaine science*) está se opondo às opiniões mantidas sob evidências e conjecturas

insuficientes (*par devinailles et d'aventure*). Ora, tendo nascido e vivido como mulher, seus depoimentos estão ancorados na realidade íntima. Por isso, sua perspectiva garante uma visão não tendenciosa. Em consequência, o tipo de evidência que ela pode fornecer deve ser integrado ao debate. Em outros termos, podemos dizer que Pizan está conscientemente usando sua existência como mulher a fim de reivindicar autoridade epistêmica no debate. Isso significa dizer que a sabedoria clerical, quando se pronuncia sobre o comportamento e a constituição das mulheres, ou sobre amor e casamento, deve se basear em uma gama mais ampla de experiências. Como membros da elite intelectual dominante, seus pontos de vista sobre esses assuntos serão limitados às vidas vividas pelos homens e, com efeito, incompletos.

Uso original da experiência na argumentação: contexto filosófico medieval

Tal relato preciso da experiência e sua relevância epistêmica não parecem desempenhar papel significativo nas discussões medievais sobre o conhecimento. Em poucas linhas, pretendemos mostrar, através de um processo de eliminação, o recurso que Pizan usa nos textos acima e que não encontra equivalente no período que abrange o medieval e o início da Renascença nas práticas argumentativas em que a noção de experiência é desenvolvida.

De modo geral, os filósofos medievais tomam o início da *Metafísica* de Aristóteles (que Pizan conhece através do comentário de Tomás de Aquino)⁷ como uma fonte para determinar o papel da experiência no conhecimento. De acordo com esse texto, a ciência surge quando nossas capacidades cognitivas são repetidamente direcionadas a objetos particulares.⁸ O processo é concluído quando a razão, através de uma comparação de particulares, dá origem à arte e à ciência. Nesse esquema, os particulares são o objeto da experiência, enquanto os universais são o objeto da ciência. Um desdobramento desse mesmo texto traduz “experiência” como “*expertise*”. Esse

⁷ Cf. Dulac (1995).

⁸ Cf. Aristóteles (2002, 980b26-981a12).

tipo de conhecimento, no que diz respeito às questões práticas, é visto como complementar ao conhecimento teórico. No entanto, a experiência não é a forma mais elevada de conhecimento, uma vez que não envolve conhecimento de causa, essencial ao saber propriamente científico. Os filósofos preferiam a primeira concepção de experiência, como etapa no conhecimento do universal, enquanto a segunda concepção (experiência como *expertise*) foi aplicada às artes no sentido de uma habilidade adquirida, tomada como forma menos nobre de conhecimento (King, 2003, p. 209). Certamente o valor epistêmico que Pizan visa atribuir à sua experiência enquanto *femme naturelle* não encontra respaldo nessa tradição textual.

Por outro lado, a concepção de “experiência” de Pizan parece se aproximar daquela encontrada na tradição humanista, especialmente na filosofia moral. Os humanistas buscam se afastar da ideia de uma filosofia moral baseada em demonstrações formais, alegando que se devem considerar experiências pessoais e opiniões reputáveis.⁹ Seguindo os escritos morais de Petrarca, eles acreditavam que outros indivíduos poderiam se beneficiar dos ensinamentos construídos a partir das experiências do autor, indo além das especulações abstratas caras ao pensamento escolástico.

Tal compreensão parece se aproximar da ideia de experiência presente nos textos de Pizan, ou seja, da ideia de que as pessoas adquirem competências ao interagir com o mundo e podem argumentar a partir delas. Tal compreensão do valor epistêmico da experiência pessoal parece pressupor que diferentes agentes de conhecimento não são igualmente expostos aos mesmos fatos e experiências, pois não ocupam os mesmos espaços e não desempenham as mesmas atividades na sociedade. No entanto, não está claro até que ponto os humanistas acreditavam que diferentes pessoas ou diferentes grupos sociais teriam uma reivindicação especial de certeza ou autoridade em determinado debate.

Não tendo encontrado por hora na bibliografia medieval ou renascentista a base teórica que possa esclarecer os pressupostos da estratégia argumentativa de Pizan a partir da experiência, e assumindo como pano de fundo o caráter profeminista de seu pensamento, optamos por recorrer a

⁹ Cf. Eckhard Kessler (2013) e Mack (2013).

certos elementos fundamentais estabelecidos pela epistemologia feminista contemporânea.¹⁰

Conhecimento situado e valor epistêmico

De modo bastante geral, a epistemologia feminista estuda as maneiras pelas quais o gênero influencia as estruturas de conhecimento e de justificação. Um de seus conceitos centrais é o de conhecimento situado, ou seja, a ideia de que o conhecimento reflete a perspectiva de quem conhece e que, portanto, é influenciado pelos recortes sociais nos quais o indivíduo se insere. *Standpoint theory* (ou teoria do ponto de vista) emerge da epistemologia feminista na medida em que reflete sobre as relações entre poder e produção de conhecimento; nela a reivindicação de privilégio epistêmico serve para justificar reivindicações por autoridade – especificamente por membros de grupos socialmente marginalizados ao produzir descrições de si mesmos. Essa teoria fornece às mulheres ferramentas teóricas para exigir o reconhecimento como atores do conhecimento.¹¹

A teoria do ponto de vista nos permite fornecer *insights* sobre uma compreensão particular de certos fenômenos por membros de um grupo que compartilham certa perspectiva. Nos textos citados acima, pode ser claramente identificada a explicitação de uma estratégia para responder a falsas alegações e generalizações relativas ao sexo feminino. De modo algum o raciocínio de Pizan rejeita a objetividade, mas busca corrigi-la, apontando os elementos enviesados da produção de conhecimento. Esse tipo de autoridade epistêmica não pode ser visto como simplesmente dado, mas alcançado por meio de uma reflexão crítica sobre a condição feminina. O ponto central de seus argumentos é a qualidade das evidências sobre as quais conclusões gerais a respeito da natureza feminina são feitas. Ao falar como

¹⁰ Por certo, em se tratando de uma literatura extremamente vasta, procuramos privilegiar um recorte de textos que evidenciam problemas de valor epistêmico e de justificação – já que me parece que é sobretudo isso que está em jogo nos textos de Pizan. A aproximação dessa literatura demanda cautela, pois ela lida em diversos momentos com noções políticas ausentes no contexto em que Pizan escreve.

¹¹ Cf. Anderson (1995a, 1995b, 2020) e Janack (1997).

femme naturelle, Pizan parece estar se referindo às experiências pessoais das mulheres porque são universalizáveis, mesmo que possam conter os traços da biografia ou da identidade pessoal do conhecedor. O que está em jogo nesses textos é a busca do devido valor epistêmico das experiências para permitir generalizações não falaciosas.

Conclusão

De acordo com Christine de Pizan, o debate sobre a natureza feminina é deficiente se as mulheres não fizerem parte dele. Para corrigir esse problema, ela apresenta suas experiências como *femme naturelle*, o que significa que ela está falando como uma autoridade cujo conhecimento pode contradizer a competência clerical e seu monopólio. Isso equivale a dizer que sua perspectiva deve ser levada em consideração como prerrogativa metodológica.

Parece-nos apropriado terminar este ensaio com os versos do “L’Espitre au dieu d’amours”, em que Pizan afirma que, se houvesse um equilíbrio entre a autoridade concedida a homens e mulheres, e se estas últimas participassem ativamente como agentes de conhecimento, como autoras, o *corpus* filosófico e científico não seria o mesmo:

Mas se as mulheres tivessem escrito os livros,
eu tenho certeza de que as coisas seriam bem diferentes;
pois elas sabem bem que têm sido falsamente culpadas.
As partes não são igualmente cortadas,
pois os mais fortes tomam a maior parte,
e aquele que as distribui toma a melhor parte para si.¹² (Pizan, v. 417-422 *apud* Blumenfeld-Kosinski, 1997, p. 299)

¹² Mais se femmes eussent les livres fait/ Je sçay de vray qu’autrement fust du fait,/ Car bien scevent qu’à tort sont enculpées,/ Si ne sont pas a droit les pars coupees,/ Car les plus fors prenent la plus grant part,/ Et le meilleur pour soy qui pieces part.

Referências

- ANDERSON, Elizabeth. Feminist epistemology and philosophy of science. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/feminism-epistemology/>.
- ANDERSON, Elizabeth. Feminist epistemology: an interpretation and defense. *Hypatia*, n. 10, p. 50-84, 1995a.
- ANDERSON, Elizabeth. Knowledge, human interests, and objectivity in feminist epistemology. *Philosophical Topics*, n. 23, p. 27-58, 1995b.
- Aristóteles. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Editora Loyola, 2002. v. II.
- BONADONNA, Marie-Therese. *Riens ne m'est seur que la chose incertaine: études sur l'art d'écrire au Moyen Âge offertes à Eric Hicks*. Genebra: Slaktine, 2001. p. 239-252.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. Christine de Pizan and the misogynistic tradition. In: THE SELECTED WRITINGS of Christine de Pizan. Tradução de R. Blumenfeld-Kosinski e K. Brownlee. Nova York; Londres: Norton, 1997, p. 299.
- CASE, Mary Anne. Christine de Pizan and the Authority of Experience. In: Desmond, Marilyn. *Christine de Pizan and the categories of difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. p. 71-88.
- DULAC, Liliane; RENO, Christine M. L'humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan traductrice de Thomas d'Aquin. In: ORNATO, Monique; PONS, Nicole (ed.). *Pratiques de la culture écrite en France au XV siècle*. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1995.
- JANACK, Marianne. Standpoint epistemology without the "standpoint"? An examination of epistemic privilege and epistemic authority. *Hypatia*, v. 12, n. 2, p. 125-139, 1997.
- KESSLER, Eckhard. The method of moral philosophy in renaissance humanism. In: EBBERSMEYER, Sabrina; LINES, David A. (ed.). *Rethinking*

virtue, reforming society: new directions in renaissance ethics c.1350-c.1650. Turnhout: Brepols Publishers, 2013. p. 107-130.

KING, P. Two conceptions of experience. *Medieval philosophy and theology*, v. 11, n. 2, p. 203-226, 2003.

MACK, Peter. Informal ethics in the Renaissance. In: Ebbersmeyer, Sabrina; LINES, David A. (ed.). *Rethinking virtue, reforming society: new directions in Renaissance ethics c.1350-c.1650*. Turnhout: Brepols Publishers, 2013. p. 189-213.

McWEBB, Christine. *Debating the Roman de la Rose: a critical anthology*. Florence: Taylor and Francis, 2006.

PIZAN, Christine de. *A cidade das damas*. Tradução e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

PIZAN, Christine de. *La città delle dame*. Edição de Earl Jeffrey Richards. Tradução de Patrizia Caraffi. Milão: Luni Editrice, 1997.

RICHARDS, Earl Jeffrey. Virile woman and womanchrist: the meaning of gender morphosis in Christine. In: MUHLETHALER, Jean-C.; BILLOTTE, Denis; CORBELLARI, Alain; BONADONNA, Marie-Therese. *Riens ne m'est seur que la chose incertaine: études sur l'art d'écrire au Moyen Âge* offertes à Eric Hicks. Genebra: Slatkine, 2001. p. 239-252.

RICHARDS, Earl Jeffrey (ed.). *La città delle dame*. Tradução de Patrizia Caraffi. Milão: Luni Editrice, 1997.

SCHMIDT, R. Ana. Christine de Pizan contra os filósofos. In: SCHMIDT, R. A.; SECCO, G.; ZANNUZI, I. (org.). *Vozes femininas na filosofia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018.

Observações sobre a crítica de Anne Conway ao dualismo cartesiano

Ethel Menezes Rocha

Em *Os princípios da filosofia mais antiga e moderna*,¹ Anne Conway apresenta vários argumentos por meio dos quais pretende mostrar o fracasso da tese cartesiana do dualismo de substâncias. Meu objetivo neste texto é fazer algumas considerações acerca dos argumentos que são, de um modo geral, considerados como os mais bem-sucedidos nessa direção. Com essas considerações, pretendo mostrar a importância da interlocução entre autores para a compreensão e o enriquecimento de questões filosóficas. O exame da crítica de Conway ao dualismo cartesiano é um exemplo de como a ampliação do cânone da filosofia, por meio da leitura de autoras até então à margem da literatura filosófica, cumpre sobretudo a tarefa de, ao nos fazer revisitar teses e argumentos até agora considerados como clássicos da filosofia, tornar mais densa e profícua a discussão dos temas em debate. Como pretendo sustentar, o exame dos argumentos de cunho filosófico, pelos quais Conway parece se relacionar mais diretamente com a argumentação cartesiana, mostra que sua crítica não abala a tese dualista de Descartes por não ser uma crítica interna à argumentação cartesiana, na medida em que o ponto de partida são suposições ou teses inaceitáveis por Descartes. Apesar de concluir que as críticas de Conway não abalam propriamente a tese e a argumentação cartesianas, em seu exame ficará claro, entretanto, que a argumentação de Conway cumpre muito bem a função primordial

¹ Anne Conway escreveu *The principles of the most ancient and modern philosophy* em inglês, entre 1670 e 1679. O conteúdo do texto, entretanto, só foi publicado, pela primeira vez, em 1690, e em uma tradução latina. Aparentemente o texto original em inglês foi perdido. Em 1692, foi publicada uma tradução para o inglês da versão latina. Em 1996, surge uma nova tradução para o inglês, de A. Coudert e T. Corse, que é a versão a partir da qual M. L. R. Ferreira fez a tradução para o português. A não ser quando registrado, as citações de passagens de *Os princípios da filosofia mais antiga e moderna*, de A. Conway, serão extraídas da tradução de Maria Leonor Telles (2010). A referência será PFAM seguida dos números dos capítulos e das seções.

de um texto filosófico, que é o de provocar o refinamento de argumentos e teses defendidas e, assim, aguçar a compreensão das questões em pauta.

Para fundamentar sua física mecanicista corpuscular e, ao mesmo tempo, manter a tese da liberdade humana, Descartes introduz a distinção entre corpo e alma, o que envolve uma concepção de substância peculiar com relação à concepção hilemórfica de substância defendida pelos escolásticos aristotélicos, que sustentam que toda substância é um composto de dois princípios, forma substancial e matéria-prima. No caso do ser humano, segundo essa tradição, a forma substancial é a alma, que, ao determinar a matéria, determina uma substância individual e suas características acidentais. Em oposição, e porque considerou necessário distinguir alma de corpo para manter a explicação matemática do mundo natural e preservar a liberdade humana, Descartes, na “Sexta meditação” das *Meditações metafísicas*, introduz o dualismo de substâncias (corpo e alma) e a tese de que o homem é uma união por composição entre duas substâncias distintas que, embora interajam e, desse modo, componham um único todo (AT, v. VII, p. 81),² não formam uma substância.

Descartes desenvolve dois argumentos para defender a tese dualista, conhecidos como o argumento da separabilidade entre corpo e alma e o da indivisibilidade da alma e da divisibilidade do corpo. De um modo bem geral e simplificado, o argumento da separabilidade consiste nos seguintes passos: (a) uma coisa é distinta de uma outra se pode existir mesmo se a outra não existir; (b) tudo que concebo clara e distintamente como possível pode ser criado por Deus como concebo. Concebo clara e distintamente que a mente pode existir sem o corpo existir (conclusão da “Segunda meditação”). Então Deus pode criar a mente e fazê-la existir mesmo se o corpo não existir; c) se Deus pode fazer a mente existir independentemente de o corpo existir, então a mente pode existir sem que o corpo exista e, portanto, mente e corpo são realmente distintos (AT, v. VII, p. 78). E, igualmente de modo geral e simplificado, o argumento da indivisibilidade consiste nos

² As referências aos textos cartesianos são da edição em latim Adan & Tannery (AT) da obra de Descartes, seguida do número do volume e da página nessa edição. As citações de passagens das *Meditações sobre filosofia primeira*, de R. Descartes, serão da tradução de F. Castilho (2004).

seguintes passos: (a) duas coisas só são a mesma substância se têm as mesmas propriedades; (b) a mente é indivisível; visto que partes são mensuráveis e têm figura, a mente, que não tem medida nem figura, não tem partes; (c) o corpo é divisível em partes (mãos, pés, ossos, carne, etc.); (d) se não têm a mesma propriedade, mente e corpo são substâncias distintas (AT, v. VII, p. 86). É importante ressaltar que, logo depois de argumentar em favor da distinção real entre corpo e alma, Descartes argumenta em favor da tese de que o ser humano é a interação (ou a união) entre essas duas substâncias realmente distintas que, embora possam ser criadas separadas, no caso do homem são criadas unidas, intimamente misturadas, de tal modo que a mente não está no corpo como um piloto em seu navio, mas, ao contrário, forma com este uma coisa só (AT, v. VII, p. 81) que consiste em “uma unidade por composição” (AT, v. VII, p. 423).

Se, por um lado, o que motiva a tese cartesiana dualista é a necessidade de compatibilizar a concepção de uma física mecanicista com a concepção de liberdade humana, o que motiva a rejeição de Conway ao dualismo cartesiano é sua convicção de que este leva à dessacralização do mundo natural, o que, por sua vez, levaria ao ateísmo. Se o movimento do mundo natural fosse puramente mecânico, então o mundo natural prescindiria de Deus. Na esteira de sua metafísica vitalista segundo a qual Deus é vida e, por ser vida, transfere vida a tudo que é por ele causado, Conway pretende se contrapor sobretudo ao que considera ser a concepção cartesiana de corpo, a saber, uma massa inerte, desprovida de vida e de percepção: “A filosofia cartesiana afirma que o corpo não passa de uma massa morta” (PFAM, cap. IX, s. 2).

É sobretudo nos capítulos VI, VII, VIII e IX de *Os princípios da filosofia mais antiga e moderna* que Conway pretende apresentar argumentos que se opõem ao dualismo cartesiano e que demonstram que “espírito e corpo, enquanto criaturas, não são essencialmente diferentes” (PFAM, cap. VIII, s. 1). Nesses capítulos, Conway expõe argumentos em favor de sua ontologia de uma única espécie de substância criada, que é um contínuo de corpo e espírito, e pretende, assim, rejeitar o dualismo cartesiano, na medida em que espírito e corpo seriam uma mesma natureza. Os argumentos podem ser agrupados em dois blocos diferentes: (a) o bloco dos argumentos em favor

da tese de que há três tipos de substância ou natureza, em contraposição à tese de que são menos ou mais tipos de substância, e (b) o bloco dos argumentos em favor da tese de que corpo e espírito constituem o mesmo tipo de substância. O foco do meu exame neste texto será o bloco b, por considerar que contém argumentos especificamente dirigidos à argumentação cartesiana em favor do dualismo. A título de contextualização dos argumentos desse segundo bloco, exponho brevemente os argumentos do primeiro.

No primeiro bloco de argumentos, a tese defendida é a de que há necessariamente três, e apenas três, espécies de ser essencialmente distintos, classificadas hierarquicamente: Deus (ser supremo), Cristo (ser intermediário e mediador entre Deus e criaturas) e criaturas, espécie de nível inferior, que inclui todas as criaturas contingentes. Essas três espécies são distintas umas das outras “em termos de substância ou essência” (PFAM, cap. VI, s. 4).³ Nesse mesmo capítulo e na mesma seção, Conway fornece o que considera ser os argumentos em favor dessa tese de que há apenas essas três espécies ou substâncias: (1) nenhum argumento pode provar que existe uma quarta substância distinta dessas três; (2) seria supérfluo haver mais de três na medida em que essas três esgotam o que a mente pode conceber: coisas totalmente imutáveis (Deus), coisas totalmente mutáveis, isto é, que podem tender para o bem ou para o mal (criaturas), ou coisas parcialmente mutáveis, isto é, que só podem tender para o bem (Cristo); (3) se houvesse mais de um tipo de criatura estaria destruída a ordem “sumamente excelente que encontramos no universo” (PFAM, cap. VI, s. 4).⁴

³ Embora espécies distintas em termos de essência e substância, as criaturas e Deus têm uma relação de continuidade, que Conway busca explicar por meio da metáfora da luz. Deus é causa (ela usa o termo “criador”) das criaturas, mas não como seres separados dele. Por ser a “luz mais intensa e infinita” e por desejar criar “seres vivos com os quais pudesse comunicar”, Deus diminui o grau de sua luz intensa, fazendo surgir um espaço que não é privação, ausência, mas sim “um lugar real de luz atenuada”, que é a alma do Messias, o *logos*. Esse *logos* não é distinto de Deus, mas sim “a mesma entidade”, a mesma luz em grau diferente, que então é compartilhada com as criaturas que surgem nessa mesma luz (PFAM, cap. I, s. 1-2-3 e anotações ao primeiro capítulo). A relação de Deus com as criaturas é um tema importante e instigante da metafísica de Conway que, entretanto, foge ao tema deste texto.

⁴ Em certo sentido, é possível considerar Conway como monista: toda criatura é uma mesma natureza pelo menos no sentido de ser composta pelos mesmos elementos (corpo e espírito). Há, entretanto, ampla literatura acerca do tipo de monismo defendido por ela, tema que foge ao escopo

No segundo bloco de argumentos, estes mais especificamente dirigidos à tese dualista cartesiana e que constituem o foco da presente análise, a tese defendida é a de que corpo e espírito não são substâncias distintas, sua distinção é de modo e não de essência. Envolvidas nessa tese mais geral estão as teses de que toda criatura é corpo e espírito, isto é, dentre as criaturas não há corpo sem espírito ou espírito sem corpo (PFAM, cap. VII, s. 1-4 e cap. VIII, s. 1-7) e, sendo da mesma natureza, corpo e espírito são “capazes de se transformar um no outro”. Dos argumentos apresentados por Conway nesse bloco, examinarei apenas os que parecem mais voltados para a argumentação cartesiana, deixando de lado aqueles que não se relacionam diretamente a essa argumentação e aqueles de cunho puramente religioso.

De modo resumido, um dos fortes argumentos de Conway apresentados como crítica ao dualismo consiste em afirmar que, se Deus é espiritual, ativo e vida, dele não pode emanar algo inerte, passivo e morto, que, segundo ela, seriam as características do corpo cartesiano. Nesse argumento, Conway parte de um pressuposto não compartilhado por Descartes, a saber, de que a alma é o sopro vital, aquilo que dá vida ao que é, porque identifica movimento (ou um tipo de movimento) com vida, e conclui que para Descartes o corpo sem espírito seria uma “massa morta”, tese com que Descartes não concordaria. Nas palavras de Conway:

Embora não se possa negar que Descartes ensinou muita coisa notável e genial no que respeita aos aspectos mecânicos dos processos naturais [...], há muitas operações na natureza que são muito mais do que meramente mecânicas. A natureza não é simplesmente um corpo orgânico como um relógio, que não tem em si nenhum princípio vital de movimento; é, sim, um corpo vivo dotado de vida e de percepção que são muito superiores a um mero mecanismo ou movimento mecânico. (PFAM, cap. IX, s. 2)

Diferentemente da pressuposição de Conway, Descartes não endossa as teses de que o espírito seja o sopro vital e de que vida e movimento se identifiquem e, nessa medida, não admite, como afirma Conway, que

deste texto. Para uma rica discussão do tema, ver Gordon-Roth (2018), Roldán (2019), Pugliese (2019) e Thomas (2020).

o corpo sem espírito seja inerte ou massa morta. Segundo Descartes, há dois tipos de movimento: movimento mecânico, explicado por leis físicas, e movimento voluntário, explicado pela vontade, que é faculdade da razão (que, para Descartes, é o mesmo que alma ou espírito [AT, v. VII, p. 27]). Nenhum dos dois movimentos se confunde com a vida, que consiste, por sua vez, em determinada temperatura do coração. A tese cartesiana é a de que o corpo é distinto da alma e, nesse sentido, podem existir corpos sem almas e almas sem corpos. Mas existir separadamente da alma não significa, absolutamente, que não tem vida e tampouco que não tem movimento. Os animais, por exemplo, segundo Descartes, são puro corpo, existem sem alma ou espírito, mas são vivos e têm movimento e sensações (embora sensações não do mesmo tipo que os humanos). “Não nego vida aos animais, visto que considero que a vida consiste simplesmente no calor do coração; e não nego nem mesmo sensações, na medida em que dependem de um órgão corpóreo” (AT, v. V, p. 267). Assim, segundo Descartes, por um lado, o movimento em corpos puros é um movimento mecânico, que não depende da alma, e sim de leis do mundo natural. Mas o fato de serem corpos puros (sem alma) não significa que sejam mortos, porque a vida não depende da alma. Por outro lado, o movimento que depende da alma em seres que não são puros corpos (seres humanos) é um movimento voluntário, explicado pela faculdade da vontade. Mesmo nesses casos de corpos unidos à alma, entretanto, não é o fato de ter alma que explica a vida desses seres, e sim o calor no coração, presente também nos animais. Esse argumento de Conway, portanto, parece não abalar o dualismo cartesiano na medida em que se baseia em pressuposto que Descartes não aceitaria e em teses não defendidas por ele.

Outro argumento igualmente forte de Conway contra o dualismo de Descartes é o de que, se corpo é substância distinta da substância alma e se não há nada em comum entre as duas, seria impossível a interação entre elas.⁵ Sendo distintos de modo a não terem nada em comum, diz Conway,

⁵ A crítica à possibilidade de interação entre as substâncias distintas corpo e alma é também veiculada por Elizabeth da Bohemia em sua correspondência com Descartes. Veja-se, por exemplo, como Elizabeth insiste no tema nas cartas de 6 de maio de 1643, de 20 de junho de 1643 e de 13 de setembro de 1645 (cf. Shapiro, 2007). O último trabalho filosófico de Descartes, *As paixões da alma*,

não se compreenderia como o corpo age sobre a alma: “[...] por que é que o espírito ou a alma sofre tanto com a dor física? Pois, se não tiver corporeidade ou natureza física quando está unida ao corpo, por que é que fica magoada ou aflita quando é magoado o corpo, cuja natureza é tão diferente?” (PFAM, cap. VIII, s. 2).⁶ Sendo desse modo distintos, tampouco a ação do espírito sobre o corpo seria compreensível: “[...] como pode um espírito deslocar o seu corpo [...] se o espírito (como afirmam) é de tal natureza que parte alguma de seu corpo pode de algum modo oferecer resistência, como um corpo em geral oferece a outro corpo quando [...] é deslocado por ele?” (PFAM, cap. VIII, s. 1).

Mais uma vez há, aqui nesse argumento, um ponto de partida não aceito por Descartes, a saber, a suposição de que toda interação entre dois elementos supõe ao menos uma propriedade comum a ambos. Em carta a Elizabeth, Descartes argumenta que esse seria o modelo de interação entre corpos, mas não necessariamente de interação entre o corpo e a alma: “Creio que confundimos até agora a noção do poder da alma atuar

que ele faz chegar às mãos de Elizabeth em 1646, três anos antes de sua publicação, em 1649, é considerado a tentativa de explicar como os seres humanos (união corpo e alma) são afetados pelo mundo e como a alma afeta o corpo e o corpo, a alma.

⁶ Na introdução da tradução para a língua inglesa de 1996, os tradutores interpretam essa passagem do texto de Conway como se nela a autora se perguntasse por que, para não sentir dor, a alma não se separa do corpo quando o corpo sofre de dor: “Por razões compreensíveis, em virtude de sua saúde precária, Lady Conway levanta a questão da dor. Se mente e corpo são em última instância separados, por que, ela pergunta, a alma ou o espírito sofre tão severamente com a dor do corpo? Por que ela simplesmente não se separa do corpo?” (Coudert; Corse, 1996, p. xvi]. Note-se, entretanto, que essa interpretação da passagem é desfavorável à Conway na medida em que a faria equivocadamente atribuir a Descartes a tese de que corpo e espírito podem ser separados mesmo quando criados unidos, como é o caso dos seres humanos. Descartes, em seu argumento em favor do dualismo de substâncias, admite que corpo e alma são separáveis, isto é, que o corpo pode existir independentemente da existência da alma e vice-versa. Por exemplo, animais são corpos sem alma e Deus é alma sem corpo. Apesar de admitir que corpos e almas podem existir independentemente, Descartes não admite que, uma vez unidos, corpo e alma possam (ao menos nesta vida) ser separados. “Separáveis” no argumento cartesiano significa “podem ser criados como existindo separadamente” (animais, Deus e anjos, por exemplo), e não que “uma vez criados unidos (ser humano), podem, ainda assim, se separar (nesta vida)”. O ser humano é composto por substâncias separáveis no primeiro sentido, mas, por ser uma união íntima dessas substâncias, estas não são separáveis no segundo sentido. E Conway parece entender assim, de tal modo que seu argumento não sugere essa separabilidade no segundo sentido, como querem os autores da introdução.

no corpo com [o poder] do corpo atuar em outro e atribuímos ambos não à alma [...] mas às diversas qualidades dos corpos” (AT, v. III, p. 663). Descartes sugere que se pense a interação entre substâncias que nada têm em comum considerando como os escolásticos explicam de que modo uma força imaterial move uma pedra (matéria) em queda ou considerando a possibilidade de se pensar a ação de Deus, substância imaterial, sobre o mundo físico. Embora considere equivocada a explicação escolástica da queda dos corpos,⁷ Descartes recorre a essa explicação em sua carta a Elizabeth:⁸

Por exemplo, supondo que a gravidade é uma qualidade real, da qual não possuímos qualquer outro conhecimento, exceto que tem a força de mover o corpo, no qual se acha, para o centro da terra, não nos é difícil conceber como ela move esse corpo, nem como está unida a ele; e não pensamos que isso se realiza pelo contato real de uma superfície com outra. (AT, v. III, p. 663)

Em carta a More, ainda na tentativa de convencer o interlocutor da possibilidade da ação da alma sobre o corpo, Descartes explica como consideramos a ação de Deus sobre o mundo:

Não é um absurdo um filósofo crer que Deus pode mover um corpo, mesmo sem considerar Deus como corpóreo; logo, também não é absurdo que ele pense do mesmo modo com relação a outras substâncias incorpóreas [...]; devo confessar que a única ideia que encontro em minha mente para representar o modo como Deus ou um anjo pode mover a matéria é o que

⁷ Descartes recusa a explicação escolástica do movimento do mundo físico com recurso a qualidades reais, mas admite que a concepção de que uma força imaterial move a pedra em queda é um modo de se entender como a alma pode agir sobre o corpo: “E creio que usamos mal essa noção, aplicando-a à gravidade, [...] mas que nos foi dada para conceber a maneira pela qual a alma move o corpo” (AT, v. III, p. 663).

⁸ Essa mesma explicação é retomada em resposta a Arnauld, que alega a impossibilidade da interação entre substâncias distintas: “A maioria dos filósofos, que pensa que o peso da pedra é uma qualidade real, distinta da pedra, pensa compreender claramente como essa qualidade impele a pedra para o centro da terra [...] e penso que, para representar o peso desse modo, eles estão usando a ideia [...] de substância incorpórea. Assim, não é mais difícil compreendermos como a mente move o corpo do que é para eles compreenderem como o peso move uma pedra para baixo” (AT, v. V, p. 222).

me mostra o modo como sou consciente de que posso mover meu corpo por meu próprio pensamento. (AT, v. V, p. 347)

No capítulo VIII, seção 3, quando afirma: “Se o modo como a alma age sobre o corpo é ilustrado pelo modo como Deus age sobre as criaturas, essa comparação é totalmente falsa”, Conway parece se referir exatamente a essa segunda tentativa de Descartes de explicar a interação. Essa explicação, segundo Conway, afirmaria que a alma age sobre o corpo *do mesmo modo* como Deus age sobre os corpos, o que não seria possível, já que Deus é o autor de todo o movimento, além de ficar imóvel ao dar movimento aos corpos, enquanto a alma não é autora do movimento, mas apenas o limita, e, além disso, ela se desloca conjuntamente com o corpo quando o move (AT, v. V, p. 347). Entretanto, como se percebe na passagem citada acima, ao introduzir a analogia com o modo como Deus age sobre os corpos, Descartes pretende apenas argumentar que não é contraditório pensar que coisas imateriais ajam sobre coisas materiais, e não que sempre que houver uma interação desse tipo (coisa imaterial com coisa material) a interação será *do mesmo modo* como Deus age sobre o mundo físico. Isso fica claro também pelo fato de Descartes explicar a interação recorrendo não apenas à explicação da ação de Deus sobre os corpos, mas também à explicação escolástica da queda dos corpos, ainda que não concorde com essa explicação acerca do modo como a gravidade age sobre os corpos. O recurso a essas analogias tem a única função de mostrar a possibilidade de se pensar uma substância incorpórea agindo sobre um corpo, e não a de mostrar o modo como essa interação corpo e alma ocorre. A rejeição de Conway à possibilidade de interação entre corpo e alma tem como base a impossibilidade de compreender como ocorreria essa interação, com o que Descartes concordaria, mas que, segundo ele, não é suficiente para mostrar que essa interação não ocorre. Com efeito, Descartes sustenta que não é impossível pensar a interação, embora admita para Elizabeth que

“as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só [...] não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre o corpo e a alma e a sua união” (AT, v. III, p. 690).

Há ainda outro argumento que, como os acima expostos, Conway parece dirigir diretamente à tese dualista cartesiana. Ele aparece no capítulo VI, seção 4, e, segundo Grey (2017), abala internamente a argumentação cartesiana, na medida em que expõe uma contradição entre teses defendidas por Descartes. No argumento, Conway sustenta que uma substância é distinta da outra se tem causa distinta:

[...] que há apenas três [espécies de coisas] que, como acima dissemos, são Deus, Cristo e as criaturas; e que essas três espécies são realmente distintas em termos de sua essência. [...] todos os fenômenos do universo inteiro podem ser reduzidos a essas três espécies acima referidas *como se das suas causas originais e peculiares se tratasse...* (PFAM, cap. VI, s. 4)

Em outras palavras, todos os fenômenos do universo têm a mesma natureza daquilo que os causa (sua causa original e peculiar). Se são causados por espécies ou naturezas distintas, os fenômenos são de espécies ou naturezas distintas; se são causados pela mesma espécie ou natureza, os fenômenos têm a mesma natureza. Deus, Cristo e criaturas diferem em espécie porque diferem em suas causas originais e peculiares. Alinhada ao pensamento escolástico, Conway admite que Deus, por ser “o primeiro motor de todas as coisas” (PFAM, cap. VIII, s. 2), está fora da cadeia causal, isto é, Deus não tem causa. Cristo é causado por Deus e as criaturas são causadas por Deus e Cristo conjuntamente. Em suas palavras,

Paulo chama a Cristo o primeiro de todos os seres criados, no passo supracitado, em que descreve a relação de Cristo com as criaturas, que, no seu estado primitivo, eram todas como filhos de Deus. Nessa altura foi o primogênito de todos os filhos, e eles foram como que os filhos desse filho primogênito de Deus. Por isso se diz que [...] nele têm a sua existência, porque provêm dele tal como os ramos de uma raiz. (PFAM, cap. IV, s. 3)

Assim, a dependência ou ausência de dependência existencial determina a espécie ou natureza daquilo que é, de tal modo que o que tem a mesma causa é da mesma natureza. Deus (que não tem causa) é de uma espécie diferente de Cristo (cuja causa é Deus), que, assim como Deus, é de espécie diferente das criaturas (cujas causas são Deus e Cristo conjuntamente).

Cristo não pode ser criado pela mesma causa que a criatura, já que participa da causa da criatura. Se fosse criado pela mesma causa que as criaturas, Cristo seria ao menos parcialmente causa de si, o que seria impossível, já que não há *causa sui* no sistema de Conway. As criaturas, por sua vez, porque têm a mesma causa (Deus e Cristo conjuntamente), são de uma mesma espécie ou natureza, não podendo, portanto, ser realmente distintas: alma ou espírito e corpo não diferem quanto a sua natureza porque têm a mesma causa, Deus e Cristo.

Segundo Grey, esse argumento de fato atinge internamente o sistema cartesiano, já que Descartes, como Conway, admitiria que a distinção de substâncias supõe uma distinção de suas causas. Essa afirmação de Grey se apoia na definição de substância apresentada por Descartes nos *Princípios da filosofia*:

Por “substância”, não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir. E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus. E, por isso, o nome “substância” não convém a Deus e a elas *univocamente*. (PF, v. I, p. 51; AT, VIII, p. 24)⁹

Grey sustenta que Descartes, nessa definição, implicitamente aceita o pressuposto de Conway de que as substâncias se distinguem porque têm causas diferentes. Para isso, ele se apoia na frase de Descartes “Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus”. Descartes teria admitido assim que o termo “substância” é equívoco, visto que alma e corpo são substâncias distintas de Deus porque têm Deus como causa, enquanto Deus não teria causa. Isso implicaria, por um lado, que, se alma e corpo têm a mesma causa (Deus), não poderiam ser substâncias distintas.

⁹ As citações de passagens do *Princípios da Filosofia*, de R. Descartes, são extraídas da tradução coordenada por Guido Antônio de Almeida (2002). Elas serão acompanhadas da notação da edição em latim Adan&Tannery (AT) da obra de Descartes, seguida do número do volume e do número da página nessa edição.

Essa leitura, entretanto, não está livre de problemas, já que não é uma tese cartesiana a de que Deus não tem causa e tampouco que Deus e as criaturas têm causas diferentes. Segundo Descartes, não só Deus tem causa, como essa causa é o próprio Deus, que também é a causa das substâncias. Deus é *causa sui* e de todas as coisas. Assim, a diferença de sentido do termo “substância” quando aplicado a Deus e às outras substâncias não pode ter como base o fato de as outras substâncias dependerem causalmente de Deus e Deus não depender causalmente de Deus. A diferença de sentido do termo “substância”, então, não diz respeito a ser ou não causalmente dependente de Deus, mas, sim, ao que Descartes diz nessa mesma passagem, na linha anterior: Deus não depende de nada *além dele mesmo* para existir e as outras substâncias dependem de algo *distinto delas* para existir: “Por ‘substância’, não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma *outra* coisa para existir” (PF, v. I, p. 51; AT, VIII A, p. 24). O sentido de “substância” é equívoco porque, enquanto apenas Deus não depende de outra coisa além dele mesmo para existir, as substâncias finitas dependem de algo distinto delas. Mas tanto Deus quanto as substâncias finitas têm a mesma causa: Deus.

A tese cartesiana de que Deus é *causa sui* aparece de modo mais claro nas respostas às objeções de Caterus e de Arnauld. Em sua resposta a Caterus, recorrendo ao princípio de causalidade conjugado à tese de que há uma primeira causa desde a eternidade, ambos aceitos pela tradição, Descartes argumenta em favor de sua tese de que Deus é causa de si porque causa não é necessariamente externa nem necessariamente preexiste a seu efeito, como quer Caterus. Se tudo o que é tem uma causa e se há uma primeira causa, esta também é causada, mas de tal modo que, sendo a primeira causa, é causada por si mesma. Se tivesse uma causa externa ou diferente dela própria, exigiria uma nova causa e, por isso, não seria a primeira:

[S]e algo existe, podemos perguntar por que existe, isto é, podemos buscar sua causa eficiente. [...] se eu pensasse que nada poderia ter a mesma relação consigo mesmo que uma causa eficiente tem com seu efeito, não poderia concluir que há uma primeira causa. Ao contrário, eu deveria prosseguir e perguntar pela causa da suposta “primeira” causa, e assim

nunca chegaria a algo que fosse a primeira causa de coisa alguma. (AT, v. VII, p. 108)

Ainda em resposta a Caterus, Descartes ressalta não ser necessário que a causa exista antes de seu efeito, argumentando que é necessário apenas que a causa esteja presente no momento em que causa o efeito. Isso porque a causa só se torna causa quando causa o efeito e isso só se dá necessariamente quando há concomitância da causa e do efeito sendo causado, e não necessariamente com a preexistência da causa: “[A] luz natural não estabelece que o conceito de causa eficiente exige que ela seja anterior no tempo a seu efeito. Ao contrário, o conceito de causa, no sentido estrito, só é aplicável enquanto a causa está produzindo o efeito, logo, não é anterior a ele” (AT, v. VII, p. 108).

Em resposta a Arnauld, Descartes reitera o que argumentou em sua resposta a Caterus e complementa sua tese de Deus como *causa sui*, sugerindo um novo conceito de causa eficiente. Visto ser em virtude de sua onipotência que Deus é sua própria causa, então é sua própria essência que é sua causa. Isso significaria que Deus é sua causa formal, em termos aristotélicos, segundo Descartes. Mas dado que o que a essência de Deus causa é sua existência, então o conceito causal aplicável a Deus combina aspectos de uma causa eficiente com aspectos de uma causa formal, e essa seria então uma terceira alternativa (defendida por Descartes no início de sua resposta a Arnauld) para estender o sentido da expressão “causa eficiente”.

Deus é a substância infinita e, portanto, em Deus e apenas em Deus, as causas formal e eficiente são uma única causa. É em virtude de algo positivo na essência de Deus, sua onipotência, que Deus existe. Assim, Deus não é causa de si como uma causa eficiente no sentido estrito, isto é, como aquilo “que deriva sua existência ‘de algo’ diferente dele”. Mas, apesar disso, Deus ainda assim é causa de sua existência, o que significa que ele é sua causa eficiente em outro sentido: Deus deriva sua existência (é sua causa eficiente) de sua essência como uma causa formal (AT, v. VII, p. 238). Nos termos de Descartes:

[A] resposta à questão de por que Deus existe deve ser dada não em termos de uma causa eficiente no sentido estrito, mas simplesmente em termos da

essência ou da causa formal da coisa. E precisamente porque no caso de Deus não há distinção entre existência e essência, a causa formal será fortemente análoga a uma causa eficiente, e assim pode-se chamá-la de algo próximo da causa eficiente. (AT, v. VII, p. 243)

Descartes, portanto, em suas respostas a Caterus e a Arnauld, insiste e desenvolve a tese de que Deus é autocausado. Assim, o pressuposto de Conway da dependência causal como base da distinção entre as naturezas também não se sustenta como crítica interna ao dualismo cartesiano, porque, diferente do que sugere Grey, não colide com outras teses cartesianas. O ponto de partida de que se as substâncias têm causas distintas são naturezas distintas e se têm a mesma causa são da mesma natureza não é aceito por Descartes. Para Conway, se corpos e espíritos têm a mesma causa (Deus e Cristo) é porque são a mesma essência, a mesma natureza. Se Deus não tem a mesma causa que as criaturas (porque não tem causa), é uma natureza distinta delas. E se Cristo (que contribui para a causa das criaturas e, portanto, não pode ter a mesma causa que as criaturas) só tem Deus como causa, então é uma natureza distinta de Deus e das criaturas. Mas, como vimos, Descartes não compartilha do pressuposto. Deus, corpo e alma, únicas substâncias no sistema cartesiano, têm a mesma causa, mas são três substâncias distintas. O sentido de “substância” aplicado a Deus é distinto de quando aplicado ao corpo ou à alma não porque Deus, corpo e alma tenham causas diferentes, ou por ausência de causa no caso de Deus, e sim em virtude de, embora tendo a mesma causa, no caso de Deus, tratar-se de causa interna e, no caso do corpo e da alma, essa mesma causa ser externa.

Como fica claro pelo exame acima, a rejeição de Conway ao dualismo cartesiano vem na esteira de sua própria metafísica vitalista, que pretende se contrapor, sobretudo, à concepção cartesiana de corpo como desprovido de vida e de percepção, caracterizado por ela, equivocadamente conforme vimos, como “massa morta”. A título de sugestão, sem, entretanto, desenvolver a ideia, a partir da ontologia de Conway e da contraposição desta à ontologia cartesiana, concluo este texto acenando para a possibilidade da discussão do aspecto metafísico da questão da transgeneralidade.

São dois os aspectos da ontologia de Conway que parecem relevantes para a discussão acerca da transgeneralidade: a tese da composição

ontológica das criaturas e a explicação da mutabilidade das criaturas. Segundo Conway, toda criatura distinta de Deus e de Cristo é composta de corpo e espírito, que são modos distintos da mesma natureza e contêm infinitos corpos e infinitos espíritos subordinados a um espírito dominante. Além disso, toda criatura se distingue de Deus e de Cristo por sua mutabilidade. Deus é imutável, Cristo é parcialmente mutável e as criaturas, em certo sentido, como veremos, são inteiramente mutáveis.

Ao expor sua ontologia, Conway explica que há uma continuidade entre corpo, que seria treva e masculino, e espírito, que seria luz e feminino (PFAM, cap. VI, s. 11). Todo corpo pode transformar-se em espírito e vice-versa, porque a distinção entre eles é apenas uma distinção modal, isto é, são diferentes modos de ser de uma mesma natureza. Nesse sentido, diz ela, “tudo pode se aproximar ou se afastar mais ou menos da condição de corpo ou espírito” (PFAM, cap. VI, s. 1). Todo corpo é um determinado espírito, que é tanto mais corpóreo quanto mais embrutecido for. Na seção 2 do capítulo VI, Conway explica que a mutabilidade das criaturas se limita a essa mutabilidade de grau de corporeidade e espiritualidade e afirma a impossibilidade de um indivíduo transformar-se em outro, quer da mesma espécie, quer de espécie diferente, argumentando que: (a) se o indivíduo se transformasse em outro, a natureza essencial do indivíduo se modificaria, “o que causaria grande confusão não só para as criaturas, mas também para a sabedoria de Deus, que tudo criou” (PFAM, cap. VI, s. 1); e (b) se fosse possível se transformar em outro, não haveria um verdadeiro ser das coisas, e assim não poderíamos conhecer nada. Nenhuma informação seria invariavelmente verdadeira (PFAM, cap. VI, s. 1). Apesar de sua mutabilidade, o indivíduo e a natureza não mudam, sendo a mudança apenas no modo de ser dessa espécie ou indivíduo, que se torna mais corpóreo ou mais espiritual.

No caminho da tese da continuidade entre corpo e espírito, Conway sustenta que todo corpo é uma multidão de corpos reunidos em um só e todo espírito uma multidão de espíritos reunidos em um só espírito. Há, entretanto, certa ordem e disciplina dentre esses infinitos corpos e espíritos, de tal modo que um dos espíritos (porque é mais forte) é o governante principal. E como todo espírito é um determinado corpo, há um perfeito

alinhamento entre o espírito e o corpo. A geração do ser humano (e de toda criatura) requer a ação simultânea dos dois princípios, espírito e corpo, sendo o espírito a luz que contempla sua própria imagem e o corpo a treva que recebe, reflete e retém essa imagem. Para refletir sua imagem, o espírito precisa da opacidade do corpo e, para reter sua imagem, o espírito precisa da natureza retentiva do corpo. No processo de concepção do ser humano, o espírito mais forte (seja feminino ou masculino), cuja imagem for mais fortemente refletida, predominará, refletindo e formando o corpo da sua imagem. Do mesmo modo como a criatura recebe o corpo, sua forma externa, são gerados os pensamentos, na medida em que não há uma distinção de natureza entre corpo e espírito, e sim uma continuidade entre eles. Nesse sentido, diz Conway, na formação do ser humano, “cada espírito tem o seu corpo próprio e cada corpo o seu espírito próprio” (PFAM, cap. VI, s. 11), que é o que constitui a natureza da criatura.

Assim, parece plausível dizer que uma metafísica como a de Conway, segundo a qual corpo e espírito são uma mesma natureza, havendo uma continuidade entre eles, conjugada à tese de que a única mudança possível em um indivíduo é ele tornar-se mais corpóreo ou mais espiritual, parece colidir com a possibilidade de transgeneralidade ao menos em dois aspectos importantes: se corpo e espírito são a mesma natureza e só diferem modalmente, isto é, no modo de ser mais corporal ou mais espiritual, e se, como vimos acima, a imagem de cada espírito é refletida e retida em seu determinado corpo próprio, então não parece possível admitir que um indivíduo seja gerado com uma imagem no espírito sem que necessariamente essa imagem esteja refletida no corpo gerado. Não seria possível, portanto, admitir que um indivíduo se reconheça como mulher, isto é, seja mulher em seu espírito sem que seu corpo seja um corpo de mulher. Se, como vimos, só há mutabilidade do corpo para o espírito, porque são os modos extremos de uma mesma natureza contínua, ainda que o indivíduo mude o corpo (o que parece possível, visto que há, segundo sua ontologia, uma multidão de corpos em cada corpo), não seria de fato uma mudança na natureza do indivíduo, já que esta é governada pelo espírito mais forte, cuja imagem está retida no espírito e refletida no corpo que é a continuidade desse espírito. O espírito governante determina o corpo/espírito do indivíduo de tal modo

que, em conformidade com essa ontologia, mesmo que se mude a forma externa, o corpo, o indivíduo permanecerá com a mesma natureza, que é a de ter um único e mesmo corpo/espírito desde sua geração.

Por outro lado, parece plausível admitir que um dualismo de substâncias como o sustentado por Descartes aponte para a possibilidade de um embasamento metafísico para a transgeneralidade por duas razões: (1) corpo e espírito são substâncias distintas e, por isso, não são necessariamente alinhados desde sempre; (2) é possível mudar o corpo e assim mudar a natureza da união corpo e alma, isto é, a natureza do indivíduo. É possível, portanto, que, em um ser humano (em uma união corpo e alma), a alma se reconheça como de uma mulher (ou de um homem) e o corpo seja o de um homem (ou de uma mulher). E, mais ainda, sendo corpo e alma substâncias distintas, é possível mudar uma substância (o corpo) sem mudar a outra (a alma) e, sendo a natureza da união constituída pela mistura íntima das substâncias distintas, ao mudar um dos elementos da união, muda-se a natureza da união. Um indivíduo que consista numa união cuja natureza é o desalinhamento entre seu corpo e sua alma pode tornar-se uma outra união cuja natureza alinhe seu corpo e sua alma. É importante notar que caberia aqui desenvolver o que Descartes parece admitir, a saber, que, ao menos no caso do ser humano (união corpo/alma), há uma distinção entre essência e natureza. Embora o indivíduo humano não tenha essência porque não constitui uma substância, tem uma natureza. Se, por um lado, a união corpo/alma resulta num único todo (AT, v. VII, p. 81), não se trata de uma substância, na medida em que, na ontologia cartesiana, uma substância se identifica com seu único atributo essencial e a união de duas substâncias é a união de dois atributos essenciais. Sendo atributos realmente distintos, que se excluem, sua união não resulta em uma terceira substância que teria um único atributo essencial. Apesar de o indivíduo humano não ser substância e não ter, portanto, um atributo essencial, ele é uma natureza que consiste no “composto de mente e corpo” (AT, v. VII, p. 82). Como dito acima, aqui ficará apenas a sugestão para um trabalho futuro, visto que o desenvolvimento dessa questão vai além do escopo deste texto.

Referências

CONWAY, A. *Os princípios da filosofia mais antiga e moderna*. Tradução de Maria Leonor Telles. Revisão de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CONWAY, A. *The principles of the most ancient and modern philosophy*. Tradução de Allison P. Coudert. Edição de Taylor Corse. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

COUDERT, A. P.; CORSE, T. Introdução. In: CONWAY, A. *The principles of the most ancient and modern philosophy*. Tradução de Allison P. Coudert. Edição de Taylor Corse. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de F. Castilho. Campinas: Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp, Série A, Cartesiana I).

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Coordenação da tradução de G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Edição de C. Adam e P. Tannery. Paris: Vrin; CNRS, 1964-1976. 12 v.

GORDON-ROTH, J. What kind of monist is Anne Finch Conway? *Journal of the American Philosophical Association*, Cambridge, University of Cambridge Press, v. 4, n. 3, p. 280-297, 2018.

GREY, J. Conway's ontological objection to cartesian dualism. *Imprint Philosophers*, Michigan, Michigan State University, v. 17, n. 13, p. 1-19, 2017.

PUGLIESE, N. Monism and individuation in Anne Conway as a critique of Spinoza. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 27, n. 4, p. 771-785, 2019. Taylor & Francis online. Disponível em: <http://doi.org/10.1080/09608788.2018.1563764>. Acesso em: 12 dez. 2022.

ROLDÁN, C. La filosofía de Anne F. Conway: monismo metafísico y compensación ética para un universo sostenible. *Alfa*, n. 35, p. 333-359, 2019. Disponível em: <https://digital.csic.es/handle/10261/220807>. Acesso em: 19 jun. 2023.

SHAPIRO, L. *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

THOMAS, E. Anne Conway as a priority monist: a reply to Gordon-Roth. *Journal of the American Philosophical Association*, Cambridge, University of Cambridge Press, v. 6, n. 3, p. 275-284, 2020.

A questão sobre a natureza do fogo: duas notas a respeito do primeiro escrito de Émilie du Châtelet

Mitieli Seixas da Silva

Introdução

Na *Encyclopédie* ou *Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, um empreendimento monumental editado por Denis Diderot e Jean Le Ron D'Alembert no século XVIII (1751-1772), a entrada “experimental” refere-se diretamente à *filosofia natural*. Nesse texto, lemos: “A filosofia experimental é a nova filosofia que toma o caminho da experimentação para descobrir leis da natureza” (Diderot; D'Alembert, 1756, p. 298a). Ainda nessa entrada, encontramos a história da lenta introdução da filosofia experimental na França, a qual, segundo os enciclopedistas, obteve o mesmo tipo de rejeição e suspeição que a física de Descartes obtivera da academia um século antes, mas que culminou na criação, pelo rei Luís XV, de uma cátedra de Filosofia Experimental na Universidade de Paris.

Sabemos que, nos anos passados no Château de Cirey, Émilie du Châtelet e Voltaire conduziram experimentos com o objetivo de testar e provar hipóteses científicas acerca de variados fenômenos da natureza (Zinsser, 2007). Dentre esses experimentos, destacam-se os esforços para compreender a natureza do fogo, tema do concurso da Academia Real de Ciências francesa no ano de 1738. A *Dissertação sobre a natureza e a propagação do fogo*, escrita, como conta a biógrafa, em impressionantes duas semanas, consiste em uma reação à posição newtoniana de Voltaire e conta, portanto, a versão de Émilie du Châtelet sobre essa disputa científica. Esse texto marca também, contudo, o florescimento de uma posição filosófica que é, certamente, sensível aos avanços da *nova* filosofia, a filosofia experimental, e que, portanto, pretende trazer algum papel para a experiência na busca do conhecimento, ao mesmo tempo que reconhece os limites desse novo método para a ciência.

Neste capítulo, quero mostrar como a estratégia de Émilie du Châtelet para defender que o fogo não tem as propriedades da matéria, em especial, o peso, é distinta da estratégia de Voltaire e de D'Alembert para provar a hipótese contrária. Meu objetivo é, primeiramente, chamar a atenção para a diferença entre essas estratégias, para, em um segundo momento, destacar duas notas, a partir desse seu escrito inaugural, sobre a posição filosófica *nascente* de Du Châtelet. Quero crer, e essa é uma hipótese a ser debatida, que Émilie du Châtelet ocupa uma posição única entre os filósofos experimentais: pois, se, por um lado, é inegável que a filósofa reconhece o papel da experiência no estabelecimento daquilo que poderá contar como conhecimento científico, por outro, é fato também que ela dirige críticas à capacidade da experiência em justificar sozinha o conhecimento.

Pretendo atingir meus objetivos adotando o seguinte plano: (i) apresentar a entrada “fogo” escrita por D'Alembert na *Enciclopédia*; (ii) oferecer um resumo da discussão sobre as características definitórias do fogo no escrito de Voltaire; (iii) discutir como Châtelet interpreta os experimentos relatados nos livros de que dispõe e replicados em suas próprias experiências com Voltaire. Na conclusão, irei retirar algumas lições acerca da posição filosófica de Châtelet sobre o papel da experiência para o conhecimento científico.

Sobre as propriedades do fogo e os meios para descobrir sua natureza na *Enciclopédia*

Na *Enciclopédia* encontramos dois artigos sobre o fogo: um o trata do ponto de vista da *física*; o outro, de acordo com a *química*. Vale lembrar que, segundo a *Enciclopédia*, “em física, a palavra *experiência* se refere às provas produzidas para a descoberta das diferentes operações e mecanismos da natureza” (Diderot; D'Alembert, 2015, p. 227). E, mais ainda, “os primeiros objetos que se oferecem na física são as propriedades gerais dos corpos e os efeitos da ação que exercem uns sobre os outros” (p. 227). Como é a física que tratará da atribuição das propriedades aos elementos, e a descoberta dos mecanismos da natureza ocorrerá pela experiência, irei considerar apenas a

primeira entrada.¹ Do ponto de vista da *física*, “dar calor” é a “característica mais essencial” do fogo (Diderot; D’Alembert, 1756, p. 599b). E é, então, a partir dessa característica, que o fogo é definido como “a matéria que, por sua ação, produz imediatamente calor em nós” (p. 599b).

O próprio D’Alembert nota a insuficiência dessa definição, uma vez que ela deixa em aberto a possibilidade tanto de que o fogo seja uma *matéria particular*, isto é, *algo* por si próprio, quanto de que não seja mais do que “a matéria dos corpos colocada em movimento” (Diderot; D’Alembert, 1756, p. 599b). Na continuação, o filósofo expõe a visão de Aristóteles, dos cartesianos e de Newton.² Como a posição de Voltaire é contra Descartes e a favor de Newton, interessa-nos, particularmente, a oposição entre esses dois últimos.

Para os cartesianos, o fogo é definido como “o movimento excitado nas partículas dos corpos pela matéria do primeiro elemento no qual eles nadam”. Já para os newtonianos, o fogo “nada mais é do que um corpo aquecido”. Disso se segue que, enquanto para Descartes o fogo *não é* matéria, para Newton “e um grande número de filósofos modernos” (Diderot; D’Alembert, 1756, p. 599b), o fogo *é* matéria.³ Embora a posição cartesiana seja citada, ela não é considerada, pois D’Alembert toma como pano de fundo para a discussão das propriedades do fogo a suposta posição de Newton. Isso fica claro na consideração das experiências dos cientistas Musschenbroek e Boerhaave, uma vez que é a atribuição das propriedades da matéria ao fogo o que estará em discussão.

A primeira observação de D’Alembert é a de que há muita dificuldade em distinguir as características do fogo, visto que esse elemento escapa aos nossos sentidos. Contudo, ele também nota que o fogo se encontra em

¹ Não irei investigar se toda a física é experimental ou se apenas parte dela é experimental. Sobre essa discussão, ver Anstey (2014).

² Não explorarei se esta corresponde, de fato, à posição de Descartes; interessa-me aqui apenas sublinhar como um filósofo *experimental* compreende ser possível explicar a natureza do fogo.

³ Há um debate sobre a correção de se atribuir essa posição a Newton. Como não tenho condições de fazer essa discussão aqui, interessa-me mais destacar como a filosofia de Newton foi recebida pelos enciclopedistas e por Voltaire; nessa perspectiva, tanto aqueles quanto este atribuem a compreensão de que o fogo é matéria ao cientista inglês.

“todos os corpos e em todos os lugares onde é possível fazer experiências” (Diderot; D’Alembert, 1756, p. 599b). Ora, se é assim, as experiências com o fogo podem ocorrer de modo *indireto*, uma vez que esse elemento está em *todos os corpos e em todos os lugares*. Vejamos como D’Alembert apresenta a atribuição das propriedades da *luz* e do *peso* ao fogo a partir das experiências de Musschenbroek. Primeiramente, prestemos atenção à propriedade da luz:

M. Musschenbroek lhe [ao fogo] dá duas, a saber, a luz e a rarefação. [...] Esse físico reivindica que, por todo lugar onde há luz, mesmo sem calor, há fogo. E ele prova pela luz da Lua, que, reunida em um ponto por uma lente convergente, clareia muito sem queimar. Não está demonstrado que a matéria que produz a luz seja a mesma que aquela que produz o calor. É verdade que a luz da Lua é um reflexo daquela do Sol, e que a luz do Sol está acompanhada de calor. Mas, ainda mais uma vez, seria necessário ter provado incontestavelmente que a luz e o calor do Sol são absolutamente produzidos pelo mesmo princípio e pela mesma matéria. (Diderot; D’Alembert, 1756, p. 599b)

Duas observações são importantes. Em primeiro lugar, para Musschenbroek, mesmo que *luz* e *calor* sejam propriedades do fogo, elas não são propriedades que coexistem necessariamente, uma vez que é possível ter luz sem que tenhamos calor onde há fogo, embora nada seja dito sobre se é possível termos corpos candentes sem que eles sejam luminosos. Em segundo lugar, se, por um lado, pelo menos até aquele momento, não há uma prova de que essas características sejam produzidas pelo mesmo princípio, por outro, a experiência com a lente convergente é tomada como suficiente para *provar* que a luz e o calor podem estar *separados* nos corpos onde o fogo está presente. Anotemos que, para chegar à conclusão de que essas duas características não são mutuamente dependentes, D’Alembert considera suficiente realizar experiências com corpos que estão sob a ação do fogo. Já, acerca da atribuição da propriedade do *peso* ao fogo, D’Alembert afirma:

Essas massas enormes de ferro ardente, tendo adquirido, por sua dilatação, uma superfície maior, deveriam, então, ter menos peso específico. Eu posso concluir, então, disso mesmo, a saber, que elas pesam a mesma coisa

quentes e frias, que o fogo que as penetrou lhes deu precisamente tanto de peso quanto sua dilatação as fez perder, e que, por consequência, o fogo é realmente pesado.⁴ (Voltaire, 1968- [1737], p. 41)

A esse respeito, três observações devem ser destacadas. De início, novamente, essa propriedade é provada como uma propriedade do fogo a partir de experiências, consideradas, vale notar, como muito simples de serem realizadas. Em segundo lugar, todas essas experiências consistem em, simplesmente, pesar algo antes de ser penetrado pelo fogo e pesar esse mesmo objeto após ter sido consumido pelo fogo. Por fim, D'Alembert adverte que resultados diferentes daqueles esperados, isto é, daqueles que confirmam a hipótese segundo a qual o fogo tem a propriedade de ser pesado, ocorrem porque os experimentos não são realizados em um ambiente ideal, que permita eliminar toda influência externa no resultado da experiência. Disso tudo, o enciclopedista conclui: uma vez que o fogo é considerado matéria, ele é um corpo particular, pesado, impenetrável, sutil, sólido, poroso, suave, moldável e sujeito ao movimento e ao repouso (Diderot; D'Alembert, 1756, p. 600).

Voltaire e o *Ensaio sobre a natureza do fogo e sobre sua propagação*

Voltaire escreve o seu *Ensaio* em 1737 com vistas ao concurso da Academia Real de Ciências. A obra está dividida em duas partes, mas apenas a primeira, sobre a natureza do fogo, será objeto de nossa consideração. Nessa época, Voltaire tinha acabado de voltar de Leiden, onde havia tido contado com o newtoniano Gravesande e o médico e químico Boerhaave (Joly, 1995). O ensaio de Voltaire será impactado tanto pela defesa de certa compreensão do que seria a visão newtoniana do fogo, quanto pelos experimentos de Boerhaave. O filósofo inicia o ensaio ao expor, brevemente, razões, contra Descartes, para considerar que o fogo é uma *substância*

⁴ Uma nota importante aqui é: “A distinção entre *peso* e *peso específico* ainda era um pouco nebulosa, assim como o era o entendimento do que seria aquilo que uma balança mede” (Filgueiras, 1996, p. 565).

elementar.⁵ Além disso, Voltaire defende que o próprio Newton concordaria com essa posição, caso tivesse tido tempo de rever suas considerações. Isso é importante, pois permite que Voltaire volte seus olhos para as características *distintivas* dessa substância e, mais importante, para como essas características se relacionam no elemento fogo:

O fogo em geral é o único ser que ilumina e que queima; esses dois efeitos não se acompanham sempre. O fogo do Sol, reverberado sobre a Lua, reenviado em nossa direção e reunido no foco de uma lente convergente, lança uma grande luz: ilumina muito, mas não pode esquentar nada, menos ainda pode queimar, pois tem muito poucos raios. O fogo, ao contrário, em uma barra de ferro, ainda não ardente, esquenta, queima, e não pode iluminar nossos olhos [...].

É, portanto, da quantidade de sua massa e da qualidade de seu movimento que dependem seu calor e sua luz; mas ele é o único ser conhecido que *pode clarear e esquentar*: aqui está simplesmente sua definição. (Voltaire, 1968- [1737], p. 38)

Assim, enquanto o fogo é matéria elementar, ele tem características definatórias, as quais são derivadas de uma observação sobre seus *efeitos* nos corpos. Por sua vez, as características de “poder clarear” e “poder esquentar” são consideradas independentes, como já vimos ser o caso para D’Alembert na *Enciclopédia*. Por fim, aquilo que será definitivo para a quantidade de calor e luz que o fogo produzirá e, portanto, para determinar a presença ou não de uma dessas propriedades dependerá, na visão de Voltaire, da relação entre a quantidade de *massa* e o respectivo *movimento* de suas partículas elementares (Filgueiras, 1996, p. 564). Assim, contra Descartes, é

⁵ “Está provado por experiências reiteradas que, com efeito, a água pura não se transforma em terra; e que também não há exemplo de algo que tenha sido modificado em fogo, nem que o fogo tenha produzido fogo” (Voltaire, 1968- [1737], p. 36). Duas décadas depois, na *Enciclopédia*, D’Alembert aponta Boerhaave como autor de experiências parecidas: “Disse Boerhaave, não há nenhuma experiência pela qual tenha sido provado que o *fogo* transformou outros corpos em *fogo* verdadeiramente, mesmo que esses corpos sejam o alimento mesmo do *fogo*. Se, então, o *fogo* não está no estado de produzir *fogo* a partir de qualquer outra matéria estrangeira, não se encontrará tampouco qualquer matéria que possa lhe produzir, pois não há, com efeito, nada senão o *fogo* que tem a potência [virtude] de produzir *fogo*” (Diderot; D’Alembert, 1756, p. 600).

o movimento das partículas do fogo – e não, simplesmente, que a matéria esteja em movimento – aquilo que explicará por que às vezes temos luz e calor, bem como por que às vezes temos só luz ou só calor. Resta, contudo, inegável, para Voltaire, serem do fogo essas propriedades.

A próxima pergunta a interessar Voltaire é se o fogo possui todas as propriedades da matéria. Algumas propriedades são facilmente atribuídas ao fogo (movimento, divisibilidade, extensão), outras são motivos de discussão (peso e penetrabilidade). Como mostra Bernard Joly (1995), as preocupações de Voltaire estão voltadas, particularmente, para a atribuição de peso ao fogo. Isso porque ele irá encontrar nos livros de que dispõe – por exemplo, no *L'Elementa Chemiae*, de Boerhaave, e nos *Elementa Physicae*, de Musschenbroek – posições divergentes acerca dessa questão. Além e, talvez, por conta disso, as experiências no Château de Cirey estarão concentradas, sobretudo, em responder essa questão principal. Acerca desse ponto, duas experiências interessam Voltaire:⁶ as experiências de Boerhaave com ferro aquecido e resfriado e as experiências a partir de processos de calcinação – sejam aquelas de Nicolas Lemery com a calcinação do chumbo (Joly, 1995), sejam as de Homberg com o peso do antimônio.⁷

No primeiro caso, Boerhaave teria pesado oito libras de ferro resfriado e comparado seu peso com aquele de uma mesma quantidade de ferro aquecido. Sua conclusão seria a de que, em ambos os casos, o ferro continuava pesando as mesmas exatas oito libras, independentemente de estar incandescente ou resfriado. Dessa experiência, Boerhaave conclui que o fogo *não tem peso*. No segundo caso, a experiência com a calcinação do antimônio teria resultado em um aumento de peso da ordem de dez por cento, o que sugeriria a hipótese contrária, isto é, a de que o fogo *possui* de fato *peso*, uma vez que, após o processo de calcinação, o antimônio teve seu peso aumentado.⁸ Assim, Voltaire pergunta: “Trata-se de saber se esse

⁶ E, claro, interessam Émilie du Châtelet, que, tudo leva a crer, participa da replicação dessas experiências (Zinsser, 2007).

⁷ Embora Voltaire não cite explicitamente Homberg como o autor dessa experiência, ela é atribuída por Émilie du Châtelet a Homberg na sua *Dissertação* (ver adiante).

⁸ Hoje se sabe que o metal aumenta de peso no processo de calcinação porque oxida, isto é, moléculas de oxigênio se unem ao metal calcinado (Joly, 1995).

aumento nessa experiência [calcinação do antimônio] pode provar o peso do fogo e se a igualdade de peso na experiência de Boerhaave pode provar que o fogo não tem peso” (Voltaire, 1968- [1737], p. 40).

Para responder a sua própria pergunta, Voltaire começa explicando que reproduziu experiências com metais ardentes e resfriados em uma fundição de ferro,⁹ tendo tido o cuidado de trocar todas as correntes de corda por correntes de ferro (conforme recomenda Boerhaave em seu tratado de química). Nesses experimentos, nos quais pesou desde *uma* até *duas* mil libras de metal, ele afirma não ter encontrado jamais a menor diferença entre os pesos dos metais, replicando, portanto, o resultado obtido anteriormente por Boerhaave. Surpreendentemente, contudo, Voltaire conclui que o fogo *é pesado*. Ele explica seu raciocínio exatamente do mesmo modo que D’Alembert explicara na *Encyclopédia*:

Essas massas enormes de ferro ardente, tendo adquirido, por sua dilatação, uma superfície maior, deveriam, então, ter menos peso específico. Eu posso concluir, então, disso mesmo, a saber, que elas pesam a mesma coisa quentes e frias, que o fogo que as penetrou lhes deu precisamente tanto de peso quanto sua dilatação as fez perder, e que, por consequência, o fogo é realmente pesado. (Voltaire, 1968- [1737], p. 41)

Se o filósofo aceita essa argumentação, então, ele precisa elucidar como é possível que o mesmo fenômeno de perda de peso não ocorra com as experiências a partir do processo de calcinação, uma vez que essas resultam em um aumento de peso do metal calcinado. Nesse caso, ele levanta a possibilidade de esse aumento ser devido antes à matéria encontrada na atmosfera do que à penetração em seu interior de partículas do fogo. Após considerar e descartar a hipótese de que fogo não tenha peso, Voltaire chega a uma encruzilhada:

⁹ Subentende-se aqui que é a forja próxima ao Château de Cirey e também que os experimentos foram conduzidos na companhia de Madame du Châtelet. Mais importante ainda é sublinhar que Voltaire e Madame du Châtelet equiparam o Château, por vontade de Voltaire, com um *cabinet de physique*. Na primeira metade do século XVIII, esses laboratórios começam a se tornar populares entre os aristocratas, sendo compostos, quando bem fornidos, por mais de setenta instrumentos diferentes, dentre eles, uma máquina pneumática e uma eletrostática (Gauvin, 2006).

[D]e duas coisas uma: ou nessa calcinação a matéria adquire um volume menor conservando a mesma massa e, assim, por isso apenas, ela deve pesar um pouco mais, ou bem sem ter um volume menor, ela adquire mais massa. Esse excedente de massa lhe vem, ou do fogo, ou de qualquer outra matéria. Não é provável que cem libras de chumbo adquiram dez libras de fogo: talvez não existam dez libras de fogo em tudo o que queima por um dia na Terra. Mas também não é provável que o fogo não contribua em nada a essa adição de peso. (Voltaire, 1968- [1737], p. 41)

Façamos um balanço até aqui. Concernente ao primeiro grupo de experiências, se, por um lado, pesar metais aquecidos e resfriados não resultou em acréscimo no peso desses metais, por outro, Voltaire acredita ter explicado por que o resultado dessa experiência não foi o esperado. No que tange às experiências resultantes da calcinação, Voltaire as considera não conclusivas, pois deixariam em aberto a hipótese de que o fogo não tem peso, uma vez que o excedente de massa poderia ser resultado da influência de “qualquer outra matéria”. Nesse caso, contudo, Voltaire apela para a *plausibilidade*, utilizando um argumento por analogia: “Não há, entretanto, nenhuma razão para privar o elemento do fogo do peso, uma vez que têm os outros elementos, e eu concludo que é muito provável que o fogo seja pesado” (Voltaire, 1968- [1737], p. 44).

A história conta que Voltaire ficou bastante frustrado com o resultado de suas experiências com o fogo (Joly, 1995), pois não teve tempo suficiente para desenvolver suas técnicas, tampouco conseguiu os resultados conclusivos que esperava alcançar. Ao contrário, suas experiências ou replicaram resultados que não pareciam explicar as posições que defendia, ou eram inconclusivas, a despeito de todo o seu investimento (Gauvin, 2006). Contudo, mesmo assim, Voltaire não perdeu a confiança na capacidade de o novo método experimental fazê-lo avançar em suas conclusões científicas, pois afirma: “Com respeito ao peso [ou à atribuição de peso ao fogo], as experiências lhe são muito favoráveis. Com respeito à impenetrabilidade, elas parecem ainda mais certas: pois o fogo é corpo, suas partes são muito sólidas, pois elas dividem os corpos mais sólidos [...]”. (Voltaire, 1968- [1737], p. 44)

O papel e o ceticismo sobre o uso de experimentos na *Dissertação sobre a natureza e a propagação do fogo*¹⁰

Na *Dissertação* de Émilie du Châtelet (1737), encontramos amplo uso de experimentos, visto que eles aparecem tanto para confirmar quanto para questionar hipóteses. Quando eles têm um papel positivo, são usados como premissas de um raciocínio por *indução*; quando têm um papel negativo, são usados como premissas para descartar hipóteses em argumentos por *redução ao absurdo*.

No primeiro caso, Châtelet inicia com a análise de experimentos e caminha em direção a argumentos que finalizam com uma afirmação geral sobre a natureza. Um exemplo disso é a discussão a respeito da atribuição das propriedades gerais da matéria ao fogo, especialmente *peso* e *impenetrabilidade* (seções IV, V e VI).¹¹ Vale notar que, nesses casos, a marquesa considera possível concluir a partir dos experimentos porque “todas essas propriedades que percebemos na matéria são apenas fenômenos”, e, enquanto tal, “cabe ao experimento ensinar-nos se o fogo é pesado e impenetrável” (Châtelet, 2009, p. 71). Isso sugere que: *se* as propriedades em disputa são *fenômenos*, então experimentos podem ser usados como razões para se decidir sua atribuição ao fogo ou não por argumentos indutivos. Além disso, o aviso a se manter em mente é o de que essas conclusões gerais são da ordem da *probabilidade*.

Contudo, se, por um lado, não podemos aparentemente alcançar conclusões universais positivas, por outro, experimentos podem ser razão para “decidir no negativo” (Châtelet, 2009, p. 63). Nesse caso, experimentos

¹⁰ Uma nova hipótese sobre essa parte será desenvolvida e discutida no texto “Notes on Émilie du Châtelet’s epistemology: experience as a source of knowledge”, a ser publicado no volume *Latin American perspectives on women philosophers in modern history* (Springer Nature, editado por Katarina Peixoto, Pedro Prichadnitzky e Christine Lopes).

¹¹ Não irei discutir a atribuição da *impenetrabilidade*, mas, dentre as razões listadas para duvidarmos de que o fogo seja impenetrável, encontramos observações do céu através de telescópios, observações do movimento de uma vela e os experimentos conduzidos por Newton em sua *Ótica* (Châtelet, 2009, p. 71-73). A conclusão geral indutiva a partir dos experimentos é a de que “[o fogo] penetra os corpos independentemente da natureza de seus poros” (Châtelet, 2009, p. 71-73). Essa conclusão permite que ela infira ser “muito *provável* que o fogo não seja impenetrável” (Châtelet, 2009, p. 73; grifo meu).

servem para demonstrar que uma lei geral aparente não se sustenta.¹² Seu método consiste em levantar uma hipótese, expor um argumento que contradiz essa hipótese e alcançar uma conclusão que seja uma negação da hipótese inicialmente levantada. Esse método aparece, por exemplo, na discussão sobre a atribuição conjunta das propriedades do *calor* e da *luminosidade* ao fogo.

Para provar que essas duas características não estão sempre juntas nos seres, a marquesa primeiro levanta a seguinte hipótese: “O fogo é sempre quente e luminoso?” (Châtelet, 2009, p. 63). Em segundo lugar, para marcar a diferença entre calor e luminosidade, ela descreve os experimentos de René de Réaumur com pirlampos que vivem em águas geladas e suas próprias experiências com vagalumes que não perdem sua luz quando são submersos na água fria. Ao final, ela conclui: “Desses experimentos, parece que a água só age na propriedade do fogo que consideramos calor, visto que a destrói, e não altera a luz quando a propriedade da luminosidade é separada daquela do calor” (Châtelet, 2009, p. 64). Desse modo, se os experimentos mostram ser possível ter luz sem calor, está provado que essas propriedades não estão sempre unidas nos seres.

Disso se segue que a importância da experiência no percurso argumentativo da *Dissertação* é inegável. Contudo, isso não é o mesmo que afirmar a legitimidade da experiência como fonte autônoma de conhecimento. Com respeito à *Dissertação*, ao menos em três ocasiões Madame du Châtelet expressa seu ceticismo acerca de o conhecimento por experiência alcançar esse nível de certeza. A primeira ocasião é quando faz sua crítica da conclusão sobre o peso presumido do fogo; a segunda, quando a marquesa busca a autoridade de Descartes para justificar sua própria opinião, e a terceira é quando faz uma crítica geral ao método indutivo. Essas razões, vale notar, são independentes, pois, enquanto a primeira mostra a limitação dos experimentos para alcançar suas conclusões típicas (ou seja, conclusões *gerais prováveis*), a segunda apela para a necessidade de se encontrar algo

¹² Katherine Brading (2019, p. 44) nota uma assimetria entre a aceitação e a rejeição de uma hipótese com base na experiência, o que aparece no famoso capítulo “Sobre as hipóteses”, de *Institutions physiques*, em que Châtelet afirma: “Um experimento não é suficiente para uma hipótese ser aceita, mas um único é suficiente para rejeitá-la quando ele a contraria” (Châtelet, 2009, p. 152).

universal como garantia para a certeza, e a terceira critica as pretensões do método indutivo.

Na discussão acerca da atribuição do *peso* ao fogo (seção VI), a marquesa levanta dúvidas acerca das conclusões alcançadas através de experimentos conduzidos por eminentes cientistas de seu tempo. Sua crítica, nesse caso, recai sobre a confiança da experiência em nos dar conhecimento do mundo, visto que as conclusões alcançadas podem ser errôneas. A filósofa anuncia que irá discutir dois experimentos: (i) o primeiro, conduzido por Homborg, um químico, sobre o peso do antimônio; (ii) o segundo, o experimento de Boerhaave com ferro aquecido e resfriado.¹³

Com respeito ao primeiro experimento, Châtelet nota que uma espátula de ferro foi utilizada durante o processo de calcinação do antimônio e que esse fato poderia explicar o aumento do peso do material ao final do processo. Adicionalmente, a filósofa lembra que todo metal perde peso quando é aquecido e derretido depois de ter sido calcinado e pergunta: como poderia ser, então, que, exatamente no processo no qual os metais são expostos ao fogo mais potente, seu peso aumentaria? Seja pela intromissão de variáveis externas não consideradas (a espátula), seja por erros ao se considerar o que é causa e o que é efeito, para Châtelet (2009, p. 75), nesse experimento, “estamos muito longe de estar certos de que foi o fogo que aumentou o peso [do antimônio]”. Com respeito ao segundo experimento, a filósofa pontua que, se o fogo tem algum peso, não parece existir nenhuma razão para que o peso dos corpos penetrados por ele não aumente quando ele está presente. Não convencida pelos resultados inconstantes dos experimentos, Châtelet (2009, p. 78) defendia que eles eram inconclusivos: “De todos esses experimentos, portanto, deve ser concluído que o fogo não tem peso, ou, se ele tem, é impossível que ele seja perceptível por nós”.

O segundo exemplo do questionamento da confiança da experiência pode ser encontrado no contexto de atribuição das propriedades de *luz* e *calor* ao fogo. De acordo com Châtelet (1740, p. 60), para Descartes, luz e calor eram *modos* do fogo. Um modo, como oposto a um atributo, é uma propriedade não essencial que pode ou não ser encontrada em um ser. Mas

¹³ A marquesa está, com efeito, discutindo com Voltaire.

por que luz e calor não são propriedades essenciais do fogo? A razão apresentada é a de que luz e calor são objetos de nossos sentidos, isto é, sensações. Sensações, por sua vez, são “modificações de *nossa* alma, que parecem depender de *nossa* existência e da maneira como *nós* existimos” (Châtelet, 2009, p. 66; grifos meus). Isso significa, e este é o argumento da marquesa, que alguém privado do sentido da visão, por exemplo, não atribuiria tais propriedades ao fogo. Esse fenômeno, entretanto, não cessaria de existir exatamente como existe. Além disso, luz e calor são modos antes do que atributos essenciais, pois podem ou não ser encontrados no fogo. Portanto, não podemos julgar sobre a natureza do fogo com certeza ao apelar para as características que dependem de nossa maneira de existência (de nossa constituição sensível) antes do que do modo de existência do fogo ele mesmo (sua própria constituição, qualquer que ela seja). A conclusão do argumento é: “Parece que algum efeito mais universal deve ser buscado no fogo, e algum cuja existência não dependa de nossos sentidos” (Châtelet, 2009, p. 66).

Tudo somado, a conclusão da segunda crítica parece ser a de que a experiência não é confiável para julgarmos com certeza porque o que recebemos dos nossos sentidos tem mais a ver com o modo como somos do que com o modo como o mundo é. Para reforçar esse ponto, Du Châtelet afirma que não apenas a ausência de algum sentido nos faria julgar diferentemente, mas também que o funcionamento irregular de um de nossos sentidos, por exemplo, quando estamos febris, poderia nos levar a julgar erroneamente sobre um objeto. Assim, se estendemos o caso do calor e da luminosidade a todas as propriedades que acessamos através da sensação, teremos que o conhecimento obtido pela experiência não pode nos levar a julgar com certeza *sobre a natureza das coisas*.

Por fim, há ainda uma crítica geral ao método indutivo para se alcançar conhecimento da natureza. No contexto da discussão da atribuição de calor e luminosidade ao fogo, ela escreve: “Nunca devemos concluir do particular ao geral, assim, embora calor e luz estejam frequentemente unidos, não se segue que eles sempre assim estejam” (Châtelet, 2009, p. 63). A marquesa não era uma pensadora ingênua e parece estar explicitando algum tipo de desconforto epistêmico com os métodos da filosofia experimental e, em particular, com o uso da indução a partir de experimentos para o alcance

de conclusões gerais. Se ela, de fato, está fazendo uma crítica da indução para a qual não tem uma resposta, não tenho condições de responder aqui. Contudo, essa ressalva mostra, ao menos, que seu entendimento da indução como método de prova e justificação é suficientemente matizado para que ela não o aceite, sem alguma explicação adicional, como método legítimo para se alcançar conhecimento.

Conclusão

Na carta a Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, de 1º de dezembro de 1736, escrita em Cirey, Émilie du Châtelet afirma a seu amigo suas preocupações para fazer de Voltaire um *filósofo* e cita os trabalhos de seu companheiro sobre a filosofia de Newton como parte dessas investidas. Além disso, ela escreve: “Nós usamos sua ausência para tornar as pessoas que habitam Cirey dignas de você, pois não podemos perder a esperança de vê-lo aqui um dia. Nós nos tornamos reais filósofos” (Châtelet, 2009, p. 58). Mais importante, na sequência da carta, a marquesa afirma:

Você tem desejado há um longo tempo tornar filósofo o primeiro de nossos poetas e você está tendo sucesso, pois seu conselho contribuiu para a sua determinação [de Voltaire] de entregar-se à sua sede de conhecimento. No que diz respeito a mim, você sabe mais ou menos a dose de física e de matemática que eu posso carregar. Eu desfruto de uma grande vantagem sobre os maiores filósofos: aquela de ter tido você como meu mestre. (Châtelet, 2009, p. 58)

Maupertuis estava em uma expedição na Lapônia para determinar o achatamento da Terra nos polos, exatamente a tese que confirmaria a teoria de Newton, quando recebe a carta de Émilie du Châtelet. A marquesa estudou com seu amigo aquilo que eram considerados os fundamentos da filosofia natural, a saber, a geometria, a matemática e o cálculo integral. A seus olhos, portanto, ele representava a associação perfeita entre *filosofia natural* e *método experimental*, pois, além de ser um matemático notável, o que permite que incorpore, a exemplo de Newton, a matemática em sua física, era um grande incentivador de experimentos para a descoberta e assentamento de teses científicas.

Duas perguntas parecem óbvias de serem feitas: (i) o que Émilie du Châtelet quer dizer quando afirma a seu amigo que ela e Voltaire estão se tornando *verdadeiros filósofos*?; (ii) o que ela sugere ao afirmar que possui uma vantagem sobre os *maiores filósofos*? Tendo passado pelas seções anteriores, gostaria de indicar uma resposta a essas duas perguntas a título de nota introdutória acerca da compreensão do papel da filosofia experimental para Émilie du Châtelet no seu primeiro escrito filosófico-científico.

Em primeiro lugar, sabemos pelo estudo de Jean-François Gauvin que é somente no início do verão de 1737 que Émilie du Châtelet e Voltaire irão montar seu *cabinet de physique* (2006). Isso significa que, embora muito antes, em 1735 e 1736, época da carta de Châtelet a Maupertuis, eles já estivessem realizando experiências científicas em Cirey (experiências que utilizavam, por exemplo, lentes e primas), é apenas depois dessa carta que Châtelet e Voltaire se tornam, em teoria e em prática, filósofos experimentais. Contudo, podemos considerar que Châtelet estivesse já se referindo à, por assim dizer, contraparte experimental da filosofia quando afirma a seu amigo que ela e Voltaire estão se tornando *verdadeiros* filósofos.

Assim, minha primeira nota é ler essa carta a Maupertuis como indicativa da pretensão, que será realizada um semestre depois, de tornar sua filosofia congruente com a *nova* filosofia e, por isso, com a filosofia *verdadeira*. Ora, se “a filosofia experimental é a nova filosofia”, como escreve D’Alembert na *Enciclopédia* (Diderot; D’Alembert, 1756, p. 298a), a filosofia *verdadeira* deve considerar algum papel para os experimentos em seus métodos de prova e justificação. Qual papel, contudo, os experimentos terão aos olhos da marquesa é algo que precisa ainda ser mais bem investigado. Essa consideração me leva à minha segunda nota introdutória.

Por fim, quero lembrar das críticas de Émilie du Châtelet ao uso dos experimentos e, com isso, compreender sua consideração acerca de sua *vantagem* sobre os maiores filósofos. Nós vimos, mesmo que brevemente, que em seu escrito inaugural sobre as questões de filosofia natural, Châtelet utiliza largamente os experimentos para chegar às suas conclusões. Contudo, nós vimos também que a marquesa apresentava reticências e ceticismo acerca do real alcance desses experimentos para chegar às conclusões científicas: os experimentos levam, ao limite, ao conhecimento provável; eles não servem

para chegar a conclusões gerais; é preciso ter cuidado com o que conta como causa e o que conta como efeito; não podemos passar do particular ao geral, etc. Quero compreender essas críticas como esclarecedoras do que a marquesa considera sua *vantagem* sobre os filósofos experimentais. Ter estudado matemática e geometria com Maupertuis muniu Châtelet de ferramentas que podem não apenas balizar o uso dos experimentos em filosofia, como também levar a um *método* mais acurado para a nova filosofia, na medida em que o próprio método dessas ciências pode servir como exemplo a ser seguido na filosofia experimental. Essa tarefa, contudo, exige a consideração de seus escritos posteriores e é empreitada para um próximo trabalho.

Referências

ANSTEY, P. D'Alembert the "Preliminary discourse" and experimental philosophy. *Intellectual History Review*, v. 24, n. 4, p. 495-516, 2014.

BRADING, K. *Émilie Du Châtelet and the foundations of physical science*. Londres: Routledge Focus, 2019.

CHÂTELET, É. *Émilie du Châtelet: selected philosophical and scientific writings*. Edição de Zinsser, J. P. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

CHÂTELET, É. *Institutions de physique*. Paris: Prault Fils, 1740.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. v. 2 – O sistema dos conhecimentos. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças Souza. Tradução de Luís Fernando do Nascimento. São Paulo: Editora da Unesp, 2015.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. v. VI. Paris: Institut de France; Académie de Sciences, 1756. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopédie/>. Acesso em: 15 jul. 2021.

FILGUEIRAS, C. A. L. Voltaire e a natureza do fogo: uma controvérsia do século dezoito. *Química Nova*, São Paulo, v. 19, n. 5, p. 563-565, 1996.

GAUVIN, J-F. Le cabinet de physique du Château de Cirey et la philosophie naturelle de Mme. Du Châtelet et de Voltaire. In: ZINSSER, J.; HAYES, J.

C. (ed.). *Émilie Du Châtelet: rewriting Enlightenment philosophy and science*. Oxford: Voltaire Foundation, 2006.

JOLY, B. Voltaire chimiste: l'influence des theories de Boerhaave sur la doctrine du feu. *Revue du Nord*, Lille, v. 77, n. 312, p. 817-843, out.-dez. 1995.

VOLTAIRE. *Essai sur la nature du feu et sur as propagation*. Oeuvres complètes de Voltaire. Tome 17. Oxford: Voltaire Foundation, 1968-. [1737]. Disponível em: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/toutvoltaire/navigate/271/1/>. Acesso em: 15 jul. 2021.

ZINSSER, J. P. *Émilie du Châtelet: daring genius of the Enlightenment*. Londres: Penguin Books, 2007.

Sofia, a grande contradição de Rousseau

Yara Frateschi

A rigidez dos deveres relativos a ambos os sexos não é nem pode ser a mesma. Quando a mulher se queixa a esse respeito da injusta desigualdade que o homem instituiu, ela está errada; tal desigualdade não é uma instituição humana, ou pelo menos não é obra do preconceito, mas da razão.

(Rousseau, *Emílio*, p. 521)

A crítica ao sexismo de Rousseau não é novidade e remonta pelo menos às *Cartas sobre a educação*, de Catharine Macaulay (1790), e à *Revindicação dos direitos da mulher*, de Mary Wollstonecraft (1792). Pela exatidão com que explica a visão que Rousseau tem das mulheres, reproduzo as palavras de Wollstonecraft:

Rousseau declara que uma mulher não deveria, nem por um momento, *sentir-se independente*, que ela deveria ser governada pelo temor de exercitar a sua astúcia natural e feita uma escrava coquete, a fim de tornar-se um objeto de desejo mais sedutor; uma companhia mais doce para o homem, quando este quiser relaxar. Rousseau leva ainda mais longe o argumento que alega extrair dos indícios da natureza e insinua que verdade e força moral, pedras angulares de toda virtude humana, deveriam ser cultivadas com certas restrições, porque, no que diz respeito ao caráter feminino, *a obediência é a grande lição a ser inculcada com extremo rigor*.

Que bobagem! Quando surgirá um grande homem com força mental suficiente para dissipar a névoa que o orgulho e a sensualidade têm espalhado pelo assunto? (Wollstonecraft, 2016, p. 46-47; grifos meus)

A mulher não está apta para a independência e tampouco deve sentir-se independente para poder cumprir, sem resistência, a tarefa que a

natureza lhe conferiu de *ser para o* homem, ou seja, de ser objeto de desejo e companhia para o seu marido. Com esse intuito, o caráter feminino deve ser formado pelo cultivo da obediência, e não da verdade e das virtudes morais. É assim que Mary Wollstonecraft resume – com acerto – a visão de Rousseau a respeito da função das mulheres na família e na sociedade. Antecessora de Mary Wollstonecraft, Catharine Macaulay já havia denunciado o fato de Rousseau defender que a “Natureza deseja a submissão de um sexo por outro” e que, justamente por isso, teria feito inferior o intelecto do sexo a ser subjugado (Macaulay, 1790, carta XXII, p. 128). Em contrapartida, para ambas, se as habilidades intelectuais e corpóreas das mulheres são corrompidas – assim como os seus direitos –, isso não se deve, obviamente, à natureza ou à Providência, pois é “*a situação e a educação da mulher que tendem a corromper e a debilitar os poderes da mente e do corpo*” (Macaulay, 1790, carta XXII, p. 133; grifo meu). Portanto, a dominação de um sexo pelo outro não é um dado da natureza, mas resultado da cultura: da “situação” – como diz Macaulay – e da maneira pela qual homens e mulheres são educados.

Se as profeministas inglesas Macaulay e Wollstonecraft escolhem Rousseau como o principal oponente no que diz respeito à questão das mulheres (hoje diríamos “questão de gênero”) é porque, no *Emílio*, ele defende uma educação que as impede de desenvolver plenamente as suas capacidades intelectuais, morais e políticas. Representante do sexo feminino na obra pedagógico-filosófica de Rousseau, Sofia deve ser educada para o matrimônio e para a maternidade, bem como para obedecer ao marido, que, em contrapartida, terá sido educado para o desenvolvimento pleno das suas faculdades intelectuais e corpóreas, o que lhe dará a chance de escolha: ele poderá ser filósofo, intelectual, escritor, cientista, governante, etc. Sofia não tem escolha, a não ser entre a indecência e a decência, entre ser uma boa esposa e mãe ou uma má esposa e mãe. Por isso, a sua educação deve ter, antes de tudo, a finalidade de torná-la agradável ao homem (Wollstonecraft, 2016, p. 48).

A insurgência de Macaulay e Wollstonecraft contra o modelo pedagógico de Rousseau é acompanhada de uma rejeição explícita e filosoficamente justificada do princípio segundo o qual é na natureza que se radicaria

a norma da desigualdade familiar, social e política entre os sexos. Para ambas, a justificativa filosófica de Rousseau para a sujeição da mulher ao homem, enquanto um dever ser amparado supostamente na natureza, é absurda e contraditória, além de tirânica:

Continuo insistindo que não só a virtude, mas também o *conhecimento* dos dois sexos deveria ser o mesmo em natureza, senão em grau, e que as mulheres, consideradas criaturas não apenas morais, mas também racionais, deveriam se esforçar para adquirir virtudes humanas (ou perfeições) mediante os *mesmos* meios que os homens em vez de serem educadas como uma espécie de criatura imaginária *pela metade* – uma das extravagantes quimeras de Rousseau. (Wollstonecraft, 2016, p. 62; grifos meus)

Nota-se que, para Wollstonecraft, não foi a natureza e tampouco a Providência que fizeram da mulher um ser “pela metade”, mas sim a sua educação, algo que Rousseau corroborou num arroubo de “extravagante quimera”, ao destituir-lhe a racionalidade. Não nos iludamos, entretanto, a respeito da motivação que leva até mesmo o homem de gênio, Jean-Jacques Rousseau, a tamanha extravagância teórica: tornar a mulher uma criatura “pela metade” visa justificar a sua submissão pela criatura completa, o homem. Os passos de Rousseau vêm de longe, assim como a estratégia reiterada por legisladores e filósofos desde a Antiguidade, aquela de transformar as mulheres em eternas crianças, “incapazes de ficar sozinhas” (Wollstonecraft, 2016, p. 27) e, portanto, naturalmente carentes de comando. Tanto Wollstonecraft quanto Macaulay sabem que esse absurdo teórico está a serviço de um projeto de poder: “Quem fez do homem o juiz exclusivo, se a mulher compartilha com ele o dom da razão?”. A resposta delas é simples: os homens, e não a natureza. Mais precisamente: os homens, os pais de família, que, adotando a argumentação dos tiranos, “esmagam a razão”, para forçar todas as mulheres, “ao negar-lhes direitos civis e políticos, a permanecer confinadas na família” (Wollstonecraft, 2016, p. 19).

O ponto de ambas é que Rousseau também “esmagam a razão”. E se a filosofia foi posta por ele a serviço de um projeto de poder que exclui do âmbito da justiça metade da humanidade – as mulheres –, trata-se, então, de entrar numa batalha filosófica com ele, a começar pela denúncia das suas

severas contradições. Absurda e contraditória, diz Macaulay, a posição de Rousseau sobre a diferença entre os sexos “supera todo e qualquer enigma metafísico” já produzido pelas Escolas. Em poucas palavras, a estratégia argumentativa de ambas as autoras implica mostrar que a exclusão das mulheres do âmbito da racionalidade, da virtude e da justiça não é racional.

Dois séculos depois de Macaulay e Wollstonecraft, a espanhola Rosa Cobo – beneficiando-se do vastíssimo desenvolvimento da teorização feminista ao longo dos séculos XIX e XX – escreve *Fundamentos do patriarcado moderno: Jean-Jacques Rousseau* (1995) para mostrar que a educação de Sofia expressa o ideal de feminilidade adequado à família patriarcal moderna. Alinhada com a crítica de Mary Wollstonecraft ao projeto pedagógico do autor do *Emílio*, Cobo revela, mais uma vez, que, para exercer o seu devido papel na sociedade, o homem deve receber uma educação emancipadora, libertadora e voltada para a autonomia, mas que o projeto implica, necessariamente, que a mulher receba uma educação repressora – dos afetos, dos sentidos e da razão –, orientada para a obediência e para a heteronomia. Rosa Cobo identifica em Rousseau – mais precisamente nessa educação orientada para a reforçar papéis sociais de gênero – uma importante base teórica para a forma moderna do patriarcado.

De acordo com Cobo, o modelo político de Rousseau que conhecemos pelo *Contrato social* não surge apenas como resposta contratualista à crise de legitimação do modelo proposto pela filosofia política medieval – que o obriga a rejeitar o pacto de sujeição (*pactum subjectionis*) –, mas também surge como resposta a uma crise de legitimação da política patriarcal. É importante notar que a resposta de Rousseau à crise de legitimação do patriarcado – e a consequente tentativa de revigorá-lo – passa por fazer com que o pacto de sujeição saia do espaço público e vá para o privado: “O pacto que propõe Rousseau é um pacto patriarcal e o seu modelo de democracia é igualmente patriarcal, uma vez que não apenas exclui as mulheres da cidadania, mas também a própria gênese e sustentação do seu modelo democrático requer a sujeição das mulheres para conseguir a plenitude da vida democrática” (Cobo, 1995, p. 265).

Isso significa que não basta um mero ajuste para que o modelo político de Rousseau seja capaz de incluir as mulheres: o modelo só funciona

com a sujeição da mulher e com base na divisão sexual do trabalho (Cobo, 1995, p. 268). Confinadas ao espaço privado doméstico, as mulheres livram os homens das tarefas da reprodução social para que eles possam participar das assembleias e procurar exercer aquela tarefa fundamental para a preservação da democracia, que é impedir que a vontade geral seja suplantada pelas vontades particulares. O ponto é que, se as mulheres não se dedicassem por completo aos cuidados da casa, dos filhos e do marido, “a energia e o tempo necessários para o exercício da vida pública do homem se esgotariam” (p. 267). Enfim, “a igualdade [dos homens] na vida pública está construída sobre a profunda desigualdade entre os sexos na vida privada” (p. 268). É isso o que torna o modelo de Rousseau *patriarcal*.

Embora eu esteja amplamente de acordo com a interpretação de Rosa Cobo a respeito do patriarcalismo rousseauísta, discordo dela em um aspecto: enquanto ela vê unidade na obra do genebrino, eu vejo contradição. Para Cobo, a educação e o papel social de Sofia estariam conformes à descrição do estado de natureza realizada no *Segundo discurso*: daí a unidade e a coerência de Rousseau. Na minha interpretação, a educação e o papel social de Sofia – porque justificados com base na natureza peculiar da mulher – estão em franca contradição com um princípio fundamental dessa filosofia prática, segundo o qual não há nenhuma ligação essencial entre a desigualdade natural e a desigualdade moral ou política.

Do ponto de vista filosófico, interessa notar que Sofia é *o modelo* da mulher: o padrão verdadeiro e virtuoso por estar em conformidade com *a natureza*. Nas páginas que seguem, proponho-me a participar da longa conversa entre intérpretes profeministas e feministas da obra de Rousseau, sugerindo que a entrada em cena de Sofia instaura uma contradição de grande porte na filosofia prática rousseauísta. Não se trata, na minha interpretação, de uma tensão entre o plano da fundamentação filosófica e o da aplicação. Tampouco se trata de mais um paradoxo, como aqueles que Luiz Roberto Salinas Fortes nos ensinou a enxergar na obra do genebrino.¹ Mas sim de uma contradição interna que afeta a base do edifício teórico rousseauiano e se instaura no domínio da sua fundamentação.

¹ Sobre os paradoxos de Rousseau, conferir Fortes (1974, 1997).

Embora estejamos de acordo quanto ao elementar – a misoginia de Rousseau e a naturalização da inferioridade da mulher como estratégia de justificação da sua sujeição na família e na sociedade –, penso, diferentemente de Cobo, que a entrada da mulher em cena rompe a unidade teórica e a torna irrecuperável. Nesse aspecto, aproximo-me mais de Catharine Macaulay e de Mary Wollstonecraft, as quais declaram que o filósofo abandonou a razão ao tratar da diferença entre os sexos: “Não é a razão nem a inteligência, mas orgulho e sensualidade que falam em Rousseau e rebaixam o homem de gênio a um pedante licenciado” (Macaulay, 1790, carta XXI, p. 129). Mais do que o pedantismo masculino, interessa-me aqui ressaltar a inconsistência teórica do homem de gênio.

* * *

Antes de prosseguir, vale retomar o argumento da unidade teórica sustentado por Cobo, para quem tanto o modelo de homem (Emílio) quanto o de mulher (Sofia) encontrariam sustentação na descrição do estado de natureza feita no *Segundo discurso*. A divisão sexual do trabalho e a domesticidade da mulher teriam surgido no segundo estágio do estado de natureza, o pré-social, justamente com o aparecimento da família (Cobo, 1995, p. 29). Para Cobo, podemos discordar de Rousseau no que diz respeito ao papel social das mulheres, evidentemente, mas não questionar a sua coerência teórica: não há apenas uma, mas duas fases do estado de natureza (ou dois estados de natureza), e são as características de cada uma dessas fases que Rousseau projeta na natureza masculina e na natureza feminina, respectivamente: “O pensamento do nosso filósofo se constrói por um encaideamento de dualidades: dois estados de natureza, dois espaços [público e privado], duas noções de natureza humana e duas concepções pedagógicas [uma para o homem e outra para a mulher]” (p. 30).

Assim sendo, a submissão da mulher ao homem e o seu confinamento à família teria surgido no próprio estado de natureza. Sem esse contrato sexual pré-social, o contrato social sequer seria possível e o espaço público como espaço da liberdade para os homens não poderia existir, uma vez que a sua existência depende de que as mulheres assegurem previamente a reprodução social.

As dualidades mencionadas na citação acima garantiriam unidade teórica à obra de Rousseau e o permitiriam encontrar uma justificativa *natural* para a sujeição da mulher ao homem sem incorrer em contradição. No entanto, não me parece que o *Segundo discurso* (1755) sustente essa tese, pois o surgimento da família não implica – por um suposto dado da natureza – a submissão da mulher ao homem, como supõe Rosa Cobo. Assim fosse, a integridade filosófica do *Segundo discurso* estaria incontestavelmente comprometida, afinal, Rousseau parte do princípio de que a natureza não institui e tampouco autoriza relações de comando e subordinação. Há coerência interna no tratado de 1755, há coerência entre esse mesmo tratado e o *Contrato social* (1757) no que tange ao tema abrangente da igualdade, mas Sofia instaura uma fissura nesse ordenamento.

Na primeira página do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau afirma que quem procura uma relação essencial entre desigualdade natural e política pensa que “aqueles que mandam valem *necessariamente* mais do que os que obedecem” (Rousseau, 1983, p. 235). Um dos objetivos centrais do moderno Jean-Jacques Rousseau nesse tratado é justamente negar o princípio pré-moderno, de matriz aristotélica, de que a natureza autoriza desigualdades morais ou políticas. Para ele, assim como para os filósofos da primeira modernidade no mais das vezes, as diferenças ou desigualdades *naturais* – “idade, saúde, força do corpo, qualidades do espírito e da alma” – não justificam as desigualdades morais ou políticas que são convencionais e *autorizadas* “pelo consentimento dos homens” (p. 235). A recusa da justificação metafísica da desigualdade empreendida por Aristóteles já estava em Thomas Hobbes, como condição do próprio contrato social, firmado entre iguais:

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (Hobbes, 1977, cap. XIII, p. 74)

A respeito da desnaturalização da desigualdade moral e política, Rousseau segue o autor do *Leviatã*:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade, uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. (Rousseau, 1983, p. 235)

Como sabemos, o *Segundo discurso* apresenta-se como uma conjectura sobre o processo de estabelecimento e acirramento das desigualdades, desde a desigualdade primeira, entre ricos e pobres – decorrente da invenção da propriedade privada –, até o último grau, “o ponto extremo” da desigualdade decorrente do despotismo (Rousseau, 1983, p. 280). Trata-se de uma narrativa que começa no estado primitivo de natureza – no qual teríamos vivido sem dependência mútua e, portanto, sem relação de comando e subordinação – e parte daí para conjecturar sobre os fatores que nos teriam levado a um distanciamento progressivo desse primeiro estágio rumo ao estabelecimento de sociedades nas quais nos tornamos súditos obedientes à vontade dos tiranos. Do ponto de vista da geração das desigualdades, o momento histórico da invenção da propriedade privada é o principal, como é de amplo conhecimento. Em vez de analisar detidamente todas as fases desse processo, contento-me em sublinhar os seguintes aspectos da obra de 1755 relacionados à questão de gênero.

Em primeiro lugar, deve-se notar que, embora tenha um caráter conjectural e descritivo, o tratado tem também uma forte dimensão normativa, afinal a natureza é fonte da norma da qual os homens se distanciam progressivamente em direção à instituição de desigualdades morais e políticas cada vez mais profundas. O que a natureza nos lega, primeiramente, é independência: algo que começa a se transformar no segundo estágio do estado de natureza com a invenção da família, mas sem dar lugar à submissão de um sexo pelo outro.

No início da história conjectural de Rousseau, “machos e fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo” (Rousseau, 1983, p. 247). Mesmo a relação entre mãe e filhos durava apenas a fase da amamentação e enquanto as crias não se viam em condições de subsistir sozinhas. Havia uma completa independência entre as pessoas e nenhuma diferença no modo de vida dos homens e das mulheres. Num segundo momento, e por uma série de desdobramentos históricos, surge a família. Para Rousseau, trata-se de uma “primeira revolução” essa transformação das relações causada pelo fato de que homem, mulher e filhos passam a viver numa habitação comum (p. 262). É nesse momento que surgem sentimentos até então desconhecidos, como o amor conjugal e parental, e a família ganha a feição, nas palavras de Rousseau, de uma “uma pequena sociedade”. Nesse momento surgem diferenças no modo de viver dos homens e das mulheres:

O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor parental. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a *afeição recíproca e a liberdade os únicos liames* e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que até aí nenhuma apresentaram. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto os homens iam procurar a subsistência comum. (Rousseau, 1983, p. 262; grifo meu)

Nota-se que a diferença entre os sexos surgida com o advento da família não significa a instauração de uma relação de subordinação de um sexo pelo outro. Trata-se certamente da instauração de uma divisão de tarefas – a mulher cuida da cabana e dos filhos e o homem sai em busca dos insumos para a subsistência –, mas que está em conformidade, diz Rousseau, com a *afeição recíproca* e com a *liberdade*. É verdade, ainda segundo Rousseau, que os dois sexos perdem alguma coisa da sua ferocidade e do seu vigor naturais, mas a união os torna mais capazes de resistir aos ataques das bestas selvagens.

Para o meu argumento, o mais importante é notar que, de acordo com o *Segundo discurso*, a introdução da divisão sexual do trabalho no

segundo estágio do estado de natureza impõe uma perda e um ganho para ambos os sexos e que, sobretudo, isso *não* significa a instauração de um tipo de desigualdade que fere a liberdade que ambos os sexos têm por natureza ou a instauração da subordinação da mulher pelo homem. Nota-se ainda que essa mesma divisão de tarefas está baseada no fato natural de que as mulheres gestam, dão à luz e amamentam.

Entretanto, as coisas mudam de figura no *Emílio*, obra na qual a divisão sexual do trabalho passa a estar em conformidade não apenas com o fato natural de que as mulheres gestam, dão à luz e amamentam, mas com o suposto fato de que, por natureza, a racionalidade das mulheres as capacita para desempenhar certas tarefas, mas não outras. A inferioridade natural – do corpo ou do intelecto femininos – como justificativa da subordinação da mulher pelo homem absolutamente não estava presente no argumento do *Segundo discurso* e nem poderia, afinal, todo o argumento do tratado está construído para recusar que a natureza seja origem ou fundamento de qualquer tipo de sujeição. É ainda importante notar que na descrição do segundo estágio do estado de natureza a mulher não aparece como um ser inferior ao homem, nem por natureza nem na nova relação que se institui, a qual implica perda e ganho para ambos os sexos e está em conformidade com a liberdade. A união entre homem e mulher conforme a liberdade desaparece no *Emílio*, juntamente com aquele princípio fundamental segundo o qual a diferença natural não implica desigualdade moral.

* * *

Assim como no *Segundo Discurso* (1755), no *Emílio* (1757) o homem e a mulher contribuem de maneiras diferentes para a união entre os sexos que ocorre na família em nome de um objetivo comum. Contudo, a primeira e mais flagrante contradição introduzida em relação ao *Segundo discurso* deriva da afirmação de que essa diferença dá origem à primeira diferença de caráter moral entre os sexos: “Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco; é preciso necessariamente que um queira e possa; basta que o outro resista pouco” (Rousseau, 2009, p. 516). Agora a desigualdade ou diferença natural entre os sexos é origem de uma desigualdade moral, algo que, de

acordo com o *Segundo discurso* não pode se radicar na natureza, mas é sempre fruto de convenção ou consentimento.

Mais do que isso: enquanto no *Segundo discurso* a união dos sexos na família se dá conforme um bem para ambos, a afeição recíproca e a liberdade, no *Emílio* uma outra *lei da natureza* passa a reger a relação entre o homem e a mulher, uma lei segundo qual a “mulher foi feita especialmente para agradar ao homem” – para agradá-lo e para ser “subjugada” por ele (Rousseau, 2009, p. 517).

A educação da Sofia deve estar, portanto, em conformidade com essa sub-reptícia lei da natureza segundo a qual as mulheres foram feitas para os homens e para serem subjugadas por eles. Mantém-se nesse tratado filosófico sobre a educação a mesma dimensão normativa da natureza. A natureza continua a figurar como fonte da norma da qual nos desviamos, mas da qual podemos nos reaproximar por intermédio de uma educação correta. Contudo, na obra de 1757 a natureza subjugou a Sofia ao Emílio e, assim, ela deve ser educada para ser modesta, atenta e reservada (Rousseau, 2009, p. 522) e para tornar-se apta a cumprir o seu maior dever, que é manter a família, essa pequena sociedade da qual depende o sucesso da grande pátria (p. 524). Não é que Sofia não tenha uma função importante, afinal o sucesso da comunidade política depende dela em alguma medida, não enquanto cidadã – pois a cidadania é exclusividade dos homens –, mas enquanto esposa e mãe. Para tornar-se um bom cidadão, é preciso que o homem tenha sido bem-criado pela sua mãe, que a sua esposa o tenha dado a chance de ser um bom marido e um bom pai. Muitas coisas dependem da Sofia, portanto, mas a condição para que desempenhe a sua função na sociedade é que seja educada para saber “apenas as coisas que convém saber” conforme a destinação natural do seu sexo (p. 526). “As mulheres devem aprender muitas coisas, mas apenas as que convém saber”, e tudo o que devem aprender, diz Rousseau, é “relativo ao homem”; elas devem “agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens, cuidar deles quando grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar suas vidas agradáveis e dóceis: eis os deveres das mulheres *em todos os tempos* e o que lhes deve ser ensinado desde a infância” (p. 527; grifo meu).

Para que tenha sucesso, a educação da mulher deve ser firme na repressão de todos os desejos e vontades que não estejam precisamente voltados para o cumprimento do seu dever doméstico fundamentado na natureza: ela deve ser casta e, em hipótese alguma, cultivar o intelecto para além dos limites estreitos da sua função materna. Enquanto o Emílio é educado para desenvolver do melhor modo as habilidades físicas e intelectuais disponíveis aos seres humanos, o corpo e a racionalidade de Sofia devem ser condicionados à obediência. “Afirmar que os dois sexos são iguais e que seus deveres são os mesmos”, sentencia Rousseau, “é perder-se em vãs declamações” (Rousseau, 2009, p. 522). Ou seja, Sofia é humana, mas de um modo diferente do Emílio: um modo mais precário.

Para formar a mulher que convém ao homem bem-educado, é preciso, ainda, fazê-la compreender a sua incontornável dependência do homem. Se, no *Segundo discurso*, a dependência entre os sexos, quando do surgimento da família, era mútua e a união ocorria em benefício de ambos, no *Emílio*, o que torna o homem dependente da mulher é o desejo, “enquanto as mulheres dependem dos homens tanto por seus desejos, quanto por suas necessidades” (Rousseau, 2009, p. 526). Quais necessidades? As mulheres necessitam dos homens para suprirem as suas necessidades físicas e materiais. Elas dependem, diz Rousseau, “dos nossos sentimentos, do valor que damos a seus méritos, da importância que prestamos aos seus encantos e às suas virtudes” (p. 527). O contraste com o *Segundo discurso* é flagrante não apenas porque lá não havia sinal de que a desigualdade natural entre homens e mulheres (entre homens e homens ou entre mulheres e mulheres) autorizasse normativamente a *dependência* integral de um em relação ao outro, mas também porque em nenhuma hipótese Rousseau poderia, naquele tratado, exaltar como um valor conforme a natureza a submissão de uma pessoa à opinião e ao juízo das outras. Muito pelo contrário, como sabemos, a dependência da estima alheia é, no *Segundo discurso*, um passo importante na construção da desigualdade e do vício (Rousseau, 1983, p. 263). No *Emílio*, entretanto, a ideia de que a dependência da opinião alheia é fonte de vício passa a valer apenas para os homens, pois uma nova lei da natureza, inventada especialmente para as mulheres, as coloca naturalmente “à mercê do julgamento dos homens”: “Pela própria lei da natureza,

as mulheres, tanto por si mesmas, quanto por seus filhos, estão à mercê do julgamento dos homens; não basta que sejam estimáveis, é preciso que sejam estimadas; não lhes basta serem bonitas, é preciso que agradem [...]” (Rousseau, 2009, p. 527; grifo meu).

O homem deve agir bem, mas isso está longe de bastar à mulher, pois ela deve ser educada para entender que o que pensam dela é tão importante quando o que ela é e faz. A educação do Emílio e da Sofia deve ser diferente, pois “a opinião é túmulo da virtude entre os homens e seu trono entre as mulheres” (Rousseau, 2009, p. 527). Isso quer dizer, entre outras coisas, que a reputação das mulheres depende – e deve depender – do julgamento dos homens, pois são eles que compõem o tribunal que julga se as mulheres estão vivendo em conformidade com a lei da natureza que os mesmos homens fizeram para elas.

Uma vez que as mulheres se desviaram como ninguém do caminho que a natureza (aquela que aparece no *Emílio*) desejou para elas, a sua educação deverá ser bastante repressiva. É evidente que elas não poderão fazer os mesmos trabalhos que os homens, pois com isso aceitaríamos uma “promiscuidade civil” que “subverte os mais doces sentimentos da natureza” (Rousseau, 2009, p. 524). Tampouco devem poder frequentar o espaço público depois de casadas. Depois do casamento, devem ficar “fechadas em suas casas”, pois essa é “a maneira de viver que a natureza e a razão prescrevem às mulheres” (p. 530). Não trabalhar fora e ficar fechada em casa são medidas necessárias para que a mulher seja condicionada a restringir a sua atenção aos filhos e ao marido.

Delimitar os conhecimentos também é um aspecto fundamental dessa educação, que promete colocar a mulher novamente em harmonia com a sua natureza. Um indício de que a natureza opera mais forte nas meninas – ainda não desviadas – é que elas sentem muito mais prazer em aprender a bordar do que a ler e escrever (Rousseau, 2009, p. 532). É por aí que deve seguir a sua educação, sem agredir a natureza, e, sobretudo, sem permitir que as mulheres se “entreguem livremente a [qualquer] talento à custa dos seus deveres” (p. 533). É preciso ter clareza sobre as potencialidades e os limites da racionalidade feminina, que é “uma razão prática, que faz com que elas encontrem muito habilmente os meios para encontrar

um fim conhecido, mas que não as faz descobrir esse fim” (p. 547). Sendo a racionalidade feminina meramente instrumental – ou seja, apta a descobrir meios, e não fins –, não se deve esperar da mulher a mesma moralidade e a mesma capacidade intelectual e política que esperamos dos homens. Algum cultivo ela deve dar a essa razão, até mesmo para desempenhar bem o seu dever, que é o de se submeter ao julgamento dos homens (p. 559); algum hábito de reflexão ela deve desenvolver, caso contrário não terá recursos para desempenhar a parte que lhe cabe na educação dos seus filhos.

No entanto, o cultivo da razão feminina deve ser milimetricamente controlado para não correremos o risco de que descambe para a maior de todas as aberrações: a mulher erudita e intelectual. De acordo com Rousseau, esse é um dos mais perigosos obstáculos que o “século da filosofia” (Rousseau, 2009, p. 559) impôs à realização da natureza feminina:

Portanto, não convém a um homem educado casar-se com uma mulher sem educação [...]. Mas eu preferiria ainda cem vezes uma moça simples e educada rudemente a uma moça erudita e intelectual que viesse estabelecer em minha casa um tribunal de literatura de que se faria presidenta. *Uma mulher intelectual é o flagelo do seu marido, dos seus filhos, dos seus amigos, de seus empregados, de todo mundo.* Da altura sublime do seu belo gênio, ela desdenha todos os seus deveres de mulher e sempre começa por se fazer homem, à maneira da senhora de l’Enclos. (Rousseau, 2009, p. 600; grifo meu)

Rousseau não esconde os seus temores: além de desviar-se das tarefas domésticas – o que já seria suficientemente problemático para o bom funcionamento da família e da sociedade –, a mulher erudita também ameaçaria a hierarquia que deve existir dentro de casa, da qual depende que seja o marido, e não ela, o presidente do “tribunal” das ideias. Mas não contente em manifestar-se favoravelmente a uma divisão sexual do trabalho que necessariamente impede que as mulheres venham a se tornar intelectuais, escritoras, cientistas e filósofas, Rousseau avança uma justificativa filosófica: a limitação não teria sido imposta pelos homens ou pela cultura, mas pela própria racionalidade feminina, que não é afeita ao desenvolvimento de grandes talentos intelectuais, por ser meramente instrumental.

Embora houvesse mulheres dirigindo e frequentando salões literários na França do século XVIII, assim como mulheres filósofas, escritoras e artistas, para Rousseau, só os tolos se impressionam com os talentos de uma mulher, pois as mulheres não têm e não podem ter, por natureza, grandes talentos: “Todas essas mulheres de grandes talentos sempre só se impõem aos tolos. Sempre sabemos qual é o artista ou o amigo que segura a pluma ou o pincel quando elas trabalham; sabemos qual é o discreto homem de letras que lhes dita em segredo seus oráculos” (Rousseau, 2009, p. 601).

Sem saber muito bem o que fazer com o terrível flagelo para o homem que é a intelectualidade feminina, Rousseau se enrosca numa prosa confusa e cheia de pontas soltas. As fragilidades do argumento parecem advir do fato incontestável de que há mulheres intelectuais, mesmo que ele lhes tenha confiscado a racionalidade teórica. Primeiro ele diz que a mulher intelectual é uma fraude e que por trás dos seus supostos talentos sempre há um homem “ditando em segredo seus oráculos”. Depois ele parece admitir que algumas tenham talentos reais (em sinal de séria confusão mental, afinal ele tinha acabado de dizer que isso estaria obstado pela própria condição da mulher), mas que, se for esse o caso, é preciso reprimir implacavelmente a sua pretensão para que seus prazeres advenham da felicidade da família, e não dos livros (Rousseau, 2009, p. 601). Poder-se-ia perguntar por que é preciso reprimir o desenvolvimento de intelectos que já são inferiores e incapazes de pleno desenvolvimento. Ou por que as mulheres, naturalmente destinadas ao cuidado do marido e dos filhos, precisariam ser submetidas a uma educação tão severa que as tornasse adequadas ao cuidado do marido e dos filhos. Parece que o homem de gênio Jean-Jacques Rousseau perdeu mesmo a cabeça diante de Sofia. Não à toa Mary Wollstonecraft e Catharine Macaulay acabam por concluir que a inteligência do filósofo é obstruída pelo seu sexismo (embora não estivessem de posse dessa palavra): “Estou persuadida de que a inteligência de Rousseau era boa o suficiente e não o teria levado a cometer esse erro se o seu orgulho e a sua sensualidade não o tivessem cegado” (Macaulay, 1790, carta XXIII, p. 133).

Sobre a afirmação de Rousseau segundo a qual a mulher tem o dever natural de obedecer ao homem, Wollstonecraft desabafa, como vimos no início deste ensaio: “Que bobagem! Quando surgirá um grande homem

com força mental suficiente para dissipar a névoa que o orgulho e a sensualidade têm espalhado pelo assunto?” (Wollstonecraft, 2016, p. 46-47).

Parece que ambas estavam convencidas de que Rousseau seria um filósofo melhor, e ainda maior, se não tivesse se deixado cegar pelo orgulho, pela sensualidade e pela opinião de superioridade, tipicamente masculinos.

Considerações finais

Como vimos acima, na primeira página do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau afirma que aqueles que procuram uma relação essencial entre desigualdade natural e política pensam que “aqueles que mandam valem *necessariamente* mais do que os que obedecem” (Rousseau, 1983, p. 235). Ao recusar qualquer justificativa natural para as relações de poder ou, em outras palavras, ao *desnaturalizar* o mando e a obediência, Rousseau assume a posição característica da primeira modernidade, sobretudo a dos filósofos contratualistas, que precisam recusar o princípio aristotélico segundo o qual alguns são mais aptos, por natureza, a mandar, e outros, a obedecer. Para inserir uma descontinuidade entre o estado de natureza e o estado civil e tornar o Estado resultado do Contrato Social e obra da vontade humana, era necessário recusar que as desigualdades existentes fossem produto da vontade de Deus ou da natureza. O pacto é feito entre iguais.

Em conformidade com o princípio da igualdade natural e recusando o argumento do direito do mais forte, Rousseau desenha o mais democrático dos modelos contratualistas da primeira modernidade, sobretudo se o compararmos com o absolutismo hobbesiano e o liberalismo lockiano.² A diferença de Rousseau é que, em termos normativos, a vontade que guia o povo deve ser do próprio povo e, sendo soberana a vontade geral (e não a do governante), a liberdade, no *Contrato Social*, é definida como “obediência à lei que se estatui a si mesma” (Rousseau, 1978, I, 8, p. 37). Para que a feitura do pacto não implique sujeição, mas seja conforme a liberdade humana e a vontade geral, a exigência mais importante de Rousseau é a

² Cf. Frateschi (2021) para uma análise mais aprofundada desse aspecto da obra de Rousseau.

não alienação da vontade: “A soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. *O poder pode ser transmitido, não, porém, a vontade*” (Rousseau, 1978, II, 1, p. 44-5; grifo meu).

Para Rousseau, o erro de Hobbes foi ter exigido dos súditos a abdição integral da vontade ao governante. Em franca oposição à fórmula hobbesiana do pacto – que pede a alienação da vontade “a um homem ou assembleia de homens que possam reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (Hobbes, 1977, cap. XVII, p. 105) –, Rousseau afirma que a vontade não pode ser renunciada, pois isso implicaria obediência à vontade de outrem e renúncia da própria liberdade:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. (Rousseau, 1978, I, 4, p. 27)

De acordo com o excerto citado, parece que a norma que proíbe a alienação da vontade e da liberdade vale para toda a humanidade, afinal, renunciar à liberdade e à moralidade equivale, para Rousseau, a renunciar à qualidade de ser *humano*. No entanto, o aparente universalismo do *Contrato social* é desmentido no *Emílio*, em que Rousseau deixa bem claro que vale apenas para os homens a norma que proíbe a renúncia da vontade e da liberdade em favor de outrem. As mulheres estão sujeitas a outra norma, pois renunciar à vontade e à liberdade é conforme à natureza e à *humanidade da mulher*. A contradição reside no fato de Rousseau ter negado que a natureza autoriza desigualdades morais e políticas para criar um modelo contratualista tipicamente moderno e, ao mesmo tempo, ter afirmado que a natureza autoriza desigualdades morais e políticas para justificar a submissão da mulher ao homem. A filosofia prática de Rousseau é moderna e democrática para os homens, mas se revela pré-moderna e tirânica para as mulheres.

Vimos que Rosa Cobo, com uma visada beneficiada pelos avanços da teorização feminista nos séculos XIX e XX, atribui a concepção

rousseauísta acerca da natureza feminina a uma crise de legitimação do patriarcado, que Rousseau vem a público procurar restaurar. Estou de acordo com ela nesse aspecto. No que ela se equivoca, a meu ver, é na afirmação de que a unidade teórica de Rousseau permanece intacta. Nenhuma justificativa propriamente *moderna* para o patriarcado estará isenta de aguda contradição se recorrer à natureza para diferenciar a humanidade da mulher da humanidade do homem.

Referências

COBO, Rosa. *Fundamentos do patriarcado moderno*: Jean-Jacques Rousseau. Valência: Ediciones Cátedra, 1995.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer. *Revista Discurso*, n. 5, p. 5-28, 1974.

FRATESCHI, Yara. Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes. In: FRATESCHI, Yara. *Liberdade, cidadania e ethos democrático*: estudos anti-hobbesianos. São Paulo: Alameda Editorial, 2021.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

MACAULAY, Catharine. *Letters on education*. Dublin: Chamberlaine and Rice, 1790.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. [1792].

Nísia Floresta e seu papel na *miniquerelle des femmes* brasileira

Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke

Ideas are the most migratory things in the world.

(Arthur Lovejoy)

Durante muito tempo, Nísia Floresta foi relativamente desconhecida. Alguns poucos estudiosos interessavam-se pela escritora potiguar, mas para a maioria dos historiadores e público em geral Nísia era uma figura relativamente marginal, da qual pouco se sabia além do nome e talvez de seu título de primeira feminista do Brasil. Nas últimas décadas, no entanto, ela tornou-se objeto de pesquisa não só no Brasil como no exterior, o que foi impulsionado pelo desenvolvimento da história das mulheres e das questões de gênero, que passaram a ocupar um lugar relevante nas investigações históricas.

Um novo impulso nesses estudos, especialmente entre pesquisadores estrangeiros, foi dado quando em 1995 foi revelado um fato até então desconhecido sobre o primeiro livro de Nísia Floresta, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, publicado em 1832 – exatamente a obra que mais sustentava sua fama de intelectual progressista e de autora do chamado “texto fundante” (Duarte, 2016, p. 171) do feminismo brasileiro. Supunha-se que essa obra fosse uma tradução livre e abasileirada do *Vindication of the rights of woman*, da feminista inglesa Mary Wollstonecraft, publicada em 1792 em resposta às promessas da Revolução Francesa sobre os direitos da humanidade. Mas, como foi demonstrado, a verdadeira obra traduzida por Nísia era bem anterior e mais radical do que a de Wollstonecraft.¹

¹ Cf. Pallares-Burke (1996). Uma versão reduzida deste capítulo foi primeiramente publicada no Caderno Mais!, *Folha de S.Paulo*, 10 set. 1995, sob o título “Pela liberdade das mulheres”. A pouca repercussão dessa descoberta entre os estudiosos de Nísia foi referida por sua biógrafa, Charlotte Mathews (2012, p. 27-28), como “uma vergonha” que impede o progresso do conhecimento da importante autora brasileira. Cf. também Mathews (2010, p. 9-36) e Botting e Mathews (2014, p. 64-83).

Meu objetivo neste texto é menos me deter nos meandros da descoberta que fiz sobre a real façanha literária de Nísia, assunto já tratado em outras ocasiões, e mais me voltar para sua contribuição para as ideias feministas e educacionais brasileiras. Para isso, acho importante começar mencionando um dos grandes desafios que qualquer biografia, ou qualquer assunto histórico, enfrenta. Trata-se do perigo de anacronismo, que, aplicando ao passado questões e valores do presente, tende a ser cego quanto à sua “complexidade”, como disse David Lowenthal, autor do brilhante *The past is a foreign country* (2012).² Numa famosa afirmação do seu *Princípios da filosofia do direito* (2001 [1821], p. 19), Hegel, levantando a mesma questão, nos lembrou que: “Aconteça o que acontecer, todo indivíduo é filho de seu tempo... É tão absurdo imaginar que uma filosofia possa transcender seu mundo contemporâneo quanto imaginar que um indivíduo possa ultrapassar sua própria época”.

Colocar um texto ou figura do passado numa perspectiva histórica é um meio de se combater tal “cegueira”, pois nos ajuda a avaliar o que há neles de novo e de continuidade. Em outras palavras, “recuperar sua identidade histórica”, não os considerando como “estando num eterno presente” (Skinner, p. 315, 334 e *passim*), é essencial para compreendê-los. Essa abordagem (como Quentin Skinner e outros argumentam) é o único meio de se compreenderem as motivações de um autor, o debate no qual interveio, os argumentos que desenvolveu e o legado que deixou para a posteridade.³

Seguindo essa abordagem, meu esforço aqui é exatamente me estender para além de Nísia Floresta e colocar sua contribuição para as ideias feministas e educacionais numa perspectiva histórica.⁴

² Cf. também Lowenthal (2015).

³ Esse argumento é desenvolvido por Quentin Skinner, em conversa com a autora por ocasião de encontros que culminaram com a publicação de uma entrevista com o historiador em *As muitas faces da história – Nove entrevistas* (2000). Mais ampla e historicamente sofisticada do que a história da filosofia, a história das ideias na vertente mais moderna – que incorpora as críticas de Robert Darnton e Quentin Skinner a essa história tal como formulada e praticada originalmente por Arthur Lovejoy – busca colocar mais sistematicamente as ideias no contexto discursivo e social que lhes dá sentido.

⁴ Este texto é um resumo de um trabalho em progresso, a ser publicado sob o título *Nísia Floresta e a querelle des femmes brasileira*.

Ideias feministas em gestação

Começemos com uma declaração eloquente feita recentemente por uma estudiosa da história das mulheres:

As mulheres que buscavam educação no século XIX confrontavam-se com milhares de anos de opinião negativa sobre a questão de se saber se era sábio, necessário e mesmo seguro educar as mulheres. Desde a Grécia e Roma antigas, homens considerados eruditos frequentemente equiparavam educar as mulheres a lançar o mal sobre o mundo. (Boyd, 2019, [s.p.])

Não vamos recuar aos tempos de Homero e Hesíodo, quando a palavra “misoginia” se originou e se impôs como o que tem sido considerado o preconceito mais antigo do mundo. Para nossos propósitos basta recuarmos, ainda que brevemente, ao debate, conhecido como *la querelle des femmes*, sobre a natureza e a capacidade das mulheres, que se estendeu do século XV ao XVIII, e assinala o momento em que as mulheres passam a participar mais sistematicamente de uma discussão sobre elas mesmas.

Travado entre a elite letrada e socialmente elevada de várias partes da Europa Ocidental – supõe-se que por volta de mil trabalhos tenham sido publicados sobre o tópico nesse período em lugares variados da Europa –, o debate tinha, de um lado, os difamadores das mulheres, ou misóginos, e, de outro, os defensores da sua dignidade e capacidade – que poderíamos chamar, anacronicamente, de feministas, já que o termo só iria surgir séculos mais tarde. Os primeiros exploravam a noção de que a religião e a história demonstravam cabalmente que as mulheres eram seres inferiores, até mesmo diabólicos, a serem comandados e controlados pelos homens. Um exemplo representativo desses ataques misóginos encontramos no famoso arquiteto e humanista Leon Battista Alberti, parafraseando Walter Map, um autor inglês do século XII. Aconselhando os homens a não se casarem, ele escreve:

Uma boa mulher é mais rara do que a fênix, você nunca pode amá-la sem amargura, medo, infortúnio e preocupação. Criatura malévola, que nos foi dada pela natureza em demasiada abundância, para que nenhum lugar esteja livre delas: se as ama, elas o atormentarão e terão prazer de

guardá-lo para si, tendo-o separado de si e do seu próprio espírito. (Alberti, 1966, p. 371-372)

Os outros participantes do debate, os feministas antes do feminismo, buscavam mostrar o valor moral e a potencialidade educacional das mulheres, apelando para a história e para o bom senso ou razão (Wilkin, 2019). Dentre as mulheres que participaram dessa “batalha” sobressaem figuras de ponta, como a francesa Christine de Pizan, a inglesa Mary Astell e a italiana Lucrezia Marinella – todas elas sendo mulheres excepcionais pela educação que haviam recebido de pais, irmãos, tios ou tutores ilustrados.

Enfim, o que a *querelle des femmes* demonstra é que a tradição de mulheres pensando sobre a situação das mulheres e reagindo expressamente à renovada depreciação das mulheres que o pensamento humanista trazia em seu bojo recua a séculos antes dos movimentos feministas modernos (Kelly, 1982, p. 5). Esse debate, é importante esclarecer, era puramente literário e filosófico, ou seja, uma “resistência intelectual” ou uma “*battle of pens*” (batalha das canetas), como já foi chamado (p. 6, 28). Não apelando para a ação, os defensores das mulheres nunca se organizaram como um movimento social ou político em prol da emancipação feminina, o que só teria condições de ocorrer no final do século XVIII.

Um dos pontos levantados pelos defensores e defensoras das mulheres era a importância de se descobrirem e divulgarem as realizações das mulheres letradas e também as de ação – que incluíam guerreiras e rainhas. Tais realizações femininas, como diziam as/os feministas, vinham sendo propositadamente omitidas pelos escritores que detinham o que hoje, seguindo Pierre Bourdieu, nós chamamos de “discurso de autoridade”. Mary Astell, no final do século XVII, tinha consciência de que não poderia descobrir muita coisa sobre as realizações femininas, porque a justiça, a injustiça, as escolas, as artes estão nas mãos dos homens. “Histórias são escritas por eles...”, e “as mais banais controvérsias” adquirem “valor” pelo fato de saírem de suas “canetas”! (Astell, 1700, p. 61, 77). Para se sair desse círculo vicioso e refutar a presumida inferioridade e incapacidade femininas, impunha-se, portanto, refutar a autoridade dos homens como guardiães do saber e da história.

Qual foi o resultado dessa batalha sobre a natureza e a capacidade das mulheres? O que parece fora de dúvida é que, atualizada de acordo com novas circunstâncias, ela tem se mostrado uma batalha de longa duração. Sufragistas no início do século XX lembravam que, usando expressões modernas, os argumentos em defesa das mulheres na sua época eram os mesmos do passado: “[...] certamente, desde o século XIV” tem havido “esforços extenuantes para assegurar justiça para as mulheres” (McIlquham, 1902, p. 312). E bem recentemente, o movimento #Me Too nos fez também lembrar que o comportamento machista, sexista e abusivo em relação às mulheres não é somente coisa do passado.⁵

As ideias feministas cartesianas que chegarão ao Brasil

Vejamos agora, mais diretamente, a história das ideias feministas, tal como vinha se desenvolvendo antes de nossa intrépida tradutora primeiramente as divulgar no Brasil com a publicação de seu *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* – um tema importante para colocarmos Nísia numa perspectiva histórica e avaliarmos suas realizações à luz do que veio antes.

Sem qualquer pretensão de cobrir um campo vasto e complexo – que exigiria muito mais tempo e espaço –, irei me restringir às ideias feministas relacionadas ao texto inglês de 1739, traduzido por Nísia em 1832, *Woman not inferior to man*.

Retomando o que já esboçamos anteriormente, foi Pizan a primeira voz feminista que se levantou, nos idos do século XV, contra a difamação e o menosprezo das mulheres, e liderou um movimento de resistência que se estendeu por séculos. Duas importantes inovações foram introduzidas a partir de sua atuação. Primeiro, criou-se um espaço para as mulheres lutarem contra a misoginia; e, segundo, nessa luta, que se desenvolvia nas esferas literárias e filosóficas, as defensoras e os defensores das mulheres não se contentavam em louvar as mulheres, como, por exemplo, por meio de poemas, o que era usual. No que escreviam, havia uma “intenção teórica”. A inovação consistiu em “investigar e, ao mesmo tempo, refutar a misoginia”,

⁵ Cf. Beard (2017).

considerando os textos misóginos como parte do “viés sexual da cultura” – ou seja, as “feministas” combatiam a misoginia, e não os homens. Como disse um autor ou autora anônima do século XVII, que se escondia sob dois pseudônimos: “Nós não ameaçamos os homens, mas suas mentes, não suas pessoas mas suas penas... (o que escrevem sobre nós)”. O lado misógino, ao contrário, atacava as mulheres.⁶

Sophia, a Person of Quality, a autora ou o autor até hoje não identificado do livro traduzido por Nísia Floresta, fazia parte dessa tradição. Seu texto, *Woman not inferior to man*, seguia, no entanto, muito de perto a linha de defesa inaugurada pelo filósofo francês François Poullain de la Barre, que aplicou, ao que tudo indica pela primeira vez, o raciocínio do filósofo René Descartes à *querelle des femmes*, mas, indo mais adiante de seu mestre, inaugurou uma crítica da ordem social em que a mulher ocupava um lugar central (Poullain de la Barre, 2011 [1673]). O resultado foi provar por uma argumentação distintamente cartesiana que a desigualdade civil e política dos sexos, bem como a exclusão das mulheres da vida pública, infringiam os ditames da razão e da natureza, nada mais sendo do que fruto do costume e de preconceitos seculares. Seu livro *De l'égalité des deux sexes*, que publicou anonimamente, teria sido o “único” até então a levar “a lógica da igualdade intelectual feminina à sua conclusão prática, imaginando as mulheres como professoras das universidades, ministras nas igrejas, magistradas nas cortes judiciárias e como generais comandando exércitos” (La Vopa, 2010, p. 57). É por inovações como essas que os estudiosos mais entusiastas de Poullain reconhecem que, mais do que à frente do seu tempo, ele “parece estar imune às limitações de sua época, para nos oferecer nada menos do que a agenda completa do feminismo em nossa própria era” (La Vopa, 2010, p. 57).⁷

Se é verdade que Poullain caiu no esquecimento no século XIX, estudos das últimas décadas têm revelado que seu legado para a história foi significativo, mesmo que seu nome tenha sido esquecido. “O número de imitações, traduções livres e tratados fortemente devedores de Poullain foi

⁶ Citações a M. Tattlewell e Joane Hit-him-Home, em *The women's sharpe revenge* (1640), extraídas de Kelly (1982, p. 11, 19).

⁷ Ver também Stuurman (2004, p. 277-283, 296 e *passim*).

provavelmente muito maior do que atualmente se conhece” e se estendia por grande parte da Europa e para além dela.⁸

Dentre os seguidores de Poullain na Inglaterra, Sophia foi, tudo indica, a mais bem-sucedida e uma das mais fiéis, o que justifica referirmo-nos à “dupla Poullain-Sophia” como autores do revolucionário *Woman not inferior to man*. Não deixa de ser interessante registrar que “Sophie” era uma personagem central do livro de Poullain *De l'éducation des dames*. Apresentado como uma continuação do *De l'égalité* do ano anterior, o objetivo desse tratado era mostrar o caminho para “completar o estabelecimento da verdade que defendi” (Poullain de la Barre, 1980 [1674], [s.p.]). Sophie, uma das quatro participantes do debate sobre educação que o texto encenava, representava a mulher intelectualmente emancipada e se impunha como modelo exemplar para as mulheres em geral.

A Sophia britânica – um autor ou autora desconhecida até hoje – também se impõe como uma figura feminina intelectualmente emancipada quando compõe o seu *Woman not inferior to man*, em que parafraseia e traduz literalmente passagens centrais do *De l'égalité* de Poullain, o que faz sem mencionar o autor ou o texto. Ela também o segue na mesma estratégia de encenar um debate sobre a igualdade ou inferioridade entre os sexos, logo publicando um texto crítico que rebatia as ideias cartesianas sobre as mulheres por ela recém-publicadas, a fim de mostrar indiretamente as fraquezas dos antifeministas e comprovar a veracidade de suas ideias cartesianas sobre as mulheres.⁹

A importância de Sophia para a história do feminismo é inegável, dado seu papel central na divulgação do pensamento do filósofo Poullain de la Barre no mundo de língua inglesa. De um modo mais sintético e apaixonado do que Poullain, Sophia reiterava aos seus leitores a posição de seu mentor de que “a alma não tem sexo”, rejeitava uma organização social irracional e preconceituosa, repetia seus argumentos sobre o peso do

⁸ Cf. Cohen (1997, p. 121-142, 135-136).

⁹ Esses dois tratados, acrescidos de outro que defendia as mulheres, foram posteriormente publicados num mesmo volume sob o título de *Beauty's triumph; or, the superiority of the fair sex invincibly proved* (Londres: J. Robinson, 1751). O texto de 1675, com que Poullain trava um debate retórico muito próprio do Renascimento, chama-se *De l'excellence des hommes, contre l'égalité des sexes* (Paris, 1675).

costume e dos preconceitos, e apelava para a ciência e para as novas descobertas da anatomia a fim de negar que a diferença biológica dos sexos justificava a desigualdade entre eles, noção muito difundida pelas tradições científicas antigas.

Feministas como Judith Drake e Olympe de Gouges, por exemplo, retomaram essas mesmas noções da nova anatomia repisadas por Poullain-Sophia, mas estas foram perdendo sua força após 1770, à medida que maior ênfase era dada aos argumentos que buscavam fundar nas diferenças biológicas dos sexos o papel das mulheres como mães e esposas.¹⁰

Uma única inovação reveladora foi feita por Sophia ao texto de Poullain: a inclusão de nomes de mulheres exemplares da história, o que seu mentor não fizera propositadamente, já que o raciocínio puramente dedutivo era, segundo ele, autossuficiente para distinguir o que se impunha como verdade do que era fruto de preconceitos e tradições. Ao apelar para exemplos de mulheres ilustres, que haviam se sobressaído em pensamento e/ou ação, Sophia dava a crer que, para o público britânico, os argumentos racionais não bastavam.

Na Inglaterra, reimpressões e adaptações dos tratados de Sophia continuaram a ser publicadas até no mínimo 1780.¹¹ E, fazendo um caminho inverso, a primeira obra de Sophia voltou para a França em tradições idênticas de 1750 e 1751, publicadas, no entanto, com títulos diferentes.¹² Segundo uma sufragista que redescobriu Sophia em 1892 e a erigiu como importante antecessora de seu movimento, houve, no século XVIII, muitas “escritoras menores” que, conscientemente ou não, eram “discípulas” de Sophia, que, por sua vez, era uma “sucessora vigorosa” de Mary Astell (McIlquham, 1903, p. 168).

Foi só 53 anos após Sophia que Wollstonecraft publicou seu *Vindication of the rights of woman*, num momento em que a visão utópica da igualdade de gênero defendida por Poullain-Sophia parecia ter condições de ser

¹⁰ Sobre a importância dos novos estudos de anatomia para a rejeição da misoginia, ver Cohen (1997).

¹¹ Cf. *By a Lady* (2010 [1780]).

¹² *La femme n'est pas inférieure à l'homme* (1750) e *Le triomphe des dames* (1751).

transformada em realidade. No entanto, como a história tem teimado em demonstrar, a emancipação feminina não seguiu um caminho ascendente, mas foi marcada por muitos zigzagues. O trágico fim de Olympe de Gouges na França revolucionária e a queda da reputação de Wollstonecraft são bem reveladores desse caminho aos tropeções.

O destino das ideias emancipatórias de Poullain-Sophia ao longo do século XIX foi, portanto, relativamente sombrio, e suas obras foram pouco lembradas, salvo, ao que se sabe, por uma reimpressão, em 1826, da tradução francesa de 1750 do *Woman not inferior to man* por César Gardeton, um “*médiocre publiciste*” de assuntos variados, que, ao que tudo indica, pouco impacto teve (Aberdam, 2006, p. 206). Gardeton praticou, na verdade, uma fraude, quer totalmente consciente disso, quer não: primeiro, se fez passar por tradutor livre do inglês para o francês, quando, na verdade, simplesmente reimprimia uma tradução literal feita décadas antes; segundo, apresentou o texto traduzido de Sophia como sendo de Mary Wollstonecraft (chamando-a de *Mistriss Godwin*, seu nome de casada); e, terceiro, deu ao texto de Sophia um novo título, *Les droits des femmes et l’injustice des hommes* – título esse que Nísia reproduziria literalmente em sua tradução.

A revolucionária dupla Poullain-Sophia chega ao Brasil

E aqui é a hora de voltarmos para Nísia Floresta e ao que chamei de sua incrível “façanha literária”. O que a teria levado a traduzir um tratado feminista tão radical escrito quase cem anos antes?

Os motivos profundos e as reais circunstâncias evidentemente nos escapam, mas podemos supor, com alto grau de probabilidade, que o ambiente em que ela vivia lhe foi muito favorável. Recife, a terceira maior cidade do país àquela época, assim como sua cidade vizinha, Olinda – que foi a sede da Faculdade de Direito fundada em 1827 –, constituíam uma das regiões mais culturalmente progressistas do país. Especialmente após a criação dos cursos jurídicos, bibliotecas públicas e livrarias se espalharam pelas duas cidades, onde se podiam adquirir revistas, jornais e livros importados que chegavam ao movimentado porto do Recife, ao lado de novos produtos, hábitos e ideias. “Chegado pelo último vapor” tornou-se frase obrigatória

nos anúncios de qualquer item importado que buscava atender à ânsia por novidades que grassava pela região – esses itens incluíam desde telégrafos, bondes e cerveja até jornais, revistas, romances de Walter Scott, ensaios de Addison, obras de Bentham, e muito mais.¹³

Inevitavelmente tal ambiente era bastante propício para Nísia ter acesso a textos feministas, como os de Sophia (nas suas várias versões) e os de Wollstonecraft, e a revistas estrangeiras que se referiam a obras feministas como essas e a publicações antifeministas. Tanto Nísia poderia ter tido acesso a esses e outros textos nas muitas livrarias de Recife e Olinda, quanto, alternativamente ou ao mesmo tempo, seu companheiro, Manuel Augusto de Faria Rocha – um acadêmico da primeira turma da Faculdade de Direito –, poderia ter tirado esses livros da recém-fundada biblioteca da faculdade. Sabe-se que não só livros variados se encontravam no seu acervo marcadamente generalista, como também revistas culturais, que incluíam as influentes *Edinburgh Review* (1802-1929), *The Quarterly Review* (1809-1967) e *The Westminster Review* (1824-1914) (Veiga, 1980-1984, p. 240). Ler artigos desses renomados periódicos era um modo de os brasileiros se atualizarem sobre os debates de ideias que aconteciam do outro lado do mundo. Como argumentou o grande estudioso das ideias da Faculdade de Direito, o jurista, cientista político e *historien du dimanche* Gláucio Veiga, “estas revistas inglesas eram janelas debruçadas sobre a Europa por onde entravam todas as informações” (Veiga, 1980-1984, p. 240). Na verdade, não só há evidência de que Nísia obteve informações nessas revistas, como é perfeitamente admissível que tenha sido leitora assídua desses e de outros periódicos culturais em diferentes momentos de sua trajetória.¹⁴

Muito importante é também assinalar que Recife e Olinda eram ambientes muito propícios para Nísia perceber que não estava sozinha no seu interesse pela situação das mulheres, pois, assim como se sabe hoje que Poullain e Sophia não eram figuras isoladas no seu tempo, mas participavam de um debate vivo que se estendeu por décadas, também há fortes indícios

¹³ Cf. Freyre (2000 [1948]) e Veiga (1980-1984), em que se encontram riquíssimas informações sobre os debates que ali se desenrolavam.

¹⁴ Cf. Duarte (2016).

de que ao redor de Nísia desenrolava-se um debate sobre as mulheres no Brasil – um debate que eu gostaria de batizar de uma “*miniquerelle des femmes*”. E foi nessa *miniquerelle* brasileira que Nísia deve ter reconhecido que poderia e deveria intervir.¹⁵

A batalha pela igualdade dos sexos que ganhava força no século XVIII não ficara evidentemente confinada à Europa. No Brasil, para dar um exemplo próximo a Nísia, a reação do Padre Lopes Gama, autor do periódico recifense de grande repercussão *O Carapuçeiro*, é bastante ilustrativa do mal-estar que causava o avanço da ideologia dos “direitos das mulheres”. Nessa publicação, que se inicia em 1832, esse implacável crítico social refere-se à “educação varonil”, que quer ver a mulher emancipada, com direitos políticos e exercendo cargos públicos, como uma ameaça à ordem social. Que Lopes Gama conhecia Nísia e sua façanha fica mais ou menos evidente no que ele escreve em 1838, referindo-se à “Senhora olindense, que tanto se empenhou por defender seu sexo” (Gama, 1983, p. 4).

Mary Wollstonecraft, não obstante ter sua reputação abalada desde 1798, não era figura desconhecida no Brasil do início do século XIX. Há evidência de que ela estava incluída na *miniquerelle* brasileira e que Nísia leu e traduziu trechos de seu *Vindication* em algum momento de sua trajetória.¹⁶ O ambiente que Nísia compartilhava com seu companheiro Manuel era também propício para o desenvolvimento de ideias liberais e de atitudes combativas semelhantes às da feminista inglesa. Como comentou um contemporâneo, crítico ao liberalismo reinante na Faculdade de Direito e à ousadia de muitos alunos: “Se a faculdade continuar nesse ritmo, irá se transformar num ‘viveiro de libertinos e revolucionários’” (Veiga, 1980-1984, p. 256, 259).

Nesse meio, era também fácil para Nísia inteirar-se das discussões que se desenrolavam no Senado Federal, em que posições contrastantes sobre a natureza das mulheres geraram uma verdadeira “*miniquerelle*” entre

¹⁵ Apesar de, durante o século XIX, a expressão francesa “*querelle des femmes*” ser ainda usada ocasionalmente quando a natureza das mulheres estava em debate, tornou-se mais comum a utilização da expressão inglesa “*the woman question*”, que incorporava o sentido mais político e social que a discussão passou a ter.

¹⁶ Cf. Duarte (2016).

os senadores – com Wollstonecraft sendo até mesmo mencionada como exemplo de mulher a não ser seguido. Por ocasião da discussão sobre a proposta de um currículo diversificado para as meninas, que excluía a geometria, houve um debate acalorado sobre educação apropriada à natureza e à missão das mulheres. Os que se referiam à “fútil vaidade” das que desejavam se aplicar “a estudos para os quais... a natureza as não formou” acreditavam que a desigualdade dos sexos era determinada pela natureza e pelo “divino autor”, o que justificava os dois sexos serem educados cada um para a sua função. Essa ala conservadora até concordava que havia “raridades da espécie”. “Wollstonecraft” (assim está na citação) era uma delas, mas, como diziam, ela teve sua reputação definitivamente manchada ao ser “condenada em Londres por adúltera” (Brasil, 1827, p. 278).

Ora, tal debate no Senado Federal dá bem uma amostra das ideias que se propagavam ao menos em alguns círculos brasileiros. A milhares de quilômetros de Recife, em Porto Alegre, por exemplo, como Nísia logo iria descobrir quando para lá se mudou, havia também um grupo de pessoas envolvidas no debate sobre a natureza e os direitos das mulheres. Aquele era um momento politicamente turbulento no Rio Grande do Sul, que iria culminar com a Revolução Farroupilha, em que mulheres tiveram uma inegável participação. A crítica de que as rebeldes foram alvo na imprensa legalista é reveladora de um debate em curso sobre sua função natural. Como diz o jornal legalista *O Artilheiro*, dirigindo-se às rebeldes que se afastavam de seus deveres naturais de filha, esposa e mãe, “mais cuidado com a língua, senhoras farrapas, porque a cadeia também se fez para suas mercês” (Owen, 2006, p. 216-217). É neste contexto gaúcho que sobressai a figura da feminista Ana Barandas¹⁷ – que Nísia possivelmente conheceu em Porto Alegre e com quem manteve ligação no Rio de Janeiro, para onde ambas se mudaram.¹⁸

Enfim, não há como negar que havia, ainda que incipiente, uma contracultura feminista, que fazia do Brasil um participante do movimento internacional para a emancipação feminina, desenvolvido previamente na

¹⁷ Ver Flores (1990).

¹⁸ Sobre esse tema, ver a excelente análise de Owen (2006).

Europa. É, pois, perfeitamente compreensível que Nísia tenha se empregado com um texto revolucionário como o de Sophia e decidido, com ele, contribuir para a *querelle des femmes* em curso no Brasil.

A descoberta da “travessura literária” de Nísia

A descoberta que fiz em 1995 sobre a verdadeira obra traduzida por Nísia – e que corrigia um engano que perdurara 163 anos – ocorreu em uma investigação histórica, movida pelo meu contínuo interesse no fenômeno da circulação e recepção de ideias. Meu objetivo era fazer uma comparação entre o texto da inglesa Wollstonecraft e o da brasileira Nísia, buscando recuperar a criatividade de nossa tradutora ao adaptar os argumentos da batalha pelos direitos da mulher na Europa ao cenário nacional – adaptação tida como um fato incontestado por estudiosos da escritora potiguar, que chegaram a denominá-la de um ato de “autêntica antropofagia libertária” (Duarte, 2005, p. 18; Fundação Ulysses Guimarães, 2016, p. 11, 171).

Foi no decorrer dessa comparação que tive uma forte sensação de *dejà vu*, que me remeteu a meus estudos anteriores sobre textos feministas dos séculos XVII e XVIII – sensação essa que se confirmou em dois estágios: primeiro, constatando que havia no texto de Nísia muitos trechos do importantíssimo, mas pouco conhecido, tratado do século XVII de François Poullain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes*; e, segundo, notando que os *Direitos* de Nísia eram uma tradução integral e *ipsis litteris* do *Woman not inferior to man*, de Sophia, texto que seguia de perto o de Poullain, como vimos.

Longe de tal fato desmerecer Nísia, ou mesmo Sophia – fato este que denominei então de “plágio-tradução” por falta de uma expressão consagrada para descrever algo tão inédito –, eu o interpretei como uma brilhante e ousada “travessura literária”, entendida como uma “astúcia em romper com as regras convencionais do mundo das letras para enfrentar mais diretamente questões sociais prementes” (Pallares-Burke, 1996, p. 178, 184 e *passim*).¹⁹ Conforme argumentei em 1995 e continuo sustentando, Nísia em

¹⁹ Embora alguns estudiosos insistam em dizer que plágio é uma noção nova, há ampla evidência – e uma vasta bibliografia – de que acusações desse tipo recuam à Antiguidade, intensificando-se

1832 estava descontente com a ordem das coisas e, ao se deparar com o texto de Sophia, o viu como um meio de contribuir para inverter essa ordem, se não concretamente, ao menos na forma de pensar da sociedade. O que a movia era, assim como em Sophia, a determinação de defender uma causa nobre – a causa dos direitos das mulheres – para cuja defesa muitos meios se justificavam (Pallares-Burke, 1996, p. 184-191). Pode-se mesmo imaginar que, se Nísia e Sophia pudessem ser interpeladas, ambas defenderiam suas traduções, ou suas “travessuras literárias”, por elas serem feitas “para o benefício da humanidade” (Eamon, 1994, p. 210) – tal como defendeu-se um editor alemão em 1533 para inocentar-se da acusação de plágio. Semelhante justificativa foi utilizada, séculos mais tarde, pelo médico e filósofo brasileiro Luís Pereira Barreto. Acusado de plagiar Auguste Comte, ele teria respondido que o importante era “propagar a verdade, não importando quem a [descobriria]” (Barros, 1967, p. 16-19 e *passim*).

Pouco tempo após essa minha primeira descoberta, fiz uma segunda, que só revelei publicamente num recente artigo na *Revista Piauí*: a tradução de Nísia tinha a forte marca da versão literal para o francês do livro de Sophia, publicada em 1826, sob o título *Les droits des femmes et l'injustice des hommes par Mistriss Godwin* (Os direitos das mulheres e a injustiça dos homens, por Mistriss Godwin) – a já mencionada pretensa tradução livre para o francês do *Woman not inferior to man*, de César Gardeton, que reproduzia a tradução francesa publicada 76 anos antes.²⁰

Ora, tal texto, se, de um lado, corroborava totalmente minha primeira descoberta sobre Sophia, de outro, aumentava a complexidade da questão, pois não temos evidências suficientes para escolher, com alto grau de certeza, entre as duas alternativas aventadas: a de que Nísia simplesmente traduzira o texto de Sophia via Gardeton, desconhecendo o original inglês, ou a de que seu trabalho envolvera uma estratégia complexa e sofisticada,

com a invenção da imprensa, que gerou maior preocupação com direitos autorais. Um exemplo revelador é apresentado por Benito Feijóo em seu *Theatro crítico universal* (1726-1739), no qual se refere ao plágio como um dos maiores males da República das Letras.

²⁰ Cf. Pallares-Burke (2020). Duas pesquisadoras estrangeiras, Eileen Hunt Botting e Charlotte Hammond Matthews, chegaram de forma independente a essa mesma descoberta, que, publicada em 2014, pouco repercutiu nos estudos sobre Nísia. Cf. Botting e Matthews (2014).

que incluía a utilização do texto de Sophia em duas línguas, assim como o conhecimento do pensamento e da vida pouco convencional de Wollstonecraft, mencionada e criticada até no Senado Federal, como vimos.

De qualquer modo, o que eu disse em 1995 sobre a “façanha” de Nísia Floresta continuo a sustentar hoje: o próprio ato de traduzir Sophia – quer via Sophia e Gardeton juntos, quer só via Gardeton – representou, “por si só, um ato revolucionário”, pois significou combater corajosamente um sistema patriarcal opressor com valores alternativos e subversivos.

Era como se, pelo ousado ato de Nísia de 1832, o Brasil, um país periférico, estivesse ironicamente tomando a liderança na defesa dos direitos das mulheres, dando a público um “panfleto” militante que buscava remover “o estigma de inferioridade” que elas carregavam;²¹ uma defesa, cumpre insistir, que se tornara inusitada na Europa da primeira metade do século XIX, quando as vozes combativas enfraqueciam e o culto da domesticidade virava a norma.

Educar a mulher para reinar na casa ou na praça pública?

Após a primeira intervenção de Nísia na *miniquerelle des femmes brasileira*, sua vida tomou outros rumos: logo em 1832, mudou-se com seu companheiro e sua filha para Porto Alegre, onde possivelmente conheceu a feminista gaúcha Ana Barandas, que iria logo publicar *Diálogos*, um texto inédito sobre os direitos das mulheres no contexto da Revolução Farroupilha (Owen, 2006, p. 234-235); teve o segundo filho e, sete meses depois, em 1833, ficou viúva; mudou-se para o Rio de Janeiro em 1837, onde um ano depois fundou o Colégio Augusto para meninas; e, em 1849, viajou para a França, de onde retornou em 1852. Um ano mais tarde, publicou *Opúsculo humanitário*, um trabalho que se concentra na questão da “educação como meio de superação do problema da inferioridade feminina” (Valadares, 1989, p. XXXII). Seis anos depois, já de volta à Europa, onde viveu praticamente o resto de sua vida, Nísia retornou ao tema em seu *A mulher*

²¹ Cf. Pallares-Burke (2020, p. 195-216) e McIlquham (1898, p. 540).

(1859), publicado originalmente em italiano. Essas publicações foram as mais importantes e incisivas intervenções de Nísia no debate educacional e é nelas que vou me deter, focalizando algumas das muitas questões levantadas por esses trabalhos ricos e complexos.

Como tem sido argumentado por estudiosos de Nísia, esses textos contrastam fortemente com as ideias mais radicais defendidas por Poullain-Sophia, as quais Nísia endossara ao traduzi-las mais de vinte anos antes. É verdade que neles se encontram ecos de algumas ideias expostas naquela tradução, mas o que é mais marcante são as muitas passagens reveladoras do “abandono definitivo” da noção-chave defendida por Poullain-Sophia: de que a educação feminina, quando promovida sem discriminação, é um instrumento para a promoção da igualdade natural entre os sexos e, o que é fundamental, para a emancipação da mulher (Mathews, 2012, p. 62).

Em contraste, a educação visada nesses novos textos, longe de se voltar para formar mulheres aptas a exercerem cargos públicos, como defendera Poullain-Sophia, é voltada a formá-las “nos sólidos princípios da moral, baseada [a educação] no perfeito conhecimento de nossa santa religião”, a fim de que ela desempenhe “seu verdadeiro destino”, que é “recuperar” o homem e cuidar da “ressureição moral dos povos” (Floresta, 1989, p. 158; 1997, p. 113, 133). Muito mais importante do que a instrução ou conhecimentos intelectuais – que Nísia valoriza, mas que, como diz, podem ser adquiridos a qualquer momento –, a educação propriamente dita, a que vai preparar a mulher para exercer sua missão divina, é outra. Na verdade, “abrir escolas, academias...; promulgar leis, dilatar o horizonte das ciências e das artes”, diz Nísia, não tem efeito regenerador – não “chegará nunca a curar as chagas gangrenadas da sociedade”. Imprescindível mesmo é a “educação moral”, “a educação do coração”, que vai gerar a prática das virtudes femininas do amor, caridade, abnegação, modéstia, simplicidade e ternura (Floresta, 1997, p. 113, 115).

A explicação dada para tal grande divergência entre a Nísia de 1832 e a desses textos posteriores tem sido a influência de Auguste Comte, que Nísia conheceu e de quem se tornou próxima, aliada ao marcante patriarcalismo católico conservador que a rodeava.

Sendo meu objetivo maior o de recuperar a identidade desses textos, colocando-os numa perspectiva histórica, volto ao que veio antes para reavaliar tal explicação e mostrar que há outros fatores de grande importância em cena.

Uma ideia que era discutida na *querelle des femmes* europeia e que foi ganhando força nesse debate de longa duração é a de que cada sexo tem um lugar específico a ocupar na sociedade, no que ficou conhecido como a “ideologia das esferas separadas” – a pública, destinada a ser ocupada pelo homem, e a privada, pela mulher. Essa ideologia atingiu no século XIX o seu ponto mais alto e até “particularmente estridente” (Colley, 1992, p. 239-240). Em especial a partir do *Emílio* de Rousseau (1762), em que o culto da domesticidade era exposto, analisado e defendido, foi criando raízes a ideia de que a mulher, enquanto mãe e esposa, podia ter uma influência civilizadora nos homens e na sociedade. As que sáíssem do seu “reino” e fossem negligentes com suas famílias violentavam a natureza e punham em perigo a saúde do corpo social. Reiteradas ao infinito, tais ideias foram se fortalecendo e se disseminando no decorrer do século XIX, havendo evidência de que existia uma “correspondência internacional” em curso por trás dessa mudança de perspectiva sobre o papel da mulher, e de que autores que expressavam tais ideias eram apreciados para muito além das fronteiras de seus países (Rendall, 1985, p. 117-119 e *passim*). Figuras como o influente crítico britânico de tendência socialista John Ruskin (1819-1900) – chamado por Tolstói “um dos homens mais notáveis não só da Inglaterra e da nossa geração, mas de todos os países e de todos os tempos” (*apud* Eagles, 2018, p. 32), e cujas ideias tiveram enorme repercussão pelo mundo – e o filósofo francês Auguste Comte são exemplos disso. Em 1848, Comte foi enfático ao deixar claro o que outros contemporâneos vinham dizendo havia décadas: “Deixando de lado esses sonhos subversivos”, fica evidente que o “princípio natural... é que o homem deve prover para a mulher. É uma lei natural da raça humana; a lei conectada com o caráter essencialmente doméstico da vida feminina” (Comte, 1865, p. 276).

Enfim, o fato a ser assinalado aqui é que a mulher que desempenha seu papel civilizador como mãe e esposa era glorificada por inúmeros escritores, escritoras e até artistas, muitos deles adeptos ou simpatizantes da

influente vertente evangélica do protestantismo, que era “uma força cultural dominante no século XIX na Grã-Bretanha” e que considerava a mulher o sustentáculo moral da sociedade (Tucker, 2012, p. 86). Mostrando-se perturbados com o que viam como o aumento do feminismo radical a exigir “direitos das mulheres”, eles se uniam para convencê-las de que sua missão natural era essencial e tinha, sim, ramificações políticas, mas por meio da influência que podiam exercer na vida pública a partir de seu lugar natural – a esfera doméstica.

Ideias como essas, cada vez mais populares, seguramente atingiram o Brasil após 1808, quando livros, ideias e produtos estrangeiros chegavam em profusão ao portos brasileiros. E, nesse sentido, existe grande possibilidade de Nísia ter tido acesso a elas no Recife, em Porto Alegre ou no Rio de Janeiro, onde viveu antes de se mudar para a Europa.

É muito relevante ter a educação inglesa em mente quando nos voltamos para o ideal que Nísia defende nos seus textos educacionais, já que no primeiro deles, *Opúsculo*, ela erige a educação da mulher inglesa como modelo. São muitas as passagens em que Nísia contrasta a educação das inglesas com a de outros países e com a oferecida às brasileiras. “A Grã-Bretanha, marchando à frente de todas as nações pela sua força material, marcha igualmente em primeira ordem na civilização europeia. [...] Ela não tem negligenciado a educação da mulher e o cultivo de sua inteligência”. Mas, mais do que tudo, é o cuidado que ali se tem com a educação moral de suas mulheres que contribui “para o engrandecimento” da nação. “[...] Educada nos severos princípios de uma sã e esclarecida moral”, a mulher inglesa “dá provas [...] de uma discricção e modesta altivez, que as mulheres das outras nações lhe não podem disputar [...], compreendendo melhor que as suas ilustradas vizinhas do continente a importância dos sagrados deveres de esposa e mãe” (Floresta, 1989, p. 22-24).

O elogio de Nísia à Inglaterra não poderia ser mais eloquente. É nesse contexto panegírico que ela louva o que chama de “a classe notável de moralistas femininos”, em cujas obras a religião ocupa um lugar central. Os cinco nomes que cita – Mrs. Inchbald, Maria Edgeworth, Jane Austen, Elizabeth Hamilton, Hannah More – são de autoras famosas para além do Reino Unido e que não só eram contemporâneas de Mary Wollstonecraft,

mas, com uma única clara exceção (Mrs. Inchbald), conservadoras, e não suas companheiras na batalha pelos direitos das mulheres (Floresta, 1989, p. 25-26). As obras dessas moralistas – algumas delas filiadas ao movimento evangélico mencionado – revelam que há grande afinidade entre as ideias ali defendidas e as que Nísia expõe nesses textos educacionais, sobressaindo nelas a defesa da “ideologia das esferas separadas” para o homem e para a mulher. Ou, para repetir a frase de autoria do poeta inglês Coventry Patmore (1891), que se tornou emblemática da descrição do lugar natural da mulher no século XIX, ela é “o anjo na casa”.

A mulher brasileira, diz Nísia sem rodeios, “não é ainda o que deve ser – a primeira educadora de seus filhos, a mais útil amiga do homem”, aquela que sobre suas ações exerce “a maior influência” (Floresta, 1989, p. 92, 157). Dada a importância suprema da educação que recebem, para que possam exercer boa influência, Nísia pede ajuda aos pais – e o modelo de “respeitável pai” a ser seguido “pelos pais brasileiros” ela novamente vai buscar na Inglaterra. Em vários parágrafos, ela então descreve a educação exemplar dada a Selena pelo pai, que a forma segundo os “severos princípios da religião e da filosofia”, afastando-a de todas as frivolidades que acabam por causar “a miséria particular e a servidão pública” (Floresta, 1989, p. 122-123).

Qual teria sido, então, a contribuição de Nísia para a história das ideias educacionais? Penso que é justo interpretá-la como uma importante representante brasileira da ideologia do “anjo na casa”, vitoriosa então na Europa e nos Estados Unidos. Se o debate no Senado mencionado anteriormente é, em alguma medida, revelador do que se passava na sociedade, pode-se crer que a ala conservadora de seus membros não considerava que a mulher pudesse exercer uma missão pública a partir da esfera privada. Sua função limitava-se, como insistiam, a cuidar da “economia doméstica” e a ser “boa mãe de família” – e para desempenhar bem essas tarefas, uma educação pouco ambiciosa lhe bastava. Assim, as ideias educacionais sobre o papel da mulher como regeneradora dos homens e da sociedade que Nísia divulgava eram novidade no Brasil de meados do século XIX, ou ao menos eram ideias a serem mais amplamente divulgadas e defendidas. É, pois, perfeitamente admissível que os textos de Nísia tenham repercutido

entre os simpatizantes no Brasil da mulher como mãe e esposa influente, e provocado uma maior campanha nessa direção.

Só nos anos 1870, como June E. Hahner mostrou, iríamos atingir no Brasil outro patamar, quando a defesa de amplas oportunidades educacionais para a mulher aliou-se à luta por sua “liberdade de desempenhar qualquer ocupação” para a qual ela estivesse preparada – o que Nísia nesses textos educacionais absolutamente não fizera (Hahner, 1990, p. 54).

Nesse sentido – e para irmos finalizando – pode-se dizer que, no aspecto educacional, Nísia interveio num debate que se desenvolvia no exterior e no Brasil e que, nadando com a corrente internacional, ela compartilhou a ideia dominante da mulher como o “anjo” doméstico. E tal ideia, não há como negar, contrastava com as ideias feministas revolucionárias da dupla Poullain-Sophia que ela endossara na sua primeira obra. Mais de duas décadas mais tarde, no entanto, a ousadia feminista do passado se arrefecera. A razão para tal mudança, hoje eu creio, é que a luta pelos “direitos das mulheres” que compartilhara passou a ser vista pela Nísia madura como atentatória à ordem social e, mais importante, como totalmente desnecessária para garantir à mulher o importante papel de influenciadora “nas ações dos homens... e nos destinos dos povos”, para usar suas próprias palavras no *Opúsculo* (Floresta, 1989, p. 157). Elizabeth Hamilton, uma das autoras que Nísia lista entre as “moralistas” inglesas exemplares e que possivelmente conheceu por seus textos ou por resenhas, pode também tê-la alertado para os perigos do “feminismo radical”. Comentários em revistas reputadas, a que Nísia tinha acesso, elogiavam Hamilton por não ter sido corrompida pelos “dogmas voluptuosos de Mary Godwin, ou seus imitadores mais devassos” (*Anti-Jacobin...*, 1800, p. 39, p. 375-376 *apud* Kelly, 1993, p. 160).

É importante salientar que, na nova campanha que Nísia lidera, ela estava em excelente companhia, se pensarmos nas figuras de peso que professavam o que já foi qualificado de “feminismo conservador” ou “feminismo maternal” (Guest, 2005, p. 158-170).²² Assim como elas – e a lista

²² “Feminismo maternal” é outra expressão utilizada mais recentemente para referir-se à ideia de que os sexos são iguais, apesar de diferentes, e que têm funções específicas a desempenhar na sociedade. Cf. Sommers (2013).

incluiria, dentre outras figuras ilustres, John Ruskin, Hannah More, Sara Coleridge e Jane Austen –, penso ser legítimo também qualificar a Nísia educadora de “feminista conservadora”. Na verdade, a própria Nísia nos dá indícios claros sobre essa sua “conversão” ao feminismo conservador quando menciona “a classe notável de moralistas femininos” que ela ou leu diretamente ou conheceu através de resenhas, como a que cita sobre a obra de Maria Edgeworth publicada na revista escocesa *Edinburgh Review*. “Os deveres de um professor de moral ocupam o lugar supremo em seus pensamentos”, diz o resenhista. Não resta dúvida de que “a finalidade e a ambição maior de seus escritos [...] é fazer seus leitores substancialmente melhores e mais felizes” (Floresta, 1989, p. 25-27). Na mesma ocasião, Nísia deu também destaque a um romance de Hannah More de 1809, que narra a história de um jovem de 24 anos (autodenominado Coeleb, ou seja, solteiro) à procura de uma esposa ideal. Ora, essa obra, que atraiu Nísia por apontar tudo o que pode “assegurar a felicidade doméstica”, foi um *best-seller* de More, como tantas outras de sua autoria, e também buscava, como a de Edgeworth, “promover a causa da moral cristã” na educação feminina, já que da esposa virtuosa depende o aprimoramento do caráter do homem e “seu poder de fazer o bem” (More, 1808, [s.p.]).²³

Enfim, acredito que para se compreender e valorizar o papel que Nísia teria exercido como educadora das mulheres no âmbito brasileiro é interessante não só recuperar a identidade histórica de suas obras – abordagem cuja potencialidade tentei aqui apontar – como estarmos também abertos para um quadro conceitual menos rígido; um quadro que dê espaço para as contradições, o ambivalente e o dissonante na trajetória de um pensador, aos quais poucos estão imunes. E que dê espaço também para a complexidade e a variedade de feminismos, desde os mais militantes e radicais, até os mais conservadores e comedidos, mas, nem por isso, menos relevantes para a batalha pela valorização da mulher.²⁴

Pois a verdade é que, apesar das divergências óbvias entre essas duas fases de Nísia, a valorização da mulher, de sua dignidade e de sua potencial

²³ Cf. o prefácio e os capítulos I, X e XV em More (1808).

²⁴ Cf. Schwartz (2011) e Jordan (1991).

contribuição para a sociedade era uma marca comum e indelével às duas: na primeira, a ênfase recaía na capacidade intelectual e política das mulheres; na segunda, em suas qualidades morais.

“As feministas”, disse a historiadora Linda Colley (1992, p. 274), “nunca sabem bem o que fazer com [Hannah] More, às vezes a aplaudindo como alguém como elas, outras vezes a descartando como uma reacionária e apóstata”. Acho que dificuldade semelhante se aplica, de certo modo, a Nísia. O que podemos, hoje, considerar como argumentos contraditórios da Nísia jovem e da Nísia madura podem também ser vistos como parte de sua atribulada trajetória e como respostas inovadoras a uma realidade histórica complexa e desafiadora.

À guisa de epílogo

Gostaria de terminar repassando algumas recomendações de historiadores e biógrafos renomados a respeito de estudos biográficos ou históricos em geral – recomendações essas tão valiosas para todos nós, historiadores, e para o futuro dos estudos sobre a vida e a obra de Nísia Floresta.

Início relembro alguns pontos legítimos levantados pela biógrafa de Nísia, Charlotte Matthews, sobre os quais os estudiosos de Nísia deveriam refletir, confrontando-os com uma análise profunda e isenta: em primeiro lugar, há muito a ser feito para se conhecer Nísia, pois seu legado tem sido em parte simplificado e despido das ambiguidades e contradições que existem nas suas ideias; em segundo, há muito a se reavaliar nos vários aspectos de sua carreira de amplos interesses, o que inclui mitos e informações que requerem investigações profundas para serem possivelmente corrigidas, por falta de evidência documental; e, em terceiro, há lacunas no conhecimento da vida e obra de Nísia, preenchidas com suposições – o que é comum e inevitável em trabalhos históricos –, mas que muitas vezes não foram reconhecidas como tais.²⁵

²⁵ Cf. Matthews (2012, p. 1-9, 200-205 e *passim*). Uma das suposições que se transformou em “fato” é, por exemplo, a de que Nísia não sabia inglês.

Para enfrentarmos esses e outros pontos problemáticos, as seguintes considerações de filósofos e historiadores podem nos ajudar.

Relembrando as palavras de Hegel antes mencionadas, Nísia e todos nós somos, em maior ou menor grau, prisioneiros de nossa época e não podemos escapar totalmente dos estereótipos, dos pressupostos e da mentalidade do tempo e do lugar em que vivemos e do gênero e grupo social ao qual pertencemos. Isso não quer dizer que não haja pessoas que estejam “à frente de seu tempo” e que tenham ideias originais, mas elas não podem, nenhum de nós pode, estar completamente desligadas de seu tempo – e temos de convir que mesmo as ideias originais ocorrem dentro de um quadro mental específico, o de sua época.

Há um perigo nos estudos históricos que foi magistralmente apontado pelo filósofo da história Giambattista Vico, no século XVIII, quando cunhou no seu *Scienza nuova* (1725) a expressão *boria de'nazioni* – orgulho ou presunção nacional – para descrever a tendência de se exagerarem as realizações nacionais e de seus heróis (e, poderíamos acrescentar, de heróis ou heroínas regionais!). No caso de Nísia, o perigo seria vê-la como uma figura solitária e heroica, o que acalenta o orgulho nacional e regional, esquecendo-se de que as realizações de Nísia são grandes por si e não as honramos ao exagerá-las!

Repetindo a mesma advertência, mas de outro modo, outros críticos têm apontado para a necessidade de os biógrafos esforçarem-se por escapar da sedução hagiográfica, ainda muito praticada, que obstrui o conhecimento possível.²⁶ No caso de Nísia, importa sobretudo nos precavermos contra a tentação de idealizá-la e de ver toda sua obra posterior à tradução do revolucionário *Woman not inferior to man* como lhe seguindo as pegadas num desenvolvimento linear, direto e cumulativo; desconsiderando, pois, os muitos caminhos em ziguezague, os passos para a frente seguidos de outros para trás, a que o desenrolar de uma vida, de um pensamento e de movimentos históricos, como o feminismo, está sujeito.²⁷

²⁶ A “hagiografia secular” ainda está muito viva, como lembra a biógrafa e estudiosa de biografias Hermione Lee (2009, p. 107).

²⁷ Sobre as contradições e tensões nas ideologias vitorianas a respeito da posição da mulher na sociedade, ver, dentre outros, Purvis (1989).

Por último, um conselho relevante que se pode encontrar em vários historiadores de peso diz respeito à necessidade de se aceitarem novas descobertas que põem em xeque nossas “certezas” e, acima de tudo, em se aceitar que a incerteza faz parte integrante da empreitada histórica. É nessa linha que uma das maiores historiadoras de nossa época, a norte-americana Natalie Davis (1983, p. VIII; 1988, p. 574, 598, 599 e *passim*) – especializada em história cultural e social, com especial referência a mulheres –, insiste na necessidade de todo trabalho histórico ter lugar para os muitos “talvez”, para os “pode ter sido”, para os “provavelmente”, quando complexidades e ambivalências existem e as evidências são inadequadas para nos dar certezas absolutas. Aqueles que só querem “verdades absolutas” correm o risco de quebrar o compromisso com a verdade histórica, diz ela. O caso de Martin Guerre – que ela tratou magistralmente no seu *The return of Martin Guerre* – com todas as suas mil possibilidades e argumentos conjecturais é excelente, diz Natalie, para “nos ensinar humildade na nossa busca incessante pela verdade histórica” (Davis, 1988, p. 588).

Termino com um exemplo de uma resposta construtiva e profissional a uma controvérsia histórica que direta e indiretamente aborda alguns dos desafios que a investigação histórica confronta. Trata-se do famoso caso de Hugh Trevor-Roper, que na época atraiu muita atenção e abalou a reputação desse eminente historiador. Em 1983, ele foi chamado a dar seu veredicto sobre os sessenta volumes dos *Diários de Hitler*, então recém-descobertos, já que ele tinha todas as credenciais para isso: era conhecido especialista da Alemanha nazista, grande conhecedor de Hitler e havia trabalhado no Serviço de Informações e Segurança britânico durante a guerra. Trevor-Roper examinou os volumes de Hitler e os autenticou como sendo genuínos. Quando a fraude de Konrad Kujau, um falsário profissional alemão, foi descoberta por uma análise forense e o sério engano de Trevor-Roper ficou flagrante, ele teve o profissionalismo de assumir imediatamente a responsabilidade pelo engano involuntário que a pressa, a desatenção e a extrema autoconfiança o tinham levado a cometer. “Não quero culpar ninguém. É minha culpa” [“I don’t want to blame anyone. It is my fault”], disse ele – num exemplo dramático da perpétua correção e revisão a que nossos esforços pela busca da verdade estão inevitavelmente expostos.

Referências

- ABERDAM, Serge. Um frère de Mary Wollstonecraft em France? *Annales Historiques de la Révolution Française*, n. 344, p. 199-206, abr./jun. 2006.
- ALBERTI, Leon Battista. *Opere volgari*. v. 2. Edição de Cecil Grayson. Bari: Laterza, 1966. 3 v.
- ANTI-JACOBIN REVIEW AND MAGAZINE. Londres, n. 7, set.-dez. 1800.
- ASTELL, Mary. *Some reflections upon marriage*. Londres: John Nutt, 1700.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo, 1967.
- BEARD, Mary. *Women & power: a manifesto*. Londres: Profile Books Ltd.; London Review of Books, 2017.
- BOTTING, Eileen Hunt; MATHEWS, Charlotte H. Overthrowing the Floresta-Wollstonecraft myth for Latin-American feminism. *Gender and History*, v. 26, n. 1, p. 64-83, 2014.
- BOYD, Dollie. *The role of presbyterians in the education of women in the 19th century* (palestra). Tenesse: Tusculum University, 2019. Disponível em: <https://www3.tusculum.edu/news/news/2019/womens-education-grew-in-the-19th-century-as-attitudes-changed-but-challenges-remained/>. Acesso em: 4 jan. 2023.
- BRASIL. Senado Imperial. *Annaes do Senado do Imperio do Brazil*. Segunda sessão da Primeira Legislatura. Sessões 29-30 ago. 1827. Secretaria Especial de Editoração e Publicações – Subsecretaria de Anais do Senado Federal, 1827.
- BY A LADY. *Female restoration by a moral and physical vindication of female talents in opposition to all dogmatical assertions relative to disparity in the [...] to the ladies of Great Britain and Ireland*. Londres: Gale Ecco Prints, 2010. [1780].
- COHEN, Estelle. What the women at all times would laugh at: redefining equality and difference, circa 1660-1760. *Osiris*, v. 12, Women, Gender and Science: New Directions, p. 121-142, 1997.
- COLLEY, Linda. *Britons: forging the nation 1707-1837*. New Haven: Yale University Press, 1992.

COMTE, Auguste. On the influence of positivism upon women. In: COMTE, Auguste. *A general view of positivism*. Tradução de J. H. Bridges. Londres: Trubner & Co., 1865.

DAVIS, Natalie. "On the Lame". *The American Historical Review*, v. 93, n. 3, p. 572-603, jun. 1988.

DAVIS, Natalie. *The return of Martin Guerre*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

DUARTE, Constância Lima. Palavras finais (Posfácio). In: Fundação Ulysses Guimarães. *Nísia Floresta Brasileira Augusta, uma mulher à frente do seu tempo: direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Natal, 2016.

DUARTE, Constância Lima. *A primeira feminista do Brasil*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2005.

EAGLES, Stuart. "Souls of good quality": Ruskin, Tolstoy and education. In: PURTON, Valerie (ed.). *John Ruskin and nineteenth-century education*. Londres: Anthem Press, 2018.

EAMON, William. *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

FLORES, Hilda Agnes Hübner. Ana Eurídice Eufrosina de Barandas: vida e obra. In: BARANDAS, Ana Eurídice E. de. *Ramalhete, ou flores escolhidas no jardim da imaginação*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1990. p. 11-50.

FLORESTA, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997.

FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. São Paulo: Cortez Editora, 1989.

FREYRE, Gilberto. *Inglêses no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. [1948].

Fundação Ulysses Guimarães. *Nísia Floresta Brasileira Augusta, uma mulher à frente do seu tempo: direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Natal, 2016.

GAMA, Padre Lopes. *O Carapuceiro*. Recife, Fundação da Cultura, v. 3, n. 34, 1983. Edição fac-similada.

GUEST, Harriet. Hannah More and conservative feminism. In: BATCHELOR, J.; KAPLAN, C. (ed.). *British women's writing in the long eighteenth century*. Londres: Palgrave Macmillan, 2005. p. 158-170.

HAHNER, June E. *Emancipating the female sex: the struggle for women's rights in Brazil – 1850-1940*. Durham: Duke University Press, 1990. p. 47-62.

HEGEL, Georg W. *Philosophy of right*. Prefácio e tradução de S. W. Dyde. Ontário: Batoche Books, 2001. [1821].

HITLER DIARIES proved to be forged. *The Guardian*, 7 maio, 1983. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2016/may/07/hitler-diaries-fake-forged-sunday-times>. Acesso em: 11 jan. 2023.

JORDAN, Ellen. “Making good wives and mothers?” The transformation of middle-class girls’ education in nineteenth-century Britain. *History of Education Quarterly*, v. 31, n. 4, p. 439-462, 1991.

KELLY, Gary. Elizabeth Hamilton and counter-revolutionary feminism. In: KELLY, Gary. *Women, writing, and revolution: 1790-1827*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 126-162.

KELLY, Joan. Early feminist theory and the “querelle des femmes” – 1400-1789. *Signs*, v. 8, n. 1, p. 4-28, out. 1982.

LA VOPA, Anthony. Sexless minds at work and at play: Poullain de la Barre and the origins of early modern feminism. *Representations*, v. 109, n. 1, p. 57-94, 2010.

LEE, Hermione. *Biography: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country – Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LOWENTHAL, David. The past made present. *Historically Speaking*, v. XIII, n. 4, p. 2-6, set. 2012.

MATTHEWS, Charlotte H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge: Tamesis, 2012.

MATTHEWS, Charlotte H. Between “founding text” and “literary prank”: reasoning the roots of Nísia Floresta’s *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. *Ellipsis*, n. 8, p. 9-36, 2010.

MCILQUHAM, Harriet. Some further eighteenth-century advocates of justice for women. *The Westminster Review*, Londres, v. 159, n. 2, p. 167-179, fev. 1903.

MCILQUHAM, Harriett. Early writers on the woman question. *The Westminster Review*, v. 158, n. 3, p. 312-320, set. 1902.

MCILQUHAM, Harriett. Sophia: a person of quality – the eighteenth-century militant champion of women’s rights. *The Westminster Review*, v. 150, n. 5, p. 533-547, nov. 1898.

MORE, Hannah. *Cælebs in search of a wife, comprehending observations on domestic habits and manners, religion and morals*. Filadélfia: Thomas & William Bradford, 1808.

OWEN, Hilary. Gender and revolution in Southern Brazil: restitching the Farroupilha war in the works of Delfina Benigna da Cunha and Ana de Barandas. In: DAVIES, Catherine; BREWSTER, Claire; OWEN, Hilary. *Latin American independence: gender, politics, text*. Liverpool: Liverpool University Press, 2006. p. 216-17.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Globalizing the Enlightenment in Brasil. *Cultural History*, v. 9, n. 2, p. 195-216, out. 2020.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu. In: FLORESTA, Nísia. *O Carapuceiro e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. p. 137-143.

PATMORE, Coventry. *The angel in the house*. Londres; Paris; Melbourne: Cassel & Company, 1891.

POULLAIN DE LA BARRE, François. *De l’égalité des deux sexes*. Paris: J. Vrin, 2011. [1673].

POULLAIN DE LA BARRE, François. *De l’éducation des dames pour la conduite de l’esprit dans les sciences et dans les moeurs*. Entretiens. Toulouse, 1980. [1674].

PURVIS, June. *Hard lessons*. Cambridge: Polity Press, 1989.

- RENDALL, Jane. *The origins of modern feminism*. Londres: MacMillan, 1985.
- SCHWARTZ, Laura. Feminist thinking on education in victorian England. *Oxford Review of Education*, v. 37, n. 5, p. 669-682, out. 2011. Political and philosophical perspectives on education, parte 2.
- Skinner, Quentin. *As muitas faces da história – Nove entrevistas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- SOMMERS, Christina H. *Freedom feminism: its surprising history and why it matters today*. Washington: AEI Press, 2013.
- STUURMAN, Siep. *François Poulain de la Barre and the invention of modern equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- TUCKER, Trisha. Gendering the evangelical novel. *Rocky Mountain Review*, v. 66, n. 1, p. 83-90, 2012.
- VALADARES, Peggy Sharpe. Introdução. In: FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. São Paulo: Cortez Editora, 1989.
- VEIGA, Gláucio. *História das ideias da Faculdade de Direito do Recife*. Recife: Editora UFPE, 1980-1984. 4 v. (Outros cinco volumes foram publicados pelo autor, o último deles em 1998.)
- WILKIN, Rebecca. The querelle de femmes. In: MORIARTY, M.; JENNINGS, J. (ed.). *The Cambridge history of French thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Natureza e liberdade em *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis: o uso dos nomes próprios como expediente narrativo para uma historicidade

Katarina Ribeiro Peixoto

O uso dos nomes próprios sem nenhum outro indexador externo aos seus portadores expressa uma escolha narrativa em *Úrsula* (1859), romance de Maria Firmina dos Reis (1822-1917). Esse uso permite introduzir uma concepção de maternidade como condição para historicidade em contexto patriarcal e escravocrata. A autora não assina a novela, senão sob a descrição indefinida de “uma maranhense”, e, como pretendo demonstrar, essa indefinição é consistente com a vindicação da universalidade na narrativa, em que a autoria de uma história não deve influenciar o sentido da denúncia da escravidão e do patriarcado. O uso dos nomes como descrições, em contraste, desempenha a função normativa de condenar a escravidão e o patriarcado e de condicionar uma historicidade.

Primeiro, farei uma breve consideração histórica e biográfica, buscando contextualizar *Úrsula*, tanto na história do Brasil como na história da literatura do Brasil, com o intuito de situar a natureza abolicionista do texto. Em seguida, tratarei da relação de coextensão entre natureza e liberdade na determinação desse abolicionismo. Depois, chamarei a atenção para o sentido da escolha narrativa pelo uso dos nomes como descrições definidas. Por fim, apresentarei como esse uso permite à autora introduzir uma noção de historicidade, a partir do atrelamento do abolicionismo à função materna. Este último passo é o que constitui o ineditismo e a potência feminista do texto de Firmina, sob o manto da prosa romântica de folhetim.

O abolicionismo de Maria Firmina dos Reis na novela *Úrsula* (1859)

Maria Firmina dos Reis (1822-1917) foi uma escritora, poeta, compositora e pedagoga maranhense, provavelmente de origem mulata, que inaugurou a literatura abolicionista no Brasil. A origem exata de Firmina, no que concerne ao núcleo familiar, não está ainda evidente. Sabe-se que nasceu em 11 de março de 1822 e foi registrada em 11 de outubro ou 21 de dezembro de 1825, que os pais não eram casados e se chamavam João Pedro Esteves e Leonor Felipa dos Reis. Segundo José do Nascimento de Moraes Filho, o biógrafo que resgatou a obra de Firmina em 1975, Leonor seria “branca da terra” ou branca, ao passo que o pai de Firmina seria negro. A família Reis teria certa reputação na vila de Guimarães. A pesquisadora Mundinha de Araújo, como registra Machado (2019, p. 95), encontrou documentos comprovatórios de que Felipa Reis era na realidade uma escrava liberta, mulata, “preta forra”, ex-escrava de Caetano José Teixeira. Esse achado introduz alguma dificuldade para entender o vínculo da mãe de Firmina com a família Reis, de Guimarães. Quando Firmina tinha 5 anos, sua mãe a entregou aos cuidados de sua irmã, em uma casa em que Firmina cresceu e se tornou autodidata, cercada por um contexto escravocrata. A exposição a uma biblioteca ou à formação também não está evidenciada; sabe-se, no entanto, que Maria Firmina foi professora de Primeiras Letras e fundou a pioneira experiência de uma escola mista no Brasil, que foi censurada e, afinal, fechada apenas dois anos após fundada. Teve uma carreira notável como intelectual pública, poetisa, compositora e autora de novelas – *Úrsula* (1859), *Gupeva* (1861) e *A escrava* (1887). Contribuiu com a vida cultural de São Luís e do Maranhão como um todo, escrevendo para jornais. Os estudos sobre a história e a formação intelectual da autora estão florescendo nos últimos anos a partir do trabalho pioneiro de Nascimento Moraes Filho, em 1975, que retirou Maria Firmina dos Reis do anonimato, após a descoberta de um exemplar de *Úrsula*, por Horácio de Almeida, em um sebo no Rio de Janeiro.

Há uma literatura crítica a respeito do legado de Firmina na história, no ativismo, na literatura de gênero e raça, nos estudos sobre colonialismo

e seus efeitos. Esse florescimento não tem contrapartida no olhar filosófico, de maneira que investigar filosoficamente o trabalho de Firmina dos Reis é um desafio. A ausência de informações seguras sobre a sua formação histórica dificulta o rastreamento de referências, ao passo que a escassez de reflexões conceituais protegidas contra as arregimentações da luta política contemporânea não permite um esclarecimento determinado, por exemplo, das influências teóricas, literárias e históricas de Firmina, nem do seu modo de aquisição de conhecimento.

Este estudo tem um caráter modesto e sequer tem a pretensão de sugerir uma filosofia da literatura de Firmina. O exercício filosófico proposto a seguir visa situar e compreender a mobília conceitual que orienta o sentido do abolicionismo de Maria Firmina dos Reis. O pensamento da liberdade pela autora é o que governa a inteligibilidade dos conceitos e das relações conceituais, de maneira que a visita à crítica literária é parcimoniosa e se concentra na tentativa de identificar o abolicionismo de Maria Firmina dos Reis em *Úrsula*. Essa novela, ficará claro, tem um valor filosófico intrínseco. Em *Úrsula*, o abolicionismo designa uma ruptura com as narrativas anteriores. Uma ruptura radical, vale dizer, na medida em que não apenas inaugura uma narrativa abolicionista sob todos os aspectos, como estabelece as suas condições em conexão com uma perspectiva feminista, em defesa de uma função materna como dever de liberdade.

A literatura situa o abolicionismo de Firmina em contraste com o paradigma literário de *A cabana do Pai Tomás* (1853), traduzido para a língua portuguesa no ano seguinte ao seu lançamento. Como observa Charles Martin, o abolicionismo de Beecher Stowe é marcado pela indexação moral do escravo quando cristão,¹ de maneira que “o imoral não é tanto comerciar com escravos, mas sim comerciar a venda de escravos tão bons quanto Pai Tomás” (Martin, 1988, p. 11). O escravo Pai Tomás é feliz e letrado na Bíblia: “O nosso amigo Tomás, feliz na escravidão, comparava a sua sorte a de José do Egito” (Stowe, 2011, p. 1), e faz pregações ao próprio

¹ Esse traço, denunciado por Martin, é estudado por Sarah Robbins (2007), especialmente no capítulo “Stowe’s key, dred, and christian slave” (p. 61). Embora a natureza dessa indexação possa ser considerada em função do contexto que cercava a autora, Stowe mantém a fé cristã como horizonte normativo dessa indexação.

senhor, seu proprietário. Tudo se passa como se o abolicionismo fosse um espelhamento da perspectiva senhorial e escravocrata, que denega a humanidade de quem escraviza, na medida em que condiciona a defesa de sua dignidade (mediante a abolição) à moralidade cristã. Esse expediente ocorre também em *A escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães (*apud* Martin, 1988, p. 65), novela em que a escrava lamenta não ter nascido bruta e disforme como a mais vil das negras, para estar na situação em que está, sendo “branca como a neve”. A literatura abolicionista costumava aderir a dois tipos de falsificações denegatórias da humanidade dos escravizados, de modo que a antiescavidão se converte em antiescravo (Machado, 2019, p. 33): o escravo seria ou uma vítima absoluta, incapaz de ação e de responsabilização, ou seria “possuidor de caráter e personalidade disfuncionais, produzidos pela miséria do sistema” (Haberly, 1972, p. 31 *apud* Machado, 2019, p. 33). Nessa literatura, o problema da escravidão aparece ou recai, como anota Machado, sobre as pessoas escravizadas, de maneira que a escravocracia permanece alheia e desresponsabilizada.

Ainda em 1855, Nísia Floresta publica o folhetim *Páginas de uma vida obscura*, em que apresenta o escravo Domingos. O primeiro registro na literatura brasileira de uma vocalização do escravo ocorre possivelmente nesse texto de Nísia Floresta (Maia, 2017, p. 6). Domingos ser cristão é, segundo Souza Maia, o que move Floresta a incorrer no tema da escravidão, a partir da década de 1850, quando de seu retorno ao Brasil, influenciada pelas concepções de liberdade em florescimento nos países da Europa por que passara em anos anteriores. A separação de núcleos familiares de pessoas escravizadas é um tema maior nesse trabalho de Floresta, bem como o sofrimento dilacerante de Domingos. O olhar da escritora enfatiza o traço moral religioso como associado à virtude, na denúncia da separação e da comercialização de mulheres e crianças como escravos. É possível identificar nessa bondade do escravo cristão certa similitude ao texto de Stowe, embora Floresta se dedique, de maneira sem precedentes, ao tema das crianças separadas de mães e pais, de modo que seu texto parece desempenhar papel de transição na temática literária que humaniza a figura das pessoas escravizadas.

A literatura abolicionista em sentido estrito veio a lume no ano de 1859, com Luiz Gama e Maria Firmina dos Reis. Em ambos os textos, há uma mudança radical no tratamento da humanidade das pessoas escravizadas. E a condenação da escravidão enquanto tal não se encerra em uma denúncia nem no espelhamento dos efeitos escravocratas sobre os caracteres dos escravos. Com Luiz Gama e a denúncia moral da sociedade escravocrata em *Primeiras trovas burlescas de Getúlio*, o racismo é satirizado. Em *Úrsula*, duas rupturas ocorrem em duas narrativas inteiramente novas: as pessoas escravizadas são iguais e sua igualdade é marcada pela determinação de um solo comum – a natureza. Como observa C. Martin, em *Úrsula* “o negro é dotado de um padrão mental próprio, dentro do cenário do novo mundo” (Martin, 1988, p. 5). Esse é o cenário da historicidade no abolicionismo de Firmina.

Em *Úrsula*, a voz das pessoas escravizadas não requer nenhuma nuance confessional para a determinação da igualdade. Esta é um fato da natureza, em contraposição à escravidão, que é definida como antinatural e, por isso, violenta e injusta. Sob o manto de uma prosa romântica e contaminada de um paisagismo neoclássico sem valor intrínseco evidente, a escravidão é apresentada como o horror fundacional de todos os males causados pelos homens. Em *Úrsula*, o estereótipo do escravo desaparece, ao passo que a dignidade natural que confere a igualdade entre homens e mulheres passa a ser ancorada na função materna em “terra estrangeira”. Essa função, por sua vez, depende da denotação onomástica, em uso referencial. O abolicionismo de Firmina é caracterizado pela coextensão entre natureza e liberdade e pelo uso dos nomes próprios como condição para o estabelecimento de uma historicidade.

Natureza e liberdade são coextensas: a escravidão é brutal porque é antinatural

Um dos elementos cruciais de *Úrsula* é o seu prólogo. Um estudo cuidadoso deve ser feito sobre essa apresentação, cuja parte final, para fins deste estudo, vale registrar:

Deixai, pois, que a minha *Úrsula*, tímida e acanhada, sem dotes da natureza, nem enfeites nem louçanias d'arte, caminhe entre vós. Não a desprezeis, antes, ampare-a nos seus incertos e titubeantes passos para assim dar alento a autora de seus dias, que talvez com essa proteção cultive mais o seu engenho, e venha a produzir couza melhor, ou quando menos, sirva esse bom acolhimento de incentivo para outras, que com imaginação mais brilhante, com educação mais acurada, com instrução mais vasta e liberal, tenham mais timidez que nós. (Reis, 1988, p. 18-19)

Firmina está aí justificando a assinatura da novela como “uma maranhense”, isto é, com uma descrição indefinida, por meio da qual denota uma perspectiva. Ela é uma mulher quase iletrada, menos liberal do que se deve ser, menos culta, e produziu uma obra acanhada, porque não tem dotes da natureza; entretanto, com essa não assinatura da obra ela pretende ter aberto um caminho a ser seguido. O anonimato é um expediente comum de autoproteção contra a censura, mas não há, até agora, registro de que Firmina tenha sofrido censura editorial nem de que o anonimato fosse uma escolha de dimensão externa ao trabalho. Em contraste, a reivindicação de uma assinatura a partir de uma denotação posicional – uma mulher do Maranhão – e de gênero é consistente com a natureza do que é narrado. É a partir dessa constatação que pretendo explorar a paisagem metafísica que nos é introduzida desde o primeiro capítulo da novela.

Por paisagem metafísica quero dizer isto: a narrativa de uma paisagem exuberante e intocada, que parece a um só tempo alheia à ação humana e sem um valor intrínseco. Esse valor é introduzido não com a mera entrada em cena de um personagem humano, o jovem Tancredo, que surge desacordado, mas com Túlio, um jovem escravo que encontra Tancredo, o jovem branco, desacordado. A primeira vocalização na narrativa é de Túlio, que é assim apresentado pela autora: “um ponto negro no extremo horizonte” (Reis, 1988, p. 16). Esse jovem enxerga um homem desmaiado e vai em seu socorro. Nesse percurso é assim descrito pela autora:

Um pobre rapaz, que ao muito parecia contar vinte e cinco anos, e cuja franca expressão de sua fisionomia deixava adivinhar toda a nobreza de um coração bem formado. O sangue africano fervia-lhe nas veias; o mísero

ligava-se à odiosa cadeia da escravidão; e em vão o sangue ardente que herdara de seus pais, e que o nosso clima e a servidão não puderam resfriar, em vão, dissemos – se revoltava, porque se lhe erguia como barreira – o poder do forte contra o fraco!... [...] Assim é que o triste escravo arrasta a vida de desgostos e de martírios, sem esperança e sem gozos! (Reis, 1988, p. 17-18)

A nobreza de um coração bem formado e o sangue quente, africano, configuram uma imagem que parece coadunar a natureza com a potência e a ânsia por liberdade. Isso se torna claro, também, com o deslocamento propiciado por Firmina. Após ser descrito de acordo com a natureza e com a violência antinatural, Túlio é o destinatário do tratamento pelo branco Tancredo, que lhe pergunta, antes de qualquer outra coisa: “Quem és?”. Há uma diferença de níveis narrativos que merece atenção. Primeiro, o jovem escravizado é descrito como um elemento da natureza, e nessa medida ele tem um coração nobre e bem formado. Em seguida, a sua condição social, já descrita como injusta, é abordada do ponto de vista do branco. Na narrativa, a natureza lastreia a revolta contra a cadeia odiosa da escravidão, de maneira que a natureza e o que é antinatural (a escravidão) estabelecem uma relação de antagonismo e conflito que fornece o cenário no qual a história se instala, no nível dialógico.

Túlio salva a vida de Tancredo e aí se inaugura a relação de igualdade natural entre ambos. Esse elo marca a tese fundacional a respeito do caráter natural (ou “criado por deus”) da fraternidade. É verdade que se pode dizer, como em vários momentos a crítica literária registra, que há um elemento religioso em observações como a da afirmação da natureza da fraternidade como uma missão divina (Reis, 1988, p. 21), como em: “Deus não desdenha aquele que ama ao seu próximo” (p. 25); mas o traço moral que iguala a ambos é uma generosidade “na alma” que não depende de nenhum comando externo à natureza. O africano, afirma a narradora em *Úrsula* (p. 39), é livre como um pássaro, como o ar, “porque no seu país não é escravo”; indo mais longe, ele “escuta a canção sentida que cai dos lábios de sua mãe, e sente, como eles, que é livre, porque a razão lho diz, e a alma o compreende”. E, segundo a narradora, ninguém pode escravizar a mente,

visto que, “nas asas do pensamento”, Túlio retorna aos sertões da África, até que acorda e se dá conta de que “é escravo em terras estrangeiras”.

O traço coextensivo entre natureza e liberdade se torna explícito com o juízo da narradora sobre o sentido da compra da alforria de Túlio, com o dinheiro que Tancredo lhe dera: “Túlio obteve pois por dinheiro aquilo que Deus lhe dera, como a todos os viventes – era livre como o ar, como o haviam sido seus pais, [...] a liberdade era tudo o que Túlio aspirava; tinha-a – era feliz!” (Reis, 1988, p. 42-43). A essa relação entre liberdade e natureza, por oposição à escravidão, segue-se imediatamente o corte de uma liberdade de outra ordem, da qual Úrsula, e não Túlio, carece. Aqui entra em cena a dinâmica dramática da novela, que segue as seguintes etapas: primeiro, há o estabelecimento da coextensão entre Deus-natureza e liberdade; depois, há o reconhecimento da igualdade como fraternidade.

Para a mulher, entretanto, essa igualdade não é suficiente. Úrsula tem de cuidar da mãe, Luísa B., que é paraplégica e vive doente, acamada. Essa condição de sofrimento de Úrsula e de sua mãe se origina no assassinato do pai dela, de maneira que Úrsula é órfã. No drama narrado, Úrsula e Tancredo seriam um casal a ser tratado no paradigma de *Paulo e Virgínia* (1787), de Bernardin de Saint Pierre, aliás, citado pela autora ao longo da novela (e suscitando, na crítica especializada, a hipótese de que Firmina acompanhava a literatura romântica europeia de perto). Então, Tancredo revela que também é órfão, mas de mãe. Do meio para o final da novela, também nos é dito que Túlio igualmente é órfão de mãe. O drama é protagonizado por órfãos e as ausências correspondentes (o pai de Úrsula, a mãe de Tancredo, a mãe de Túlio) servem como vias de explicação para toda injustiça e sofrimento, porque todos os pais e mães da trama são supliciados pela escravidão e seus efeitos e é essa relação antinatural que enquadra todos os atributos e expressões de vilania; todos os males são, em *Úrsula*, derivados de uma relação necessariamente violenta: a escravidão de homens e mulheres. O sofrimento da mulher e dos seus filhos é derivado da escravidão e só se explica a partir da reprodução da escravidão na esfera doméstica.

A liberdade e a igualdade são naturais e fonte da bondade; a escravidão é antinatural e constitui a fonte de todas as vilanias e injustiças, inclusive contra mulheres e crianças, na esfera doméstica. É assim, seguindo essas

regras elementares – a saber: deve-se ser livre, porque assim manda deus e a natureza, e não se deve escravizar nem ser escravo, porque a escravidão é injusta na medida em que é antinatural –, que Firmina oferece aquilo a que estou chamando de paisagem metafísica da novela *Úrsula*. A escravidão torna todos e cada um dos personagens vítimas uns dos outros e, no caso do único escravocrata sobrevivente e da única mulher que replica a prática dos escravocratas (Adelaide), vítimas de si mesmos. Escravocratas produzem órfãos: Túlio, Tancredo, Úrsula. As vítimas diretas são: a mãe de Tancredo, a mãe de Túlio, o pai de Úrsula. Nessa novela, não é a civilização que produz o mal, no paradigma rousseauiano de Saint Pierre, mas a escravidão. A apresentação de uma novela com dois polos narrativos tão opostos como irreduzíveis se torna inteligível porque esses dois atributos, se assim se pode dizer, são instanciados em um expediente semântico do qual Firmina lança mão: uma onomástica a serviço de uma historicidade.

Nomes próprios sem indexação familiar: descrições definidas do dever abolicionista

O recurso a uma onomástica para denotar uma narrativa é uma estratégia discursiva. Firmina usa os nomes que, por definição, são vazios de significação, para instanciar a relação conflituosa entre natureza *vs.* escravidão ou entre liberdade *vs.* escravidão e seus efeitos. Esse expediente de uma onomástica designativa de descrições é introduzido como uma marca de uma virada literária característica do romantismo, que é a da crítica social contemporânea. A emergência do romance realista, como observa Raquel Campos, “passou a ter uma extensão inaudita e a ocupar um lugar central, e a motivação se transformou em um tópos literário” (Campos, 2014, p. 57). Ainda segundo Campos, essa onomástica a serviço de uma “lógica” é inseparável de Honoré de Balzac, em *A comédia humana* (1842). A marca da singularidade anda de par com o realismo romântico, o qual, por sua vez, poderia ser tomado como uma projeção, na literatura, de uma ruptura moderna que ocorrera na filosofia um século antes.

O realismo moderno, tanto em sua vertente racionalista, como empirista, é introduzido por meio do privilégio epistêmico do acesso direto aos

objetos de conhecimento. Seja porque esses objetos são internos a nossas mentes (como Descartes e Arnauld consideravam), seja porque se trata de objetos do mundo exterior que nos são acessíveis por nossas sensações (Locke, Hobbes). Segundo Watt (1957, p. 7), o importante a esse respeito, no que concerne à novela romântica moderna, é o tipo de problemas e métodos que a filosofia moderna legou para as narrativas literárias. Nesse caminho, a onomástica desempenha papel semântico irreduzível. E, quanto a isso, Maria Firmina dos Reis, em que pese as referências estéticas (Bernardin de Saint Pierre, o pintor Rafael, o uso do paisagismo) serem explicitamente neoclássicas e aparentemente anacrônicas (ainda arcadistas), é uma pensadora e escritora do romantismo, em sentido forte: o de um realismo normativo, a partir da experiência subjetiva. Como a formação de Firmina não está assentada na historiografia, não se pode saber se esse recurso foi informado por seu acesso à literatura europeia contemporânea ou ao modo da recepção dessa literatura em sua obra, ou, ainda, se ela levou a cabo uma expressão romântica em acepção plena, a partir da própria experiência (se o romantismo faz sentido, afinal, é porque a subjetividade é convocada para o centro da narrativa).

O uso de nomes próprios como descrições, entretanto, é consistente com uma deliberação narrativa. Todos os nomes servem a descrições não indexadas em outras relações que não a da escravidão. Não há nomes de famílias, nem de lugares. Um olhar ingênuo pode enxergar nesse uso uma fuga da censura, mas Maria Firmina dos Reis não era anônima nem temente de censura em 1859, e se tornou uma escritora de reputação no Maranhão usando o seu próprio nome. Em contraste, o uso dos nomes em *Úrsula* é consistente com uma estratégia narrativa coadunada com a radicalidade dos elementos introduzidos por Firmina na novela: a humanidade natural dos escravizados, a igualdade entre indivíduos em uma sociedade e sobretudo a abertura para uma historicidade, a ser viabilizada pela função materna. Recorrer a nomes, assim, revela compromisso realista.

Ao desindexar os indivíduos de suas famílias, Firmina opera uma conexão de natureza e “alma”, que os irmana. São irmãos, órfãos, que resistem à escravidão. O elemento trágico da novela também é consistente com o realismo. *Úrsula* foi escrito quase trinta anos antes da abolição da

escravatura no Brasil; a barbárie contra a população escravizada, a fuga de escravos, a formação dos quilombos, a Balaiada (1838-1841), o assassinato de crianças nas casas das famílias aristocráticas de São Luís, esses fatos eram de pleno conhecimento de Firmina e faziam parte de seu cotidiano, em Guimarães (Machado, 2020). Ao fornecer uma denúncia esquemática da escravidão, ela desenha um quadro bem mais amplo e refinado, como anota Charles Martin, no qual a simplicidade da mobília dramática serve a uma denúncia generalizada e implacável da escravidão, sem precedentes na literatura brasileira.

O que há no drama são nomes cuja função é descrever e, assim, transportar o significado para além de qualquer indexação externa, não natural. Descrever é usar um dispositivo formal que, nessa condição, pode (e, segundo Firmina, deve) ser tomado como não particular a um contexto (no caso, o Maranhão, onde ela escreveu *Úrsula*). A distinção entre nomes próprios e descrições definidas é útil para fundamentar a interpretação de que Firmina não recorre a eles para esconder-se ou para se proteger, mas, antes, para mostrar, ou melhor, para demonstrar que a escravidão é um mal distribuído e é nessa condição que deve ser abolida, de maneira universalizável. A partir das reflexões de Watt (1957) sobre o uso dos nomes próprios como efeito da recusa moderna dos universais, que é uma reflexão generalista, vale visitar (e nada mais que isso) o modo como nomes e descrições passam a ser operados a serviço da demarcação do espaço lógico, em um manual clássico do início da modernidade, que permite a combinação de forma lógica na prática cotidiana da língua natural. Antes da tomada da atividade da lógica como estritamente vinculada a uma linguagem apartada, para as finalidades da sintaxe metamatemática, a *Lógica ou A arte de pensar* (1683), também conhecida como *Lógica de Port-Royal*, introduziu o uso de termos singulares para distinguir, no que era pensado como enunciado, aquilo que é termo do que era uma representação de um conhecimento (nesse caso, uma ou várias ideias) em um juízo. Assim, nomes designariam indivíduos (coisas ou pessoas) sem nenhum significado a eles indexado, ao passo que descrições constituiriam “termos equívocos por erro” (esse “erro” está para “errância” e equivocidade, e não para não acerto). Descrições são expressões como “o escravo Túlio”, “a verdadeira religião”, “o comendador

P.” (Peixoto, 2020). São expressões que designam um só indivíduo, cujo significado, entretanto, pode ser aplicado ou distribuído, fixado e determinado em enunciados e em contextos, de maneira que, diferentemente de nomes, descrições não são alheias semanticamente aos enunciados e contextos enunciativos. Podemos ir mais longe e dizer que há dois usos distintos de descrições (Donnellan, 1966): um tipo de uso seria “atributivo” e outro, “referencial”. Segundo essa distinção, no uso atributivo as descrições seriam sempre parte de algum predicado e nessa condição seriam verificadas. Já as descrições com uso referencial seriam, além de parte em geral de um predicado, uma parte determinada, em seu significado, em um contexto de falantes, e marcada no uso da linguagem. As descrições teriam forma: elas portariam um uso lógico transportável entre contextos.

Enquanto nomes não precisam ser indexados semanticamente, descrições precisam sê-lo. Em outras palavras, descrições são intencionais, no sentido que se referem ou se reportam (ou estão para, tanto no uso atributivo como no referencial) a predicados ou objetos ou práticas ou conjunto de coisas ou situações e condições que caem sob a descrição. Firmina propõe um drama entre descrições marcadas por nomes próprios, na linguagem, que operam semanticamente como atributos da escravidão (o uso desses nomes, na medida em que são descrições, seria atributivo, para retomar a distinção de Donnellan). Nesse caminho, os nomes com uso descrito poderiam ser traduzidos assim: o escravo alforriado; o jovem branco salvo pelo escravo e vítima do escravocrata; o escravocrata que não sabe amar, mesmo quando é capaz de amor; o escravo alcoolista cuja liberdade é formulada como memória na África, inclusive do tipo de bebida que lá consumia; a amante cruel do outro escravocrata; a mãe do jovem branco inocente; a mãe da jovem branca inocente; a jovem branca inocente e órfã; a mãe adotiva africana. A essas descrições Firmina atribuiu os nomes: Túlio, Tancredo, Fernando P., Antero, Adelaide, a mãe de Tancredo, Luísa B., Úrsula, Preta Susana. A não indexação de lugar também está presente, de maneira que *Úrsula* pode ser lido como um discurso articulado lógica, gramatical e historicamente contra a escravidão, a partir de uma metafísica da natureza e da liberdade, e instanciado em nomes que operam como descrições definidas em uso atributivo.

A denúncia implacável e generalizada da escravidão está demarcada por descrições assinaladas na narrativa como nomes próprios. O esclarecimento desse expediente discursivo e o reconhecimento de uma paisagem metafísica que admite uma relação coextensiva entre natureza e liberdade permitem reconhecer o abolicionismo de Firmina dos Reis e também o pioneirismo de uma narrativa romântica com um grau elevado de sofisticação argumentativa, sob o manto da narrativa exuberante do linguajar de folhetim. A autora maranhense produz um breve e mordaz tratado contra a escravidão, em formato de novela com ares anacrônicos. E para tanto usa instrumentos demarcatórios comuns a dispositivos e a discussões lógico-gramaticais sobre indexações, sentido, referência e pragmatismo. Ao fazê-lo, Firmina aponta caminhos para além da literatura e mesmo do romantismo brasileiro. Ela expressa um pensamento da liberdade coadunado com as discussões e formulações iluministas, que lhe eram quase contemporâneas.

O drama de folhetim de aparência arcadista e, então, anacrônico é, assim, uma peça abolicionista em acepção rigorosa e pode apresentar uma teoria da liberdade que está para ser explorada de maneira atenta. A novela em que um casal de jovens brancos e inocentes é ajudado por escravos, em que os escravos são tão humanos como os brancos e em que todo o mal está na mentalidade e ações escravocratas fornece uma narrativa sem precedentes na literatura brasileira. Com força, é possível ler *Úrsula* como uma narrativa do custo social e afetivo do autoritarismo e da escravidão. Dito isso, resta considerar o passo adiante que Maria Firmina dos Reis dá e que é, sob qualquer critério, um passo romântico e igualitário em acepção rigorosa: da perspectiva abolicionista segue-se o enquadramento e o diagnóstico da escravidão, por meio de um expediente narrativo e lógico que busca desvelar a semântica das relações de poder e opressão. O passo adiante da autora consiste em apresentar, em caráter normativo alinhado ao seu abolicionismo, uma historicidade dependente da função materna.

Função materna para introdução da historicidade como condição da liberdade

A noção de historicidade pode ter custos de método. Há uma possível contaminação hegeliana que deve ser evitada. Segundo Hegel, a unidade

da apercepção transcendental entre sujeito e objeto (de origem kantiana) forneceria uma totalidade fundacional de uma regra teleológica de inteligibilidade do mundo; nesse programa, a historicidade seria uma meta-história da razão como história do desenvolvimento de um conceito de absoluto (ou infinito ou deus, a depender dos compromissos teológicos e políticos implicados). O pacote metafísico e o legado conceitual tísico dessa perspectiva não merecem ser revisitados, senão para contrastar com o que pode ser entendido, de maneira mais modesta, como historicidade: uma teoria de uma história da história ou de uma meta-história. Como tal, a historicidade sempre é normativa, e disso não se segue que essa normatividade seja um enredo teológico ou finalista com pretensões escatológicas. Em uma frase: historicidade não implica juízo final. Dito isso, em que consistiria essa historicidade identificada em *Úrsula*? E por que estou me referindo à função materna como condição para essa historicidade?

Em primeiro lugar, ser uma meta-história não quer dizer que seja uma teoria, como material filosófico. E não apenas porque *Úrsula* é uma novela romântica, mas porque o conceito de historicidade pode prescindir de uma teoria ou de um método do qual ele seria derivado. A referência a fatos com um traço normativo de crítica e de sugestão ou comando de um outro destino possível para esses fatos é o que constitui uma historicidade e, como tal, uma narrativa. É nesse sentido franciscano que se pode reconhecer uma historicidade derivada do exercício da função materna; uma historicidade como exercício de reconstrução de um passado atemporal. Os três personagens africanos, Túlio, Antero e Preta Susana, são apresentados de maneira densa e a cada um deles Firmina atribui uma narrativa passada: Túlio se lembra da paisagem dos sertões da África; Antero, do tipo de bebida alcoólica de uma palmeira na África, que seria melhor que a cachaça; Preta Susana, por sua vez, é associada a uma narrativa completamente nova.

Dois elementos marcam a ruptura acarretada pela narrativa da Preta Susana: o passado não é uma memória que serve, como nos outros dois exemplos (Túlio e Antero), apenas para marcar o não pertencimento à escravidão, mas para contar a história que se relaciona com a história: quer dizer, para uma historicidade. A história que a Preta Suzana conta é “a história do cativoiro” (Reis, 1988, p. 134); não é apenas uma memória

parcial, reduzida a uma marca indexada no território, mas uma narrativa sobre o que as pessoas escravizadas vivem. Ela não precisa operar a oposição metafísica e moral entre natureza e escravidão, na medida em que ela mesma é a instanciação dessa oposição e por isso ela está ali. A história do cativo é a história de um ataque bárbaro, da travessia do oceano em porão de um navio, da separação forçada da filha, do marido, da mãe, da terra. E é, ao mesmo tempo, a história desse cativo na terra estrangeira. Diferentemente de Túlio e Antero, Preta Susana não se refere apenas a paisagens e objetos, mas a uma experiência, a afetos, a relações sociais, a coisas humanas, como ter uma família, procriar, cultivar, ser livre, amar, etc. Ao fazê-lo, ela institui uma separação entre mundos através do diagnóstico de que a escravidão é bárbara, e, por esse caminho, explica a Túlio que o passado na África não é apenas um passado, porque esse elo de violência é presente. Trata-se do mesmo encadeamento histórico de barbárie, que, para Suzana, originou-se na África, “o meu país”, e, em terra estrangeira (o Brasil), levou à brutalização, aos açoites e brutalidades do pai de Úrsula e marido de Luísa B.; é a mesma brutalidade que levou a mãe de Túlio à morte e que explica todo o encadeamento de violência e horror no folhetim.

Na narrativa de Susana e a partir dela, *Úrsula* se torna, também (ou sobretudo), a história da conexão necessária entre escravidão e violência de gênero. E, também aqui, o nome faz as vezes de descrição; entretanto, desta feita, o uso parece referencial, e não atributivo. Essa mudança se dá porque, de fato, o nome de Susana, ou a sua descrição, é “Mãe Susana”. A função materna faz as vezes de uma “variável” que instancia, quando ocorre, a conexão entre abolicionismo e maternidade, como condição para a liberdade entre os órfãos. Em toda a novela, a função materna é desempenhada como resistência à escravocracia, no domínio familiar e doméstico. A mãe de Túlio é sacrificada por Fernando P. em sua propriedade, e Túlio é adotado por Mãe Susana. A mãe de Tancredo é sacrificada por defender o filho e morre. Luísa B., que é a mãe supliciada e punida de *Úrsula*, entretanto, é a única que tem um nome, quero dizer, um nome fazendo as vezes de descrição. Todas as outras mães são chamadas apenas de “mães”, e Susana é “Mãe Susana”. A maternidade, assim, é marcada, no discurso de “Mãe Susana”, como uma função que conecta passado e futuro de

maneira normativa, ao romper com a escravidão na defesa da liberdade como história da história.

Susana é, assim, uma mãe e uma escrava, condenando a escravidão e o patriarcalismo ao narrar a paisagem metafísica em um discurso normativo sobre a história, isto é, em uma historicidade. O sentido referencial da descrição com nome de “Mãe Susana” merece atenção, na medida em que, com ele, Firmina não se compromete com um discurso totalizante da meta-história, nem com uma teoria a ser construída e menos ainda com o juízo final. Antes de contar a história do seu cativeiro, Mãe Susana situa o seu discurso na meta-história a partir da seguinte interjeição: “Um tributo de saudade a que não posso deixar de render a tudo quanto me foi caro, liberdade, liberdade!” (Reis, 1988, p. 133). Se lembrarmos que não é possível aprisionar a “alma”, não teremos dificuldade em reconhecer, mais do que uma narrativa, uma afirmação do elemento normativo sobre o presente: a historicidade é governada (isto é, segue uma ordem normativa, um comando narrativo) pelo dever diante da liberdade, não em um passado, mas atual, e sempre, a partir das próprias mentes (as quais são não aprisionáveis).

Como toda historicidade, há aí uma convocação reflexiva. A liberdade parece ser a escala de medida da tópica das descrições e, diferentemente do uso que Balzac confere às descrições (Campos, 2014), Firmina não recorre a uma poética, com o uso de descrições definidas. Ela parte de uma descrição indefinida para, por meio de dois usos das descrições (o atributivo e o referencial, caso da Mãe Susana), condenar a escravidão e afirmar, na história, a maternidade como função da liberdade.

Referências

Obras de referência

LITERAFRO. Portal de Literatura Afro-Brasileira. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/322-maria-firmina-dos-reis>. Acesso em: 12 jan. 2023.

Literatura secundária

CAMPOS, R. Nome próprio e descrição do social: poética da nomeação em Balzac. *História da Historiografia*, n. 16, p. 55-74, 2014.

DONNELLAN, K. Reference and definite descriptions. *The Philosophical Review*, v. 75, n. 3, p. 281-544, 1966.

MACHADO, M. Maria Firmina dos Reis, nineteenth-century Maranhão (Brazil). In: BALL, E.; SEIJAS, T.; SNYDER, T. (ed.). *As if she were free: a collective biography of women and emancipation in the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 344-356.

MACHADO, M. Maria Firmina dos Reis: escrita íntima na construção do si mesmo. *Estudos Avançados*, v. 33, n. 96, p. 93-1.008, 2019.

MAIA, L. S. Páginas da escravidão: raça e gênero nas representações de cativos brasileiros na imprensa e na literatura oitocentista. *Rev. Hist.*, São Paulo, n. 176, a01817, 2017.

MARTIN, C. Uma rara visão de liberdade. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. 3. ed. Rio de Janeiro: Presença, 1988. p. 9-14.

PEIXOTO, K. Description, espace logique et enjeu de l'implication de l'ouverture au langage pour la conception du jugement de la logique de Port-Royal. *Logique & Analyse*, n. 249-250, p. 79-95, 2020.

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. 3. ed. Rio de Janeiro: Presença, 1988.

ROBBINS, Sarah. *The Cambridge introduction to Harriet Beecher Stowe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

STOWE, Harriet Beecher. *A cabana do pai Tomás: a vida entre os humildes*. Tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka. Curitiba: Juruá Editora, 2011.

WATT, I. *The rise of the novel: studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1957.

Carolina Nabuco e o retrato de Henry James: uma escrita expatriada

Ulysses Pinheiro

No prefácio de seu livro *Retrato dos Estados Unidos à luz de sua literatura*, publicado pela primeira vez em 1967, Maria Carolina Nabuco de Araújo (1890-1981 – na época da escrita desse livro, ela tinha, pois, 77 anos) afirma que a obra não pertence ao gênero da crítica literária. Diante dessa caracterização do que o livro *não é*, fica aberta a possibilidade de explorar *o que ele é*; uma dessas possibilidades envolve suas interseções com o pensamento filosófico. Nesta investigação, o conceito de retrato, presente no título, ocupará um lugar central. Será principalmente sua análise da obra de Henry James, em um capítulo intitulado sugestivamente “Expatriação”, que nos fornecerá o fio condutor para a compreensão desse conceito, na medida em que ele repercute na posição da própria autora, educada nos Estados Unidos mas em nenhum momento identificando-se como uma norte-americana. O “retrato” apresentado no livro deverá, pois, ser compreendido a partir das leituras realizadas por um olhar estrangeiro, revelando, assim, sua concepção acerca das relações entre a história e a literatura.

Antes de investigar esse retrato, é preciso nos determos em um breve próêmio sobre o estatuto ambíguo da obra de Carolina Nabuco relativamente aos estudos feministas. Nabuco é, seguramente, uma figura importante e, em certa medida, ainda subvalorizada na história das mulheres no Brasil. Dentre os marcos de sua importância, pode-se destacar o fato de que ela foi a única mulher convidada para proferir uma conferência na cerimônia de inauguração do Ministério da Educação (na época, chamado Ministério da Educação e Saúde Pública), em 1930, conferência essa intitulada justamente “A mulher e a educação”. Todos os outros participantes desse evento, dentre os quais se encontrava Alceu de Amoroso Lima, eram homens (Nabuco, 1973, p. 114). Ainda no domínio da inserção das mulheres na esfera pública, Carolina Nabuco procurou manter a memória da atividade

parlamentar de seu pai, Joaquim Nabuco, na luta abolicionista no Brasil, escrevendo sua biografia. No entanto, um primeiro contato com sua obra revela imediatamente suas contradições internas, as dela e as de sua família: filha de um dos mais importantes políticos monarquistas, ela e o pai nunca abandonaram enfaticamente o apoio ao regime que promoveu a escravidão no Brasil, com especial intensidade no século XIX; além disso, a autora, que, tanto em suas ficções quanto nos seus estudos temáticos e biografias, deu destaque às vidas e obras de mulheres, aceitou muitos dos paradigmas masculinistas sobre o papel das mulheres na sociedade. Seu catolicismo convencional integra-se perfeitamente aos moldes da sociedade patriarcal que ela nunca realmente confrontou. Até mesmo sua vigorosa e consistente posição contra a escravização das pessoas negras, que poderia favorecer uma abordagem interseccional de sua obra, vem mesclada não apenas com o silêncio sobre o regime que a instituiu e manteve durante séculos, mas também com posições ambíguas – especialmente visíveis, por exemplo, em um capítulo de seu mais conhecido romance, *A sucessora* (1934), no qual são evocados o passado brutal e o presente miserável dos descendentes das pessoas escravizadas na fazenda onde morava a protagonista do livro. É verdade que essas posições discriminatórias poderiam ser atribuídas à personagem, em vez de à autora, embora as ideias sobre raça da primeira sejam criticadas de forma rápida em apenas uma passagem desse livro (Nabuco, 2018, p. 152-153). De qualquer maneira, em nenhum momento um posicionamento crítico ao racismo é fortemente desenvolvido nessa obra, o que deixa sua atitude sobre o tema em um nível de desconfortável ambiguidade. (A trajetória de vida de seu pai, oriundo das fazendas pernambucanas da família, é caracterizada por essa mesma duplicidade. Aliás, já existem estudos que tratam de “descanonizar” a imagem de Joaquim Nabuco, assinalando sua adesão a teorias racistas,¹ embora ele seja retratado ainda hoje muitas vezes como o redentor dos escravos).

Desse modo, essas reservas quanto ao pensamento de Carolina Nabuco exigem uma abordagem metodológica peculiar. Para a leitura de sua obra – e esse mesmo cuidado pode ser reativado ao se tratar de inúmeros

¹ Ver, por exemplo, Azevedo (2001).

outros casos de mulheres cujos escritos endossaram teses masculinistas –, parece ser preciso adotar, de alguma forma, uma crítica de seu pensamento no momento mesmo em que ele é exposto, de modo a deixar claramente marcado aquilo que nos separa dele. Ou seja, em um estudo feito no contexto de desconstrução do cânone histórico masculinista, parece ser preciso, ao mesmo tempo, endossar e criticar as autoras que subscrevem teses do patriarcado dominante. De certa forma, é isso o que propõe Sigrid Weigel em seus estudos metodológicos, desde a década de 1980. Segundo Weigel, é preciso levar em conta as condições concretas da produção das escritas das mulheres que vivem em uma sociedade patriarcal (Weigel, 1985, p. 29-31) para que, nelas, seja ressaltada sua ambiguidade constitutiva. É importante notar que a tese de Weigel distingue-se tanto de críticas puramente externas quanto de propostas que recomendam a “contextualização” histórica das ideias examinadas. Essa última vertente de uma teoria da leitura é sem dúvida essencial, já que nos alerta sobre o perigo de se fazerem condenações genéricas e anacrônicas de conservadorismo, ainda mais quando elas são dirigidas aos próprios oprimidos: afinal, as pessoas não podem, por um mero ato de vontade, subtrair-se às condições intelectuais e materiais que as constituíram como autoras. Mas a tese de Weigel, sem negar essa advertência, introduz uma orientação metodológica mais propositiva: é preciso, segundo ela, discernir, nos escritos das mulheres, o que ela chama de “dupla existência”, a que se submete aos modelos patriarcais e aquela que antecipa a libertação das mulheres. Porque essa dupla existência deve ser entendida como um instrumento heurístico a ser aplicado a textos que pretendem conter unidade e coesão. A adoção de uma tal perspectiva da duplicidade não nos conduz a uma espécie de divisão esquizofrênica das autoras estudadas; em vez disso, ela nos leva a poder ler, *nos momentos mesmos* de submissão aos padrões opressores, aquilo que, neles, desloca seu sentido manifesto em direção a um movimento contestatório. Diferentemente da distinção entre sentido esotérico e sentido exotérico proposta por Leo Strauss para a leitura de textos escritos em épocas de perseguição política, a qual se baseia na ideia problemática de “intenção” dos autores e produz, por isso, uma multiplicação incontrolável de interpretações (no que já foi

chamado por alguns de “hermenêutica da suspeita”),² o instrumento analítico de Weigel nos convida a, sem culpabilizar as pessoas oprimidas por sua própria opressão, reconhecer, em um só e mesmo texto, submissão e revolta. Que por vezes essa leitura dúplice tenha de identificar elementos no texto que não são necessariamente caracterizados como intenções conscientes das autoras examinadas apenas indica que a questão da autoria de textos é mais complexa do que a mera identificação empírica de quem os assina. Ou, se quisermos recorrer a um vocabulário médico, um texto é sempre, em certa medida ao menos (mas talvez essa seja sua maior medida), um sintoma – seus autores e suas autoras são, no mais das vezes, apenas seus efeitos.

Concluído esse proêmio, examinemos finalmente o comentário de Carolina Nabuco sobre Henry James. Como foi dito acima, o guia de nossa investigação será dado pelo título dessa seção do seu livro, “Expatriação”; esse título anuncia que a experiência de ser estrangeiro é o cerne da análise que Nabuco oferece para a obra de James. Interessará particularmente entender como a figura do estrangeiro e do expatriado será associada por ela à situação feminina. Notemos, primeiramente, que o resumo que Nabuco esboça da vida de James o aproxima bastante da sua própria biografia; de fato, o primeiro parágrafo do comentário bem poderia relatar a experiência de sua própria família, quando, acompanhando o pai, Joaquim Nabuco, em seu nomadismo de embaixador do Brasil, eles foram como que duplamente expatriados, na medida em que o afastamento do país era também o abandono de um regime político ao qual eles se opunham, a República:

Já existia em meados do século dezenove um não pequeno número de famílias americanas de largos meios e com tradição cultural de duas ou mais gerações que, levadas por suas afinidades com os costumes e o pensar europeus, viviam fora do país. Pertenceu a uma dessas famílias o romancista Henry James (1843-1916), habituado desde a infância a uma existência de demoradas viagens, que redundou em expatriação. (Nabuco, 1967, p. 133)

Também Carolina Nabuco “pertenceu a uma dessas famílias”, embora o resultado, no seu caso, não tenha sido a expatriação permanente – a não ser que a tomemos como um certo tipo de desterro espiritual,

² Sobre essa expressão atribuída a Paul Ricoeur, cf. Levene (2000).

o qual marcará toda a sua obra. Seu pai, que morreu no exterior, narra parte desse exílio voluntário em suas autobiografias intituladas *Um estadista do Império* e *Minha formação* – dois livros que, registrando os fatos marcantes de sua vida, especialmente a luta abolicionista da qual foi um dos líderes, deixam clara sua adesão inabalável ao regime monárquico de Pedro II. Ironicamente, fora através da leitura desses verdadeiros libelos pró-monarquistas contidos nessas autobiografias que o presidente da recém-instalada República, Campos Sales, reconheceu os méritos intelectuais do inimigo político e arregimentara-o para o serviço diplomático, na Europa e nos Estados Unidos. Nesse último país, Carolina Nabuco passou toda a sua adolescência. O domínio da língua inglesa e a familiaridade com a literatura norte-americana vêm dessa época.

A própria Nabuco se encarrega de aproximar sua experiência de exílio espiritual com a de James: “O século dezenove foi para certa classe um século de expatriação. Grandes colônias de americanos do Norte e algumas de nosso continente viviam mais ou menos permanentemente nas mais agradáveis cidades da Europa” (Nabuco, 1967, p. 134).

A ideia mesma de cosmopolitismo, diz Nabuco, surge desse conjunto de experiências de “transplântio”. Ela observa que, ao tomar como objeto principal de sua literatura os norte-americanos, James retirava-os de seu meio ambiente pátrio para melhor descrevê-los: conterrâneos em viagem pela Europa tornavam-se mais claramente delineados pelo contraste com a cultura metropolitana de onde seus antepassados emigraram. James é caracterizado por Nabuco, desse modo, como uma espécie de anomalia no retrato dos Estados Unidos que ela desenhava através do exame da sua literatura: ao contrário dos outros escritores examinados, ele, de alguma forma, subtraiu-se do país para melhor observá-lo, resultando daí uma espécie de retrato indireto ou imagem em negativo, como a que se mostra em um fotograma não revelado.

Ao definir o método de escrita de James, Nabuco o radicala, ele mesmo, em um contexto estrangeiro: tratava-se, segundo ela, de “juntar a psicologia de Balzac à perfeição de Flaubert” (Nabuco, 1967, p. 137) – ou seja, tratava-se de elevar a descrição psicológica até um nível de formalismo que alteraria a própria concepção do que é uma “descrição psicológica”.

Essa nova concepção é definida por Nabuco como um “método circunvolucionário de descrição” (p. 137) – o qual, segundo ela, seria também o de Marcel Proust. Ao situar James no interior da tradição da literatura francesa, encontrando aí seus dois precursores e seu “irmão” literário, ela promove com isso um duplo deslocamento de sua obra: embora fosse um norte-americano exilado permanentemente em Londres, foi uma cultura latina – como a de Nabuco – que o acolheu espiritualmente e que poderia explicar a “circunvolução” de seu método.

O “método” é introduzido por Nabuco através do relato da discordância que opunha Henry James a seu irmão, o filósofo William James, sobre os méritos de tal narração circunvolucionária. William James é caracterizado por Nabuco como o “líder do movimento Pragmatista” (Nabuco, 1967, p. 134), e é em oposição a essa escola filosófica que a “descoberta literária de [Henry] James” (p. 137) poderia, por contraste, ser mais bem compreendida. William, escreve Nabuco, criticava o “método inaudito” [*this unheard of method*] utilizado pelo irmão, solicitando-lhe que voltasse a escrever usando uma linguagem “*as straight and explicit as it can be made*” [o mais direta e explícita possível] (essa frase é citada pela autora diretamente em inglês). Como ocorre ao longo do livro, Nabuco transcreve os autores analisados sem dar as referências – provavelmente porque o “retrato” impressionista dos Estados Unidos que ela está traçando seria prejudicado pelas inúmeras notas de rodapé necessárias para dar conta da quantidade realmente impressionante de material mencionado e citado. Mas é fácil adivinhar que ela certamente retirou a citação do volume *The letters of William James* (1920), editado pelo seu filho (também ele chamado de Henry James) após a morte do primeiro. Vale a pena nos desviarmos brevemente até essa correspondência entre os dois irmãos de modo a aprofundar a compreensão da leitura proposta por Nabuco.

Em uma carta datada de 4 de maio de 1907 – a qual retoma o tópico já abordado em uma correspondência anterior, de 22 de outubro de 1905 –, William caracteriza o “método” do irmão a partir da seguinte prescrição: “Evitar nomear diretamente, mas fazê-lo por golpes de respiração e de sussurros em torno da coisa” (James, 1920, p. 337), despertando assim no leitor “a ilusão de um objeto sólido, feito (como o ‘fantasma’ da Politécnica)

inteiramente de materiais impalpáveis, ar, e as interferências prismáticas da luz, engenhosamente focada por espelhos sobre o espaço vazio” (p. 338). O “fantasma” em questão designa a criação do cientista inglês John Henry Pepper, que, na segunda metade do século XIX, realizou projeções de luz sobre espelhos para criar ilusões espectrais, em um experimento testado na Politécnica Britânica e depois transposto para os palcos dos teatros londrinos. William aproxima, pois, o método do irmão a esse *truque de ilusionismo*, o qual duplica a realidade em fantasmagorias sem substância. Tal método só se sustenta, ele continua, com uma vertigem de associações indiretas feitas em escala imensa, de modo que o volume acumulado do ar ganhe o peso de uma coisa corporal (p. 338). Vemos, pois, que a crítica de William se dirige não apenas à natureza do modo, mas também à sua *eficácia*: para produzir seu efeito, tal método demandaria que os leitores não pulassem uma só palavra dos textos, já que é seu acúmulo excessivo que gera o “fantasma”. Ora, continua William, em uma época formada por um público cada vez menos atento, isso condenaria o escritor à incomunicabilidade. Finalmente, e também como consequência da adoção do método, ele acusa os escritos do irmão de exibirem apenas um vazio sem concretude: “Sua abordagem da América é em grande medida a de suas omissões, silêncios, vaguezas [...] suplementada apenas pelo termo geográfico abstrato ‘Europa’” (p. 338). Ele conclui sua análise com um pedido: “Dê-nos *uma* coisa em sua velha maneira mais direta, só para mostrar que, apesar de seu sucesso paradoxal nesse método inaudito, você ainda pode escrever de acordo com os cânones aceitos” (p. 338).

Ao se referir a essa crítica metodológica para dar conta da obra mais madura de Henry James, Nabuco a caracteriza, portanto, como sendo uma escrita contra “os cânones aceitos”. Particularmente, como vimos, tratava-se de rejeitar alguns dos pressupostos da filosofia pragmatista norte-americana. Ao usar Henry James como paradigma da melhor literatura escrita no século XX, ela entende essa última justamente como um questionamento dos cânones.

Como é recorrente ao longo do livro, Nabuco enfatiza a presença feminina na literatura, seja no papel de autoras, leitoras ou personagens. No caso de James, não é diferente. Ela detém sua análise principalmente

em *Daisy Miller* (1878), talvez a personagem mais famosa de James, que fez muito sucesso nos Estados Unidos à época de sua publicação. Daisy Miller é uma jovem tipicamente norte-americana, a qual, em uma viagem de turismo de alguns meses com a mãe e o irmão mais novo, com fins de “educação” e “instrução” na Europa, choca, com seus comportamentos ousados, a sociedade local – ou, mais exatamente, a pequena, rica e aristocrática comunidade norte-americana da Itália. É esse contraste entre um certo provincianismo das classes médias e dos novos-ricos e o cosmopolitismo das elites culturais norte-americanas, diz Nabuco, que desenha o retrato de Daisy Miller. Mas essa é apenas uma das personagens femininas examinadas no ensaio de Nabuco: dentre algumas outras, ela dedica especial atenção ao livro *The Aspern papers* (1888), que considera a obra jamesiana mais bem-sucedida, abordando novamente o tema de mulheres estadunidenses na Itália. O próprio autor Henry James acaba por ganhar contornos femininos, quando Nabuco menciona o modo irônico como Ernest Hemingway referia-se a ele: “*charming old lady*” (Nabuco, 1967, p. 136).

A centralidade das personagens femininas na obra de James continua a ser objeto da preocupação de Nabuco em seu exame do conto “A volta do parafuso” [“The turn of the screw”] (1898), o qual, segundo ela, tem por objetivo fazer uma síntese entre “este mundo e o além” (Nabuco, 1967, p. 139). Os termos em que Nabuco resume a narrativa de “A volta do parafuso” revelam um aspecto importante da caracterização de como o método circunvolucionário se conecta, em sua leitura, com a atividade de traçar um retrato (que é o objeto de nossa análise neste texto) e com as experiências distintas, mas relacionadas, de ser estrangeiro e de ser uma mulher em uma sociedade patriarcal. Eis o resumo que ela fornece desse conto:

Uma governanta falecida luta pela custódia de duas crianças, com sua substituta viva, numa casa de família rica. Intervém também um mordomo, igualmente morto, e que, de além-túmulo, pretende conservar sua influência sobre as duas sensibilíssimas crianças, principalmente sobre o menino. [...] a luta entre vivos e mortos constitui uma compulsiva tragédia, com os meninos a aguardarem, secreta e avidamente, as aparições dos amados criados desaparecidos. (Nabuco, 1967, p. 139)

Logo adiante, comentando o conto “Romance of certain old clothes” (1868), Nabuco nota como também ali os “mortos tomam ação contra os vivos”, em “uma história de ciúmes entre duas irmãs, em cujo final a morta deixa estrangulada a viva que lhe desposara o viúvo” – ou seja, no contexto de uma relação de dominação que ocorre entre mulheres (Nabuco, 1967, p. 139).

Em todos esses casos analisados, Nabuco conjuga uma dupla rivalidade: aquela que opõe os vivos aos mortos e a que ocorre entre as mulheres. Não é possível deixar de relacionar essas duas rivalidades sobrepostas e confundidas uma na outra à trama de seu próprio romance *A sucessora*. Nele, a jovem Marina, filha da aristocracia rural brasileira (origem social da própria Carolina Nabuco), sai do interior para casar-se com o viúvo Roberto Steen, homem mais velho e rico industrial cosmopolita, cuja casa no Rio de Janeiro era um dos epicentros da vida da alta sociedade carioca no começo da década de 1930. Mudando-se para a capital, Marina torna-se como que possuída pelo retrato imponente de Alice, a esposa morta, em uma trama que, como a de James em “A volta do parafuso”, não deixa de flertar com a literatura gótica e com certas teses do espiritismo (não devemos nos esquecer da forte presença de doutrinas místicas espíritas no começo do século XX no Brasil). Ao final do romance, durante uma viagem à Europa, a maternidade surge como solução para essa obsessão. No caso da Daisy Miller de James, a morte a espera no final da história, contraparte da ousadia de seu comportamento libertário: tomada pela epidemia de malária, a cidade de Roma transmite-lhe a doença em uma noite em que ousadamente encontrava-se com dois de seus pretendentes, no Coliseu deserto. Já Marina, no momento final de *A sucessora*, aparentemente saiu-se vitoriosa de seu embate com o espectro da esposa morta – *a não ser que* essa vitória seja, ela também, interpretada como o triunfo dos mortos sobre os vivos: Marina deixa de ser um corpo estranho na luxuosa casa do Flamengo e passa a encarnar, ainda que a seu modo, a figura de Alice no retrato que a contemplava do alto. Se agora ela não é mais assombrada pela imagem, é apenas na medida em que a realizou plenamente, como dona-de-casa exemplar e futura mãe do herdeiro da fortuna do marido (como Alice não podia ter filhos, Marina a incorporou ao mesmo tempo que a *superou*). Se for lido nessa chave irônica,

A sucessora também narra, afinal de contas, a derrota das mulheres nessa nossa sociedade masculinista e patriarcal.³

Como, no pensamento de Nabuco, a relação de rivalidade entre as mulheres se associa com o método de circunvolução narrativa (que ela elogia e, até certo ponto, adota) e com o olhar desde o ponto de vista do estrangeiro, tomando novamente como modelo o “expatriado” Henry James? Para responder a essa questão, relacionemos esses três elementos – rivalidade, circunvolução e expatriação – com a noção de retrato. É significativo notar que, no retrato dos Estados Unidos a partir de sua literatura proposto por Nabuco, o capítulo sobre o método de escrita de James contenha, ele mesmo, a menção a um “retrato”. Essa menção aparece em sua análise do conto “The real thing” (1892), que Nabuco (1967, p. 137) qualifica como “um dos seus mais emocionantes trabalhos”; nesse conto, a narrativa gira em torno de um “velho casal de aristocratas que, colhidos pela ruína, aceitaram a proposta de um pintor desejoso de retratar tipos de incontestável nobreza. Chegando, porém, à presença dos fidalgos, o artista não se agradou do seu aspecto e preferiu contratar o casal de criados que os servia desde longos anos” (p. 137). A ocorrência de retratos em uma narrativa circunvolucionária é sintomática, na medida em que ela concretiza a circunvolução no deslocamento das características da personagem em direção a sua representação pictórica. De fato, Sarah Kofman já caracterizou a duplicação própria de todo retrato a partir da noção de fantasma (lembremo-nos de que a figura do fantasma também foi evocada por William James para definir a escrita do irmão, como vimos acima). Sobre os retratos, diz Kofman que eles são

fantasmas errando no entre-dois, nem vivos nem mortos, nem sensíveis nem inteligíveis, nem presentes nem ausentes, mas antes presentes com uma presença que dá a impressão enganosa de uma ausência, ausentes de

³ Notemos, de passagem, que o romance de Nabuco foi supostamente plagiado por uma escritora inglesa muito popular em meados do século passado, Daphne du Maurier. Seu romance *Rebecca*, adaptado para o cinema por Alfred Hitchcock, narra a história de uma jovem esposa de um rico aristocrata assombrada pelo retrato da primeira esposa, a qual impõe cada vez mais sua presença fantasmática à intrusa, duplicada na memória da governanta fanaticamente devotada à antiga patroa. Seria interessante, em outra ocasião, tentar entender como as versões de Du Maurier e de Hitchcock representam as relações entre as mulheres.

uma ausência de onde emana uma pesada plenitude que ocupa e investe inteiramente o olhar que o aprecia. (Kofman, 1985, p. 16)

É por isso que Kofman afirma que todo retrato é, em certo sentido, uma natureza-morta: não sendo a coisa mesma, o retrato é suficientemente parecido com o original para produzir uma dúvida sobre a relação de prioridade do modelo sobre a cópia.

No interior dessa indecidibilidade, é a relação de opressão dos homens sobre as mulheres que se desloca e ganha contornos obscuros – tão obscuros ao ponto de transformar as próprias mulheres em instrumento de opressão sobre e entre si mesmas. Nessa relação especular e fantasmática, a emulação – como ocorre sempre que há uma relação de *representação* – funciona como instrumento de fascínio e de dominação (supondo-se que se possam distinguir essas duas coisas). Na construção masculina da figuração feminina – e notemos que os personagens que são pintores de *A sucessora* e de “The real thing” são homens –, é o representado que se deve adequar à representação, e não o contrário.

Daí por que essa presença ausente é especialmente apta, aos olhos de Nabuco, para traçar um retrato das mulheres oprimidas pelo patriarcado. Nos casos de *A sucessora* e de Daisy Miller, a função de opressão das mulheres é quase sempre exercida por outras mulheres: no livro de Nabuco, pela mãe da protagonista, por sua prima, sua cunhada, suas novas amigas e, sobretudo, pela arqui-imagem da falecida; no caso de James, a protagonista é vista pelo olhar masculino (do jovem norte-americano expatriado na Suíça, o enamorado e assustado Winterbourne), mas são as mulheres que a cercam que produzem o efeito de dominação: a tia de Winterbourne, uma esnobe e culta exilada dos Estados Unidos, sua mãe e as demais senhoras da sociedade norte-americana da Itália. Winterbourne é, ele mesmo, uma espécie de avatar de James – e esse último é investido por Nabuco, como vimos, de um olhar *feminino*.

Já foi há muito notado que a opressão masculinista é frequentemente realizada pelo viés indireto da opressão de mulheres por mulheres (assim como alguns capatazes das plantações das colônias da Europa eram pessoas negras). Esse tipo de opressão dos dominados por eles mesmos preserva a

linhagem da dominação com uma dupla crueldade, na medida em que transforma suas vítimas em algozes de si mesmas. Nabuco, parecendo à primeira vista reproduzir fielmente esse tipo de opressão mascarada, ao mesmo tempo a denuncia, descrevendo seus mecanismos psicológicos de sujeição e de alienação. Sob a aparência de um leve romance popular, podemos enxergar, no retrato literário que ela traça de Marina, a dupla existência da protagonista, tal como proposto por Weigel. Como Marina é quase uma *metáfora* de Carolina Nabuco, a dupla existência dessa última torna-se visível em suas ambiguidades a respeito de questões de gênero e de raça.

Adrienne Rich utiliza justamente o conceito de “vida dupla” para dar conta das estratégias de libertação das mulheres. Em seu livro *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* (2019), ela define essa “vida dupla” como “a aparente conformidade com uma instituição fundada sobre interesse e prerrogativa dos homens” (Rich, 2019, p. 76). Que essa conformidade seja apenas aparente indica que, em seu interior, é sempre possível identificar um movimento de resistência. A forma dessa resistência, propõe Rich, é uma solidariedade ou sororidade que ela denomina “*continuum* lésbico”, entendendo por esse termo uma série de “experiências identificadas com mulheres” – “ao longo da vida de cada mulher e ao longo da história” (p. 76). Não se trata apenas do fato “de que uma mulher teve ou conscientemente desejou ter uma experiência sexual genital com outra mulher” (p. 65), mas antes de uma redefinição e ampliação do significado geralmente atribuído à expressão “existência lésbica” para, com isso, questionar as estratégias de dominação masculinista envolvidas na heterossexualidade compulsória – incluindo-se aí, por contraste com a sororidade, a disputa entre as mulheres e sua adoção e internalização do machismo estrutural.

O paradigma último da complexa situação de duplicidade das mulheres no pensamento de Nabuco resume-se na figura do estrangeiro. Sua própria situação existencial, como expatriada do Brasil durante sua formação mais fundamental na infância e na adolescência nos Estados Unidos e na Europa, não indica apenas o deslocamento de uma família que apoiava o regime imperial durante os primeiros anos da República, mas sobretudo sua concepção mais profunda sobre o significado da escrita feminina. Nesse sentido, é sintomático que ela não tenha proposto um “retrato” do Brasil à luz da sua literatura, mas sim dos Estados Unidos, país no qual formou

seus gostos literários. Menos do que um afastamento do país de origem, esse deslocamento é o *topos* desde o qual sua perspectiva feminina sobre a situação das próprias mulheres pôde ser constituída. Se Nabuco de alguma forma se subtraiu do país para melhor observá-lo, assim como o fez James, resultando daí uma espécie de retrato indireto ou de imagem em negativo, essa mesma imagem oblíqua é apropriada, ainda com mais razão, como o instrumento que ela usa para retratar as mulheres. O deslocamento de Marina do interior agrário para a capital metropolitana é o movimento metonímico de desarticulação do ponto de vista masculino e patriarcal, preservando, no entanto, sua *aparência exterior* de submissão.⁴

Chegamos, com isso, finalmente, ao ponto em que é possível tentar nos aproximar da definição acabada de “retrato” utilizada por Nabuco. O livro *Retrato dos Estados Unidos à luz de sua literatura* (1967) é de uma amplitude extraordinária, mas, ao mesmo tempo, à primeira vista, ele pode parecer um tanto superficial: na multiplicação de observações ligeiras sobre a literatura norte-americana, desde os tempos coloniais até as últimas publicações da década de 1960, época em que o livro foi escrito, nenhuma delas se aprofunda o bastante. Ao contrário, cada nova caracterização é logo abandonada em direção a uma outra, em uma vertigem de referências admirável e, ao mesmo tempo, um pouco frustrante. Mas o método circunvolucionário de James pode nos dar uma pista sobre os propósitos e o alcance dessa empreitada – que, como notamos no início deste ensaio, não pretendia ser uma obra de crítica literária. O “fantasma” que surge desse sobrecarregado retrato impressionista quer menos representar a realidade fixa de um país do que sugerir o mundo movente subjetivo que subjaz à sua apreensão. Se essa “superficialidade” for um efeito deliberado, é justamente na medida em que ela *torna possível* o retrato. E esse retrato acaba se revelando como sendo menos o do país estrangeiro no qual a família se abrigou do que o do olhar que, tornando-se ele mesmo “expatriado”, pode tentar enfim se livrar do patriarcado (a começar, pela imagem opressiva do pai abolicionista e

⁴ Para efeito de comparação, seria interessante investigar o livro de viagem de Henry James, contendo relatos de sua passagem pelos Estados Unidos nos anos de 1905 e 1906, intitulado *A cena americana* [*The american scene*] (1907), no qual a condição de expatriado assume um tom identificado por muitos como racista. Tal comparação poderia nos ajudar a entender as relações ambíguas que confundem entre si a submissão e a resistência às relações de poder.

genial, Joaquim Nabuco). Expatriar-se é, em suma, uma forma de não mais patriarcalizar-se. Na introdução a seu livro, Carolina Nabuco afirma que “este meu estudo da literatura americana não poderia ser senão o reflexo de uma sensibilidade pessoal” ou, em outras palavras, como ela se apressa em acrescentar, “o quadro que vejo, e que não me atrevo a impor” (Nabuco, 1967, p. xii). O retrato dos Estados Unidos é, pois, um autorretrato de sua observadora, no qual ela esboça essa tentativa elusiva e ambígua de, habitando o patriarcado, dele subtrair-se. Ou, como ela diz, ainda na introdução, citando o que chama de uma “famosa sentença”, “o estrangeiro é a posteridade” (p. xi). Deslocando-se para além do tempo do agora, do reino da opressão, a posteridade é o outro nome dessa possibilidade de, sendo si mesma, não ser mais o que era.

Referências

- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. Quem precisa de são Nabuco? *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 1, p. 85-97, 2001.
- JAMES, William. *The letters of William James*. Editado por Henry James. 2 v. Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920.
- KOFMAN, Sarah. *La mélancolie de l'art*. Paris: Éditions Galilée, 1985.
- LEVENE, Nancy. Ethics and interpretation, or how to study Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* without Strauss. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Leiden, v. 10, p. 57-110, 2000.
- NABUCO, Carolina. *A sucessora*. São Paulo: Instante, 2018.
- NABUCO, Carolina. *Oito décadas*. Memórias. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1973.
- NABUCO, Carolina. *Retrato dos Estados Unidos à luz de sua literatura*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967.
- RICH, Adrienne. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica & outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha, 2019.
- WEIGEL, Sigrid. Das Schreiben des Mangels als Produktion von Utopie. *Women in German Yearbook*, v. 1, p. 29-38, 1985.

Educação como prática da liberdade em bell hooks e o feminismo negro

Halina Leal

Introdução

O pensamento de Paulo Freire fornece as bases da abordagem educacional de bell hooks. Com o referencial freiriano, ela pensa questões da educação articuladas a demandas de grupos subalternizados em virtude de atravessamentos de opressões de gênero, raça e classe. A influência de Paulo Freire no pensar crítico de bell hooks vai muito além de uma compreensão teórica da obra do educador. Segundo a pensadora, em *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*:

Muitas vezes, quando os estudantes e professores universitários leem Freire, eles abordam a sua obra a partir de um ponto de vista voyeurístico. Quando leem, veem duas posições na obra: a posição subjetiva do educador Freire (em quem, muitas vezes, estão mais interessados do que nas ideias e temas de que ele fala) e a posição dos grupos oprimidos/marginalizados de que ele fala. Em relação a essas duas posições, eles próprios se posicionam como observadores, como quem está de fora. Quando encontrei a obra de Paulo Freire, bem num momento da minha vida em que estava começando a questionar profundamente a política da dominação, o impacto do racismo, do sexismo, da exploração de classe e da colonização que ocorre dentro dos próprios Estados Unidos, me senti fortemente identificada com os camponeses marginalizados de que ele fala e com meus irmãos e irmãs negros, meus camaradas da Guiné-Bissau. (hooks, 2017, p. 66)

O que hooks sinaliza a partir desse ponto? Ela indica a importância de, no processo educacional, nos enxergarmos, enxergarmos nossas experiências e nos projetarmos através e para além dessas experiências. Nesses termos, ela assume Paulo Freire não somente como um pensador que apresenta uma abordagem a ser seguida na reflexão do processo educacional,

mas como o teórico que lhe permitiu compreender suas vivências como mulher negra de família da classe trabalhadora estadunidense. Tal compreensão significou a identificação dos processos de opressão de gênero, raça e classe pelos quais ela havia passado, os quais constituem a sociedade da qual fazemos parte. A identificação dos processos de opressão é um dos passos para a tomada de decisão de resistir às dominações.

Freire foi, portanto, o pensador que forneceu para ela uma linguagem que a fez refletir “profundamente” sobre a construção de uma identidade de resistência (hooks, 2017, p. 66). Ela afirma: “Uma frase isolada de Freire se tornou um mantra revolucionário para mim: ‘Não podemos entrar na luta como objetos para nos tornarmos sujeitos mais tarde’” (p. 66). Essa frase não foi de fácil assimilação para hooks, mas o olhar dela para si mesma fez com que se engajasse no que denominou de processo transformador de pensamento crítico (p. 66). A obra de Freire a desafiou a lutar contra o processo de colonização e contra a mentalidade colonizadora que emerge a partir daí. Sua admiração pelo trabalho de Freire não a fez, contudo, idealizar o educador sem identificar o sexismo de sua linguagem. Com relação à sua “história” com Freire, ela diz o seguinte:

Enquanto lia Freire, em nenhum momento deixei de estar consciente não só do sexismo da linguagem como também do modo como ele (e outros líderes políticos, intelectuais e pensadores críticos progressistas do Terceiro Mundo, como Fanon, Memmi, etc.) constrói um paradigma falocêntrico – em que a liberdade e a experiência da masculinidade patriarcal estão ligadas como se fossem a mesma coisa. Isso é sempre motivo de angústia para mim, pois representa um ponto cego na visão de homens que têm uma percepção profunda. [...] O sexismo de Freire é indicado pela linguagem de suas primeiras obras, apesar de tantas coisas continuarem libertadoras. Não é preciso pedir desculpas pelo sexismo. O próprio modelo de pedagogia crítica de Freire acolhe o questionamento crítico dessa falha na obra. Mas questionamento crítico não é o mesmo que rejeição. (hooks, 2017, p. 70)

E, seguindo essa perspectiva, de não rejeitar Freire e, muito pelo contrário, adotá-lo como fonte de inspiração e fundamento para sua incursão

no campo da educação, hooks nos apresenta a sua versão de educação como prática da liberdade. Nessa incursão, dentre outros pontos, é possível identificar a ênfase na sua própria experiência, de mulher negra que viveu em um país segregado, e na “radicalidade da teoria e da prática”. Segundo ela, considerar tais pontos pode fazer a educação contribuir para o enfrentamento e superação de diferentes formas de opressão e de dominação sociais e, em última análise, pode contemplar necessidades específicas das mulheres negras identificadas pelos movimentos do feminismo negro, assim como esses movimentos podem servir de base para uma educação libertadora.

Teoria como prática libertadora

Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor de mim e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria [...] um local de cura. (hooks, 2017, p. 83)

bell hooks, baseada na sua experiência pessoal e na ideia de uma teoria que liberta, defende que, na educação, quando a experiência de vida faz parte da teorização, não existe separação entre a teoria e a prática. Teorizar, segundo ela, é um processo crítico que pode conduzir a uma mudança, a uma prática, ao que ela denomina de cura do indivíduo ou da coletividade. Refletir e desenvolver um pensamento crítico acerca de sua própria experiência, ou seja, da experiência vivida, é, segundo hooks, chave para a compreensão, por parte do indivíduo, do que o atravessa, o machuca, situando o lugar a partir do qual ele pode iniciar seu processo de “resgate” de si mesmo.

Ela diz:

Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de liberação coletiva, não existe brecha entre a teoria e a prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, em que uma capacita a outra. (hooks, 2017, p. 86)

Essa interação (entre teoria e prática) é fundamental. A teoria, por si só, não liberta; ela só cumpre essa função quando dirigida para a experiência e atuação prática do indivíduo no seu contexto. Segundo hooks, o modo como a teoria é apresentada em ambientes como o acadêmico provoca um abismo entre a teoria e a prática. Nesses ambientes, ela vê a produção de teorias que não possuem relevância para a maioria das pessoas, reforçando a falsa dicotomia entre teoria e prática. A autora assinala que “a posse de um termo não dá existência a um processo ou prática”, do mesmo modo que uma pessoa pode praticar a teorização sem jamais conhecer o termo. Uma mulher pode “praticar” a resistência feminista sem utilizar o termo “feminismo”. Por outro lado, há pessoas que empregam determinados termos, mas não incorporam esses termos enquanto práticas. Voltando ao exemplo do feminismo, uma pessoa pode conhecer teoricamente o termo “feminismo” sem necessariamente ser praticante, se engajar nas lutas feministas.

A teoria da libertação desafia essas teorias e práticas que se constituem separadamente. Em outras palavras, a teoria da libertação, proposta por hooks, desafia a produção de saberes que mantém o *status quo* da classe intelectual dominante e que gera conhecimentos compreendidos por um círculo restrito de pessoas, sem pretensão de intervenção prática na realidade social, não servindo, assim, para acessar e educar um público mais amplo.

hooks rejeita os formatos acadêmicos tradicionais e, inclusive, defende que a teoria não acadêmica, como a tradição oral, por exemplo, seja tão valorizada quanto a acadêmica, concordando que existe a prática sem a teoria. Mas não descarta, em hipótese alguma, a importância da teoria na prática, através do pensamento crítico. Este, segundo ela, requer discernimento: “É uma forma de abordar ideias que tem por objetivo entender as verdades centrais, subjacentes, e não simplesmente a verdade superficial que talvez seja a mais óbvia” (hooks, 2020, p. 34). Uma das condições do pensamento crítico é “manter a mente aberta” (p. 35). Isso significa manter uma atitude de abertura radical que faz com que não nos apeguemos a nosso ponto de vista nem o protejamos, descartando outras perspectivas.

Para hooks, as teorias não fazem sentido se não produzirem um pensamento crítico sobre experiências e práticas. Ao mesmo tempo, movimentos de atuação numa realidade social perdem inteligibilidade, força e

direcionamento se não houver uma perspectiva teórica resultante de um pensamento crítico. Ela afirma:

Assim como alguns acadêmicos de elite cujas teorias da “negritude” a transformam num território crítico onde só uns poucos escolhidos podem entrar – acadêmicos que usam os trabalhos teóricos sobre a raça como meio para afirmar sua autoridade sobre a experiência dos negros, negando o acesso democrático ao processo de construção teórica – ameaçam a luta pela libertação coletiva dos negros, aqueles entre nós que promovem o anti-intelectualismo, declarando que toda teoria é inútil, fazem a mesma coisa. Reforçando a ideia de uma cisão entre a teoria e a prática ou criando essa cisão, ambos os grupos negam o poder da educação libertadora para a consciência crítica, perpetuando assim condições que reforçam nossa exploração e repressão coletivas. (hooks, 2017, p. 95)

A partir dessa perspectiva interativa (de teoria e prática), saberes práticos são produzidos:

A conexão essencial entre pensamento crítico e sabedoria prática é a insistência na natureza interdependente de teoria e fato, associada à consciência de que o conhecimento não pode ser dissociado da experiência. Em última análise, há a consciência de que o conhecimento enraizado em experiência molda o que valorizamos e, conseqüentemente, como sabemos o que sabemos – e, da mesma forma, como usamos o que sabemos. (hooks, 2020, p. 277)

Feminismo negro

Como feminista negra, hooks defende enfaticamente a teoria dentro do ativismo (seja por meio da oralidade ou da escrita). Ela afirma que o movimento feminista negro estadunidense (mas não só esse) é um marco referencial importante no sistema educacional. Mas, por quê? O que é o feminismo negro?

O feminismo negro é um movimento político, social, prático e teórico protagonizado por mulheres negras e que busca dar visibilidade às necessidades dessas mulheres a partir de suas próprias experiências na diáspora

africana. Experiências essas que variam, mas que mantêm um eixo comum de opressões. O movimento feminista negro se traduz em ações e reações às condições de vulnerabilidade de grande parte das mulheres negras e que dizem respeito não somente à opressão de gênero, mas de raça.

A interseccionalidade ajuda a compreender essas condições advindas desse entrecruzamento de opressões, denotando as diferentes maneiras pelas quais raça e gênero interagem para moldar as várias experiências às quais as mulheres negras são submetidas. Essas experiências não são compreendidas se não for considerado o modo como a intersecção do racismo e do sexismo afeta tais mulheres, moldando aspectos estruturais, políticos e representacionais que geram violências e as colocam na base da sociedade.

A partir do conceito de interseccionalidade, compreende-se o fato de as feministas negras articularem o feminismo negro como um movimento não essencialista. Esse não essencialismo é apreendido na medida em que a compreensão da situação das mulheres negras passa pela compreensão da sobreposição de opressões estabelecidas socialmente. Não há uma “natureza” nem a possibilidade de se recorrer a “essências” para justificar o que ocorre.

Nesse movimento, pensamento, vivências e práticas interagem e expressam perspectivas de resistência atuante. A respeito disso, Collins afirma: “Tanto individualmente como em grupo, a relação *dialógica* sugere que mudanças de pensamento podem ser acompanhadas de transformações em ações e que experiências alteradas podem, por sua vez, estimular uma mudança de consciência” (Collins, 2019, p. 75; grifo no original).

Sendo assim, o pensamento feminista negro se caracteriza pela sua ligação com as experiências vividas pelas mulheres negras, tendo como objetivo a melhora de tais experiências. Esse pensamento, juntamente com a prática, pode criar o que Collins denomina de identidade coletiva das mulheres negras, através da qual cada uma dessas mulheres tem a possibilidade de enxergar uma perspectiva diferente de si mesma e do contexto do qual faz parte.

A epistemologia feminista negra que emerge, então, está voltada para a compreensão dessa dinâmica e de como a lógica da opressão silencia os grupos das mulheres negras não reprodutoras da visão hegemônica

de conhecimento, impondo a essas a apropriação e a assimilação de um conhecimento caracterizado pela neutralidade, impessoalidade e objetividade. Mesmo com imposições e silenciamentos, as mulheres negras produzem um conhecimento fundamentado na interação experiência-prática e pensamento-teoria.

A produção desse conhecimento é importante para as próprias mulheres negras e para o confronto com as práticas dominantes de conhecimento. Nesses termos, é possível identificar o que Collins define como dimensões da epistemologia feminista negra. A primeira dimensão é a da valorização da sabedoria, envolvendo a perspectiva vivencial. A segunda dimensão é a do diálogo com outros membros da comunidade, para além do âmbito acadêmico, vistos como importantes para a construção de novos conhecimentos. A terceira dimensão é a da ética do cuidado, na qual fatores como a expressividade pessoal, as emoções e a empatia são considerados como fundamentais no processo de validação do conhecimento. A quarta dimensão da epistemologia feminista negra é a da ética da responsabilidade pessoal, a partir da qual se espera que o indivíduo tenha relação direta com suas próprias ideias e se responsabilize pelo seu discurso.

A partir dessas dimensões, é possível identificar não somente a interação entre experiências, teorias, práticas e pensamentos, mas aspectos como cuidado e responsabilidade, elementos-chave da noção de educação proposta por hooks e que envolve a consideração da diversidade e o engajamento.

As mulheres negras conscientes das suas experiências sabem, por um lado, que lecionar é um ato político contra-hegemônico; por outro, pelas bases epistemológicas do feminismo negro e pela consciência do não essencialismo de suas condições e da possibilidade de multiplicidade e diversidade de experiências, para as mulheres negras a base do ativismo e da resistência está na luta contra desigualdades e injustiças de maneira plural e não dominante.

As contribuições das feministas negras na reconstrução de um feminismo crítico no que se refere a gênero, raça e classe permeiam e influenciam as bases da própria educação, da construção dos fundamentos do ensino-aprendizagem em que a pedagogia esteja de tal forma engajada que promova a descolonização do conhecimento e das práticas de ensino, com

pensamentos contra-hegemônicos. No que se refere ao papel “descolonizador” da educação, hooks afirma:

Nós, que trabalhamos em educação, somos especialmente afortunados, porque, individualmente, podemos atuar contra o reforço da cultura do dominador e dos preconceitos com pouca ou nenhuma resistência. Professores universitários têm uma liberdade tremenda em sala de aula. Nossa maior dificuldade é compartilhar conhecimento a partir de um ponto de vista sem preconceito e/ou descolonizado com estudantes que estão tão profundamente envolvidos na cultura do dominador que não se abrem a aprender novas formas de pensar e de saber. (hooks, 2020, p. 57-58)

Ao compreender que a libertação é um processo contínuo, devemos buscar todas as oportunidades para descolonizar nossa mente e a mente de nossos estudantes. Apesar de graves retrocessos, houve e continuará havendo mudanças construtivas radicais na maneira como ensinamos e aprendemos, uma vez que mentes “em busca de liberdade” ensinam a transgredir e a transformar. (hooks, 2020, p. 59)

Educação democrática e pedagogia engajada

Para bell hooks, a construção de uma educação humanista, antirracista, antissexista, antimachista, em prol da pluralidade, que reconheça as peculiaridades do indivíduo e que garanta a voz dos estudantes, é capaz de estimular o senso crítico destes e avançar para uma prática que liberta. Para tanto, é necessário combater os métodos pedagógicos ultrapassados, descentralizar o conhecimento e reconhecer a falta de compromisso da academia (sobretudo na formação de professores) em aproximar a teoria da prática.

A educação como prática da liberdade pressupõe a não reprodução do status quo e o estímulo ao pensamento crítico e reflexivo em sala de aula. A partir do reconhecimento da diversidade teórica (teoria entrelaçada com experiências de vida ou vividas), hooks defende que a pluralidade deve ser respeitada e utilizada como metodologia pedagógica, pois cada um/uma

leva uma experiência para a sala de aula. A sala de aula é compreendida, assim, como um lugar de vivências, debates e descentralização de condutas.

hooks (2003, p. 41-49) apresenta a concepção de uma educação democrática, na qual os educadores “honrem a diversidade” e resistam “à tendência convencional de manter os valores do dominador na educação”.

É certo que, como educadores democráticos, temos que trabalhar para encontrar formas de ensinar e compartilhar conhecimento de maneira a não reforçar as estruturas de dominação existentes (hierarquias de raça, gênero, classe e religião). A diversidade em discursos e presencial pode ser apreciada integralmente como um recurso que aprimora qualquer experiência de aprendizagem. (hooks, 2003, p. 45)

Os estudantes devem ser convidados a conhecer a diversidade epistemológica existente em sala de aula, num espaço criado pelo professor para incluir temas que tragam consciência de gênero, raça e classe, por exemplo, associando-os aos temas abordados pela disciplina.

A educação como prática da liberdade não enxerga os estudantes de forma meramente passiva; ela exige o despertar da criticidade sobre a sociedade em que vivemos. Somente a partir dessa perspectiva desenvolveremos uma pedagogia engajada que nos permita (professores e estudantes) enxergar as relações de poder não somente no contexto social mais amplo, mas dentro das próprias instituições escolares, e, a partir daí, conseguir desarticular o ambiente escolar como mais um lugar de opressão. E isso só é possível, segundo bell hooks, quando olhamos e teorizamos nossa própria experiência e estimulamos os estudantes a fazerem o mesmo:

Quando a educação é a prática da liberdade, os alunos não são os únicos chamados a partilhar, a confessar. A pedagogia engajada não busca simplesmente fortalecer e capacitar os alunos. [...] Os professores que esperam que os alunos partilhem narrativas confessionais, mas não estão eles mesmos dispostos a partilhar as suas, exercem o poder de maneira potencialmente coercitiva. Nas minhas aulas, não quero que os alunos corram nenhum risco que eu mesma não partilharia. Quando os professores levam narrativas de sua própria experiência para a discussão em sala de aula, elimina-se a possibilidade de atuarem como inquisidores oniscientes e

silenciosos. É produtivo, muitas vezes, que os professores sejam os primeiros a correr o risco, ligando as narrativas confessionais às discussões acadêmicas para mostrar de que modo a experiência pode iluminar e ampliar nossa compreensão do material acadêmico. Mas a maioria dos professores têm de treinar para estarem abertos em sala de aula, estarem totalmente presentes em mente, corpo e espírito. (hooks, 2017, p. 36)

Notas finais

A proposta de bell hooks de “educação como prática da liberdade” nos instiga a pensar criticamente sobre quem somos e sobre nosso papel na coletividade da qual fazemos parte, seja como sujeitas/os integrantes de grupos subalternizados, seja como sujeitas/os conscientes da subordinação de pessoas por meio de imposições e práticas de dominação estruturalmente presentes em nossa sociedade.

O feminismo negro envolve a visibilização daquelas que são invisibilizadas e silenciadas em vários movimentos que buscam a libertação de grupos oprimidos. Avaliar as experiências das mulheres negras somente sob o ponto de vista de uma questão de gênero ou somente como uma questão de raça produz e reproduz “não lugares” sociais a esse grupo de mulheres. Esse movimento, ao assumir como base argumentativa o cruzamento interseccional, amplia o olhar sobre questões de gênero e raciais e permite a construção e a proposição de alternativas aos problemas aí identificados, numa interação entre teoria e prática.

No que se refere à educação, hooks nos mostra que o seu potencial transformador deve envolver pensamentos críticos sobre gênero, raça e classe, pensamentos esses que podem conduzir a processos de autorrecuperação, libertação ou, como ela mesma afirma, cura, sobretudo daqueles que sofrem com a manutenção de sistemas hegemônicos.

As mulheres negras, por estarem na encruzilhada interseccional (gênero, raça e classe), estão na base da estrutura social opressiva e são assim, por um lado, diretamente beneficiadas pela educação libertadora; por outro lado, por meio de sua conscientização e da perspectiva epistemológica que envolve valorização de vivências, teorizações e cuidados, transformando

pensamento em ação, servem de exemplo à própria educação crítica libertadora nos moldes propostos por bell hooks.

Referências

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2020.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. Rio de Janeiro: Martins Fontes; WME, 2017.

HOOKS, bell. *Teaching community: a pedagogy of hope*. Nova York; Londres: Routledge, 2003.

LEAL, Halina. Feminismo negro. *Enciclopédia Mulheres na Filosofia*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 14 abr. 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2020/04/14/feminismo-negro/>. Acesso em: 19 jul. 2023.

Sobre os autores

Ana Rieger Schmidt (UFRGS)

Doutora em História da Filosofia Medieval pela Universidade de Paris-Sorbonne IV (2014). Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em história da filosofia medieval, atuando principalmente nas áreas de metafísica e lógica no século XIV. Atualmente se dedica aos estudos de Christine de Pizan e a expansão do cânone filosófico.

Carolina Araújo (IFCS/UFRJ)

Professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro permanente do Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica (PPGLM-UFRJ) e pesquisadora do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq). É bacharel e licenciada em Filosofia pela UFRJ (1998), com mestrado (2000) e doutorado (2005) em Filosofia pela mesma instituição e pós-doutorado em Filosofia pela University of Ottawa (2012). Esteve na University of Ottawa como professora visitante sênior em 2020. Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em filosofia antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: Platão e tradição platônica; filosofia política; psicologia moral; metafísica. Coordena o projeto de extensão “Quantas Filósofas?” e é membro da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Atualmente é presidente da Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga (2017-2020).

Ethel Menezes Rocha (IFCS/UFRJ)

Possui graduação em Filosofia pela PUC-Rio (1980), mestrado em Filosofia pela UFRJ (1986) e doutorado em Filosofia pela Boston University (1991). Fez pós-doutorado na Yale University (2006-2007) e estágio sênior

na University of Toronto (2013-2014). Atualmente é professora titular da UFRJ. Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em história da filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Descartes; liberdade; erro; corpo/alma; realidade objetiva; relação com a filosofia escolástica.

Giovana Xavier (FE/UFRJ)

Ativista científica dedicada à sala de aula, à pesquisa e à produção de teorias feministas na perspectiva da ciência de mulheres negras. Doutora em História Social pela Unicamp, com doutorado sanduíche na New York University; mestra em História pela UFF; e especialista em História da África e Cultura Afro-Brasileira pela Universidade Cândido Mendes. Teórica feminista negra e professora adjunta de Prática de Ensino de História e da disciplina Intelectuais Negras na Faculdade de Educação da UFRJ. Docente credenciada nos programas de Pós-graduação em Educação (PPGE-UFRJ) e de Pós-graduação em Ensino de História (UFRJ). Coordenadora do grupo Intelectuais Negras (UFRJ) e tutora do Programa de Educação Tutorial Conexões de Saberes Diversidade (UFRJ). Através da plataforma @pretadotora, realiza trabalho intelectual com textos sobre autocuidado, maternidade e trabalho acadêmico sob os pontos de vista de mulheres negras, escritos na perspectiva da “narrativa na primeira pessoa”. Atualmente atua, como líder do Programa de Aceleração de Lideranças Femininas Negras Marielle Franco, no projeto “Ciência de Mulheres Negras: Liderança Acadêmica e Pesquisa Ativista no Brasil”.

Gisele Secco (UFSM)

Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (2004), onde realizou mestrado (2006) e atuou como professora auxiliar entre 2007 e 2008. Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio (2013), onde foi bolsista do CNPq com período de doutorado sanduíche na Universidade de Paris 1 – Panthéon Sorbonne, vinculado ao projeto Capes-Cofecub “Teorias Lógicas Contemporâneas e Filosofia da Linguagem: Questões Epistemológicas e Semânticas”. Sua tese de doutorado recebeu o Prêmio Capes de Tese 2014 da área de Filosofia/Teologia:

Subcomissão Filosofia. Como professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2013-2018), coordenou o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (Pibid) Interdisciplinar (UFRGS/Campus do Vale, 2014-2016). Atualmente é professora no Departamento de Filosofia da UFSM. Interessa-se pelo ensino de lógica e filosofia na escola, investigando propostas curriculares com ênfase nas características transversais desses saberes, bem como no estímulo ao ensino de lógica para meninas. Suas pesquisas enfatizam temas de filosofia da linguagem e das ciências formais (computação, lógica e matemática). É membro associado do Grupo Conesul de Filosofia das Ciências Formais (GCFCF) e da Association for the Philosophy of Mathematical Practice (APMP).

Gislene Vale dos Santos (UFBA)

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste, 2005), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2010) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, 2017). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em filosofia antiga, atuando nos seguintes temas: pré-socráticos; sofística; Platão; mulheres filósofas na antiguidade clássica.

Halina Leal (Furb)

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP, 2005), com estágio de doutoramento na Universidade de Stanford, Califórnia. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2001). Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, 1998). Realizou estágio de pós-doutorado em Filosofia na Universidade do Oeste do Paraná (Unioeste, 2014). Professora da Universidade Regional de Blumenau (Furb) e da Faculdade de Filosofia do São Luiz: Colégio e Faculdade, Brusque/SC. Desenvolve pesquisas nas áreas de teoria do conhecimento, filosofia da ciência, lógica, ética, questões de gênero, racismo e feminismo negro. Lidera o Grupo Interdisciplinar de Pesquisas

em Gênero, Raça e Poder (Genera-Furb) e coordena o Coletivo Filósofas Negras. Desenvolve projetos na Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e na Rede de Mulheres Filósofas da América Latina da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). É membra do GT Filosofia e Gênero da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof). É pesquisadora associada da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Furb e membra externa do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas do Instituto Federal Catarinense (IFC).

Janyne Sattler (UFSC)

Docente do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal (2011), com pós-doutorado pela UFSC (2011-2012). Pesquisadora do Núcleo de Ética e Filosofia Política (Néfipo) e do Instituto de Estudos de Gênero (IEG) da UFSC. Coordenadora do Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade (Germina). Vice-coordenadora do GT de Filosofia e Gênero da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof). Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e da Universidade da Fronteira Sul (UFFS), em Chapecó. Atua especialmente nos seguintes temas: ética e estética em Wittgenstein; a ética estoica; literatura e filosofia; filosofia feminista; estudos de gênero e feminismos.

Katarina Ribeiro Peixoto (Uerj)

Pesquisadora em história da filosofia no início do período moderno, vinculada ao Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). Bolsista de pós-doutorado júnior do CNPq (2017-2018, 2018-2022) com o projeto “O Comportamento dos Termos Singulares na Lógica de Port-Royal”. Pesquisadora do CNPq, linha A, com o projeto “Elisabeth da Bohemia: Intencionalidade e Responsabilidade no Cartesiano” (2019-2020). Possui mestrado e doutorado em Filosofia pela

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É graduada em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Tem interesse nos seguintes temas: a natureza da mente; ações e atividade mental; implicações epistemológicas e práticas do racionalismo do início do período moderno; fronteira lógica entre representação e juízo; reformismo lógico do início do período moderno; cartesianismo; Port-Royal; Locke; Elisabeth da Bohemia; Maria Firmina dos Reis; mudanças e discussões sobre método e cânone no início do período moderno e na história da filosofia.

Lisa Shapiro (Simon Fraser University)

Professora do Departamento de Filosofia da Simon Fraser University. Doutora em Filosofia pela Universidade de Pittsburgh. Atualmente é pesquisadora principal do projeto “Estendendo as Novas Narrativas na História da Filosofia”, financiado pelo Social Sciences and Humanities Research Council do Canadá. Em 2018, editou o livro *Pleasure: a history*, pela Oxford University Press, e o livro *Emotions and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, pela mesma editora, em 2012. Entre seus artigos mais recentes estão “Princess Elisabeth of Bohemia as a cartesian”, de 2019; um capítulo do *Oxford handbook of Descartes and cartesianism*; e “Assuming epistemic authority or becoming a thinking thing” no jornal *Proceedings of the Aristotelian Society*, em 2018.

Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke (USP/Cambridge)

Graduada em Educação pela Universidade de São Paulo (USP, 1969), com mestrado (1975) e doutorado (1986) também pela USP e pós-doutorado pela University of Cambridge (1989). É professora aposentada da USP e, atualmente, atua como pesquisadora associada da University of Cambridge.

Mitieli Seixas da Silva (UFSM)

Possui doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, 2016), com período sanduíche na Universidade da Califórnia – Berkeley, sob supervisão da professora Hannah Ginsborg e finan-

ciamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Possui mestrado em Philosophie Allemande et Française pelo Consórcio Erasmus Mundus, Université catholique de Louvain, Bergische Universität Wuppertal e Université du Luxembourg (2011). Também possui mestrado (2008) e graduação (2005) em Filosofia pela UFRGS. É professora da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Tem experiência em pesquisa na área de filosofia, com ênfase em filosofia moderna, história da filosofia, metafísica e epistemologia. Tem experiência em docência na área de filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: introdução à filosofia; ensino de lógica; epistemologia; ética.

Nastassja Pugliese (UFRJ)

Professora adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no Departamento de Fundamentos da Educação. Professora do Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica no Departamento de Filosofia da UFRJ e professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da mesma instituição. Coordenou o GT Mulheres na História da Filosofia da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof) até 2023. Coordena a Cátedra UNESCO para a História das Mulheres na Filosofia, Ciências e Cultura e o grupo de pesquisa Outros Clássicos – História da Filosofia e Educação (FE-UFRJ/CNPq).

Ulysses Pinheiro (IFCS/UFRJ)

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 1996). Professor associado do Departamento de Filosofia da UFRJ e do Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ). Professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). Dedicar-se a pesquisas nas áreas de história da filosofia moderna, política e estética.

Yara Frateschi (Unicamp)

Professora livre-docente de Ética e Filosofia Política na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) desde 2004. Possui graduação (1997), mestrado (1999), doutorado (2003) e pós-doutorado (2004) em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista de Produtividade em Pesquisa nível 1B do CNPq. Pesquisadora visitante na Columbia University (2000), na ENS de Paris (2006) e na Yale University (2015). Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em história da filosofia, atuando principalmente em temas vinculados à relação entre ética e política, filosofia política e teoria crítica.

Este livro oferece à comunidade filosófica lusófona uma compilação de textos cujo aspecto comum é o esforço em problematizar os padrões canônicos através dos quais a história da filosofia é contada e recontada entre nós. A anunciação desse traço comum, entretanto, não implica qualquer hegemonização no que diz respeito ao formato, ao conteúdo, à extensão ou aos problemas que cada uma das contribuições apresenta. Do mesmo modo que o evento que lhe deu origem, *Vozes: mulheres na história da filosofia* reverbera a diversidade de perspectivas de que tanto necessitam quanto desejam as novas gerações de filólogas e filósofos que falam, aprendem e ensinam em língua portuguesa. Contam-se, aqui, histórias obliteradas ou pouco conhecidas de filosofias redigidas por mulheres em diferentes épocas e lugares, por meio de distintos estilos literários e com finalidades variadas. Mas há também espaço para discussões não menos importantes de ordem historiográfica ou metodológica, inclusive uma originalmente escrita em outra língua. Se esta obra for lida, estudada, discutida e compartilhada, total ou parcialmente, dentro e fora das salas de aulas, com o mesmo vigor que a motivou, terá cumprido sua função principal – a de convocar mais vozes críticas ao exercício de aprimoramento de nossa própria história filosófica.

ISBN 978-85-7108-508-4

