

Juliana Pacheco (Org.)

MULHER & FILOSOFIA

As relações de gênero no pensamento filosófico

Prefácio de Marcia Tiburi



Φ editora fi



Em *Mulher e Filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico* estão reunidos nove textos que exploram a temática das mulheres na filosofia e de como se estabelecem as relações de gênero no pensamento filosófico. Será que as mulheres tiveram e têm participação na filosofia? Qual a representação das mulheres dentro da filosofia? Como os filósofos descreveram as mulheres? Neste livro estas questões e tantas outras serão abordadas e problematizadas, a fim de trazer, para as leitoras e os leitores, a reflexão acerca do papel da mulher na filosofia e o espaço que a ela é concedido. Tal assunto se faz emergente no momento em que percebemos uma ausência feminina na filosofia – não por falta de produções teóricas, mas por reconhecimento – e pelo pensamento filosófico ainda estar associado ao “universo masculino”.

 editora fi
www.editorafi.org



MULHER & FILOSOFIA

As relações de gênero no pensamento filosófico



Juliana Pacheco (Org.)

MULHER & FILOSOFIA

As relações de gênero no pensamento filosófico

Porto Alegre
2015

Φ editora fi

Direção editorial, diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Foto de capa: Jan Saudek

Revisão do autor



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da

Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PACHECO, Juliana (Org.)

Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico. [recurso eletrônico] / Juliana Pacheco (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
207 p.

ISBN - 978-85-66923-92-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Antropologia. 2. Feminismo. 3. Pós-estruturalismo.
4. Gênero. 5. filósofas. I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Apresentação

Juliana Pacheco / 9

Prefácio

Marcia Tiburi / 11

Onde estão as filósofas na filosofia?

Juliana Pacheco / 14

**Transgressões, subversões e
as margens do pensamento filosófico**

Graziela Rinaldi da Rosa / 33

**A filosofia feminista desde os olhares da filosofia
intercultural: uma reflexão entre margens**

Magali Mendes de Menezes / 62

As mulheres e o tempo para fazer filosofia

Edla Eggert / 82

Do Segundo Sexo por Simone de Beauvoir

Suzana Albornoz / 103

Victoria Welby: uma *lady* em meio a *lords*

Tiziana Cocchieri / 122

A escrita de Gloria Anzaldúa: *put your shit on the paper*

Larissa Couto Rogoski / 148

**Fenomenologia e feminismo:
introdução e defesa de um diálogo fecundo**

Juliana Missaggia / 163

Edith Stein: filósofa e mística

Rosa Maria Filippozzi Martini / 186

Sobre as autoras | 202

Apresentação

Juliana Pacheco

Este livro é fruto de um evento realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) nos dias 27 e 28 de outubro de 2015. Nestes dias foram proferidas quatro palestras – que se encontram neste livro em forma de artigo – pelas professoras Edla Eggert, Graziela Rinaldi da Rosa, Magali Mendes de Menezes e Suzana Albornoz. Devido ao sucesso do evento, decidi organizar este livro para que mais pessoas pudessem, de algum modo, participar e refletir sobre questões tão relevantes e fundamentais para o desenvolvimento filosófico contemporâneo.

É incrível que mesmo em pleno século XXI ainda exista certo espanto (e resistência) ao falarmos de mulheres na filosofia e até quando comprovamos a existência delas na história da filosofia. Por que isso acontece? Porque, infelizmente, a filosofia foi tecida por mãos masculinas que fizeram o possível para ofuscar a presença das mulheres no meio intelectual filosófico. Por isso, atualmente, ainda encontramos consequências desse ofuscamento, como por exemplo: falamos sempre do filósofo com a letra ‘o’ no final, nunca da filósofa com a letra ‘a’ no final; a filosofia é sempre representada na figura de um homem, nunca de uma mulher.

Quando iniciei meus estudos em filosofia no ano de 2009, a primeira coisa que notei foi a escassez de mulheres nas salas de aula, quando não era apenas eu a representar a imagem feminina. Ao longo dos anos outros pontos foram me chamando atenção, como o fato de nunca mencionarem uma filósofa nas aulas, sendo que eu já havia pesquisado e sabia da existência de filósofas desde a Antiguidade. Isto chamava atenção também das poucas

colegas mulheres que eu tinha, onde afirmavam: “leio tanto os filósofos que já estou pensando como homem.” Esta afirmação demonstra o quanto a filosofia é masculinizada e como afeta algumas mulheres (para não dizer todas).

Desta forma, comecei a estudar com mais fervor sobre as mulheres na filosofia, sobre o feminismo filosófico e o quanto estas questões são emergentes na sociedade atual, onde as mulheres continuam lutando por reconhecimento nas diversas atividades ligadas ao intelecto. Assim, com este livro, busca-se refletir sobre estas questões, mostrando que as mulheres têm condições e capacidade para questionar, debater e filosofar.

Prefácio

Marcia Tiburi

Desde a publicação em 2002 do livro *As Mulheres e a Filosofia*, que ajudei a organizar junto a Magali Menezes e Edla Eggert, autoras que participam com excelentes textos da publicação que ora temos em mãos, as pesquisas e debates relativos aos temas feministas em filosofia tem avançado em nosso contexto acadêmico.

Junto ao livro *Mulheres, Filosofia ou Coisas do Gênero* (EDUNISC, 2012), organizado por mim e Bárbara Valle, e *Filosofia: Machismos e feminismos* (UFSC, 2014), publicado pela colega Maria de Lourdes Borges (com minha modesta participação), podemos dizer que esse *Mulher e Filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*, organizado por Juliana Pacheco, vem a contribuir para o avanço não apenas da investigação relativa à história da filosofia, mas também à reflexão sobre os limites do pensamento filosófico desvinculado da questão de gênero.

Hoje, as pensadoras e estudiosas que se ocupam em debater o tema gênero em suas diversas linhas de investigação, tem produzido uma verdadeira reviravolta crítica. Esse *turning point* crítico tem a marca política do feminismo. Uma marca antes impressa em termos epistemológicos e éticos. As páginas que seguem estabelecem parâmetros a partir dos quais é possível pensar o problema de gênero sem nenhuma pretensão de esgotar a questão ou de dar respostas definitivas. A intenção dos artigos que seguem é abrir espaço para pensar mais, sem medo de enfrentar os monstros historicamente moldados pelas regras epistemológicas da dominação masculina que se ocupam em excluir a questão gênero de modo a excluir

mulheres e outros sujeitos, em nome de um sujeito absoluto masculino e totalizante.

Se pudermos dizer que há uma chave de leitura relativa ao conjunto dos textos a seguir, ela será a consciência da precariedade dos discursos dos filósofos tradicionais, enquanto esses filósofos eram homens e, a seu tempo, machistas. A construção de um ideal feminino ou de uma natureza da mulher é desmontada em diversos dos textos que seguem para trazer à luz outras perspectivas. Questões interculturais são contempladas para dar lugar ao que a filosofia tradicional, estreita e angustiante, não é capaz de tratar. Se no resgate a pensadoras como Simone de Beauvoir - muito falada, pouco lida – somos levados a repensar a tradição, quando lemos sobre Glória Anzaldúa, somos convidados a olhar para outros contextos de pensamento, a pensar o feminismo enquanto força que permite quebrar o paradigma eurocêntrico com o qual nos acostumamos a trabalhar com a filosofia estrita do cânone sexista vigente. Todos os textos buscam o exercício de um livre pensar, crítico e comprometido com a filosofia e o feminismo.

Na ocasião da publicação de *As Mulheres e a Filosofia*, o tema “mulheres” era algo bastante estranho como foco de pesquisa acadêmica. As mulheres que decidiam escrever sobre isso tinham que se justificar. Hoje as coisas começam a mudar. Mas as mulheres não deixaram de ser um tanto estranhas, vistas que são como intrusas ou, pelo menos, como seres exóticos, nesse universo fechado de homens da qual a vertente de pesquisa chamada “história da filosofia”, tendência dominante da filosofia brasileira, confirma a proteção ao sexismo sem a qual muitos pensam que a filosofia pode perder seu lugar. De que filosofia falam? Certamente não de uma filosofia isenta. O feminismo, nesse sentido, é a autocrítica mais perfeita da filosofia, sem a qual não será possível avançar em termos de reflexão.

Por um lado, no Brasil, ainda são poucas as professoras de filosofia e relativamente poucas são as estudantes. Mas essa presença escassa de mulheres na vida acadêmica e na pesquisa filosófica não é o único problema que nos restou diante de uma história de exclusão das mulheres do âmbito essencial do pensamento. Do mesmo modo, poucas pessoas estão atentas à questão do significativo “mulher” como um tema a ser investigado.

Ora, o que os filósofos disseram sobre a “mulher” interfere absolutamente no que aconteceu com as “mulheres” dentro e fora do campo formal da filosofia. O livro que se apresenta ao leitor neste momento, abre portas e janelas para fazer entrar ar e luz na casa fechada da filosofia como um conjunto de pensamentos obscuros a partir dos quais muitos se acostumam a raciocinar. O mais do mesmo sexista, teto e chão dessa construção, precisa ser posto abaixo.

A superação desse cosmos sufocante depende da coragem filosófica que esse livro nos oferece.

Onde estão as filósofas na filosofia?

Juliana Pacheco

Não existe mente feminina. O cérebro não é um órgão sexual. Seria o mesmo que falar em um fígado feminino.

Charlotte Perkins Gilman

O cenário filosófico sempre foi composto por grandes filósofos que contribuíram com suas teorias para a construção e visão da sociedade e humanidade. Contudo, há uma questão que se mostra relevante para a filosofia e que se mantém obscurecida: Onde estão as filósofas na filosofia? Esta é uma questão que vem fomentando alguns pesquisadores (as), os (as) quais buscam desobscurecer a presença feminina na filosofia, pois como sabemos a filosofia ainda é um campo dominado pela figura masculina.

Atualmente os estudos acerca das relações de gênero no pensamento filosófico vêm tomando maiores proporções, porém, ainda há uma escassez de trabalhos voltados a este tema – principalmente aqui no Brasil. Este é um estudo que se faz emergente na medida em que notamos certa negligência para com as produções filosóficas do público feminino. Isto se apresenta visível nos cursos de graduação e pós-graduação em filosofia, onde o número de mulheres é quase nulo. Por que não são trabalhadas filósofas nos cursos de filosofia? Por que elas não são mencionadas? Não é por haver inexistência de produções e teorias filosóficas de mulheres, mas por haver falta de reconhecimento daqueles que atuam na filosofia. Mas por que isso ocorre? Será que as mulheres possuem

uma capacidade intelectual distinta da dos homens? Seus textos apresentam algum aspecto em especial por serem escritos por mulheres?

Ao longo dos séculos, as mulheres foram representadas de modo pequeno e inferior, não sendo concedida a elas capacidade racional e intelectual, deixando-as reclusas em espaços restritos, e assim, impedidas de exercer qualquer atividade ligada ao intelecto e ao bem público. Deste modo, elas não tiveram oportunidade de mostrar que suas capacidades e habilidades transgrediam o núcleo dos afazeres domésticos. Esta atribuição dada às mulheres é fruto de discursos misóginos – muitos proferidos por filósofos – que justificavam a submissão e inferioridade feminina com base em aspectos biológicos e naturais. Alguns discursos eram proferidos de forma amena, onde apelavam para a existência de uma essência feminina, e com isso buscavam racionalizar as diferenças entre homens e mulheres, para assim obter uma explicação que justificasse as desigualdades e a exclusão da mulher nas tarefas e espaços “denominadamente” masculinizados.

Na mitologia grega também encontramos a presença feminina, a qual é representada na imagem de deusas, como: Afrodite (símbolo do amor), Deméter (símbolo da agricultura), Hera (símbolo do casamento), Atena (símbolo da inteligência), e tantas outras. Porém, apesar de a deusa Atena ser identificada como sábia e inteligente, faz-se importante destacar que seu nascimento se deu da cabeça de Zeus e não de um ventre materno¹. Com isso, percebermos que a mulher foi moldada, desde o princípio, como um ser incapaz intelectualmente e dependente do homem.

¹ ANDRIOLI, Lília Ângela. A mulher na história da filosofia: uma análise na perspectiva da corporeidade. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 58, 2006.

Desta forma, a crença na existência diferencial entre homem e mulher é fixada, reforçando a ideia de uma natureza feminina e uma natureza masculina, sendo a primeira subalterna da segunda. É desta distinção que se concretiza a dominação masculina, ou seja, estabelecendo-se uma oposição (masculino x feminino), criam-se dois lados, e conseqüentemente, instaura-se uma hierarquia.

Na aparente neutralidade do binómio masculino feminino, fruto da observação dos fenómenos da vida, paulatinamente se foram estabelecendo valorações, afirmando-se um elemento forte e um elemento fraco, um pólo que domina e outro que obedece, algo que representa a norma e algo que personifica a divergência. A hierarquia instala-se pois um dos pares categoriais coloca-se como modelo a seguir enquanto o outro é visto como negação ou falha.²

Portanto, a questão desta diferença envolve uma relação hierárquica, cujo propósito é o de colocar a mulher como o “outro”, o desviante e o diferente. Podemos perceber isso na utilização do termo ‘homem’, que serve para designar tanto homens como mulheres, no sentido de humano. Este termo, como salienta Maria Luísa Ribeiro Ferreira, foi inclusive usado pelos filósofos no século XX, sem ao menos demonstrar qualquer problema de consciência³. A aparente *neutralidade* que tal termo apresenta, não tem um carácter ingênuo, de fato serve para estabelecer relações de poder entre homens e mulheres. Assim, a filosofia é representada por este modelo masculino que visa contemplar o humano, mas que na

² FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2009, p. 35

³ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2009, p. 35

realidade – por ter sido pensada por homens – acaba privilegiando apenas uma parte do “humano”: o homem.

O discurso dos filósofos sobre as mulheres

A mulher é por natureza inferior ao homem deve pois o obedecer. O escravo não tem vontade, a criança tem, mas incompleta, a mulher tem, mas impotente.

Aristóteles

A mulher pode naturalmente receber educação, porém sua mente não é adequada a ciências mais elevadas, a filosofia e a algumas artes.

Hegel

Os discursos dos filósofos influenciaram diretamente o posicionamento das mulheres na filosofia, deixando-as nas margens e no ocultamento. Ainda hoje podemos encontrar as consequências de tais discursos quando não encontramos a figura feminina associada ao campo do saber filosófico. A imagem da mulher foi e continua sendo moldada negativamente, porém, na atualidade, essa “modelagem” tem ocorrido de maneira sutil, agindo “camufladamente”.

Alguns filósofos escreveram de forma direta suas aversões em relação à mulher, outros buscaram eufemismos para explicar a condição feminina. Apesar desses discursos “regulantes” ao longo dos anos, mostrando indiferença e desprezo às mulheres, existiram alguns filósofos – ainda que poucos – que demonstraram uma visão oposta. Mas, primeiramente, será destacada a visão negativa de alguns filósofos e posteriormente a visão positiva de outros.

Na Antiguidade, o filósofo Platão não se opôs a ideia de que a subordinação das mulheres se justificava no caráter da diferença entre elas e os homens. No *Timeu* isto

se mostra visível ao expor o mito da criação do homem. Neste mito, inicialmente, fez-se a *raça humana*, que era composta somente por homens, mas aqueles que não obtinham um bom comportamento foram submetidos a uma punição, nascendo como mulheres.⁴ Contudo, em um dos seus diálogos da obra *A República*, ele salienta uma ideia de igualdade entre homem e mulher ao possibilitar que “as melhores entre as guardiãs, seja dada partilha nas tarefas cívicas, o que envolve, concomitantemente, o acesso igualitário a uma educação adequada.”⁵ Desta maneira, em Platão, podemos ver dois lados: um que afirma e reforça a posição subordinada da mulher; outro que permite uma postura mais aberta em relação à condição feminina. Já em Aristóteles – para exemplificar outro filósofo da Antiguidade – a posição em relação à mulher não oscila, ou seja, “no plano metafísico, ‘masculino’ e o ‘feminino’ opõem-se como contrários dentro de uma mesma espécie, daí decorrendo que um se constitua como privação do outro, [...] o feminino se apresenta como a privação do masculino.”⁶

Na obra de Adília Gaspar, intitulada *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos*, ela trata da visão de quatro filósofos do século XVIII em relação às mulheres. Os filósofos Kant e Rousseau apresentam uma ideia restrita

⁴ PINTO, Maria José Vaz. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristotéles. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres?*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010, p. 22

⁵ PINTO, Maria José Vaz. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristotéles. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010, p. 22

⁶ PINTO, Maria José Vaz. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristotéles. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres?*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010, p. 26

sobre as mulheres, atribuindo-as somente funções domésticas (mãe e esposa), excluindo-as de qualquer esfera pública. Ambos tomando como justificativa o conceito de natureza e essência feminina. Para Kant, a racionalidade na mulher existe de maneira menor em relação ao homem⁷. Em Rousseau há dois pontos importantes que justificam as atribuições dadas às mulheres: “o primeiro é que as mulheres são fisicamente menos fortes que os homens; o segundo é que elas têm a seu cargo a produção de crianças e esse ‘trabalho’ limita sua independência.”⁸.

Os filósofos Hume e Condorcet assumem uma posição contrária das citadas acima. Hume, segundo Gaspar, “coloca-se numa perspectiva igualitária: homens e mulheres têm vontade de domínio e, para o provar, utiliza a lenda das Scytias que teriam mesmo sacrificado a vaidade de serem admiradas pelos homens a essa vontade de poder, cegando-os, para melhor os conseguirem dominar.”⁹. Já o filósofo Condorcet, diferentemente de Kant, não atribui à mulher uma racionalização distinta da do homem, para ele, ambos possuem uma racionalização equivalente, e a sensibilidade também é uma atribuição masculina, não pertencendo somente à mulher. Como descreve Gaspar:

Com o funcionamento de que as mulheres, tal como os homens, são seres racionais e sensíveis, Condorcet reivindica que lhes sejam reconhecidos os mesmo direitos e, obviamente, o acesso à

⁷ GASPAR, Adília Maia. *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: Uapê SEAF, 2009, p. 61

⁸ GASPAR, Adília Maia. *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: Uapê SEAF, 2009, p. 35

⁹ GASPAR, Adília Maia. *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: Uapê SEAF, 2009, p. 22

cidadania, à esfera onde exerce o poder político; desvaloriza as diferenças “naturais” entre homens e mulheres e considera que não só a razão, mas também a preocupação com a justiça devem levar a proclamar a igualdade entre os sexos, já que, em sua opinião, tanto do ponto de vista emocional como intelectual, essas diferenças são mais atribuíveis à socialização que a natureza.¹⁰

É perceptível que há uma separação de ideias entre filósofos do mesmo período em relação às mulheres. Todavia, os discursos que prevaleceram foram daqueles que tratavam a mulher como um ser inferior. A obra de Gaspar (citada anteriormente) que trata dos discursos dos filósofos, nos propõe uma reflexão acerca dos pensamentos de filósofos do período das luzes, ficando clara a divergência existente entre alguns. Ou seja, mostra que mesmo se tratando de grandes filósofos, os quais desenvolveram teorias que contribuíram para o pensamento da sociedade, alguns – para não dizer a maioria – ficaram presos em aspectos e preconceitos de sua época, não possuindo uma visão que fosse além do que era apresentado em seu tempo, acreditando – por conveniência ou não – que as mulheres eram serem incapacitados de inteligência, e assim não podendo participar de determinados campos da sociedade.

Faz-se relevante destacar o filósofo John Stuart Mill, que não está no livro de Gaspar, mas que no século XIX, em pleno caminho da emancipação das mulheres, publicou o ensaio *A Sujeição das Mulheres*. Neste ensaio, Mill tenta “desconstruir” a ideia de que a mulher possui uma natureza subalterna. Um argumento interessante que ele utiliza em sua obra é a impossibilidade de se conhecer a capacidade das mulheres, pois nunca as deixaram mostrá-la.

¹⁰. GASPAR, Adília Maia. *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: Uapê SEAF, 2009, p 87

Por isso, não há como afirmar categoricamente que as funções que cada sexo exerce na sociedade são adaptadas a sua natureza, isto pelo fato de nunca ter existido uma sociedade apenas de mulheres sem homens ou vice-versa, e nem se quer houve uma sociedade na qual as mulheres não estivessem sendo controladas pelos homens. Só assim, segundo Mill, haveria possibilidade de se ter uma noção da capacidade de ambos os sexos.¹¹ Este foi um dos poucos filósofos a não ver a mulher como o diferente e inferior. Defendeu o sufrágio como um direito das mulheres, já que as mesmas faziam parte da população. Este filósofo teve como modelo – o que acabou também influenciando grande parte de sua visão e pensamento a respeito da condição feminina – Harriet Taylor¹², que foi sua esposa. Ela foi uma filósofa que defendeu os direitos das mulheres e quem realizou a primeira petição solicitando o direito das mulheres ao voto. Com isso, percebemos os indícios da presença feminina ao longo da história, pois Mill acabou dando seguimento a questões levantadas tanto por sua esposa, como pela escritora e filósofa Mary Wollstonecraft, no século XVIII, a qual também se aprofundou nas questões sobre os direitos das mulheres.

A presença feminina na filosofia

O silenciamento e a ausência das mulheres na história da filosofia têm alertado estudiosos (as) e

¹¹ MILL, John Stuart. *A Sujeição das Mulheres*. Coimbra: Almedina, 2006, pp. 71-72

¹² Sobre as obras escritas de Harriet Taylor, infelizmente, não se tem muitos registros (o que só reforça e comprova o ocultamento da mulher na filosofia). A imagem desta filósofa sempre esteve ligada ao Stuart Mill. Mas no livro *The Complete Works of Harriet Taylor Mill* apresenta algumas fragmentos e textos de Taylor, assim possibilitando se conhecer um pouco da contribuição dela sobre as questões do direito das mulheres.

pesquisadores (as) do campo filosófico. Não só é notória a invisibilidade das mulheres na filosofia, como também nos espaços acadêmicos, sendo raras as professoras e alunas nesse meio. Isto decorre do ofuscamento da presença feminina no passado, e que percorre até a atualidade. Devido a questionamentos acerca da existência de filósofas, e o que as mesmas fizeram ou fazem, é que surge uma reflexão sobre o obscurecimento das mulheres dentro da história da filosofia. Para o esclarecimento destas questões foram realizados estudos investigativos sobre a teoria dos filósofos ocidentais, debruçando-se nos pontos em que falavam sobre a condição feminina.

O livro *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, organizado pela Maria Luísa Ribeiro Ferreira, é composto por vários textos escritos de diversos (as) autores (as), onde buscam explicitar o modo como alguns filósofos pensaram a mulher e o conceito que formaram sobre a mesma. Os textos não só mostram os pensamentos e os conceitos dos filósofos sobre as mulheres, como uma importante contribuição e participação delas nas principais teorias de alguns filósofos. Por exemplo, um dos textos¹³ revela que, na teoria cartesiana, houve contribuição da princesa Elisabeth de Boêmia. Esta princesa escreveu inúmeras cartas ao filósofo Descartes, com temas bastante diversos. É por meio da troca de cartas e do diálogo formado entre os dois, que Descartes elabora sua teoria. Essa troca, segundo Ferreira, “transforma-se num verdadeiro tratado de psicossomática que, em última instância, leva o filósofo a repensar o dualismo escrito que professa.”¹⁴. Assim, a

¹³ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Descartes, as mulheres e a filosofia. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010, pp. 115-136

¹⁴ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Descartes, as mulheres e a filosofia. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos*

princesa Elisabeth de Boêmia foi de grande relevância para a elaboração da teoria cartesiana. Sem os questionamentos dela, Descartes jamais teria se aprofundado em pontos fundamentais de seu trabalho filosófico. Isto revela que a ausência das mulheres dentro do pensamento histórico-filosófico, não se deu por uma não existência, mas por uma não aceitação de sua presença.

É por meio destas investigações dentro do pensamento filosófico, que podemos responder a pergunta: Onde estão as filósofas? Mesmo sendo excluídas e escondidas, elas fizeram parte da filosofia. Apesar do controle masculino nas questões filosóficas, pôde-se encontrar – ainda que poucas – referências sobre a existência dessas mulheres. A filosofia não foi e nem é feita apenas por homens, porém, a voz masculina ainda é dominante na filosofia¹⁵. Deste modo, constituiu-se uma linha investigativa, a qual procura trazer a voz feminina – que sempre foi silenciada no seio da filosofia – para o campo filosófico, tornando-a visível e assim mostrando sua relevância. Pretende-se,

[...] restituir a voz a filósofas do passado, dando-lhes visibilidade e mostrando o impacto que tiveram. Habitualmente catalogadas como discípulas deste ou daquele nome sonante, começa-se a reconhecer nelas um pensamento autónomo, expresso através dos meios em que lhes era possível divulgá-lo, quer se trate de ensaios, de tratados, ou simplesmente de cartas.¹⁶

pensam sobre as mulheres. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010, pp. 123-124

¹⁵ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2009, p. 26

¹⁶ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2009, p. 28

Portanto, a reconstrução é uma maneira de sanar a injustiça sofrida pelas mulheres filósofas. Elas, por muito tempo, estiveram escondidas em conceitos errôneos e misóginos. Porém, gradativamente, elas vão ganhando espaço devido as suas investigações e suas lutas pela causa feminina. Acredita-se que a mudança começou a ocorrer, de fato, nos anos 60, pois com a força do movimento feminista que buscava direitos e igualdade entre os sexos, as mulheres começaram a ganhar visibilidade. Contudo, essa é uma “luta” inacabada, porque a visibilidade da mulher permanece com pontos obscuros, de uma história cheia de opressão e submissão. Para Marcia Tiburi, as mulheres não só participaram da filosofia como de outros setores da sociedade, mas essa participação se deu pela porta dos fundos¹⁷. Com isso, *mulher e filosofia* continuam separadas, mesmo que, aparentemente, se apresente de forma “sútil”. Podemos perceber essa separação na escassez feminina nos currículos dos cursos de filosofia e nos corredores acadêmicos.

Desta forma, é necessário voltar-se a questões que envolvam as relações de gênero dentro do espaço filosófico, já que o pensamento filosófico ocidental, ao longo dos séculos, determinou a mulher como o sujeito limitado, sem nenhuma capacidade intelectual e racional. A mudança de tal pensamento é possível, mas só ocorrerá de maneira gradativa, na medida em que se efetiva uma atuação contestadora. Por isso, os estudos acerca das mulheres na filosofia são fundamentais, pois só assim poderemos mudar o estatuto de ausência em que elas estão enquadradas.

¹⁷ TIBURI, Marcia. “As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento”. In. *Com Ciência*, Campinas, dez. 2003. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/mulheres/15.shtml>. Acessado em: 10 de maio de 2014.

Quem são essas filósofas?

Como exposto anteriormente, na história da filosofia existiram mulheres que contribuíram com seus pensamentos, mas que foram ocultadas pela visão misógina de sua época. Quem foram essas mulheres? O que elas fizeram? A seguir, serão expostas, brevemente, algumas dessas grandes pensadoras, que mesmo estando nas “sombras” fizeram a diferença dentro da filosofia.

Desde a **Antiguidade** já havia uma significativa presença feminina no “mundo do pensar”. Themistoclea (600 a. C.) foi uma filósofa matemática e sacerdotisa do templo de Delfos. Considerada mestre do filósofo Pitágoras. A poetisa Safo de Lesbos (VII-VI a. C.), lidava diretamente com as artes poéticas e musicais, criou um ambiente para que as mulheres pudessem desenvolver suas habilidades artísticas. Ela manteve um relacionamento amoroso com uma aluna, escrevendo alguns poemas sobre essa relação. O termo ‘lésbica’, originou-se de ‘Lesbos’, e também por causa dos poemas desta filósofa, que se referiam a outras mulheres. Aristocleia (século V a. C.) foi uma sacerdotisa da Grécia Antiga, sendo considerada a tutora do filósofo e matemático Pitágoras. Theano foi uma matemática grega, do século VI a. C., também conhecida como filósofa e física, que teve como professor seu marido, o filósofo Pitágoras. Suspeita-se que ela e suas filhas tenham assumido a escola pitagórica depois da morte do filósofo Pitágoras. Aspásia de Mileto (407-410 a. C.) foi uma sofista e amante de Péricles, tendo um filho com ele. Ela era hábil na arte da argumentação, tornando-se uma excelente educadora. Diotima de Mantinea (427-347 a. C.) é conhecida pelos diálogos platônicos sobre o amor, mais especificamente no *O Banquete*. Como só encontramos a presença desta filósofa nos escritos de Platão, há dúvidas sobre sua existência, mas como teve uma marcante participação na obra deste filósofo, podemos nos

direcionar a favor de sua existência. Ela ensinou a teoria do amor para Sócrates, assim, atribuindo-se a ela a teoria socrático-platônica do amor. Asioteia de Filos (393-270 a. C.) foi uma discípula de Platão que viajou à Atenas para ser aluna deste filósofo. Ela se disfarçou de homem para poder estudar na Academia e mesmo após a morte de Platão seguiu seus estudos com o Espeusipo. Hipácia de Alexandria (415 d. C.) foi uma filósofa e grande conhecedora de matemática e astronomia. Foi professora na Academia de Alexandria, substituindo o filósofo Plotino.

Na **Idade Média** também houve mulheres que colaboraram para a filosofia com seus pensamentos. Hildegarda de Bingen (1098-1179) foi uma monja beneditina, que lidou com a medicina e ficou conhecida como terapeuta e visionária. Em 1165, ela fundou um monastério e seus escritos demonstram que ela tinha um grande apreço e interesse pela natureza, a astronomia e a áreas da ciência em geral. Bingen rompeu com preconceitos em sua época, tornando-se uma figura bastante respeitada na teologia. Outra presença marcante foi a da Heloísa de Paráclito (1101-1164), mais conhecida por sua relação escandalosa e conturbada com Abelardo, o qual era casado com outra mulher. Ela era muito dedicada e inteligente, possuindo grande dom na escrita e na leitura. Escreveu a obra *Problemata*, composta por questões teológicas direcionadas a Abelardo. Catarina de Siena (1347-1380) foi uma líder italiana de uma comunidade heterodoxa de homens e mulheres. Ela escreveu *Diálogo da Doutrina Divina*, que trata de uma alma que dialoga com Deus buscando sua ascensão. Esta filósofa e teóloga também lutou durante o Cisma do Ocidente com o objetivo de trazer o papado de Gregório XI de volta para Roma. A Cristina de Pizan, também italiana, foi uma filósofa e poeta que se destacou por criticar a visão misógina dentro do meio literário, sendo considerada a primeira escritora da Europa. Em sua obra *A*

Cidade das Mulheres, ela questiona a autoridade masculina de seu tempo.

A **Idade Moderna** também teve um cenário feminino. A erudita Louise Labé (1524-1566), nascida na França, envolveu-se com a literatura e música. Escreveu *Debate entre a Loucura e o Amor* e *Sonetos*. Nestas duas obras, mais especificamente na dedicatória de ambas, Labé escreveu sobre o manifesto e as reivindicações feministas. Mary Astell (1666-1731) foi uma escritora inglesa que ganhou o título de primeira feminista inglesa, pois unificou suas convicções filosóficas e religiosas em uma visão feminista. Ela debatia livremente com homens e mulheres, utilizando o debate filosófico como um método de negociação para inserir as mulheres dentro da sociedade. Obteve inovação no campo educacional e moral em sua época, com as seguintes obras: *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True Greater Interests* e *By a Lover of her Sex*. Outra inglesa que se destacou pelas causas feministas foi a Mary Wollstonecraft (1739-1797), uma filósofa e escritora que ficou conhecida pelas suas defesas aos direitos das mulheres. Sua obra *A Reivindicação dos Direitos das Mulheres* é considerada como uma das mais importantes. Nesta obra ela defende que as mulheres não são possuidoras de uma inferioridade natural quando comparadas a natureza masculina, afirmando que há uma aparência de inferioridades nas mulheres por não se dada uma educação igualitária entre os sexos. Deste modo, Wollstonecraft propõe que todos devem ser tratados como seres racionais. Olímpia de Gouges (1748-1793) foi uma francesa que se sobressaiu devido aos seus escritos revolucionários em defesa das mulheres e dos negros. Uma de suas obras em destaque é *Os Direitos da Mulher e Cidadã*. Ela acabou sendo condenada à guilhotina em 1793, justamente por escrever de maneira revolucionária em defesa dos negros e das mulheres.

Na **Idade Contemporânea** a presença feminina vai começando a ganhar visibilidade. A filósofa marxista Rosa Luxemburgo é uma destas grandes presenças femininas na era contemporânea, tornando-se mundialmente conhecida por suas ações revolucionárias e por fundar o Partido Social-Democrata (SPD) da Polônia e Lituânia. Escreveu diversas obras, todas ligadas a questões da economia capitalista e do proletariado. Dentre suas obras se destacam a *Acumulação do Capital*, *Greve de Massas*, *Partidos e Sindicatos*, entre outras. Lou Andreas-Salomé (1861-1937) foi uma filósofa alemã que escandalizou a sociedade com sua ousadia. Em 1919 escreve seu primeiro ensaio intitulado *O Erotismo*, depois seguiu escrevendo obras cujo tema estava ligado com suas experiências amorosas, as quais receberam o nome de *A humanidade da mulher* e *Reflexões sobre o problema do amor*. Ela começou a frequentar debates psicanalíticos para unir aos seus interesses por arte, religião e as experiências amorosas. Edith Stein (1891-1942) foi uma filósofa e teóloga alemã que lecionou na Universidade Gottinger, prestando serviço na Cruz Vermelha em 1915. Foi uma tradutora das obras de Tomás de Aquino e Newman. Discípula do filósofo Edmund Husserl, publica a obra *Sobre o Estado e a Fenomenologia de Husserl*, sendo a segunda mulher a defender uma tese doutorado em Filosofia na Alemanha. De origem judia, Stein morreu aos 51 anos de idade no campo de concentração de Auschwitz. No ano de 1998 foi canonizada como Santa Teresa Benedita da Cruz, pelo papa João Paulo II. Maria Zambrano (1904-1991) foi uma filósofa e escritora espanhola, sendo considerada uma das mais importantes intelectuais do século XX. Foi discípula de Ortega e Zubiri. Ela permaneceu exilada em vários países da Europa e da América do Sul, mas após cessar a ditadura, regressou a Espanha em 1984. E em 1988 recebe o Prêmio Miguel de Cervantes, sendo a primeira mulher a conquistá-lo. Buscou

discutir as relações entre poesia, filosofia, mito e razão, paixão e intelecto.

Hannah Arendt (1906-1975) foi uma filósofa alemã de família judia. Seus estudos se deram dentro da ciência política. Ela foi uma das poucas filósofas que não chegou a escrever sobre a condição das mulheres. Suas obras se enquadravam dentro da filosofia política e seu primeiro livro foi chamado de *As Origens do Totalitarismo*. Devido à teoria totalitária e ao seu pensamento autônomo, ganha um espaço central nos debates contemporâneos. Foi aluna do filósofo Heidegger, com quem também teve um caso amoroso. Simone de Beauvoir (1908-1986) foi uma filósofa e escritora francesa, ficando conhecida, principalmente, pelo seu famoso livro *O Segundo Sexo*, o qual se tornou essencial para qualquer feminista que quisesse compreender as questões das mulheres e de sua existência. Ela lecionou filosofia em escolas de diferentes regiões. Foi companheira de longa data do filósofo existencialista Jean-Paul Sartre. A união entre eles não foi oficializada – o que gerou muita polêmica –, pois buscavam combater os padrões tradicionais, priorizando a liberdade individual. Simone Weil (1909-1943) foi uma filósofa, escritora e mística, que vivenciou dolorosamente a Segunda Guerra Mundial. Preocupada com as questões sociais e a condição humana, abandonou a carreira do magistério e se tornou operária da famosa fábrica Renault com o intuito de escrever sobre como era o cotidiano daqueles que frequentam as fábricas. Os assuntos mais trabalhados por ela envolviam questões de liberdade, liberação, classe, poder e racismo.

Estas foram algumas de tantas mulheres que fizeram parte da história da filosofia. A tarefa que nos cabe atualmente é fazer valer a presença destas mulheres que foram e ainda são ocultadas. Devemos deixar essas vozes gritarem, já que foram abafadas durante anos, principalmente aquelas mais antigas, que ainda são consideradas como um mito. Portanto, segundo Ferreira, é

por meio de uma *filosofia no feminino*, que podemos restituir a presença de grandes mulheres nesse campo abrigado pelo conhecimento e sabedoria. Em suas palavras, uma *filosofia no feminino* tem como objetivo,

Dar visibilidade às mulheres num domínio em que aparentemente tiveram seu estatuto de sombras, a sua tarefa é eminentemente reconstrutiva, quer desvelando a presença oculta [...] da mulher na história da filosofia, quer destacando no território filosófico coordenadas femininas que dele estiveram afastadas, quer mostrando a produção filosófica das mulheres pela divulgação de textos que por várias razões se mantiveram desconhecidos.¹⁸

Por fim, percebe-se que as mulheres, devido a conceitos misóginos, tiveram seu pensamento e suas contribuições ocultadas na história da filosofia. E que, ao longo dos séculos, a mulher foi moldada pelos discursos masculinos que as teciam como incapazes e inferiores, tendo como justificativa uma suposta natureza feminina que gerava uma distinta e específica essência “fragilizada”. Desta maneira, o homem foi caracterizado como o sujeito do pensamento, enquanto que para as mulheres restou a imagem de submissa e fútil. Mesmo havendo filósofos que demonstraram uma preocupação acerca da rotulagem negativa que as mulheres recebiam, não puderam evitar a exclusão delas nos espaços considerados de cunho masculino.

Não há como modificar a invisibilidade sofrida pelas mulheres no passado, mas para que não permaneçam invisíveis no presente e nem no futuro, é necessário questionarmos e ao menos fazê-las visíveis no agora da

¹⁸ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2009, p. 29

filosofia. Isto é fundamental para que possamos responder aos questionamentos expostos neste texto, principalmente daquelas mulheres que, atualmente, se interessam por filosofia, para que assim quando entrarem em cursos dessa área não se sintam excluídas, ou menos capazes, achando que a filosofia é feita apenas por homens.

A conhecida expressão “**atrás** de um grande homem, há sempre uma grande mulher”, reforça a ideia de que as mulheres sempre estiveram em uma posição de sombras. Por isso, para que expressões deste tipo não continuem sendo propagadas, é necessário sairmos da “zona oculta”, trazendo nossos questionamentos e anseios, para que se construa a ideia de igualdade humana. Portanto, encerro este texto reformulando a expressão citada acima da seguinte maneira: “**ao lado** de um grande homem, há sempre uma grande mulher”.

Referências

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ANDRIOLI, Liria Ângela. A mulher na história da filosofia: uma análise na perspectiva da corporeidade. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 58, 2006.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2009.

_____. *As teias que as mulheres tecem*. Lisboa: Colibri, 2003.

_____. *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.

GASPAR, Adília Maia. *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: Uapê SEAF, 2009.

GORZONI, Priscila. “Grandes Mulheres”. In. *Revista Conhecimento Prático Filosofia*. n.24, Editora Escala Educacional.

MILL, Jonh Stuart. *A sujeição das mulheres*. Coimbra: Almedina, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou da Educação*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1992.

TIBURI, Marcia. “As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento”. In. *Com Ciência*, Campinas, dez. 2003. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/mulheres/15.shtml>. Acessado em: 10 de maio de 2014.

Transgressões, subversões e as margens do pensamento filosófico

Graziela Rinaldi da Rosa

Questões preliminares: sobre subverter e transgredir na Filosofia

Por que as mulheres e a Filosofia? Porque estamos dispostas, como sempre estivemos, a expor nossas caras, nossas falas, nossos medos, mas principalmente, nosso desejo de filosofar (MENEZES, 2004, p. 127).

Primeiramente cabe-nos refletir sobre o significado de subverter e/ou transgredir na Filosofia. Subverter significa não subordinar-se ao poder constituído, e transgredir é “passar além de”; “atravessar”; “desobedecer a”, “infringir”, “violar”.

As transgressões do pensamento filosófico, no que diz respeito às questões de gênero implicam uma quebra de paradigma do pensamento filosófico. Pensamento que foi marcado pelo patriarcalismo. “Em termos de crítica feminista, ‘patriarcado’ é um termo que designa a forma como os privilégios necessariamente, a opressão daqueles a quem os mesmos privilégios são negados, isto é, às mulheres (MACEDO; AMARAL, 2005, p. 145). Assim:

O patriarcado constitui-se a partir da concentração de recursos e propriedade nas mãos dos homens, definindo um sistema de heranças ligado a uma genealogia por via varonil. As mulheres, sendo-lhes atribuído um papel essencialmente circunscrito à

casa, foram marginalizadas em relação às instituições de poder político, da transmissão do conhecimento e de formação profissional (MACEDO; AMARAL, 2005, p. 145).

Transgredir na Filosofia implica questionar como podemos transgredir na Filosofia como mulheres, a fim de sermos (re) conhecidas? Quem são as mulheres filósofas? Onde estão as mulheres na Filosofia? Quais os pensamentos das filósofas acerca dos diferentes temas filosóficos?

Transgredir na filosofia implica ir além daquilo que vem sendo pensado e problematizado na história do pensamento filosófico, atravessando “as fronteiras” do pensamento filosófico. Para tanto é preciso violar e romper com a opressão visto que “la opresión de las mujeres se sintetiza en su inferiorización frente al hombre constituido en paradigma social y cultural de la humanidad” (LAGARDE; 2005, p. 97).

Não temos como pensar as relações de gênero na Filosofia, ou ainda as mulheres e a filosofia sem infringir a normalidade filosófica secular. É emergente violar os temas filosóficos, fazer novas questões, problematizar esse lugar que tanto valoriza a pergunta, mas que tão pouco pergunta sobre as mulheres e o seu pensamento. É emergente falar do velado, afinal, "cualquiera que se dedique con suficiente ahínco a escarbar en el pasado filosófico de Occidente, hallará con sorpresa muchos más textos e fragmentos escritos por mujeres de los que hubiera imaginado" (BIRULÉS. 1997, p.18).

Na Filosofia, os homens definiram o sistema de herança filosófica. Basta analisarmos quem são os pensadores que estudamos em nossos cursos de graduação; de quem são as teorias estudadas nos cursos de Bacharelado e Licenciatura em Filosofia? Falar de mulheres na Filosofia é problematizar a formação dos filósofos na

Grécia Antiga, até as atuais seleções do que é válido ou não na Filosofia, ou ainda, do que é considerado como filosófico ou não é. E nesse sentido, pensar acerca das Relações de Gênero na Filosofia é um conhecimento que a maioria dos homens na Filosofia não reconhecem como filosófico.

Assim, subverter é transcender. Uma transcendência que se faz ao caminhar com as mulheres e no caminhar das mulheres na Filosofia. Para a filósofa Hierro (1990), são os atributos *inferiorização, controle e uso, (que Beauvoir também trabalhou), que causam a condição de opressão das mulheres e que impossibilitam que elas realizem um projeto de transcendência. Não podemos permitir que oprimam nossas palavras e saberes, tampouco que decidam o que é filosófico ou não, o que deve ser lido e pesquisado. As questões filosóficas que problematizam as mulheres e a Filosofia precisam ser valorizadas.*

Aprendemos na Filosofia que a palavra é dos homens, e que o silêncio é nosso. Trata-se de uma história mal contada, pois muitas mulheres existiram e outras tantas fazem parte do cotidiano da Filosofia.

A sabedoria humana parece entrar em conflito de poderes entre os sexos e então torna-se competição, violência, negação da vida e de seu próprio significado. É exatamente isto que uma análise de GÊNERO nos revela, a saber, o poder sobre o saber ou o poder sobre a sabedoria reconhecida é um poder e um privilégio masculino. As mulheres são intrusas, usurpadoras de alguma coisa que não lhes pertence. Elas fazem mal desejando o saber e, como resposta a este mal, tenta-se restaurar a harmonia social em forma de castigo, de silêncio, de tortura ou de morte. Mantêm-se os papéis sociais reconhecidos por um tipo de organização social (GEBARA, p.81, 2000).

Ainda hoje quando temos um evento sobre *Mulheres e a Filosofia*, pouquíssimos homens participam, prestigiam ou valorizam. Quando uma estudante de graduação escolhe pesquisar sobre tal problema, logo é desmotivada por homens e algumas mulheres (também encharcadas dessa lógica patriarcal). Poucos departamentos de Filosofia no Brasil reconhecem a temática como uma questão filosófica, enquanto que em outros países, já temos o tema “As mulheres e a Filosofia”, e/ou “As Relações de Gênero na Filosofia”, como temas consolidados.

Ao longo da História, o homem foi visto como a origem da filosofia, do pensamento, das mudanças sociais e ambientais, das próprias revoluções socioculturais. Neste sentido, na diferenciação dos sexos, o homem toma um lugar de destaque e de poder, até na própria linguagem, sendo a pluralidade identificada com a expressão masculina (MACEDO; AMARAL, 2005, p. 3).

Michèle Ferrand (1994) fala da manifestação sutil da dominação masculina, que faz com que as mulheres sejam excluídas da prática das Ciências. Nesse texto ela fala da exclusão na matemática e física. Diante de suas constatações a autora diz que para interrogar acerca dos processos sociais que chegam a tal fenômeno eram possíveis dois caminhos: o primeiro interrogando as meninas que fracassaram, e o segundo (o qual foi escolhido), interessar-se pelas moças que conseguem invadir esses bastiões masculinos, compreender como elas conseguem ter acesso a essas formações de prestígio e em que a análise de suas trajetórias singulares, de suas disposições peculiares, esclarece sobre a ausência e a exclusão das outras.

Os pensadores em diferentes épocas contribuíram para tal problema. Alguns filósofos que estudamos na história da filosofia percebiam as mulheres e escreviam

sobre elas de maneira pejorativa. Esse pensamento androcêntrico contribuiu para uma história da Filosofia que não valoriza o pensamento de mulheres. Assim, precisamos questionar como podemos pensar filosoficamente sem considerar as questões de gênero? É preciso problematizar a questão de “gênero e filosofia” e apontar algumas ideias que citam e valorizam o pensamento feminino na história da Filosofia. Temos que perguntar por *nosotras*. Precisamos sair do silenciamento, ocultamento e nos pensar.

Nesse sentido, a Filosofia é androcêntrica¹! E isso precisa ser problematizado em nossas instituições de ensino, caso contrário, não teremos grupos de estudos e pesquisas sobre o tema, tampouco pesquisas que reconheçam as mulheres e suas contribuições para a história do pensamento Filosófico.

A contribuição de alguns filósofos para a exclusão das mulheres na filosofia

As mulheres, como pessoas que, por causa da fraqueza de seu intelecto, são muito menos capazes do que os homens de entender, reter e tomar como norma *príncípios* gerais, ficam em regra atrás deles em relação à virtude e, portanto, também da probidade e da retidão; por isso, a injustiça e a falsidade são seus fardos mais freqüentes e a mentira seu elemento real [...] A idéia de ver mulheres exercendo a magistratura desperta risos (SCHOPENHAUER. p. 93. 2004).

As contribuições femininas são consideravelmente menos trabalhadas e investigadas se formos pensar na

¹ Androcentrismo é um termo cunhado por Charlotte Perkins Gilman, que designa um sistema de pensamento centrado nos valores e identidade masculinos, no qual a mulher é vista como um desvio à norma, tomando como referência o masculino.

história da Filosofia, e em várias áreas do conhecimento, mas, suas ideias vêm sendo resgatadas já há algumas décadas, especialmente devido à dedicação das feministas (e alguns poucos feministas). Biografias estão sendo feitas, pesquisas e trabalhos tem se preocupado, com as mulheres, os estudos de gênero e as contribuições das filósofas para várias áreas do conhecimento.

Há quem acredite que “o tema da mulher não está ausente da história da filosofia²”, isso por aparecer questões das diferenças dos sexos em textos de importantes filósofos da tradição ocidental. Mas o fato é que quando falamos nos olhares dos filósofos para as mulheres podemos dizer que “o tema é irritante, principalmente para nós. E não é novo³”.

Com relação às mulheres filósofas, foram grandes as tolices ditas. Muitos filósofos falaram de Filósofas, e muito mal. Ironicamente diz Javier Sádata (2002): “Hoje tem mudado esse quadro e alguns homens também tem falado mal dos filósofos” (p. 18). Esse autor nos conta que Schäferstein, num brilhante livro, que versa sobre a vida dos filósofos, intitulado “Los filósofos y sus vidas, Cátedra, Madrid, 1984”, oferece um quadro bastante ilustrativo:

De vinte e dois ilustres filósofos, apenas oito se casam. Além disso, são de todos conhecidas as palermices que das suas plumas saíram no momento de falar das mulheres. Nietzsche aconselhava-nos a levar chicotes quando fôssemos com elas; Schopenhauer colocou os pensamentos femininos em relação inversa com o comprimento dos seus cabelos; Hume considerava-as oportunas naquelas reuniões em que as conversas descambam

² CARVALHO, 2002. p.46.

³ Simone de Beauvoir escreveu no livro *O Segundo Sexo*, 2000. p. 7 sobre o problema que via na maneira que os homens escreviam sobre as mulheres.

para o frívolo, e Descartes dizia, é fácil supor que com tonta malícia, que queria escrever de modo tão claro que até as mulheres o compreendessem. Nenhum dos citados, certamente, manteve uma relação estável com uma mulher. Os filósofos, em geral, quando falaram sobre a mulher ou sobre a guerra brilharam. Ou, para ser sinceros, *caíram no ridículo*⁴.

Analisando Montesquieu, Isabel Morant Deusa (1997) diz que:

las mujeres no siempre han atendido esta exigência de su condición y con frecuencia su comportamiento ha despreciado los frenos de la naturaleza y de las normas sociales. Según el autor, al hombre no se le pueden imponer las mismas exigencias que a las mujeres, ya que carecen de la natural contención con que la naturaleza adornó a éstas por lo que el orden sexual que requiere el matrimonio depende de ellas. En sus escritos, cuando se refieren al amor y las mujeres, Montesquieu se muestra difícil y contradictorio. Las cartas que se escriben los jóvenes orientales expresan abiertamente sensualidad, las inclinaciones naturales expresan abiertamente sensualidad, las inclinaciones naturales de los sexos, siempre negadas en los textos morales. La mujer es aquí objeto de deseo sensual y hedonista, cualidad que pierde más adelante cuando deja de ser una mujer amante y pasa a ser una mujer casta e contenida. (DEUSA. 1997,p. 155-156)

Platão também não foi diferente, Beauvoir disse que “entre as mercês que Platão agradecia aos deuses, a maior se lhe afigurava o fato de ter sido criado livre e não

⁴ Grifos meus. Cabe destacar que quem tem se aprofundado nessas questões são em grande maioria mulheres e professoras de filosofia.

escravo e, a seguir o de ser homem e não mulher” (2000, p.16).

Conhece-se o mito platônico: no princípio havia homens, mulheres e andróginos; cada indivíduo possuía duas faces, quatro braços, quatro pernas e dois corpos, colados um a outro; foram um dia “partidos em dois, da maneira como se partem os ovos” e desde então cada metade procura reunir-se à sua metade complementar; os deuses decidiram, posteriormente, que pela junção das duas metades semelhantes novos seres humanos seriam criados. Mas é só o amor que essa história se propõe explicar: a divisão em sexos é tomada, de início, como um dado. Aristóteles não a justifica melhor, pois se a cooperação da matéria e da forma é exigida em toda ação, não é necessário que os princípios ativos e passivos se distribuam em duas categorias de indivíduos heterogêneos. Assim é que Sto. Tomás declara que a mulher é um ser “ocasional”, o que é uma maneira de afirmar - numa perspectiva masculina - o caráter acidental da sexualidade. Hegel, entretanto, teria sido infiel a seu delírio racionalista se não houvesse tentado fundamentá-la logicamente. A sexualidade representa, a seu ver, a mediação através da qual o sujeito se atinge concretamente como gênero. (BEAUVOIR, 2000, p. 27-28).

Quando estudamos a história da filosofia na educação básica e no ensino superior, por exemplo, pouco ou nenhuma filósofa nos é apresentada. Também pouco se problematiza essa questão. Muitas frases, ditas por eles poderiam servir para bons debates. Schopenhauer (2004) falou sobre a mulher:

Contudo, decisivamente damos preferência ao período que vai dos dezoito aos vinte e oito anos.

Fora desses anos, nenhuma mulher é capaz de nos excitar: uma velha, ou seja, uma mulher que não menstrua mais, desperta nossa repugnância. A juventude sem a beleza tem ao menos a atração; a beleza sem a juventude, não (p. 28).

Schopenhauer acreditava que quem se dedica às musas tinha de pertencer à última classe. Por essa razão, ele disse que quase todos os verdadeiros filósofos permaneceram solteiros⁵ (SCHOPENHAUER, 2004, p. 86-87). Esse filósofo ainda diz que “entre os filósofos e poetas, os *casados* já são por si *só* suspeitos de estar voltados para *suas* coisas e não para o aprimoramento da ciência e da arte” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 87). Nos seus escritos⁶ encontramos aberrações como: “Não é possível manter as mulheres nos limites da razão senão por meio do medo” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 105). “Quando as leis concederam às mulheres os mesmos direitos dos homens, elas deveriam ter lhes dado também um intelecto masculino” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 79). Sendo assim, a necessidade de pensar as Mulheres e a Filosofia está sustentada numa história da Filosofia que coloca nas margens sujeitos que pensam e produzem conhecimento filosófico. Nesse sentido, precisamos romper com essa Filosofia, que exclui as mulheres e seus pensamentos.

Pessimista, Schopenhauer disse que “casar-se significa enfiar a mão em um saco, de olhos vendados, na

⁵ Alguns exemplos: Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Kant, Entre outros.

⁶ Citamos aqui um tratado bem pequenino produzido pela Martins Fontes, 2004. Já nas “orelhas” do mesmo o professor que faz as notas de rodapé e a introdução, Franco Volpi nos diz que ao ler o presente tratado, “devem ser levadas em conta os condicionantes e as circunstâncias, ou seja, o pesado fardo da tradição machista e os atávicos preconceitos que calcam a pena de Schopenhauer”. Alerta ainda que a ele deve-se pelo menos reconhecer o mérito de ter –se dedicado ao problema da relação entre a filosofia e as mulheres.

esperança de descobrir uma enguia no meio de um monte de cobras”.⁷ Na introdução desse tratado, Franco Volpi diz que contam alguns biógrafos “maliciosos” que Schopenhauer espancou, causando lesões corporais uma costureira que era sua vizinha e havia parado para “tagarelar” com outras “comadres”, perturbando o filósofo em seus pensamentos. Após uma série de processos que duraram cerca de cinco anos, foi condenado por *Realinjurie* a lhe pagar uma pensão vitalícia. Depois que ela morreu, o filósofo afirmou “A velha morreu, o ônus diminuiu” (p.XXV).

Schopenhauer (2004) cita Rousseau que acreditava que as mulheres em geral não amavam nenhuma arte e não entendiam nenhuma⁸. Para Schopenhauer as mulheres tinham uma “razão débil”. Como característica, as mulheres seriam curiosas e teriam uma “inteligência intuitiva”, que só enxerga o que está próximo. Mas, o pensador que é considerado por muitos como o filósofo do pessimismo⁹ consegue ver um lado bom em meio a todas as desvantagens que isso pode acarretar a nós, mulheres. O lado bom, é o fato da mulher ficar mais absorvida no presente do que o homem, que seria um “contentamento característico da mulher”, que é diferente do homem que é sobrecarregado e cheio de preocupações. A mulher em Schopenhauer é uma mulher despreocupada.

Schopenhauer afirmou que “a simples observação da figura feminina já mostra que a mulher não foi destinada

⁷ Franco Volpi retirou essa afirmação de A. Schopenhauer, *Gespräche*, organizado por A. Hübscher, 5 vols. Em 6 tomos, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-1975, vol. II, p. 162.

⁸ Esse pensamento de Rousseau, Volpi retirou da *Lettre à d' Alembert*, note XX.

⁹ Exemplo disso aparece no livro “*História da Filosofia*”, de Bryan Magee, que o autor o apresenta como “o filósofo do pessimismo” (1999. p. 138).

a grandes trabalhos intelectuais ou tampouco físicos.” (p. 17, 2004). “As mulheres existem somente para a propagação da espécie, e seu destino se reduz a isso” (p18, 2004). Nas diferentes áreas do conhecimento os homens sempre pensaram as mulheres como inferiores. Há diferentes relações de poder do homem sobre as mulheres. Parafraseando Silva e Louro (1997, p. 464):

Observar como um grupo social é representado pode nos indicar o quanto esse grupo exercita o poder; pode nos apontar quem mais freqüentemente é “objeto” ou é “sujeito de representação”. Esse processo em que certamente estão envolvidas questões de poder, ou seja, as representações são construídas na dependência do poder e “têm efeitos de poder”.

Kant¹⁰, na obra *Sobre o belo e o Sublime* fala que no estudo laborioso ou na especulação penosa, mesmo que *uma mulher* se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e, não obstante dela façam, por sua

¹⁰ No livro “A arte de Lidar com as Mulheres” de Schopenhauer o professor de Filosofia da Universidade de Pádua Franco Volpi (2004) diz que “as relações entre os filósofos e as mulheres não melhoraram, nem mesmo em época moderna” (p. 11). Para ele até mesmo Kant, que elevou a princípio a coragem de se servir do próprio intelecto contra todo preconceito e toda autoridade, “parece ter perdido com as mulheres o lume da razão. É verdade que o grande filósofo de Königsberg emancipou a mulher da primitiva e animalesca sujeição ao homem, concedendo-lhe o direito à “galanteria”, ou seja, à “liberdade de ter publicamente diversos amantes. Em compensação, porém negou-lhe o direito de voto e acumulou com prosopopéia uma série de preconceitos, ironias e impertinências sobre o sexo feminino, que apresentou como resultado científico de uma “antropologia pragmática”. Algum exemplo? “As qualidades da mulher se chamam fraquezas...”. “Com o matrimônio, a mulher se torna livre, e o homem perde sua liberdade...”. E sobre a cultura feminina: “As mulheres cultas usam os livros como um relógio, que carregam para mostrar que têm, embora geralmente ele esteja parado ou não corresponda ao sol”.(p. 11)

singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. Como exemplo esse autor cita a marquesa de Châtelet, que “travou disputas profundas sobre a mecânica” e a senhora Dacier, que teve a cabeça entulhada de grego e diz que para esses tipos de mulheres “pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram” (KANT, p.49, 1993).

Em *Observações sobre o sentimento do belo e do Sublime*, na terceira seção “*Da diferença entre o sublime e o belo na relação dos sexos*”, ele afirma que as mulheres possuem tanto entendimento quanto os homens (apesar de considerar o sexo feminino como belo sexo).

Em *Sobre a Pedagogia*¹¹, na tentativa de analisar a mulher com características distintas dos homens, Kant, por infelicidade, coloca a mulher com características do *belo sexo*, o que para ele não parece nada ruim, inclusive ele diz na obra “*Sobre o Belo e o Sublime*” que quem conceituou a mulher com o nome de belo sexo, talvez quisesse ser cortês, mas foi mais feliz do que provavelmente ele mesmo imaginou. A mulher para ele é mais refinada, seus traços, mais sutis e suaves, e seu rosto mais expressivo e atraente. Além disso, o entendimento do sexo masculino deve ser profundo (entendimento sublime) enquanto que o do sexo feminino trata-se apenas de um belo entendimento. Faz parte do belo entendimento, tudo o que é muito aparentado, já os conhecimentos abstratos, úteis e áridos seriam muito difíceis¹².

¹¹ Digo que me surpreendi, não porque nessa ele demonstre algo mais sobre à condição da mulher ou demonstre ser um feminista, pelo contrário, ele afirma que “O homem é a única criatura que precisa ser educada” (KANT. p. 11. 2002), nessa afirmação podemos perceber que ele não se refere à mulheres.

¹² Tanto que Kant (1993) diz que “a mulher não aprenderá geometria” (p.49).

Nos seus escritos, o sublime aparece como o entendimento, a ousadia, amizade, ternura, respeito profundo, sinceridade e até mesmo como o silêncio, mas o silêncio pensativo, por outro lado, faz parte do mundo do belo, a astúcia, o amor, o gracejo encantador, a intimidade, a vivacidade, a comédia, conversação, entre outras características. Há o reconhecimento de que os seres humanos não são de um único tipo na obra “*Sobre o Belo e o Sublime*”, o que de repente poderia ser considerado como um avanço se esses tipos não fossem abordados e comparados de maneira que as mulheres ficassem pejorativamente salientadas.

Percebemos então, nesses poucos exemplos que precisamos denunciar o que os filósofos disseram sobre as mulheres para então transgredir na Filosofia. Poderíamos mostrar inúmeras aberrações ditas pelos filósofos, pois acredito que temos que fazer nossas denúncias, assim como as renúncias para transgredir. No entanto quero falar de apenas mais dois pensadores: Locke e Rousseau.

John Locke (1632-1704) é até hoje considerado um dos mais importantes filósofos ingleses. Escreveu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1689) e contribuiu para uma clara formulação dos princípios sociais e políticos que emergiram da turbulência da Inglaterra do século XVII e no estudo do conhecimento humano. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nasceu em Genebra, Suíça, suas obras criaram impacto na educação, literatura e política. Foi o primeiro filósofo ocidental a insistir que nossos julgamentos devem se basear nas exigências dos sentimentos e não apenas na razão, também acreditava que o homem era bom por natureza, ou seja, que ele nasce bom, alegando que a sociedade o corrompe.

Ideias aparentemente revolucionárias, inclusive a de que todos os homens deveriam ser portadores dos mesmos direitos aparecem também nos escritos de Rousseau, bem como argumentos contra o poder absoluto do rei e da

importância da educação para o desenvolvimento humano defendidos por Locke.

Como podemos constatar esses filósofos pouco se preocuparam (ou não se interessaram) em amenizar o abismo entre os direitos de homens e de mulheres. As ideias de liberdade, igualdade e fraternidade, no que diz respeito às leis, cabiam apenas aos homens, além deles chefiarem os lares, também tinham direitos imprescindíveis para seu desenvolvimento humano. Mesmo Rousseau sendo um democrata, ele coloca as mulheres sobre a autoridade masculina. Na sua obra *Émile* (1761), Rousseau diz que tanto os processos educativos, quanto às relações sociais devem partir de um princípio básico: a liberdade como direito e dever. Fica claro que as mulheres devem ser educadas para os homens e serem mães, servindo apenas para o desejo masculino, estimulando-o sempre, pois para Rousseau, a sedução é própria de sua natureza.

Em "*O Contrato social*" (1762), obra de teoria política onde Rousseau expressa suas opiniões sobre o governo e os direitos dos cidadãos as mulheres não fizeram parte, no que Rousseau chamava de igualdade perfeita. Nessa igualdade as mulheres não foram inseridas. Nessa perspectiva, as mulheres apenas seriam beneficiadas se os homens dessas se beneficiassem com algo. Caso os homens fossem envolvidos por a questão moral que envolve a liberdade, a igualdade e fraternidade poderiam então, tratá-las melhor. Desta forma aparece a hierarquia, primeiro o macho e depois a fêmea, no que diz respeito ao pensamento revolucionário do suíço Rousseau e do Inglês Locke.

A professora-filósofa Márcia Tiburi (2003)¹³ nos conta que frente a todos esses elementos, não podemos desconsiderar grandes conquistas alcançadas. Apesar disso,

¹³ Em um artigo intitulado "**As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento**". Ver referências

a modernidade é um tempo de antagonismos. Descartes, por exemplo, trocará cartas importantes com a Princesa Elisabeth e inspirará a filosofia feminista de Poulain de La Barre¹⁴, assim como Leibniz e Locke trocarão correspondências com filósofas como Damaris Cudworth e Catharina Cockburn. Para a filósofa a modernidade aos poucos se divide entre os que criticam e os que defendem as mulheres. No século XIX, sob auspícios do feminismo crescente, Stuart Mill defenderá com ardor os direitos das mulheres como outros filósofos que não encontram fundamentos para a exclusão e o impedimento da cidadania e da liberdade de ação e expressão para as mulheres. No século XIX, mantida a tensão moderna, muitos filósofos – como Nietzsche e os românticos – ocupam-se das mulheres de modo ambíguo: para muitos, elas permanecem como a irrefletida figura de uma natureza indomável e misteriosa.

[...] em muitos países da Europa o feminismo, como reivindicação pública de direitos, cresce - *mesmo*¹⁵ no Brasil, Nísia Floresta (que troca correspondências com Augusto Comte, o que mostra mais uma tentativa de trocar idéias, de produzir diálogo por meio da carta) torna-se uma figura importante por seus livros cheios de idéias revolucionárias para as mulheres - e mulheres tornam-se filósofas sem mesmo precisarem entrar na questão feminista, como é o caso de Hannah Arendt. São novos tempos que resultam de um longo processo histórico de escravização passada

¹⁴ Outra professora filósofa que trabalha com as idéias desse autor, quando fala nas Mulheres e a Filosofia é Magali de Menezes.

¹⁵ Grifei. Mesmo que não se valorize a Filosofia no Brasil, temos boas filósofas e atualmente algumas (feministas ou não) se dedicam em pesquisar as filósofas, como por exemplo: Ana Mirian Wuensch (Unb), Dorilda Grolli (Ulbra-R.S); Magali de Menezes (Feevale-R.S).

que provam que o feminismo teve e tem ainda sentido (TIBURI, 2003).

Beauvoir (2000) afirma que “é somente no século XVIII que homens profundamente democratas encaram a questão com objetividade. Diderot, entre outros, esforça-se por demonstrar que a mulher é, como o homem, um ser humano. Um pouco mais tarde, Stuart Mill defende-a com ardor.” (p. 17) En Diderot, más que una mujer encontramos mujeres. En éste y en otros textos su experiencia transmite la diversidad femenina: retratos en tonos variados, otros en blanco y negro, unos positivos y otros negativos (DEUSA, p.150, 1997).

O que se falou, e o que se reproduz das falas dos filósofos é ainda o que distorce a realidade sobre as filósofas, percebemos que até hoje muitas pessoas que estudam Filosofia nos diferentes níveis ainda não se dão por conta do que foi produzido nessa área que muitas vezes degride e agride as mulheres, por isso é também importante falar sobre as relações de gênero.

Não podemos nos enganar com os olhares machistas. Vale à pena ler a obra “*Lisístrata- A greve do Sexo*”, que nos retrata a força das mulheres numa época que pensava nelas como seres fracos e sem nenhum tipo de poder¹⁶. Sendo assim, subvertendo as mulheres sempre fizeram parte da Filosofia, no entanto é preciso muito

¹⁶ Peça que foi apresentada pela primeira vez em 411 a.C. O enredo fala de um fato histórico: em 415 a.C, os atenienses decidiram enviar uma expedição de auxílio a aliada Segesta, que lutava, então, com Selinonte (ambas cidades da antiga Sicília). Em caso de vitória, Atenas teria facilitado o seu acesso ao outro lado do Mediterrâneo. Mas, Atenas foi derrotada e a obra fala “Lisístrata-Greve dos Sexos” conta que as mulheres atenienses, cansadas das aflições da guerra e sem poder político de decisão, fazem de tudo para acabar com o sofrimento e aflições daquele período, inclusive uma brilhante greve de sexo comandada por Lisístrata.

estudo e pesquisa para transgredir de tal maneira que possamos ter uma filosofia menos excludente e estrangeira a nós, povos do Sul.

FILOSOFIA SEM AS FILÓSOFAS: onde estão as mulheres que compõem a história do pensamento filosófico?

Chirstine de Pizan, Marie de Gournay, Lucrezia Marinelli, Simone de Beauvoir, Maria Zambrano o Simone Weil...asumieron el riesgo del pensamiento, escribieron, nos legaron sus obras, y ello es importante no porque pretendamos entresacar una temática específica, no porque pretendamos añadir un pequeño capítulo de filosofía femenina a la filosofía en general, sino porque *es justo el reconocimiento a su esfuerzo*, porque *las teorías de hoy e del futuro deben saber que sus palabras rememoran toda un tradición de pioneras, que el ejercicio del pensamiento no ha estado acotado a un solo sexo*, y ello independentemente del campo de reflexión que se elija”(MAGDA, 1997. p.9).

Criar estratégias subversivas faz parte das práticas das mulheres na Filosofia, assim como estratégias para pesquisarem sobre aquilo que desejam, mas que muitas vezes não é aceito pelos varões. Nesse sentido precisamos reconhecer o pensamento e a contribuição das mulheres na Filosofia, pois "é inegável que as temáticas filosóficas têm estado presentes nos estudos sobre as mulheres, pois muitos dos temas que preocupam os diferentes feminismos são de cariz filosófico." (MACEDO, AMARAL, 2005, p. 80).

Muitas filósofas escreveram sobre suas trajetórias nas letras e na Filosofia. Nesse momento, como exemplo será apresentada algumas práticas subversivas de duas

filósofas: Simone de Beauvoir e Angela Davis, mulheres que subverteram na Filosofia.

Simone de Beauvoir¹⁷ conta que para se inserir na Filosofia, mesmo na França não foi nada fácil. Ela contou que só escreveu os outros livros (os romances), para mais tarde ter direito de escrever sobre questões da mulher na sociedade. Isso porque, se ela não fosse conhecida, não faria sentido contar o que passou como mulher e o seu início de trajetória nas letras, pois era preciso ser uma autora conhecida para fazer sentido dizer alguma coisa.

Muitas mulheres utilizaram a literatura como instrumento de reconhecimento para que depois fossem reconhecidas no campo filosófico. Esse movimento que as mulheres fizeram ficou significativamente recorrente no século XIX. É preciso ressaltar o papel fundamental desempenhado pelos produtos culturais, em particular o romance, na cristalização da sociedade moderna. Escrita e saber estiveram, em geral, ligados ao poder e funcionaram como forma de dominação ao descreverem modos de socialização, papéis sociais e até sentimentos esperados em determinadas situações.

[...] Não se pode esquecer, no entanto que esse século [século XIX] foi sombrio para as classes trabalhadoras européias, para as mulheres e para os colonizados, foi também o século em que surgiram os movimentos sociais, o socialismo e os feminismos, o movimento sufragista e a Nova Mulher. Frente a todas essas questões apontadas até aqui é relevante, como essencial que apontamos também as resistências” (TELLES, 1997.p.401).

¹⁷ Relato que podemos ver no documentário francês “Simone de Beauvoir, uma mulher actual / Simone de Beauvoir, une femmeactuelle (2008)”
.Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=CYW7JaxsP78>

Em *Les Temps Modernes* (1945), Simone (bem como Sartre), divulgavam seus textos que possibilitou a eles novas experiências intelectuais. Subvertendo, Beauvoir integra um círculo de filósofos literatos nos anos 40. Seus escritos reforçam uma filosofia existencialista, com comprometimento intelectual com o seu tempo.

Na obra *A Convidada*, de 1943, ela aborda a degeneração das relações entre um homem e uma mulher, motivada pela convivência com outra mulher, hóspede na residência do casal. Uma de suas publicações mais conhecidas é *Os Mandarins*, de 1954, na qual a escritora flagra os intelectuais no período pós-guerra, seus esforços para deixarem a alta burguesia letrada e finalmente se engajarem na militância política.

Pioneira do movimento Feminista americano, Simone de Beauvoir não acreditava na "salvação individual", e na liberdade individual, pois para ela não era possível ser livre, se ao redor os/as outros/as não eram. Defendeu que a emancipação da mulher estava estreitamente ligada com a emancipação social, e para tanto era necessário que as mulheres se inteirassem as questões sociais, e, portanto era necessário que as mulheres rompessem com o espaço privado. Se a mulher se mantém longe da vida econômica, do trabalho, ela é excluída da vida política.

Na luta contra o movimento que se opunha a emancipação feminina, Beauvoir escreveu. Ela se incomodava com a maneira secundária que as mulheres eram tratadas e com o papel importante que os homens tinham na sociedade da época, e o fato das mulheres sempre ficarem “à sombra” deles. Desconstruiu a tese de natureza feminina e problematizou os mitos femininos. Cabe lembrar que:

O discurso sobre a “natureza feminina”, que se formulou a partir do século XVIII e se impôs à sociedade burguesa em ascensão, definiu a mulher, quando maternal e delicada, como *força do bem*, mas, quando “*usurpadora*” de atividades que não lhe eram culturalmente atribuídas, como *potência do mal*. Esse discurso que naturalizou o feminino, colocou-o além ou aquém da cultura. Por esse mesmo caminho, a criação foi definida como prerrogativa dos homens, cabendo às mulheres apenas a reprodução da espécie e sua nutrição (TELLES, 1997.p.402-403)

Primeiramente Beauvoir se deteve a estudar como as mulheres eram tratadas no imaginário dos homens, nos mitos. Posteriormente passou a se preocupar e denunciar circunstâncias concretas.

Sua grande contribuição filosófica talvez tenha sido a de que “biologia não é destino”. Isso implicou um (re) olhar para a educação das meninas e das mulheres. Provocou as mulheres de sua época a pensar sobre ser mulher e os padrões femininos impostos socialmente. Beauvoir colocou em cena a discussão de que as mulheres poderiam ser educadas de outra maneira e que as mulheres poderiam escolher ser o que quisessem, inclusive em suas escolhas sexuais. Para Beauvoir não há um jeito único, tampouco um jeito certo de ser mulher.

Ao mapear todos os lugares onde há relações de submissão, inclusive a sexual ela denuncia a subordinação das mulheres no casamento e na sociedade. Beauvoir chama as mulheres para reivindicar por seus direitos. Ela provoca um olhar da sociedade para a transformação da condição das mulheres.

Mesmo se tratando de um livro teórico e não de cunho militante, o “Segundo Sexo” teve primeiramente uma maior repercussão no meio acadêmico, e posteriormente uma maior repercussão a partir de maio de

1968, no movimento social feminista. Nesse período Simone de Beauvoir também se engaja no movimento feminista, naquilo que ficou conhecida como segunda onda feminista.

A emancipação das mulheres em Simone de Beauvoir significa que elas podem ser pensadas sem os homens, podem ser elas mesmas, pensar com suas próprias ideias e sendo protagonistas de suas vidas. Mas para tudo isso acontecer as meninas e as mulheres precisariam ser educadas de outra maneira e deveriam aprender a ser autônomas naquilo que diz respeito a escolher seu próprio destino.

Mesmo sendo sempre comparada com Jean-Paul Sartre¹⁸, ou pior, geralmente denominada apenas como companheira de Sartre, Simone de Beauvoir foi uma filósofa que estudou com dedicação a História da Filosofia e leu os filósofos, como mandava e manda a tradição filosófica. Estudiosa, escreveu várias obras.

Quero ressaltar outra pensadora, que como uma filósofa que subverte e transgride a normatização filosófica, a filósofa Angela Davis. Ativista do movimento negro “Panteras Negras”, revolucionária que também é pouco estudada e lida em nossas instituições de ensino.

Angela Yvonne Davis, mais conhecida como Angela Davis nasceu em 1944 em Birmingham cidade do Estado do Alabama, crescendo no meio da segregação e discriminação racial legal¹⁹. Davis desde que nasceu esteve

¹⁸ Uma obra interessante, onde Simone de Beauvoir entrevista Sartre e que podemos perceber claramente o envolvimento intelectual de ambos é *A Cerimônia do Adeus*. Nessa obra está reunido um conjunto de entrevistas, em que Sartre fala sobre a limitação da liberdade, sobre ser escritor, a sua concepção de morte, sua concepção ateísta do homem e do mundo, concepções do bem do mal, entre outras questões.

¹⁹ A região do Sul dos Estados Unidos da América é marcada por um histórico Apartheid, que leis e decretos foram promulgados por Estados sulistas que autorizavam a separação dos brancos dos negros,

presente na luta por direitos dos negros e negras, correndo na sua veia o ativismo. Seus pais, apesar de nunca efetivamente se juntarem ao Partido Comunista, eram simpatizantes, e como educadores da classe média negra mobilizavam outros.

Toda a construção intelectual de Davis foi com base no movimento e teóricos seguidores do marxismo. A filosofia comunista iniciou na sua juventude e lhe impactou diante de todas as situações de segregação e discriminação racial que a população negra norte-americana foi exposta, principalmente pelo *Apartheid* do Sul, região onde nasceu, cresceu e viveu parte de sua vida. E em busca desta maior compreensão, Davis, priorizou sua qualificação e experiência intelectual, sem se afastar dos núcleos de movimentos sociais.

Em todos os momentos da vida de Angela Davis, a política e a discriminação racial estiveram presentes. Na sua infância, devido às leis de segregação racial dos estados sulistas, aprendeu primeiro a ler, escrever e calcular com sua mãe em casa e quando começou a frequentar as escolas para “pessoas de cor”, o ensino era defasado. Depois aos 15 anos a influência do Comunismo iniciou ao estudar na Escola particular na cidade de Nova York através da bolsa de estudos ganhada, momento que realmente começou sua construção política a partir da leitura do Manifesto do Partido Comunista e da participação no grupo juvenil *Advance*, formado por filhos de militantes políticos, e nunca mais se afastando deste movimento.

Nesse contexto nada favorável, as mulheres foram obrigadas a se pensar. “Com efeito, as mulheres não são simples agentes da reprodução, mas a um tempo sujeitos e

criando lugares, ônibus e escolas só para brancos e outras só para negros, evitando a mistura. Situação que proporcionou a criação do grupo considerado hoje terrorista Ku Klux Kan, e diversos ataques contra famílias negras.

objectos da produção. Elas não são apenas criaturas, são também criadoras, e modificam incessantemente o processo que as faz “ (FRAISSE; PERROT, 1991, p. 141). Nesse movimento de criar estratégias para filosofarem e serem mulheres na Filosofia, as mulheres foram obrigadas a se pensar. Isso significa que outros problemas filosóficos (não pensados por homens) surgem e são justamente essas contribuições que precisamos olhar e valorizar, se pensamos em uma filosofia que busca um pensamento sem “cativeiros²⁰” e libertário.

As mulheres passaram a denunciar a necessidade dos homens de representarem-nas na filosofia, assim problematizaram as relações de gênero na Filosofia e passaram (mesmo que timidamente) a denunciá-las. "Ler é sonhar, portanto evadir-se, portanto escapar às contingências, as normas e às convenções; é fazer exactamente o contrário do que é permitido a uma mulher na (boa) sociedade do século XIX" (DEMARLE, 1991, p. 181).

As mulheres souberam apoderar-se dos espaços que lhes eram deixados ou confiados para alargar a sua influência até às portas do poder. Aí encontraram os rudimentos de uma cultura, matriz de uma “consciência de gênero”. Tentaram também “sair” daí para terem, “finalmente, lugar em toda a parte”. Sair fisicamente: deambular fora de casa, na rua, ou penetrar em lugares proibidos-um café, um comício-, viajar. Sair moralmente dos papéis que lhes são atribuídos, ter opinião, passar da submissão à independência: o que pode acontecer tanto no público como no privado (PERROT, 1991, p. 503).

²⁰ Usa-se o termo “cativeiros” de Lagarde (2005).

Nessa história do pensamento as mulheres também aprenderam a denunciar. A investigação, sobre gênero e filosofia, trata-se de uma investigação marginal, com tom de denúncia, que ficou à margem devido a preconceitos sociais.

Gargallo percebe que a revisão que as feministas fizeram e fazem dos sistemas econômico e político derivados do colonialismo se deve “gracias a la práctica de reunirse libremente entre sí, práctica que está generando conocimientos en la perspectiva de pensar un orden alternativo, de todas y todos”(p.23). Os grupos, núcleos, centros e programas escolares, populares e universitários de estudos de relações de gênero e em especial de estudos feministas, que numa longa trajetória vêm se re (construindo) em diferentes realidades, têm proporcionado um espaço político, marcado por construções teóricas visando mudanças sociais. Mas por que a Filosofia ainda pouco dialoga com esse movimento e com as mulheres?

Considerações finais: como continuar transgredindo?

“La eliminación de la opresión femenina es el deber moral de las mujeres” (HIERRO, 1990, p.120).

Na Filosofia as mulheres são representadas e excluídas, e como se não bastasse, os filósofos falaram muito mal delas. Na história da Filosofia as mulheres são ridicularizadas, sendo sinônimo de algo ruim, inferior, que deixa a desejar. As escritas de mulheres são ridicularizadas, negligenciadas, silenciadas e consideradas ruins. Mas, o que estamos fazendo para que essas práticas não se reproduzam na Filosofia? Estamos citando e incluindo nos nossos referenciais o pensamento das mulheres na Filosofia? Por que ainda engavetamos nossas pesquisas sobre as mulheres na Filosofia? Por que as colocamos no plano privado, como leituras pessoais? Quais os eventos científicos no

campo da Filosofia que se propõem a resgatar o pensamento filosófico incluindo as mulheres filósofas? Onde estão nossos grupos temáticos, painéis que abordem a temática "Mulher e Filosofia"? Não queremos com isso, criar guetos filosóficos, mas queremos que as mulheres e seus pensamentos sejam lembrados e valorizados na Filosofia.

O feminismo tem contribuído para se pensar as relações de gênero na Filosofia. No entanto o pensamento feminista na filosofia, ainda é muito pouco divulgado em nossas universidades, menos ainda nas escolas e em livros didáticos. Podemos destacar as produções da Editora Antropos (Barcelona), e algumas produções do Departamento de Filosofia da Universidade Autônoma do México, além do grupo de mulheres que organizaram dois simpósios intitulados *As Mulheres e a Filosofia*, realizados na UNSINOS- RS, e os estudos em Epistemologia Feminista da professora Livia Guimarães da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais); os artigos e orientações da professora Maria da Penha Carvalho (Universidade Gama Filho); as produções teóricas de Sandra Harding; as contribuições das filósofas Graciela Hierro, Francesca Gargallo, Márcia Tiburi, Dorilda Grolli, Magali de Menezes, entre outras. Mas como essas ideias tem chegado nas nossas formações de professores/as de Filosofia? Como os nossos cursos de bacharelado tem pensado a categoria de gênero?

Há necessidade de fazer redes, ultrapassar barreiras, fronteiras, questionar e levantar perspectivas frente a esse processo de exclusão, para que as escolas e Universidades sejam um espaço de possibilidades, e não, como ainda vemos, um lugar de exclusão ou de aprisionamento de ideias.

Referências

BEAUVOIR, Simone. **Balanço Final**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1972.

_____. **A Cerimônia do Adeus. Seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre**. Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1982.

_____. **Memórias de uma moça bem comportada**. Coleção Grandes escritoras. Círculo do Livro: São Paulo, 1958.

_____. **O Segundo Sexo. 1. Fatos e Mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro: 1970.

_____. **O Segundo Sexo. 1. Fatos e Mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro:2000.

_____. Cartas a Nelson Algren. **Um amor transatlântico 1947-1964**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

CARVALHO, Marie Jane. Qual cidadania desejamos? In: **As Mulheres e a Filosofia**. TIBURI, Márcia; Menezes, Magali de; EGGERT, Edla (org.) Editora Unisinos: São Leopoldo: 2002, p. 221-236.

BIRULÉS, Fina. Indícios y fragmentos: historia de la filosofia de las mujeres. In: MAGDA, Rosa Maria Rodrigues Magda (Ed.). **Mujeres en la história del pensamento**. Anthropos. Barcelona: 1997.

DEMARLE, Marie-Claire Hoock-. Ler e escrever na Alemanha. In: PERROT, Michelle, DUBY, Georges (direção). ***História das Mulheres no Ocidente- Vol. 4: O século XIX***. Edições Afrontamento, Porto, 1991, p. 171-198.

FERRAND, Michèle. **“A EXCLUSÃO DAS MULHERES DA PRÁTICA DAS CIÊNCIAS- Uma manifestação sutil da dominação masculina”**. In: Revista Estudos Feministas. Número especial. 1994: UFRJ.

FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle. Introdução. A produção das mulheres, imaginárias e reais. In: PERROT, Michelle, DUBY, Georges (direção). ***História das Mulheres no Ocidente- Vol. 4: O século XIX***. Edições Afrontamento, Porto, 1991, p. 139-143.

GUIMARÃES, Livia. Mulheres fáceis, mulheres difíceis. **ETHICA - Cadernos Acadêmicos**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, p.187-197, 2005.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: CFH/UFSC, n.1, p. 7-31, 1993.

GEBARA, *Rompendo o Silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Editora Vozes.Petrópolis: 2000.

HIERRO. Graciela. **Ética e Feminismo**. In: Textos universitários. Universidad Autónoma de México: México: 1990.

-
- MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa. **Dicionário da crítica feminista**. Lisboa: Edições Afrontamento, 2005.
- MENDES, Maria João Pires. O profefeminismo em Mary Astell. In: FERREIRA, Maria Luísa. **Pensar no feminino**. Lisboa: Edições Colibri, 2001. p. 211-224.
- MENEZES, Magali Mendes de. Por que as mulheres e a filosofia? In: CARVALHO, Marie Jane Soares; ROCHA, Cristianne Maria Famer (Org.). **Produzindo gênero**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2004. p. 122-127.
- PERROT, Michelle, DUBY, Georges (direção). **História das Mulheres no Ocidente- Vol. 4: O século XIX**. Edições Afrontamento, Porto, 1991.
- PERROT, Michelle. Sair. In: PERROT, Michelle, DUBY, Georges (direção). **História das Mulheres no Ocidente- Vol. 4: O século XIX**. Edições Afrontamento, Porto, 1991, p. 503-540.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (Ed.). **Mujeres em la história del pensamiento**. Barcelona: Anthropos, 1997.
- ROSA, Graziela Rinaldi da. **As Relações de Gênero na Filosofia**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.
- ROSEMBERG, Fúlvia. Educação Formal, Mulher e Gênero no Brasil Contemporâneo. In: **Revista Estudos Feministas**. Vol. 9 n°2. Centro de Comunicação e Expressão-CCE e Centro de Filosofia e Ciências Humanas-UFSC. Santa Catarina: 2001.

TELLES, Norma. Escritoras, Escritas, Escrituras. In: PRIORI, Mary del (org.); BASSANEZI, Carla (coord.de textos). ***História das Mulheres no Brasil***. Editora: Contexto. São Paulo:1997. p.401-442

GARGALLO, Francesca. ***Las Ideas Feministas Latinoamericanas:*** Disponível em:<www.creatividadfeminista.org/livro_chesca.pdh>:Acesso em 1/10/2015.

SÁBATA, Javier. HOMENS, MULHERES E FILOSOFIA. In: SÁBATA, Javier ***La filosofía contada con sencillez***. Madrid: Maeva Ediciones, 2002, p. 18-20. Disponível em <<http://ocanto.webcindario.com/destaque/mulher05.htm>> Acessado em 9/10/2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. ***A arte de lidar com as mulheres***. Editora Martins Fontes: São Paulo: 2004.

A filosofia feminista desde os olhares da filosofia intercultural: uma reflexão entre margens

Magali Mendes de Menezes

Introdução

Gostaria de falar desde o que alguns autores chamam de pensamento fronteiro, ou seja, aquele pensar que afirma o espaço onde o pensamento foi negado. Para tanto é preciso problematizar o espaço onde está localizada a fala, quem fala e o que se decide falar. Estes pontos delimitam as questões que gostaria de desenvolver aqui para analisar as contribuições das filosofias feministas e interculturais na experiência de outros modos de se pensar e fazer filosofia. Para tanto divido a minha fala em três momentos: uma reflexão sobre a legitimidade da filosofia; a invisibilidade do sujeito filosófico e a condição de ser Outro e seus outros.

1. A legitimidade da(s) filosofia(s): quem define o que é filosófico?

"Eu sou eu e minha circunstância", afirma Ortega. Este trecho da obra do pensador espanhol é muito citado, contudo esquecemos a continuidade da frase em que ele nos diz, "se não salvo a ela, não salvo a mim". Há por tanto

uma relação visceral entre ser humano-mundo-pensamento. Salvar as circunstâncias também nos fala de um pensar comprometido com seu tempo, isto não significa que devemos concordar com as circunstâncias do pensamento, mas compreendê-las, ou seja, assumir o compromisso de um pensar que tem sentido à medida que está em diálogo com o presente. Contudo, é necessário que a Filosofia interrogue o que é o presente, o que definimos como contemporâneo, como este se constitui, afinal vivemos no mesmo tempo?

Quando falo a esta plateia e me deparo com rostos diversos, com um tempo que parece comum a todos nós, concentrado na escuta e fala. No entanto, a fala está atravessada pelo Outro e no momento mesmo de ser pronunciada, também deve dialogar com o sentimento, com os rostos, com a escuta deste que chamamos Outro. Ou seja, a fala não é apenas um discurso, mas diálogo que carrega em si a trajetória de rostos e histórias que dele fizeram parte. O tempo, portanto não é comum, é diverso, feito de passados, histórias de vida feito de futuro, feitura de sonhos, desejos de amanhã. O que se faz contemporâneo é uma imposição de síntese disso tudo, que impede a reverberação da diacronia de nossas histórias.

Do tempo passamos para o espaço, categorias inventadas para organizar o pensamento, como diria Kant. Onde falo agora? Que lugar é este que nos agrega e também nos distancia; que possui sua história marcada por um tempo definido como moderno, espaço privilegiado do saber científico, legitimador de verdades e leituras de mundo? Falo dentro de um espaço chamado Universidade, possui seus próprios rituais, maneiras de se configurar, definindo o que deve e como deve ser falado. Falo dentro da programação de um congresso que tem como objetivo pensar a relação, nada fácil, entre a mulher e a filosofia, tendo como título "*Mulher e Filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*". No título percebemos conceitos

importantes como "mulher, filosofia, gênero e como compreendemos as suas relações".

Não posso deixar de pensar, primeiramente, as consequências de refletir este tema desde sua singularidade, ou seja, a ideia de que não existe "A Mulher" e muito menos "A filosofia". Basta olharmos as mulheres negras, indígenas, lésbicas, latino americanas; mulheres que vivem nas ruas, nas favelas, palácios; mulheres que vivem, ou que lutam cotidianamente para exercer seu direito de viver. Basta olharmos as filosofias: as gregas, francesas, alemãs, norte-americanas, chinesas, indianas, andinas, africanas; algumas destas que ainda lutam cotidianamente para serem reconhecidas como filosofias. Falo então de filosofias que carregam, é claro, uma história de contextos, problemas, concepções teóricas tecidas por lutas, desejos, resistências, criação - circunstâncias. Para pensarmos então na Filosofia é necessário dizermos de qual filosofia falamos. Penso, por exemplo, na Filosofia da libertação, que em um tempo político permeado pelo estado de exceção vivido em muitos países na América Latina, mais que uma corrente teórica entre tantas outras, surge como a possibilidade de fazer do pensar um ato de implicação profunda com as lutas do povo. Nesta concepção teórica o papel das mulheres na luta pela libertação possui uma fundamental importância¹. Mas, a chamada Filosofia Ocidental, que em seu movimento violento de fazer do saber filosófico um exercício de ocidentalização do próprio pensamento, nem sempre trouxe as marcas deste comprometimento social.

Uma das primeiras questões que podemos nos colocar é como compreender que a chamada Filosofia tão habituada a problematizar, a construir problemas, não traga para dentro de si determinados problemas sociais como sendo reflexões importantes e urgentes de serem feitas.

¹ E nos perguntamos: onde está a referência à Filosofia da Libertação em nossos cursos de Filosofia no Brasil?

Julían Marías afirma que, “os últimos séculos da história europeia abusaram levemente da denominação ‘problema’, qualificando assim toda pergunta; o homem moderno, e principalmente a partir do último século, habituou-se a viver tranquilamente entre problemas, distraído do dramatismo de uma situação quando esta se torna problemática, isto é, quando não se pode estar nela e por isso exige uma solução”.² Diante de um mundo tão habituado a não problematizar os problemas, tudo passa a soar como natural. E é esta “naturalidade artificial” que faz com que não vivenciamos mais o assombro (thaumázein) ou, o que defendo aqui, nossa indignação, diante daquilo que vemos, pois só problematizamos aquilo que nos é estranho. Como então problematizar o que parece óbvio? Wittgenstein diz se “me assombro de que tal coisa seja como é, é (porque) posso imaginá-la não sendo como é”, pois do contrário meu assombro seria uma tautologia. O pensar filosófico problematiza porque “vê” diferentes mundos palpitando por detrás da máscara do óbvio. Portanto, tudo pode passar a ser problematizado, a ser inquirido, inclusive as próprias verdades que a Filosofia produziu ao longo da história.

Com isso quero pensar por que a Filosofia resiste tanto em problematizar a história de opressão vivida pelas mulheres, construindo um discurso de exclusão e muitas vezes, de desqualificação sistemática de mais da metade da espécie humana? Ou não será isto uma questão filosófica? A Filosofia (esta escrita com letra maiúscula) ao negar essa discussão não estaria negando sua própria condição, seu movimento de re-flexão, de voltar-se sobre si mesma?

A então nomeada Filosofia, como um campo teórico, marcada pela história ocidental deve ser desse modo, ressignificada - é preciso repensá-la a partir das

² MARÍAS, J. *Apud* SAVIANI, D. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. SP: Cortez, 1983. p.20

diferentes circunstâncias em o exercício do pensar sendo tramado. O que pode significar não partirmos mais da admiração e espanto grego diante da realidade, atitudes que traduzem a abertura do humano a pensar o mundo; mas de uma indignação diante de uma América Latina, violada em seu direito mesmo de pensar; e recorro aqui o debate histórico entre Leopoldo Zea e Salazar Bondy sobre se há ou não filosofia latino-americana³. Que implicações tem ao pensar partir da indignação diante da barbárie produzida pelo próprio humano? Segundo Dussel, o primeiro filósofo da libertação foi Bartolomé de Las Casas que diante das atrocidades cometidas aos povos originários, questiona a ordem mesma religiosa e seu sentido. Mas, anos depois destes acontecimentos, quando olhamos os fatos recentes (agosto/setembro 2015), e vemos o massacre vivido pelos Guarani-Kaiowá atacados a tiros por fazendeiros no Mato Grosso, nos perguntamos: onde estarão nossos filósofos e filósofas? Por que não tornamos estes fatos problemas filosóficos? Falo então dentro de um lugar demarcado e a partir de uma temática que, ao mesmo tempo, rompe com demarcações - as mulheres e as filosofias - pois ao trazer o que, historicamente, se colocou a margem da racionalidade ocidental, pois nem ao menos fora reconhecido como um pensar legítimo. Ao fazer este movimento o pensar já não é mais o mesmo.

A indignação é definida⁴ como um sentimento de ira ou de desprezo experimentado diante da indignidade, injustiça, afronta; repulsa e revolta. A Filosofia experienciada a partir da indignação flagra a perda de uma

³ Para acompanhar a polêmica entre estes dois pensadores, sugiro a leitura das obras SALAZAR BONDY, Augusto. ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo veintiuno editores, 1968; e ZEA, Leopoldo. La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo veintiuno editores, 1989.

⁴ Segundo o dicionário da língua portuguesa Houaiss.

dignidade, em que o outro, diante da violência que sofre, perde sua dignidade, sua humanidade.

A filosofia, portanto, em sua singularidade, não existe. Devemos falar em filosofias, modos de abertura ao mundo e conseqüentemente, possibilidades de responder a ele, partindo de lugares, sentimentos, histórias que não são as mesmas. Nosso grande desafio é como tornar o pensamento que nasce profundamente imbricado em uma localidade, realidade determinada, em um pensar que tenha sentido para todos, sem que este pensar seja uma imposição. O que acompanhamos ao longo da história do pensamento ocidental foi a imposição de um projeto de universalidade que carregava determinados traços de uma localidade, fazendo com que estes tivessem sentido para toda humanidade. Contudo, não era qualquer localidade, trazia em si as marcas de uma humanidade branca, cristã, aristocrática, burguesa, masculina, europeia tradutora de uma compreensão de racionalidade, de mundo, de sujeito. E será este sujeito que irá determinar o que seja a Filosofia. É por isso que ainda encontramos questionamentos sobre a validade de um pensar filosófico latino-americano, ou indígena, africano entre outros modos de exercício do pensar. A universalidade esconde, assim, em seu movimento, um projeto totalitário. A filósofa feminista, Celia Amorós, nos diz a este respeito que, "o discurso filosófico não surge do vazio, e sim, se nutre das ideologias socialmente vigentes, as reorganiza em função de suas próprias orientações e exigências, as incorpora seletivamente e as reimprime conceitualmente".⁵

Quando trago a questão da localidade, do contexto de onde emerge o pensar, não é simplesmente para demarcar espacialmente um discurso, mas porque os contextos são situações antropológicas e não apenas lugares

⁵ AMOROS, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991, p.23.

onde estamos. Ao pensarmos os contextos pensamos as humanidades, formas de estar no mundo e percebê-lo. É necessário então refletirmos de que forma pensamos nossos contextos, nossas circunstâncias, e penso que a filosofia intercultural nos traz elementos importantes para aprofundarmos esta questão.

Mas o que entendemos por interculturalidade e como pode contribuir na reflexão sobre as mulheres?

Percebemos que na chamada virada cultural, a ideia de diferença, inclusão, entre tantos outros conceitos que surgem no século XX, advindos da perspectiva de afirmação de identidades, passam gradualmente a serem incorporados a uma estrutura que, ao fim e ao cabo, não se vê ameaçada. As diferenças culturais dentro do sistema capitalista acabam transformando-se em um grande produto de consumo. Absorve-se, assim, a plasticidade das culturas, descontextualizando-as completamente de seus sentidos. Sarango, intelectual indígena do Equador, denuncia, por exemplo, o uso indiscriminado que se faz da expressão quéchua *Suma Kamsay*, traduzida como *bem viver*. Aquilo que, em um primeiro momento, surge como destruturador da própria engrenagem do sistema capitalista, passa a ser parte dele contribuindo para uma nova (velha) versão de seu potencial "democrático", pois é capaz de trazer para dentro dele as diferenças e fazê-las conviver (tolerar). Contudo, não se questiona a estrutura que foi capaz de expulsar os chamados "outros" deste mesmo sistema, colocando-os a "margem". Hoje falamos de uma economia sustentável, de etnoeconomia, de produtos orgânicos, de um modo de vida que surge como alternativo ao que está aí estabelecido. No entanto, logo o alternativo é percebido como mais um espaço a ser explorado, construindo um mercado, produtos, linguagem, manifestações que parecem dar uma cara "mais humana" a uma vida que perdeu no fundo sua humanidade.

2. A invisibilidade do sujeito filosófico

Desenvolvo então o segundo ponto que traz uma reflexão sobre a invisibilidade do sujeito filosófico. Quem é o sujeito da história da Filosofia? Quem fala e materializa sua fala através de escritas preservadas e cultuadas ao longo da história? O sujeito, que num primeiro olhar, parece oculto, não tem corpo, classe social, raça, identidade; contudo, paradoxalmente, afirma-se, carregando em si a força do *logos*. Leopoldo Zea discorre sobre o sentido do *logos*, que primeiramente, significava palavra. Ou seja, aquele que possuía o *logos*, detinha o direito a fala, à palavra. Mais tarde a palavra passou a representar também a própria razão. "Perguntar pela possibilidade de uma filosofia é perguntar pelo Verbo, pelo *Logos* ou pela Palavra que fazem, precisamente, do homem um Homem"⁶, nos diz Zea. Não caberia aqui fazer uma genealogia da história, mas não é muito difícil percebermos a ausência das mulheres como *logos* neste discurso. Mas, esta ausência não é percebida quando a mulher se torna objeto e não mais sujeito de reflexão. Para ficarmos apenas com a chamada Modernidade-colonial⁷, chama atenção a posição de alguns pensadores. Descartes, por exemplo, quando nos diz que escreve o *Discurso do Método* de forma simples para que até as mulheres possam compreender; Rousseau que coloca a natureza como paradigma legitimador e diz que o lugar da mulher é o da natureza, portanto deve ser controlado e

⁶ ZEA, Leopoldo. *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. RJ: Garamond, 2005, p.358.

⁷ Como declara Walter Mignolo ao dizer que, "a modernidade não é um período histórico, mas a autonarração dos atores e instituições que, a partir do Renascimento, conceberam-se a si mesmos como o centro do mundo". Cf.: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253&secao=431 acesso em 11/09/2015.

domesticado; quando I. Kant comenta que para as mulheres poderem pensar terão que ter barba; e mais adiante, quando Lévinas descreve a trajetória de seu "sujeito" até chegar à descrição da casa onde encontra a mulher - fica claro neste momento que quem fala é um homem. Quando olhamos para estes textos, ficamos impactados como que tão "brilhantes" pensadores foram capazes de produzir tão "brilhantes" asneiras sobre as mulheres. E poderíamos justificar que as circunstâncias daqueles tempos não poderiam produzir um discurso diferente destes. Contudo, como justificamos que hoje estes discursos ainda continuam a serem produzidos e isto não nos causa admiração e muito menos indignação? Por que não lemos estes grandes pensadores também a partir destas obras ou reflexões? Resgato alguns exemplos, entre tantos outros que produziram o discurso filosófico - para tornar evidente que quem, efetivamente, pronuncia o verbo, é o homem.

A mulher é o Outro, como comenta Simone de Beauvoir, em sua obra *O Segundo Sexo*, destacando que o Outro é sempre Outro para alguém que tem o poder de pronunciar e identificar quem é esse Outro. É necessário portanto, ao lermos esta história podermos perceber a ausência-presença das mulheres e deixar visível o *logos* que tem o poder de pronunciar a palavra. O Outro surge enquanto condição imposta de existência. O Outro é todo aquele que não fala a partir do lugar de sujeito, mas de um outro lugar, ou melhor, de um não lugar. Uma das faces deste Outro é, para Beauvoir, a Mulher. "O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro".⁸ A filósofa, nesta obra, expõe o quanto hesitou em escrever uma obra sobre a história das mulheres. Mas, ao mesmo tempo, percebia a necessidade de compreender a situação de submissão que a

⁸ BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo, I. Fatos e mitos*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d. p. 10.

mulher se sujeitou ao longo dos tempos. A exclusão das mulheres representou, de uma certa forma, a hostilidade de uma consciência (androcêntrica) de lidar com o Outro.

Gayatri Chakravorty Spivak, pensadora hindu, dentro da perspectiva de pensar o sujeito que fala, traz um debate importante, partindo das discussões filosóficas dos estudos pós-coloniais e do Grupo de Estudos Subalternos. Em sua obra *Pode o subalterno falar?*⁹ Spivak questiona o comportamento de muitos intelectuais que em nome de uma busca de reconhecimento da voz do Outro, acabam por falar pelo Outro. Ou seja, a pensadora questiona a própria ideia de um sujeito alijado, que surge como uma categoria monolítica identificada desde sua condição de subalternidade. Questiona o fato de que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome, do que ela chama, subalterno. Contudo, a representação, conceito extremamente potente dentro de uma concepção de democracia, torna-se a mediação necessária para o Outro mesmo existir. Representar aqui é colocar-se no lugar do Outro, em que este é visto como uma categoria homogênea em si mesma, por isso somos capazes de dizer mulher, indígena, negro, operário, pobre como se estes carregassem uma certa essencialidade em sua apresentação, que no campo político, passa a ser representação. "Mas política e representação são termos polêmicos. Por um lado, representação serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem capaz de representá-las, completa ou adequadamente, pareceu necessária, a fim de promover a

⁹ Cf. SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora MG, 2010.

visibilidade política das mulheres".¹⁰ O que Butler coloca aqui é o fato da representação formar o sujeito desde critérios a priori para que estes sujeitos mesmos possam ser reconhecidos como sujeitos.

A pergunta que fica é como podemos então, articular discursos de resistência fora da condição de representação do Outro? Que implicações esta questão traz para pensarmos o papel do filósofo e da filósofa nesta mediação? Em nome do quê e de quem falamos? E quando este Outro está tão violentado em sua dignidade que não possui mais a capacidade de falar, quem tem a permissão de narrar? Spivak analisa de que forma uma narrativa transforma-se em normativa (em condição de verdade), e que através de uma violência epistêmica constitui o sujeito, impondo a forma de sua existência.

Spivak nos diz, "se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade"¹¹. A palavra das mulheres desta forma, não tem memória, por isso toda vez que uma mulher fala parece ter sempre a necessidade de justificar-se, reiniciando seu discurso como se partisse do nada. "A perda do passado, como diz Hannah Arendt, supõe uma realidade opaca, que tem uma imensa dificuldade de se inovar, de criar um futuro"¹². É preciso recuperar o exercício de escutar sua própria voz, mais do que ser escutada, é preciso se escutar. Escutar seus diferentes sons, escutar o corpo calado, o silêncio, que não é necessariamente emudecimento, as expressões, formas, jeitos de estar e sentir o mundo que não passam pela

¹⁰ BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p.18

¹¹ SPIVAK. G.C. Pode o subalterno falar? p.67.

¹² ARENDT, H. *apud* MAGDA, Rosa Mª Rodriguez. *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona:Anthropos, 1997. p.19.

expressividade ditada no espaço público. O direito à palavra é o direito de pronunciá-la em suas diferentes línguas, inclusive mesmo, como impossibilidade de compreensão.

Para aprofundar melhor estas questões, Spivak resgata um ritual praticado pela viúva, na cultura hindu, o *sati*¹³. A mulher viúva no dia do funeral de seu marido caminha "livremente" em direção à pira funerária para se queimar, como autoimolação. O suicídio é um ato condenado por esta cultura, no entanto, quando se refere ao *sati*, a cultura hindu legitima o ritual instituindo uma imagem de profunda abnegação e bondade das mulheres que o praticam; em que queimar o corpo é restituir a alma na união com seu esposo. Constrói-se várias interpretações desse fato, por exemplo, quando o ritual foi abolido pelos britânicos no século XIX respaldando a ideia de que "homens brancos salvam as mulheres de pele escura de homens de pele escura". Ou seja, o ritual torna-se crime, e as mulheres passam a ser protegidas. Ou ainda a ideia de que as mulheres realmente querem morrer. Mas em nenhum momento se encontra, o que Spivak chama de "a voz-consciência das mulheres" (p.94). Nas duas explicações percebemos a constituição do sujeito feminino, em que a ideia de crime e ritual são balizadores fundamentais nesta compreensão. O corpo feminino negado, violado, aparece também nos estupros coletivos realizados pelos colonizadores para demarcarem território. O corpo das mulheres negado, queimado, violentado apresenta uma condição que está além e aquém dos processos de colonização, o patriarcado perpassa, portanto, a história da humanidade. Hoje, ao abrirmos os jornais tanto do ocidente como do oriente, é possível ver notícias de

¹³ Spivak analisa o significado da palavra e comenta que a versão masculina de *Sati* e *Sat* que significa verdade, bom, justo; mas na forma feminina significa simplesmente boa esposa.p.115

profunda violação que as mulheres sofrem, como demarcação de território, em que o corpo, a fala, o direito de caminhar na rua a noite, de decidir que narrativa queremos fazer da história da filosofia - não é das mulheres!

A história é feita por homens e mulheres, mas definitivamente, apenas quem possui o direito de pronunciar-la são os homens. Quem são as mulheres que fizeram Filosofia? Nem ao menos nós sabemos. Sentamos nos bancos das universidades e nos deparamos com um espaço masculino. Nossos cursos de Filosofia não se preocupam em resgatar história esquecida, ou o que é talvez mais grave, a história desaparecida. Percebemos, neste momento, a importância de pensarmos também as questões que dizem respeito ao ensino da Filosofia. Raul Fonet Betancourt, filósofo cubano, principal teórico da Filosofia Intercultural, nos alerta que "o sistema educativo ao mesmo tempo que coordena o saber, opera um filtro e uma espiral de exclusão de outros saberes. Nem tudo se ensina. O sistema educacional é uma decisão"¹⁴. Por isso, devemos refletir sobre a decisão que tomamos quando falamos de Filosofia. Não quero com isso ratificar uma história sexista, ou fazer do feminismo um machismo às avessas. Assim, a heterogeneidade da própria realidade e de nossa singularidade enquanto pessoas humanas e não mera genitália definidora de uma possível essencialidade, não se coloca como guerra ou disputa de poder. Embora, algumas feministas busquem no corpo feminino - lugar este que serviu de justificativa da opressão das mulheres - a possibilidade da sua libertação. Ou seja, a questão não se encontra apenas no fato de possuímos corpos diferenciados, mas no que esses corpos são capazes de produzir, de dizer. Recupero a pergunta feita por Simone

¹⁴ BETANCOURT, Raul Fonet. Conceito de interculturalidade. (entrevista)

de Beauvoir, por que o corpo materno, que produz a vida é menos valorizado do que o corpo masculino que produz a guerra?

A própria pergunta sobre o que são as mulheres, não deixa de ser uma pergunta feita pelos homens e respondida por eles. Nossas respostas, portanto, não são unívocas, o feminino coloca-se no plural. Aqui as análises de gênero tornam-se fundamentais, pois este conceito trouxe a história do pensamento uma radical transformação. A partir desta noção, tanto o feminino como o masculino, não são compreendidos como categorias naturais, mas como construções históricas. A origem desta discussão é, na Filosofia, bem mais remota do que imaginamos. François Poulain de la Barre, pensador de filiação cartesiana, já polemizava a respeito da inferioridade das mulheres,¹⁵ buscando refletir sobre o porquê desta desigualdade entre os sexos. Joan Scott¹⁶, historiadora norte-americana, faz uma reflexão muito interessante sobre a origem do termo gênero. Segundo a autora gênero é utilizado, frequentemente, como sinônimo de mulheres, conferindo ao termo um caráter de neutralidade e objetividade muito maior que o termo “mulheres”. Atrás do gênero as mulheres tornam-se invisíveis e descomprometidas com o caráter político de sua própria luta. Em um segundo momento, Scott salienta que o termo gênero também é utilizado para sugerir que “qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens”.¹⁷ Portanto, falar em gênero

¹⁵ Em 1673 escreve uma obra intitulada *Sobre a igualdade dos sexos*, entre outros escritos.

¹⁶ Cf.:

http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf

¹⁷ SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. RJ: Vozes, p.75.

é referir-se à relação entre os sexos. Assim, para entendermos as mulheres se faz necessário o referencial masculino, pois é a partir dele que a mulher construirá sua identidade. O feminino passa a ser visto como oposto ao masculino, como negação.

Em um terceiro momento, o gênero passa a ser utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Aqui gênero não é mais sexo, mas cultura. Esta significação não se fundamenta sob uma diferença biológica, mas busca compreender que interpretações e significações sociais são construídas. Não podemos mais falar de uma metafísica dos sexos, de uma essencialidade, de uma interioridade pronta e acabada. “Ninguém nasce mulher, nos tornamos mulheres” diz Simone de Beauvoir. A manifestação da masculinidade e da feminilidade está ligada a organização de uma determinada cultura, aos arranjos históricos de um tempo. Para Teresa de Laurentis, o gênero se faz como um discurso hegemônico, permeando toda a vida social, a nossa linguagem, o nosso modo de existir. Portanto, não há uma realidade ontológica prévia ao discurso.¹⁸

Para concluir passo para o 3º e último ponto de minha análise.

3. Interculturalidade: o Outro e seus outros

A questão de gênero tem uma profunda relação com a interculturalidade. Como comenta Diana Vallescar, é preciso "recuperar as sabedorias e as experiências das mulheres procedentes de diferentes culturas e, ao mesmo tempo, a ideia de que puderam também operar como corretivo frente a determinadas afirmações e visões

¹⁸ Cf. A tecnologia do gênero. In: <http://marcoareliosoc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf>

(impostas) por teorizações feministas".¹⁹ A filósofa comenta que existem aspectos comuns entre a análise de gênero e a interculturalidade. Destaca que ambas: 1. denunciam a assimetria cultural; 2. fazem a crítica a uma cultura dominante e sua superação; e, 3. buscam a luta e transformação das relações e mundos de vida.

Contudo, não podemos deixar de ter presente que a discussão em torno de gênero-sexo nasce dentro de um contexto determinado, ou seja, a cultura ocidental e sua concepção de sexualidade. Será a interculturalidade que fornecerá ao debate Feminista pistas, a meu ver, fundamentais para repensarmos o próprio sentido de identidade, representação, universalidade.

“Não basta sequer descobrir o que somos. Temos que nos inventar”, nos diz a filósofa mexicana, Francesca Gargallo²⁰. A interculturalidade provoca uma necessidade de deslocamento, temos que olhar para os lugares como espaços que nos permitem trânsitos, é claro que neste caminhar vamos carregando a terra por onde pisamos, ela se gruda ao corpo, mas também se mistura a outras terras. A identidade, nesta perspectiva não se afasta da ideia de localidade, enquanto uma proximidade. A localidade não é um espaço fechado, porém pode ser circunscrita tanto por uma autoridade (fatores externos que definem o estar-junto, presente na ideia de nação, por exemplo) ou por uma ideia de *proximidade* que aqui não significa algo meramente espacial, mas que é marcada por encontros diários, existências que se cruzam e vão reinventando sentidos as suas próprias vidas. O movimento feminista deve, portanto

¹⁹ VALLESCAR, Diana. Género-interculturalidad: una cuestión abierta. In.: <http://www.asafti.org/seminario/trabalhos/Diana%20de%20Vallescar%20Palanca.pdf>

²⁰ GARGALLO, F. Ideas feministas latinoamericanas. Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana.2006, p.117.

resgatar a própria ideia de movimento como algo que se desloca constantemente e neste deslocar-se vai se compondo a partir das experiências de proximidade de sujeitos concretos.

Destaco a reflexão de Nadie Yasin, uma líder islâmica em Marrocos, que diz "O que me horroriza nessas mulheres que vieram a manifestarem-se em Rabat é sua desconexão com a realidade marroquina (...). Quando saem a manifestarem-se pelo direito a um passaporte sem permissão do marido, digo que estou de acordo com elas, mas daí fazer uma campanha nacional por isto, quando 80% das mulheres nem sequer sabem o que é um passaporte (...). Onde vivem? Em Marrocos? São mulheres que vivem em Paris, Washington, não em Rabat".²¹ A fala de Yasim demonstra sua preocupação em des-ocidentalizar o próprio movimento feminista, que na busca de libertação das mulheres de sua condição de opressão, acaba por impor modelos de exercício da liberdade.

O Feminismo para ser a possibilidade de uma leitura ética da própria história deve ser compreendido como uma proposta universal, tecida por subjetividades sensíveis capazes de dizerem-se no e com o Outro, e ao mesmo tempo, sensibilidade extrema capaz de experienciar o estranhamento.

Será em uma pedagogia de escuta da própria história que as mulheres vão aprendendo a também falar. Não mais uma fala uníssona, em que ferramentas conceituais serviriam para traduzir de uma única forma todas as realidades, pode-se citar aqui conceitos como gênero e empoderamento, que emergem de contextos específicos e representam uma possibilidade de leitura, distante, muitas vezes, de outras leituras, como por exemplo, a história das mulheres indígenas, negras, lesbianas, essas 'outras' no movimento feminista. "As

²¹ In. PUIGVERT, Lidia. *Las otras mujeres*. Barcelona: El Roure, p.40.

feministas ocidentalizadas, das elites acadêmicas ou de classe política, tem a suas ‘outras’”, como nos diz Gargallo.²²

Será na pedagogia da escuta que vamos aprendendo a escutar o corpo, dor dos seios que foram arrancados para que pudéssemos carregar nossas lanças, corpo diabolizado e santificado; corpo expropriado que se torna surdo de si mesmo. Como dizer sem dizer com o corpo? Forma de tocar o mundo, de tocar o Outro, palavra que se faz nas entranhas.

Pensar o feminismo como um projeto que deve ser assumido por todos, nos faz olharmos para dentro e para fora do próprio movimento. Olhamos para dentro para percebermos como fomos construindo espaços de diálogo e de escuta, olhamos para fora para pensarmos, ao mesmo tempo, o quanto as fronteiras ou as noções de dentro e fora são formas culturais de compreensão e estruturação de nossas questões. Repensar estes limites se faz necessário e nesta direção julgo que as histórias de luta das muitas e diferentes mulheres nos mostram que a universalidade deve ser construída a partir de uma sensibilidade com a dor do Outro, ao que é estranho, mas que em sua estranheza se torna próximo.

Referências

AMOROS, Celia. *Hacia una critica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.

ARENDT, H. *apud* MAGDA, Rosa M^a Rodriguez. *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 1997.

²² GARGALLO, F. 2006, p.212.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo, I. Fatos e mitos*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BETANCOURT, Raul Fonet. *Conceito de interculturalidade*. Entrevista.

Cf. A tecnologia do gênero. In: <http://marcoareliosc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf>

Cf.: http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf

GARGALLO, F. Ideas feministas latinoamericanas. Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana. 2006.

MARIÁS, J. *Apud SAVIANI, D. Educação: do senso comum à consciência filosófica*. SP: Cortez, 1983.

PUIGVERT, Lidia. *Las otras mujeres*. Barcelona: El Roure, 2001.

SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade. RJ: Vozes, 1995.

SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora MG, 2010.

VALLESCAR, Diana. *Gênero-interculturalidad: una cuestión abierta*. In.: <http://www.asafti.org/seminario/trabalhos/Diana%20de%20Vallescar%20Palanca.pdf>

ZEA, Leopoldo. *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. RJ: Garamond, 2005.

As mulheres e o tempo para fazer filosofia

Edla Eggert

Essa reflexão busca pensar sobre o tempo que as mulheres possuíam e possuem para realizar a tarefa de produzir reflexões para a filosofia. Proponho uma viagem no tempo de Hildegarda de Bingen (1098-1179) e Christine de Pizan (1364-1430), a fim de partilhar “rastros” sobre como foi que elas desdobraram seus dias na tentativa de viver para estudar. Em seguida proponho um salto para o século XX para vermos que muitas coisas mudaram! Graças a mulheres que, como elas, deixaram legados. Retomaremos Virginia Woolf (1882-1941) no mundo europeu e Lélia Gonzalez (1935-1994) em terras tupiniquins. Mulheres cada vez mais próximas do nosso tempo, para nos contarem outros argumentos para além do que nossas antepassadas já apontavam. Esse artigo fomenta a necessidade da leitura e interpretação de textos e histórias ainda invisibilizadas, provocadoras do estranhamento e do espanto em especial para a Filosofia brasileira.

A maior parte das nossas universidades brasileiras ainda desconhece os conteúdos feministas produzidos nos últimos 50 anos. Os cursos das Ciências Humanas permanecem engessados e porque não dizer, entulhados de textos sexistas, androcêntricos e eurocêntricos. Ainda presenciamos, nos cursos de filosofia a não presença de mulheres! Esse fenômeno possui requintes de sarcasmo, pois quando temos a presença delas nesses cursos, na maior parte das vezes, elas nem percebem a exclusão que

vivenciam, pelo fato da sua formação ser fortemente androcêntrica e, com isso não terem referenciais que possibilitem uma visão mais crítica.

Ainda somos um país misógino que, ao reeleger uma mulher no mais alto cargo, tem, na figura dos derrotados eleitoralmente e seus seguidores, uma voracidade machista que empodera a massa publicitária inescrupulosamente para a direção de um discurso de violência contra as mulheres. Vivemos num país, onde um deputado federal ameaça com o estupro uma colega deputada e a única punição que a justiça consegue finalmente imputar é uma multa de 10 mil reais! Ainda somos um país ignorante no debate feminista para entender e acolher a chamada “presidenta” evocadora do poder discursado no feminino confrontando um lugar absolutamente patriarcal na história da democracia republicana.

Ainda somos um país onde um/a deputado/a e um vereador/a fundamentalistas do patrimônio patriarcal se autorizam a retirar dos planos estaduais e municipais de educação TODAS as propostas no campo dos estudos das relações de gênero e sexualidade!

E ainda, somos um Brasil campeão em matar, estuprar e violentar mulheres/meninas, travestis, transexuais e tod@s que se aproximam do que representa, desenha, acusa ser parecido com o corpo das mulheres e de tudo que representa o feminino.

Esses são temas filosóficos no entendimento das feministas de todos os tempos!

O lugar que ocupo no debate dessa mesa, é de uma pensadora em processo de múltiplas aprendizagens de lugares muito distintos de um curso de filosofia curricularmente androcêntrico e europeu. Estou aqui porque desejo desafiar, em especial, as alunas e os alunos da filosofia a pensar múltiplos modos de filosofar, eis a questão!

Os diferentes tempos de fazer filosofia na figura de Hildegarda de Bingen

Uma mulher na Idade Média poderia fazer filosofia, segundo Wanda Tommasi (2002), por meio da visão profética e dos saberes místicos. Foi o que fizeram Hildegarda de Bingen (1098-1179), Margarita Porete (ano de nascimento desconhecido,-1310), Catarina de Siena (1347-1380), Tereza D'Ávila (1515-1582), Inés de La Cruz (1651-1695), entre outras. Elas foram filósofas com base no que, aos poucos, a pesquisa comprometida em visibilizar as trajetórias e textos das mulheres tem nos apresentado.

As histórias dessas mulheres nos mostram que elas optaram pela vida de “esposas de Cristo”, ao invés de serem esposas de um homem. Segundo Tommasi, é fácil deduzir que essa opção celibatária possibilitou que tivessem tempo para o estudo e a observação/meditação, ao contrário de serem esposas carnais, que estariam expostas à violência do poder de seus amos e à morte muito comum decorrente nos partos. Com exceção de Margarita Porete, todas viveram em conventos cristãos.

Segundo Tommasi (2002) os saberes místicos reuniam o que chamamos de experiência que não ficava cristalizada pela dogmática, pois colocava em discussão o marco doutrinal e teórico mediado pela experiência. Seria aquilo que Marie-Christine Josso (2004) e Ivone Gebara (2000), nos sugerem como, a mistura entre a teoria e prática, pensada e sistematizada como nos movimentos da Educação Popular em toda a América Latina. Como nos sugerem também Sandra Harding (2007) na proposta da epistemologia feminista que têm nas experiências das mulheres o reconhecimento de serem partícipes da história.

A união entre teoria e prática, corpo e espírito foi coisa que a filosofia na tradição greco-romana separou e que, em grande medida foi adotada pelo cristianismo na Idade Média, em especial por quem traduziu Aristóteles

[em especial do século XII em diante] e o interpretou de um determinado modo. Ou seja, as traduções e os estudos sobre Aristóteles realizados por Tomaz de Aquino separaram as coisas em boas e más. E, às mulheres coube a parte má, em contraposição ao bom e nobre que eram os homens. Assim ainda chegamos aos dias de hoje!

E é nesse sentido que buscamos reler com suspeição a história que nos foi contada, porque sempre é possível recontá-la de outros modos. Quem nos ensina um pouco mais sobre isso são, em boa medida, as estudiosas teólogas que por incrível que pareça chegaram primeiro na produção de um conhecimento feminista em terras brasileiras¹.

Nos debruçaremos na figura de Hildegarda de Bingen nascida de família com posses, é a décima filha e que é consagrada a Deus e o ingressando no monastério aos 8 anos de idade, no ano de 1106. Teve uma mestra, Jutta Von Sponheim e por 30 anos seguiu seus ensinamentos em especial o latim dos salmos, a pintura, a farmácia das ervas, a música e a dramaturgia. Surpreendemo-nos com a admiração que Bingen produziu sobre o cultivo da saúde ao estudar plantas, rios e os corpos. Nos colocou no caminho dos indícios da produção do conhecimento que hoje pode ser constatado e qualquer pessoa tem acesso a ele. Podemos dizer que Bingen foi habilidosa ao compreender os limites da movimentação que era permitida às mulheres². Diferente de Margarita Porete que morreu na fogueira em 1310, por ter escrito um livro que foi considerado herético, pelo fato de ela o ter escrito

¹ Ver André Musskopf (2014)

² Não devemos esquecer que Bingen nasceu na Alemanha, lugar onde corria uma lenda de mulher que, no século nove, travestida de homem por dois anos, chegou ao papado. Dominique Vieira Coelho dos SANTOS e Camila Michele WACKERHAGE (2013) analisam documentos que mencionam a papiza Joana.

na língua vernácula do francês antigo. Porete fazia parte de um grupo singular daquele tempo que movimentava as incipientes realidades urbanas. Era o movimento das beguinhas que cuidavam dos doentes [a cruz vermelha do século XIV]. O livro de Porete, “Espelho das almas simples” é considerado um texto místico que, segundo Tommasi (2002), tem características autobiográficas.

O que fica evidente, tanto no caso de Bingen quanto no de Porete, é uma relação direta com a própria experiência mística e a relação com outras mulheres. No caso de Bingen, segundo Tommasi (2002), a representação teológica produzida é completamente feminina: Eva e Maria e as alegorias são todas femininas. Para Bingen, Amor e Sabedoria são femininas.

Bingen apresenta em sua trajetória grande habilidade na produção científica, literária e artística, que, segundo Régine Pernoud (1996), além de ter a sua mentora Jutta, tem como auxílio na escrita o monge Volmar, confessor e secretário até que falece em 1165. Ela também teve uma secretária, a monja Ricarda filha de nobres locais e que auxiliou na primeira obra “O scivias”, [1147-1151, 5 anos de escrita]. Os outros dois livros escritos foram “O livro dos méritos da vida (1158-1163, 6 anos de escrita) e o Livro das obras divinas (1163), que tiveram o auxílio do seu supervisor espiritual Volmar. Durante a escrita desses livros Bingen não parou de escrever cartas, biografias, peças musicais/dramatúrgicas e desenhos/pinturas muito detalhados como podemos ver nas ilustrações.

Pernoud (1996) destaca que Bingen possuía forte influência administrativa local no modo de governar. Pressionou os seus superiores com o que tinha de mais próprio que eram as suas visões e sua linguagem mística que gerava um modo peculiar de conduzir suas convicções. E uma de suas convicções era de que suas pupilas deveriam ter mais espaço para o estudo e a dedicação ao Supremo. Nesse sentido, os lugares onde instalou as suas pupilas

foram três: primeiramente num mosteiro dúplice *Disibodenberg* (Disibod) [ou seja: nesse mosteiro havia monjes e as monjas ficavam numa ala em separado, porém é importante destacar que desse modo o mosteiro tinha sob a supervisão de um abade, os serviços das monjas ao seu dispor]. Esse lugar ficava no vale de Nahe, situado no nordeste da Alemanha, sendo que esse rio tem seu percurso até o Reno. Em seguida, Hildegarda resolveu que era hora de abandonar essa guarda dos monges beneditinos para uma sede própria. Então, sob forte contrariedade e tentativas de não permissão, por parte dos monges Disibod, ela consegue a autorização e a permissão da construção de um mosteiro junto da igreja de São Rupert, o convento de Rupertsberg (1148-50) e ainda, fundou o mosteiro de Eibingen em torno do ano de 1165. Segundo Pernoud (1996) as dificuldades na edificação dos mosteiros sempre foram motivos para estarem de alguma forma registrados nos livros que Bingen escrevia. Os relatos aparecem de um modo a mostrar como Deus estava sempre presente instruindo para que ela não esmorecesse. Sobre esses registros da construção dos mosteiros e administração dos mesmos, ainda cabe destacar que é possível perceber que Bingen era uma superiora que permitia uma série de atrativos para as monjas que ficavam sob seus cuidados. Recebiam uma educação bastante completa. A dramaturgia, a música e os ensinamentos sobre as ervas eram, o que hoje poderíamos chamar de “base curricular” dos seus mosteiros!

E finalmente, ao analisar um pouco sobre o argumento da mística é possível constatar o modo como também Bingen se colocava como instrumento de Deus, vaso modelado pelo poder divino, pois era somente uma simples mulher, desprotegida e indigna. De antemão ela se colocava preventivamente na sombra do poder maior. Como podes ver no excerto destacado por Pernoud,

Eu, infeliz de mim e mais do que infeliz, em meu nome de mulher, desde minha infância vi grandes maravilhas que minha língua não pode proferir sem que o Espírito Santo lhe ensine o modo de dizer-las. (...) escuta-me em tua bondade, compreende em tua alma segundo o que recebes do Espírito Santo, porque as coisas que foram ditas sobre mim são desta natureza: sei de fato a inteligência interior do texto que nos expõe os salmos, o Evangelho e outros volumes que me são mostrados nesta visão que toca meu coração e queima minha alma qual chama, instruindo-me no que há de profundo nessas obras. Contudo, isto não me ensina as letras da língua alemã, somente sei falar na simplicidade, não na precisão do texto, pois não recebi nenhuma instrução de forma exterior. (Hildegarda de Bingen (1098-1179 séc. XII) apud, PERNOUD, 1996, 62,63)

Ao se colocar como instrumento de Deus, em mais de uma situação ela foi incentivada por seus tutores como o Papa Eugénio III, que aprovou a sua primeira obra *Scivias* no ano de 1148 e além disso, autorizou Bingen a registrar todas as visões que eventualmente viesse a ter. Foi o que fez com o seu tempo!

O tempo para fazer filosofia na história de Cristine de Pizan (1364-1430 séc. XIV-XV)

Cristine de Pizan nasceu em Veneza em 1364 no século XIV: da peste, da fome e da guerra. Era filha de Tomazzo de Pizano, médico e astrólogo convidado pelo Rei da França Carlos V a ser conselheiro real. Desse modo Cristine com um ano de idade, passou a viver com sua família em Paris, num palácio muito próximo da biblioteca Royal, onde cresceu lendo e aprendendo na companhia de sábios, intelectuais e cientistas. Segundo Lola Esteve de

Loblet (1999), Pizan escreveu sua autobiografia onde reconhecia sua sorte em ter nascido e vivido em meio da nobreza, que lhe proporcionou conhecimento e habilidades nas relações políticas da época. Foi esse conhecimento que proporcionou a condição possível de seguir vivendo autonomamente, quando, no período de dez anos, já com dois filhos e uma filha, além da mãe e uma tia, Christine perdeu o marido no episódio da peste, depois o pai e em seguida o Rei, o protetor da família. A leitura e a escrita foram a profissão dessa mulher e, segundo Loblet (1999), Danile Shorne de Souza (2008, 2013), Ana Mírian Wuensch (2013), Pizan foi a primeira mulher a sobreviver do trabalho de escritora.

E, nesse caso, talvez Christine tenha sido a primeira mulher que não necessitou da vida em um mosteiro para garantir o tempo para a escrita e o pensamento autônomos. A sua obra não foi mística como as de Bingen, entre outras mulheres desse tempo, mas sim histórico-política. Ela escreveu, sob encomenda vários trabalhos. Os primeiros foram para o filho do Rei Carlos V, Carlos VI, obras que registraram a história do Rei Carlos V. E, entre outros trabalhos, escreveu inclusive livros para crianças sobre a história de Carlos V. Pizan escreveu também poesia e livros filosófico-alegóricos. Mas será o tema das mulheres que mais lhe atrairá, provavelmente pela percepção que experimentou, em especial, depois que ficou viúva e tentou, com muitas dificuldades, garantir o que era seu por direito, junto ao seletivo grupo de homens que decidiam a sorte das viúvas. Ela teve dificuldades em reaver seus bens. E foi nessas condições que passou a escrever e, além disso, decidiu não se casar mais. Se antes escrever e pensar sobre as mulheres tinha por base os discursos misóginos escritos por padres e leigos em geral, agora era a experiência dessa mulher que conclamava para que, com dignidade, as mulheres pudessem se enxergar. Daniele Shorne de Souza afirma que:

No século XV a mulher já tinha sua imagem hegemônica determinada pelo olhar do homem: ela era a figura frágil, inconstante e sedutora, que precisava ter sempre um homem para guiá-la, para ser a “cabeça”. Porém essa imagem feminina tinha nuances contrastantes, pois, desde o século XII, graças ao amor cortês e o culto à Virgem Maria, essa imagem também podia oscilar entre o papel de santa e o de sedutora, que corrompe o homem. Ela podia ser idolatrada, principalmente, na função de mãe ou da dama inalcançável e incorruptível. (Souza, 2013, p. 13)

É nesse contexto que Pizan escreve quatro livros/textos: Cartas da querela da Novela da Rosa (1398-1402); Epistola ao Deus de Amor (1399); A cidade das Mulheres (1405); O tesouro da Cidade das Mulheres (1405).

O livro Cidade das Mulheres ou Damas é o mais conhecido e publicado e, segundo Ana Mirian Wuensch (2013) Pizan nos instiga a pensar modos distintos de fazer filosofia e em especial nesse livro demonstra que ela resiste escrever no modelo da filosofia parisiense da época. Wuensch (2013) e Souza (2013, p.?) nos mostram que Christine “(...)questionou a autoridade masculina dos grandes pensadores e poetas que contribuíram para formar a tradição, de acusar e insultar as mulheres”. Em especial, ela irá denunciar obras como as de Mathieu de Boulogne um francês, que em 1295, escreveu e publicou o livro “Lamentações de Mateolo” que, deixou Christine muito indignada:

Considero que este livro não tem autoridade nenhuma, sua leitura me deixou sem dúvida perturbada e em completa perplexidade. Me perguntava quais poderiam ser as razões que levam a tantos homens, clérigos ou leigos a mal dizer as

mulheres criticando-as tanto em palavras como em escritos e tratados (...) filósofos, poetas, moralistas, todos – e a lista seria demasiado longa – parecem falar com a mesma voz para chegar a conclusão de que a mulher, má por essência e natureza, sempre se inclina ao vício. Trazendo todas essas coisas à minha mente, eu, que tendo nascido mulher me coloquei a examinar meu caráter e minha conduta e de muitas outras mulheres que pude conhecer, tanto princesas e grandes damas como mulheres de mediana e modesta condição que tiveram por bem confiar-me seus pensamentos mais íntimos. Me propus decidir em plena consciência, se o testemunho reunido por tantos homens ilustres poderia estar equivocado” (Pizan, 1405, p. 9)

Pizán escreveu com convicção sobre um lugar utópico, um espaço “(...) próprio para as mulheres e reivindica uma genealogia de mulheres valorosas e de qualidades excelentes ao longo da história.” (Souza, 2013, p. 27).

Diferente que Hildegarda e muitas outras monjas escritoras, da não precisou do subterfúgio, eu chamaria assim, da linguagem mística para escapar da censura androcêntrica, escreveu com a autoria que lhe era de direito.

Se alguns estavam querendo dizer que as mulheres não tinham entendimento suficiente para aprender as leis, a experiência prova justamente o contrário. Como será dito depois, tem-se conhecimento de numerosas mulheres do passado e do presente, que foram grandes filósofas e aprenderam ciências bem mais difíceis e nobres do que as leis escritas e os estatutos dos homens. [...] Lembrar-te-ei algumas de tuas contemporâneas que, depois de viúvas, conseguiram dirigir tão bem seus negócios, depois da morte de seus maridos, dando prova inegável de

que qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente.” (Pizan, 1405, p.147)

A estratégia da sua escrita tinha um objetivo: enaltecer a experiência das mulheres! Christine não tinha dúvidas das capacidades que aprendera e não cultivava essa convicção apenas para si. Possuía conhecimento histórico que garantia o registro da sabedoria de outras mulheres.

O tempo de Virgínia Woolf, no seu quarto próprio, ou: um teto todo seu! (1882-1941 séc XX)

A mulher precisa de um lugar somente seu para pode escrever! Precisa aprender a ser independente e mais que tudo: aprender a dominar a raiva! Eu diria que essa poderia ser a síntese do livro de Woolf escrito no ano de 1928 como forma de registro sobre como foi que ela preparou uma palestra encomendada por alunas de um curso de literatura.

Faz pouco tempo [menos de 100 anos] que as mulheres têm conquistado [e é preciso dizer assim: em processo sempre!] o espaço universitário. E nas ciências humanas um dos espaços mais complexos, sem dúvida, tem sido os cursos de filosofia. Marcia Tiburi nos lembrava certa vez, que ela, assim como muitas outras alunas dos cursos de Filosofia no Brasil, foram treinadas a pensar a partir da experiência de leitura e escrita dos homens! E aqui não está nenhum desejo ou suposição de que existe uma filosofia feminina ou uma escrita feminina. O que aponto nessa lembrança é que as experiências das mulheres foram excluídas do contexto do pensar, de pensar-se. Portanto, se autorizarem a ser pensadoras, fazer filosofia. E, no caso brasileiro as mulheres negras e indígenas absolutamente ficaram e ainda ficam fora de questão! [ou será que há outros modos de fazer filosofia e não estamos enxergando isso?]

A introdução à terceira edição publicada no Chile é escrita por Marisol Moreno del Canto, ensaísta chilena, que nos chama a atenção para uma outra tradução para o título: Una Habitación Propia (!) que é mais que um quarto, por suposto. Aprender a ser um ser para si é o que sintetiza del Canto (2010).

Virginia Wolf inicia sua narrativa sobre pensamentos que lhe vêm à mente sobre o tema para o qual ela havia sido convidada a fazer uma conferência, ou seja, **as mulheres e a ficção** (no texto em espanhol a tradução aponta para a palavra novela e no texto em português é traduzido como ficção!) Utilizarei as duas palavras para “ambigüizar” a ideia da escrita e por vezes utilizarei a palavra filosofia.

Woolf advertiu já no início desse modo de tentar escrever sobre essa realidade, ou seja, a ficção/novela de que não iria chegar à conclusão pois: “as mulheres e a novela, as mulheres e o que parecem, as mulheres e as ficções que escrevem, ou ainda, as mulheres e as novelas que se escrevem acerca delas.” (Wolf, 2010, p.11).

Afirma ter uma pesada responsabilidade por tentar responder essas questões e buscará fazer isso, tendo por base **narrar os dois dias** que antecederam essa conferência. Sugere porém que tudo não passará de ficção e que portanto, a partir dessa constatação vai mostrar uma série de situações que farão as ouvintes, ou as leitoras e leitores, buscarem seu livre arbítrio para ponderarem sobre esse tema.

Ou seja, o livro “um lugar todo seu” é uma narrativa sobre como foi que ela, Virgínia levou um tempo para conseguir escrever sobre um tema encomendado. O que ela fez foi evidenciar suas minúsculas experiências de um pensar-fazer que rodopiou por inúmeros pensamentos e ações, até que conseguiu chegar num caminho de escrita.

Ela descreve o caminhar e o pensar dela em torno desse árduo tema, quando chegou num espaço no belo

gramado (os átrios de Oxbidge) da instituição mais importante de Londres em que, prontamente, ela é abordada pelo bedel que a adverte para não pisar naquele lugar, pois somente **os** pós-graduandos e **os** alunos poderiam caminhar ali. Na sequência, ainda caminhando e pensando, novamente desatenta chegou na frente da biblioteca e sem hesitar empurra a pesada porta num movimento de entrar no recinto. No que a cena se repete: o guardião do sagrado lugar informa, com voz baixa e afável, que ela somente poderia entrar acompanhada por **um professor** da instituição, ou ainda, apresentando uma carta de recomendação de **um tutor!** Imediatamente ela seguiu um outro caminho e passou por uma Igreja que considerou linda, mas resistiu entrar, por imaginar qual seria a próxima credencial pedida à ela.

O desenrolar das cenas acontece como se estivéssemos a caminhar ao lado da escritora e a ouvíssemos pensando alto. A análise é cuidadosa sobre a condição de mulher. Embora a Inglaterra já tenha na sua trajetória a conquista do voto feminino (1919) e que desde o ano de 1880 para as mulheres casadas, era permitido o manejo dos próprios bens. E desde o ano de 1886, existiam dois colégios para mulheres. Mas havia lugares em que a presença das mulheres estava barrada.

Para palestrar sobre **processo dos caminhos da sua escrita** Wolf, faz diversas perguntas e um delas é, por quê há tantas mulheres pobres? Pode ser ambígua essa pergunta, ou seja, por que há tantas mulheres pobres materialmente, mas também pobres no conhecimento de si mesmas para ousarem escrever! Observei que no livro lido por mim, anotei no final desse capítulo as palavras: prosperidade x segurança; pobreza x insegurança!

Woolf fez outras perguntas nessa mesma direção, por exemplo, perguntou-se sobre quantos livros são publicados sobre mulheres num ano? E quantos desses livros são escritos por homens e por mulheres? Ficou

pasmada ao constatar que eram muitos! E que havia uma disparidade: as mulheres não pesquisavam sobre os homens! Elas não escreviam livros sobre os homens! “Por que as mulheres, a julgar por esse catálogo, são tão mais interessantes para os homens, que os homens para as mulheres?”. p.36. Wolf, deu-se conta que todos os livros que havia selecionado se tornam obsoletos ao identificar que eles foram escritos sob o fio condutor da emoção [a raiva], “não sob a luz da verdade”. (p.37) Wolf percebeu que havia uma raiva implicada em todos os textos que leu, uma tremenda e complexa raiva. Observou muita asneira sobre o que seria uma mulher, descrita pelos homens escritores. A manhã havia sido desoladora, porém ela chegou a uma chave de leitura para sua análise: a raiva.

O livro de Wolf permeia constantemente exemplos da vida cotidiana e, em um estilo elegante, nos conduz para detalhes às vezes insignificantes. Comentários de amigos, como por exemplo, de um deles que ao ler um livro de uma mulher chamou a autora de feminista porque ela dizia no livro que os homens eram uns *snobes*. Ela recorta essa observação para abrir o flanco da constatação tácita de como as mulheres há séculos tinham servido de espelhos que ampliavam em dobro ou triplo o tamanho natural dos homens. E ela segue com base nesse argumento arrematando que um homem não teria como ser juiz, ou colonizador, ou orador se não tiver já no café da manhã e no jantar pelo menos o dobro do seu tamanho real.

E concluí essa reflexão com uma profecia:

(...) dentro de cem anos, (1928!) as mulheres terão deixado de ser o sexo protegido. Logicamente, participarão de todas as atividades e esforços que no passado lhes foram negados. A babá carregará carvão. A mulher da quitanda dirigirá uma locomotiva. Todas as suposições fundamentadas nos fatos observados quando as mulheres eram o sexo protegido terão desaparecido — como, por

exemplo (nesse ponto, um pelotão de soldados desceu a rua marchando), a de que mulheres e padres e jardineiros vivem mais do que as outras pessoas. Retirem-lhes essa proteção, exponham-nas aos mesmos esforços e atividades, façam-nas soldados e marinheiros e maquinistas e estivadores, e as mulheres morrerão mais jovens. (Wolf, 1928, p. 50,51)

E hoje, em boa medida, podemos dizer: sim!!!! Virgínia, temos várias apostas feitas por você em 1928 que aconteceram, mas ainda faltam muitas e várias delas inclusive temos repensado. Mas só nos faltam somente 13 anos para que o seu prognóstico aconteça!

Especialmente se nos voltarmos para a realidade latino-americana e do sul do mundo vamos constatar ainda mais o que Virgínia também constatou em 1928:

A liberdade intelectual depende de coisas materiais. A poesia depende da liberdade intelectual. E as mulheres sempre foram pobres, não apenas nos últimos duzentos anos, mas desde o começo dos tempos. As mulheres, portanto, não têm tido a menor oportunidade de escrever poesia. Foi por isso que coloquei tanta ênfase no dinheiro e num quarto próprio. (1928, p.131,132).

E nessa consciência que Virgínia Wolf mete medo (Quem tem medo de Virgínia Wolf?). Anuncia que é preciso trabalho, independência e autoria.

Lélia Gonzales (1935-1994) [Obrigada Cátia Moreira!]

Sueli Carneiro definiu o legado de Lélia para nós brasileiras desde o sul.

Lélia, Sabia conceituar e formular a contradição específica de ser mulher negra, a questão de como a desigualdade, o racismo e a discriminação produziam a nossa realidade de exclusão e

diferenciavam a nossa inserção social em relação à das mulheres brancas. E a Lélia tinha uma coisa maravilhosa: ela conseguia positivar todas aquelas coisas com as quais nós éramos estigmatizadas. (Carneiro, apud Cardoso, 2014, s/p)

Lélia Gonzales ensina por meio de um artigo publicado sobre o racismo e sexismo (1984?) as questões que ainda seguem nos desafiando. Longe de serem capilarizadas por nós em sala de aula, ela conceitua e inventa termos como o “pretuguês”! Cito diretamente,

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l* nada mais é do que a marca lingüística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os *erres* dos infinitivos verbais, que condensa *você* em *cê*, o *está* em *tá* e por aí afora. Não sacam que tão falando **pretuguês**.

E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez e juntamente com o abundo, provém de um tronco linguístico bantu que 'casualmente' se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia, muito civilizado, etc e tal.

[...]. E culminando pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em

cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo.

(...) o pretuguês que tem a ver com a língua materna que é portanto uma das funções maternas e “diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua e a uma série de outras coisas.” (1983, p. 235).

E falando em função materna com relação à compreensão de brasilidade/a famosa “democracia racial”, Gonzáles, dá um nó quando pensa a função do cuidado como forma de vínculo com tudo que temos de mais profundo em terras brasileiras é com a mãe preta! A branca somente pariu os filhos brancos para garantir o patrimônio! A simbiose racista e patriarcal tomada no contra pé! Desnudada por Zélia.

Cláudia Pons Cardoso analisa que a categoria **Amefricanidade**, criada por Lélia Gonzalez nos anos de 1980, “(...) se insere na perspectiva pós-colonial, surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder”. (Cardoso, s/p)

Ou seja, Lélia está muito próxima a Gloria Anzaldúa e tantos outros que pesaram e pensam o pós-colonialismo e ela nos auxilia a pensar para além do que Virgínia Woolf desenhava sobre o que poderia mudar em 100 anos! Eis formas muito distintas de se fazer feminismo em terras brasileiras.

Ao fim ao cabo, por que o tempo para fazer filosofia?

Para que e por que trazer essas quatro mulheres e suas vivências narradas transformadas em experiências que foram pensadas por elas, escrita e oferecidas a nós em forma de texto?

Primeiramente, porque desde Bingen, muitas coisas mudaram na realidade das contingências da vida, e também das escolhas que as mulheres conseguiram transformar. Num segundo momento, observar que o conhecimento e sua produção exigiu sim, tempo e condições para realizá-lo. Se, para Bingen, isso foi possível com a proteção da Igreja, para Pizán foi, porque era bem nascida como diria Paulo Freire, mas optou em pensar para além dela mesma. No caso de Woolf que, embora viveu num contexto privilegiado, também realizou sua obra no folego da indignação em busca de modos autênticos para que as mulheres ousassem escrever! E, finalmente em González, que me parece podermos ter a síntese do que é fazer filosofia tupiniquim.

Os temas levantados por essas mulheres foram temas que dizem respeito à vida. Portanto, não são temas fracos! Compõem a agenda do que chamamos de ética, filosofia prática, pedagogia que, na sequência do nosso argumento devem a cada dia mais, compor os currículos de filosofia que, ainda se encontram intactos no limo do discurso europeu.

Começemos de novo! Outros cursos, outros modos de sermos pensadoras e fazermos filosofia!

Referências

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Mulheres intelectuais na idade média: Hildegarda de Bingen - entre a medicina, a filosofia e a mística. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. spe, p. 187-

208, 2012 .

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000400013&lng=en&nrm=iso

HARDING, Sandra. Gênero, democracia e filosofia da ciência. In.: RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.163-168, jan.-jun., 2007

GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a

GONZALEZ, Lélia. "Por um feminismo afrolatinoamericano". *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

PALERMO, Alicia (2006), El acceso de las mujeres a la educación universitaria, *Revista Argentina de Sociología*, vol.4, num. 7, pp. 11-46.

PALOMAR, Cristina (2011), *La cultura institucional de género en la Universidad de Guadalajara*, México, D.F., ANUIES.

PERNOUD, Régine. Hildegarda de Bingen, a consciência inspirada do século XII. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

PIZÁN, Christine, *A Cidade das Mulheres . Coisas de Ler* Edição, Lda. Lisboa. 2007.

CARDOSO, Cláudia Pons. "Amefricanizing" the Feminism: the thought of Lélia Gonzalez. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, dez. 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300015&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 27 out. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>.

SOUZA, Daniele Shorne de. *O conhecimento não corrompe: o pensamento utópico de Cristina de Pizán no alvorecer da modernidade*. TCC no Curso de História da UFPR, 2008.

SOUZA, Daniele Shorne de. *A cidade das damas e seu tesouro: o ideal de Feminilidade para cristina de Pizán na França do início do século XV*. Dissertação de Mestrado da UFPR, 2013.

TOMMASI, Wanda. *Filosofía y mujeres – la diferencia sexual en la Historia de la filosofía*. Madrid: Narcea Ediciones, 2002.

VASQUEZ, Maria Gabriela *Algunas reflexiones sobre Cristina de Pizán y su obra 'La Ciudad de las damas' (online)* http://agendadelasmujeres.com.ar/pdf/reflexiones_cristina_de_pizan.pdf

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. São Paulo: Nova Fronteira, 1985 (original 1928). [tradução Vera Ribeiro]

WOLF, Virginia. *Un cuarto propio*. Chile: Editorial Cuarto Propio, 2010. 3.ed.

WUENSCH, Ana Mirian. O que Cristine de Pizan nos faz pensar. In.:

<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/viewFile/16315/9344>

<https://www.youtube.com/watch?v=Dyc1wjmiAKw>

triler do filme:

https://www.youtube.com/watch?v=fPLiM_dSaVk

(S/A)Erudita e escritora, Cristine de Pizan.

<https://mulheresmedievais.wordpress.com/ou-outras-possibilidades/as-viuvas/escritora-e-erudita/>

Sobre a publicação das obras de Virgínia Woolf no Brasil

<http://naogostodeplagio.blogspot.com.br/2011/08/woolf-no-brasil.html>

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos ;
WACKERHAGE, Camila Michele.

Petre, Pater Patrum, Papisse Proditio Partum: Tradução dos fragmentos da primeira documentação referente à ‘papisa’ Joana. Revista Mirabilia 17 (2013/2). P.219-233.

Do Segundo Sexo por Simone de Beauvoir

Suzana Albornoz

Permitam-me fazer algumas observações preliminares antes de entrar diretamente no tema prometido.

Primeiro, devo lembrar que uma longa história antecede a autora e o livro por mim escolhido para abordar neste encontro que busca refletir sobre as relações de gênero na história da filosofia. É evidente, embora menor, a presença de pensadoras na história do espírito em nossa cultura; porém, há uma quase total ausência delas na história oficial da filosofia, do que se pode deduzir que as mulheres pensaram e escreveram, geralmente, à margem da academia.

Por outro lado, há também uma longa história do que os filósofos têm pensado e dito sobre as mulheres, como se encontra no livro de Annegret Stopczyk, *Was die Philosophen über die Frauen denken* (1980), onde certamente não estão as razões pelas quais eles são considerados grandes filósofos.

E ainda, para entender melhor o significado histórico da obra *O segundo sexo*, recomendo ver outro livro, seu contemporâneo e diferente, expressivo do modo como, naquele momento, pensava-se a questão feminina no contexto da filosofia fenomenológica e hermenêutica: *A Mulher, seus modos de ser, de aparecer e de existir*, de F.J.J. Buytendijk, traduzido e editado pela Universidade de Pelotas em 2010.

Também me parece conveniente lembrar que foi grande a mudança ocorrida, na realidade e na percepção da condição feminina, após *O segundo sexo*, publicado em 1949,

de tal forma que as afirmações ali encontradas hoje podem parecer um tanto extemporâneas. Pois desde aquele momento, imediatamente posterior à guerra europeia de 1939-1945, deram-se muitas transformações na situação econômica e social das mulheres no mundo. Em particular, foram muitas as conquistas das intelectuais no ambiente acadêmico da sociedade ocidental, de modo que, hoje, muitas mulheres lecionam e escrevem filosofia. Mesmo assim, preconceitos e dificuldades específicas persistem, motivam pesquisas sobre a condição das mulheres em seus múltiplos aspectos, e provocam a reflexão.

Ainda em relação com a consciência sobre a condição feminina em transformação, parece-me interessante recordar que o feminismo contemporâneo é um fenômeno diverso, que inclui grande variedade de experiências e que, em sua história, tem-se apresentado com muitas nuances.

Na sequência histórica, de um lado, aconteceu um movimento feminista liberal, sobretudo nos países anglo-saxões nos séculos XIX e XX, e mesmo já no XVIII, quando se gestava a Revolução Francesa. Paralelamente, desenvolveu-se um feminismo socialista, ou melhor, um pensamento feminista inserido na grande corrente do movimento socialista, sobretudo forte nos séculos XIX e XX. De modo que, assim como se tornou famosa a frase de Simone de Beauvoir que inicia o vol. II de *O segundo sexo* - “Não se nasce mulher; torna-se mulher” -, é também célebre a de Charles Fourier, o socialista utópico francês que mais influenciou Karl Marx, de que o “grau de emancipação da mulher é a medida da emancipação geral”. Nas experiências brasileiras dos grupos de mulheres com intuítos emancipatórios, anos setenta e oitenta do século XX, podiam observar-se as duas vertentes originárias do movimento feminista e, ainda mais, uma tendência, muito brasileira, a combinar influências e características de ambas.

Nesse caminho, aberto e variado, que tomou várias aparências no último século, no plano da forma de pensamento, expressou-se uma tendência de feminismo mais concentrada na questão da igualdade – na qual me parece justo incluir Simone de Beauvoir, e outra que considera a igualdade na diferença e, assim, postula a possibilidade de uma contribuição própria das mulheres – da que se poderia, me parece, dar como exemplo Luce Irigaray (1930-), autora belga com formação filosófica que iniciou seu trabalho na psicologia e na psicanálise, e tornou-se professora de filosofia na França, publicando, entre outros, o ensaio “Uma ética da diferença sexual”(1984).

A ligação da feminilidade com a ética, e a possibilidade de um “ethos da não-violência”, aparece em várias outras autoras mencionadas, por exemplo, por Riane Eisler (1937-), em *O cálice e a espada* (1987). Nessa direção, embora não tenha conseguido realizar inteiramente o meu intento, também ensaiei fundamentar a ideia de uma “ética da não-violência” na inspiração do feminino, como consta da IV parte da tese defendida em 1997, reapresentada no livro *Violência ou não violência* (2000).

Na verdade, para dar uma contribuição, para tentar lançar um pouco de luz sobre a relação das mulheres com a filosofia tendo em mente figuras e realidades do século passado, poderia também haver escolhido apresentar, nesta ocasião, tanto Edith Stein como Rosa Luxemburgo, Simone Weil ou Hannah Arendt. Deixando embora de lado os aspectos extraordinários, mesmo heroicos, da biografia de cada uma dessas pensadoras, todas contam com minha profunda admiração e interesse, e seria uma honra preparar-me para apresentar uma delas. Não sou estudiosa especialista de nenhuma delas, mas tampouco possui essa especialização sobre Simone de Beauvoir.

Edith Stein (1891-1942) foi mais recentemente descoberta no Brasil, estudada e publicada, sobretudo através de grupos ligados à congregação à qual pertenceu

em seu tempo de religiosa, gozando hoje do reconhecimento como filósofa expressiva do pensamento fenomenológico e hermenêutico e, também, como santa da Igreja católica.

De sua parte, a memória de Rosa Luxemburgo (1871-1919) possui uma fundação própria a seu serviço, onde seus trabalhos são divulgados, de modo muito merecido, pela importância do seu pensamento na tradição da reflexão socialista.

Por sua vez, Simone Weil (1909-1943) conta com pelo menos um espaço virtual mantido seriamente, pela professora Emília de Moraes, da universidade de Pernambuco, no qual se podem obter valiosas informações para encaminhar pesquisas a seu respeito.

E Hannah Arendt (1906-1975), que cedo teve os seus divulgadores no Brasil e aqui foi prontamente traduzida e estudada, conta com muitos pesquisadores integrados na academia brasileira que cultivam o conhecimento de suas obras e formam grupos de trabalho, com presença na rede das nossas universidades.

Todavia, aparentemente, sobre Simone de Beauvoir (1908-1986) não se encontra em português uma organização que dê suporte ao estudo de sua obra como filósofa. Encontram-se espaços virtuais onde repercutem seus dados biográficos mais conhecidos, porém, salvo engano meu, a pensadora entre nós não tem sido muito estudada. Tal lacuna, bem como o fato de haver lido grande parte de sua obra, foram os motivos que me levaram a escolher, para esta ocasião, falar sobre Simone Lucie-Ernestine-Marie Bertrand de Beauvoir (1908-1986).

A obra de Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir, muito reconhecida como escritora, memorialista e romancista, fez sua formação em filosofia, foi professora de filosofia, viveu muito próxima

aos ambientes dos filósofos e escreveu textos filosóficos, além do livro em questão.

De um modo um tanto previsível, mas talvez não intencional, as feministas, assim como a opinião pública em geral, assumiram e passaram a considerar o seu livro *O segundo sexo* (1949) como inspirador do feminismo contemporâneo. Porém, é preciso sublinhar que Beauvoir escreveu uma ampla obra além desse livro; uma obra numerosa e múltipla que inclui livros de ficção, memórias e ensaios.

Entre os livros de ficção, encontram-se: *A convidada* (1943); *As bocas inúteis* (teatro)(1945); *O sangue dos outros* (1945); *Todos os homens são mortais* (1945); *Os mandarins* (1954) (Prêmio Goncourt de literatura); *As belas imagens* (1966); *A mulher destruída* (às vezes traduzido como *A Mulher desiludida*, título menos fiel ao original em francês que é *La femme rompue*) (1967); *Quando prima o espiritual* (1935)(1979); *Mal-entendido em Moscou* (1992).

Entre os livros autobiográficos, destacam-se: *A América no dia a dia* (1948); *A longa marcha* (1957); *Memórias de uma moça bem comportada* (1958); *A força da idade* (I e II)(1960); *A força das coisas*, que no Brasil intitulou-se *Sob o signo da história* (I e II)(1963); *Uma morte muito suave* (1964); *Balanço final* (1972); *Conversas com Jean-Paul Sartre* (1974); *A cerimônia do adeus* (1981); e a publicação póstuma *Diário de guerra (1939-1941)*(1990).

Considero seus livros autobiográficos como um dos seus legados mais realizados, no sentido de terem recebido muita atenção e reconhecimento por parte do público leitor culto. São testemunhos inteligentes e vívidos de seu tempo, e de como procurava viver de acordo com suas convicções existencialistas.

Talvez possamos classificar junto à produção autobiográfica os livros póstumos de correspondência, publicados por sua filha adotiva Sylvie Le Bon-de Beauvoir,

como as *Cartas a Nelson Algren*(1947-1964)(1964), as *Cartas a Sartre*(1990) e *Correspondência cruzada* (2004).

Quanto aos ensaios, entre os quais se situa a obra aqui destacada, incluem-se: *Pirro e Cíneas* (1944); *Por uma moral da ambiguidade* (1947); *O existencialismo e a sabedoria das nações* (1948); *O segundo sexo* (1949); *Privilégios (Pensamento de direita hoje e outros)* (1955); *Djamila Boupacha* (1962); e *A velhice* (1970).

O segundo sexo, alentado estudo de antropologia e história da cultura, divide-se em dois volumes: O primeiro – “Fatos e Mitos”-, é formado por três partes: 1ª Parte: Destino; 2ª Parte: História; 3ª Parte: Os Mitos. O segundo volume denomina-se “A Experiência Vivida” e é formado por quatro partes: 1ª Parte: Formação; 2ª Parte: Situação; 3ªParte: Justificações; 4ªParte: A Caminho da libertação.

Na quarta parte do volume final do grande estudo, Beauvoir escreveu um único capítulo, intitulado “A mulher independente”. Pareceu-me significativo que tenha terminado ali aquela grande obra. Minha intenção inicial era apresentar nesta ocasião um comentário à Conclusão do livro *O segundo sexo*, porém, resolvi regressar para o capítulo imediatamente anterior -“A Mulher Independente”, por julgar que, nele, a autora disserta, embora não diretamente, sobre as razões pelas quais as mulheres tem se realizado de modo mais difícil e limitado como criadoras, seja no domínio da arte, da literatura ou da filosofia, questão central deste nosso Encontro intitulado *Mulher & Filosofia*. Nesse sentido, esse texto do final de *O segundo sexo* parece-me dar a pensar sobre o que aqui buscamos, portanto, julgo importante sugeri-lo para debate. Assim, é o que apresentarei a seguir, em resumos e citações (em itálico).

Sobre “A Mulher Independente”

O referido capítulo inicia pela afirmação da centralidade do trabalho na conquista da independência

pelas mulheres. Trata-se de uma tese próxima da concepção marxista, de uma compreensão do homem como ser que se realiza pelo que produz; cuja consciência mesma é determinada por sua relação com a produção; portanto, encontra-se inserida numa compreensão crítica da sociedade e da história, que percebe o quanto as relações de trabalho determinam as demais situações sociais, logo, também, afeta a dependência da mulher e a sua autonomia para decidir sua vida individual.

O trabalho é o meio de libertação: *Foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta. (...) A maldição que pesa sobre a mulher vassala reside no fato de que não lhe é permitido fazer o que quer que seja; ela se obstina então na impossível procura do ser através do narcisismo, do amor, da religião; produtora, ativa, ela reconquista sua transcendência; em seus projetos afirma-se concretamente como sujeito; pela sua relação com o fim que visa, com o dinheiro e os direitos de que se apropria, põe à prova sua responsabilidade.* (II 449)

Ou seja, é pela participação no mundo do trabalho que a libertação econômica se processa, embora esse processo não seja imediato nem automático. A autora constata que (...) *existe hoje um número assaz grande de privilegiadas que encontram em sua profissão uma autonomia econômica e social. Em verdade, nada autoriza a dizer que seguem um caminho errado, e, no entanto, é certo que não se acham tranquilamente instaladas em sua nova condição: não passaram ainda da metade do caminho. A mulher que se liberta economicamente do homem nem por isso alcança uma situação moral, social e psicológica idêntica à do homem. A maneira por que se empenha em sua profissão e a ela se dedica depende do contexto constituído pela forma global de sua vida.* (451)

A mulher moderna, assim como a vê Simone de Beauvoir, encontra-se dividida entre a humanidade e a feminilidade: (...) *O fato de ser uma mulher coloca hoje problemas singulares perante um ser humano autônomo. O privilégio que o*

homem detém, e que se faz sentir desde sua infância, está em que sua vocação de ser humano não contraria seu destino de homem. (...) Ele não se divide. Ao passo que à mulher, para que realize sua feminilidade, pede-se que se faça objeto e presa, isto é, que renuncie a suas reivindicações de sujeito soberano. É esse conflito que caracteriza singularmente a situação da mulher libertada. (452)

Para superar a sua situação de dependência, a mulher precisa ter acesso ao mundo masculino: *Para ser um indivíduo completo, igual ao homem, é preciso que a mulher tenha acesso ao mundo masculino, assim como o homem tem acesso ao mundo feminino, que tenha acesso ao outro; somente as exigências do outro não são em ambos os casos simétricas. (454)*

A mulher se encontra dividida entre erotismo e carreira: *(...) A natureza de seu erotismo, as dificuldades de uma vida sexual livre incitam a mulher à monogamia. Entretanto, ligação ou casamento conciliam-se muito menos facilmente para ela do que para o homem com uma carreira. (463)*

A mulher se divide também entre carreira e maternidade. Segundo a autora: *há uma função feminina que, atualmente, é quase impossível assumir com toda liberdade, é a da maternidade; (465) (...) Tem que escolher entre a esterilidade, muitas vezes sentida como uma dolorosa frustração, e encargos dificilmente compatíveis com o exercício de uma carreira. (466)*

Dito de outro modo: a mulher se divide entre vocação profissional e vocação sexual. Pois *(...) é a mulher independente dividida hoje entre seus interesses profissionais e as preocupações de sua vocação sexual; tem dificuldade em encontrar seu equilíbrio; se o assegura é à custa de concessões, de sacrifícios, de acrobacias que exigem dela uma perpétua tensão. (466)*

(...) É primeiramente no período de aprendizagem que a mulher se encontra em estado de inferioridade: (...) Durante seus estudos, durante os primeiros anos, tão decisivos, de sua carreira, é raro que a mulher aproveite francamente suas possibilidades: Com efeito, é entre 18 e 30 anos que os conflitos aos quais já me referi atingem o máximo de intensidade: e é o momento em que o futuro profissional se decide. (467)

Lamentavelmente, a divisão cria um complexo de inferioridade: *Na medida em que a mulher quer ser mulher, sua condição independente cria nela um complexo de inferioridade; inversamente, sua feminilidade leva-a a duvidar de suas possibilidades profissionais.* (468)

Em consequência desse derrotismo, a mulher acomoda-se facilmente com um êxito medíocre; não ousa visar alto. Abordando seu ofício com uma formação superficial, coloca, desde logo, um limite a suas ambições. Amíu-de, o fato de ela própria ganhar sua vida já se lhe afigura um mérito suficiente; (...) parece-lhe ter feito bastante quando decide fazer alguma coisa. “Para uma mulher já não é tão mal”, pensa. (469)

As carreiras artísticas parecem ser uma exceção. *Há uma categoria de mulheres a que estas observações não se aplicam pelo fato de que, longe de lhe prejudicar a feminilidade, sua carreira a fortalece; trata-se da categoria das mulheres que procuram superar pela expressão artística o próprio dado que constituem: atrizes, dançarinas, cantoras.* (471)

Hoje as artes de expressão não são as únicas que se propõem às mulheres; muitas delas tentam atividades criadoras. A situação da mulher predis põe-na a procurar uma salvação na literatura e na arte. (...) Mas essas mesmas circunstâncias que orientam a mulher para a criação constituem também obstáculos que ela será constantemente incapaz de superar. (...) é raro que encare a arte como trabalho sério; (473)

Mas nas artes e nas letras se mantêm muitas limitações: *Por isso é que da legião de mulheres que tentam bulir com as artes e as letras, bem poucas perseveraram; mesmo as que superam esse primeiro obstáculo permanecerão muitas vezes hesitantes entre seu narcisismo e um complexo de inferioridade. Não saber esquecer-se é um defeito que lhes pesará mais fortemente do que em qualquer outra carreira;* (475)

Segundo nossa ensaísta em foco, as mulheres se acomodam numa expressão discreta que procura não escandalizar e, assim, não atinge tudo o que poderia atingir. (...) *O escritor original enquanto não morre é sempre escandaloso; a*

novidade inquieta e indispõe; a mulher ainda se acha espantada e lisonjeada por ser admitida no mundo do pensamento, da arte, que é um mundo masculino: nele mantém-se bem comportada; (476)

(...) A criadora sofre pressões para manter-se discreta. *Poderá tornar-se uma excelente teórica, poderá adquirir um sólido talento; mas ter-se-á imposto o repúdio de tudo o que nela havia de “diferente”. Há mulheres loucas e mulheres de talento: nenhuma tem essa loucura no talento, que chamam gênio. Foi a modéstia sensata que antes de tudo definiu até agora os limites do talento feminino.* (477)

Mesmo nas obras literárias, de ficção, permanecem as limitações, e esta constatação não é somente da autora de *O segundo sexo*, mas de outras vozes importantes que a antecederam e que ela refere: *Uma literatura de reivindicação pode engendrar obras fortes e sinceras; (...) entretanto, como Virginia Woolf o observa, Jane Austen, as irmãs Brontë, George Eliot tiveram de despendar negativamente tanta energia, para libertar-se das pressões exteriores, que chegam algo arquejantes a esse estádio de onde partem os escritores masculinos de grande envergadura; não lhes sobram mais forças suficientes para aproveitarem sua vitória e romperem todas as amarras: nelas não se encontra, por exemplo, a desenvoltura de um Stendhal, nem sua tranquila sinceridade. Não tiveram tampouco a riqueza de experiência de um Dostoiensky, de um Tolstoi: eis porque o belo livro que é Middlemarch não se iguala a Guerra e Paz; O morro dos Ventos Uivantes, apesar de sua grandezça, não tem o alcance de Os Irmãos Karamazov.* (477-478)

Logo, por todas as pressões que sofrem, as mulheres ficam “aquém” – aquém dos seus colegas homens, aquém de suas possibilidades, aquém do que esperam, aquém do esperado pelos outros em relação a elas. Mais uma vez, Simone cita alguém que a antecede nessa observação: *“As mulheres não ultrapassam nunca o pretexto”, dizia-me um escritor. É assaz verdadeiro. Ainda muito encantadas por ter recebido a permissão de explorar este mundo, fazem o inventário dele sem procurar descobrir-lhe o sentido.*

Onde por vezes elas brilham é na observação do que é dado: são repórteres notáveis (478). (...) sabem descrever atmosferas, personagens, indicar relações sutis entre estes, fazer-nos participar dos movimentos secretos de suas almas (...) evocaram de maneira aguda e matizada indivíduos, climas e civilizações. O prêmio Nobel de literatura de 2015, atribuído a uma autora de documentários, parece confirmar aquela observação de Beauvoir.

Para superar tais limites, a mulher precisará se por no mundo como uma liberdade: *Não é um destino que a limita: pode-se compreender facilmente por que não lhe foi dado – por que não lhe será dado talvez durante muito tempo ainda – atingir os mais altos cimos. A arte, a literatura, a filosofia são tentativas de fundar de novo o mundo sobre uma liberdade humana: a do criador.* (479)

E isso não é dado à experiência das mulheres como algo que vai de si pelo fato de ser humano. *É preciso, primeiramente, sem equívoco pôr-se como uma liberdade, para alimentar tal pretensão. As restrições que a educação e os costumes impõem à mulher restringem seu domínio sobre o universo. (...) o que falta primeiramente à mulher é fazer, na angústia e no orgulho, o aprendizado de seu desamparo e de sua transcendência.* (480)

Para tanto, para ser livre, a mulher há de carregar o fardo do mundo. *Pois é raro que a mulher assuma plenamente o angustiante diálogo com o mundo dado. As pressões que a cercam e toda a tradição que pesa sobre ela impedem que se sinta responsável pelo universo: eis a razão profunda de sua mediocridade. Os homens que chamamos grandes são os que, de uma maneira ou de outra, puseram sobre os ombros o peso do mundo: saíram-se mais ou menos bem da tarefa, conseguiram recriá-lo ou soçobraram; mas primeiramente assumiram o enorme fardo. É o que uma mulher jamais fez, o que nenhuma o pôde jamais fazer. Para encarar o universo como seu, para se estimar culpada de seus erros e vangloriar-se de seus progressos, é preciso pertencer à casta dos privilegiados; é somente a esses, que lhe detêm os comandos, que cabe justificá-lo, modificando-o, pensando-o, desvendando-o; só eles podem reconhecer-se nele e tentar imprimir-lhe sua marca. É no homem e não na mulher*

que até aqui se pode encarnar o Homem. Ora, os indivíduos que nos parecem exemplares, que condecoramos com o nome de gênio, são os que pretenderam jogar em sua existência singular a sorte de toda a humanidade. Nenhuma mulher se acreditou autorizada a tanto. (481)

Tal situação constatada não é um destino e o futuro permanece largamente aberto: *Quando finalmente for assim possível a todo ser humano colocar seu orgulho além da diferenciação sexual, na glória difícil de sua livre existência, poderá a mulher – e somente então – confundir seus problemas, suas dúvidas, suas esperanças com os da humanidade; somente então ela poderá procurar desvendar toda a realidade, e não apenas sua pessoa, em sua vida e suas obras. Enquanto ainda lhe cumpre lutar para se tornar um ser humano, não lhe é possível ser uma criadora. Diga-se mais uma vez: para explicar suas limitações, é sua situação que cabe invocar, e não uma essência misteriosa: o futuro permanece largamente aberto.*

E como poderia ter sido diferente? *Sustentou-se à saciedade que as mulheres não possuíam “gênio criador”; (...)* Todavia, o fato histórico não pode ser considerado como definindo uma verdade eterna; traduz apenas uma situação, que se manifesta precisamente como histórica porque está mudando. *Como as mulheres poderiam jamais ter tido gênio, quando toda possibilidade de realizar uma obra genial – ou mesmo uma obra simplesmente – lhes era recusada?* (482)

A mulher independente será capaz da vivência da fraternidade: *Em ambos os sexos representa-se o mesmo drama da carne e do espírito, da finalidade (ou finitude?) e da transcendência; ambos são corroídos pelo tempo, vigiados pela morte, têm uma mesma necessidade essencial do outro; podem tirar de sua liberdade a mesma glória; se sonbessem apreciá-la não seriam mais tentados a disputar-se privilégios falazes; e a fraternidade poderia então nascer entre ambos.* (497)

(...) Para que a fraternidade seja compartilhada entre homem e mulher, entre mulheres e homens, há a necessidade da transformação da mulher em ser livre e de responsabilidade, apto a carregar o fardo do mundo. É

assim que as mulheres poderão afirmar sua fraternidade; e o que era condição será também finalidade:

Não há como dizer melhor. É dentro de um mundo dado que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar essa suprema vitória é, entre outras coisas, necessário que, para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade. (500)

Faz pensar a brilhante análise que a autora desenvolve dos entraves ainda existentes, naquele momento do meio do século XX, para a realização plena da mulher como criadora, mesmo nas carreiras expressivas das artes e das letras, entre as quais podemos incluir a filosofia.

Assim, embora possamos discordar pontualmente, por exemplo, no que se refere à significação da maternidade para a mulher, e possamos trabalhar com a possibilidade da mulher decidir pela conciliação da carreira com a maternidade; e embora nos inclinemos a afirmar a possibilidade de encontrar, no ideal e na cultura do feminino, uma inspiração própria e de valor especial para a ética; ou seja, apesar de nossas eventuais discordâncias, é evidente a verdade da conclusão do grande ensaio de Simone de Beauvoir sobre a condição da mulher moderna e sobre os caminhos que se abrem para o futuro.

A mulher independente há de se por no mundo como liberdade; e para ser plenamente livre e humana, há de tornar-se capaz de carregar o fardo do mundo, junto com os homens; somente assim há de se integrar, com eles, na vivência da fraternidade.

Podemos nos perguntar se a realização das mulheres criadoras até o presente parece e pode ser sentida como insuficiente, se esse ficar “aquém” de si mesmo, em sua obra e em sua realização - de seu talento e do seu projeto, não seria simplesmente próprio de todo ser humano, e não especificamente e exclusivamente das mulheres?

De certa forma, é possível dizer que todos terminamos inacabados, “aquém” do que poderíamos ter sido ou realizado, se vivêssemos por mais um tempo ou se vivêssemos de modo diferente.

Portanto, embora concordemos com a observação de Beauvoir, de que a obra das mulheres, em geral, fica “aquém”, ou pareça ficar “aquém” do que poderia ter sido, deve-se antes dizer que, nas mulheres, é bem perceptível a incompletude, seja na realização da obra de arte, de literatura, de filosofia, porém, também nossos companheiros de jornada hão de ter a consciência de ficar “aquém” – seja do seu projeto, do seu talento, de tudo o que poderiam ter sido ou realizado, porque a incompletude é um dado próprio, universal, da condição humana.

Certamente haverá quem possa reagir com incompreensão ou desacordo diante da interpretação de Beauvoir, que parece concordar com Virginia Woolf quando esta opinava que as obras das mulheres na literatura - o que aqui extrapolamos para a filosofia -, em geral não conseguiram atingir a grandeza das maiores obras dos seus colegas homens. Que, por exemplo, *O morro dos ventos uivantes*, de Emily Brontë, embora seja uma bela obra de arte, não alcança a mesma dimensão de *Guerra e paz*, de Tolstoi; ou que *Middlemarch* de George Eliot não chega à mesma qualidade, como expressão do humano, de *Os irmãos Karamazov* de Dostoievsky.

E me parece interessante levar a sério o argumento de que, na interpretação dada, está esquecido o valor próprio do “feminino” no bojo da experiência humana: as expressões do acolhimento, do cuidado, da fecundidade, tão profundamente associados à contribuição das mulheres para a existência e a cultura humana, e que aparecem em suas obras expressivas, nas artes e nas letras, quiçá também na filosofia.

Contudo, embora contextualizado em nosso tempo, quando tanto as autoras quanto as personagens femininas

oferecem outro perfil e de maior ousadia; embora mantenhamos a valorização do lado feminino da vida, de homens e mulheres, que pode afirmar-se melhor em novas obras; e com a consciência de que a incompletude nos acompanha a todos, portanto, “aquém” de si mesmos ficarão muitos artistas, escritores e pensadores homens; de todo modo, cabe reconhecer que, no geral, quanto à situação mais comum das mulheres, as afirmações de Beauvoir, que concorda com Woolf, permanecem verdadeiras.

Uma indicação final e um convite

Simone de Beauvoir foi reconhecida como escritora e seu romance *Os Mandarins* recebeu, em 1954, o talvez mais importante prêmio de literatura da França, o Prêmio Goncourt. Beauvoir também foi muito lida em suas obras autobiográficas, pelo que sua vida até hoje é frequentemente ainda alvo de polêmica. E sua obra mais famosa - sem dúvida, *O segundo sexo*, aqui referido -, é considerada um marco excepcional do feminismo e da história das mulheres.

Menos numerosos, porém, parecem ser os leitores de seus ensaios filosóficos, como *Por uma moral da ambiguidade* (1947) e *Pirro e Cíneas* (1944), que desejo abordar, ainda que brevemente, antes de finalizar esta apresentação, por me parecer relevante fazê-lo em uma ocasião que se propõe a pensar a relação das mulheres com a filosofia. Trago, pois, a indicação da leitura de *Pirro e Cíneas*, que tem sido publicado junto com *Por uma moral da ambiguidade*.

O ponto de partida do ensaio *Pirro e Cíneas* é um relato, referido livremente, da *Vida de Pirro*, de autoria de Plutarco, conhecido biógrafo greco-romano que viveu de 46 a 120 d. C..

Trata-se de um suposto diálogo entre Pirro (319-272 a. C.)- rei de Épiro, depois, da Macedônia -, e Cíneas (que, em português, pode dizer-se também como Cineias), conhecido orador, sábio amigo do rei, que fazia às vezes de seu embaixador.

Naquele diálogo referido por Plutarco, Pirro começa por confiar a Cíneas que pretende conquistar a Grécia, ao que seu amigo retruca com a pergunta:

- “Sim, e depois?”

Pirro responde que, depois, vai juntar forças para conquistar a África - ao que Cíneas novamente responde com a pergunta:

- “Sim, e depois?”

Pirro, então, volta a dizer que, depois, continuaria sua empresa conquistadora e faria campanha para conquistar a Ásia Menor, a Arábia – hoje mais comumente chamado de Oriente Médio.

- “Mas... e depois?” – persiste Cíneas.

- “A Índia”, responde Pirro. “Depois da Ásia Menor, continuaremos na direção do Oriente e conquistarei a Índia”!

Ainda sem se conformar com essa resposta, Cíneas persiste:

- “Mas e depois?”

Ao que, afinal, Pirro concede que, depois de todas as conquistas, finalmente, vai repousar. Descansará com o seu amigo. Vão viver, comer e beber bem; dar-se aos prazeres da vida do comum dos mortais.

É então quando Cíneas pergunta:

- “Mas se, ao final, descansaremos, vamos passar bem e beber vinho, por que não podemos fazer isso desde já e abrir mão de tantas guerras?”

Esse relato é dado como começo do ensaio, como uma parábola ou alegoria que fará pensar. A pergunta subjacente ao ensaio de Beauvoir, pois, é a seguinte:

- Para quê a ação humana? Ou melhor: - Qual a finalidade da ação humana?

O texto apresenta uma meditação sobre a existência e a liberdade, sobre o impulso do movimento e o gosto da ação. Sustenta a tese da inevitabilidade da liberdade e, portanto, da obrigação da escolha e da decisão. Afirma, portanto, a necessidade do projeto e, por meio dele, a transcendência do ser humano a si próprio enquanto realidade dada, de modo a enfrentar, se não superar, o absurdo, a gratuidade da condição humana.

Para abordar a contento o conteúdo do ensaio *Pirro e Cíneas*, porém, requer-se outra ocasião, para além desta breve apresentação, pelo que trago aqui apenas essa lembrança do início do livro, como uma indicação de leitura e um convite, para continuar a pensar a questão. Deixo-o ao finalizar essa exposição, como homenagem à memória da filósofa Simone de Beauvoir que, a meu ver, ainda não encontrou o lugar que merece nos currículos da academia.

Agradeço a oportunidade de participar de um evento assim ousado e inovador, cheio de sentido. E agradeço a alegria de participar do debate na companhia de professoras e estudantes das gerações de minhas filhas e de meus netos. Muito obrigada.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. *Violência ou não violência*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.

ALBORNOZ, Suzana. *As mulheres e a mudança nos costumes*. Porto Alegre/Santa Cruz: Movimento/Edunisc, 2008.

-
- ALBORNOZ, Suzana (c/Conceição CARRION et al.). *Na condição de mulher*. Santa Cruz: Grupo Ação Mulher, 1985.
- ARMAND, Félix. *Textes Choisis/Fourier*. Paris: Éditions Sociales, 1950.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo* (1949). São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BEAUVOIR, Simone de. *Pyrrhus et Cénéas*(1944), in: *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard, 1979.
- BUYTENDIJK, F.J.J. *A Mulher, seus modos de ser, de aparecer e de existir* (1946). Pelotas: UFPel, 2010.
- EISLER, Riane. *O cálice e a espada*(1987). São Paulo: Palas Athena, 2007.
- GUTIÉRREZ, Rachel. *O feminismo é um humanismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Antares/Nobel, 1985.
- SILVA, Maria de Fátima. “Pirro e Cíneas: o para quê da ação humana”. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.3, n.6, p.298-309, 2º sem. 2012.
- STOPCZYK, Annegret. *Was die Philosophen über die Frauen denken*. Munique: Mathes u. Seitz, 1980.
- Sobre EDITH STEIN: gtedithstein.blogspot.com
- Sobre HANNAH ARENDT: www.hannaharendt.org.br.
- Sobre ROSA LUXEMBURGO: www.rls.org.br
- Sobre SIMONE DE BEAUVOIR: <https://avecbeauvoir.wordpress.com>

Sobre SIMONE WEIL: simoneweilbr.blogspot.com

Victoria Welby: uma *lady* em meio a *lords*

Tiziana Cocchieri

We all tend now, men and women, to be satisfied (...) with things as they are. But we have all entered the world precisely to be dissatisfied with it.

Lady Welby

Além da robustez, relevância e qualidade, um dos critérios de adoção e consolidação de uma sistemática ou tese filosófica é a convencionalidade¹. Faz-se necessária para sua sobrevivência e notoriedade que um grupo, uma comunidade de investigadores, se dedique a dar continuidade aos estudos iniciados, fazendo com que o pensamento do que se considerou relevante pesquisar seja divulgado e se faça presente nas instituições, reverberante, ecoando para as próximas gerações. A questão provocativa é: Será que ao longo da história do pensamento a maioria das mulheres que se dedicou a pensar filosoficamente foi tão lacônica, misantrópica, ou sem produção pertinente; elas realizaram trabalhos sem qualidade? Ou ainda, as mulheres que se dedicaram a refletir sobre seu tempo não eram capazes de pensar criticamente, tampouco ter raciocínio lógico, como escreveu Kant, ou eram ineptas

¹ Por exemplo, as Universidades Americanas costumam dedicar-se à divulgação de suas pesquisas, consolidando centros de liderança e orientação em temáticas específicas, criando assim certo nicho que favorece tanto a disseminação das referências tratadas nestes núcleos de pesquisa, como em sua consolidação em universidade de vários outros países.

como registrou Aristóteles. Será que para muitos filósofos, elas foram vistas como de outra espécie que não a *homos sapiens sapiens*.

Suspendendo o tom provocativo, convém minimamente questionar o porquê de tão poucas mulheres filósofas estarem na “ordem do dia” nos manuais filosóficos, nos grupos temáticos de pesquisa ou nas ementas de disciplinas das classes de graduação. O intuito não é de polemizar sobre a questão de gênero, mas trabalhar em prol de reparação, corroborando para dar enfoque a trabalhos relevantes de mulheres que se dedicaram à produção filosófica com grande afinco, produzindo teses de muita qualidade, criatividade, sobre temas pertinentes e relevantes para nossa sociedade. Felizmente os estudos de gênero trouxeram à tona muitas informações, e certa abertura para um diálogo em prol de reparação. Deste modo, novos caminhos de reflexão sobre a produção filosófica feminina estão sendo apontados, tornando conhecidos trabalhos riquíssimos de pensadoras que contribuíram significativamente para consolidação e elaboração de teorias, e que, infelizmente, não obtiveram o devido reconhecimento.

Este é o caso da nobre Victoria Alexandrina Maria Louisa Stuart-Wortley, que a partir de 1893 passou a assinar seus trabalhos autorais como Victoria Welby, porém, tornando-se conhecida como Lady Welby. Nascida em 27 de abril de 1837, a terceira dos três filhos do Duque de Rutland, casou-se com Sir William Earle Welby (1829-1898) de quem herdou o sobrenome. As obras biográficas sobre Welby descrevem sua trajetória de modo que lhe possa ser atribuído lugar na história do pensamento. Sua história, assim como sua densa produção, pode ser acessada por meio das pesquisas realizadas por Eschbach²,

² ESCHBACH, A. *Signific as a Fundamental Science*. In Victoria Lady Welby 1903. What is Meaning? Studies in the Development of

Mannoury³, Schmitz⁴ e outros autores contemporâneos que se interessaram pela vida e obra da filósofa. Susan Petrilli é uma entre estes pesquisadores, que voltou o olhar à obra de Welby, e a quem nos referimos com frequência, fazendo uso de suas pesquisas como fonte para reconstrução conceitual introdutória dos termos *Mother-sense* e *Significs*; estes cunhados por Welby e inseridos em um contexto de trabalho bastante interessante, consistente e complexo, com vários *insights*, que tangenciam temas que hoje são discutidos em contextos de diversas áreas.

Entre os propósitos de Susan Petrilli⁵ está o de “estabelecer um largo capítulo ignorado na história da semiótica”. Ela reitera que à Victoria Welby deveria ter sido atribuído reconhecimento na árvore genealógica da semiótica, recebendo o título de “mãe da semiótica”⁶.

Significance. Foundations of Semiotics, Volume 2. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1983.

³ MANNOURY, G. A *Concise History of Significs*. In Victoria Lady Welby 1903 What is Meaning?: Studies in the Development of Significance. Reprint of the edition London, 1903, with an Introductory essay by Gerrit Mannoury and a Preface by Achim Eschbach. Foundations of Semiotics, Vol. 2. Amsterdam / Philadelphia. John Benjamins Publishing Company, 1983.

⁴ SCHMITZ, H. W. *Victoria Lady Welby's Significs: The Origin of the Signific Movement*. In Significs and Language: The Articulate Form of Our Expressive and Interpretative Resources. Reprint of the edition London, 1911, and two articles by V. Welby. Ed. and introduced by H. Walter Schmitz. Foundations of Semiotics, Volume 5. Amsterdam / Philadelphia. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam: Benjamins, 1985.

⁵ Susan Petrilli possui um trabalho bastante interessante na área de linguagem, semiótica e filosofia, tão entusiasta e original quanto o de Welby. Algumas de suas produções podem ser acompanhadas pelo site: <http://www.susanpetrilli.com>

⁶ Alusão feita à atribuição comumente aceita pela comunidade de investigadores da semiótica, atribuindo a Charles S. Peirce a origem e elaboração da lógica semiótica, por vezes, sendo referido como o “pai da semiótica”. Susan Petrilli reivindica a maternidade do sistema

Compartilhamos dessa perspectiva e propósito de Susan, a saber, contribuindo para esse processo de reparação histórica, e como dito anteriormente, tendo em vista a divulgação do trabalho filosófico produzido por mulheres. Logo, nada mais justo que seu trabalho seja norteador para este contexto, somado o intuito de despertar a atenção do leitor para a qualidade e característica inter, trans e multidisciplinar da produção de ambas as autoras.

Segundo Susan Petrilli⁷, Lady Welby, na condição de afilhada da Rainha Victoria (1819-1901), teve estreito contato com a nobreza inglesa; Welby era uma mulher intelectual na era vitoriana. Apesar da falta de educação formal, institucionalizada, foi impulsionada por uma determinação auto motivada que a fez procurar as condições de amalgamar fundamentação para a realização de seu trabalho teórico. De qualquer modo, deve-se ressaltar o contexto de sua formação peculiar, o fato de ter feito extensas viagens pelo mundo ainda criança contribuíram significativamente para sua formação. Welby acompanhou sua mãe, Lady Emmeline Charlotte Elizabeth, em muitas viagens, incluindo destinos para os países: Estados Unidos, Canadá, México, Turquia, Palestina, Síria e Marrocos. Infelizmente, em uma dessas viagens Victoria Welby testemunhou a trágica morte de sua mãe no deserto da Síria em 1855. Seguramente, ter viajado por tantos lugares, tendo contato *in loco* com culturas diversas, afetou de modo diferenciado sua visão de mundo. Certamente sua percepção havia de ser mais ampliada e arejada a que da maioria dos que não foram expostos a este tipo de experiência, que potencializa a formação de consciência de alteridade mediante a diversidade cultural e outros aspectos da pluralidade de modos de vida aos quais teve contato;

semiótico, atribuindo à Victoria de Lady Welby a nomenclatura matriarcal.

⁷ PETRILLI, 2004, p. 182.

tornando-a de certa forma, uma mulher cosmopolita, com potencial para ampliar sua visão de mundo.

Outra peculiaridade sobre a vida de Welby, que, apesar do título de nobreza, teve parca educação formal, diz respeito às condições favoráveis referentes a este título nobiliárquico, que lhe permitia ter participação em círculos de pessoas influentes, de diversas áreas de atuação na sociedade aristocrática. Sua condição financeira lhe dava subsídios para corroborar com o fomento e difusão da cultura e pensamento inglês, fazendo com que obtivesse respeito e consideração por parte da sociedade, inclusive entre convivas e interlocutores. Welby foi uma das exceções entre as mulheres do século XIX, era uma condição privilegiada a dela de poder ouvir ou participar de conversas tidas como masculinas; o que não acontecia com mulheres cidadinas comuns, que poderiam sofrer represálias à sua reputação caso se aventurassem a se envolverem em questões tidas como masculinas⁸. Com vida social bastante ativa, ela foi fundadora da *Royal School of Art Needlework*, como também foi membro das Instituições *Anthropology Society* e *Aristotelian Society*. Como dito anteriormente e tornando a enfatizar, sua condição garantiu certa posição de destaque entre seus contemporâneos, sendo reconhecida como uma mulher séria e de boa reputação, o que era determinante para conquistar credibilidade entre seus interlocutores. De 1863 até sua morte, em 1912, Welby manteve contato e foi fonte de inspiração para importantes personalidades do mundo da ciência, filosofia, literatura do

⁸ Sobre este contexto, recomendo a leitura do artigo CUNHA, W.D. S.; SILVA, R.J.V. *A educação feminina do século XIX: Entre a escola e a literatura*. Revista Gênero, Niterói, v. 11, n. 1, 2. Semestre de 2010, pp. 97-106. Apesar de se referir ao contexto da educação brasileira, convém a leitura, pois esta foi espelhada no modelo europeu de educação para mulheres, diferindo em pouco. Além do mais, saber do contexto nacional, poderia aproximar ainda mais o leitor quanto ao despertar da necessidade de reparação histórica.

final do século XIX e início do XX. Para consolidar sua formação auto didática, de modo muito inteligente, promoveu encontros bem sucedidos, favorecendo-se de sua posição social e ilibada reputação, que lhe permitia acolher pensadores proeminentes em sua casa, e mantinha correspondências com cerca de 450 interlocutores, participando de exposições de densas teorias, diálogos entre convivas, debates prodigiosos, lhe permitindo, assim, ter acesso e dedicar sua atenção a questões pertinentes aos estudos que despertaram seu interesse.

Ela manteve correspondências regularmente com personalidades notórias como: G. Vailati, M. Müller, B. Russell, F. C. S. Schiller, C.K. Ogden, B. Jowett, M. E. Boole, A. Lalande, J.M. Baldwin, F. Pollock, J. Wedgwood, J. H. Poincaré, H. Spencer, T. A. Huxley, H. G. Wells, M. Breal, O. Neurat, R. Carnap, F. Tönnies, H. L. Bergson, G. H. Mead, J. Royce, Eugenio d'Ors, M. G. de La Madrid, C. S. Peirce, F. R. Van Eeden, H. James, W. James entre outros.⁹ Welby alimentou sua prolífica rede de relações usando estes contatos como meio de fazer circular ideias, tanto suas quanto de seus interlocutores. Mesmo mantendo frequentes correspondências com estes pensadores, que corroboraram reciprocamente para o amadurecimento de teorias filosóficas e afins, contribuindo com a consolidação de suas respectivas teorias, não recebeu o devido reconhecimento e notoriedade que foram atribuídos a muitos de seus contemporâneos. Tampouco em seu tempo, tendo em vista o brilhantismo de suas ideias, lhe foi feito *jus* quanto a suas contribuições filosóficas, ao menos não publicamente; salvo raras exceções, como as considerações feitas por Peirce e por Ogden. Apesar da importância e originalidade de sua obra, continua às sombras da convencionalidade em vigor.

⁹ PETRILLI, 2004, p. 181

Ela teve uma produção bastante prolífica, publicando livros, escrevendo ensaios, artigos, panfletos, diário de bordo, etc.. A parte principal de sua produção científica e literária pode ser encontrada em dois acervos: a Coleção Welby de York University, em Toronto, no Canadá, e a que está na Biblioteca da Universidade de Londres. Seus arquivos estão ordenados em quarenta e duas caixas. Segundo Petrilli, nas caixas de número: um a vinte e um, há arquivos de correspondência de Welby, também cartas (a maioria ainda inéditas) que abrangem o período dos anos de datação de 1861 a 1912. Nas caixas de número: vinte e dois a quarenta e dois estão arquivados materiais diversos, entre eles notas, comentários sobre temas diversos referentes às áreas multidisciplinares, como biologia, educação, ética, linguagem, lógica, teoria dos números, filosofia; e ainda palestras, aulas, sermões de outros autores, ensaios, poemas de Welby, diagramas, fotografias, traduções, provas, cópias de algumas de suas publicações, recortes de jornais, e outros¹⁰.

No que tange às contribuições teóricas de Lady Welby, introduziu termos e conceitos inusitados na área da teoria do significado, com ampla e vasta originalidade, envolvendo implicações que hoje tem relevância em contextos que parecem ultrapassar seu campo intencional. Mais à frente veremos quais foram algumas destas contribuições teóricas. Neste momento, o que buscamos ressaltar é um propósito de reparação, concedendo à Lady Welby seu lugar na história da filosofia, por isso este propósito se faz necessário. Na história da semiótica, por exemplo, foram geradas ideias por meio de diálogos que ela participou efetivamente com seus contemporâneos, no entanto, não lhe foi dado espaço tal qual foi dado aos pesquisadores com os quais ela dialogava. Estes foram tidos como fundadores da semiótica, enquanto que para

¹⁰ PETRILLI, 2004

Welby não lhe foi concedido o devido crédito, pois pouco se fala sobre sua participação na formulação dos conceitos estruturais pertinentes à área da semiótica.

Como dito anteriormente, sua escassa notoriedade se fez presente mediante as trocas de correspondências com C. S. Peirce e pela estreita afinidade teórica com Ogden, incluindo também outro nome a essa curta lista, a do italiano Giovanni Vailati. Mesmo na contemporaneidade, podemos perceber que não são muitos os trabalhos em língua portuguesa que fazem referência a Welby, tampouco como uma das protagonistas da história da semiótica. Os escritos sobre suas teorias são mais parcos ainda em outras áreas específicas da filosofia, como por exemplo, a epistemologia ou filosofia da educação.

Insistimos que inserir suas contribuições como parte da história da filosofia é um procedimento de reparação, que perpassa a convenção reiterada dos que contribuíram para a sistematização e compilação das teorias filosóficas, todavia, de certo modo herdaram ideias formuladas, ao menos em parte, pelas teorias de Welby.

O livro de Winfried Nöth, a saber, “Panorama da Semiótica de Platão a Peirce”, é um dos poucos livros, em língua portuguesa, que faz menção à participação e influência de Lady Welby sobre questões pertinentes ao início dos estudos da semiótica. O autor anuncia em momento anterior do livro que apresentaria “uma breve nota” sobre as contribuições de Welby para a teoria semiótica, no entanto, justifica que a mesma mereceria um capítulo a parte. Nas palavras de Nöth:

Lady Victoria Welby (1837-1912) é conhecida pela sua correspondência com Charles Sanders Peirce e pelos livros *What is meaning?* (1903) e *Significs and language* (1911). A ciência do significado e da comunicação – que ela denominou *significs* – deixou certa influência no famoso livro *The Meaning of*

Meaning (1923), de C.K. Ogden e I.A. Richards, e continuou a exercer grande influência até meados do século XX num movimento semiótico dessa época, merece ser estudado em capítulo à parte neste panorama da semiótica.¹¹

Charles Kay Ogden (1889-1957), citado anteriormente e o autor a quem Nöthe faz menção, foi escritor, filósofo e linguista britânico; trabalhou como assistente de Welby em Cambridge. Welby fortemente influenciou o pensamento de Ogden, publicando em 1923 o livro, em coautoria com Ivor A. Richards, *The Meaning of Meaning*. Neste trabalho Ogden faz referência a Welby e sua teoria, *Significs*, também faz alusão a sua correspondência com Charles S. Peirce. Tanto Ogden como Peirce, fizeram comentários favoráveis sobre o trabalho de Welby. Eles reconheciam que em sua teoria havia implicações de ordem axiomática, implicações estas bastante relevantes e originais, como por exemplo, a tese que ela formulou ao apresentar a distinção entre “sentido”, “significado” e “significação”, que aparece no primeiro capítulo de seu livro mais notório, a saber, “*What is Meaning?*”. Como argumenta Petrilli¹², com o termo *Significs* ela distinguiu sua própria perspectiva sobre semântica e semiótica.

Peirce fez referência a Welby ao reconhecer sua perspicácia e pertinência de seu trabalho, fazendo as seguintes considerações:

Recentemente apareceu um pequeno livro de Victoria Lady Welby intitulado *What is Meaning?* O livro tem diversos méritos, entre eles o de mostrar que há três modos de significar. Mas, a sua melhor característica, e que acerta o alvo, ao colocar a questão: O que é o significado? Uma palavra tem

¹¹ NÖTHE, 1995, p. 57.

¹² Idem, p. 180.

significado para nós na medida em que somos capazes de usá-la ao comunicar nosso conhecimento a outros, e ao obter o conhecimento que esses outros buscam nos comunicar.¹³

Nesta ocasião, Lady Welby havia enviado a Peirce uma cópia de seu livro *What is Meaning?* solicitando que Peirce publicasse uma resenha sobre seu trabalho. Ao expressar-se sobre o trabalho de Welby, Peirce¹⁴ menciona ser este um trabalho meritório, sem pedantismo ou presunção, e que se poderia notar uma condescendência ao todo, própria do gênio feminino, que, no entanto, para uma “mente masculina”, talvez pudesse considerar algumas partes penosamente débeis. Porém, Peirce recomenda a essas “mentes demasiado masculinas” a leitura demorada dos capítulos vinte e dois e vinte e cinco do livro. Peirce ainda acrescenta que a melhor contribuição que o livro de Welby oferece seria o de trazer à tona a pergunta, conforme sugere seu título, traduzindo-o: O que é significado? Segundo Peirce, esta é uma pergunta de lógica muito fundamental, que em geral tem sido tratada de modo superficial e formalista.¹⁵

Assim como seu contemporâneo G. Frege propôs a diferenciação entre Sentido e Referência (1892), a princípio, Welby argumenta sobre a distinção entre sentido e intelecto. *Grosso modo*, a proposta de Welby ao formular sua teoria dos *Significs* seria a de reestabelecer a relação entre as constantes do que ela chamou de *mother-sense*

¹³Tradução livre retirada do trecho de Lowell Lectures (CP 8.176). A citação refere-se aos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA. The Belknap Press of Harvard University. 1931/1976. A notação que está sendo adotada deve ser lida da seguinte maneira: Collected Papers (CP), seguido do volume (8) e parágrafo (176).

¹⁴ CP 8. 171-175

¹⁵ Idem

(sentido) e as construções do *father-reason* (intelecto). De acordo com a teoria que ela apresenta, são os sinais e valores que formam as línguas e os comportamentos, não seu contrário. Segundo a interpretação de Petrilli¹⁶, era sua intenção indicar a diferença geral entre dois modos principais de compreensão de significado, por meio de elementos que podem ser isolados de forma abstrata, por uma questão de análise, mas que estão estreitamente relacionados na realidade do comportamento humano, portanto, produzindo nossas práticas cotidianas. Como expõe Petrilli:

Mother-sense pode ser entendido no duplo sentido do verbo em latim *sapere*, que significa ao mesmo tempo para conhecer e provar de (*scio* e *sapio*), que indica uma capacidade peculiar para saber, entendida também como a capacidade de transcender os próprios limites do conhecimento, quando orientadas pela lógica da identidade. O que o intelecto deve exercer se a mother-sense sabe, já o sabe no duplo sentido de *sapere*, e é importante sublinhar que tal conhecimento está relacionado com o corpo. [sic]¹⁷

No termo *mother-sense* está contida uma fonte geradora de sentido imbricada a um juízo de ação, mediante capacidade crítica a cognição se corporifica, sob a orientação da lógica da alteridade. Este é um entendimento filosófico sobre a corporificação do conhecimento; por sua vez, esta é uma tese bastante contemporânea, em voga na Filosofia da Mente guardadas as devidas idiossincrasias e contextos.

Sobre esta questão, faço referência aos trabalhos do renomado pesquisador, Willem F. G. Haselager, professor

¹⁶ 2004, p. 184.

¹⁷ Idem. Tradução livre. Grifo da autora.

da Universidade de Nijmegen, na Holanda, e da pesquisadora brasileira Maria Eunice Quilici Gonzalez, professora da Universidade Estadual Paulista; ambos dedicam-se a escrever sobre cognição incorporada e situada¹⁸. Neste sentido, o pensamento de Welby, elaborado a mais de cem anos atrás, estava à frente de seu tempo. Talvez ainda hoje, o interesse por seu trabalho não tenha sido despertado. Penso que, de modo inconsciente, ou mesmo por cognição incorporada, há a desqualificação do gênero feminino quanto à produção filosófica, e ao revisitar a história pode-se ver isso; são raras exceções que conquistaram um espaço de visibilidade.

Seu companheiro de “desucesso”¹⁹, C.P. Peirce, goza de reconhecimento por agora, tendo seu trabalho sistematicamente organizado²⁰ e estudado por várias instituições de pesquisa em todo o mundo, porém, em seus dias talvez fosse tido como *persona non grata*. O pensamento de Welby assemelha-se ao de Peirce em muitos aspectos, entre eles está presente a expressão de que “estamos nos pensamentos e não ele em nós”²¹. Por meio da aceitação desta orientação filosófica, desloca-se o eu do centro, em que o círculo e o quadrado se tornam mais evidentes e

¹⁸ Para saber mais sobre o tema, recomendo a leitura do artigo cf. Haselager, W.F.G. & Gonzalez, M.E.Q.. *A identidade pessoal e a teoria da cognição situada e incorporada*. (Personal identity and the theory of embodied embedded cognition). In: BROENS, M.C.; MILIDONI, C.B. (Eds.). *Sujeito e identidade pessoal: Estudos de filosofia da mente* (pp. 95-111). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.

¹⁹ Foi necessário criar um neologismo, pois, “insucesso” não seria o termo adequado para ambos, pois tiveram bastante êxito quanto à formulação de suas teorias, porém estas, em tempos que foram produzidas, não obtiveram sucesso quanto à aceitação. Talvez fosse pertinente reler sobre questões paradigmáticas quanto à disputas de teorias, abordada por T. Kuhn.

²⁰ Vide Peirce Ediction Project in: <http://www.iupui.edu/~peirce/>

²¹ CP 5.289

abrangentes a que o umbigo do homem vitruviano. Pois, por meio da adoção da hipótese que eles compartilham, a saber, que estamos no pensamento e não ele em nós, decorre que as ideias deixam de ser privadas. A conotação de posse das ideias torna-se inconsistente, passando a vigorar a premissa de ideias compartilhadas por um coletivo. Assim argumenta Peirce sobre a presença do pensamento no mundo:

A matéria, orgânica ou não, é um tipo de mente, de pensamento. Ele se faz presente também no trabalho das abelhas, dos cristais e por todo o mundo puramente físico e não há como negar que ele está ali, bem como não dá para negar as cores, formas etc. dos objetos que ali estão. Não só o pensamento está no mundo orgânico, como ele ali, também se desenvolve.²²

Tanto para Welby como para Peirce, sobre a apreensão do significado, há como que uma “herança” comum à humanidade. Por outro lado, a conotação que Welby faz uso, ou seja, o termo “mãe” não é para se referir ao gênero do sexo feminino, porém, adota esta nomenclatura para evocar seu sentido primário, primordial, gerador de vida, tomando por analogia a maternidade e gestação relacionando-as à geração de novas ideias. O que para qualquer tempo, ainda que o leitor seja advertido por não haver relações de gênero, sua tese reverbera dialeticamente em implicações pertinentes à distinção de gênero, ou seja, em sua função feminina peculiarmente gestativa; porém, estabelecendo distinção entre homem e mulher de forma positiva e impactante. Por outro lado, Welby, ainda que nas entrelinhas, desperta uma revisão de

²² PEIRCE, CP 4.551. Tradução livre.

valores quanto à diferenciação das capacidades atribuídas aos distintos gêneros, e seus respectivos processos naturais, atribuindo a cada um deles peculiaridades corroborativas. Ela também evoca o papel histórico-social do termo “feminino”, na condição evocativa de guardiã, voltada para o que nasce de si, ou seja, que se volta para o outro, que se permeia e tonar-se permeável de alteridade. Aqui há implicações profundas que tangenciam e são terreno fértil para o campo da ética. A conotação de Welby é a de cuidar do outro, voltar-se para o outro, responsabilizar-se e comprometer-se com o coletivo, de tal modo a ponto de influenciar o desenvolvimento verbal e não verbal da linguagem, alterando a construção da ordem simbólica. Neste sentido, ambos os gêneros se complementam de modo que suas diferenças são otimizadas.

Por outro lado, Welby equilibra sua tese ao trazer o elemento que se relaciona dialeticamente com o conceito de *mother-sense*, a saber, seu correlato em constante relação: *father-reason*, que *grosso modo* alude ao conhecimento racional, referente aos processos inferências. Sua proposta é bastante distinta da abordagem tradicional praticada em seu tempo, a saber, que os processos inferenciais são guiados pelos modos de raciocínio dedutivo e indutivo²³. Logo, a proposta de Welby gira em torno de alargar as fronteiras do entendimento ao ponto de incluir a criatividade e a ética como partes da construção epistemológica de mundo. Sua teoria engendra uma originalidade que ainda está em andamento na pauta dos temas filosóficos. Novamente,

²³ Neste sentido, Peirce, contemporâneo e interlocutor de Welby, foi o primeiro filósofo a cunhar o termo abdução, referindo-se a um modo de raciocínio, além da dedução e indução, que acolhe hipótese provisoriamente, tendo em vista seu princípio ser formulado por meio de relações antes inusitadas, criativas. Em nossos dias, este modo de raciocínio abdução é comumente estabelecido, inclusive, está descrito em manuais de introdução à filosofia como no publicado por Marilena Chauí, “Convite à Filosofia”, publicado pela editora Ática.

Peirce e Welby se assemelham, porém, a terminologia de Peirce é peculiar, e seu interesse se desdobra em questões que extrapolam o campo epistemológico. Quanto ao termo cunhado por Welby, *mother-sense*, estaria ligado aos processos criativos, geradores de ideias novas, ou seja, chamados por Peirce de abduativos, enquanto que o intelecto evocado pelo termo *father-reason* estaria em paralelo com os raciocínios dedutivo e indutivo. Parece-me que poderia afirmar uma diferenciação sutil entre o pensamento de ambos, sobre este ponto de suas teorias. Peirce entende que o raciocínio de tipo abduativo é inferencial, enquanto que, nos limites do entendimento que tenho do trabalho de Welby, ela considera o *mother-sense* como de origem inconsciente.

Há outras reverberações provocadas pelo trabalho de Welby, que nos instiga a refletir sobre questões de cunho sociocultural que são impostas de modo convencional. Como o caso que modos de raciocínio de tipo inferencial sejam predominantemente território do sexo masculino. Ao ler sobre este paradigma de tempos relativamente remotos, poderia nos parecer inócuos ou risíveis para os dias de hoje, no entanto, é um pensamento de tipo impregnante e recorrente, que ocupa muitas mentes contemporâneas, independente de gênero. Em tom de desabafo, lógica é também coisa de mulher. Hoje, por meio de pesquisas comprobatórias, se sabe que essas diferenciações não são questões que se impõem devido a uma propensão natural de gênero, mas por convenção sociocultural; nós, enquanto humanos, somos enormemente adaptáveis. Tanto nossa mente como corpo podem assumir funções que antes não haviam sido acionadas. Com isso queremos dizer que essa plasticidade se aplica aos gêneros de modo equitativo e equivalente, garantindo isonomia quanto à potencialidade nos modos de raciocínio, contradizendo a tradição.

No corpo de sua teoria, Welby argumenta que *mother-sense* inclui em sua abrangência primordial o *father-reason* e ambos se relacionam indissociavelmente quanto à extração de sentido no/do mundo. Em outro dizer, o intelecto deriva deste senso gerador de sentido e deve continuar conectado a ele; para não correr o risco de redução do intelecto à lógica da identidade, como a tradição o fez, esvaziando a lógica da relação com o outro. Noutro dizer, a capacidade de criar sentido e significação (semântica) parte da lógica da alteridade, e não da lógica que tem por axioma o princípio de identidade. Poderia citar neste ponto vários trabalhos da filosofia contemporânea que convergem para esta perspectiva abordada por Welby. Logo, o que era tido como pensamento feminino pela tradição, na verdade se soma ao pensamento como um todo, em que as simbologias de masculino e feminino estão articuladas de modo indissociável. Acrescentando ainda, Welby ao enxergar para além de seu tempo, com uma lógica ampla que repousa sobre a coerência²⁴, sugere que há imbricações entre a lógica do discurso e da ação, em que tanto a lógica dialética quanto a clássica são evocadas simultaneamente, sem que haja concorrência entre ambas, porém, cooperação.

Ente os autores contemporâneos que se dedicam a pesquisa sobre uma lógica no sentido de coerência, propondo uma correspondência entre ética, lógica e dialética (sem descarte da lógica inferencial), situa-se o excelente trabalho de Eduardo Luft. Ao argumentar sobre questões pertinentes à coerência no mundo e propor seu sistema de espaço lógico ele assimila em sua tese leitura

²⁴ Para os leitores que pretenderem se aprofundar mais no assunto, Susan Pegrilli (2004) recomenda que neste ponto da exposição da teoria de Victoria Welby poderiam ser consultadas as correspondências de Welby com sua amiga Maria Everest Boole. Ela, assim como Welby, também foi escritora, pouco conhecida pelo grande público.

contextual de realidade, conectando raciocínio e mundo.²⁵ Novamente podemos ressaltar a pertinência do trabalho de Welby sobre a filosofia contemporânea, pois seguramente este autor não teve contato com seus escritos, alimentando sua teoria por outro viés. Porém, a tese de que o pensamento não está em nós, mas nós que estamos no pensamento é ilustrativa neste caso, e absorvida em uma ética, somada à racionalidade intrínseca de mundo presentes na teoria proposta por Luft. Ou seja, o autor, de modo semelhante, segue por uma via inter, trans e multidisciplinar abordando temas que extrapolam o escopo da filosofia tradicional como auto-organização e teoria dos sistemas, que não tangenciam o espaço conceitual de Welby²⁶, mas ambos compartilham de uma mesma forma de como ler o mundo, uma forma abrangente, não reducionista. Isso ressalta como o pensamento de Welby estava à frente se seu tempo. De qualquer modo, guardadas as devidas peculiaridades, em ambos há vias de pensamento que foram sulcadas pela adoção de uma nova e outra visão de mundo, mais abrangente e integrada, que considera o significado inserido em uma rede de imbricações, o que seria outro ponto comum entre a teoria tomada por exemplo e outras teorias contemporâneas em relação ao trabalho parcamente conhecido de Welby.

Em síntese, e de modo bastante introdutório, a lógica entendida por Lady Welby é expandida, faz parte de uma malha mais ampla de significações em que o verbal e o não verbal estão relacionados, conectados com o mundo da ação, pertencentes a dimensões geradoras de sentido. A matriz das ideias e do pensamento se entrelaça com a atividade intelectual racional, em condição de interdependência. Neste sentido, sua lógica estaria tecida

²⁵ Cf. LUFT, E. Sobre a coerência do mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

²⁶ Ou talvez apareçam em embrião, em modo muito incipiente.

como uma malha, com seus fios tramados uns em relação aos outros, perpassando todo o tecido e aparecendo no mundo de forma conjugada e cooperativa; antagônica à visão fragmentária do conhecimento institucionalizado em tempos recentes. Num sentido de capacitação recíproca, em sentido primordial e vida racional, a proposta de Welby vai ao encontro de uma nova pedagogia, sistêmica e de caráter cooperativo, em contrapartida ao modelo competitivo usual e cada vez mais colapsado. Neste sentido, da resultante desta relação unificada entre mundo pensado e mundo vivido, provém nossa capacidade de juízo e consciência de valor. Petrilli apresenta esta argumentação sobre a orientação pedagógica presente no pensamento de Welby, no trecho:

Desse modo, para o pleno desenvolvimento de seu potencial de conhecimento intelectual cognitivo e expressivo, entendimento e ciência devem ser abarcados pelo conceito de *mother-sense*. Além disso, a '*Mother-sense*' inclui '*Father-sense*' (mesmo que de forma latente), enquanto que o contrário não acontece. Por esse motivo, *mother-sense* e o intelecto devem ser recuperados em sua condição original da dialética e dialógica inter-relacional, tanto no nível filogenético quanto ontogenético.²⁷

Em resumo, o que Welby propõe é que significar está relacionado a processos orientados pela lógica da alteridade e pela dimensão icônica de sinais. *Mother-sense*, como denominado por Welby, alude ao âmbito da criatividade, da geração de ideias novas, estabelecendo relações inusitadas de pensamentos, entre elementos que não pareciam poder ser relacionados anteriormente, e essa habilidade as crianças possuem. O que me parece, é que as propostas pedagógicas que tenham por referência o

²⁷ 2004, p. 186. Tradução livre. Grifo nosso.

pensamento de Welby, de modo direto ou indireto, estariam relacionadas com o que denominei de “Pedagogia da desobstrução”. Este tipo de pedagogia contrapõe-se ao modelo tradicional, referente à visão de que os ensinamentos são adicionados ao longo do aprendizado. Na “pedagogia da desobstrução” o que será otimizado são justamente as possibilidades conectivas que a criança irá formar ao longo de seu aprendizado; sendo orientada a discernir conexões pertinentes de acordo com cada contexto vivido. Desse processo resultaria o conhecimento, ou seja, as informações não são dadas de pronto, tampouco impostas, a ênfase se dá no processo de desobstrução dos canais perceptivos e de cognição, orientados para uma leitura de contexto, tendo por referência, e não por regra peremptória, a base formal convencionada.

O que se faz necessário para o crescimento de entendimento no e do mundo é a abrangência da percepção, de que lógica, amor, paixão e poder são elementos que permeiam nosso universo perceptual e cognitivo. Em outro dizer, o necessário para uma aprendizagem bem-sucedida está em trazer à tona o que já é latente, a saber, a curiosidade sobre o mundo, e a percepção do todo, de que tudo está relacionado com tudo, consigo e com o outro. A tarefa pedagógica seria a de potencializar os movimentos cognitivos de criação/descoberta, síntese e análise, otimizando a ação do juízo. Para isso não é necessário adicionar, mas coordenar uma espécie de administração, que os que “ensinam” seriam os mediadores. Sobre estas relações, porém não com estas palavras, Welby dialoga com Mary Boole.

O tema amor, que merece singular atenção por ser atribuído de modo recorrente ao interesse exclusivamente feminino, foi abordado por Peirce e Welby. Neste contexto de abordagem tem uma conotação profunda, de implicações axiomáticas que estão ligadas a uma ontologia do cosmos. Logo, não deve ser identificado a um tema

pejorativamente atribuído ao gênero feminino, tampouco, no contexto filosófico precisa vir a público de forma caricaturada, encharcado de pieguice e superficialidade. Pode parecer jocoso este tipo de advertência, mas que se faz presente por ainda encontrar água para as raízes do preconceito na discriminação de gêneros relativa à qualidade de produção filosófica; mesmo na maioria dos ambientes acadêmicos atuais, a água que alimenta essas raízes do preconceito de gênero se encontra aos baldes, em enxurradas.

Passar por revisão de conceitos como amor, paixão, ódio, desejo, favorece e revigora o terreno da produção de teorias filosóficas, despertando novo interesse sobre estes temas em novas gerações. Devido às recorrentes constatações de seus encadeamentos, podemos perceber que são indissociáveis do reino do mundo vivido, e também falado. Neste ponto, mais uma vez podemos tomar por uma das fontes de reflexão os escritos de Welby.

Parece que a separação de temas entre os gêneros favoreceu este tipo de fragmentação inócua que, ainda, em última análise, compromete o desenvolvimento de uma compreensão de mundo mais ampla, a partir de uma ética cooperativa. Ainda é comum repartir temas que sejam entendidos como femininos, e os que são de território masculino, o que só nos pode causar pesar e avarias, pois tudo o que se divide passa a ser tomado em estado reduzido.

O amor é um tema que aparece na filosofia de Peirce, por meio de uma exposição longa e consistente, inserido em sua arquetônica, de caráter metafísico. Apresentando, *grosso modo*, ele disserta sobre a natureza do amor, denominado *Agape*, que seria motor que mantém as coisas ligadas umas às outras no mundo, incluindo o contexto de significação. O *Agapismo* de Peirce, assim como as demais esferas de seu trabalho, é apresentado de forma bastante complexa, mergulhado em relações pertencentes

aos conceitos do léxico peirceano e com sólida estruturação argumentativa. Para expor o que Peirce entende por Amor, seria necessária a apresentação introdutória de seu sistema, o que já não é uma tarefa fácil, devido à sua ampla dimensão, tampouco seria adequado para este contexto, pois nos desviaria de nosso curso pelos mares do pensamento de Welby. Felizmente, parte de seu trabalho está transliterado na belíssima e consistente exposição apresentada pela filósofa espanhola Sara Barrena.²⁸ Em seu trabalho ela desenvolve, tendo em vista o sistema filosófico peirceano, sugestão de um modelo pedagógico abrangente, lançando bases a partir de reconstruções conceituais da arquitetônica de relações proposta pela filosofia peirceana, tomando como ponto de partida o *Agapismo*, que possui muitos laços convergentes e relacionados ao pensamento de Welby.

Outro conceito cunhado por Welby, e talvez um pouco mais notório por ter sido incluído como verbete na Enciclopédia Britânica em 1911, recebe a nomenclatura do termo mencionado anteriormente, a saber, *Significis*. Em linhas gerais, este termo refere-se à relação de interpretação recíproca entre as constantes de sentido primordial, por um lado, e as construções de intelecto, por outro. Tomando por base os conceitos apresentado em momento anterior e de acordo com a afirmação de Welby²⁹, “*Mother-sense* é o material de imediata inconsciência e intuitiva interpretação”; em que, o significado e sentido da experiência aparecem em sua totalidade. Nesta proposição teórica são considerados e distinguidos, por meio de abstrações mentais, três aspectos do processo epistemológico, a saber, *sense* (senso), *meaning* (significado) e *significance* (significação). O conceito de *Significis* é uma

²⁸ Cf. BARRENA, Sara. *La razón creativa*. Madri: Ediciones Rialp, 2007

²⁹ *Apud*: PETRILLI, 2004, p. 187.

proposta ousada de um novo modo de realizar leitura de mundo, que recomenda a recuperação e conexão com os valores e com o bom senso em todos os seus graus de significatividade, que vai do senso instintivo-biológico (*mother-sense*) ao sentido expandido de significado (*significance*). O objetivo de Welby é trabalhar para a melhoria do comportamento humano e, portanto, para a saúde e felicidade da humanidade sobre sua estada no planeta, através de um entendimento que reinterpreta o que entendemos por agir ou pensar logicamente, mediante a luz das tendências recentes da semiose, que Ponzi propõe chamar de perspectiva "*semioethical*".³⁰

A partir da ideia de alteridade podemos apresentar, ainda de modo introdutório, a relação que Welby estabelece entre ética e subjetividade. Em linhas gerais, Victoria Welby apresenta a tríade da subjetividade, fazendo referência à distinção dos termos em nova tríade: *I, Ident, self*. Identidade humana é, conforme sua compreensão, o resultado do curso gerativo e dinâmico que se seguiu ao longo do tempo, a partir da relação dialógica intercorporal, e por meio dos movimentos de distanciamento e diferenciação de si. Ou, o *I* (eu) é eficiente na media em que é parte da energia geradora da criatividade; ele atua como agente que pode representar em si uma variedade inesgotável de pessoas e partes, mantendo relações de identidade, em que suas representações estão ligadas a aberturas para a alteridade. Portanto, o que Welby entende por identidade deriva da relação de alteridade dialógica entre os múltiplos "eus", representáveis por meio da relação com o outro. O conceito de *Ident* aparece como um eu voltado e orientado para a relação dialética de negação do eu egocentrado, para "abstração do indivíduo". Portanto, ao contrário da tendência de exaltar a si mesmo, para estabelecer um "eu", há uma relação de substituição, usurpação, identificação

³⁰ PONZI; PETRILLI, 2003

que deriva de identidade; ou seja, busca-se o seu inverso, esta identificação poderia acontecer a partir da relação de alteridade dialógica entre os múltiplos eus, que constituem o *Ident*, entre si. Neste sentido, Welby novamente estabelece articulada relação de síntese e análise ao propor os termos *Ident* e *Self*, referindo-se à natureza da subjetividade.

Esta forma de entendimento da subjetividade e modo de interpretação do princípio de identidade também são temas abordados na filosofia contemporânea, com termos como “outridade” e sistemas filosóficos que propõem uma revisão tanto na forma com que pensamos o mundo, como a forma com que agimos sobre ele. O que desemboca na reflexão do modo com que fazemos filosofia. A tendência cada vez maior é que nossa compreensão se alargue para além da ideia de indivíduo, desconstruindo e reformulando este conceito tão caro à filosofia moderna. Creio que os escritos de Welby vêm ao encontro das demandas para compreensão de nossas escolhas e deliberações, tendo em vista a promessa que nos foi acenada desde o nascimento da filosofia, que parece ainda não se efetivar, ao menos não de forma ampla e global – o esclarecimento. Neste sentido, quanto mais recursos obtivermos, em termos de teorias filosóficas que possam fornecer subsídios para ampliar nossa compreensão de nós mesmos e mudar nossas ações sobre o/no mundo de forma cooperativa, e que promovam a vida, tanto será melhor. Quer essas teorias sejam produzidas por mulheres ou homens não me parece de extrema relevância. Penso que o que faz a diferença é a qualidade, validade e efetividade destas teorias e o atribuir-lhes o devido reconhecimento e respeito de modo imparcial e honesto.

Referências

- COCCHIERI, T.; MORAES, J.A.. *Uma Perspectiva Pragmática da Lógica da Descoberta e da Criatividade*. In: *Cognitio-Estudos*, v.6, n.1, 2009.
- CUNHA, W.D. S.; SILVA, R.J.V. *A educação feminina do século XIX: Entre a escola e a literatura*. *Revista Gênero*, Niterói, v. 11, n. 1, 2. semestre de 2010, pp. 97-106.
- NÖTHER, W. *Panorama da semiótica: de Platão a Peirce*. São Paulo: Ed. Annablume, 1995.
- NÖTHER, W. *A semiótica no século XX*. São Paulo: Ed. Annablume, 2005.
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. by Charles Hartshorne & Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1931, 1976.
- PEIRCE, C. S. *Semiotic and Significs. The correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Ed. by Charles S. Hardwick. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- PETRILLI, S. *Percorsi della semiótica*. Bari: Graphis, 2005.
- PETRILLI, S. *Gift-giving, mother-sense and subjectivity in Victoria Welby in smiothics*. In: *Il dono/The Gift. A Feminist Analysis*. Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura, vol.15, n.8, 2004, pp.179-198.
- PETRILLI, S. *Il problema dell'io in Victoria Lady Welby e Charles Morris*. Disponível em: <http://www.susanpetrilli.com/files/Il-problema-dell.pdf>

-
- PETRILLI, Susan. *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*. Edizioni Scientifiche Italiane: Naples, 1998.
- PETRILLI, Susan. *Subject, Body and Agape. Toward Teleosemiotics with Peirce and Welby*. Working Papers and pre-publications. Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, febr. -March, 1997, pp. 261-262.
- PONZIO, A.; PETRILLI, S. *Semioetica*. Roma: Meltemi, 2003
- SEBEOK, T. A.; PETRILLI, S.; PONZIO, A. *Semiotica dell'io*. Roma: Meltemi, 2001
- SANTAELLA, L. *Sinesquismo e onipresença da semiose*. In: *Cognitio*, São Paulo, v.8. n.1, janeiro-junho, 2007, pp.141-149.
- SANTAELLA, L. *Uma cartografia para a inter e a transdisciplinaridade*. In: *Filosofia, ciência e arte*. Cadernos Centro Universitário São Camilo, São Paulo, v. 11, n. 1, janeiro-março 2005, pp. 31-37.
- SANTAELLA, L.; NÖTH, W. *Representações da alteridade nas mídias*. In: *Liberio*, São Paulo, v.12, n.24, dezembro de 2009, pp. 33-40.
- SILVEIRA, L. F. B.. *Curso de Semiótica Geral*. São Paulo: Quartier Latin, 2007.
- THAYER, H. S. *Meaning and Action: A critical History of Pragmatism*. Indianápolis: Ed. Hackett Publishing Company, 1981.
- WELBY, V. *Senso, significado, significatività*. Texto traduzido e comentado por Susan Petrilli. In: *Foundations of*

Semiotics. Amsterdam, 1983. Disponível em:
<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idcee/article/viewFile/6438/5849>

WELBY, V. L. *What is Meaning?* New York: The Macmillan Company, 1903. Disponível em:
<https://archive.org/stream/whatismeaningst01welbgoo/page/n8/mode/2up>

Sites:

Universidade de Navarra:
<http://www.unav.es/gep/ReferenciasPeirceWelby.html>
<http://www.unav.es/gep/LadyWelby.html>

Susan Petrilli:
<http://www.susanpetrilli.com/>
<http://www.susanpetrilli.com/files/GIFT.pdf>

AISS - Associazione Italiana di Studi Semiotici:
<http://www.associazionesemiotica.it/>

Universidade de Indiana:
<http://www.iupui.edu/~peirce/>
<http://www.iupui.edu/~peirce/peirce.html>

A escrita de Gloria Anzaldúa: *put your shit on the paper*

Larissa Couto Rogoski

*alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.*

- Gloria Anzaldúa; Borderlands/La Frontera

Gloria Anzaldúa (26 de setembro de 1942 – 15 de maio de 2004), filósofa chicana¹ nascida em Rio Grande Valley, Texas, experienciou, de muitas formas possíveis, sua identidade *mestiza*. O que ela chama de *mestiza* podemos compreender a partir de suas experiências de vida. Anzaldúa foi criada na fronteira entre Estados Unidos e México, mais precisamente no sul do estado do Texas, por tal motivo ela se autoidentificava chicana, um misto de identidade cultural Americana e Mexicana. Ela também se denominava *mestiza*, designação para descendentes de europeus com ameríndios. Além disto, Anzaldúa cresceu sob as amarras de uma sociedade patriarcal onde a mulher deve possuir seus limites e obrigações bem claros, sejam os limites que a família impõe, o próprio corpo ou a sociedade de modo geral. Anzaldúa experienciou de modo reflexivo e

¹ Termo designado aos que possuem uma identidade Mexicano-Americana nos Estados Unidos.

intenso todos estes processos, mas sempre agregando outras identidades, sempre buscando alargar suas fronteiras. E neste caminho Anzaldúa se depara com sua identidade *queer*, seja por ser mulher e desejar estudar e não seguir os passos a ela pré-determinados, seja por descobrir-se lésbica, ou mesmo por optar em sua carreira por lutar pelas *women of color* e abraçar o feminismo em seu trabalho e seus escritos.

Após este breve relato, o estudo a seguir pretende expor como Gloria Anzaldúa conseguiu demonstrar suas teorias e teses a partir de sua escrita, mais precisamente através de seu estilo. Mais do que ser *mestiza*, *queer* ou *chicana*, ela demonstra em seus escritos estas vivências, faz com que o leitor experiencie a cada palavra não traduzida, a cada misto de culturas, em cada poema que fazer filosofia pode ser mais que uma escrita formatada pela clareza racional, a escrita pode ser libertadora, pode ser, também, um convite, ou uma recusa. Anzaldúa sabia a quem estava escrevendo, a quem queria que ouvisse/lesse suas dores, conflitos, gritos de libertação. A escrita incomoda a quem deseja tudo do modo “direito”, como as normas exigem, mas esta também acaricia aquele que se encontra nas páginas em cada palavra de um “espanhol texano”, nos deuses dos povos ameríndios, nos poemas de sangue que Anzaldúa escrevia banhados das dores de uma menstruação que lhe encontrou muito cedo - um rito de dor para a expulsão da infância -, do encontro com as cobras que lhe revelaram um novo mundo sensorial. Anzaldúa mostra um novo mundo a que ela chama de *mundo zurdo*, um mundo em que aprendemos a viver com a *Coatlicue*²

² *Coatlicue* é um símbolo Asteca da fusão dos opostos, um retrato do contraditório.

Anzaldúa e seu estilo de escrita filosófico: El mar não conhece fronteiras

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível.

Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não.

Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade.

- Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*

Michel Foucault, em seu ensaio *A escrita de si* (1983), descreve a escrita etopoiética a partir de Latinos como Marco Aurélio, Sêneca, Plutarco, etc. Um exemplo disso é que Epícteto, via a “meditação” como um “exercício do pensamento sobre ele mesmo que reativa o que ele sabe, torna presentes um princípio, uma regra ou um exemplo, reflete sobre eles, assimila-os, e assim se prepara para encarar o real”³. Plutarco, como Foucault afirma, por sua vez, compreende a escrita etopoiética

As an element of self-training, writing has, to use an expression that one finds in Plutarch, an ethopoietic function: it is an agent of the transformation of truth into ethos. This ethopoietic writing, such as it appears through the documents of the first and the second centuries, seems to have lodged itself outside of two forms that were already well known and used for other purposes: the hupomnemata and the correspondence.⁴

³ Foucault, Michel. **A escrita de si**. Forense Universitari: , 1983, p. 147.

⁴ Foucault, Michel, “Self Writing” in *Ethics: subjectivity and truth*. The New Press: New York, 1997, p. 209. (Como elemento de treinamento de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função etopoiética: ela é a operadora da transformação da verdade em êthos. Essa escrita etopoiética, tal como aparece em documentos dos séculos I e II, parece estar localizada no exterior das

O hupomnêmata era mais que um caderno de anotações que ajudaria a memória a lembrar algo que havia sido lido, ouvido ou pensado; isto era uma escrita auxiliar das ações, do encarar a realidade ou, como Plutarco escreve, a “operadora da transformação da verdade em êthos”⁵. Foucault diz que o objetivo do hupomnêmata é “fazer do recolhimento do logos fragmentário e transmitido pelo ensino, pela escuta ou pela leitura um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo mesmo tão adequada e perfeita quanto possível”⁶. Esta escrita era um meio de acalmar a alma, pois “a contribuição dos hupomnêmata é um dos meios pelos quais a alma é afastada da preocupação com o futuro, para desvia-la na direção da reflexão sobre o passado”⁷.

Este estilo de escrita que une a leitura, a experiência e a reflexão não é um novo estilo filosófico, como nos revela Foucault sobre os Latinos a sua escrita etopoieítica. Não é o objetivo do presente estudo afirmar que Anzaldúa pode ser comparada com estes filósofos Latinos em um sentido restrito. Mas, é possível perceber que ela poderia ser compreendida como uma “pós- hupomnêmata” que utilizou sua escrita para auxiliar mulheres a entenderem seu mundo e sua identidade(s) como possíveis de diversidade, assim como vários outros conceitos sobre vivência e agir que ela explica através de sua própria experiência, cultura, poemas, canções e relatos. Anzaldúa não estava preocupada com uma contemplação do passado como um meio de “distanciar a alma das preocupações com o futuro”, mas como esta contemplação do passado poderia nos ajudar a transformar o futuro e, para tanto, é necessário perceber

duas formas já conhecidas e utilizadas para outros fins: os hupomnêmata e a correspondência. Tradução nossa.)

⁵ Ibid, 209.

⁶ Ibid, 211.

⁷ Ibid, 212.

um mundo que compreenda suas fronteiras para, então, borrá-las. Anzaldúa explica que “transformando a nós mesmos transformamos o mundo, que viajando pelos caminhos do ‘Mundo Zurdo’ o caminho se faz em um movimento de mão dupla – ao ir fundo no *self* e expandindo o mundo ocorre um prazer simultâneo do *self* e uma reconstrução da sociedade”⁸.

Entretanto, a escrita de Anzaldúa é ética e preocupada em modificar as ditas “verdades” (o conceito tradicional que Anzaldúa atualiza para *metáfora*) em um novo êthos com novas “verdades”, novas metáforas que surgem de uma nova sociedade – Anzaldúa escreve que “nos preservamos através da metáfora, por ela nos protegemos. A resistência que uma pessoa possui à mudança é diretamente proporcional ao número de metáforas mortas que ela possui”⁹ – onde a cultura não é tirania. Anzaldúa explica que:

Culture forms our beliefs. We perceive the version of reality that it communicates. Dominant paradigms, predefined concepts that exists as unquestionable; unchallengeable, are transmitted to us through the culture. Culture is made by those in power – men. Males make the rules and laws; women transmit them. How many times have I heard mothers and mother-in-law tell their sons to beat their wives for not obeying them, for being

⁸ Anzaldúa, Gloria. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Duke University Press: Durham and London, 2009, p. 49. (Changing ourselves we change the world, that traveling El Mundo Zurdo path is the path of a two-way movement – a going deep into the self and an expanding out into the world, a simultaneous recreation of the self and a reconstruction of society. Tradução nossa)

⁹ *Ibid*, 122. (We preserve ourselves through metaphor; through metaphor we protect ourselves. The resistance to change in a person is in direct proportion to the number of dead metaphors that person carries. Tradução nossa)

hociconas (big mouths), for being *callejeras* (going to visit and gossip with neighbors), for expecting their husbands to help with the rearing of children and the housework, for wanting to be something other than housewives?¹⁰

Estas metáforas são construídas para oprimir aquelas(es) que não se encaixam, que são diferentes, que possuem uma diversidade de metáforas, mortas ou novas (construídas a partir de um exercício de colocar nossos sentimentos internos em palavras esperando que o “leitor” possa viver as metáforas e criar as suas próprias metáforas novas).

Anzaldúa afirma que isto não é fácil de ser ouvido, de possuir voz para criar seu próprio discurso quando não se é o “homem no poder”. Se você vive na fronteira/frontera, iludido pelas velhas metáforas que a cultura tirânica institucionalizou, sua voz é muda, seu corpo, uma ferramenta, e seus sentimentos apenas não existem. Anzaldúa escreve sobre as fronteiras:

Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los *atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”.¹¹

¹⁰ Anzaldúa, Gloria. *Borderland/La Frontera*. Aunt Lute Books: San Francisco, 1999, p. 38.

¹¹ *Ibid*, 25.

Quando aqueles que vivem em fronteiras desejam falar, são tratados como *queer*, algo anormal, uma exceção. Seu gênero é diferente, sua pele é muito escura, seu corpo não é feito para pensar, mas para o trabalho, sua língua é mista, você está desordenado, as velhas metáforas não conseguem mais lhe definir, ou, melhor, lhe define como *queer*, como aquele diferente impossível de compreensão. Anzaldúa nos mostra com seu trabalho como é possível aniquilar estas metáforas e criar novas, uma nova cultura (êthos) para viver de acordo com a diversidade. Judith Butler explica este tópico na filosofia de Anzaldúa (em sua visão “americanizada”):

One could say that for her, the subject is “multiple” rather than unitary, and that would be to get the point in a way. But I think her point is more radical. She is asking us to stay at the edge of what we know, to put our own epistemological certainties into question, and through that risk and openness to another way of knowing and living in the world to expand our capacity to imagine the human. She is asking us it be able to work in coalitions across differences that will make a more inclusive movement.¹²

Você não precisa de fronteiras para lhe parar, pode ser mestiza, possuir uma variedade de sentimentos, sons, experiências e pensamentos que pode compartilhar, aprendendo a fazer-se audível.

Unlikely to be friends of people in high literary places, the beginning woman of color is invisible both in the white male mainstream world and in the white women’s feminist world, though in the latter this is gradually changing. The *lesbian* of color is not

¹² Butler, Judith. *Undoing Gender*. Routledge: New York and London, 2004, p. 228.

only invisible, she doesn't even exist. Our speech, too, is inaudible. We speak in tongues like the outcast and the insane.¹³

Sobre a dificuldade de acreditar em si como uma pessoa capaz e contemplativa que pode escrever e falar por si mesma, Anzaldúa lembra sua própria experiência:

How dare I even consider becoming a writer as I stooped over the tomato fields bending, bending under the hot sun, hands broadened and calloused, not fit to hold the quill, numbed into an animal stupor by the heat.

How hard it is for us to think we can choose to become writers, much less feel and believe that we can.

(...) The white man speaks: *Perhaps if you scrape the dark off your face. Maybe if you bleach your bones. Stop speaking in tongues, stop writing left-handed. Don't cultivate your colored skins nor tongues of fire if you want to make it in a right-handed world.*¹⁴

La frontera é algo que você precisa de permissão para realizar a travessia, ou permitir a si mesmo atravessar. É necessário mudar de acordo com o que o “homem branco” diz. Quando a mulher deseja escrever, ser escutada, ela pode fazer tudo o que lhe é esperado, ser uma boa “right-hand”¹⁵, ou então ela necessitará viver nas fronteiras, algumas vezes ser aquela que cruzará, mas, na maioria das vezes, será aquela que está na fronteira. Ela é

¹³ Anzaldúa, Gloria. “Speaking In Tongues: A Letter to 3rd World Women Writes” In: *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of color*. Kitchen Table: Women of Color Press: New York, p. 165.

¹⁴ *Ibid*, 166.

¹⁵ Em contraste com o chamado Mundo Zurdo, sendo a “right-hand” o espaço do acontecimento que se chama correto, certo, o não-queer.

uma mulher, mas não somente uma mulher, e ela está sendo uma mulher de forma diferente que sua mãe e irmã são, ou eram. Esta mulher é *queer* e escreve para criar novas metáforas que expliquem a si mesma como ser humano, não mais *queer*.

Anzaldúa traduz suas histórias, sentimentos e nudez permitindo-nos a compreender sua escrita como algo respeitoso. A “escrita de si” anzalduaniana é a criação de suas próprias memórias. A isto chamamos escrita orgânica, porque ela permite que sua vida seja transformada em voz, complexa e dolorosa, mas viva ao leitor. O mundo não é um lugar seguro, como o leitor nem sempre será aquele que produz um espaço seguro dentro de si para construir experiências e transformar escrita em discurso-vivo – compartilhando sentimentos, modificando metáforas. O discurso dominante possui poder, por tal motivo, quando lemos um texto como o de Anzaldúa e se “compramos” ou não suas ideias, o caminho se fecha, o texto emudece, isto porque o texto dela é este corpo nu que nos observa e convida a tocá-lo, matá-lo ou apenas conversar, como o performer que borra a fronteira entre seu corpo e sua arte.

Anzaldúa possui muitas reflexões sobre a vida, o ato de escrever, ser mulher, mestiza, etc, mas podemos tentar entender o(s) sentido(s) de sua filosofia compreendendo sua epistemologia. Contudo, quando digo “epistemologia” já estou recusando a experiência, posso teorizar, mas já não sinto que isto seja diverso. Por isso, Anzaldúa tece seu trabalho enquanto uma escrita da diversidade, seu estilo é mestizo, ela é todas estas linguagens (epistemologia, poesia, sons, deuses...) e falar sobre Anzaldúa deveria ser conversar com ela e o trabalho do leitor é (como ocorria com os Latinos) ler memórias, notas e experiências como uma confissão: um papel vivificado. Foucault escreve que

The role of writing is to constitute, along with all that reading has constituted, a "body" (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). And this body should be understood not as a body of doctrine but, rather-following an often-evoked metaphor of digestion-as the very body of the one who, by transcribing his readings, has appropriated them and made their truth his own: writing transforms the thing seen or heard "into tissue and blood" (*in vires et in sanguinem*). It becomes a principle of rational action in the writer himself.¹⁶

Anzaldúa vai além, não só o que se lê se constitui como um *corpo*, mas todas as experiências.

It makes perfect sense to me now how I resisted the act of writing, the commitment to writing. To write is to confront one's demons, look them in the face and live to write about them. Fear acts like a magnet; it draws the demons out the closet and into the ink in our pens.¹⁷

A experiência da fronteira é o leitmotiv de Anzaldúa. Todos possuem um lar, um lugar seguro para se esconder, para amar, para retornar e sentir-se protegido. Provavelmente o primeiro lar é a família, a casa dos pais, o seu lugar no mundo. Mas e quando nos sentimos *queer* dentro da família, de casa, do país? A pele não é da cor que deveria ser, seu gênero é problemático, e você uma estrangeira solitária por ser quem é. Anzaldúa sempre viveu *en la frontera*, este é o ponto principal de suas

¹⁶ Foucault, Michel, "Self Writing" in *Ethics: subjectivity and truth*. The New Press: New York, 1997, p. 213.

¹⁷ Anzaldúa, Gloria. "Speaking In Tongues: A Letter to 3rd World Women Writes" In: *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of color*. Kitchen Table: Women of Color Press: New York, 1983, p. 171.

experiências/conceitos/metáforas. Entretanto, Anzaldúa enfatiza que não é necessário atravessarmos a fronteira ou fazermos *la travesía*, podemos viver dentro da fronteira e sermos o que Anzaldúa chama de *alien*. Somente sendo uma *alien* Anzaldúa pode criar novas metáforas, isto não se faz sem dor, mas expondo seu ser *queer* e *alien* ela revelou o caminho para sua própria transformação e matou estas metáforas ou, como ela descreve, se tornou uma ponte. Ela é mestiza, fala dialetos, é uma mulher chicana, escritora e “left-handed”. Anzaldúa viveu a fronteira político-cultural, como ela explica:

We [chicanos] are a synergy of two cultures with various degrees of Mexicanness or Angloness. I have so internalized the borderland conflict that sometimes I feel like one cancels out the other and we are zero, nothing, no one. A veces no soy nada di nadie. Pero hasta cuando no lo soy, lo soy.¹⁸

Viver nas fronteiras sendo chicana e utilizando a escrita para matar demônios e recriando a si mesma de dentro de sua obra é o que concede intensidade à organicidade do trabalho de Anzaldúa. A nudez é a experiência necessária para nos motivar a “achar novas vestes”, isto é, novas metáforas para curar a si mesma (e a sociedade).

Anzaldúa escreve sobre a tradição do xamã, aquele responsável “de preservar e criar a identidade cultural meditando entre a herança cultural do passado e as situações cotidianas do presente”¹⁹. Anzaldúa diz que todas nós devemos ser nossas próprias xamãs, criando imagens que alterem nossos estados de consciência nos conduzindo

¹⁸ Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera*. Aunt Lute Books: San Francisco, 1999, p. 85.

¹⁹ Anzaldúa, Gloria, *The Gloria Anzaldúa Reader*. Duke University Press: Durham and London, 2009, p. 121.

à auto-cura. A linguagem e as novas metáforas modificam nosso sistema de crenças, pois a cura/la curación está no controle de nossa comunicação, ou seja, nossa vida – “minha alma se fez através do ato criativo. (...) Isto é o aprendizado de viver com *la Coatlicue* que transforma o pesadelo de viver na fronteira em uma experiência numinosa. Este é sempre um caminho/estado para alguma coisa a mais.”²⁰

Na trilha de nos tornarmos nossa própria xamã podemos encontrar a religião, os arquétipos, a poesia, a arte, e todos estes espaços onde a alma e a imaginação podem criar novas imagens, novas auto-imagens. Anzaldúa diz que

In the ethno-poetics and performance of the shaman, my people, the Indians, did not split the artistic from the functional, the sacred from the secular, art from everyday life. The religious, social and aesthetic purposes of art were all intertwined.²¹

A imagem é importante na filosofia de Anzaldúa porque os símbolos criados importam pois dizem mais que palavras, se apresentam como uma infinidade de significados. Uma vez mais, não podemos compreender a ética-estética de Anzaldúa renegando a experiência do corpo, corpo este que necessita sentir a imagem, as histórias vivas – a mudez e a paralisia não existem na trilha do xamã. Tudo aqui é sobre a dança dos significados, a grande performance sobre si mesma. Se desejamos entender a estética de Anzaldúa necessitaremos observar

²⁰ Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera*. Aunt Lute Books: San Francisco, 1999, p. 95. (My soul makes itself through the creative act(...)) It is this learning to live with *la Coatlicue*¹⁷ that transforms living in the Borderlands from a nightmare into a numinous experience. It is always a path/state to something else. Tradução nossa)

²¹ *Ibid*, 88.

seu trabalho enquanto arte, como uma grande performance:

My “stories” are acts encapsulated in time, “enacted” every time they are spoken aloud or read silently. I like to think of them as performances and not as inert and “dead” objects (as the aesthetics of Western culture think of art works). Instead, the work has an identity; it is a “who” or a “what” and contains the presences of persons, that is, incarnations of gods or ancestors or natural and cosmic powers. The work manifests the same needs as a person, it needs to be “fed”, la tengo que bañar y vestir.²²

Conclusão

Anzaldúa queria ser esta grande ponte entre países, cores, raças, sexos; ela inventou uma voz para todos aqueles que tem sido silenciados, todos os estrangeiros e todas as mulheres que são subjugados. Ela acreditava que toda mudança é, inicialmente, pequena, centralizada em uma só alma, e toma forma na experiência individual. Ela nos mostra através de sua escrita orgânica como precisamos ouvir e utilizar o silêncio para fazer movimento, não escravidão; na sua escrita, ela evocou o bem e o mal de sua vida para falar, aprendendo a viver como uma ponte em constante construção entre o que eles disseram que ela era e o que ela poderia ser.

A ponte de que Anzaldúa nos fala poderia ser mais real do que imaginamos. Deixe-a falar a sua língua, ter a sua cor, viver o seu sexo, possuir seu corpo e não impor nada como norma(l). A preocupação com o “ouvir a si” transformando-se em algo mais do que uma coisa, mas uma alma encarnada em um “corpo em si”, uma ponte entre

²² Ibid, 89.

interior e exterior - em todos os sentidos. Fortalecê-lo até o ponto que se pode dizer que é orgulhosa - mas um orgulho que é mais dignidade do que um sentimento de superioridade. Para se tornar a mulher negra-lésbica que acorda e vai fazer a sua própria voz para ser ouvida no seu idioma: porque não é outra coisa senão uma estrangeira escondida na (doente) normalidade.

A escrita de Anzaldúa é esta etopoiéitidade carregada de alma:

Pero nunca nos quitarán ese orgullo/ de ser mexicana-Chicana-tejana /ni el espíritu indio. / Y cuando los gringos se acaban--/ mira como se matan unos a los otros--/ aquí vamos a parecer/ con los horned toads y los lagartijos /survivors del First Fire Age, el Quinto Sol.²³

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Duke University Press: Durham and London, 2009.

_____. *Borderlands/La Frontera*. Aunt Lute Books: San Francisco, 1999.

_____. "Speaking In Tongues: A Letter to 3rd World Women Writes" In: *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of color*. Kitchen Table: Women of Color Press: New York, 1983.

BUTLER, Judith. *Undergoing Gender*. Routledge: New York and London, 2004.

²³ Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera*. Aunt Lute Books: San Francisco, 1999, p. 222.

FOUCAULT, Michel. "Self Writing" in *Ethics: subjectivity and truth*. The New Press: New York, 1997.

Fenomenologia e feminismo: introdução e defesa de um diálogo fecundo*

Juliana Missaggia

Introdução ao tema

A relação entre fenomenologia e feminismo é um campo relativamente novo nos estudos filosóficos e, se levarmos em conta seu potencial, ainda pouco explorado. De fato, diversas autoras já “clássicas” ligadas à fenomenologia trataram de questões relativas à mulher, como Hannah Arendt, Simone de Beauvoir e Edith Stein. Ainda assim, e embora a obra magna de Beauvoir tenha sido publicada há mais de 60 anos e muitas autoras mais recentes com formação fenomenológica tenham dado contribuições fundamentais à teoria feminista, percebe-se certa resistência no momento de desenvolver esse diálogo em espaços acadêmicos filosóficos. A própria recepção de *Le Deuxième Sexe (O Segundo Sexo)* é um indício do desconforto com a inserção da crítica feminista no seio da

* Esse artigo é fruto de uma pesquisa mais abrangente ligada ao *Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Feminismos*, vinculado à PUCRS. Agradeço aos colegas do grupo pelos debates, fundamentais para as reflexões aqui presentes.

filosofia acadêmica: é notório, como notam muito bem Margaret Simons e Sara Heinämaa¹, que a obra de Beauvoir foi lida no mais das vezes como um ensaio e não propriamente como um livro de filosofia, ainda menos como um livro com conteúdo explicitamente fenomenológico, apesar de muitos dos conceitos utilizados pela autora terem origem evidente na tradição fundada por Edmund Husserl².

Esse exemplo serve de ilustração para uma situação que está, felizmente, em processo de transformação: muitas filósofas, como Iris Marion Young, Luce Irigaray, Judith Butler, Linda Alcoff, Sara Heinämaa, Silvia Stoller, Linda Fisher, Dorothea Olkowski, entre outras, desenvolveram ou têm desenvolvido, algumas desde meados dos anos 70, outras a partir dos anos 90, trabalhos que procuram demonstrar o caráter promissor do diálogo entre feminismo e fenomenologia, de modo que fica evidente a possibilidade de enriquecimento mútuo. Pretendo apresentar aqui, em linhas bastante gerais, um panorama do que considero os principais temas e conceitos que surgem na intersecção entre essas duas áreas e apontar quais seriam algumas das mais interessantes reflexões que surgem de tal conexão.

¹ Ver SIMONS, Margaret A. *The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing From The Second Sex* e HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*.

² No caso da pesquisa acadêmica brasileira, esse debate é ainda mais incipiente. Embora haja uma série de excelentes trabalhos sobre autoras da fenomenologia, não encontrei nenhum que trate em particular da relação entre fenomenologia e feminismo. Isso não é surpreendente, se levarmos em conta que mesmo os estudos de filosofia feminista em geral são ainda muito raros no país, apesar dos esforços notáveis de Marcia Tiburi, Bárbara Valle (TIBURI, Marcia, VALLE, Bárbara. (Org.). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*), Susana de Castro (DE CASTRO, Susana. *Filosofia e Gênero*), entre outras. Um dos objetivos do *Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Feminismos* é contribuir para modificar esse cenário.

Espero com essa exposição, ainda que introdutória, indicar a importância de que campos tradicionais da filosofia, como a fenomenologia, abram-se para um debate crítico com outras áreas do conhecimento. Acredito que são nesses diálogos que temos a oportunidade de verificar de modo mais direto o potencial de atualidade da filosofia acadêmica, para além do trabalho, embora também importante, desenvolvido pelos estudos de história da filosofia. Pretendo também indicar as razões pelas quais considero que a relação entre fenomenologia e feminismo surge como uma área privilegiada nos estudos mais amplos de filosofia feminista, na qual predomina, normalmente, a influência do pós-estruturalismo ou da filosofia analítica.

Definições, antecedentes notáveis e a consolidação do diálogo

Certamente não é simples determinar todos os meandros da relação entre fenomenologia e feminismo e isso porque, em primeiro lugar, tanto “fenomenologia” como “feminismo” são temas complexos e de difícil definição. Isso se deve, principalmente, pela enorme pluralidade de usos e apropriações de ambos os termos. A fenomenologia, desde sua elaboração enquanto método filosófico, tal como idealizado por Edmund Husserl, passou por diversas alterações a partir da apropriação de outros autores e autoras, como Martin Heidegger, Edith Stein, Merleau-Ponty, Sartre, Simone de Beauvoir, entre outros. De modo semelhante, o feminismo, seja enquanto movimento político, seja em seus aspectos teóricos, envolve uma grande diversidade de interpretações, inclusive contrárias entre si em muitos de seus elementos fundamentais.

Ainda assim, pensando em uma definição bastante geral, fenomenologia pode ser caracterizada como uma corrente filosófica que procura descrever as estruturas e

experiências da consciência a partir de um método de descrição desses fenômenos tal como são vivenciados pelo sujeito³. Feminismo, por sua vez, pode ser entendido como um movimento amplo, tanto teórico quanto de militância política, que busca a garantia de direitos para as mulheres, no intuito de superar a desigualdade entre os gêneros. No campo teórico, o feminismo questiona, por exemplo, a origem e os motivos de manutenção de tal disparidade entre homens e mulheres, contribuindo com diversos temas para a teoria política. Assim, quando fenomenologia e feminismo estabelecem uma conexão, diversas questões relativas às vivências femininas – muitas vezes mantidas invisíveis no discurso filosófico – se tornam objeto de análise, do mesmo modo que se agregam ao debate feminista questões filosóficas amplas relativas à experiência da mulher enquanto sujeito.

Uma elaboração bastante interessante de como ocorre concretamente a relação entre fenomenologia e feminismo é dada por Alia Al-Saji⁴. A autora identifica dois modos principais pelos quais tais campos se conectam: de um lado, há a análise feminista das obras fenomenológicas e, através desse exame, o estabelecimento de uma série de críticas em relação aos limites desses trabalhos no que dizem respeito às especificidades da mulher e das condições particulares da experiência feminina, ou então a retomada do estudo da obra de filósofas “clássicas” ligadas à fenomenologia. Do outro lado, temos a aplicação do método fenomenológico ou de elementos típicos da

³ Ressalto, porém, que o uso que faço da fenomenologia é basicamente aquele ligado às diferentes abordagens desenvolvidas a partir da tradição inaugurada por Husserl.

⁴ Em entrevista concedida a Emma Ryman, em maio de 2013. Disponível em:

<http://www.rotman.uwo.ca/feminist-phenomenology-race-and-perception-an-interview-with-alia-al-saji/>

fenomenologia a questões e temas tradicionais aos estudos feministas. Nessa segunda abordagem, a teoria feminista é desenvolvida a partir de um olhar fenomenológico, gerando uma série de contribuições para a filosofia feminista em sentido amplo. No mais das vezes, essas duas frentes da relação entre as áreas se dão simultaneamente, e as filósofas que desenvolvem estudos de fenomenologia feminista tanto criticam as limitações das obras clássicas no que concerne às questões de gênero, como também se apropriam do método e de conceitos típicos da fenomenologia para desenvolver seus próprios projetos em teoria feminista. Alguns exemplos que serão analisados adiante ajudam a ilustrar essa dupla abordagem.

Como sabemos, diferentes autoras importantes como Simone de Beauvoir, Hannah Arendt e Edith Stein desenvolveram trabalhos que envolvem a intersecção entre fenomenologia e temas ligados à condição da mulher, mas essa relação começa a ser explorada mais amplamente apenas a partir dos anos 90 e se consolida como um tema de pesquisa ainda mais recentemente. Parte dos estudos que passam a ser elaborados envolvem justamente a retomada, agora a partir de um novo ponto de vista – explicitamente “feminista” –, das obras dessas filósofas. Ainda assim, apesar dessa apropriação tardia das relações entre feminismo e fenomenologia, temos alguns antecedentes importantes que merecem ser mencionados e entre os quais se destaca o trabalho de Iris Marion Young⁵.

⁵ Há uma série de trabalhos importantes que podem ser mencionados, como alguns ensaios de Luce Irigaray, Judith Butler e Sandra Bartky, mas a obra de Young se destaca por sua originalidade no uso da fenomenologia para analisar a experiência da mulher e sua relação com o próprio corpo (ver YOUNG, Iris Marion. *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*). Ver BUTLER, Judith. *Sexual ideology and phenomenological description*, BARTKY, Sandra Lee. *Toward a phenomenology of feminist consciousness* e IRIGARAY, Luce. *Ethique de la différence sexuelle*.

A abordagem de Young é notável, em primeiro lugar, por se apropriar da tradição fenomenológica e existencialista e desenvolver análises de caráter político acerca da experiência da mulher em relação ao próprio corpo. A filósofa descreve aquilo que denomina de uma *intencionalidade inibida* da vivência corpórea feminina, na qual, em função de uma série de concepções prévias acerca do modo como a mulher deve se portar – e, por assim dizer, *usar* e *enquadrar* seu corpo – faz com que tenhamos a tendência de não nos apropriarmos plenamente de nossas capacidades e potencialidades físicas. Isso se reflete diretamente, por exemplo, na relação com os esportes. A conclusão da filósofa, bastante contundente e com a qual estou plenamente de acordo, é que essa imposição da intencionalidade inibida seria resultado de uma tendência a experienciar nossos próprios corpos como *coisas*, que estão a todo momento sendo julgados, analisados, objetificados e sob ameaça, de modo que surge a dificuldade de vivenciarmos todas as nossas potencialidades.

No que concerne à retomada de uma leitura propriamente fenomenológica de autoras clássicas, parece-me especialmente interessante a nova onda de estudos acerca da obra de Simone de Beauvoir. Em certa medida, Judith Butler foi uma das precursoras desse tipo de pesquisa⁶, embora apresente muitas críticas ao pensamento da filósofa existencialista. Outras iniciativas fundamentais são, por exemplo, os trabalhos de Margaret Simons e Sara Heinämaa⁷, que demonstram que *O Segundo Sexo* pode ser lido como um trabalho de fenomenologia, que desenvolve

⁶ Ver BUTLER, Judith. *Sex and gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*; BUTLER, Judith. *Gendering the body: Beauvoir's philosophical contribution*.

⁷ Ver SIMONS, Margaret A. *The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing From The Second Sex* e HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*.

uma série de conceitos inspirados em Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, o que durante muito tempo passou despercebido nos intérpretes, sobretudo pela tendência de ler tal obra como um ensaio pouco rigoroso filosoficamente.

A partir dessas primeiras frentes de análise, diversos estudos envolvendo fenomenologia e feminismo começam a ser desenvolvidos. Algumas iniciativas importantes, como o *Feminist Phenomenology Group*, fundado em 2000 pela professora Silvia Stoller, da Universidade de Viena, ajudam a consolidar essas pesquisas. Nesse contexto, uma série de publicações importantes aparecem⁸. O diferencial dos estudos surgidos nesse cenário é que eles estabelecem de modo definitivo a “fenomenologia feminista” como um campo de pesquisa acadêmica, cunhando essa expressão e consolidando uma área particular dentro da filosofia feminista. Conforme mencionei, os trabalhos que surgem nesse campo, ainda recente, envolvem tanto a retomada e a crítica das obras clássicas de fenomenologia a partir de um olhar feminista, quanto a aplicação do método e de análises tipicamente fenomenológicas para os estudos feministas.

Sobre o que o feminismo tem a contribuir com a fenomenologia (e vice-versa)

Quando pensamos nas possíveis contribuições do feminismo para a fenomenologia e da fenomenologia para o feminismo, surge em paralelo a reflexão de por que a filosofia feminista foi tão influenciada por correntes como o pós-estruturalismo e, ao menos em um primeiro

⁸ Como os volumes: FISHER, L.; EMBREE, L. (Ed.). *Feminist Phenomenology*; STOLLER, S., *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*; STOLLER, S., & VETTER, H. (1997). *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*; SCHÜES, Christina; OLKOWSKI, Dorothea; FIELDING, Helen. *Time in feminist phenomenology*.

momento, tão pouco pelos estudos fenomenológicos. Linda Fisher, analisando essa questão, conclui que algumas características próprias da fenomenologia – ao menos como ela é comumente lida – contribuíram para tal afastamento, fazendo mesmo com que muitas teóricas considerassem haver uma incompatibilidade fundamental entre as duas áreas. Em primeiro lugar, uma aproximação da fenomenologia a partir de suas origens pode sugerir que se trata de uma filosofia essencialista, bastante abstrata e sem espaço para análises propriamente relacionadas com questões de gênero⁹.

Os apontamentos de Fisher fazem muito sentido se levarmos em conta certos aspectos da fenomenologia. Em primeiro lugar, se observamos o modo como Husserl apresenta o método fenomenológico, enquanto um meio de investigar e descrever os fenômenos a partir do ego transcendental puro e com vistas a acessar o campo de essências, fica bastante evidente as dificuldades que o feminismo encontra¹⁰. O sujeito da filosofia husserliana é um sujeito transcendental e, portanto, um “eu” do qual se abstrai qualquer consideração acerca do gênero. Não por mera coincidência, a fenomenologia foi identificada como permanecendo vinculada, no que concerne a esses aspectos, ao paradigma da modernidade, o qual ao mesmo tempo que dava enorme importância à noção de subjetividade, continuava mantendo-a alheia a diferenças de caráter sexual. Ora, muitas das críticas da filosofia feminista em relação à tradição filosófica são justamente essas: o essencialismo no que concerne à subjetividade e sua suposta “neutralidade” que apenas inviabiliza questões

⁹ FISHER, L. *Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation*.

¹⁰ Ver HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, §33, 34.

relacionadas às diferenças e desigualdades entre os gêneros¹¹.

Essa dificuldade não seria, além disso, um problema que diz respeito apenas à fenomenologia husserliana. Mesmo outros desdobramentos da corrente fenomenológica, inclusive por autores que criticaram o essencialismo de Husserl, também pecariam pela falta de atenção em relação aos pressupostos *masculinos* de suas concepções. Um exemplo interessante disso é tanto o conceito heideggeriano de *Dasein*, como a noção de *corpo* em Merleau-Ponty. Heidegger, embora tenha buscado superar a concepção de subjetividade de seu professor Husserl, através da análise do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*¹² e da descrição daquilo que seriam estruturas da experiência *concreta* do ser humano como parte de uma realidade intersubjetiva¹³, falha em fornecer qualquer exame acerca do *Dasein* como ser sexuado e que é identificado como tendo um gênero que determina sua identidade. De modo semelhante, Merleau-Ponty, ainda que tenha o mérito de chegar a desenvolver uma investigação fenomenológica que trata explicitamente do corpo em sua dimensão sexual¹⁴, parece não levar adiante qualquer consideração sobre aspectos que digam respeito especificamente às diferenças de gênero nesse campo¹⁵.

¹¹ Ver, por exemplo, WITT, Charlotte (Ed.). *Feminist metaphysics: explorations in the ontology of sex, gender and the self* e NYE, Andrea. *Feminism and modern philosophy: an introduction*.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §5.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §26.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 180-202.

¹⁵ Conforme criticam, por exemplo, Elizabeth Grosz e Jeffner Allen. Ver GROSZ, Elizabeth, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* e ALLEN Jeffner, *Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism*.

Esses são, justamente, alguns dos pontos de divergência que motivaram as diversas críticas feministas à tradição fenomenológica e que configuram algumas de suas principais contribuições. Nesse sentido, é na discordância mesma entre as duas áreas que surgem as primeiras contribuições do feminismo: ao criticar aquilo que é identificado como uma limitação da fenomenologia, a teoria feminista indica o caminho para uma ampliação do campo de investigação. Isso é interessante se levarmos em conta que podemos entender essa contribuição do feminismo não apenas como uma crítica que parte de um viés político particular, mas como um conjunto de objeções que tocam em elementos filosóficos basilares: se os fundamentos metodológicos da tradição fenomenológica apontam para a necessidade de descrever as experiências de tal modo que se supere as concepções teóricas da tradição filosófica, nada mais justo do que incluir nas suas descrições aqueles elementos relativos às experiências relacionadas ao gênero, as quais foram, por motivos ideológicos, ignoradas e negligenciadas nessa tradição. Em outras palavras, tratar de questões relativas à sexualidade e ao gênero não seria um acréscimo extrínseco à fenomenologia, mas sim um sinal de sua própria coerência.

No que diz respeito às possíveis contribuições da fenomenologia ao feminismo, gostaria de mencionar algumas que me parecem da maior importância, e que envolvem um trabalho que, em parte, ainda está por ser realizado: a revalorização de questões relativas à experiência feminina *concreta* e *fática* (para usar termos explicitamente fenomenológicos) incluindo sua *vivência corpórea* – inclusive enquanto uma das condições determinantes de sua identidade. Ou seja, parece-me fundamental retomarmos algumas questões que, sobretudo pela influência do pós-estruturalismo ou daquilo que muitos identificam como filosofia pós-moderna, acabou por ser deixado de lado na

filosofia feminista e na teoria sobre feminismo de modo geral.

O que está por trás desse debate que menciono é, em parte, a questão acerca da crítica ao essencialismo quanto ao sujeito do feminismo e, de modo amplo, o problema de como identificar quem são as representantes da categoria política “mulher” sem, no entanto, fixar de maneira metafísica esses sujeitos. Para entender esse tema, ainda que em linhas gerais, precisamos retomar brevemente quais os argumentos centrais da crítica feminista ao essencialismo. Com isso pretendo mostrar que, embora a própria fenomenologia já tenha sido acusada de desenvolver argumento essencialistas, a possibilidade do estabelecimento de desdobramentos fenomenológicos não essencialistas pode contribuir enormemente para resolver uma série de impasses difíceis e centrais tanto na teoria como no movimento político feminista contemporâneos.

Exemplo de análise fenomenológico-feminista: a superação de impasses pela via do *corpo* e da *experiência fática*

Em poucas palavras, a questão a qual me refiro como sendo um dos problemas de difícil solução do feminismo contemporâneo é como superar a ideia essencialista sobre o que é ser mulher e quem são as mulheres e, ao mesmo tempo, não diluir completamente a possibilidade do feminismo enquanto movimento político, uma vez que organizações políticas, para reivindicar suas pautas, partem justamente de políticas identitárias. O impasse que menciono fica bem evidente quando analisamos algum caso concreto: ao mesmo tempo que grande parte das feministas concorda com a máxima existencialista de Simone de Beauvoir, segundo a qual não há nenhuma essência feminina, essas mesmas militantes lutam por melhorias para a condição das mulheres a partir

de políticas públicas pautadas na identidade – quando levantamos cartazes pedindo o fim da violência contra a mulher ou por uma nova regulamentação do aborto, estamos partindo, justamente, da ideia de que, sim, *há* mulheres. *Somos* mulheres. Se analisarmos mais de perto como ocorre o desdobramento dessas questões veremos que teóricas influenciadas pela fenomenologia tem um papel crucial em tal embate.

Para fazer uma breve retomada da dificuldade, podemos conceituar a versão “essencialista” da visão sobre o feminino como estando presente em toda a metafísica ocidental e cristã, em algumas das teorias feministas e, de acordo com algumas leituras, no próprio movimento feminista em geral até os anos 60, que mantinha uma categoria fixa e genérica de “mulher”, sem problematizar suficientemente a diversidade de experiências e vivências femininas. A reação “anti-essencialista”, como podemos denominar, surge como resposta crítica a essa postura que acabaria por determinar de maneira rígida o que é – e, portanto, também o que *deve ser* – a mulher e, ao mesmo tempo, por invisibilizar a própria alteridade interna no âmbito dos sujeitos assim identificados.

É interessante destacar, portanto, que esse essencialismo é por si só amplo: abrangeria afirmações metafísicas explicitamente masculinistas, mas também teria se mantido, ainda que clandestinamente, no seio mesmo do movimento feminista. Como um exemplo do primeiro caso, seria possível citar um enorme número de filósofos, de todas as épocas: da asserção pitagórica segundo a qual a mulher, assim como as trevas e o caos, foi criada por um princípio mal, oposto ao princípio bom que criou o homem¹⁶, passando pela defesa de Rousseau de que a educação da mulher deve ser voltada para ensiná-la a servir

¹⁶ Como cita Beauvoir como epígrafe de sua obra *O segundo Sexo*. DE BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe*.

aos homens, até as declarações de Nietzsche e Schopenhauer sobre a natureza mentirosa e dissimulada da “fêmea humana”¹⁷.

No caso do essencialismo interno ao feminismo, a questão é ainda mais complexa, já que não se trata de uma origem patriarcal como aquela que permeia a história da filosofia, mas justamente de uma reação *afirmativa* por parte de mulheres dispostas a romper com as desigualdades de gênero: para superar a concepção masculinista acerca do feminino, há até mesmo feministas que afirmam explicitamente a existência daquilo que identificam como características positivas *próprias* das mulheres, as quais deveriam ser valorizadas ao invés de depreciadas. Esse é o caso de certas autoras ligadas ao eco-feminismo, que sustentam haver uma essência própria da mulher, a qual, justamente com a conexão com a natureza, deveria ser resgatada. Algumas defendem até mesmo algo como uma “superioridade feminina”, sempre ligada a aquilo que identificam como características particulares das mulheres, como, por exemplo, a empatia e a tendência ao cuidado com os outros¹⁸. A crítica a essas eco-feministas, no entanto, questiona em que medida atribuir determinadas características como essenciais da mulher – mesmo que aparentemente positivas – não acabaria justamente por reproduzir estereótipos tal como sempre fez o discurso patriarcal, prendendo novamente a mulher a padrões pré-concebidos sobre como ser e agir¹⁹.

¹⁷ Ver: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*, p. 424-6; NIETZSCHE, F. *Beyond Good and Evil*, p.163; SCHOPENHAUER, A. *Essays and Aphorisms*, p. 83.

¹⁸ Ver, por exemplo, GRIFFIN, Susan. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* e DALY, Mary. *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*.

¹⁹ Para uma análise crítica desse tipo de eco-feminismo, ver BIEHL, Janet. *Rethinking Ecofeminist Politics* e JAGGAR, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*.

Além disso, mesmo parte do feminismo que não aceita uma teoria essencialista, pode acabar mantendo, ainda que de modo irrefletido, uma base pautada no essencialismo no momento de exercer sua ação política. Essa foi a acusação de muitas teóricas e militantes ao movimento feminista tal como foi conduzido até meados dos anos 60, e, aliás, ainda é a crítica que se faz a grande parte do ativismo atual: embora isso possa não ser dito de maneira explícita, muitas vezes as mulheres que protagonizam a luta feminista estão focadas em pautas particulares e em uma visão bastante específica de “mulher”. O discurso abrangente que se refere apenas a “mulheres”, sem especificações, acabaria por, de um lado, padronizar e essencializar vivências extremamente múltiplas e diferenciadas e, de outro, por universalizar a ideia de mulher a partir de uma experiência bem particular da feminilidade – normalmente a da mulher branca, classe média e heterossexual.

Embora o que costuma ser denominado de anti-essencialismo feminista tenha uma série de ramificações, acredito que faça sentido dividirmos essa onda de mudanças no feminismo em duas frentes ou momentos. Primeiramente, temos uma reação que surge em uma confluência de militância e debate político teórico através de mulheres negras, latinas, lésbicas, periféricas e com diferentes especificidades, as quais, sobretudo a partir do fim dos anos 60, passam a questionar até que ponto um movimento feminista organizado somente a partir da ideia vaga e problemática de “mulher” realmente contempla as especificidades de suas vivências. Nessa linha, é possível citar feministas como bell hooks, Audre Lorde, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, entre outras.

O que entendo aqui como um segundo momento da crítica anti-essencialista também se conecta com as objeções já mencionadas, mas surge principalmente a partir de teóricas influenciadas pelo pós-estruturalismo e pela

própria fenomenologia, como as autoras feministas Joan Scott, Julia Kristeva, Luce Irigaray e Judith Butler. O que tais teóricas demonstram é que mesmo as concepções de *corpo* e *sexo* não são algo neutro, de modo que não apenas gênero é uma construção social e histórica, mas também a própria ideia de corpo.

Conforme argumenta Butler: “o ‘corpo’ é em si mesmo uma construção (...). Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero”²⁰. Ou seja, não é o caso que possamos determinar uma essência ou uma base para o que é ser mulher nem mesmo nos seus aspectos biológicos, pois nossa concepção do corpo – assim como de todas as outras coisas, tal como ensinou a fenomenologia –, já é de antemão permeado por nossas concepções prévias acerca de como são, como deveriam ser e para que (e a quem) os corpos servem.

Essa ideia, embora perspicaz e de grande importância por demonstrar pressupostos essencialistas problemáticos, acabou por gerar as aporias já mencionadas, de modo que uma série de outras filósofas e teóricas feministas, algumas delas também influenciadas pela fenomenologia, passam a questionar as consequências de radicalizar os argumentos apresentados e acabar por transpor toda a questão para o plano meramente linguístico: as violências sofridas pelas mulheres, embora evidentemente também permeadas pelo discurso, são bastante concretas e estão marcadas de maneira *corpórea* em suas existências. Além disso, manter alguma estrutura fixa para “mulher” como categoria política seria necessário justamente para a garantia de efetividade do movimento feminista.

Dentro dessa linha, as objeções que considero mais interessantes surgem principalmente a partir dos anos 90,

²⁰ BUTLER, Judith. *Gender trouble and the subversion of identity*, p. 12.

com essas autoras que defendem um “essencialismo estratégico” para a manutenção da política feminista e entre as quais se destacam Linda Alcoff, Tania Modleski, Ellen Rooney, Denise Riley, Sheila Jeffreys, entre outras. Alcoff, por exemplo, argumenta de maneira bastante contundente: o que podemos exigir em nome das mulheres “se ‘mulheres’ não existem e as exigências em seu nome simplesmente reforçam o mito de que elas existem? Como exigir o aborto legal, creches adequadas ou salários compatíveis sem que se invoque um conceito de ‘mulher?’”²¹. Diante disso, o essencialismo estratégico seria uma questão necessária para a política feminista: mesmo que reconheçamos que as vivências das pessoas identificadas como mulheres são múltiplas, mesmo que aceitemos os argumentos de que não há nenhuma essência a partir da qual possamos fixar a ideia de “mulher”, ainda assim seria necessário manter essa categoria, justamente a partir do reconhecimento de experiências comuns de opressão e pela possibilidade de reivindicar direitos.

É no contexto de tal problemática que gostaria de sugerir, de acordo tanto com Alcoff, como com outras filósofas ligadas à fenomenologia já mencionadas, que uma análise de caráter fenomenológico-feminista pode continuar contribuindo, além dos aspectos já indicados, para essa questão. Em primeiro lugar, acredito que urge um retorno, embora não ingênuo, a fatores *materiais* da experiência feminina. Diversos conceitos da tradição fenomenológica, como *facticidade*, *mundo da vida* e *corpo vivo* permitem uma análise filosófica da condição feminina que supere a aparente dificuldade de conciliar a manutenção da categoria política “mulher” com a pluralidade de experiências dos sujeitos assim identificados, ao mesmo tempo que evita

²¹ ALCOFF MARTÍN, Linda. *Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*, p. 420.

concepções essencialistas que apelem para alguma “natureza” feminina.

Um primeiro aspecto dessa questão é perceber que embora nossa concepção do corpo também envolva elementos construídos socialmente e esteja sempre inserida em um campo histórico de significados já previamente marcados por pontos de vista acerca do gênero e da sexualidade, ainda assim há aspectos particulares da experiência de grande parte das pessoas identificadas como mulheres, e que aspectos podem e devem ser levados em consideração no momento de refletir acerca da vivência feminina. Se, por exemplo, grande parte das mulheres menstrua e pode vir a engravidar, esse é um fator fundamental de sua experiência na relação com o próprio corpo. Do mesmo modo, levando essa análise para o campo propriamente político, se em diversas culturas as mulheres são ensinadas a ter nojo ou medo de seu sangue menstrual e a conceber que são incompletas se não se gerarem filhos, temos uma questão bastante importante a levar em conta no momento de analisar a vivência feminina do *corpo vivo*²².

Do mesmo modo, a partir dos conceitos de *facticidade*²³, podemos perceber que as experiências femininas, embora possam variar enormemente de uma mulher para a outra, possuem traços em comum passíveis de descrição. Quando, por exemplo, mulheres se reúnem e relatam como fazendo parte de sua vivência cotidiana o medo de violência sexual, ou o silenciamento e tratamento diferenciado no ambiente de trabalho ou na família, essas

²² Não cabe aqui um aprofundamento dessas questões internas à fenomenologia. Remeto ao trabalho de James Dodd (DODD, James. *Idealism and corporeity: An essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*).

²³ Para o conceito de facticidade, ver RAFFOUL, Francois & NELSON, Eric S. (eds.), *Rethinking Facticity*.

são questões relativas à sua experiência fática, concreta, e não apenas questões que uma mera análise da linguagem daria conta, ou que a constatação da não estabilidade e essencialidade do sujeito “mulher” resolva. Como ilustra perfeitamente bem o artigo de Laura Downs, já pela pergunta do título: “*If ‘Woman’ Is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?*”²⁴ [*Se “mulher” é apenas uma categoria vazia, então por que tenho medo de andar sozinha à noite?*].

Isso não significa dizer, evidentemente, que haja uma essência feminina, ou que todas as pessoas identificadas como mulheres sejam iguais, mas sim que uma vez que partilhamos de determinadas características que são concebidas e simbolizadas de modos semelhantes em uma mesma cultura – ou em diferentes culturas que partilham de valores similares – temos a possibilidade de descrever traços comuns de nossa própria vivência e perceber seus aspectos intersubjetivos. É a partir desse processo que a ação política toma forma. Reconhecer que há estruturas comuns de opressão que perpassam um grupo de indivíduos, a despeito de suas diferenças, é o primeiro passo para a organização e transformação desse contexto.

Nesse sentido, o que a via fenomenológica indica é que focar nossas análises mais nas diferenças, ou mais nas semelhanças, é uma possibilidade descritiva que está a nosso dispor. Mas, por outro lado, ignorar aspectos concretos da vivência de grande parte das mulheres, como determinadas características que costumam ser simbolizadas e experimentadas de modo comum, também não é uma saída razoável. Essa questão é especialmente importante se considerarmos, conforme mencionei, que ainda há uma forte ênfase pós-estruturalista na teoria feminista, a qual por vezes considera esses fenômenos

²⁴ DOWNS, Laura. *If “Woman” Is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?*.

excessivamente desde o ponto de vista da linguagem e do discurso e parece esquecer que, para além disso, a experiência das mulheres também é corpórea: sentimos *na pele* o que é ser mulher.

Considerações finais

Com essa breve exposição das possíveis relações entre fenomenologia e feminismo pretendo ter mostrado, ainda que em linhas gerais, que as análises fenomenológicas já prestaram grande contribuição para a teoria feminista e vice-versa, apesar de toda a resistência, ainda fortemente presente em ambos os lados. Certamente, porém, a contribuição de uma área para a outra depende de uma abertura crítica e da transformação de modos já tradicionais de análise e discurso. Da parte da fenomenologia, é preciso reconhecer os limites do trabalho de autores tradicionais, como Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, os quais não deram a devida atenção à importância crucial do papel do gênero na análise do sujeito. No que concerne à teoria feminista, por outro lado, sugiro que é preciso rever a excessiva ênfase pós-estruturalista ou pós-moderna, a qual nos conduz a impasses teóricos e políticos que podem ser contornados a partir de uma análise que leve em consideração aspectos *fáticos* e *concretos* da experiência feminina, sobretudo no que concerne ao *corpo*.

O mais interessante das questões e reflexões que a intersecção entre fenomenologia e feminismo nos proporciona é que encontramos um meio renovado de investigação dentro do grande campo da filosofia feminista. A tendência – bastante justificada, aliás – de entender a tradição filosófica como masculina e patriarcal pode ser repensada e reapropriada a partir de novas análises e novos olhares. Essa conexão, além disso, não apenas serve de resgate e valorização para autoras fundamentais como Edith Stein, Simone de Beauvoir e Hannah Arendt, mas

também nos possibilita encontrar inspiração para nos aventurarmos em campos de reflexão ainda inexplorados, os quais podem e devem ajudar a consolidar o espaço das mulheres na filosofia.

Referências

- ALCOFF, Linda. "Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory". *Signs*, p. 405-436, 1988.
- ALLEN Jeffner, "Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism," *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18, nos. I, 2 & 3 (1982-83)
- BARTKY, Sandra Lee. "Toward a phenomenology of feminist consciousness". *Social Theory and Practice*, p. 425-439, 1975.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 2014.
- BIEHL, Janet. *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston: South End Press, 1991.
- BUTLER, Judith. "Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of perception". In *The thinking muse: Feminism and modern French philosophy*, ed. Jeffner Allen and Iris Marion Young. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- BUTLER, Judith. "Sex and gender in Simone de Beauvoir's Second Sex". *Yale French Studies*, p. 35-49, 1986.

-
- BUTLER, Judith. "Gendering the body: Beauvoir's philosophical contribution". *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, p. 253-62, 1989.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble and the subversion of identity*. New York et Londres: Routledge, 1990.
- DALY, Mary. *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- DE CASTRO, Susana. *Filosofia e Gênero*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.
- DODD, James. *Idealism and corporeity: An essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*. Vol. 140. Springer Science & Business Media, 2012.
- DOWNS, Laura. "If "Woman" Is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject". *Comparative Studies in Society and History* 35(2), 1993
- FISHER, L.; EMBREE, L. (Ed.). *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 2000.
- FISHER, L. "Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation". In: FISHER, L.; EMBREE, L. (Ed.). *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- GRIFFIN, Susan. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper and Row, 1978.

-
- GROSZ, Elizabeth, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana 3, 1-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- IRIGARAY, Luce. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris: Ed Minuit, 1984.
- JAGGAR, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001.
- NYE, Andrea. *Feminism and modern philosophy: an introduction*. New York: Routledge, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Beyond Good and Evil*, trad. Walter Kaufmann, Nova Iorque: Vintage Books, 1966.

-
- TIBURI, Marcia, VALLE, Bárbara. (Org.). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. 1. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.
- RAFFOUL, Francois & NELSON, Eric S. (eds.), *Rethinking Facticity*. SUNY Press, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. RJ: Bertrand Brasil, 1995.
- SCHÜES, Christina; OLKOWSKI, Dorothea; FIELDING, Helen. *Time in feminist phenomenology*. Indiana University Press, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. *Essays and Aphorisms*, trad. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1970.
- SIMONS, Margaret A. "The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing From *The Second Sex*," *Women's Studies International Forum* 6, no. 5 (1983): 559-64
- STOLLER, S.,(2005). *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- STOLLER, S., & Vetter, H. (1997). *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- WITT, Charlotte (Ed.). *Feminist metaphysics: explorations in the ontology of sex, gender and the self*. Springer Science & Business Media, 2010.
- YOUNG, Iris Marion. *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford University Press, 2005.

Edith Stein: filósofa e mística

Rosa Maria Filippozzi Martini

Introdução

Minha decisão em escrever sobre Edith Stein se dá porque me identifico com ela, desde adolescente. Encontrei-me com seus escritos, ainda na época do ginásio, na biblioteca de um colégio religioso em que estudava. Ela foi para mim um estímulo para estudar Filosofia. Minha família, muito conservadora, não achava necessário que uma moça fosse para a Universidade. Cursei a Escola Normal para satisfazer minha mãe e, após a mesma, tive que fazer uma série de exames de adaptação para o curso clássico, o que me permitiria fazer vestibular para Filosofia. Consegui passar em todos os exames e no vestibular para poder cursar Filosofia. Sentia uma certa inveja de meus colegas homens que cursavam Direito e Filosofia e conseguiam dialogar com os professores. Eu ficava em silêncio, prestando muita atenção, mas não me sentia segura para participar daquele diálogo. Parecia que eu, moça de uma família pequeno-burguesa, neta de imigrantes italianos, e a primeira de minha família a estar na Universidade não poderia se dar ao direito de me manifestar, apenas ouvir, mas esse exercício me ajudou bastante. Até hoje guardo uma certa timidez em me manifestar publicamente, embora seja considerada uma boa professora. Meu curso de Filosofia foi muito acidentado politicamente, culminando com a prisão e cassação de muitos dos nossos melhores professores, inclusive do paraninfo de nossa turma, Professor Hernani Maria Fiori,

pelo governo da ditadura militar. Posteriormente, para poder sobreviver fiz concurso público para a Faculdade de Educação da UFRGS e nela construí uma carreira, tendo realizado vários concursos na área de Filosofia da Educação. Falei em sobreviver porque o salário de professor do ensino básico era e é tão baixo que não permitia a sobrevivência. Esta foi a maneira que encontrei de não me afastar da Filosofia. Por todos estes fatos, embora não tenha me dedicado a estudar a obra de Edith Stein, que escreveu belos textos sobre Pedagogia e Formação, não tive a liberdade de me demorar sobre eles. Agora, neste momento, aposentada do serviço público, e trabalhando em uma instituição confessional a UNILASALLE, sinto-me livre para estudar Edith Stein, ainda mais porque que ela foi assistente do grande fenomenólogo Edmund Husserl (1859 – 1938), cuja obra foi muito trabalhada por Paul Ricoeur, autor que estudei para realizar meu pós- doutorado na PUCRS, sob a orientação do Prof.Dr. Ernildo Stein. Muitos caminhos me conduzem, portanto, a Edith Stein (1891 – 1942). Não tive como ela a oportunidade de fazer um doutorado em Filosofia, sendo que ela foi a primeira mulher a fazer um doutorado em Filosofia, em uma Universidade alemã, na companhia de ilustres filósofos como Max Scheller e Martin Heidegger, mas procurei sempre buscar atualização no campo da Filosofia. Frequentei muitos seminários no Pós- Graduação de Filosofia na UFRGS, especialmente os do Prof. Dr. Ernildo Stein. Edith Stein realizou seu doutorado em Filosofia, na Alemanha, sendo orientada por Edmund Husserl, em Freiburg, tendo obtido o título de doutora em Filosofia com uma tese intitulada ***Zum Problem der Einfühlung (Sobre o problema da empatia)***, sendo seu parecer Summa cum Laude, ou seja, nota máxima, em 1917. Após seu doutoramento, passou a ser assistente de Husserl e ajudou a revisar e concluir ***Ideen II***. Entretanto esperava mais deste posto na Universidade.

Não tinha diálogo com Husserl, pois segundo Justo (2006) a Filosofia era ainda feudo masculino e embora tenha mandado seu currículo para várias Universidades alemãs não foi aceita por ser mulher e judia. Logo após, converte-se ao catolicismo e resolve ir para o Carmelo. Morreu num campo de concentração, em 1942, ano em que nasci. Não são apenas coincidências biográficas que me interessam em Edith, mas seu exemplo de tenacidade e interesse por temas e autores da fenomenologia, ou seja, uma empatia e comunhão espiritual.

Meu artigo será desenvolvido em quatro itens, além da introdução. Tratarei da questão da subjetividade e da empatia, o tema da intersubjetividade e comunicação e o tema da interioridade mística e uma conclusão.

Subjetividade e empatia

Edith Stein (2005) seguindo seu mestre Husserl, opondo-se ao positivismo e ao psicologismo objetivista de sua época, caracteriza o método fenomenológico como um ir às coisas mesmas, mas não em sua materialidade, mas às essências, ou seja, ao sentido dos fenômenos para a consciência. Paul Ricoeur (2009), grande estudioso da fenomenologia de Husserl, afirma que a pergunta básica da fenomenologia se resume “*em o que significa significar?*” Assim, é a partir de Husserl que E. Stein conceitua o método fenomenológico como um movimento em direção ao mundo que deve por entre parênteses, *epoché*, o próprio mundo e os fatos, assim como aquilo que a própria ciência nos diz sobre esses fatos, porque o que interessa são os sentidos, encontrados pela consciência em sua abertura intencional. Portanto a *epoché* ou “o colocar entre parênteses” não significa uma atitude cética, mas uma forma de purificação daquilo que se apresenta para a consciência no sentido de uma espécie de desdobramento para chegar às essências, ao sentido. O gesto de suspensão,

que é próprio da epoché, evita falsos julgamentos e se dá por meio de um eu, de uma subjetividade que se institui desde o corpo, como sentido próprio que pensa, padece e quer e que constitui um polo de orientação no mundo fenomenal e consigo mesmo, em um movimento de reflexão. E. Stein (2005), seguindo Husserl, caracteriza o processo da fenomenologia como a possibilidade de adentramento no mundo e em “em si mesmo” de forma que quanto mais a subjetividade capta o sentido do mundo, mais ela se conhece e se interioriza. A relação da consciência com o mundo e com o outro supõe, portanto, a subjetividade e esta, enquanto capaz de vivência intencional, se dá em duas dimensões, a subjetiva, enquanto sujeito transcendental em ato de perceber o mundo (noésis) e aquilo que é objeto para a consciência (noema). Segundo E. Stein (2005) a consciência é uma luz interior que acompanha todos os atos vivenciados pela subjetividade, por isso no movimento intencional que visa o sentido não há separação entre sujeito e objeto. E. Stein avançando em sua pesquisa antropológica qualifica o ser humano como uma subjetividade, como pessoa, capaz de reflexão, que integra as dimensões física, psíquica e espiritual. Podemos a essa altura, na caracterização do sujeito transcendental, encontrar uma diferença entre Husserl e E. Stein, pois para Husserl o que interessava era o puro eidos, chegar às essências, independente dos objetos de referência, enquanto que para sua discípula conta a referência, o mundo como uma manifestação da obra divina é condição de verdade, enquanto “adaequatio intellectus ad rem.” Esta diferença é ontológica e metafísica. E. Stein opta pela metafísica escolástica, enquanto Husserl, como matemático, quer ficar no plano do puramente eidético. Neste aspecto, se mostra a discordância da discípula E. Stein com relação ao seu mestre Husserl. Ao aderir ao cristianismo ela o faz por inteiro e, portanto, adota um realismo essencial, inspirado no tomismo. Não abandona, entretanto, o

conceito husserliano de subjetividade como **centro funcional** que garante o sujeito transcendental como ipseidade e mesmidade. Ricoeur (2009) faz questão de acentuar que já em *Ideen I*, Husserl acrescenta que este centro funcional aparece como uma autoconstituição do eu no tempo. Essa característica temporal do eu, apontada por Husserl permite a Heidegger, seu discípulo, empreender a analítica existencial de *Ser e Tempo*, afirmando que a existência humana (*Dasein*) é ser e tempo, pois a temporalidade é constitutiva do *Dasein*, e isto nos permite constatar sua historicidade fundamental. Na sequência da reflexão sobre a subjetividade e o método fenomenológico, passamos ao conceito de empatia (*Einfuhlung*). A vivência empática significa um estar presente na experiência do outro, fisicamente no mundo, e espiritualmente na intersubjetividade. Esta vivência pode se dar na palavra, mas é anterior a ela. A empatia vai também além da percepção interna do outro. A empatia vai mais além, pois seria uma coparticipação na experiência alheia. Assim para E. Stein se poderia discriminar três momentos da compreensão empática: 1º) a aparição da vivência; 2º) a explicitação plena; 3º) a objetivação compreensiva da vivência explicitada. Edith Stein além de organizar as notas de Husserl para *Ideen II*, dedicou-se à escrita de uma trilogia de características antropológico-fenomenológicas que abarcava ***O problema da empatia*** (1917), ***Psicologia e ciências do espírito, contribuições para uma fundamentação filosófica*** (1922), e uma pesquisa sobre o ***Estado*** (1925). Esta trilogia constitui a antropologia filosófica de E. Stein e aborda desde a subjetividade, a empatia em direção a intersubjetividade e todas as formas de associação humana, como: a massa, a comunidade, a sociedade e o Estado. Percebe-se na obra de E. Stein preocupações semelhantes às de seu mestre Husserl que são as dominantes do início do século XX, relativas à crítica ao positivismo e objetivismo, próprio das ciências da

natureza e a tendência das ciências humanas a seguirem o mesmo caminho.

Voltando à empatia, segundo a autora, ela significa a vivência da experiência interior do outro. Posso apreender a dor e alegria do outro, assim como apreendo minha dor e minha alegria. A vivência alheia é objeto para mim como conteúdo universal, independente das próprias palavras como uma intuição interna e não totalmente objetivável, pois o outro que se apresenta para mim não pode ser reduzido a uma condição objetiva. A empatia, enquanto sentir com, não pode ser confundida como mera simpatia ou antipatia, ou seja, a sensação perceptiva do outro como agradável ou desagradável, a empatia é livre da percepção externa, pois ela consiste numa comunhão interna com as vivências do outro, num abrir-se totalmente ao outro para percebê-lo como sujeito humano, semelhante a mim, e tentar compreendê-lo. Nesse sentido, a vivência interna da empatia, como coparticipação da vivência alheia, apresenta-se como um fenômeno denso de sentido. Não significa perder-se no outro, mas superar o egocentrismo na medida de uma total abertura para o outro. Além disso, na medida em que implica em uma total abertura para o outro é uma condição para a ética. A relação mútua de pessoas abertas, uma para com a outra, em estado de empatia, não tem limites e pode se dar como reflexão sobre a reflexão, na medida em que quanto mais a pessoa se abre ao outro mais aprofunda sua vivência interior. A empatia é, portanto, um conhecimento da experiência alheia e apreensão do seu conteúdo, é captação de um sentido alheio e aprofundamento da interioridade. A partir da empatia, o ser humano se torna pessoa, é um ser de relações e essa abertura da subjetividade para o outro permite a formação, pois cada um é livre na relação intersubjetiva, pode estabelecer uma relação superficial ou profunda, conforme as peculiaridades de cada um. A formação é mais que educação, enquanto instrução. É

fundamentalmente a possibilidade de comunicação de duas subjetividades que se ligam em uma experiência que se aprofunda cada vez mais em um processo de experiências valorativas. O ser humano, sendo assim um princípio original, na medida em que entra em contato com outras subjetividades, tem a possibilidade de se desenvolver como ser pessoal e comunitário. Este desenvolvimento, oportunizado pela empatia, é formador no sentido em que implica em conteúdos culturais e éticos que promovem o ser humano permitindo-lhe ser mais. E. Stein reafirma que a empatia é pressuposto ético dos direitos inalienáveis da pessoa, visto que cada pessoa, em sua originalidade é digna de respeito, entretanto, somente quem se vivencia a si mesmo como pessoa, em totalidade, pode aceder a essa experiência de sentido, pode entender as outras pessoas. A possibilidade de abertura para o outro, enquanto possibilidade, não é, em si mesmo, condição da ética. A pessoa precisa querer abrir-se para o outro, respeitá-lo em sua originalidade e dar sentido a essa abertura. O sujeito espiritual necessita de um corpo, pois não pode existir um corpo próprio, sem um eu espiritual. O eu espiritual necessita tomar posse de seu corpo e de sua psique como iluminação dos fluxos psicofísicos, pois somente um sujeito espiritual pode instruir e harmonizar sua própria pessoa, enquanto totalidade ôntica. Tanto o corpo como o espírito estão envolvidos, numa certa relação entre o a priori (eu puro) e o a posteriori (eu corporal). Em todas essas complexas estruturas estão presentes o eu como força corporal e a atuação espiritual. Sendo assim, segundo um exemplo citado por E. Stein, quando um grande esforço físico se projeta no espírito, causa cansaço e dificuldade para pensar, e um intenso trabalho intelectual e espiritual também se reflete no corpo físico, causando uma sensação de total prostração. Por isso mesmo, o movimento mútuo de formação implica em esforço e persistência, que é formativo e neste formar o outro me formo a mim mesmo.

O essencial é que a troca de experiências provoque um descentramento e uma possibilidade de reconhecimento do outro, enquanto outro, sujeito de direitos e constituindo um valor existencial como eu, passível de comunicação e troca mútua, o que enriquece o próprio eu. Nada mais formativo do que essa troca porque o reconhecimento mútuo é formativo por excelência. Por isso mesmo, por mais atualizados que sejam os meios de comunicação o encontro face a face ainda é essencial para a formação.

Intersubjetividade e comunicação

E. Stein continua seus estudos de antropologia filosófica, tratando da questão da empatia, da intersubjetividade e da comunicação. Mesmo que a empatia se dê, independente das palavras, preciso do corpo do outro, de seu olhar, de seu toque para apreender a sua subjetividade, enquanto intersubjetividade. Sou um ser que entra na interioridade do outro mediante os sentidos e a comunicação verbal, da qual E. Stein intuiu a própria virtualidade, ou seja uma possibilidade infinita que hoje implica nas mídias tecnológicas. Ela afirmava que a relação humana plena, mesmo sendo um ato espiritual, necessitava de algo corpóreo ou sensível que demonstre a interioridade alheia. A vida pessoal e de comunicação se manifesta nos movimentos, na linguagem, na escrita, na arte, na afetividade, na sexualidade e nos traços espontâneos. Segundo E. Stein (2005), cada vivência vem acompanhada de expressões que pode se dar em diferentes planos, na sensibilidade corporal, no plano psíquico e no plano espiritual. O outro que é apreendido por meio da empatia é uma forma de valor fundante do valor próprio e do outro. Essa relação se constitui como uma forma que vai além da esfera psicofísica, porque os animais, especialmente as formigas e as abelhas, comunicam-se e trabalham socialmente, mas apenas por meio de sinais, sem tomar

consciência dos significados de sua comunicação. Na pessoa a natureza não é negada, mas se transforma numa categoria espiritual. Habermas (1984) em sua Teoria da Ação Comunicativa, mantém uma análise fenomenológica da comunicação, mas a enriquece com a teoria dos atos de fala de Austin (1911-1960) e Searle (1932), ambos ingleses e dedicados à pesquisa de uma filosofia da linguagem ordinária e uma filosofia da mente. Searle especialmente reconhece a intencionalidade dos atos de fala e Habermas lança mão dessa teoria, demonstrando que podemos nos comunicar apenas para constatar fatos, por exemplo: Está chovendo. (ato de linguagem de constatação, ou seja, uma locução). Também com o ato de fala posso me comprometer, por exemplo: mesmo que chova, prometo que vou ao teu Seminário. Este ato é um ato ilocucionário, ou seja que implica numa promessa do sujeito, é um ato performativo, pelo qual ao falar faço uma promessa. O ato de fala pode também conter uma ameaça, por exemplo: se não fores ao Seminário, vais perder um conteúdo importante. Este seria um ato de fala perlocucionário em que transparece uma ameaça. Habermas (1984) se serve da teoria dos atos de linguagem para demonstrar as diversas intenções dos sujeitos, entretanto, como podemos constatar, nos exemplos, parece-nos que a empatia e a comunicação intersubjetiva vão além, pois podem revelar o comprometimento interior dos sujeitos em comunicação, como por exemplo uma decisão política, por meio da qual sujeitos entram num consenso sobre uma decisão política e se comprometem a realizá-la. Como vemos, Habermas enriqueceu a análise fenomenológica com a teoria dos atos de fala, entretanto, isso não invalida a dimensão espiritual do ato de empatia por meio da comunicação verbal. O próprio Habermas criticou o excesso de objetivismo da teoria da linguagem ordinária. É esta dimensão espiritual que E. Stein enfatiza. Desta forma, é pela empatia entre dois sujeitos que posso ter noção de meu próprio eu, de

meu ser em seu corpo próprio, de minha psique, emotiva e impulsiva e de meu espírito reflexivo que é livre porque é capaz de decisões e de abertura para o outro eu. Assim é diante da alteridade que me constituo como pessoa, ser humano individual. Edith Stein estava mais preocupada com a análise fenomenológica do que propriamente com a linguagem em si, embora reconhecesse a linguagem como uma forma de expressão do eu.

A subjetividade e interioridade mística

Bello (2000) comenta em um artigo sobre Husserl e Edith Stein, a forma como os dois caracterizam a subjetividade e sua constituição temporal a partir do conceito de centro funcional. Husserl afirmava que era preciso afinar o instrumento e sondar o terreno, antes de construir o edifício, que corre o risco de ser apenas uma construção conceitual de tipo especulativo. O escrúpulo de uma fundamentação que seria uma justificação faz com que Husserl desista de publicar essa parte de *Ideen II*. A comentadora Bello afirma que um equilíbrio maior entre o primeiro momento da fenomenologia, que é a suspensão da experiência do senso comum e o segundo momento da epoché evidencia um equilíbrio maior por parte de E. Stein, no seu trabalho como assistente de Husserl. E. Stein quando comenta nas *Ideen II* as Lições sobre o tempo que foram transcritas por ela, reafirma a questão transcendental que se torna um ponto de justificação e não de criação, ou seja de condição de possibilidade. Assim fica evidente que perguntas como: O que significa viver? O que significa conhecer? São perguntas que se apresentam como pontos de partida. A formação de sentido originária que se insere no conceito de *mundo da vida* que é parte da constatação existencial e cultural, e o terreno da vida humana no mundo, é um conceito essencial, trabalhado pela

fenomenologia. Portanto, sem mundo não há experiência, nem interioridade.

Experiência mística

Tratar da experiência mística, no mundo contemporâneo, parece algo totalmente estranho, pois o mundo atual é totalmente laico, dominado por um sistema econômico capitalista, no qual o que vale são as relações econômicas, o individualismo e a exploração dos mais fracos. Por outro lado, a religião tem se transformado em ideologia terrorista que deseja o poder como resposta distorcida aos males do capitalismo e espalha sofrimento e destruição. Edith Stein viveu entre as duas guerras mundiais e sendo uma pessoa que teve acesso à alta cultura na Universidade, teve uma formação aprofundada sob a orientação de seu mestre Husserl que era uma pessoa que vivia plenamente a vida intelectual. Tanto mestre, como discípula eram de origem judaica. Husserl exilou-se em Paris e faleceu em 1938, antes de Hitler invadir a França. Edith Stein converteu-se ao catolicismo – contra a vontade de sua mãe que professava o judaísmo – e acabou entrando para um convento carmelita, não para fugir da perseguição do nazismo, mas por vocação. Continuou trabalhando com a filosofia tomista, com Santa Tereza D'Ávila (1515- 1582) e São João da Cruz (1542 -1591). Enriqueceu, portanto, a filosofia medieval de Santo Thomas de Aquino (1225 - 1274) com as experiências místicas de São João da Cruz e Santa Tereza D'Ávila.

Entre outras obras desta época, Edith Stein escreveu *A Ciência da Cruz* (1960). Segundo Angela Bello, – estudiosa de E. Stein e tradutora de sua obra para o italiano – E. Stein é uma poliédrica criatura que soube realizar uma síntese de suas exigências de busca da verdade com a profundidade do mistério divino. Desta forma, na obra *A Ciência da Cruz* demonstra a mística como uma

continuidade do discurso filosófico. A vida mística, segundo E. Stein, não nasce de forma gratuita, mas apresenta uma continuidade que se reporta a outros místicos que experienciaram aparições, enfatizando a linguagem simples das pessoas que tiveram essa experiência. Isso mostra que embora em E. Stein a mística provinha de sua cultura filosófica, ela não se furtou em demonstrar a mística como uma iniciativa e oferta de Deus, independente da cultura, maior ou menor. Para E. Stein a mística é imprescindível à interioridade da experiência religiosa, mas também um estímulo que atravessa sua filosofia e em especial a escola fenomenológica. Em Stein é preciso atentar para a filosofia para tentar compreender o mistério da relação de uma alma com Deus, um mistério essencialmente de amor. Seu livro *A Ciência da Cruz* ficou incompleto, dado sua prisão e morte. Ela o tinha dividido em três partes: *a mensagem da cruz; a doutrina da cruz; sobre o caminho da cruz*. Sua tradutora para o italiano Angela Bello constata a enorme coerência da obra de Stein. Ela destaca o primeiro capítulo, intitulado *A cruz e a noite*, em que aparece claramente a influência de São João da Cruz. A cruz se refere ao plano da causalidade histórica, referente à Cristo. A noite se refere a insubstituível expressão cósmica referente ao mundo místico. A prevalência do símbolo noite, encontrada na obra desse doutor da Igreja, se mostra não simplesmente o teólogo, mas o poeta e o místico. Stein indica o significado ativo de noite na obra do homem e significado passivo na obra de Deus. A pessoa poderia trabalhar com todas as suas forças, no plano sensível, mas se Deus não viesse em seu auxílio seus esforços serviriam de muito pouco. Nesta obscuridade dos sentidos, encontra-se um ponto de partida, mas a via da fé é uma via noturna, um conhecimento obscuro. Isso porque, segundo Stein, por mais que a alma se esforce, tentando purificar-se, não poderá atingir uma união amorosa com Deus se ele não toma a iniciativa. E.

Stein, retomando São João, fala de uma contemplação escura. A noite do dos sentidos é a porta estreita que conduz a vida mística, a união com Deus. A estudiosa da obra de Stein comenta a dificuldade que deve ter sido para ela, uma mulher de uma inteligência incomum, ter que renunciar ao próprio conhecimento filosófico para se abandonar a uma entrega, característica da experiência mística.

E. Stein apresenta, apesar de seu propósito de abandonar-se à experiência mística, três modalidades deste abandono, segundo São João da Cruz e Santa Tereza D'Ávila. Segundo E. Stein, apesar das diferenças de caráter e de santidade, a valorização da graça mística essencial da vida interior eram as mesmas.

Em um primeiro momento, ocorre como que um princípio que se emana da vida divina que acede ao contato entitativo como princípio originante da vida divina que se expressa na própria vida, apresentando-se como presença em si mesmo. Num segundo momento, no decorrer da união, caracterizada em gradação deste encontro com Deus, há no íntimo da alma um desejo desse encontro, em que se realiza um mútuo abandono da personalidade. No mesmo momento é compreensível que este fundo íntimo aconteça na doação amorosa, pois só uma liberdade completa tem a possibilidade de poder doar-se deste modo. Pode-se observar que a tentativa de compreender os momentos de interiorização revelam uma atitude filosófica. Desde o momento, em que se dá a união mística, é possível conhecer a Deus como nunca se poderia ter conhecido de outra forma. No abandono amoroso da união mística, não é nossa vontade própria que se sobressai, mas nossa vontade que se submete à vontade divina. A estudiosa de E. Stein fala em um martírio aceito e mesmo desejado, pois ela não fez nenhum movimento concreto para escapar do nazismo, a não ser uma tentativa de ir para um convento na Holanda, que embora fosse mais aberta e liberal, foi

invadida por Hitler e submetida a seu totalitarismo. E. Stein foi presa e morreu no campo de concentração de Auchwitz.

Reflexões finais

No mundo contemporâneo, totalmente laico, parece pouco plausível uma experiência mística. Ao apresentar a autora não se trata de julgá-la, nem interpretar sua atitude com ideias psicanalíticas. O que seria interessante destacar é sua coragem de pensar de forma independente e de se permitir uma experiência de grande profundidade interior e sustentá-la até a morte. Penso que qualquer tipo de hipótese sobre sua atitude seria um desrespeito. O que se pode constatar é justamente uma atitude coerente de uma mulher diante do conhecimento e a forma como ela soube conduzir essa experiência com plena consciência até a morte, especialmente como protesto contra o totalitarismo. O fato de entregar-se ao misticismo revela uma atitude independente face ao totalitarismo da ideologia nazista.

Nos dias atuais, em que vemos crescer atitudes superficiais, confundidas com competência, e em que se vendem facilmente ideias com aparente profundidade, ostentando uma cultura filosófica, teríamos muito o que aprender com uma mulher como Edith Stein.

Uma mulher de nosso tempo Marcia Tiburi (2008) apresenta ideias semelhantes em seu livro *Filosofia em comum* quando afirma que “ o verdadeiro pensamento nasce da vida vivida de cada um. Não do seu *curriculum vitae* ou de seus feitos, mas de tudo que se pensou, não como um *não-feito*, mas como um feito do pensamento.”

Sem fazer comparações, porque são impossíveis e até desrespeitosas, podemos observar nesta jovem filósofa, a mesma liberdade interior e abertura para o mistério como a de Edith Stein. Enquanto houver mulheres e seres

humanos de qualquer sexo ou etnia que se abram para experiências universais e que permitam a interiorização, poderá haver esperanças de um mundo melhor, mais pacífico, respeitoso com a natureza e mais solidário.

Referências

ALES Bello Ângela *Fenomenologia dell'essere umano lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma: Città Nuova, 1992
pg. 177

-----=-- *Il linguaggio della Scientia Crucis, in Il silenzio e la parola da Eckart a Jabés*, a cura di M Baldini e di s. Zucal, Morcelliana, Brescia 1989,
pg.178,178

HABERMAS, Jürgen *The theory of Communicative Action volume I Reason and the rationalization of society* Boston, Massachusetts: Beacon Press,1984

----- *The theory of Communicative Action V. II Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* Boston, Massachusetts: Beacon Press,1985

HABERMAS, Jürgen *Entre Naturalismo e Religião* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007

HEIDEDDER, Martin *Metafísica de Aristóteles 1-3 Sobre a essência e a realidade da força* Petrópolis RJ:Editora Vozes § 3 pgs.26-53

HUSSERL, Edmund *A crise das Ciências Europeias e a fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012

JUSTO, Henrique *Edith Stein Itinerário fascinante de uma judia – católica – filósofa – vítima do nazismo* Canoas: La Salle, 2006

RICOEUR, Paul *Na Escola da Fenomenologia* Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2009

STEIN, Edith *Ser finito e ser eterno* México: Fundo de Cultura Econômica, 2008

STEIN, Ernildo *Sobre a Verdade lições preliminares ao § 44 de Ser e Tempo*. IJUÍ/RS: editora UNIJUÍ, 2006

-----*Mundo Vivido Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004

----- *Às Voltas com a Metafísica e a Fenomenologia*
IJUÍ RS:editora Unijuí, 2014

TIBURI, Márcia *Filosofia em Comum* Rio de Janeiro: Editora Record, 2008

Sobre as autoras

Organizadora



Juliana Pacheco

Possui graduação em Filosofia pela PUCRS, onde atualmente realiza mestrado na área de Filosofia Política e Ética. Em sua dissertação trabalha com a desconstrução do conceito de gênero em Judith Butler. É membro do Grupo de Pesquisa sobre Gênero, Sexualidade e Feminismos (GP-GSFem). Suas pesquisas e trabalhos tem se voltado para o campo da filosofia feminista e política, da ética, do gênero e do pós-estruturalismo. Recentemente esteve em Buenos Aires participando de três conferências intituladas: *Cuerpos que aún importan*, *Las políticas de la identidad y los procesos de resistencia* e *Foucault, obrando mal, diciendo la verdade*, sendo todas proferidas pela filósofa norte-americana Judith Butler.

Colaboradoras

Edla Eggert

É Professora no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unisinos, com Pós-Doutorado (CNPq), no Programa de Estudios de la Mujer da Univesidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco - UAM-X. Ciudad de México, DF, sob a supervisão da



Dr^a Eli Bartra (2014). Doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1998), Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992). As pesquisas da Professora estão voltadas para os processos de produção do conhecimento das mulheres para o debate na Educação de Jovens e Adultos.



Graziela Rinaldi da Rosa

Professora adjunta do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande-FURG/RS. Graduada em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas e Geografia; Mestrado e Doutorado em Educação (UNISINOS/RS). Atua na formação de professores/as, com projetos de pesquisa, ensino e extensão sobre relações de gênero; mulheres e epistemologias. Têm publicações e pesquisas acerca das Relações de Gênero na Filosofia, Mulheres na Filosofia; Filosofia da Libertação; Educação Popular. Dentre as disciplinas que atua, destaca-se: Filosofia da educação; Didática; Filosofia na Educação Infantil e Anos Iniciais do Ensino Fundamental; Legislação da Educação básica; Metodologia do Ensino de Filosofia; Interdisciplinaridade nas práticas Educativas; Educação Popular.

Juliana Missaggia

Professora de Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008), mestrado (2011) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2015), tendo realizado pesquisa doutoral na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, como bolsista PDSE.

Desenvolve pesquisa na área de Filosofia Contemporânea, Fenomenologia, Existencialismo e Filosofia Feminista.



Larissa Couto Rogoski

Possui formação pela PUCRS, com ênfase nas áreas de estética, filosofia da arte, artes visuais, performance e fenomenologia. Completou sua dissertação com louvor após realização de um ano em bolsa sanduíche nos EUA junto ao Phenomenology Research Center- SIU Carbondale sob supervisão do Dr. Anthony Steinbock, onde aprofundou

seus estudos sobre Merleau-Ponty. Atualmente cursa Doutorado nos EUA, SIU Carbondale e realiza pesquisas nas áreas de estética feminista, filosofia da arte, fenomenologia e performance. Além disso, possui

interesses em estudos da tradução, teoria do cinema, antropologia e pós-colonialismo.

Magali Mendes de Menezes

Doutora em Filosofia, poeta, professora e pesquisadora da Faculdade de Educação/UFRGS, presidente da ASAFIT (Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais, Social-fundadora do CEBEL (Centro de Estudos Brasileiros sobre o pensamento de Emmanuel Levinas), pesquisa temas na área de Filosofia Feminista,



Interculturalidade, Ética, Filosofia da Educação e Filosofia Indígena. Atual projeto de pesquisa intitula-se "A filosofia latino-americana e intercultural de Rodolfo Kusch no diálogo com uma proposta educacional construída desde os saberes indígenas" com apoio do CNPQ N° 22/2014.

Possui vários artigos e participa das obras "As mulheres e a Filosofia" (Ed. UNISINOS), "Mulheres, Filosofia e coisas do gênero"(Ed. EDUNISC), entre outras.



Rosa Maria Filippozzi Martini

Possui graduação em Filosofia, mestrado e doutorado em Ciências Humanas e Educação pela Faculdade de Educação da

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora Titular (aposentada) de Filosofia da Educação do Departamento de Estudos Básicos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004). Integrante do corpo docente do Programa de Pós – Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FACED/UFRGS , até 2013). Professora do Departamento de Educação e do Mestrado em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) (2004 a 2012). Professora do Mestrado e Doutorado em Educação do Centro Universitário de La Salle (UNILASALLE) de 2013 até a presente data.



Suzana Albornoz

Normalista de Santana do Livramento, Suzana possui graduação em Ciências Sociais, mestrado e doutorado em Filosofia. Trabalhou como educadora em diversas funções. De 1986 a 1990, estudou Filosofia Política em Paris, vindo a lecionar em Rio Grande e em Santa Cruz do Sul. Publicou, entre outros, os ensaios *Ética e utopia – Ensaio sobre Ernst Bloch* (1985/2006), *O que é trabalho* (1986/2012), *As mulheres e a mudança nos costumes* (2008), e os relatos *O caso Legiani* (1981/2014), *Maria Wilker* (1983/2014) e *Contos encantados* (2015). Foto de Lisette Guerra.

Tiziana Cocchieri

É professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), ministrando aulas nas disciplinas de Estética, Filosofia da Linguagem e Filosofia Política. Graduada em Artes e em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), cursou Especialização em Filosofia Política e Jurídica na mesma instituição de ensino.



Desenvolveu ao longo do Mestrado, na área de Filosofia da Mente, Lógica e Epistemologia, cursada na Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), estudos sobre estética, cognição e criatividade, relativos à arquitetura filosófica de Charles S. Peirce. Hoje, segue cursando o doutorado (PUCRS), dando continuidade às pesquisas na área de Epistemologia e Metafísica, aprofundando-se nos estudos sobre a lógica dialética hegeliana e filosofia de C. S. Peirce.