

Mulheres na História da Filosofia

Carolina Araújo, Mitieli Seixas da Silva & Katarina Peixoto
(Organizadoras)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Mulheres na História da Filosofia

Mulheres na História da Filosofia

Carolina Araújo

Mitieli Seixas da Silva

Katarina Peixoto

Organizadoras



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M956

Mulheres na história da filosofia / organizadoras
Carolina Araújo, Mitieli Seixas da Silva e Katarina
Peixoto. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto
Quero Saber, 2025.
298 p.: il. color (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-226-0

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208>

1. Filosofia. 2. Mulheres.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

Filósofas na História.....	11
-----------------------------------	-----------

Hipátia: vida, representações e morte.....	17
---	-----------

Camila Kulkamp

Christine de Pizan entre a defesa da igualdade e o reconhecimento da diferença sexual	47
--	-----------

Mel Ciqueira Santos

Margaret Cavendish: uma possível metodologia para a leitura de seu materialismo primeiro	65
---	-----------

Milena Louise Liers

Deus, Matéria e Espírito: introdução à filosofia de Anne Conway, com comentário e tradução dos três primeiros capítulos de seu tratado	83
---	-----------

Bruno Martinez Tessele

A filosofia de Damaris Cudworth Masham: a perspectiva de uma mulher na história da filosofia	117
---	------------

Andréa Maria Cordeiro

Nísia Floresta e o caso das publicações sem autoria em jornais do século XIX	131
---	------------

Yasmim Pontes & Nastassja Pugliese

Uma Filósofa no Manicômio: Pessimismo, Utopia e Misandria em Helene von Druskowitz	153
---	------------

Natalia Mendes Teixeira

Patriotismo e militarismo: a visão materialista e anarquista de Emma Goldman	171
---	------------

Mariana Lins

A gênese da tese beauvoiriana da alteridade pura em <i>A América dia a dia</i> (1948): a situação de opressão da população negra nos EUA na Era Jim Crow	193
---	------------

Bruna Mello Gomes Bernardes

Diálogos entre Simone de Beauvoir e Angela Davis: a base materialista e o compromisso com uma filosofia crítica225

Massilânia Bezerra de Oliveira

Entre apagamentos e reconhecimento tardio: a posição de Beauvoir no cânone filosófico243

Rafaela Missaggia Vaccari & Juliana Oliveira Missaggia

O princípio normativo da paridade de participação na teoria bidimensional da justiça de Nancy Fraser.....271

Cristiele de Amorim Trindade

Filósofas na História

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.00>

A História da Filosofia é um campo vibrante, frutífero e que merece ser explorado. Este livro é o resultado do segundo encontro do GT Mulheres na História da Filosofia, que ocorreu no XX Encontro da Anpof em 2024 na cidade de Recife, e apresenta uma amostra bastante representativa da pluralidade de perspectivas acerca da contribuição filosófica das mulheres. Esse esforço busca mostrar que dar voz às filósofas é não apenas colaborar para construir uma história alternativa da Filosofia, aquela que não encontramos nos livros famosos, mas fazer justiça à própria área, apontando como — de fato — as filosofias, sistemas, teorias foram sendo construídos em intercâmbios intelectuais ao longo do tempo. Ele é, portanto, um testemunho e um convite: no primeiro caso, ele é um testemunho da complexidade de nossa área e, no segundo, um convite para que essa iniciativa continue gerando frutos.

Essa história começa no fim do mundo antigo. *Camila Kulkamp* analisa as informações que nos chegaram sobre Hipátia de Alexandria com um olhar crítico sobre as representações historicamente construídas a partir delas. Para além de sua posição no interior do conflito entre pagãos e cristãos que causou a sua morte, **Hipátia: vida, representações e morte** nos mostra a construção histórica da imagem de uma filósofa branca, jovem e sexualizada que é mutilada e encontra um martírio de desonra, por oposição à dignidade da famosa morte de

Sócrates. Nessa idealização, conclui a autora, é a própria contribuição intelectual, cultural e política das filósofas que é deturpada.

Passamos do fim da antiguidade para o fim do medievo. **Christine de Pizan entre a defesa da igualdade e o reconhecimento da diferença sexual** levanta a questão sobre qual é o papel da diferença sexual no argumento sobre a igualdade entre homens e mulheres oferecido pela autora de *Cidade das Damas*. Mostrando que Pizan inova ao propor a concomitância entre a diferença sexual natural e a igualdade quanto à perfectibilidade, **Mel Ciqueira Santos** também pondera que a filósofa propõe posições políticas sexualmente diferenciadas nos casos dos poderes judiciário e monárquico.

No início da modernidade observamos uma proliferação de mulheres filósofas que participam ativamente da vida pública e, conseqüentemente, registram suas produções em artigos, tratados e formatos de textos variados. Essa presença está também refletida aqui nos textos de Milena Louise Liers, Bruno Martinez Tessele e Andrea Maria Cordeiro.

Margaret Cavendish é o tema do terceiro capítulo. Porque ela desenvolveu diferentes versões de sua metafísica ao longo da obra, questões surgem sobre a coerência interna de seu sistema. Em **Margaret Cavendish: uma possível metodologia para a leitura de seu materialismo primeiro**, *Milena Louise Liers* propõe uma metodologia segundo a qual há quatro etapas no desenvolvimento da metafísica de Cavendish. Na primeira o seu conceito de matéria é identificado como um certo atomismo, na segunda há uma crítica ao materialismo primeiro, a terceira consiste em um materialismo crítico e a quarta na consolidação desse materialismo. Liers propõe que Cavendish pretende desenvolver uma filosofia da natureza própria, segundo a qual seu atomismo não tem qualquer influência de Demócrito, constituindo-se na defesa de uma matéria única em movimento que apresenta diferentes extratos de desenvolvimento.

Deus, Matéria e Espírito: uma breve introdução à filosofia de Anne Conway acompanhada da tradução dos três primeiros capítulos de seu tratado traz as palavras da filósofa Anne Conway ao português com uma detalhada análise dos princípios de seu pensamento, com ênfase nos problemas da trindade, da criação e da liberdade humana, temas de seus três capítulos iniciais. *Bruno Martinez Tessele* nos oferece uma exegese textual que evidencia a originalidade do platonismo de Conway e o modo como ela antecipou algumas ideias que seriam centrais no pensamento moderno, como o conceito de mônada de Leibniz. O estudo tem potencial para servir de base para o desenvolvimento de novas perspectivas sobre o pensamento de Anne Conway em língua portuguesa.

Também ligada ao chamado Platonismo de Cambridge, Lady Masham é o tema do capítulo seguinte. *Andréa Maria Cordeiro* nos apresenta um panorama da sua importância no fim do século XVII, em particular como interlocutora de Locke e Leibniz. **A filosofia de Damaris Cudworth Masham: a perspectiva de uma mulher na história da filosofia** também nos permite compreender as bases do empirismo da filósofa, a partir de seu argumento sobre o dever humano de amar a Deus, e o modo como esse empirismo influenciou na sua defesa da educação das mulheres. Desse modo, o capítulo sobre Masham mostra como sua metafísica influencia o tratamento de outros temas filosóficos de seu pensamento.

Chegando na contemporaneidade, o tema da educação das mulheres nos leva ao Brasil do século XIX. **Nísia Floresta e o caso das publicações anônimas em jornais do século XIX** analisa, e finalmente rejeita, a atribuição de autoria a Floresta de um artigo publicado anonimamente no jornal *O Liberal* sobre a emancipação das mulheres. Para tanto, as autoras *Yasmin Pontes* e *Nastassja Pugliese* detalham, a partir de um estudo historiográfico rigoroso, as posições de Floresta sobre a igualdade entre os sexos, seu conceito de opressão e a importância atribuída ao trabalho doméstico.

Proposições cardinais do pessimismo: um vademecum para os espíritos mais livres é o título da obra de Helene von Druskowitz analisada por **Natália Mendes** no capítulo seguinte. A interessante e profícua conjugação de pessimismo e feminismo propõe uma forma política utópica de governo de mulheres em regime de segregação sexual e recusa à reprodução. A trajetória da filósofa, que termina seus dias em um hospital psiquiátrico sob o diagnóstico de “misandria” após ter ousado criticar Friedrich Nietzsche por sua superficialidade, justifica o título do capítulo: **Uma Filósofa no Manicômio: Pessimismo, Utopia e Misandria em Helene von Druskowitz**.

A seguir, **Mariana Lins** trata dos perigos do patriotismo e do militarismo na atual conjuntura de iminência de uma Terceira Grande Guerra a partir da ainda atual análise de Emma Goldman. Justificando que a causa desses fenômenos é material e se encontra na interseção entre o Estado e o lobby da indústria armamentista interessada em aumentar seus lucros, Goldman traz dados, fatos históricos e análises econômicas que demonstram como esse lobby levou às duas primeiras guerras. É assim que **Patriotismo e militarismo: a visão materialista e anarquista de Emma Goldman** explica a manipulação das emoções das massas levando-a a apelos pela guerra e pela destruição que só têm por fim o maior acúmulo do capital.

A chegada ao século XX traz consigo três capítulos que discutem a filosofia de Simone de Beauvoir. Durante sua viagem aos Estados Unidos, em 1947, Simone de Beauvoir escreveu um diário, posteriormente publicado, descrevendo suas impressões sobretudo em relação à segregação racial. **A gênese da tese beauvoiriana da alteridade pura em A América dia a dia (1948): a situação de opressão da população negra nos EUA na Era Jim Crow** mostra, a partir de uma análise dessas impressões, como elas foram centrais na formulação do conceito de “outro” que desempenhará um papel central n’ *O Segundo Sexo*. **Bruna Mello Gomes Bernardes** conclui então que o pensamento beauvoiriano

sobre as alteridades caracteriza-se desde o princípio como marcadamente anticapitalista.

Diálogos entre Simone de Beauvoir e Angela Davis: a base materialista e o compromisso com uma filosofia crítica parece concordar com isso. Em nosso décimo capítulo, *Massilânia Bezerra de Oliveira* demonstra três aproximações metodológicas entre a abordagem de Beauvoir e o feminismo negro de Angela Davis. Em ambas as filósofas são identificáveis, argumenta a autora, a ênfase na experiência concreta como ponto de partida, as matrizes filosóficas de Hegel e Marx e o compromisso da filosofia crítica com uma tomada de posição contra a opressão social.

Entre apagamentos e reconhecimento tardio: a posição de Beauvoir no cânone filosófico consiste em uma análise, não propriamente sobre o seu pensamento, mas sobre o sexismo que marcou a sua recepção. O capítulo começa apontando como o nome da filósofa foi inicialmente excluído dos compêndios e antologias filosóficos para, a seguir, detalhar as adulterações feitas ao texto de *O Segundo Sexo* em sua primeira tradução inglesa, a deturpação do seu conteúdo pela crítica contemporânea, a subordinação de sua imagem à de Sartre e, finalmente, a negação de sua contribuição filosófica. *Rafaela Missaggia Vaccari* e *Juliana Oliveira Missaggia* concluem que se trata aí de um caso paradigmático e bastante ilustrativo das violências sexistas da história da filosofia.

O livro se encerra trazendo o tema das múltiplas opressões sociais com o capítulo **O princípio normativo da paridade de participação na teoria bidimensional da justiça de Nancy Fraser**. Fraser diagnostica um deslocamento nas lutas sociais ao final do século XX, que passam da reivindicação por redistribuição para uma reivindicação por reconhecimento. No entanto, como argumenta *Cristiele de Amorim Trindade*, Fraser se opõe a uma interpretação antitética entre os dois movimentos, mostrando que essas duas categorias estão imbricadas na estrutura social e precisam ser conjugadas para uma paridade partici-

pativa. A justiça social, conclui a autora, obtém-se apenas com uma igualdade de autonomia que inclui condições econômicas e de reconhecimento.

Do passado ao agora, as mulheres são marcos importantes no traçado do pensamento filosófico. Que no futuro isso seja evidente.

Carolina Araújo

Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pesquisadora do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), Cientista do Nosso Estado (Faperj) e Diretora da Cátedra “Quantas Filósofas?” no Colégio Brasileiro de Altos Estudos (CBAE)

Mitieli Seixas da Silva

Professora do Departamento e do PPG em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). É coordenadora do Pibid, da Onfil, do *Émilie: Grupo de Pesquisa e Tradução*, do *Grupo de Mulheres e Pessoas Trans: explorando a Filosofia através da escrita* e do *GT Mulheres na História da Filosofia* (2023-...). Em 2021, recebeu o Prêmio Elisabeth da Bohemia (Universität Paderborn)

Katarina Peixoto

Pesquisadora pós-doc no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), com bolsa da FAPESP. Trabalhou na Universidade da Virgínia (UVA) e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Trabalha na Filosofia do Início do Período Moderno em Cânone Ampliado (teorias do juízo, filosofias da mente e da ação, no período). Pesquisa Elisabeth da Boêmia, Émilie Du Châtelet, Mary Wollstonecraft, Mary Shepherd e Antoine Arnauld

Hipátia: vida, representações e morte

Camila Kulkamp¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.01>

1 Introdução

Escrevi este texto com o objetivo de abordar alguns aspectos da vida e das obras de Hipátia de Alexandria, uma das filósofas mais importantes da Antiguidade Tardia. Iniciei com uma apresentação de elementos biográficos, destacando suas contribuições como professora, matemática, astrônoma e filósofa, com base nas discussões historiográficas de Mary Ellen Waithe (1987), Maria Dzielska (1995) e Amalia Suárez (2002), que investigaram o que Hipátia estudou, ensinou e, possivelmente, escreveu. Em seguida, analisei diferentes representações de Hipátia ao longo da história, considerando como sua imagem foi moldada na literatura, em gravuras, pinturas e filmes sob distintas perspectivas: como mulher pagã ou cristã, como mulher branca, como filósofa africana e/ou como defensora da liberdade intelectual. Por fim, propus uma reflexão sobre os significados atribuídos à sua morte brutal, explorando os conceitos de glória e luto para compreender o que

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Integrante do Grupo *Uma Filósofa por Mês*, do Grupo *Christine de Pizan*, do GT Filosofia e Gênero da ANPOF e da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Este texto foi originalmente escrito em 2020, no âmbito do projeto *Uma Filósofa por Mês*, e publicado no blog do projeto. Antes de sua publicação atual, revisei o texto e aproveitei para agradecer às integrantes do GT Mulheres na História da Filosofia por suas contribuições.

E-mail: camilakulkamp@gmail.com

esse evento representou tanto para a história da filosofia ocidental², que apagou Hipátia dos livros, quanto para a memória das mulheres no campo filosófico.

Mais do que um texto biográfico, minha pesquisa se fundamentou em uma abordagem que combinou análise historiográfica e crítica feminista das narrativas visuais e textuais que sustentaram a exclusão das mulheres da história da filosofia ocidental. Assim, não me limitei à reconstrução da trajetória de Hipátia, mas examinei os discursos e imagens³ que foram mobilizados ao longo dos séculos para restringir o reconhecimento, não apenas de Hipátia, mas das filósofas como sujeitos legítimos do campo filosófico.

2 Hipátia como autoridade para os seus *heitaroi*: vida, ensino e obras

Hipátia ou Hipácia (c. 355/370⁴-415 d.C.), cujo nome de origem grega (Ἰπατία, *Hypatía*) significa “a maior” ou “a mais elevada”, foi uma filósofa neoplatônica amplamente reconhecida por suas

² O uso do termo “história da filosofia ocidental” neste artigo reflete o recorte específico da tradição filosófica que analiso, cuja construção historiográfica consolidou-se dentro de um paradigma eurocêntrico e ocidentocêntrico. Esse modelo, que por séculos definiu a filosofia como um saber originado na Grécia Antiga, já vem sendo amplamente questionado por pesquisas que demonstram a diversidade de tradições filosóficas existentes. No entanto, como este estudo se concentra nas representações de Hipátia no contexto dessa tradição hegemônica, mantenho esse recorte sem sugerir que fenômenos como a exclusão ou o apagamento de filósofas sejam exclusivos do Ocidente.

³ Minha tese de doutorado se relaciona com o tema deste texto ao propor *Uma leitura imagética feminista da história da filosofia política ocidental* (2024). Nela, analisei como as mulheres, os corpos, as imagens e a imaginação foram articulados para sustentar a exclusão das filósofas do campo filosófico e das mulheres do campo político. Nessa pesquisa, investiguei a construção imagética e conceitual dessas exclusões, destacando como determinadas representações reforçaram a marginalização e o apagamento das mulheres na tradição filosófica ocidental.

⁴ As pesquisadoras de Hipátia divergem quanto a sua data de nascimento. Dzielska (1985) defendeu que a filósofa nasceu em 355. Waithe (1987) argumentou que o seu nascimento foi em 375.

contribuições nos campos da matemática, astronomia e filosofia. Nasceu em uma família aristocrática, pouco se sabe sobre os detalhes de sua educação na infância, mas é certo que ela foi profundamente influenciada pelo ambiente intelectual de Alexandria, cidade que, nos séculos IV e V, era um dos principais centros do helenismo tardio.

Seu pai, Téon (ou Theon), foi professor de matemática e astronomia em Alexandria e é amplamente reconhecido por seus comentários sobre as obras de Euclides e Ptolomeu, nas quais há indícios de que Hipátia também tenha contribuído, algo que será retomado mais adiante no texto. Além de ser sua discípula, Hipátia foi mencionada por Téon como sua colaboradora, e em seus escritos ele deu a entender que ela contribuiu para suas obras, o que sugere que ela desempenhou um papel ativo no ambiente intelectual alexandrino, possivelmente auxiliando e expandindo o trabalho de seu pai.

Hipátia atuou como filósofa e educadora em Alexandria, onde liderou uma escola inspirada na tradição platônica. Seu prestígio atraiu estudantes de diversas partes do mundo, o que consolidou sua posição como uma figura de autoridade intelectual em sua época. Amalia Suárez, em seu livro *Hipatia* (2002), com base nos estudos de Gemma Beretta, autora de *Ipazia d'Alessandria* (1993), afirmou que é possível que a filósofa tenha tido discípulos tanto homens quanto mulheres; e que Beretta destacou que há fontes que relatam que Hipátia ensinava a todos que quisessem ouvi-la, o que sugere que seu público não era restrito e incluía também mulheres. Essa inclusão era possível porque as escolas neoplatônicas aceitavam a presença de mulheres em seus círculos de ensino. No entanto, Maria Dzielska, em sua obra *Hipátia de Alexandria* (1995), argumentou, com base em suas fontes, que não havia mulheres entre os discípulos de Hipátia. Dzielska observou ainda que os estudantes de Hipátia tinham o costume peculiar de se autodenominar *hetairoi*, termo que pode ser traduzido como “companheiros”.

Pesquisando no *The Oxford Classical Dictionary* (2012), encontrei a definição de *hetairoi* como “companheiros especialmente

selecionados”, caracterizados por um relacionamento próximo com uma autoridade política ou militar, geralmente membros da elite cidadã. Em contrapartida, o mesmo dicionário definiu *hetairai* (plural de *hetaira*) como prostitutas, pertencentes a uma categoria jurídica que incluía bordéis, amantes e companheiras intelectuais, que, em alguns casos, mantinham relações sexuais com homens da elite. O verbete ressalta que, juridicamente, não havia distinção entre *hetairai* e *pornai*, unificando-as na mesma categoria de mulheres destinadas à prostituição e ao entretenimento masculino.

Ao longo da minha formação em filosofia antiga, percebi um padrão recorrente nos livros e cursos da área: as mulheres eram mencionadas, em geral, apenas como deusas, musas ou *hetairai*, e não como filósofas. Embora as filósofas estivessem muitas vezes ausentes dos textos da Antiguidade, a presença do termo *hetairai* surgia com relativa frequência, destacando-se nesse silêncio. Por outro lado, *hetairoi* — um termo que designava companheiros intelectuais e que foi usado pelos discípulos de Hipátia — era praticamente ignorado. Essa assimetria terminológica reflete não apenas a maneira como a filosofia antiga ocidental tem sido narrada, mas também a forma como certas imagens de mulheres são perpetuadas, ao passo que outras, como a da própria Hipátia enquanto mestra e líder de um círculo filosófico, são sistematicamente negligenciadas.

A distinção entre *hetairoi* e *hetairai* não é apenas uma questão de linguagem, mas de hierarquia de representações. Enquanto *hetairoi* reforça uma identidade coletiva e fraternal entre os discípulos de Hipátia, *hetairai* muitas vezes tornou-se um termo associado a mulheres em posições subordinadas. No entanto, como argumentou Rebecca Kennedy (2014), esse significado não era fixo na Antiguidade. Segundo a autora, havia *hetairai* que eram ricas, educadas e conhecidas por suas habilidades intelectuais e artísticas, sem que isso implicasse necessariamente

um vínculo com a prostituição⁵. O problema não está na menção às *hetairai* em si, mas na repetição da ausência de filósofas nos textos e na insistência em associar as mulheres exclusivamente a esse termo, como se essa fosse a única forma de participação feminina no ambiente intelectual da Antiguidade.

Isso demonstra que o uso de *hetairai* variou de acordo com o contexto e a intenção do emissor ou emissora, o que reforça a importância de analisar criticamente como esses termos foram mobilizados historicamente. Outras pessoas também empregaram a palavra *hetaira* ou *hetairoi* com significados distintos, como a poeta e filósofa Safo de Lesbos e o poeta Píndaro⁶. Essa polissemia nos convida a explorar as diferenças entre os contextos em que *hetairai* e *hetairoi* eram empregados e a refletir sobre como a linguagem reproduz ou tensiona as hierarquias entre os gêneros.

A escolha do termo *hetairoi* para designar os discípulos de Hipátia sugere uma identidade de grupo marcada por lealdade e forte vínculo intelectual. Comumente associado à fidelidade política e militar, o termo pode indicar que sua relação transcendeu a hierarquia mestre-discípulo tradicional, aproximando-se de uma comunidade filosófica coesa. Dzielska (1995) observou que esses *hetairoi* enxergavam Hipátia não apenas como mestra, mas também como uma figura maternal e fraternal, o que reforçava o sentimento de pertencimento ao grupo. Seu carisma e influência eram tão marcantes que ela reunia seus

⁵ Nas palavras de Kennedy, em *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City* (Mulheres Imigrantes em Atenas: Gênero, Etnicidade e Cidadania na Cidade Clássica, 2014): “o termo *hetaira* nunca foi sinônimo de uma classe de prostitutas no período clássico, exceto entre um pequeno grupo de indivíduos que consideravam qualquer mulher de status inferior disponível para sexo e que usavam o termo para designar mulheres que eram ‘o tipo que você não leva para casa para apresentar à mãe’ [...] (Kennedy, 2014, s.p., tradução minha).

⁶ “Em Safo, as *hetairai* são Leto e Niobe (fr. 142) ou o próprio círculo de amigas de Safo, pelas quais ela canta sua canção (poema 160). Em Píndaro, *Pythian* 3, as *hetairai* são as companheiras do sexo feminino que teriam cantado a canção nupcial da mãe de Asklepios, Koronis” (Kennedy, 2014, n.p., tradução minha).

discípulos mais dedicados em sua casa para discussões sobre mistérios filosóficos mais elevados, prática comum entre as escolas filosóficas da época. Esse uso do termo *hetairoi* não apenas destaca a centralidade de Hipátia em seu círculo filosófico, mas também evidencia como diferentes escolhas terminológicas podem influenciar a forma como as relações intelectuais e de autoridade são narradas na história da filosofia.

Dzielska (1985) apresentou apontamentos importantes sobre o ensino praticado pela filósofa. Suas considerações baseiam-se no estudo das cartas e das vidas dos discípulos de Hipátia, entre os quais se destacam Sinésio, Herculiano, Olímpio, Hesíquio, Teocteno, Atanásio, Teodósio e Gaio. Muitos desses discípulos ocuparam posições de destaque político e religioso, fortalecendo a rede de conexões que ampliou a influência de Hipátia em sua época. Além disso, há documentos que tratam da vida de autoridades que conviveram com Hipátia, bem como de seu pai, Téon, que possivelmente foi professor no Museu de Alexandria. Téon é conhecido por suas contribuições ao estudo e ao ensino de filosofia, matemática, astronomia e literatura religiosa pagã, especialmente nas tradições de Hermes e Orfeu. Dzielska também mencionou biografias de Hipátia escritas por diversos autores da Antiguidade Tardia e do início da Idade Média, como Filostórgio (368 d.C.), Sócrates Escolástico (379-450 d.C.), João Malalas (491-578 d.C.), Hesíquio de Miletos (século VI), Damáscio (458 d.C.) e João de Nikiu (século VII).

Sobre o ensino desenvolvido por Hipátia, Dzielska argumentou que a filósofa “não ocupava uma cátedra de filosofia financiada pela cidade” (Dzielska, 1995, p. 70), mas dirigia um estabelecimento de ensino com um círculo filosófico mais restrito. Em contraposição, Mary Ellen Waithe (1987), com base nos estudos de Richard Hoche (1860), sugeriu que Hipátia provavelmente recebeu financiamento dos cofres públicos e dirigiu uma escola neoplatônica em Alexandria, alinhada à tradição filosófica iniciada por Plotino e Amônio de Saca. Caso tenha ocorrido, sua nomeação foi um feito notável, tanto por ser uma mulher em um cargo público remunerado quanto por ocupar essa posição em

uma cidade governada por autoridades cristãs, apesar de sua identidade pagã.

Embora seja comumente associada à tradição neoplatônica, a posição filosófica de Hipátia não é um consenso entre os estudiosos e estudiosas. Conforme Suárez (2002), há autores(as) que a consideram mais próxima do pensamento de Platão e do platonismo médio do que do neoplatonismo de Plotino. Essa interpretação pode estar relacionada ao fato de que Hipátia se dedicou especialmente à matemática, à astronomia e à cosmologia, áreas centrais no platonismo médio e que, em alguns aspectos, dialogavam com concepções neopitagóricas. Controvérsias à parte, as fontes disponíveis destacam repetidamente que estudantes de várias regiões viajavam para conhecer e estudar com Hipátia. Além disso, enfatizam que a filósofa havia superado seu pai, Téon, em erudição; que sua casa várias vezes era cercada por pessoas que desejavam vê-la; e que “além de ensinar ontologia e ética, Hipátia lecionava matemática e astronomia” (Dzielska, 1995, p. 68).

A matemática, em particular, era considerada por Hipátia o caminho para alcançar a abstração necessária ao conhecimento metafísico, sendo referida como “geometria divina” e seus princípios como “santos” (Dzielska, 1995, p. 68). Dentro desse campo, Hipátia era especialmente fascinada pela astronomia e a considerava o conhecimento mais elevado⁷. Suas aulas tinham como base os princípios da geometria de Apolônio de Pérgamo e de Euclides, o manual de aritmética de

⁷ Mary Ellen Waithe explicou a importância da astronomia na época: “No início do século V, a astronomia era a mais científica das empreitadas filosóficas. Cientistas e matemáticos procuraram entender e aplicar a metafísica, a física e a cosmologia aristotélica e a epistemologia platônica no universo visível usando os teoremas do matemático, as teorias do geômetra e os instrumentos científicos do astrônomo e geógrafo (Ptolomeu, por exemplo, foi ambos) como um meio de aprender respostas às questões filosóficas fundamentais: quem somos, qual é o nosso lugar na ordem das coisas, qual é a natureza de Deus, do bem e do mal? Para Hipátia e os intelectuais de sua época, a metafísica e a cosmologia levam à matemática, astronomia, geometria e física e, através delas, a respostas sobre as grandes questões religiosas, sociais e políticas da época (Waithe, 1987, p. 176, tradução minha).

Diofanto de Alexandria, os conhecimentos matemáticos e astronômicos de Ptolomeu, além da matemática pitagórica. Por vezes, Hipátia também expunha em suas lições as concepções de variadas escolas filosóficas, demonstrando sua erudição interdisciplinar (Dzielska, 1985). Sinésio, seu discípulo, chamou Hipátia de “a autêntica mestra dos mistérios da filosofia” (Suárez, 2002, p. 26). Apesar desse reconhecimento de seus contemporâneos, algumas obras de história da filosofia ocidental mencionam Sinésio, mas omitem Hipátia — assim como excluem outras filósofas que tiveram contribuições significativas.

Acerca dos escritos de Téon, pai de Hipátia, Dzielska (1995) argumentou que a filósofa pode ter sido uma das colaboradoras dessas obras. Esse ponto levanta uma questão importante sobre a coautoria na produção filosófica, que muitas vezes foi apagada da história da filosofia, como também ocorreu com Harriet Taylor e John Stuart Mill na obra *A Sujeição das Mulheres* ([1869] 2017). A história da filosofia ocidental, marcada pela idealização da figura do gênio, repetidamente apresentou um representante masculino como criador de grandes sistemas filosóficos e ignorou o contexto histórico, a inserção em comunidades intelectuais e o suporte de relações sociais, políticas e afetivas que viabilizaram sua produção teórica.

Dzielska (1995) mencionou que investigadores como Alan Cameron, G. J. Toomer e W. R. Knorr, estudiosos de textos gregos, sustentaram que Hipátia não apenas revisou os comentários de seu pai em algumas obras, mas também possivelmente escreveu seus próprios comentários, como nas obras *Almagesto* e *Tábuas de Ptolomeu*. Com base nessas análises, a autora expressou a esperança de que Hipátia seja finalmente reconhecida na história da filosofia, não apenas por sua biografia, mas também pelo conteúdo filosófico que produziu, parte do qual ainda pode ser acessado e estudado.

Waithe (1987) argumentou que, embora seja comum afirmar que nenhuma obra de Hipátia tenha sobrevivido devido ao incêndio da biblioteca de Alexandria e ao registro no *Lexicon* de Suda, há

evidências de que pelo menos parte de sua produção perdurou. Segundo Waithe, isso inclui o *Comentário sobre o Arithmeticon* de Diofanto, que foi parcialmente interpolado no texto original. Dessa forma, Hipátia teria deixado ao menos duas obras acessíveis: os comentários sobre trabalhos de Ptolomeu e os comentários sobre a obra de Diofanto.

Waithe (1987) também ressaltou que a investigação acadêmica sobre esses escritos ainda está em andamento, e que uma avaliação mais profunda de seus comentários sobre Ptolomeu e Diofanto é essencial para compreender sua influência na ciência e na matemática modernas. A autora observou que o estudo de Copérnico sobre os comentadores de Ptolomeu ainda precisa ser concluído, o que pode lançar novas luzes sobre a relevância de Hipátia.

Além de sua possível coautoria em tratados com seu pai, Waithe (1987) mencionou outros trabalhos de Hipátia que podem ter sido perdidos: (a) um estudo sobre a esfera e o cilindro, baseado em Arquimedes; (b) uma obra sobre superfícies isoperimétricas; (c) um comentário sobre a dimensão do círculo, também de Arquimedes. Waithe também apontou a existência de um tratado sobre as formas cônicas de Apolônio, que ela acredita que pode ter sobrevivido, embora ainda não tenha sido localizado. A autora reforçou que “vários caminhos promissores de pesquisa ainda precisam ser explorados antes que possamos nos justificar ao concluir que ele realmente pereceu” (Waithe, 1987, p. 176, tradução minha); e concluiu que o impacto de Hipátia na história da filosofia, ciência e matemática continua sendo mensurado.

Hipátia também esteve envolvida na construção e possivelmente no aperfeiçoamento de dois instrumentos científicos: um planisfério (ou astrolábio) e um hidróscópio. Suárez (2002) mencionou uma carta de Sinésio de Cirene, na qual ele afirma que o planisfério foi concebido por ele e por Hipátia. Embora o astrolábio já existisse antes de seu tempo, Sinésio menciona sua fabricação com base nos ensinamentos de Hipátia, o que indica sua contribuição para uso e aprimoramento desse instrumento. O astrolábio, amplamente utilizado na navegação e

nos estudos astronômicos, e o hidrocópio, possivelmente empregado na análise de líquidos, são indícios do envolvimento de Hipátia com a matemática aplicada e a observação empírica.

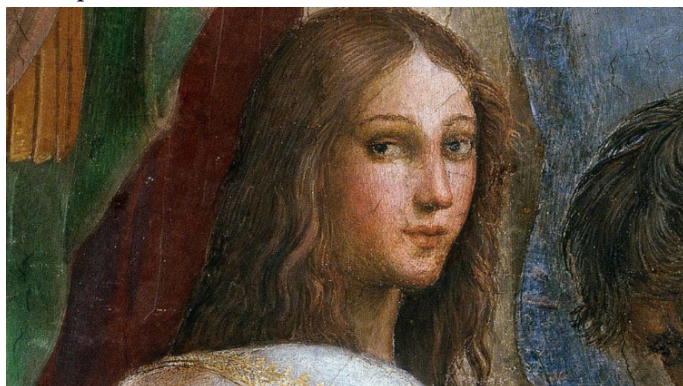
3 Antigas e novas representações de Hipátia: pagã, tolerante, cristã, branca, feminista, africana

Existem muitas representações de Hipátia e meu objetivo com este texto não é esgotar a análise das imagens que retratam a filósofa. A primeira imagem que cito aqui é a pintura *A Escola de Atenas*, de Raffaello Sanzio (ou Rafael), um dos mais célebres afrescos do Renascimento. Pintado entre 1509 e 1511 para decorar a Stanza della Segnatura, no Palácio Apostólico do Vaticano, a mando do Papa Júlio II, a obra representa visualmente o cânone filosófico androcêntrico e eurocêntrico.

Na composição total da pintura podem ser identificados figuras como Platão, Aristóteles, Sócrates, Diógenes, Pitágoras, Euclides, Heráclito, Ptolomeu, entre outros. No entanto, algumas identidades que compõem a pintura permanecem em debate e sem consenso. Uma delas é a Figura 1, com traços levemente ambíguos, que poderiam representar Hipátia de Alexandria. Entretanto, é aventado que se trata de um sobrinho do papa, do próprio pintor Rafael ou até mesmo de Margarita, amante de Rafael. Circula uma narrativa⁸, embora não haja evidências documentais, segundo a qual Rafael teria sido pressionado a remover Hipátia de seu afresco, mas, em um gesto de resistência, teria deslocado sua figura para a lateral e disfarçado suas feições.

⁸ Martínez Maza, C. Derrière l'assassinat de la philosophe Hypatie d'Alexandrie, un sombre complot politique. *National Geographic France*, 25 mar. 2024. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/derriere-assassinat-de-la-philosophe-hypatie-alexandrie-un-sombre-complot-politique-antiquite-chretiente>. Acesso em: 13 fev. 2025.

Figura 1 – Sanzio, Raffaello. Detalhe da pintura *A Escola de Atenas*. 1509-1511. Afresco⁹



É importante notar que, nessa grandiosa obra renascentista, que exalta uma parte do cânone da filosofia ocidental, as mulheres estão provavelmente ausentes por completo. A atribuição dessa única figura feminina à Hipátia permanece incerta e imprecisa, e nenhuma outra mulher é inequivocamente identificada na composição. Esse apagamento não é um detalhe menor, mas um indício significativo da dificuldade histórica de reconhecer as mulheres como parte legítima da tradição filosófica. O fato de sua presença depender de conjecturas reflete não apenas a fragilidade desse reconhecimento, mas também a forma como as mulheres, mesmo quando possivelmente representadas, são deixadas em um estado de indefinição e incerteza dentro do campo filosófico.

Essa indefinição não é exclusiva da pintura de Rafael, mas se repete em diversas representações de Hipátia ao longo da história. Sua figura foi reconstruída e reinterpretada de acordo com as disputas culturais e ideológicas de cada época, o que reforça a dificuldade de situá-la de maneira clara dentro do pensamento filosófico ocidental.

⁹ Fonte: Sanzio, Raffaello. *A Escola de Atenas*. 1509-1511. Afresco, 500 cm × 770 cm. Stanza della Segnatura, Palácio Apostólico, Vaticano. Disponível em: <https://filial-bhrc.org.br/2024/03/12/hipatia-de-alexandria-a-mulher-que-representou-a-moral-de-um-povo/>. Acesso em: 13 fev. 2025.

Ademais, sabe-se que Hipátia, enquanto professora, teve entre seus alunos tanto pagãos quanto cristãos. Waithe (1987) observou que seus ensinamentos epistemológicos e metafísicos buscavam conciliar ambas as perspectivas religiosas em um momento em que Alexandria era considerada um dos principais centros de produção de conhecimento. No entanto, a cidade também era palco de intensos conflitos políticos e religiosos entre cristãos, pagãos e judeus, especialmente durante o período de consolidação do cristianismo como religião dominante no Império Romano. As representações de Hipátia em obras literárias e historiográficas refletem essa disputa cultural e religiosa.

Podem ser identificadas três grandes representações da filósofa: (a) para alguns, Hipátia era uma representante central do paganismo, associada à prática de rituais litúrgicos tradicionais; (b) para outros, ela defendia a racionalidade e buscava um meio-termo conciliatório entre o paganismo e o cristianismo; e (c) há ainda aqueles que a representaram como uma adepta do cristianismo, destacando sua conexão com conceitos e valores cristãos.

Além das associações entre Hipátia e o cristianismo, alguns estudiosos e estudiosas sugerem que a lenda de Santa Catarina de Alexandria, que começou a se consolidar por volta do século VIII, pode ter sido influenciada pela biografia da filósofa. Segundo Dzielska (1985), Santa Catarina foi retratada como uma jovem de grande beleza, profundamente dedicada aos estudos em áreas como geometria, matemática e astronomia, características que remetem ao papel de Hipátia como filósofa. Ademais, há quem sugira que a narrativa do martírio de Santa Catarina — uma mulher sábia que desafiava as autoridades e foi executada brutalmente — possa ter sido inspirada ou possui semelhança com a morte de Hipátia. Santa Catarina também é considerada a padroeira dos estudantes, professores e filósofos.

Figura 2 – Autor desconhecido. *Ícone de Santa Catarina de Alexandria*. 2010. Fotografia digital¹⁰



Para além das três imagens tradicionais mencionadas, outras duas representações contemporâneas vêm ganhando destaque: (a) Hipátia como símbolo dos feminismos e das filósofas, com evidência para o seu papel como mulher que desafiou as estruturas patriarcais de seu tempo; e (b) Hipátia como símbolo da história da filosofia africana, com destaque para suas contribuições no contexto cultural e intelectual da Alexandria antiga, situada no continente africano e marcada por uma intensa troca de saberes e tradições. Essas leituras ampliam a compreensão sobre seu legado, o que revela novamente como sua figura tem sido ressignificada em diferentes momentos históricos.

Independentemente das interpretações construídas ao longo do tempo, há um ponto de convergência entre as fontes: a descrição de sua morte como brutal e violenta. De acordo com Sócrates Escolástico e João de Nikiu, seu assassinato não foi cometido por um único homem, mas por uma multidão enfurecida. Alguns relatos indicam que entre

¹⁰ Fonte: Autor desconhecido. *Ícone de Santa Catarina de Alexandria*. 2010. Fotografia digital. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Icon_of_Saint_Catherine.jpg. Acesso em: 13 fev. 2025.

eles estavam os parabolanos, grupo de homens cristãos que, embora originalmente dedicados ao cuidado de enfermos e pessoas em situação de vulnerabilidade, também atuava como instrumento de imposição do poder cristão por meio da intimidação e da violência. Rasgaram as vestes de Hipátia, deixando-a nua, desmembraram seu corpo em pedaços, arrastaram os restos pela cidade e, por fim, os queimaram.

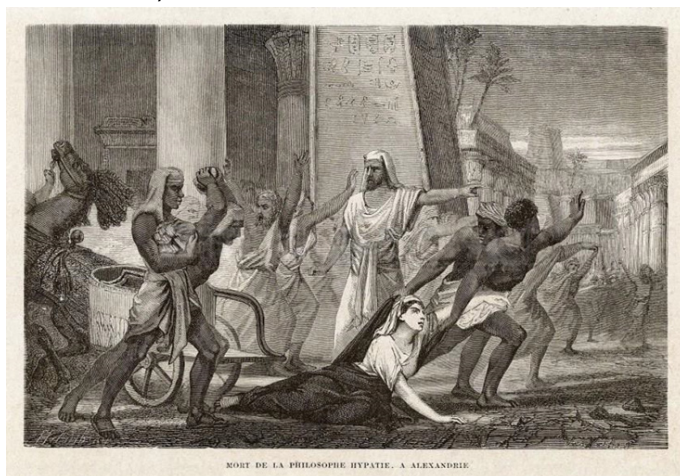
A brutalidade desse crime e a impunidade de seus autores levantam questões sobre os significados históricos da morte de Hipátia. Durante o Iluminismo, sua figura foi amplamente evocada por escritores e filósofos como Voltaire, para consolidar a ideia de que seu assassinato representava uma ruptura decisiva entre a racionalidade filosófica da Antiguidade e o obscurantismo medieval, associado ao fanatismo religioso e à tradição dogmática. Voltaire citou Hipátia em suas obras *Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme* (1736) e *Dictionnaire philosophique* (1764), utilizando-a como um símbolo da oposição entre razão e superstição. Essa narrativa fez com que Hipátia fosse apropriada pelos iluministas na construção de um inimigo comum: a Igreja Católica e sua influência sobre o pensamento medieval.

No entanto, essa leitura iluminista tende a simplificar um contexto mais complexo. Suárez (2002) observou que não se sabe se Hipátia foi violentada sexualmente durante o ataque, mas essa possibilidade não pode ser descartada. A violência extrema de sua morte parece proporcional à ameaça que ela representava em vida. Permanece, então, a pergunta: o que Hipátia simbolizava para provocar tamanha repulsa e ódio?

A historiografia aponta que sua morte teve, em grande parte, um caráter político (Dzielska, 1985; Waithe, 1987; Suárez, 2002). Hipátia era vista quase como uma conselheira de Orestes, governador do Egito, que mantinha um conflito crescente com o bispo cristão Cirilo. Nesse embate pelo controle de Alexandria, a filósofa tornou-se um alvo simbólico. Seu assassinato marcou o desfecho desse conflito: após sua

morte, Orestes perdeu apoio político e fugiu, deixando a cidade sob o domínio total dos cristãos.

Figura 3 – Figuiet, Louis. *Morte da filósofa Hipátia de Alexandria*. 1866. Gravura¹¹



Além da dimensão política, Hipátia também é lembrada como uma mártir do pensamento e da liberdade intelectual. Diferentes teorias feministas ampliam essa reflexão, apontando que seu assassinato não se explica apenas por sua proximidade com Orestes, mas também por sua posição enquanto mulher de influência intelectual e pública¹². Sua figura, assim, carrega o peso de sua época e simboliza a resistência diante de um contexto marcado pela intolerância, pelo patriarcado e

¹¹ Fonte: Figuiet, Louis. *Vies des savants illustres, depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle*. 1866. Gravura. Publicado originalmente em *Le Voleur Illustré*, n. 475, 7 dez. 1865. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%A1tia#/media/Ficheiro:Mort_de_la_philosophes_Hypatie.jpg. Acesso em: 13 fev. 2025.

¹² Pouco conhecida, a obra de Dora Russell, *Hypatia or Woman and Knowledge* (*Hipátia ou Mulher e Conhecimento*), publicada em 1925, explora questões relacionadas ao movimento feminista, à chamada “guerra entre os sexos” e aos direitos das mulheres. Diferente de outras abordagens sobre Hipátia, que a enquadram como símbolo da razão ou do martírio religioso, Russell – abertamente feminista e socialista – utilizou sua figura (e de outras mulheres e deusas) para refletir sobre as desigualdades entre os sexos e as disputas em torno do acesso das mulheres ao conhecimento e à educação.

pelas disputas religiosas e políticas. Abaixo, uma gravura famosa que retrata o momento final que antecede sua morte.

Um aspecto que merece destaque nas imagens feitas de Hipátia é o embranquecimento de sua imagem. Embora essa questão não afete diretamente sua filosofia, ela revela como a historiografia e as artes moldam a identidade das pensadoras e podem reforçar representações que as tornam mais assimiláveis dentro de um imaginário eurocêntrico. Não há registros sobre a cor da pele ou os traços físicos da filósofa egípcia, o que impede qualquer afirmação definitiva sobre sua aparência. Todavia, também não existem evidências que justifiquem a suposição de que ela era branca e possuía traços representados conforme um ideal eurocêntrico, ideia amplamente difundida pela tradição historiográfica e iconográfica ocidental.

As representações modernas de Hipátia refletem essa construção eurocêntrica ao retratá-la com traços europeizados, desconsiderando o caráter multicultural de Alexandria, onde coexistiam gregos, egípcios, judeus e outros povos do Mediterrâneo. Esse fenômeno faz parte de uma tendência mais ampla de apagamento da diversidade étnica nas representações das filósofas e dos filósofos, o que reforça um imaginário homogêneo sobre os sujeitos do campo filosófico.

Tal questão tem sido objeto de reflexão em estudos que situam Hipátia dentro do contexto africano. Dzielska (1985) mencionou a incorporação da filósofa na história política, social e cultural da África por autores como Beatrice Lumpkin (1984) e M. Bernal (1987), que destacaram sua relevância nesse cenário e questionaram a forma como sua figura foi apropriada e reinterpretada ao longo dos séculos.

Um aspecto raramente abordado na história de Hipátia é a possível influência das tradições egípcias sobre o papel das mulheres na sociedade alexandrina. Embora Alexandria, na época de Hipátia, estivesse sob forte influência helenística e romana, é relevante considerar que o Egito possuía uma longa tradição de maior participação feminina na vida pública em comparação com a Grécia clássica. Lumpkin (1984)

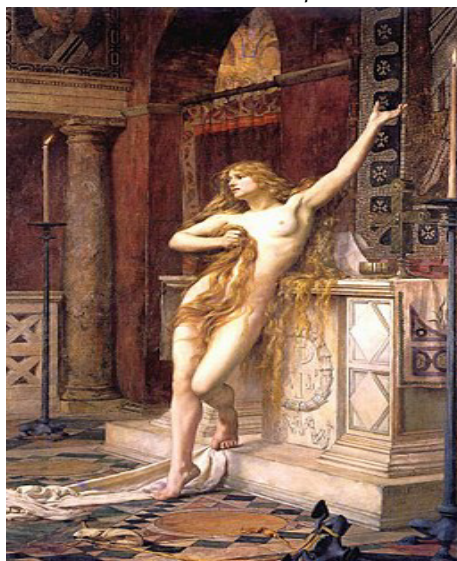
apontou que as mulheres egípcias tinham direitos jurídicos mais amplos, incluindo o direito à propriedade, a possibilidade de acionar os meios legais para garantir seus direitos e que existem evidências de que recebiam o mesmo pagamento que os homens pelo mesmo trabalho. Ainda que Alexandria seguisse predominantemente um modelo greco-romano, essa tradição egípcia anterior pode ter criado um ambiente onde a presença de uma filósofa e professora como Hipátia fosse menos inconcebível do que teria sido em Atenas ou em Roma. Tais influências raramente são aventadas, mas permitem uma leitura mais complexa das condições sociais que possibilitaram a atuação de Hipátia como uma intelectual respeitada de sua época.

Assim, a Figura 3, criada no limiar da modernidade e da contemporaneidade, reflete o pensamento racista ao representar Hipátia como uma mulher branca sendo alvo de um ataque visualmente codificado por hierarquias raciais. A filósofa aparece sendo arrastada por homens negros, enquanto um homem de pele mais clara, vestido de forma mais sofisticada, surge como uma figura de autoridade que dá ordens. Em outro detalhe, um dos homens negros segura pedras nos braços, enquanto outro se prepara para arremessar uma contra Hipátia. Essa composição visual exemplifica um padrão recorrente nas representações racistas modernas, em que a violência é racializada de maneira seletiva, associando corpos negros a práticas agressivas, selvagens e irracionais.

A Figura 4 é particularmente interessante não apenas pela sua composição visual, mas pelas implicações simbólicas que carrega. Trata-se de uma pintura criada pelo pintor inglês Charles William Mitchell, em 1885, inspirada no romance *Hypatia, or New Foes with an Old Face* (Hipátia, ou Novos Inimigos com uma Antiga Face), do escritor inglês Charles Kingsley. Publicado originalmente em 1853, esse livro foi traduzido para diversas línguas e recebeu várias edições ilustradas, além de ter sido reconhecido como o romance favorito da rainha

Vitória. No século XIX, diversas peças teatrais foram encenadas a partir dessa obra.

Figura 4 – Mitchell, Charles William. *Hipátia*. 1885. Óleo sobre tela¹³



Embora eu desconheça o conteúdo do romance, que recebeu críticas por seu viés anticatólico, racista e antissemita, considero oportuno analisar a maneira como a pintura inspirada nessa história reconstrói a morte de Hipátia. A filósofa foi uma das últimas grandes intelectuais do mundo antigo e sua morte poderia ser recordada de inúmeras maneiras. Entretanto, a pintura de Mitchell opta por enfatizar seu martírio, e ainda por cima o faz de maneira erotizada. Em vez de ser lembrada por seu pensamento ou por sua atuação no espaço público, Hipátia é reduzida a um corpo vulnerável no momento de sua destruição. O espectador ou espectadora da pintura não a vê ensinando, debatendo

¹³ Fonte: Mitchell, Charles William. *Hipátia*. 1885. Óleo sobre tela, 153 cm × 245 cm. Laing Art Gallery, Newcastle upon Tyne. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Hipátia#/media/Ficheiro:Hypatia_\(Charles_William_Mitchell\).jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Hipátia#/media/Ficheiro:Hypatia_(Charles_William_Mitchell).jpg). Acesso em: 13 fev. 2025.

ou escrevendo; vê uma mulher sozinha, prestes a ser assassinada, e ainda assim representada como um objeto de desejo.

Essa estratégia serve claramente para fetichizar a violência contra mulheres, como forma de reafirmar estruturas de poder. Talvez a lógica implícita seja a de que a filósofa é punida por desafiar o domínio masculino e, no momento de sua morte, reduzida a um objeto de desejo masculino. Além disso, essa pintura remete a outra problemática histórica: a violência contra a mulher pode ser estetizada e transformada em arte, o que não apenas naturaliza essa violência, mas a torna um espetáculo visual a ser apreciado.

Representada nua, frágil e resignada diante do que viria a ser um assassinato brutal, Hipátia é esvaziada de seu papel filosófico e político. Sua morte não é retratada como um ato de perseguição a uma pensadora, mas como um momento de tensão estetizado e erotizado, onde a cena se constrói para a contemplação do espectador, a partir do *male gaze* (olhar masculino). Esse conceito, formulado por Laura Mulvey¹⁴, transcende a análise da produção cinematográfica e revela como a representação visual, de maneira mais ampla, estrutura a percepção do corpo feminino, moldando-o de acordo com um olhar masculino que o captura, objetifica e enquadra como objeto de desejo. Na pintura de Mitchell, Hipátia não apenas é erotizada, mas apresentada como um objeto passivo, à mercê do olhar do espectador, que ocupa o lugar simbólico do agressor ausente. O fato de seus algozes não aparecerem na cena não desloca a violência, mas a transfere para a imaginação do observador, que assume o papel de testemunha silenciosa e, ao mesmo tempo, cúmplice desse olhar erotizado diante da tragédia.

Portanto, essa imagem não apenas rememora Hipátia de uma maneira específica, mas também nos leva a questionar como a história das mulheres na filosofia tem sido visualmente construída. Para quem essa representação foi criada? Quem se beneficia da repetição dessas

¹⁴ Mulvey, Laura. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. Screen, v. 16, n. 3, p. 6-18, 1975.

imagens que insistem em nos enquadrar, enquanto mulheres, em narrativas de sofrimento e anulação?

Hipátia também foi várias vezes retratada como uma mulher virgem de beleza estonteante, características que serviram para historiadores e literatos sexualizarem sua imagem, ofuscando suas virtudes intelectuais e morais. Suárez (2002) conjecturou que a ênfase na virgindade de Hipátia pode estar associada ao ideal de feminilidade cristã que começava a se consolidar em sua época. No entanto, a virgindade já era valorizada em certos contextos do mundo pagão, como entre sacerdotisas e vestais. No cristianismo, porém, ela parece adquirir um caráter mais amplo e moralizante, o que pode ter influenciado a construção dessa imagem da filósofa.

Essa idealização não se restringe apenas à pureza moral, mas também à sua aparência física. Um exemplo disso é o poeta Leconte de Lisle, que descreveu Hipátia como a personificação de “o sopro de Platão e o corpo de Afrodite¹⁵”. Waithe (1987) também advertiu que muitos historiadores fantasiaram sobre o status marital e a vida sexual da filósofa, reforçando estereótipos que desvalorizam sua relevância como filósofa. Essa não é, contudo, uma distorção isolada. Muitas filósofas, literatas, artistas, cientistas e pensadoras foram reduzidas a atributos físicos ou à sua condição sexual e conjugal, em detrimento de seus feitos intelectuais.

Até mesmo a idade da filósofa foi diminuída em diversas representações literárias e na adaptação cinematográfica *Alexandria* (2009), onde Hipátia é retratada como uma jovem, apagando os traços de sua maturidade. Essa escolha estética não apenas simplifica sua figura histórica, mas também reforça um padrão de exclusão que minimiza a importância das mulheres mais velhas. Há, de fato, divergências significativas sobre sua data de nascimento. Segundo Dzielska (1985), Hipátia

¹⁵ Leconte De Lisle, Charles Marie René. *Hypatie. Poética Mundi*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.poeticamundi.com/hypatie-charles-marie-rene-leconte-de-lisle/>. Acesso em: 13 fevereiro 2025.

teria nascido por volta de 355 d.C., e não em 370 d.C., o que significa que ela foi assassinada aos sessenta anos de idade, já em plena maturidade.

Se essa hipótese estiver correta, a redução de sua idade nas representações modernas reflete como a maturidade feminina é alvo recorrente de discriminação. Mulheres maduras, com vasta experiência e sabedoria, têm sido sistematicamente apagadas ou deslegitimadas, seja por meio da diminuição de suas realizações, seja pela negação de sua autoridade social conquistada ao longo da vida. Esse apagamento não é incidental, mas parte de uma estratégia mais ampla que busca moldar a memória histórica de maneira a relegar figuras femininas a papéis subalternos. No caso de Hipátia, a insistência em retratá-la como jovem ofusca uma parte da força de sua trajetória, reforçando uma narrativa androcêntrica e patriarcal que diminui a relevância das mulheres no espaço intelectual.

Esse fenômeno é evidente no campo da filosofia, onde a experiência e a maturidade das filósofas, especialmente das mais velhas, são constantemente ignoradas ou desvalorizadas, o que revela um padrão de exclusão que persiste até hoje. Esse apagamento, que afetou muitas filósofas ao longo da história, evidencia a necessidade de uma abordagem feminista na leitura, não apenas dos conceitos, mas também dos elementos imagéticos que compõem a história da filosofia ocidental e o campo filosófico como um todo.

4 A morte de Hipátia: a glória e o luto na história da filosofia ocidental

Quando estudei filosofia antiga na graduação, aprendi sobre a morte de Sócrates como um evento fundamental para a tradição filosófica, mas nada me foi dito sobre a morte de Hipátia. Essa ausência me levou a questionar por que as mortes de certos filósofos são lembradas

e outras mortes apagadas, e quais significados são atribuídos a essas mortes. Foi a partir dessa inquietação que passei a refletir sobre as diferenças entre os fins trágicos de Sócrates e Hipátia. Para aprofundar essa análise, incluí abaixo duas imagens que representam seus momentos finais, a fim de explorar suas peculiaridades e refletir sobre os significados que essas representações nos trazem sobre a história da filosofia ocidental e as desigualdades entre os gêneros.

Figura 5 – À esquerda, detalhe de *A Morte de Sócrates*, pintura de Jacques-Louis David, 1787. Óleo sobre tela, Museu Metropolitano de Arte, Nova York. À direita, gravura de autor desconhecido do final do século XIX ilustrando o assassinato de Hipátia¹⁶



Na Figura 5, à esquerda, Sócrates é retratado com uma postura vigorosa e ativa diante da morte. Lúcido e resoluto, o filósofo está cercado por discípulos que expressam preocupação e pesar, enquanto ele,

¹⁶ Fontes: David, Jacques-Louis. *A Morte de Sócrates*. 1787. Óleo sobre tela, 129,5 × 196,2 cm. Museu Metropolitano de Arte, Nova York. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/A_Morte_de_S%C3%B3crates#/media/Ficheiro:David_-_The_Death_of_Socrates.jpg. Acesso em: 13 fev. 2025. E autor desconhecido. Gravura do final do século XIX ilustrando o assassinato de Hipátia. Disponível em: https://www.le-point.fr/culture/la-minute-antique-de-paty-a-hypatie-12-11-2020-2400639_3.php#11. Acesso em: 13 fev. 2025.

com autoridade, pronuncia suas palavras finais e estende a mão para receber o veneno que lhe será fatal, transformando sua morte em um ato de escolha consciente. Por outro lado, à direita, a imagem de Hipátia apresenta um contraste gritante. A filósofa aparece com o rosto parcialmente escondido, a expressão marcada pelo sofrimento, caída ao chão e em uma posição vulnerável, tentando se proteger de ataques brutais. Diferentemente de Sócrates, a Hipátia foi negado qualquer direito a um julgamento, a uma despedida ou a palavras finais. Não houve honra em sua morte, nem mesmo dignidade para o destino de seu corpo, que foi mutilado e destruído. Como observou Amalia González Suárez em *Hipatia* (2002):

Hipátia carrega a triste glória de ser a segunda vítima, depois de Sócrates, das iras desencadeadas contra alguém dedicado à Filosofia. Contudo, há diferenças importantes entre as duas mortes: Sócrates morreu como resultado de uma condenação, enquanto Hipátia foi atropelada por uma multidão enfurecida contra ela. Para Sócrates, sua execução, se acreditarmos em seu discípulo Platão, representou apenas mais um episódio em sua trajetória de vida, marcada pela escolha de sofrer a injustiça em vez de cometê-la, de modo que sua morte fortaleceu o conhecimento que temos sobre sua vida. Sócrates foi condenado à morte, e sua execução ocorreu por meio da cicuta que, segundo o testemunho do *Fédon* (117a-118c), lhe proporcionou uma morte tranquila. No caso de Hipátia, sua morte, muito mais violenta e sangrenta que a de Sócrates, não ativou o conhecimento de sua vida, embora tenha despertado a admiração dos iluministas, como mencionado anteriormente. Esse esquecimento pode ser atribuído, talvez, ao fato de que seu discípulo mais conhecido, Sinésio, morreu dois anos antes dela, o que impossibilitou que sua vida e obra fossem divulgadas como um tributo póstumo. Além disso, a virulência dos acontecimentos não encorajou a preservação de sua memória, já que o medo de seus contemporâneos de sofrer um destino semelhante prevaleceu. A imposição do pensamento cristão da época também não favorecia o resgate da figura de uma mulher assassinada por cristãos. Em outras palavras, o medo de seus discípulos e o desprezo de seus opositores contribuíram significativamente para o esquecimento de Hipátia (Suárez, 2002, p. 16-17, tradução minha).

A reflexão de Suárez (2002) é especialmente impactante ao destacar as profundas diferenças entre as mortes de Sócrates e Hipátia e ao apontar como a ausência de memória sobre a filósofa está ligada a uma conjunção de medo, desprezo e opressão religiosa e de gênero. Essa análise me leva a questionar: será que Hipátia realmente teve glória¹⁷? Sócrates morreu para realizar um ideal; Hipátia morreu por representar um ideal. Contudo, a memória de Sócrates foi imortalizada como um símbolo da filosofia e da justiça, enquanto a de Hipátia foi abafada, marcada pela violência e pelo esquecimento.

Nicole Loraux, em *Maneiras trágicas de matar uma mulher* (1985), ofereceu uma chave interpretativa importante para compreender essa diferença. Ela escreveu: “a glória das mulheres é não terem glória” (Loraux, 1985, p. 23). Essa frase, ao mesmo tempo incisiva e reveladora, expõe como, nas narrativas patriarcais, a morte de uma mulher é desprovida de significado público ou heroico. Por trás desses discursos está a concepção de que “uma mulher não saberia possuir sua morte; para aquela cujas virtudes devem culminar no bem-viver do marido, não há fim heroico” (Loraux, 1985, p. 23).

Hipátia, porém, rompeu com esses papéis tradicionais. Não foi esposa nem mãe, mas uma mulher que construiu um caminho singular: intelectualmente brilhante, carismática, influente e reconhecida como uma autoridade em sua comunidade. Sua trajetória desafiava as normas de gênero de seu tempo, e talvez essa transgressão tenha sido um dos fatores que alimentaram o ódio e a violência que culminaram em seu assassinato. Não se tratava apenas de sua presença no espaço público, mas do fato de que ela encarnava uma forma de poder que escapava à lógica patriarcal.

¹⁷ É importante notar que a associação entre Hipátia e os conceitos de glória e luto não remete a uma elaboração própria da filósofa, mas à minha análise sobre como sua imagem foi construída ao longo dos séculos. Distinguir a história de Hipátia da história de suas representações imagéticas é crucial para compreender como os elementos que compõem sua trajetória foram reinterpretados por diferentes contextos e recursos narrativos.

Para as mulheres, como apontou Loraux, “não há glória no patriarcado, e a cidade nada tem a dizer a respeito da morte de uma mulher, fosse ela tão perfeita quanto lhe é permitido ser” (LORAUX, 1985, p. 22). Hipátia, mesmo sendo tão “perfeita” quanto uma mulher poderia ser sob os padrões da época — sábia, respeitada e líder em seu meio —, não foi poupada. Sua morte, em vez de se tornar um símbolo de resistência e memória, foi relegada ao esquecimento.

Ademais, as circunstâncias de sua morte revelam um padrão recorrente de difamação e perseguição contra mulheres que ocupam posições de destaque intelectual e político. Hipátia foi acusada de praticar magia e feitiçaria, um expediente comum em sociedades patriarcais para deslegitimar e eliminar mulheres que representavam uma ameaça à ordem estabelecida. Essa estratégia, já evidente na Antiguidade Tardia, tornou-se ainda mais sistemática em períodos posteriores, como na caça às bruxas durante o Renascimento. Silvia Federici (2019), ao estudar esses processos, mostrou como acusações de bruxaria foram utilizadas para justificar a perseguição a mulheres que detinham conhecimentos, particularmente nos campos da cura, da ciência e da espiritualidade. Embora a morte de Hipátia pertença a outro contexto histórico, sua difamação ressoa com esses mecanismos, evidenciando como, em diferentes momentos, o controle sobre mulheres se manifestou por meio de narrativas que as vinculavam à feitiçaria e ao ocultismo, áreas que muitas vezes foram desvalorizadas e postas em oposição ao campo filosófico.

Por que a morte de Sócrates é amplamente recordada, enquanto a vida e a morte de Hipátia são esquecidas nos livros da história da filosofia ocidental? Se esses acontecimentos não parecem ter impacto para a história da filosofia canônica, para nós, mulheres, eles estão carregados de significado e devem ser reivindicados como parte legítima dessa mesma história. Como escreveu Loraine Oliveira (2016), é fundamental que as mulheres possam falar por si mesmas sobre quem foi

Hipátia¹⁸. É necessário que tenham acesso a materiais de pesquisa, que investiguem como a filósofa representou “uma mulher de saber e poder” e “a liberdade feminina na Antiguidade” (Oliveira, 2016, p. 17).

Mais do que isso, é crucial refletir sobre o que a morte de Hipátia significa para as filósofas. Sua trajetória nos lembra da luta constante das mulheres para ocupar espaços de poder. Reivindicar Hipátia é também um ato político e epistemológico, uma maneira de reconstruir a filosofia e a história da filosofia ocidental, incluindo nela as vozes e os corpos de mulheres que resistiram, mesmo em condições adversas, para que o pensamento, a liberdade e o saber não fossem monopolizados.

É fundamental perguntar: o que a morte de Hipátia representa para a história da filosofia ocidental? Ao consultarmos os livros mais reconhecidos da área, encontramos pouco ou quase nada sobre ela; quando mencionada, é de forma breve e superficial. Essa ausência não é um caso isolado, mas reflete um padrão sistemático de apagamento que também vitimou tantas outras filósofas. A exclusão das mulheres da história da filosofia ocidental foi tão consolidada que, por muito tempo, os currículos dos cursos de filosofia incluíram exclusivamente homens, como se as mulheres jamais tivessem contribuído para o pensamento filosófico.

Voltaire, um dos poucos que mencionaram Hipátia, afirmou levemente: “quando se despem belas mulheres, não é para as massacrar” (Voltaire apud Dzielska, 1985, p. 17). Essa observação revela um olhar superficial e desrespeitoso sobre a filósofa, reduzindo-a a um comentário banal sobre sua aparência. É com os trabalhos de uma historiografia feminista mais recente, como os de Dzielska (1985), Waithe (1987), Suárez (2002), entre outras, que começamos a compreender

¹⁸ Atualmente, Hipátia dá nome a duas revistas acadêmicas feministas (*Hypatia: Feminist Studies* e *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*), é personagem de um conto de ficção escrito por Ursule Molinaro e está representada na obra de arte *The Dinner Party*, criada por Judy Chicago.

melhor a complexidade e a relevância de Hipátia para a filosofia. Esses estudos trazem uma preocupação ética e política sobre como constituímos a história da filosofia ocidental e de que maneiras ela pode dialogar com as filosofias e práticas feministas contemporâneas. A partir deles, e de outros não mencionados aqui, torna-se possível confrontar uma historiografia que não apenas excluiu a vida e as obras das filósofas, mas também perpetuou uma perspectiva limitada das mulheres na Antiguidade, apresentadas apenas como figuras submissas ou como *hetairai* (no sentido de prostitutas).

Assim, se na história canônica da filosofia Hipátia é invisível, nas narrativas construídas por, com e para as filósofas — que vêm sendo elaboradas com grande esforço e cuidado nos últimos anos — a filósofa assume múltiplos significados. O caso de Hipátia revela uma perversidade ainda mais profunda. Não foi apenas sua vida que foi apagada da história, mas também sua morte brutal. Nem mesmo sua dor foi digna de luto ou memória. A violência que sofreu não foi apenas um ato de crueldade extrema, mas também um assassinato simbólico posterior, em que até mesmo o direito de ser lamentada foi negado. O silêncio em torno de sua morte, nos livros de história da filosofia ocidental, escancara o nível mais perverso do patriarcado, onde a exclusão das mulheres da filosofia não se limita a apagar suas vidas e obras, mas se estende ao ponto de tornar irrelevante até mesmo seu sofrimento e assassinato.

A denúncia desse apagamento vai além da reivindicação por reconhecimento: ela expõe a brutalidade que sequer concedeu a Hipátia a humanidade de ser lembrada como vítima. Recuperar seu legado não é apenas um ato de resgate intelectual, mas um gesto ético e político contra essa violência que normalizou a exclusão das filósofas e naturalizou sua aniquilação. Não se trata apenas de reconhecer que as mulheres fizeram filosofia, mas de se recusar a aceitar que seus apagamentos e suas mortes sejam tratados como insignificantes.

5 Considerações finais

Entendo que, devido ao apagamento da vida, da morte e das obras das filósofas na história da filosofia ocidental, temos hoje um público de mulheres — estudantes, pesquisadoras, professoras e filósofas — que são privadas de conhecer e reconhecer-se nessa história. Elas são igualmente privadas do direito ao luto público¹⁹. Portanto, devemos exigir a continuidade dos estudos sobre Hipátia. Devemos exigir que sua figura e sua história sejam enlutadas publicamente pela filosofia. Que sua morte brutal seja reconhecida e lamentada por toda a comunidade filosófica. Que a perda de Hipátia seja humanizada e que ela não seja mais esquecida, porque não devem existir mortes descartáveis na história da filosofia.

Que Hipátia nos ajude a expor como a história da filosofia ocidental comporta não apenas exclusões e apagamentos, mas também assassinatos e o apagamento dos assassinatos. Em suma, é essencial recordarmos de Hipátia porque as vidas das filósofas importam. Precisamos recordar para permanecer vigilantes, para que tais atrocidades, contra qualquer uma de nós, jamais se repitam.

Referências

- ALIC, Margaret. *Hypatia's heritage: a history of women in science from antiquity to the late nineteenth century*. London: The Women's Press Limited, 1986.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- DZIELSKA, Maria. *Hipátia de Alexandria*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1995.

¹⁹ Empréstimo aqui a expressão de Judith Butler. Conforme Carla Rodrigues explicou, ela compreendeu “vida e morte como categorias relacionais, sendo o valor atribuído a uma vida diretamente ligado ao modo como a enlutamos” (Rodrigues, 2020, p. 109).

- FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LECONTE DE LISLE, Charles. *Hypatie*. 1874. Disponível em: <https://www.poticamundi.com/hypatie-charles-marie-rene-leconte-de-lisle/>. Acesso em: 26 janeiro 2025.
- LORAUX, Nicole. *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LUMPKIN, Beatrice. Hypatia and women's rights in ancient Egypt. In: VAN SERTIMA, Ivan (Ed.). *Black Women in Antiquity*. New Brunswick: Transaction Books, 1984.
- MULVEY, Laura. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. Screen, v. 16, n. 3, p. 6-18, 1975. Disponível em: <https://ia802801.us.archive.org/4/items/visual-pleasure-and-narrative-cinema/Laura-mulvey-visual-pleasure-and-narrative-cinema.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2025.
- OLIVEIRA, Loraine. Vestígios da vida de Hipácia de Alexandria. *Perspectiva Filosófica*, vol. 43, n. 1, p. 3-20, 2016.
- RODRIGUES, Carla. JudithButler. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6 n. 3, 2020, p. 99-113. Disponível: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler/>. Acesso em: 05 Junho 2020.
- SUÁREZ, Amalia González. *Hipatia*. Madrid: Ediciones del Orto, 2002.
- WAITHE, Mary Ellen. *A History of Women Philosophers: Ancient Women Philosophers 660 B.C.–500 A.D.* Dordrecht: Kluwer academic publishers, 1987.

Christine de Pizan entre a defesa da igualdade e o reconhecimento da diferença sexual

Mel Ciqueira Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.02>

1 Introdução

Christine de Pizan (1364-1431) nasceu na Itália em 1364, mas aos quatro anos de idade mudou-se para França quando seu pai, Tommaso de Pizzano (1310-1387) — astrólogo e professor universitário — recebeu um convite do Rei Carlos V (1338-1380) para trabalhar na corte francesa. Tommaso de Pizzano e a ida de Christine para a França marcaram a trajetória da filósofa, pois foi com orientação do pai e com acesso à grande biblioteca do rei que Christine de Pizan iniciou o seu caminho nas letras. Outro acontecimento importante para a trajetória da filósofa foi a morte de seu pai e de seu marido, o que fez com que Christine de Pizan se tornasse responsável pelo sustento da família, levando-a, assim, a começar a sua carreira como autora. Durante sua carreira, Pizan escreveu mais de quarenta obras em vários gêneros literários e para públicos diversos, passando por temas como a defesa do sexo feminino, educação, política, moral e economia.² Neste texto,

¹ Mel Ciqueira Santos é bacharel em filosofia pela UNICAMP e mestranda em filosofia pela mesma universidade. Durante sua graduação desenvolveu uma pesquisa de iniciação científica intitulada “Christine de Pizan com e contra Aristóteles” e financiada pela FAPESP. E-mail: mel.ciqueirasantos@gmail.com

² Para uma introdução mais completa sobre a vida e a obra de Christine de Pizan conferir Schmidt (2020).

apresento as questões que orientam minha pesquisa de mestrado a respeito da relação entre dois temas que foram alvo da pena de Pizan: a defesa do sexo feminino e a política.

Como buscarei mostrar em um primeiro momento deste texto, ao analisar a forma pela qual Christine de Pizan advoga em favor do sexo feminino em *La Cité des Dames*³ é possível perceber que argumentar pela igualdade entre os sexos não leva Pizan a negar que haja *diferenças* entre eles.⁴ O fato de Pizan reconhecer que há diferenças entre os sexos em uma obra voltada para a defesa das mulheres é digno de nota. Isso porque, ao olharmos para a forma pela qual as diferenças naturais entre os sexos foram abordadas por uma certa tradição de filósofos que antecederam Christine de Pizan, é possível perceber uma tendência de extrair das diferenças naturais entre os sexos uma desigualdade natural entre eles que é em detrimento da mulher e intransponível. Este é o caso, por exemplo, na filosofia de Aristóteles que, como argumenta Prudence Allen (1997), exerce enorme influência no discurso dos medievais sobre as mulheres depois do séc. XII (i.e. pós assimilação do *corpus* aristotélico no Ocidente Latino).⁵

³ Neste texto valho-me, sobretudo, a tradução em língua portuguesa de *La Cité des Dames* elaborada por Luciana Deplagne (2006).

⁴ Opto por usar “sexo” ao invés de “gênero” para evitar a atribuição da concepção contemporânea de gênero à filosofia de Christine de Pizan de modo anacrônico. Essa é uma escolha que não é senso comum entre as estudiosas e estudiosos de Christine de Pizan. Por isso, ao fazer menções a estudos que fazem uso do termo “gênero” irei seguir a opção tida pela autora ou pelo autor.

⁵ Prudence Allen (1997), analisando a forma pela qual a mulher era teorizada pelos filósofos antes e depois de Aristóteles, argumenta que é com Aristóteles que a depreciação da mulher é sistematizada de modo que a recepção de seu pensamento na Idade Média ocasiona uma verdadeira revolução na concepção que se tinha do sexo feminino e da relação entre os sexos. Nesse sentido, Allen defende o seguinte: “A teoria específica de Aristóteles sobre a polaridade dos sexos lançou as bases para a revolução subsequente na filosofia da identidade sexual, que chamei de ‘A Revolução Aristotélica’”. (Allen, 1997, p. 83). Ainda sobre a teoria de Allen, vale mencionar o trabalho de Claudia Brochado (Brochado, 2019) que reconstrói a teoria de estudiosa americana em uma abordagem histórica.

Em *Política I*, Aristóteles afirma que as mulheres possuem uma capacidade deliberativa limitada em autoridade (*Pol.* 1260a1-13). Tal limitação, por sua vez, justifica, dentro do sistema aristotélico, a seguinte ideia: “[...] a relação entre homem e mulher consiste no fato de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um governante, outra, governada.” (*Pol.* I. 1254b11-14). Isso porque uma deficiência na deliberação implica em uma deficiência na capacidade de desenvolver a *phronesis* que, por sua vez, é apresentada por Aristóteles como “[...] a única virtude peculiar ao governante” (*Pol.* III. 3. 1277b25).

Esta mesma ideia de que, devido a uma limitação na capacidade deliberativa da mulher, ela deve, por natureza, ser subordinada ao homem é ecoada por Tomás de Aquino na Questão 92 da *Suma Teológica*, em que o filósofo afirma o seguinte: “[...] a mulher é, por natureza, submetida ao homem, pois o homem possui, por natureza, maior discernimento de razão.” (*Suma Teológica*, 92a, I). Nesta passagem da *Suma* é possível identificar claramente o eco da argumentação de Aristóteles em *Política I*. Assim como Aristóteles, Tomás extrai de uma pretensa diferença racional entre o homem e a mulher uma desigualdade política intransponível em detrimento das mulheres.

Vale ainda ressaltar que os ecos deste discurso difundido entre os medievais, surpreendentemente, podem ser identificados até a modernidade, por exemplo, na filosofia de Rousseau. Como Yara Frateschi (2024) chama atenção, o autor de *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), cai em uma contradição ao tratar da questão da natureza da mulher no *Emílio* (1762). Embora afirme no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que não há diferenças naturais que justifiquem desigualdades políticas, faz a seguinte afirmação no *Emílio*:

A rigidez dos deveres relativos a ambos os sexos não é nem pode ser a mesma. Quando a mulher se queixa a esse respeito da injusta desigualdade que o homem institui, ela está errada; tal desigualdade não

é uma instituição humana, ou pelo menos não é obra do preconceito, mas da razão (Rousseau, 2009, p. 521).

Nesta passagem, é possível perceber que até mesmo em um dos grandes defensores da igualdade na modernidade encontra-se presente o discurso segundo o qual a natureza da mulher representa uma limitação intransponível para ela. Assim sendo, é possível dizer que, ao reconhecer as diferenças naturais entre os sexos sem, contudo, argumentar pela desigualdade natural entre eles, Pizan realiza um movimento que desafia a tendência observada entre os filósofos mencionados.

Este movimento, contudo, parece gerar algumas tensões internas à sua filosofia política. Se, por um lado, enquanto igualmente perfectíveis, homens e mulheres estariam aptos a ocupar os mesmos papéis políticos, por outro lado, enquanto marcados por certas diferenças naturais, homens e mulheres apresentam tendências distintas que os tornam mais propícios para o desempenho de atividades específicas. Assim sendo, a seguinte questão surge: qual é o papel das diferenças sexuais na filosofia política de Christine de Pizan? Para a filósofa, as diferenças sexuais são determinantes no estabelecimento dos papéis políticos que cada sexo deve desempenhar ou podem ser contornadas? Esta é a questão que orienta minha pesquisa de mestrado. Meu principal objetivo com este texto é apresentar os elementos que me levaram à formulação desta questão bem como o atual estado da arte em torno dela. Para tal, debruço-me, primeiramente, sobre a justificativa que Pizan fornece para a ausência das mulheres no judiciário em *La Cité des Dames I*, 11. Feito isso, em um segundo momento, chamo atenção para a conduta recomendada pela filósofa às princesas viúvas em posição de regência em *Le Livre des Trois Vertus*.⁶ Por fim, apresento as posições das pesquisadoras que se dedicaram a compreender o papel que as

⁶ Neste texto utilizo a tradução em língua inglesa de *Le Livre des Trois Vertus* elaborada por Charity Cannon Willard (1989).

diferenças sexuais desempenham na filosofia política de Christine de Pizan.

2 *La Cité des Dames*: entre a defesa da igualdade e o reconhecimento da diferença

Em *La Cité des Dames*, Pizan narra a construção de uma cidade alegórica no Campo das Letras que tem por objetivo servir de refúgio e fortaleza para as mulheres virtuosas que vivem sendo caluniadas pelos intelectuais. Como bem aponta Schmidt (2018), as acusações contra as quais Pizan se coloca em *La Cité des Dames* são relativas à capacidade racional da mulher, à fisiologia da mulher e também acusações baseadas nas Escrituras (Schmidt, 2018, p. 21). Contra este discurso misógino que reitera a inferioridade racional, moral e biológica da mulher, Pizan defende a perfectibilidade da natureza feminina.⁷ Para tal, a filósofa mobiliza uma argumentação multifacetada na defesa de duas teses: (1) não há nada na natureza da mulher que a torne inferior ao homem e, assim, (2) as mulheres são tão perfectíveis quanto os homens.⁸

A defesa da primeira tese é o foco do primeiro livro de *La Cité des Dames* que Pizan encerra com a seguinte afirmação:

Acredito ter dado argumento suficiente para a defesa de minha tese, ou seja, ter provado a ti, pelas claras demonstrações e pelos exemplos,

⁷ Embora anacrônico, acredito que o termo “misógino” pode ser usado para caracterizar as acusações que eram feitas às mulheres pelos intelectuais sem complicações se entendermos misoginia nos termos defendidos por R. Bloch em *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love* (1992). Para Bloch, a misoginia consiste na expressão de uma opinião negativa sobre as mulheres enquanto uma classe abstrata (Bloch, 1992, p. 4).

⁸ Schmidt (2018) mapeia os tipos de argumentos mobilizados por Pizan. De acordo com Schmidt, “Encontramos em Cidade das Damas três tipos de argumentos aqui instanciados: (i) um argumento por redução ao absurdo, que consiste em mostrar que sustentar imperfeição na criação de um ser implica atribuir imperfeição ao ato de criação e ao criador (que é Deus); (ii) um argumento pela observação de harmonia na natureza (cumplicidade entre as espécies); (iii) contraexemplos.” (Schmidt, 2018, p. 29)

que Deus nunca condenou mais, nem condena, as mulheres do que os homens. (Pizan, 2006, p. 208).

Nesta passagem, é possível perceber como Pizan mobiliza sua argumentação em *La Cité des Dames* tendo em vista a defesa da tese de que, ao contrário do que afirmava o discurso misógino vigente em sua época, não há desigualdades naturais entre o homem e a mulher.

Já a defesa da segunda tese — a mulher é tão perfectível quanto o homem — é o foco de Pizan principalmente nos outros dois livros que compõem *La Cité des Dames*. Ao longo de toda obra, Pizan mobiliza uma série de *exempla* de mulheres virtuosas para demonstrar que “[...] as mulheres podem ser possuidoras de todos os bens e de todas as virtudes.” (Pizan, 2006, p. 261).⁹ Contra o discurso misógino mencionado a pouco, e apoiando-se no que demonstrou no primeiro livro de *La Cité des Dames*, a autora defende, então, que, assim como os homens, as mulheres são plenamente perfectíveis, isto é, são capazes de alcançar todos os bens e virtudes.

Contudo, a defesa destas duas teses não leva Pizan a negar que haja *diferenças* naturais entre os homens e as mulheres. Neste sentido, na própria *La Cité des Dames*, a filósofa reconhece que há diferenças naturais entre os sexos. Isso aparece de maneira especialmente clara em *La Cité des Dames I, 11*, capítulo em que Pizan argumenta a respeito das razões pelas quais as mulheres não estão no judiciário. Neste contexto,

⁹ O *exempla* é uma forma narrativa que começa na Roma Antiga e é adaptado na Idade Média. Bremond, Le Goff e Schmitt definem o *exempla* medieval como “Um relato breve oferecido como verídico e destinado a ser inserido em um discurso (em geral um sermão) para convencer um auditório por uma lição salutar. [*Un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire.*] (Bremond, Le Goff, Schmitt, 1982, p. 37-8, trad. minha). Schmidt (2018) explora o caráter argumentativo e pedagógico que a presença massiva de *exempla* desempenha em *La Cité des Dames*: “O grande número de exemplos (uma centena) certamente serve a um propósito argumentativo: ao passo que o público leitor é atingido por uma avalanche de casos, chega-se à conclusão que a existência de mulheres virtuosas não configura uma exceção.” (Schmidt, 2018, p. 31).

ela afirma que há uma diferença natural de força física entre o homem e a mulher:

Deus estabeleceu, então, que o homem e a mulher deveriam servi-lo de modo diferente, ajudando-se e confortando-se mutuamente, cada um no que lhe compete. A cada sexo, ele estabeleceu a natureza e inclinação necessárias para cumprir seus deveres, mesmo se a espécie humana, muitas vezes, abusa do que lhe foi confiado. Aos homens, Deus deu a força física e a coragem de ir, de vir, de falar sem temor; e é pela natureza dos homens ser assim, que eles aprendem as leis e devem fazer para manter a justiça no mundo. (Pizan, 2006, p. 146-7)

Nesta passagem, é possível perceber que Pizan reconhece que há diferenças naturais entre homens e mulheres e que, para ela, tais diferenças são fruto de um desígnio divino e derivadas da diferença de força física que existe entre eles.

O reconhecimento destas diferenças naturais entre homem e mulher não parece ser um problema para a argumentação de Christine de Pizan uma vez que, para a filósofa, a natureza opera em uma lógica de criação de equilíbrios e não de desigualdades. Isso fica claro na seguinte passagem de *La Cité des Dames*:

[...] quando a natureza não conseguiu dar a dois corpos o mesmo grau de perfeição, o tornando sob algum aspecto imperfeito ou deformado, ou na forma ou na beleza, ou por alguma impotência ou fraqueza em alguma parte, ela o recompensa com um dom bem maior do que aquele que ela o privou (Pizan, 2006, p. 151).

A partir dessa passagem é possível perceber como, para Pizan, a natureza opera em uma lógica de criação de harmonias que impede o desenvolvimento de desigualdades intransponíveis.

Entretanto, Pizan não só reconhece que há diferenças naturais entre homens e mulheres, mas também parece se valer delas em alguns momentos de sua obra para justificar a atribuição de determinados papéis políticos ao homem e à mulher. Este é o caso na passagem mencionada a pouco em que Christine de Pizan justifica a ausência das

mulheres nos espaços de aplicação da lei. Frente à questão da ausência das mulheres no judiciário, Pizan mobiliza a diferença natural de força física entre os sexos para justificar a atuação dos homens como agentes da lei e a ausência das mulheres neste papel. Percebe-se aqui uma certa tensão na argumentação de Pizan, uma vez que ela nos leva a supor que a natureza dos indivíduos tem um papel determinante na função política que devem desempenhar o que, por sua vez, coloca em xeque a ideia de que homens e mulheres são igualmente perfectíveis.

Contudo, já em *La Cité des Dames*, há elementos para se questionar se este seria realmente o caso, isto é, se, para a filósofa, as diferenças naturais entre os sexos têm um papel determinante no papel político que homens e mulheres devem desempenhar. Isso porque Pizan reconhece que, apesar de serem naturalmente mais fracas do que os homens, as mulheres já se mostraram capazes de demonstrar força, coragem e robustez em suas ações ao longo da história:

Todavia, saiba, cara amiga, que se Deus quis mostrar expressamente aos homens que as mulheres não têm a mesma audácia e força física que normalmente têm os homens, não significa que eles devam dizer, e tampouco acreditar que o sexo feminino seja completamente desprovido de força e audácia. Muitas mulheres demonstraram muita força, coragem e robustez para empreender e realizar muitas coisas, como fazem os homens importantes, valorosos e importantes conquistadores, dos quais os escritos falam tanto. (Pizan, 2006, p. 152)

Nesta passagem é possível perceber que, de acordo com Pizan, a fraqueza, que é natural às mulheres, não parece ser um elemento limitante para que as mulheres desempenhem atividades que requerem força e coragem, como é o caso das atividades envolvidas na execução da justiça. Este tipo de argumentação parece apontar para uma compreensão não limitante da natureza feminina por parte de Pizan, uma vez que, mesmo afirmando que as mulheres são naturalmente mais fracas e temerárias do que os homens, Pizan não conclui que elas são incapazes de realizar atividades que requerem força e coragem. Este

mesmo movimento argumentativo também parece ocorrer em *Le Livre des Trois Vertus*. Entretanto, antes de apresentar os indícios que me levam a essa afirmação, vale ressaltar o uso que Pizan faz das diferenças naturais entre os sexos já em *La Cité des Dames*.

Como apresentado na introdução deste texto, é possível perceber na história da filosofia ocidental uma certa tendência de fazer das diferenças naturais entre homens e mulheres uma justificativa para atribuir às mulheres uma série de restrições políticas. Christine de Pizan parece fazer um uso distinto da ideia de que existem diferenças naturais entre os homens e as mulheres. Como indicado acima, há indícios para supor que Christine de Pizan não faz das diferenças naturais entre os sexos um elemento determinante a fundar uma intransponível desigualdade política. Deste modo, a maneira pela qual Pizan aborda as diferenças sexuais em sua filosofia política deve receber atenção uma vez que pode servir como um exemplo de tratamento para com as diferenças que não desemboca em defesa de desigualdades.

3 *Le Livre des Trois Vertus*: o caso das princesas regentes

Le Livre des Trois Vertus é uma obra escrita por Christine de Pizan em 1405, na sequência da escrita de *La Cité des Dames*. Contudo, diferentemente do que ocorre em *La Cité des Dames*, esta obra tem um registro muito mais pragmático. O objetivo da obra é apresentar um manual de conduta que possibilite que todas as mulheres se tornem virtuosas e, assim, possam entrar na Cidade das Damas que, como apresentado na seção anterior, é reservada apenas às mulheres virtuosas.¹⁰ Neste sentido, Pizan escreve uma série de lições para, nas palavras da filósofa, uma verdadeira “Universidade de Mulheres” (Pizan,

¹⁰ A cidade construída por Pizan em *La Cité des Dames* não está aberta a todas as mulheres, mas apenas às virtuosas. Isso fica explícito logo na abertura de *La Cité des Dames* quando Pizan afirma o seguinte: “[...] os muros de nossa cidade serão fechados a todas aquelas desprovidas de virtudes.” (Pizan, 2006, p. 126).

1989, p. 70, trad. minha). Estas lições são endereçadas a mulheres de todos os estratos sociais, desde a princesa até as esposas dos comerciantes e prostitutas.

Dada a diferença entre a natureza de *La Cité des Dames* e *Le Livre des Trois Vertus*, mesmo que Pizan apresente uma obra como sequência da outra, compatibilizar estas duas obras é um desafio que sempre ocupou as estudiosas e os estudiosos das obras de Christine de Pizan. Em minha pesquisa de mestrado busco contribuir neste sentido apontando para uma possível continuidade entre as duas obras. Neste sentido, proponho que, ao olhar com atenção para o caso das princesas regentes em *Le Livre des Trois Vertus*, encontramos um eco da ideia apresentada em *La Cité des Dames* segundo a qual a natureza das mulheres não é um elemento definitivamente limitante das suas atividades políticas.

Na primeira parte de *Le Livre des Trois Vertus*, Pizan se refere às princesas. Após apresentar uma série de lições de conduta para as princesas casadas, ela dedica dois capítulos para tratar sobre um grupo específico de princesas: as princesas viúvas com filhos menores de idade que, devido a morte de seu marido e a menoridade do filho, atuam como regentes em nome de seu filho. Os conselhos que Pizan endereça a este grupo específico de mulheres, embora não tenham recebido tanta atenção da literatura secundária, parecem fornecer uma chave de leitura interessante das complexas dinâmicas sexuais dentro do corpo político na Idade Média. Isso porque na figura da princesa regente tem-se um caso em que uma mulher assume novos deveres e responsabilidades diante de sua comunidade.

Ao olhar para os conselhos oferecidos por Pizan para a princesa viúva em situação de regência é possível perceber que a fraqueza física natural das mulheres, que faz com que os ambientes de aplicação da lei não lhes seja próprio, não parece impedir a princesa regente de fazer o necessário para manter a justiça, inclusive por meio da punição. Neste sentido, destaca-se o seguinte conselho de Pizan para as princesas viúvas em situação de regência: “Ela fará regulamentos especiais e dará

recomendações aos seus indicados para garantir que a justiça seja mantida. Se isso não acontecer, ela os deporá e punirá.” (Pizan, 1989, p. 122, trad. minha). A partir dessa passagem é possível perceber como, também em um registro mais pragmático, Christine de Pizan não parece supor que a fraqueza natural dos corpos das mulheres as impeça de desempenhar, quando necessário, cargos de execução da justiça. Na passagem supracitada, Pizan explicitamente apresenta a punição como um caminho que deve ser seguido pela princesa viúva em posição de regência em nome da manutenção da justiça.

Contudo, é digno de nota que este conselho apareça endereçado às princesas viúvas em situação de regência. Isso porque, ao se referir às princesas casadas, Pizan apresenta um caminho distinto para lidar com distúrbios na justiça. Neste sentido, é preciso marcar que, ao endereçar-se às princesas casadas, a filósofa marca que o dever da punição cabe ao príncipe e que a princesa casada deve sempre optar pela paz: “[...] embora ele deva puni-los, ela sempre preferirá a paz.” (Pizan, 1989, p. 86, trad. minha). É importante destacar esta passagem pois, a partir dela, é possível perceber que Pizan recomenda condutas distintas para a princesa casada e para a princesa em situação de regência frente a distúrbios da justiça em que a punição se faz necessária. Enquanto a princesa casada deve deixar a punição a cargo do príncipe, a princesa regente, governando em direito do príncipe, deve aplicar as punições quando necessário. Ao fazer isso, Pizan parece estar ecoando a ideia de que, embora naturalmente não inclinadas para a punição, as mulheres podem desempenhá-la quando necessário, neste caso, na ausência de um homem para fazê-lo.

Assim sendo, há indícios para se dizer que Christine de Pizan apresenta em sua filosofia um modo de lidar com as diferenças naturais entre os sexos que não vai da diferença à desigualdade, mas que se mostra capaz de reconhecer a diferença sem fazer dela um elemento intransponível. Entretanto, isso gera uma dificuldade que precisa ser melhor explorada: qual é, então, o papel das diferenças sexuais na

filosofia política de Christine de Pizan? Neste texto limito-me a expor o estado da arte com relação a essa questão sob a qual venho debruçando-me em minha pesquisa de mestrado.

4 O papel das diferenças sexuais na filosofia política de Christine de Pizan: uma questão em aberto

O papel das diferenças sexuais na filosofia política de Christine de Pizan está em debate pelas estudiosas e pelos estudiosos da filosofia pizaniana. Nesse sentido, destaco os estudos de Tsae Lan Lee Dow (2005), Margaret Loebe (2006), Karen Green (2006) e Tracy Adams (2009). Os dois primeiros estudos abordam a questão do papel do sexo na filosofia política de Pizan ao se debruçarem sobre o uso que a filósofa faz da metáfora do corpo político, já os dois últimos abordam o tópico em questão ao tratarem sobre o posicionamento de Pizan frente à crise de regência instaurada na corte de Carlos VI.

Dow (2005) argumenta que é possível encontrar duas imagens de corpo político nas obras de Pizan, uma imagem de corpo político masculino e uma imagem de um corpo político feminino:

O primeiro é um corpo político “masculino” concebido de forma mais tradicional. O segundo é desenvolvido no *La Cité des Dames* e no *Le Livre des Trois Vertus*. É um corpo político “feminino”, conceitualizado no reino abstrato e universal dos ideais filosóficos no primeiro texto e fundamentado nas realidades da vida medieval das mulheres no último tratado. (Dow, 2005, p. 238-239, trad. minha)

Nesse sentido, a comentadora sugere que *La Cité des Dames* e *Le Livre des Trois Vertus* devem ser lidas para além do registro da defesa do sexo feminino. Ambas as obras, quando interpretadas por um viés político, apontam, de acordo com Dow, para o esboço de uma imagem de um corpo político de mulheres. Tal imagem é, para a comentadora, alternativa àquela apresentada em *Le Livre du Corps Politic* em que

Christine de Pizan apresenta uma imagem de corpo político mais tradicional. Assim sendo, é possível dizer que, para Dow, as diferenças sexuais desempenham um papel central na filosofia política de Christine de Pizan a ponto de orientarem a formulação de duas imagens distintas de corpo político na filosofia de Christine de Pizan.

Tal encaminhamento é questionado por Margaret Loebe (2006). Para Loebe, não há duas imagens distintas de corpos políticos na filosofia de Christine de Pizan, mas sim uma imagem de corpo político que é generificado, isto é, que é pautado no sexo. De acordo com a comentadora, Pizan constrói sua imagem do corpo político com base em sua visão a respeito dos sexos segundo a qual homens e mulheres são complementares uns aos outros. Nesse sentido, remetendo à justificativa que Pizan apresenta para a ausência de mulheres no judiciário, Loebe afirma o seguinte:

Christine afirma que as mulheres são complementares aos homens na sociedade. Embora certamente sejam capazes de desempenhar as mesmas funções que os homens, elas não o fazem porque as mulheres e os homens têm talentos diferentes que os tornam mais adequados às suas funções específicas. (Loebe, 2006, p. 28, trad. minha)

A partir desta passagem de Loebe, é possível perceber como, na interpretação da comentadora, a visão de Pizan acerca dos sexos tem um papel central em sua filosofia política. Nesse sentido, Loebe chega a afirmar o seguinte: “A visão de Christine a respeito do corpo político está fundamentada nos seus três maiores trabalhos sobre as mulheres: a *Querelle de la Rose*, *Le Livre de la Cité des Dames* e *Le Livre des Trois Vertus*.” (Loebe, 2006, p. 15, trad.minha). A partir desta afirmação é possível perceber como, para a comentadora, a concepção de Pizan acerca dos sexos serve como base para o uso que a filósofa faz da metáfora do corpo político.

Esta mesma ideia de que Pizan extrairia da sua visão acerca dos sexos uma determinada compreensão acerca dos papéis políticos do

homem e da mulher também aparece nas investigações de Tracy Adams. Em sua investigação a respeito do posicionamento de Pizan frente à crise de regência na corte de Carlos VI, Adams defende o seguinte: “a aceitação de Christine da exclusão feminina do trono, [...], resulta logicamente de sua noção de gênero” (Adams, 2009, p. 17-8, trad. minha). Na argumentação de Adams, é possível notar como a comentadora, assim como Loebe, propõe uma leitura da filosofia política de Christine de Pizan em que o sexo desempenha um papel central.

Tratando também sobre a posição de Pizan frente à crise de regência na corte de Carlos VI, Karen Green (2006) parece manter um posicionamento diferente do de Adams. De acordo com Green, na filosofia política de Pizan, tanto homens como mulheres podem ocupar a posição de governante. Nesse sentido, Green afirma que “[...] a totalidade de seu pensamento torna o exercício do governo apropriado para princesas, nascidas no poder e na riqueza, como príncipes” (Green, 2006, p. 267, trad. minha). Diferentemente de Adams e Loebe, Green, por sua vez, parece apontar para uma leitura da filosofia de Christine de Pizan em que as diferenças sexuais têm um papel menos central. De acordo com Green, as diferenças sexuais não são, para Pizan, um elemento determinante do papel político que cada membro da sociedade deve desempenhar.

Como os distintos posicionamentos mantidos pelas comentadoras mostram, a centralidade que o sexo tem na filosofia política de Christine de Pizan não é algo simples de estabelecer. Em minha pesquisa de mestrado, busco contribuir para este debate investigando como as diferenças naturais entre os sexos influenciam no estabelecimento do papel político da mulher no corpo político tal qual desenhado por Christine de Pizan. Nesse sentido, proponho a investigação do uso que Pizan faz da metáfora do corpo político em *Le Livre du Corps Policie* à luz da argumentação da filósofa a respeito das mulheres em *La Cité des Dames* e *Le Livre des Trois Vertus*.

5 Considerações finais

Com este texto, busquei apresentar as questões que orientam minha pesquisa de mestrado a respeito de uma dificuldade que surge quando buscamos relacionar dois temas abordados por Pizan em suas obras, a saber, a defesa do sexo feminino e a política. Por meio da análise da justificativa que Pizan fornece para ausência de mulheres no judiciário em *La Cité des Dames* bem como da conduta que a filósofa prescreve para as princesas regentes em *Le Livre des Trois Vertus*, foi possível perceber como há certa dificuldade na filosofia de Christine de Pizan em se determinar a função que as diferenças sexuais têm no estabelecimento dos papéis políticos que cada membro da sociedade deve desempenhar de acordo com a filósofa. Esta dificuldade surge em decorrência de um movimento realizado por Christine de Pizan que é digno de nota. Diferentemente de Aristóteles, Tomás de Aquino e, surpreendentemente, Rousseau, que extraíram das diferenças sexuais uma desigualdade política intransponível em detrimento da mulher, Pizan reconhece que existem diferenças naturais entre os sexos sem, contudo, argumentar por uma desigualdade intransponível entre eles. Este movimento gera uma dificuldade que é alvo de debate entre as estudiosas de sua filosofia, a saber, determinar qual é o papel do sexo na filosofia política de Christine de Pizan. As diferenças sexuais são determinantes no estabelecimento do papel político de cada membro da sociedade? Em minha pesquisa de mestrado busco contribuir para o esclarecimento desta questão.

Referências

- ALLEN, Prudence. *The concept of women: The Aristotelian revolution 750 B.C.-1250 A.C.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.,1997.
- AQUINO de, Tomás. *Suma Teológica: Volume 2 Parte I – Questões 44 – 119.* São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Aristóteles: volume II.* Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borhein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Aristóteles: Tratado da Virtude Moral – Ethica Nichomachea I13 – III8.* Tradução e Edição de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- ARISTÓTELES. *Aristóteles: Ética a Nicômaco Livro IV.* Tradução de Lucas Angioni. *Dissertatio*, Porto Alegre, v. 34, p. 285-300, verão. 2011.
- ARISTÓTELES. *Política: Edição Bilingue.* Tradução de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Vega, 1998.
- ADAMS, Tracy. Christine de Pizan, Isabel de Bavaria and Female Regency. *French Historical Studies*, v. 32, n. 1, p. 1-32, inverno. 2009.
- BROCHADO, Claudia C. *A Querelle des femmes e a política sexual na Idade Média. Brahtair – Revisa de Estudos Celtas e Germânicos*, v. 19, n. 2, p. 63-91, dez. 2020.
- DOW, Tsae L. L. Christine de Pizna and the Body Politic. In: GREEN, Karen; MEWS, Constant J (ed.). *Healing the Body Politic of Christine de Pizan.* Turnhout: Brepols, 2005.
- FRATESCHI, Yara A. Sofia, a grande contradição de Rousseau. In: PUGLIESE, Nastassja; SECCO, Gisele; OLIVEIRA, Bernardo (org.). *Vozes Mulheres na História da Filosofia.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2024.
- FORHAN, Kate L. "Polycracy, Obligation, and Revolt: The Body Politic in John of Salisbury and Christine de Pizan." In: BRABANT, Margaret (ed.). *Politics, Gender, and Genre: The Political Thought of Christine de Pizan.* Nova York: Boulder: Westview Press, 1992, 33–52.
- GREEN, Karen. Isabeau de Bavière and the Political Philosophy of Christine de Pizan. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, v. 32, n. 2, p. 247-272, verão. 2006.

- LOEBE, Margaret E. The politics of virtue: Christine de Pizan's gendered body politic and its practical applications. Tese (Doutorado em História), Sweet Briar College, 2006.
- PIZAN, Christine. *A Medieval Woman's Mirror of Honor: The Treasury of the City of Ladies*. Edição de Madeleine Cosman. Tradução de Charity Cannon Willard. Nova York: Persea Books, 1989.
- PIZAN, Christine de. *A Cidade das Damas*. In: Calado, Luciana E.F.D. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- PIZAN, Christine de. *Le Livre des trois Vertus: Introduction et traduction en français moderne par Liliane Dulac*. IN: RÉGNIER-BOHLER, DANIELLE (ed.). *Voix de femmes au Moyen Âge: savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie, XIIe-XVe siècle*. Paris: Laffont (Bouquins), 2006.
- PIZAN, Christine de. *Le livre de la Cité des dames: Édition bilingue introduite et traduite par Anne Paupert*. Edição e notas de Claire Le Ninan e Anne Paupert. Paris, Champion (Champion Classiques. Moyen Âge, 59), 2023.
- PIZAN, Christine de. *The Book of the Body Politic*. Tradução: Kate Langdon Forhan. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- PIZAN, Christine de. *Book of the Body Politic*. Edição e Tradução de Angus J. Kennedy. Nova York e Toronto: Iter Press, 2021. (The Other Voice in Early Modern Europe, The Toronto Series, 86).
- PIZAN, Christine de. *Le livre du corps de policie: Édition critique avec introduction, notes et glossaire par Angus J. Kennedy*. Paris: Champion (Études christiniennes, 1), 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SCHMIDT, Ana. R. Christine de Pizan. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, vol. 6 n. 3, p. 1-15, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan/>.
- SCHMIDT, Ana. R. Christine de Pizan contra os filósofos. IN: SCHMIDT, Ana. R; SECCO, Gisele D.; ZANUZZI, Inara (org.). *Voices Femininas na Filosofia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 15-36, 2018.

SCHMIDT, Ana. R. Christine de Pizan e o humanismo francês: elementos para a contextualização histórica. *doispontos*, Curitiba, São Carlos, v. 18, n. 1, p. 247-263, maio. 2021.

WILLARD, Charity C. Christine de Pizan's advice to women. In: PIZAN, Christine de. *A Medieval Woman's Mirror of Honor: The Treasury of the City of Ladies*. Edição de Madeleine Cosman. Tradução de Charity Cannon Willard. Nova York: Persea Books, 1989.

Margaret Cavendish: uma possível metodologia para a leitura de seu materialismo primeiro

Milena Louise Liers¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.03>

1 Introdução

O pensamento filosófico de Margaret Cavendish, popularmente conhecido como obscuro dentro da história da filosofia, rendeu notas até mesmo para Virginia Woolf, que considerou: “Que visão de solidão e desordem me traz à mente o pensamento de Margaret Cavendish! Como se um pepino gigante se tivesse espalhado por todas as rosas e cravos do jardim e os tivesse sufocado até a morte.” (Woolf, 1929, cap. 4). Neste artigo, especificamente, tratarei da filosofia da natureza de Margaret Cavendish, mais precisamente, de seu materialismo.

O presente artigo é a primeira parte de um conjunto de publicações que visam discutir e elaborar uma compreensão das fases do materialismo de Margaret Cavendish. Para isso, proporei uma

¹ Doutoranda em filosofia moderna na UFRJ e na Universidade de Paris Nanterre (França) em modalidade cotutela sob a orientação das professoras Carolina Araújo e Anne-Lise Rey com coorientação de Carmel Ramos. Mestre e bacharela em filosofia moderna também pela UFRJ. Atualmente, estuda o pensamento de Marie le Jars de Gournay com a tese intitulada *O dialogismo filosófico de Marie le Jars de Gournay como método de prática da racionalidade*. Email: milenaliers@ufrj.br. O presente texto corresponde a um do estudo metodológico de leitura desenvolvido sobre um dos aspectos da obra de Margaret Cavendish durante meu mestrado.

metodologia para o entendimento do materialismo de sua filosofia da natureza caracterizada por fases que, analisadas separadamente, encontram sentido no seu sistema filosófico. Sustento que a filósofa moderna, contemporânea de Descartes, Hobbes, More, entre outros, e frequentadora do Newcastle Circle (círculo de Newcastle, O'Neill, 2001, p. XIII), possuiu um grande comprometimento com o empreendimento de desenvolver teses em favor de uma filosofia da natureza autoral. Compreendo, então, que objetivo final de Cavendish, ao iniciar esse empreendimento, era fundamentar seu materialismo.

Dado isso, para esse debate, considero que os livros mais relevantes de Margaret Cavendish, nos quais ela discute sua filosofia da natureza são: *Philosophical Fancies* (*Fantasia Filosófica*, 1653); *Philosophical and Physical Opinions* (*Opiniões Filosóficas e Físicas*, 1655-1663); *Philosophical Letters* (1664); *Observations Upon Experimental Philosophy* (1666-1668); *Grounds of Natural Philosophy* (1668). Defenderei, então, que esses marcam quatro momentos específicos de sua filosofia da natureza: 1) O materialismo primeiro; 2) A crítica ao materialismo primeiro; 3) O materialismo crítico; 4) O materialismo (consolidação de seu materialismo).

No presente artigo, eu discutirei o que compreendo ser o materialismo primeiro de Cavendish. Entendo que o materialismo primeiro está localizado em sua obra inaugural sobre filosofia da natureza, a saber, *Fantasia Filosófica* (FF), e na primeira versão de *Opiniões Filosóficas e Físicas* (OFF). Antes de mais nada, é necessário sinalizar que foram publicadas duas versões do exemplar *Opiniões Filosóficas e Físicas* por Cavendish: a primeira em 1655 e, a segunda, em 1663. Meu entendimento para demarcar FF e a primeira versão de OFF como um pensamento inicial encontra-se na diferença da primeira e da segunda versão de *Opiniões Filosóficas e Físicas*. Compreendo que, da primeira para a segunda obra, há uma virada no pensamento materialista de Cavendish.

Considerando isso, para formular meu argumento em favor do materialismo primeiro de Cavendish, farei uso das obras FF e a primeira versão de OFF em oposição à segunda versão de OFF, considerada o terceiro livro de filosofia da natureza de Cavendish. Com essa divisão em mente, traço meu argumento. Entendo que, em *Fantasia Filosófica* e na primeira versão de *Opiniões Filosóficas e Físicas*, Cavendish defende um certo atomismo, isto é, seu materialismo parece estar influenciado pela existência dos átomos como composição da materialidade da natureza. Podemos ver que há também intérpretes de Cavendish que sustentam esse ponto de vista sobre seu materialismo em *Fantasia Filosófica* estar influenciado por um certo tipo de atomismo, como é o caso de Eileen O'Neill (2001, p. XIV).

Em FF, podemos observar uma passagem na qual Cavendish defende um certo tipo de atomismo. Em *Da Forma, e Da Mente* (Cavendish, 1653, p. 2), ela aponta para o fato de que a matéria pode ser em vários graus até chegar no último átomo, logo, a matéria não é completamente divisível, porque possui um limite de divisões, a saber, o átomo:

Cap 2: Da Forma e da Mente

[Refiro-me à Forma, à Matéria inerte.]

Como eu disse, há apenas uma Matéria, mais fina e mais grossa, que é a Forma e a Mente, isto é, a Matéria que se move ou a Matéria que é movida; da mesma forma, há apenas um movimento, embora mais lento ou mais rápido, movendo-se de várias maneiras; mas os movimentos mais lentos ou mais fracos não são menos movimentos do que os mais fortes ou mais rápidos. Assim, a Matéria que é mais fina ou mais grossa, mais macia ou mais dura, ainda assim é uma só Matéria; pois se ela fosse dividida em graus, até chegar a um Átomo, esse Átomo ainda seria a mesma Matéria, bem como o maior volume. Mas

não podemos dizer menor ou maior, mais grosso ou mais fino, mais macio ou mais duro ao Infinito.² (Cavendish, 1653, cap. 2)³

Essa concepção resiste também na primeira versão de OFF, ela sustenta:

Cap. 2: Da Forma e da Mente

*Refiro-me à Forma e à Matéria inerte.

Como eu disse, há apenas uma Matéria, mais fina e mais grossa, que é a Forma, e a Mente, isto é, a Matéria que se move ou a Matéria que é movida; da mesma forma, há apenas um movimento, embora mais rápido ou mais suave, movendo-se de várias maneiras; mas os movimentos mais lentos ou mais fracos não são menos movimentos do que os mais fortes ou mais rápidos. Assim, a Matéria que é mais fina ou mais grossa, mais macia ou mais dura, ainda assim é apenas uma Matéria; pois se fosse dividida por graus, até chegar a um Átomo, esse Átomo ainda seria a mesma Matéria, bem como o maior volume. Mas não podemos dizer que a menor, a maior, a mais fina, a mais macia ou a mais dura é infinita.⁴ (Cavendish, 1655, cap. 2)

É possível dizer, com base nas duas citações de ambos os livros, que Cavendish mantém a sua opinião de que há apenas uma matéria e um movimento. E que além disso, para ela, não importa quantas vezes

² Do original: *"Of the Form, and the Minde. [I mean of Forme, dull Matter.] As I sayd, there is but one Matter, thinner and thicker, which is the Forme, and the Minde, that is, Matter moving, or Matter moved; likewise there is but one motion, though slower or swifter moving severall wayes; but the slower or weaker motions are no lesse motion, then the stronger or swifter. So Matter that is thinnest or thickest, softest or hardest, yet it is but one Matter; for if it were divided by degrees, untill it came to an Atome, that Atome would still be the same Matter, as well as the greatest bulk. But we cannot say smallest, or biggest, thickest or thinnest, softest or hardest in Infinite."*

³ Tradução própria.

⁴ Tradução própria. Do original: *"Chap. 2. Of the Form and the Minde* *I mean of Form, dull Matter. As I said, there is but one Matter, thinner and thicker which is the Form, and the Minde, that is, Matter moving, or Matter moved; likewise there is but one motion, though flower or swifter moving severall wayes; but the slower or weaker motions are no lesse motion, then the stronger or swifter. So Matter that is is thinnest or thickest, softest or hardest, yet is but one matter; for if it were divided by digrees, untill it came to an Atome, that Atome would still be the same matter, as well as the greatest bulk. But we cannot say smallest, or biggest, thinnest, softest or hardest is Infinite."*

uma matéria seja dividida, ela sempre será a mesma matéria, todavia, não podemos dizer que as partes da matéria (a matéria dividida), em suas variações, sejam infinitas.

2 Um tratado condenatório dos átomos

Entretanto, é preciso dizer que, embora Cavendish se ponha favorável à existência dos átomos na natureza, ela possui ressalvas sobre esses. Na primeira versão de OFF, ela expõe essas ressalvas, ao seu leitor em: *Um Tratado Condenatório de Átomos* (Cavendish, 1655, prefácio, s/p.), localizado no prefácio da edição. Nele, Cavendish nos indica que é favorável a concepção dos átomos, mas a sua concepção desses está em contraposição ao que ela nomeia como “as velhas concepções sobre átomos” (Cavendish, 1655, prefácio s/p). Em primeiro lugar, precisamos ter em mente o que seriam essas velhas opiniões sobre os átomos para compreender sua crítica e sua posição, Cavendish sustenta que:

Essa é uma opinião antiga sobre os átomos, dizem alguns, como Demócrito e muitos outros; é bem verdade que eles falaram sobre os átomos, mas será que alguma vez eles dispuseram deles como são, ou lhe disseram quais são os vários tipos que existem, e que figura eles têm, e, sendo unidos entre si, que formas eles produzem de todos os tipos, em todas as coisas, se você já leu alguma coisa assim antes, ousarei queimar o livro. Por que, então, todas essas são opiniões novas e fundamentadas na Razão, eu digo algumas, mas são Paradoxos, e daí? Espero que um Paradoxo possa ser tão verdadeiro quanto uma opinião antiga, e uma opinião antiga tão falsa quanto um Paradoxo, pois nem uma nem outra são verdadeiras, nem a nova nem a antiga, pois o que é mais razoável e razoável é a razão; pois na Filosofia natural, uma opinião pode ser tão verdadeira quanto outra, já que ninguém conhece a primeira causa na natureza de qualquer coisa. (Cavendish, 1655, s/p)⁵.

⁵ Tradução própria. Do original: “*Thats an old opinion of Atomes, say some, witnesse Democrites and many others; Tis very true they have talkt of atomes, but did they ever dispose of*

Podemos perceber, a partir dessa passagem, que a crítica de Cavendish à antiga doutrina dos átomos consiste no fato de que aqueles que discutiram os átomos, tal como Demócrito, não se colocaram dispostos para discutir sobre a natureza constituinte do átomo, a saber: do que ele é feito, de quais tipos existem, quais são suas figuras e quais as formas que eles produzem dentro das figuras que existem no mundo. Com essa conclusão, Cavendish se dispõe a reelaborar uma doutrina dos átomos em sua filosofia da natureza. Vejamos como ela conduz isso:

Não posso pensar que a substância da matéria infinita seja apenas um corpo de poeira, como pequenos átomos, e que não haja solidez, mas o que eles fazem, nem graus, mas o que eles compõem, nem mudança e variedade, mas como eles se movem, como apenas fugindo como poeira e cinzas, que são sopradas pelo vento, o que me parece que deve fazer tais incertezas, tais figuras desproporcionais, e criações confusas, como se houvesse uma desordem infinita e eterna. Mas certamente tais figuras errantes e confusas nunca poderiam produzir tais efeitos infinitos; tais composições raras, tais figuras variadas, tais espécies diversas, tal continuidade constante de cada espécie, tais regras exatas, tais Leis indissolúveis, tais decretos fixos, tal ordem, tal método, tal vida, tal sentido, tais faculdades, tal razão, tal conhecimento, tal poder, o que me faz condenar as opiniões gerais dos átomos, embora não as minhas opiniões particulares das figuras, que os átomos longos fazem o ar, a água redonda, a terra quadrada e plana;" (Cavendish, 1655, prefácio, s/p)⁶

them as they are there, or tell you what several sorts there are of them, and what figure they bear, and being joyned, what forms they produce of all kinds, in all things, if you have read any such things before, i'll be bold to burn the Book. Why then all these are new opinions, and grounded upon Reason, I say some, but they are Paradoxes, what then? I hope a Paradox may be as true as an old opinion, and an old opinion as false as a Paradox, for neither the one nor the other makes a truth, either the new or the old, for what is most reason & reasonable; for in natural Philosophy, one opinion may be as true as another, since no body knows the first cause in nature of any thing."

⁶ Tradução própria. No original: "I Cannot think that the substance of infinite matter is onely a body of dust, such as small atoms, and that there is no solidity, but what they make, nor no degrees, but what they compose, nor no change and variety, but as they move, as onely by fleeing

Podemos considerar, a partir do *Tratado Condenatório de Átomos* de Cavendish, que a filósofa, nessa altura, é contrária a uma certa teoria de átomos que ela considera como ‘opiniões gerais/antigas sobre os átomos’, todavia, não descarta a possibilidade da existência desses na natureza. Compreendo que o projeto de Cavendish é, então, reelaborar a teoria antiga dos átomos dando novos contornos a partir de sua tese materialista acerca da filosofia da natureza, mais especificamente, do extrato pelo qual ela compreende que o mundo é composto.

Para elaborar isso de uma maneira melhor, vejamos as diferenças das questões relativas à natureza do átomo colocando FF e a 1ª versão de OFF lado a lado. Em primeiro lugar, noto que, de um livro para o outro, sua teoria dos átomos se tornou mais rebuscada, ganhando novos contornos, uma nova estrutura. Isso é ainda mais notável na 1ª versão de OFF, na qual, em seu prefácio, ela fala sobre sua teoria da matéria e do átomo de formas diversas.

Mas qual seria, então, a opinião de Cavendish sobre os átomos e substância da matéria infinita, a qual ela introduziu em sua filosofia da natureza a partir dessa primeira publicação que se mantém na posterior? Há alguma diferença significativa entre esses tratados para a compreensão da filósofa? Sustento que, embora Cavendish tenha mantido sua primeira concepção de matéria na primeira versão de OFF, sua teoria da matéria ganhou novos contornos substanciais em relação a primeira publicação, principalmente, devido ao *Tratado Condenatório de Átomos*. Vejamos, ela diz:

about as dust and ashes, that are blown about with winde, which me thinks should make such uncertainties, such disproportioned figures, and confused creations, as there would be an infinite and eternal disorder. But surely such wandring and confused figures could never produce such infinite effects; such rare compositions, such various figures, such several kinds, such constant continuance of each kinde, such exact rules, such undissolvable Laws, such fixt decrees, such order, such method, such life, such sense, such faculties, such reason, such knowledge, such power, which makes me condemn the general opinions of atoms, though not my particular opinions of the figures, that the long atoms make air, the round water, the flat square earth;”

[...] mas essa minha opinião é se a matéria infinita e eterna são átomos, mas considere que se a única matéria fossem átomos e que cada átomo tivesse o mesmo grau e a mesma quantidade, bem como a mesma matéria; então, todo átomo deve ser de uma substância viva, ou seja, matéria inata, pois, caso contrário, eles não poderiam se mover, mas seriam um corpo infinito, monótono e imóvel, pois as figuras não podem fazer movimento, a menos que o movimento esteja na matéria, e não pode ser um movimento que os coloque em ação sem substância, pois o movimento não pode ser sem substância ou produzido a partir dela, e se o movimento procede da substância, essa substância está se movendo inatamente, mas se o movimento é nada, então todos os vários nada, que são chamados de vários movimentos, são deuses para a matéria infinita, e nosso nada mais forte, que é todo movimento mais forte, é deus para todo nada mais fraco, que é todo movimento mais fraco; Pois se o movimento não depende de nada, todo movimento particular é absoluto; mas as antigas opiniões sobre os átomos não parecem tão claras para a minha razão quanto as minhas próprias e absolutamente novas opiniões, que eu ouço chamar de minhas opiniões filosóficas, opiniões essas que me parecem mais prováveis, e essas opiniões são como a Química, que de uma substância grosseira extraem a substância, a essência e os espíritos da vida, ou o conhecimento que eu chamo de matéria inata. (Cavendish, 1655, prefácio ao leitor, s/p)⁷

⁷ No original: “but this opinion of mine is, if the infinite, and eternal matter are atoms, but I have considered that if the onely matter were atoms, and that every atome is of the same degree, and the same quantity, as well as of the same matter; then every atom must be of a living substance, that is innate matter, for else they could not move, but would be an infinite dull and immoving body, for figures cannot make motion, unlesse motion be in the matter, and it cannot be a motion that sets them at work without substance, for motion cannot be without substance or produced therefrom, and if motion proceeds from substance, that substance is moving innately, but if motion is nothing, then every several nothings, which are called several motions, are gods to infinite matter, and our stronger nothing, which is every stronger motion, is god to every weaker nothing, which is every weaker motion; for if motion depend upon nothing, every particular motion is absolute; but the old opinions of atoms seems not so clear to my reason, as my own, and absolutly new opinions, which I hear call my Philosophical opinions, which opinions seem to me to be most probable, and these opinions are like Chymistrie, that from a grosse substance, extract the substance and essence, and spirits of life, or knowledge which I call the innated matter”.

Com essa passagem, podemos concluir que Cavendish está considerando que toda matéria infinita e eterna são os átomos. Logo, ao invés de considerar que o átomo é uma partícula da matéria ou algo pelo qual, em quantidade, torna-se outro algo, ela está considerando que esse é uma substância viva, a matéria inata, que ela defenderá ser a essência da natureza na 1ª versão de OFF. Entretanto, para que possamos compreender essa passagem mais precisamente, é necessário termos conhecimento daquilo que pretende Cavendish, principalmente no que se refere à sua teoria de que a matéria é a mesma coisa que o átomo.

Ainda no prefácio da 1ª versão de OFF, a filósofa nos chama atenção para um capítulo intitulado como *A Opinião ou a Religião dos Antigos Filósofos* (Cavendish, 1655, prefácio, s/p.). Segundo Cavendish, há três deuses para os filósofos da natureza, a saber: o causador, o trabalhador e a matéria. Esses seriam como Deus, a natureza e o Caos, todavia, esses “antigos filósofos” consideram que essas três etapas da natureza seriam dadas de forma separada, o que significa, para Cavendish, que haveria três deuses segundo eles. E o que ela propõe, ao contrário disso, é que haja apenas um Deus. Ela sustenta:

[...] todos os três sendo eternos, como o causador, Deus, foi, é e será, o trabalhador, a natureza, foi, é e será, a matéria, o caos, foi, é e será, sempre foi, está presente e será eternamente, e tudo o que foi em si mesmo desde toda a eternidade e será para toda a eternidade, é um Deus, mas se eles fizerem de todos eles apenas uma coisa, então eles podem dizer que há apenas um Deus; se, porém, as fizerem três coisas distintas, então farão três Deuses, pois, embora as façam todas uma em unidade, não o fazem em propriedade, mas Deus é como um Centro, de quem todos os infinitos fluem, como dele, por meio dele e para ele, seu conhecimento infinito conhece todo o passado, o presente e o que está por vir, e é um instante fixo.⁸ (Cavendish, 1655, prefácio, s/p)

⁸. No original: “all three being eternal, as the causer God was, is, and shall be, the worker, nature was, is, and shall be, the matter, chaos was, is, and shall be, was ever, is present, and shall be eternally, and whatsoever was in its self from all eternity, and shall be to all eternity, is

Podemos notar, com base nessa passagem, que a crítica que Cavendish endereça no tratado contra os átomos não é apenas à questão específica da natureza do átomo em si, mas também, ao modo pelo qual as coisas são materialmente constituídas no mundo. Para introduzir suas ideias, então, sobre o que ela considera o tratamento correto da questão dos átomos, Cavendish, ainda no prefácio, inaugura o seu “*Sermão Natural*” (Cavendish, 1655, prefácio s/p).

Nele, a filósofa expõe a sua filosofia da natureza de maneira axiomática mostrando quais seriam as causas constituintes do mundo material. Em primeiro lugar, ela afirma que a primeira causa é a material, seguida pela segunda, o movimento. A terceira causa, por sua vez, seria a figura, sendo ela a figura que produz todos os efeitos que a natureza almeja. Essas três causas fazem parte de um único todo maior que ela considera ser a natureza. Ela sustenta: “A natureza é matéria, forma e movimento, sendo tudo isso como se fosse uma coisa só; a matéria é o corpo da natureza, a forma é o formato da natureza e do movimento” (Cavendish, 1655, prefácio s/p)⁹.

Dessa forma, podemos concluir que Cavendish considera a natureza como uma unidade da conjunção do todo que seria matéria, movimento e forma. A matéria é considerada o corpo da natureza, isto é, a essência da natureza, enquanto a forma oferece o formato daquilo que existe e o formato do movimento que irá vir a ser, a depender da matéria, visto que ambos estão em conjunção (Ver Cavendish, 1655, cap. 1, 2 e 3). Ademais, finalizando o sermão natural, a filósofa destaca ao seu leitor a existência dos espíritos da natureza, esses, por sua vez, demonstram que há vida na natureza, eles são a vida da natureza e os

a God, but if they make them all but one thing, then they may say there is but one God; but if they make them three distinct things, then they make three Gods, for though they make them all one in unity, yet not in property, but God is like a Center, from whom all infinites flow, as from him, and through him, and to him, his infinite knowledge knowes all past, present, and what is to come, and is a fixt instant”.

⁹ No original: “Nature is matter, form, and motion, all these being as it were but one thing; matter is the body of nature, form is the shape of nature and motion.”

movimentos que percorrem a matéria (que é a natureza) são as ações da natureza. Então, em suma, os espíritos da natureza são a vida da natureza enquanto os movimentos são as ações da natureza.

Com base nessa condução e nessas diretrizes, temos um pequeno esqueleto do que propõe Cavendish com a sua crítica à antiga doutrina dos átomos que é a base do que ela pretende em seu materialismo primeiro. Visto isso, é necessário compreender o que propõe a teoria da matéria de Cavendish em seu materialismo primeiro, tomando como base a primeira versão de OFF, visto que essa preserva características de *Fantasia Filosófica* as deixando mais robustas.

Além disso, já de acordo com o Sermão Natural, é necessário que o significado de matéria, movimento e forma sejam discutidos segundo a filósofa. Mas, posteriormente, é necessário discutir os conceitos de matéria inata e eterna, espíritos da natureza e vida para que seja possível ter uma compreensão geral do materialismo primeiro dela.

3 Essência do materialismo primeiro de Cavendish

Para que essa discussão seja possível, buscarei reconstruir os axiomas explicativos de Cavendish postos na obra mencionada acima. Vejamos. Para falar de matéria, é necessário falar de movimento, pois esses, para ela, são inseparáveis. No capítulo 1 da primeira versão de OFF, a filósofa discute que não há nem matéria primeira e nem primeiro movimento, isso dar-se-á pelo fato de que esses são infinitos. Logo, não é possível contabilizar nem primeira matéria e nem o primeiro movimento, e também, pelo fato de que são infinitos, Cavendish sustenta que eles também são eternos.

Todavia, ela afirma que, embora esses sejam infinitos e não haja os primeiros, esses são únicos, isto é, há uma única matéria e um único movimento. Mas, dentro dessa univocidade, há infinitas variações da matéria e do movimento. Dessa forma, compreendo que a tese de Cavendish é a de que a essência da coisa é única, a saber, da matéria e do

movimento, enquanto a variação da coisa é infinita, percorrendo uma infinidade de graus.

Dessa maneira, ao mesmo tempo que há uma infinidade de variações da coisa, também há uma unicidade da essência da coisa. Ademais, ela sustenta que essa matéria única cuja natureza é infinita possui infinitas partes em si mesma e, pelo fato de que há infinitas partes, cum-pre-se ser necessário que haja infinitas figuras. Essas infinitas figuras existem em infinitos graus, tamanho, espessura, peso, entre outros. E ainda nessas partes da matéria, nessas figuras, encontramos os infinitos graus de movimento, que são a força, o poder, o conhecimento, o sentido.

O que podemos compreender, a partir da posição axiomática de Cavendish, é que o papel do movimento, sobre a forma, as figuras ou as partes da matéria, oferece à matéria infinitos graus de conhecimento, força, poder e sentido, como pôde ser visto a partir dessa reconstrução de seu axioma. Para ainda um esclarecimento mais detalhado dessa questão, no capítulo 2, Cavendish sustenta que há apenas uma matéria, a saber, a matéria que sempre tem forma, é importante destacar que Cavendish sinaliza que essa matéria é inerte. Essa matéria, “a forma”, seria o que ela compreende como a matéria que se move por si mesma ou a que é movida. E mesmo que a matéria fosse dividida infinitamente em infinitos átomos, ainda assim, ela seria a mesma matéria, a forma.

É possível constatar, com isso, que a teoria materialista de Cavendish leva em conta a matéria enquanto forma, uma forma é que inseparável do movimento e existe enquanto é auto movente ou movida. Dada essa primeira explicação do que seria a matéria para Cavendish, recorro ao capítulo 15 do livro em questão para discutir a questão da unidade que foi vista amplamente como pano de fundo da teoria materialista de Cavendish. Meu objetivo, ao selecionar determinados capítulos em detrimento de outros, é oferecer uma compreensão geral de seu materialismo primeiro. Nesse capítulo em questão, a filósofa demonstra que a natureza, por si mesma, tende à unidade, uma vez que

há apenas um tipo de matéria e a infinidade de seus graus, que são as variações do seu modo de existir.

Compreendo que ela sustenta que essas variações, esses graus da substância material, contam como extratos da essência da coisa, nas palavras dela:

A Natureza tende à Unidade, sendo apenas de um tipo de Matéria, mas os graus dessa Matéria, [...] a tornam, por assim dizer, de diferentes tipos, quando são apenas diferentes graus: Como várias extrações, por assim dizer, de uma e da mesma coisa; e quando chega a tal extração ela se transforma em espíritos, isso é, para ter um movimento inato”.¹⁰ (Cavendish, 1655, cap. 15).

E esses extratos da essência da coisa, ao chegar num só estrato, isto é, à essência da coisa, se transformam em espíritos, o que significa, para ela, que eles possuem um movimento inato em si mesmos. Mas como podemos compreender isso? Vejamos: temos a natureza que tende à unidade, seus graus seriam o extrato da essência das coisas, que é a forma da matéria. Todavia, há um processo pelo qual o extrato, ao ser tão dividido, chega na forma da matéria, a saber, a essência. E ao chegar nesse ponto, o extrato torna-se espírito porque possui em si um movimento inato. Entendo que, para ter a total compreensão do significado dessa passagem, é necessário localizar os significados tanto de “espírito” quanto de “inato” nessa altura da filosofia da natureza de Cavendish.

No capítulo 20 da primeira versão de OFF, a filósofa discute a respeito do significado dos espíritos em sua filosofia. Em primeiro lugar, já no título, Cavendish resolve o que antes havia sido motivo de incompreensão declarando, por meio de seu axioma, que a matéria

¹⁰ No original: “Chap. 15. The Unity of Nature.

Nature tends to Unity, being but of a kinde of Matter, but the degrees of this Matter, [...] of different kinde, when tis but different degrees: Like several extractions, as it were out of one and the same thing; and when it comes to such an Extract, it turns to Spirits, that is, to have an Innate motion”.

inata e os espíritos são a mesma coisa. Em uma analogia com a prata derretida, ela afirma que, ao ser fluída, a prata se divide em inúmeros corpos esféricos pelos quais temos como resultado final a figura. A prata, tendo percorrido diversos caminhos para chegar na figura, pode diferir em variedade e infinidade. Essa matéria inata, então, que também podemos nomear como os espíritos da matéria, é entendida por Cavendish como deus ou deuses para a parte inerte da matéria.

Aqui, retomo o capítulo 2, no qual Cavendish pretende ter demonstrado que a matéria é a forma que é inerte. Com base no que vimos até agora, então, é possível compreender que a matéria inata seria aquilo que confere vida à matéria inerte, e não só vida, pois, segundo a filósofa, a matéria inata possui em si o poder de formar a matéria inerte como ela quiser. Isto é, com o movimento inato da matéria sobre a matéria inerte, a matéria inerte ganha sua figura de acordo com o objetivo da matéria inata. Vejamos como Cavendish sustenta isso:

Essa matéria inata é uma espécie de deus ou deuses para a parte inerte da matéria, tendo o poder de formá-la como quiser, e por que cada grau de matéria inata não pode ser como vários deuses, e assim um movimento forte pode ser um deus para o mais fraco, e assim ter um governo infinito e eterno? Compararemos os movimentos (na matéria inata) aos Oficiais ou Magistrados. O Regente governa a Paróquia, o Prefeito, o Regente, o Rei, o Prefeito, e algum poder superior, o Rei: assim, poderes infinitos governam a Eternidade. Ou ainda, o Condestável governa o Cem, o Principal governa a Cidade, o Rei o reino e César o mundo.

Assim, uma matéria inerte pode governar outras,
De acordo com a forma que é moldada por movimentos.
Assim, a matéria inata governa por grau,
De acordo com os movimentos mais fortes.

*Uma forma tem poder sobre outra; uma mente sabe mais do que outra. (Cavendish, 1655, cap 20.)¹¹

¹¹ No original: *This innate matter is a kinde of god or gods to the dull part of matter, having power to form it, as it please, and why may not every degree of Innate matter be as several gods, and so a strong motion be a god to the weaker, and so have an infinite, and Eternal Government?*

Em conclusão, podemos dizer que a cadeia argumentativa dela segue o seguinte percurso: a matéria inata é o que dá vida à matéria inerte, a matéria inerte, ganhando a forma dada pela inata através do movimento, tem o poder de governar as outras partes da matéria. Além disso, a matéria inata governa as partes da matéria, as figuras, por graus, isto é, cada parte da matéria é governada de uma forma de acordo com a sua figura ocasionada pelo movimento.

Quanto ao conceito de eternidade, Cavendish o discute de uma forma muito simples no capítulo 3. Sua tese da eternidade vai de encontro com a questão da unidade da matéria infinita. Para ela, tudo que sempre foi de uma forma ou de outra, será dessa forma, pois tudo que foi, é e sempre será, por exemplo: a essência da coisa mole sempre existirá enquanto essência dela, pois, se não fosse por isso, não haveria mais matéria mole no mundo. Dessa forma, os graus da eternidade não são passíveis de variações. Entretanto, há ainda os movimentos de contração ou dilatação, por exemplo, que podem unir e separar as partes da matéria. Em teoria, esses movimentos seriam um problema, mas Cavendish sustenta que eles ocorrem somente respeitando o princípio da natureza, da matéria (Cavendish, 1655, cap. 3).

Em suma, Cavendish sustenta que o conceito de eternidade está automaticamente reunido pelo conceito de natureza, de matéria, uma vez que, em sua prova para a existência da matéria eterna, todas as variações e possibilidades de variações da matéria obedecem ao princípio da natureza, a saber, da matéria. Em relação ao conceito de infinidade, já tivemos contato com esse no primeiro capítulo, porque tanto a matéria, quanto o movimento possuem em sua própria existência a

As we will compare motions to Officers, or Magistrates. The Constable rules the Parish, the Mayor, the Constable, the King the Mayor, and some Higher power the King: thus infinite powers rule Eternity. Or again thus, the Constable rules the Hundred, the Major rules the City, the King the kingdom, and Caesar the world.

Thus may dull matter over others rule, / According as 'tis shap'd by motions Tool. / So Innate matter Governs by degree, / According as the stronger motions be. / *One Shape hath power over another; one Minde knowes more then another.*

infinidade. Mas no capítulo 4, Cavendish discute mais precisamente sobre a infinidade e o corpo infinito da matéria.

Cavendish sustenta que a infinidade da matéria é como um corpo infinito do qual não é possível que seja retirada nenhuma parte dele. Dessa forma, uma vez que a matéria é infinita, o infinito não pode ter uma figura exata, porém, como existem infinitas partes da matéria, essas infinitas partes possuem figura, mas essas figuras fazem parte do todo que é o infinito, do qual nada é retirado ou acrescentado. Logo, a variedade das partes da matéria respeita o princípio de infinitude da matéria que demonstra que há infinitas possibilidades. Compreendo, aqui, que infinita é a matéria inerte enquanto possibilidade para o movimento produzir infinitas figuras no corpo infinito.

4 Considerações finais

Foi visto, a partir da minha interpretação, que o materialismo primeiro está localizado nas obras *Fantasia Filosófica* e na primeira versão de *Opiniões Filosóficas e Físicas*. Mostrei, ao meu leitor, como a essência da tese materialista em ambas as obras é a mesma, todavia, a tese do materialismo primeiro se torna mais robusta na primeira versão de OFF e ainda conta com o extrato da crítica de Cavendish ao atomismo de modo geral, especificamente quando ela pensa os motivos pelos quais deve escrever uma tese materialista contra a opinião dos filósofos antigos.

Vimos, detalhadamente, os fundamentos desse materialismo primeiro, a saber, a questão da matéria e do movimento serem intrínsecos, unívocos, infinitos e eternos. Além disso, discutimos a questão do espírito, da vida, que é a matéria inata da matéria inerte. É possível concluir, então, que, para Cavendish, há três matérias até esse dado momento: a matéria auto movente, a matéria movida e a matéria inerte. Todavia, só teremos o amadurecimento e a compreensão desses três tipos de matéria como um todo a partir do que compreendo como

sendo o momento de seu materialismo segundo. O que se pode concluir, até aqui, é que a matéria movida e a auto movente são a forma da matéria. Então será que a inerte não é forma? Logo, a matéria inerte seria a bruta? Veremos isso no próximo artigo.

Referências

CAVENDISH, Margaret. *Philosophical Fancies*. Londres, 1653.

CAVENDISH, Margaret. *The Philosophical and Physical Opinions*. Londres: J. Martin and J. Allestrye, 1655.

CAVENDISH, Margaret. *The Philosophical and Physical Opinions*. Londres: J. Martin and J. Allestrye, 1663.

CAVENDISH, Margaret. *Philosophical Letters*. Londres, 1664.

CAVENDISH, Margaret. *Observations upon Experimental Philosophy*. Londres, 1666.

CAVENDISH, Margaret. *Grounds of Natural Philosophy*. Londres, 1668.

O'NEILL, Eileen. Introduction. In: CAVENDISH, M. *Observations upon Experimental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WOOLF, Virginia. *A Room of One's Own*. Londres: Hogarth Press, 1929.

Deus, Matéria e Espírito: introdução à filosofia de Anne Conway, com comentário e tradução dos três primeiros capítulos de seu tratado¹

Bruno Martinez Tessele²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.04>

1 Introdução

A filosofia do século XVII é uma amálgama de influências antigas, medievais e renascentistas. Platão e Aristóteles moldaram profundamente o pensamento medieval, cujo desenvolvimento, a passos longos e lentos, preteriram o platonismo em prol do aristotelismo, orientando a filosofia escolástica. No século XV, todavia, tal supremacia aristotélica foi amenizada em virtude da forte tendência eclética dos autores renascentistas: tanto a filosofia clássica quanto a helenística lhes proporcionaram as fontes antigas para a construção de um novo paradigma filosófico. O humanismo renascentista, ao deslocar a autoridade tradicional para a racionalidade, permitiu o surgimento de interpretações heterodoxas das tradições clássicas. O surgimento de um platonismo heteróclito³ com relação ao seu pai fundador nesse período foi,

¹ Este capítulo é uma versão modificada e adaptada do TCC apresentado para grau no Curso de Bacharelado em Filosofia da UFM em 2024, orientado pela profa, Mitieli Seixas da Silva (Tessele, 2024).

² Bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

E-mail: brunomartinezf@gmail.com

³ Ou melhor: de um platonismo conciliável com a teologia cristã. Tamanha pretensão ganhou força, sobretudo, pelo comentário de Marsílio Ficino (1433–1499) ao Timeu de

portanto, natural e condizente com o espírito da época. É nessa transição do platonismo renascentista para o moderno, munida de uma reorientação disruptiva e crítica para com a tradição filosófica precedente, que se situa a filósofa Anne Conway (1631-1679), figura associada ao “Platonismo de Cambridge”⁴. Sua filosofia será o nosso objeto de estudo.

Platão, no seu *Commentarium in Platonis Timaeum*, e por sua reflexão sobre a alma na sua *Theologia Platonica de Immortalitate Animorum*. Daí surge uma das possíveis chaves de leitura para a transição da filosofia renascentista à moderna: de um lado, o platonismo redescoberto em diálogo com o cristianismo; de outro, sua reformulação diante das filosofias experimentais e mecanicistas *à la* Francis Bacon (1561-1626) e Robert Boyle (1627-1691). Galileu Galilei (1564-1642) e os Platonistas de Cambridge (ver a próxima nota) representam algumas das mais proeminentes tentativas — com considerável sucesso por parte do primeiro, ao menos — de conciliar pressupostos platônicos, como a busca pela harmonia do cosmos e sua matematização pitagórica, com o pensamento científico nascente. É nesse cenário de embate entre correntes filosóficas sobre a natureza e a ciência, no limiar da modernidade, que o escopo deste estudo se insere. Para um panorama detalhado dos efeitos do platonismo renascentista sobre a ciência galileana e o surgimento da ciência moderna, conferir Hankins (2003). O autor argumenta que, ao lado da teoria copernicana, a retomada da teoria platônica dos elementos no século XV foi crucial para a formulação das primeiras cosmologias modernas (p. 220).

⁴ Grupo de filósofos e teólogos que discutiam com vertentes contemporâneas opostas, como o cartesianismo, o hobbessianismo e o espinosismo, entre outras. A eles ainda se impõe o espírito do Renascimento, caracterizado por um humanismo confiante na razão como guia do desenvolvimento humano. Esses pensadores, como também Herbert de Cherbury (1583–1648) — filósofo cuja epistemologia inatista influenciou-os consideravelmente — compartilham a ideia de que a crença teísta é uma característica fundamental do ser humano, chegando ao ponto de Benjamin Whichcote (1609–1648) — um dos membros do grupo — definir o homem como “*Animal religiosum*, uma criatura religiosa”, em contraste com a definição platônica de “O homem como animal racional”. Essa fusão de inatismo (de princípios, não de ideias), teologia racionalista cristã e platonismo é o que primariamente os une, exceto pelas variações em suas teorias individuais; além do mais, o seu anelo em justificar racionalmente a fé os torna precursores do Iluminismo. A nossa filósofa, como veremos, segue essa linha eclética humanística compartilhada pelo grupo. Para uma caracterização detalhada da relação entre Cherbury e os Platonistas de Cambridge no desenvolvimento do humanismo moderno, cf. Pailin (2007).

Conway — influenciada não só pelo platonismo, mas também pela cabala e pelos Quakers⁵ — é um exemplo notável de uma mulher filósofa seiscientista que absorveu a tradição precedente — como qualquer outro grande filósofo canônico — a fim de construir a sua própria filosofia, sempre em diálogo com os seus contemporâneos, apesar de eles — assim como a maioria das histórias da filosofia moderna — não lhe terem dado o devido reconhecimento intelectual⁶. Diante disso, este texto pretende introduzir ao leitor a obra *Os Princípios da Mais Antiga e Moderna Filosofia*⁷ de Conway mediante o comentário dos seus três primeiros capítulos acompanhado de suas respectivas traduções.

⁵ Sobre a influência de cada um desses movimentos sobre Conway, ver, respectivamente: Coudert (1975), que aponta como os *Princípios* são impingidos pelo pensamento vitalista de Francis van Helmont (1614-1698); Hutton (em Coudert *et al.*, 1999), onde se ressalta o alinhamento da filosofia de Conway com os pressupostos gerais do platonismo de Cambridge, principalmente com a metafísica de Henry More (1614-1687) e a sua leitura do esoterismo cabalístico; e White (2008), especialmente o capítulo 2 (p. 11-38), em que há uma exposição sobre o envolvimento da filósofa com os Quakers, resultando em uma espécie de “naturalismo religioso místico”.

⁶ Com algumas raras e felizes exceções: além dos já mencionados Henry More e Francis Van Helmont, o quaker 1992e filósofo George Keith (1638/1639-1716) foi um dos primeiros a publicar referências diretas ao pensamento de Conway. A maior parte das conexões intelectuais feitas por Conway em vida encontram-se no compilado de suas correspondências organizado por Marjorie Hope Nicolson (1992). Esse registro certamente constitui uma riquíssima fonte para compreendermos não só a obra de Conway fora de sua pena, mas também como ela, enquanto uma mulher filósofa, se relacionava com outros intelectuais homens de sua época ao discutir questões e perturbações filosóficas.

⁷ Ou *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy, CONCERNING God, Christ, and the Creatures, viz. of Spirit and Matter in general, whereby may be resolved all those Problems or Difficulties, which neither by the School nor Common Modern Philosophy, nor by the Cartesian, Hobbesian, or Spinosian, could be discussed*. Esse é o título da versão inglesa de 1692 traduzida do latim, cujo tradutor, identificado apenas como “J. C.”, ainda continua gerando dúvidas se se refere a Jodocus Crull ou a John Clarke. Seu acesso é público e se encontra no site da biblioteca digital da Penn Libraries: <https://digital.library.upenn.edu/women/conway/principles/principles.html>. Ela será a nossa fonte principal para o escrutínio da filosofia de Conway, assim como também o material base para a tradução dos três primeiros capítulos traduzidos por mim e revisados pela minha orientadora que constam no final deste escrito. Devido ao seu inglês arcaico, a tradução de 1996 dos *Princípios* feita por Allison P. Coudert e Taylor Corse adaptada para o inglês moderno servirá para nós como uma fonte de comparação, visto que a nossa

2 Apresentação dos três primeiros capítulos dos *Princípios*

As passagens citadas e comentadas têm como base a minha própria tradução da obra original em inglês, publicada em 1692. O nível de precisão conceitual atinente à obra da autora é de inteira responsabilidade minha. Para além da pretensão exegética, as linhas abaixo miram também a divulgação do pensamento de Conway.

2.1 Capítulo I: Deus e seus atributos divinos

Deus é espírito, luz e vida, infinitamente sábio, bom, justo, poderoso, onisciente, onipresente, onipotente, o Criador e Autor de todas as coisas visíveis e invisíveis.

Em Deus não há *tempo, mudança*, composição ou divisão de partes. Pois Ele é plena e §universalmente um em si e por si mesmo, sem qualquer variação ou mistura. Em si mesmo, Ele não possui nenhuma escuridão ou corporeidade, nem qualquer forma, imagem ou figura. (Conway, 1692, capítulo I, §. 1-2)⁸

O Capítulo 1 do Tratado de Conway apresenta uma análise da natureza de *Deus*, suas atribuições e a complexidade da doutrina da *Trindade*. A autora inicia sua exposição enfatizando a infinitude e a onipotência de Deus, caracterizando-o como um ser que não se limita à criação, mas que a transcende. Conway argumenta que a concepção de *Deus* como existente fora do universo não deve ser vista como uma restrição, mas sim como uma afirmação de sua grandeza e poder ilimitado. Ela recorre à tradição hebraica, referindo-se a *Deus* como *Aensoph*, um termo que encapsula a ideia de um ser cuja luz é tão intensa que não pode ser plenamente compreendida por *criaturas* finitas. Essa luz

tradução visa também a adaptação da linguagem do tratado para a língua portuguesa contemporânea.

⁸ Doravante, todos os grifos são meus, com o objetivo de destacar os conceitos para o leitor.

*divina*⁹ é apresentada como a fonte primordial de toda a *criação*. Segundo ela, para que seres criados possam existir e se relacionar com *Deus*, Ele diminuiu a intensidade de sua luz. Este ato de diminuição não é uma privação, mas uma manifestação da generosidade divina, criando um espaço onde a vida pode emergir e prosperar. Conway sugere que essa criação de um “vazio” não deve ser interpretada como um estado de *não-ser*¹⁰, mas como um *espaço real* de luz diminuída, onde a presença de *Deus* ainda é sentida, permitindo que as *criaturas* experimentem a divindade de maneira acessível.

A discussão sobre a *Trindade* é um dos pontos mais intrigantes do capítulo. Conway busca apresentar essa doutrina de uma forma que respeite as “sensibilidades” de diferentes tradições religiosas, como a judaica e a islâmica. Ela argumenta que a terminologia de “três pessoas distintas” pode ser desnecessária e até problemática, uma vez que não se encontra explicitamente nas escrituras e carece de um sentido claro. Em vez disso, Conway propõe uma compreensão da *Trindade* que enfatiza a unidade de *Deus* em suas diversas manifestações: como o *Deus infinito*, como o *Messias* e como a presença divina que permeia a *criação*. Essa abordagem não apenas busca reconciliar diferentes visões teológicas, mas também enfatiza a interconexão entre a *essência divina* e a *criação*.¹¹

⁹ Talvez aqui haja outra influência medieval: a chamada “metafísica da luz”, originada, evidentemente, pela analogia do sol que Platão faz na *República*. A metafísica da luz seria uma tendência a conceber a *luz* como um princípio responsável pela manutenção e geração do cosmo. Marsílio Ficino e Robert Grosseteste (1175-1253) são os maiores representantes dessa vertente. (O último inclusive antecipou algumas concepções científicas modernas da luz.) Conway, ao que parece, também atribui esse poder explicativo à *luz* [divina].

¹⁰ Assim como Platão, Conway admite graus de realidade: quanto mais *luz* (*espírito*) um ser tiver, maior é o grau de realidade que ele possui. E, não obstante, Conway identifica *luz* com *espírito*.

¹¹ Em conformidade com a concepção de filosofia perene, Conway constrói uma visão sincrética a respeito da religião, onde a figura de Cristo tem um papel primordial. Ela inclusive faz uma analogia entre Cristo e Adam Kadmon, figura da Cabala Luriânica, que é uma vertente do misticismo judaico. Em suma, Conway acredita ser Cristo

Além disso, Conway explora a relação entre a *vontade divina* e a *criação*, afirmando que a *essência* e a *existência* das *criaturas* derivam da *vontade de Deus*, que é inseparável de sua sabedoria (Conway, 1692, §. 6). A filósofa utiliza a analogia do arquiteto, que possui uma *ideia* de uma casa em sua mente, mas que precisa da *vontade* para concretizar essa ideia em realidade. Essa metáfora ilustra a interdependência entre a *ideia* e a *vontade* na *criação*, sugerindo que a *criação* não é um ato isolado, mas um desdobramento contínuo da *ideia divina* que reside em Deus. Assim, a *vontade de Deus* não é apenas um impulso criativo, mas uma força que dá vida e forma à criação, refletindo a sabedoria infinita que está intrinsecamente ligada à sua *essência*.

Esse primeiro capítulo oferece uma reflexão *sui generis* sobre a natureza de *Deus*. Conway busca um equilíbrio entre a tradição filosófica e as crenças religiosas, deixando-nos justificados em qualificar sua filosofia como uma espécie de espiritualismo na esteira de Henry More, negando, entretanto, o dualismo deste último. Sua abordagem não apenas ilumina a *essência* de Deus, mas também contempla a profundidade da relação entre o *Criador* e suas *criaturas*, enfatizando a unidade e a continuidade da *ação divina* no mundo. Através de uma linguagem cuidadosa e uma argumentação lógica, mediante uma estilística tratadística filosófica típica do século XVII — e assim o será o restante de seu tratado —, Conway estabelece um diálogo entre diferentes tradições de pensamento, enriquecendo a compreensão da divindade e sua interação com a realidade. As primeiras linhas do seu tratado nos permitem, portanto, afirmar que Conway, à sua maneira, continua o “projeto” dos Platonistas de Cambridge, a saber, a construção de uma filosofia religiosa e de uma teologia racionalista. Não obstante, após tratar de *Deus* no capítulo I — que é a base de todo o seu tratado —, Conway passa a tratar no capítulo II sobre a *criação* das *criaturas*, *eternidade* e *tempo*.

justamente a chave para a união de todas as religiões, além de identificá-lo com o *logos*. Para uma análise da figura de Cristo na obra de Conway, ver Parageau (2018).

2.2 Capítulo II

No início do segundo capítulo (1692, capítulo II, §. 1), Conway desenvolve a ideia de que todas as *criaturas* existem exclusivamente em virtude da *vontade divina*, cuja força é infinitamente poderosa e autosuficiente, capaz de dar existência ao mundo sem depender de qualquer causa instrumental ou material. Conway argumenta que, dado que a *vontade de Deus* é eterna, a *criação* ocorre imediatamente e sem intervalo de *tempo*, embora isso não implique que as *criaturas* sejam co-eternas com Deus — uma distinção crucial para preservar a separação entre o *tempo* e a *eternidade*. Conway também sugere que, embora o *tempo* tenha início com a *criação*, ele é *infinito* e escapa à plena compreensão do intelecto humano, sublinhando a incapacidade de se conceber uma medida finita para aquilo que deriva diretamente da *eternidade divina*. Em seguida, ela aprofunda a sua concepção de *tempo* (*Ibid.*, §. 2.): desafia as suposições de que o *tempo* poderia ser limitado a um período específico, como seis mil ou seiscentos mil anos, propondo uma reflexão crítica sobre as implicações teológicas dessas afirmações. Conway levanta a questão de se o mundo poderia ter sido criado antes desse *tempo* estabelecido: se a resposta for negativa, isso implicaria uma limitação do *poder divino*, confinando-o a um número específico de anos; se, por outro lado, a resposta for afirmativa, isso implicaria a existência de “um *tempo* antes de todos os *tempos*”, o que resulta numa contradição lógica. Com esse raciocínio, Conway expõe a incoerência de tentar restringir a *infinitude divina* a limites temporais finitos, simultaneamente em que questiona a capacidade humana de compreender plenamente a relação entre *tempo* e *eternidade*.

Partindo do exposto acima, Conway oferece uma resposta (*Ibid.*, §. 3.) à questão filosófica sobre se a *criação* ocorreu desde a *eternidade* ou desde o início dos tempos, diferenciando entre dois conceitos de *eternidade*. Se por *eternidade* se entende um número infinito de *tempos*, argumenta a filósofa, então a *criação* pode ser considerada como tendo ocorrido desde o início dos *tempos*. Contudo, se a *eternidade* for concebida

como a *eternidade divina*, que é infinita e sem começo, então é falso dizer que as *criaturas* são coeternas com *Deus*.¹² Para Conway, tanto as *criaturas* quanto o *tempo*, que é descrito como uma *sequência de movimentos e operações sucessivas*, têm um início, que é a *vontade eterna de Deus*. Ela também explora a ideia de que o *tempo* pode ser considerado infinito, não apenas em sua totalidade, mas também em suas subdivisões, uma vez que mesmo a menor fração de tempo pode ser dividida indefinidamente. Dessa forma, Conway enfatiza a incomensurabilidade do *tempo*, tanto em sua *extensão* quanto em sua *divisibilidade*, ao passo que preserva a distinção entre o *tempo criado* e a *eternidade divina*.¹³

¹² A distinção entre dois sentidos de *eternidade* em Conway pode ser analisada à luz da Parte V da *Ética* de Espinosa (1632-1677), particularmente no escólio da proposição XXIII, onde se estabelece a diferença entre a *duração temporal* da mente e sua *eternidade* enquanto conhece *sub specie aeternitatis*. Em Espinosa, a mente dura enquanto está ligada ao *corpo* e à *sucessão temporal*, mas é eterna na medida em que compreende a *essência* do *corpo* sob o aspecto da *eternidade*, isto é, de forma insubordinada ao *tempo*. Essa dualidade ressoa na distinção conwayana entre uma *eternidade* como “número infinito de *tempos*” e a eternidade propriamente dita, atributo exclusivo de *Deus*. Se Espinosa propõe uma *eternidade* intelectual e imanente, acessível pelo *intelecto*, Conway mantém uma estrutura hierárquica, em que a *criação* participa de uma *eternidade relativa*, que jamais se iguala à *eternidade divina*. Tal formulação aproxima-se do platonismo, onde a *eternidade* do *intelecto* ou da *alma* é distinta da *eternidade* do *Uno*. Assim, o tratamento espinosista das duas ordens de *eternidade* pode oferecer uma chave interpretativa para a teologia racional-mística de Conway, evidenciando um possível diálogo, ainda que crítico, entre ambos.

Particularmente no capítulo IX dos *Princípios*, Conway critica a posição espinosista acerca da identificação entre *Deus* e *Natureza*. Para uma discussão da influência do monismo de Espinosa sobre a ontologia de Conway, ver Pugliese (2019). A autora argumenta que, embora não haja evidências de que Conway tenha tido acesso à *Ética*, é muito provável entretanto que ela tenha lido os seus primeiros resumos manuscritos e o *Tratado teológico-político*. Para reafirmar a influência do filósofo holandês sobre a filósofa britânica, a estudiosa sugere que a noção conwayana de *individuação* pode ser lida como uma *reductio ad absurdum* da tese monista de Espinosa. Pugliese ressalta ainda que essas interlocuções com seus contemporâneos enriquecem a filosofia de Conway no panorama intelectual do século XVII.

¹³ A querela do *tempo*, assim como a do *espaço*, gera muitas disputas interpretativas entre os estudiosos de Conway. Na filosofia moderna, as principais posições sobre o *espaço* e o *tempo* são o absolutismo e o relacionismo. Neste, o *espaço* é fundado entre as posições dos objetos, e o *tempo* entre as relações de sucessão de estados de um mesmo ou diferente objeto; *tempo* e *espaço* são, portanto, dependentes da mente. No

Na próxima seção (1692, §. 4), Conway articula uma defesa teológica da infinitude do *tempo* desde o início da *criação* com base na natureza da *bondade divina*. Dado que *Deus* é infinitamente bom, amoroso e generoso — sendo a própria *essência* da bondade e da caridade — não se pode conceber que Sua bondade não se manifeste perpetuamente. Conway usa a metáfora do oceano infinito de bondade para ilustrar como a generosidade divina deve necessariamente transbordar em um *fluxo contínuo*, produzindo *criaturas* e perpetuando a *criação*. A ideia central é que a bondade de Deus, por sua absoluta completude e abundância, não pode ser finita; se o fosse, isso implicaria uma limitação do atributo essencial de Deus e contradiria sua natureza infinita. Assim, para manter a integridade da bondade divina e evitar uma visão absurda de uma bondade finita, é necessário que a *criação* tenha ocorrido desde *tempos eternos* ou incontáveis. Conway, portanto, defende que a perpetuidade da *criação* está em consonância com a infinidade da bondade divina, rejeitando qualquer tentativa de limitar essa bondade a um intervalo finito de *tempo*.

Por fim, na Seção 5, Conway reforça a ideia de que a *criação* é um *atributo essencial* de Deus, afirmando que Deus é e sempre será o Criador. Essa constatação implica que a *criação* é uma *constante atemporal*, dada a natureza imutável de Deus. Assim como Deus é eternamente o Criador, as *criaturas* existem em uma *perpetuidade temporal*, que ela descreve como uma “*infinidade de tempos*”. Todavia, essa infinidade temporal das *criaturas* é distinta da *eternidade divina*, que é caracterizada

absolutismo, ao contrário: *tempo* e *espaço* são independentes da mente, chegando a ganharem um estatuto de “coisa” ou de “entidade”. Para uma discussão acerca dessas concepções dentro dos *Princípios* de Conway, veja Thomas (2017). A estudiosa defende que há um absolutismo de tipo fraco em Conway, qual seja: a concepção de que, apesar de *tempo* e *espaço* serem independentes de qualquer outra entidade (imanente), são dependentes, contudo, de Deus. Essa posição é parecida com a de seu tutor, Henry More, e também com a que Newton mais tarde adotará com relação ao *espaço*: a do *espaço absoluto*. Noutras palavras, a disputa exegética na díade absolutismo-relacionismo gira em torno de dizer se há uma *distinção real* entre *espaço*, *tempo* e *criatura* na obra conwayana.

por uma presença contínua e atemporal, sem passado ou futuro. A *eternidade* de *Deus* é descrita como uma *totalidade presente*, ao passo que as *criaturas* estão situadas dentro de um tempo que, embora infinito, é ainda um *fenômeno de sequência e mudança*. Conway também menciona que, apesar das diferenças nas tradições hebraicas, que podem ter uma abordagem ligeiramente distinta sobre a *duração do tempo*, elas não contrariam a visão de uma *eternidade divina* que transcende e não é limitada pelo *tempo*. E a razão para isso, diz a filósofa, é:

porque o *tempo* não é mais do que o *movimento* ou *operação sucessiva* das *criaturas*, e se este *movimento* ou *operação* cessasse, então o próprio *tempo* cessaria e as próprias *criaturas* terminariam com o *tempo*, uma vez que a natureza de cada *criatura* é estar em *movimento* ou ter *movimento*, através do qual progride e cresce até a sua perfeição última. (*Ibid*, §. 6)

Em contraste com a mutabilidade das *criaturas*, *Deus*, sendo absolutamente perfeito e imutável, não experimenta *movimento* ou *operações sucessivas* e, portanto, não possui uma dimensão temporal. Por *Deus* não ter partes e ser indivisível, observa Conway, Ele não está sujeito ao *tempo*, que é caracterizado por divisões e partes infinitamente pequenas. Esse argumento reitera a distinção fundamental entre a *eternidade divina*, que é atemporal e integral, e o *tempo* das *criaturas*, que é necessariamente fragmentado e ligado ao processo contínuo de mudança e aperfeiçoamento.

Resumindo o segundo capítulo, Conway argumenta que a *existência* das *criaturas* deriva exclusivamente da *vontade divina*, que é infinitamente poderosa e autossuficiente, resultando em uma *criação* que ocorre imediatamente sem intervalo temporal. Ela distingue entre a *eternidade divina* e a *temporalidade das criaturas*, afirmando que, enquanto *Deus* é eternamente o *Criador* e sua *essência* é atemporal e perfeita, as *criaturas* têm um início e uma *perpetuidade temporal* que não se confunde com a *eternidade divina*. Conway refuta a ideia de um *tempo finito*, argumentando que qualquer limitação temporal do *tempo* criaria uma

contradição na concepção da bondade infinita de *Deus*, que deve se manifestar continuamente. Além disso, ela enfatiza que o *tempo*, ligado ao movimento e à operação sucessiva das criaturas, não se aplica a *Deus*, cuja perfeição e imutabilidade transcendem qualquer divisão temporal, consolidando a distinção entre a eternidade divina e a temporalidade da criação.

2.3 Capítulo III

Dentre os três, o terceiro capítulo é o mais longo e denso. Nele Conway não só desenvolve mais profusamente a sua filosofia como também critica a escolástica, principalmente a sua concepção de *indiferença da vontade* e a de *espaços imaginários*. Ademais, nesse capítulo a filósofa parece anteceder o conceito de *mônada* de Leibniz, este que inclusive reconhece tal influência em carta a Thomas Burnet:

Minhas visões filosóficas se aproximam um pouco das da falecida Condessa de Conway e ocupam uma posição intermediária entre Platão e Demócrito, pois defendo que todas as coisas ocorrem mecanicamente, como defendem Demócrito e Descartes contra as visões de Henry More e seus seguidores, mas também defendo que tudo ocorre de acordo com um *princípio vivo* e de acordo com *causas finais* — todas as coisas são cheias de vida e consciência, ao contrário das visões dos atomistas. (Merchant, 1980, p. 257).¹⁴

¹⁴ Para uma crítica a essa similaridade entre o conceito de *mônada* conwayano e leibniziano, veja Thomas (*ibid.*). A autora argumenta que, a respeito das concepções de *espaço*, *tempo* e *mônada*, os filósofos diferenciam-se consideravelmente; no caso da *mônadas*, por exemplo, em Leibniz elas não estariam no *tempo*, uma vez que ele é relacional, ao passo que em Conway, elas estariam sempre no *tempo*, pois o *tempo* nada mais é do que o movimento e a operação sucessiva das criaturas. Quanto à noção de *processo*, por outro lado, eles se aproximam: Conway e Leibniz seriam filósofos do processo — ou seja, aqueles que priorizam a *mudança*, o *Devir* das coisas — em contraste aos filósofos da substância — isto é, aqueles que priorizam a *permanência*, o *Ser* (no sentido forte) das coisas.

Assim entendida, Conway se afasta do platonismo, pois este tende a enfatizar o *Ser* em detrimento do *Devir* com vistas a uma explicação ontológica da realidade fundamentada sob entidades fixas e imutáveis: *formas*, *essências*, *ideias*, *gêneros*, *tipos*, *conceitos*,

Conway começa o capítulo (*ibid.*, capítulo III, §. 1) criticando a concepção escolástica do *livre arbítrio divino*, destacando a incompatibilidade entre a verdadeira natureza de *Deus* e a ideia de *indiferença da vontade*. A filósofa argumenta que, apesar de a *vontade divina* ser a mais livre e agir sem coação externa ou influência das *criaturas*, essa liberdade não implica *indiferença*, que é uma característica de imperfeição e mutabilidade nas *criaturas*. Ela afirma que a *indiferença da vontade* é a base da mutabilidade e corrupção daquelas, e atribuir essa indiferença a *Deus* seria reduzir Sua perfeição à condição de um ser mutável e corruptível, semelhante aos tiranos que agem por pura vontade sem razão. Conway contrasta isso com a verdadeira bondade e sabedoria, que exigem ações fundamentadas e racionais: ao contrário de agir arbitrariamente, *Deus* age de acordo com Sua própria sabedoria e bondade, e qualquer ser humano que age moralmente também age de maneira que reflete compreensão e responsabilidade, não *indiferença*. Conway utiliza a metáfora de uma linha reta (1692, Cap. III, §. 2), que é o modo mais curto de conectar dois pontos em uma superfície plana, para ilustrar como a verdadeira justiça e bondade não possuem qualquer latitude ou *indiferença*. Assim como apenas uma linha pode ser perfeitamente reta entre dois pontos, somente uma vontade completamente alinhada com a sabedoria e a bondade divinas pode ser considerada perfeita. Qualquer desvio dessa linha reta seria uma imperfeição, o que torna inadmissível a ideia de indiferença em *Deus*. Por essa razão, *Deus* é simultaneamente o agente mais livre e o mais necessário, pois suas ações em relação às *criaturas* são guiadas por uma lei interna de sabedoria, bondade e justiça infinitas que Ele não pode violar. Essa necessidade, no entanto, não é uma limitação, mas uma expressão da perfeição

categorias — todos estes cumpririam uma função epistêmica (no sentido de explicar a realidade) e ontológica (no sentido de fundamentar o real em *Deus*). Em síntese, conceber ou não Conway como uma proto-Leibniz referente ao conceito de *mônada* dependerá de como vemos a sua filosofia: ela é de estirpe substancialista ou processualista?

absoluta de Deus, que age de acordo com Sua natureza, sem possibilidade de desvio ou arbitrariedade.

Com efeito, a criação das *criaturas* por *Deus* não foi resultado de uma *indiferença* arbitrária, mas sim de um impulso intrínseco à Sua bondade e sabedoria (*Ibid*, §. 3). Conway reforça a ideia de que, sendo *Deus* um agente necessário, Ele agiu da maneira mais eficiente e rápida possível, criando mundos e *criaturas* quando podia fazê-lo: *Deus* poderia ter criado mundos ou *criaturas* em tempos infinitamente anteriores ao presente, o que torna lógico concluir que Ele realmente o fez. Desse modo, a *criação contínua* por parte de *Deus* ao longo de um *tempo infinito* não é uma contradição lógica, e, portanto, é coerente afirmar que a existência de mundos e *criaturas* pode ter ocorrido desde tempos imemoriais e continuará infinitamente. Essa perspectiva refuta a limitação temporal da *criação*, sustentando que a ação divina é tanto *eterna* quanto *infinita*, sempre em harmonia com Sua natureza essencial de bondade e sabedoria. Donde, conclui Conway, “se esses atributos divinos forem devidamente considerados, conclui-se também que uma infinidade de mundos ou *criaturas* foi feita por Deus.” (*Ibid.*, §. 4). Em outras palavras, devido à natureza infinitamente poderosa e generosa de *Deus*, a criação de mundos e *criaturas* é também *infinita* e ilimitada: sendo *Deus* capaz de criar sempre mais, não há um número finito de *criaturas* que possa esgotar Sua capacidade criativa. A autora utiliza exemplos matemáticos para ilustrar a vastidão e a multiplicidade das *criaturas*, sugerindo que, assim como um número pode ser infinitamente multiplicado, o poder divino pode criar um número infinito de *essências reais* das *criaturas*. Conway reafirma que *Deus* é um agente necessário que atua plenamente de acordo com Sua capacidade: Ele continua a criar e multiplicar *essências* até o *infinito*. Ao ligar a infinidade das *criaturas* ao poder e à bondade de *Deus*, Conway conclui que a *criação divina* é um processo contínuo e ilimitado, refletindo a natureza infinitamente expansiva do *Criador*.

No que tange à infinitude da criação, Conway passa a tratá-la num nível mais particular: não apenas o universo como um todo é *infinito*, mas também cada *criatura individual*, por menor que seja, contém em si mesma uma infinidade de partes ou *criaturas inteiras* (1692, §. 5). Devido ao poder ilimitado de *Deus*, é possível que Ele multiplique indefinidamente as *essências* das *criaturas*, colocando continuamente *seres menores* dentro de *seres maiores*. Esta infinidade recursiva de *criaturas* sugere que não há limite para a complexidade e a multiplicidade da *criação*. Conway distingue entre *criaturas corpóreas*, que são mutuamente impenetráveis, e *criaturas espirituais*, que podem penetrar umas nas outras sem ocupar *espaço físico*, permitindo a coexistência de infinitos *espíritos* dentro de um único *espírito*. Essa visão concebe um universo intrinsecamente expansivo, onde a estrutura de cada ser, seja material ou espiritual, é constituída por uma série infinita de outras *criaturas*. Conway, assim, propõe que a infinidade da *criação* reflete a natureza do poder divino, que é capaz de gerar complexidade e multiplicidade ilimitadas em todas as escalas, desde o universo como um todo até os menores componentes de cada *criatura*. Embora estas possam conter infinitudes dentro de si, elas não se comparam à infinitude suprema de *Deus*, que sempre será maior do que qualquer aspecto da *criação*. Conway afirma (*Ibid.*, §. 6) que os atributos invisíveis de Deus se tornam visíveis através das Suas obras, e quanto mais grandiosas e numerosas são as *criaturas*, mais elas revelam a grandeza divina (*Ibid.*, §. 6). Ela critica aqueles que limitam o número de *criaturas* ou a extensão do universo a medidas finitas e mensuráveis, argumentando que essa visão diminui a majestade de Deus, reduzindo-O a algo semelhante a um ídolo confinado em um espaço insignificante. Para Conway, imaginar um universo limitado é um reflexo da incapacidade humana de apreender a verdadeira magnitude do *Criador*. O universo descrito por ela, em sua infinita expansão e diversidade, serve como um testemunho da imensurável grandeza e bondade de *Deus*, contrastando com as

concepções limitadas que não conseguem capturar a essência divina da *criação*.

Continuando a sua crítica à concepção escolástica dos *espaços imaginários infinitos* (*Ibid.*, §. 6), a filósofa argumenta que esses *espaços*, se não forem meras abstrações sem substância, devem ser considerados *criaturas* de *Deus*. Ela questiona a validade de conceber *Deus* agindo em *espaços* que não têm realidade concreta, sugerindo que tais ideias são apenas frutos da imaginação humana: onde quer que *Deus* esteja, Ele necessariamente age, pois a ação é inerente à Sua natureza, assim como o fogo necessariamente queima e o sol brilha. Conway evoca a tradição hebraica ao referir-se a Deus como *Anensoph*, cuja *luz* é tão imensurável que excede a compreensão das *criaturas*. A autora distingue ainda a ação de Deus no mundo através do *Messias*, que age como *mediador* entre a infinitude de Deus e a *finitude* (enquanto tal) da *criação*, ao invés de sugerir que *Deus* habita ou opera em *espaços* vazios e abstratos. Dessa forma, a pensadora reforça sua visão de um *Deus* cuja presença e ação são intrinsecamente ligadas à *criação* real, e não a concepções especulativas que limitam ou distorcem Sua verdadeira natureza.

Tal *ação divina*, embora contínua e presente, não é sujeita ao *tempo* ou à *sucessão* como acontece com as ações das *criaturas* (Conway, 1692, §. 8). Em *Deus*, segundo Conway, não há distinção entre passado e futuro, pois Sua natureza é atemporal e indivisível, ao contrário das *criaturas* que experimentam o *tempo* de maneira sucessiva. A analogia do círculo ou roda girando em torno de um centro imóvel é utilizada por Conway para ilustrar como *Deus*, apesar de ser o motor de todas as ações e movimentos no universo, permanece Ele próprio imóvel e não afetado pelo *tempo* ou *mudança*. Esse exemplo visa facilitar a compreensão humana, apesar da dificuldade inerente a conceber a atemporalidade divina. Embora nossas mentes tenham dificuldade em compreender plenamente esse conceito, a razão verdadeira e profunda confirma essa natureza de *Deus*. Assim, o movimento em Deus é meramente uma “regra de Sua vontade”, e não movimento no sentido

humano, pois tal conceito não se aplica à natureza divina, que é perfeita e sem partes, reforçando a distinção entre o Ser divino e as suas *criaturas*.

Ao final do terceiro capítulo Conway aborda uma objeção feita contra a ideia de que as menores partículas de matéria ou corpo podem ser divididas infinitamente (*Ibid.*, §. 9). Os críticos argumentam que, se algo é divisível até ao limite de uma *divisão real*, eventualmente se chegaria a partes indiscerníveis, implicando um fim para a divisibilidade. Conway responde a essa objeção destacando uma falácia na argumentação, que consiste em comparar conceitos incomparáveis ou contraditórios. Ela argumenta que o termo “efetivamente divisível” é problemático, pois combina a ideia de *algo ser atualmente dividido* com a *capacidade de ser dividido*, o que resulta em uma contradição. Se entendermos “efetivamente divisível” como algo já dividido, então, de fato, se divide até partes indiscerníveis; porém, se interpretarmos como a capacidade de divisão, a premissa é falsa, pois a matéria não foi dividida ao ponto de não poder ser mais dividida. Além disso, Conway expõe a tautologia presente na argumentação ao comparar a divisibilidade da matéria com a *duração* da alma: pois, assim como é absurdo concluir que a alma é mortal porque sua duração é divisível, é igualmente absurdo concluir que a matéria tem um limite final de divisibilidade. Conway conclui que tanto a matéria quanto a alma podem continuar suas divisões ou existências infinitamente, refutando a objeção ao seu argumento de infinidade.

A filósofa ainda explora as possíveis vantagens da sua teoria da infinita divisibilidade da matéria:

[...] a consideração da infinita divisibilidade de tudo em partes sempre mais pequenas não é uma teoria inútil ou inócua, mas da maior utilidade para compreender as causas e razões das coisas e para compreender como todas as *criaturas*, desde a mais elevada até a mais baixa, estão inseparavelmente unidas umas às outras pelas suas partes mediadoras mais sutis, que se interpõem entre elas e que são emanações

de uma *criatura* para outra, através das quais podem agir umas sobre as outras à maior distância. (Conway, 1692, §. 10)

Ao compreendermos essa infinita divisibilidade e as conexões intermediárias, é possível revelar as causas subjacentes e os mecanismos ocultos que regem as interações entre as *criaturas*, os quais muitas vezes são denominados de *qualidades ocultas* “pelos homens ignorantes”, segundo a autora. Esta perspectiva, acredita Conway, iluminaria as relações complexas e interdependentes dentro da *criação*, o que oferecería uma visão mais profunda e abrangente das dinâmicas naturais e espirituais que moldam o universo criado por *Deus*.

3 Tradução do tratado *Os Princípios da Mais Antiga e Moderna Filosofia* de Conway: Capítulos I, II e III

A seguinte tradução partiu da iniciativa do autor deste escrito e foi auxiliada por sua orientadora, Prof. Dra. Mitieli Seixas Da Silva. Os três capítulos foram traduzidos por ele e revisados por ela.

Capítulo I

Acerca de Deus e de seus atributos divinos

As seções 1, 2, 3, 4 e 5 referem-se a Deus e seus atributos divinos. As seções 6 e 7 mostram como a Trindade pode ser concebida conforme as Escrituras para que judeus, turcos ou outros povos não fiquem ofendidos se essas palavras, “três pessoas distintas”, que não estão nas Escrituras e não têm um sentido razoável, forem omitidas.

§. 1. Deus é espírito, luz e vida, infinitamente sábio, bom, justo, poderoso, onisciente, onipresente, onipotente, o Criador e Autor de todas as coisas visíveis e invisíveis.¹⁵

¹⁵ No final das quatro primeiras seções do primeiro capítulo assim como no final de suas anotações e em outras partes do tratado, encontramos tanto na versão latina como na inglesa referências à obra *Kabbala Denudata* de Christian Knorr von Rosenroth. Não

§. 2. Em Deus não há tempo, mudança, composição ou divisão de partes: Ele é plena e universalmente um em si e por si mesmo, sem qualquer variação ou mistura. Em si mesmo, Ele não possui nenhuma escuridão ou corporeidade, nem qualquer tipo de forma, imagem ou figura.

§. 3. Ele é também, em um sentido próprio e real, uma essência ou substância distinta de suas criaturas, ainda que não dividida nem separada delas, mas presente em todas elas da forma mais estreita e intimamente no mais alto grau. Todavia, elas não são partes Dele, nem podem ser transformadas Nele, assim como Ele não pode ser transformado nelas. Ele é também, em um sentido verdadeiro e real, o Criador de todas as coisas, que não apenas lhes dá forma e figura, mas também ser, vida, corpo e todo bem que possuam.

§. 4. E, visto que Nele não há tempo nem mutabilidade, não pode haver Nele nenhum novo conhecimento ou vontade, mas seu conhecimento e sua vontade são eternos, sem tempo ou além do tempo.

§. 5. Do mesmo modo, em Deus não existe nenhuma paixão que proceda de suas Criaturas, se quisermos falar corretamente. Pois toda paixão é temporal, tendo início e fim no tempo.

§. 6. Em Deus há uma *ideia*, que é a imagem de Si mesmo, ou uma palavra existente em Si, que, em substância ou essência, é uma e a mesma com Ele, pela qual Ele conhece não apenas a Si mesmo, mas também todas as outras coisas e, conforme esta mesma ideia ou palavra, todas as coisas foram feitas ou criadas.

§. 7. Pela mesma razão, há em Deus um espírito ou uma vontade, que procede Dele e que, em substância ou essência, é um com Ele, através do qual as criaturas recebem seu ser e sua atividade; pois as criaturas possuem sua essência e existência simples e unicamente por Ele, porque Deus, cuja vontade está em conformidade com seu

as colocamos aqui, pois quebram o fluxo do texto e, mais importante, provavelmente são adições feitas por Francis van Helmont após a morte de Conway [N. T.].

conhecimento infinito, quer que elas existam. Assim, a sabedoria e a vontade em Deus não são entidades ou substâncias distintas Dele, mas apenas modos ou propriedades de uma e a mesma Substância. E é precisamente isso que os cristãos mais instruídos e judiciosos entendem pelo termo Trindade. Se a expressão sobre as três pessoas distintas fosse omitida — pois é uma pedra de tropeço e ofensa para judeus, turcos e outros povos, além de, de fato, não ter sentido razoável em si mesma, nem ser encontrada em parte alguma das Escrituras — todos poderiam facilmente concordar com este ponto. Pois eles não podem negar que Deus tem sabedoria, uma ideia essencial e uma palavra em si mesmo, pela qual conhece todas as coisas. E quando admitem que o mesmo Ser concede a todas as coisas sua essência, são necessariamente forçados a reconhecer que há Nele uma Vontade, pela qual realiza e traz ao ato aquilo que estava oculto na ideia, isto é, para que assim possa produzi-la e, a partir disso, fazer uma substância essencial distinta. E isso, e somente isso, é criar a essência de uma criatura, pois a ideia por si só não confere ser a uma criatura, mas apenas quando a vontade se conjuga com a ideia, assim como um arquiteto pode conceber em sua mente a ideia de uma casa, mas a ideia por si só ainda não a constrói; somente quando a vontade se une a ela e com ela coopera a casa pode ser edificada.

Anotações para o primeiro capítulo

A antiga hipótese dos hebreus em relação à última parte deste capítulo é a seguinte:

1. Visto que Deus é a luz mais intensa e infinita de todas as coisas, tanto quanto o bem supremo, Ele desejou criar seres vivos com os quais pudesse se comunicar. Mas eles não podiam de forma alguma suportar a grande intensidade de sua luz. Estas palavras das Escrituras

se aplicam a isso: “Deus habita em uma luz inacessível. Ninguém jamais o viu” etc. (1 Timóteo 6:16)¹⁶.

2. Portanto, pelo bem de suas criaturas, para que possa haver um lugar para elas, Ele diminuiu o mais alto grau de sua intensa luz. Assim surgiu um lugar, como um círculo vazio, um espaço de mundos.

3. Este vazio não era uma privação ou um não-ser (*Non ens*), mas um verdadeiro lugar de reduzida luz, a alma do *Messias*, chamado *Adam Kadmon* pelos hebreus, que preenchia todo esse espaço.

4. Esta alma do *Messias* estava unida a toda luz divina, que permanecia no vazio em menor grau, para que pudesse ser tolerada. Estas, alma e luz, constituíam uma entidade.

5. Este *Messias* (chamado de *logos* ou de a palavra e o filho primogênito de Deus) fez de dentro de si mesmo (com a diminuição da sua luz tendo ocorrido recentemente para a conveniência das criaturas) a sucessão de todas as criaturas.

6. A luz de sua natureza divina foi compartilhada com elas como objetos de sua contemplação e amor. Essas eram as forças que uniam o criador e suas criaturas, e nessa união estava sua felicidade.

7. Aqui, portanto, ocorre a Trindade da Representação Divina. A primeira concepção é que Deus é infinito, considerado acima e para além da sua criação; a segunda é que Deus é o mesmo, na medida em que é o *Messias*; a terceira é que é o mesmo Deus, na medida em que está com o *Messias* nas criaturas, com o menor grau de luz que se adapta à percepção de suas criaturas. Esta frase da Escritura (João 1:18) diz respeito a isso: “Ninguém jamais viu Deus” [isso se refere ao primeiro conceito]; “O Filho unigênito que está no seio do Pai” [isso se refere ao segundo conceito]; “revelou-o [Deus] a nós” [isso se refere ao terceiro membro da Trindade].

¹⁶ Seguimos aqui a tradução de 1996: referenciamos as passagens bíblicas quando necessário para melhor localizar o leitor, pois Conway não o faz; e a versão de 1692 constata isso.

8. Mas é costume entre os *hebreus* usar a palavra “pessoa” dessa forma, de modo que para eles não significa um *Suppositum* singular, mas apenas um conceito, ou um tipo de representação, ou um método de consideração.

Capítulo II

§. 1. Embora as Criaturas não sejam coeternas com Deus, existem, entretanto, desde um tempo infinito desde o princípio. §. 2. Assim, nenhum número de anos, nem mesmo o maior que o intelecto criado pudessem imaginar, pode chegar ao início de sua criação. §. 3. Em diferentes sentidos, as criaturas existiram e não existiram desde a eternidade. §. 4. A infinitude do tempo é confirmada pela bondade infinita de Deus. §. 5. O atributo essencial de Deus é ser o Criador. §. 6. O que é o tempo e por que ele não está em Deus.

§. 1. Todas as criaturas simplesmente são e existem apenas porque Deus assim o quis, uma vez que a sua vontade é infinitamente poderosa e o seu comando, sem qualquer ajuda ou causa instrumental, é o único eficiente para dar existência às criaturas. Assim, como a vontade de Deus é eterna ou desde a eternidade, segue-se necessariamente que a criação resulta imediatamente, e sem qualquer intervalo de tempo, da vontade de criar. E mesmo assim não pode ser dito que as criaturas consideradas em si mesmas são coeternas com Deus, porque então a eternidade e o tempo confundir-se-iam. Não obstante, as criaturas e a vontade que as criou estão tão mutuamente presentes e acontecem uma após a outra tão imediatamente que nada pode ser dito intervir, assim como se dois círculos se tocassem imediatamente. Também não podemos atribuir às criaturas qualquer outro começo que não seja o próprio Deus e a sua vontade eterna, a qual concordou com a sua *ideia* eterna ou sabedoria. Portanto, segue-se por consequência natural que o tempo é infinito desde o momento da criação e não tem qualquer quantidade que o intelecto criado possa conceber. Pois de que modo

poderia ser finito ou medido, algo que não tem outro começo senão a própria eternidade?

§. 2. Mas se alguém disser que o tempo é finito, suponhamos que houve cerca de seis mil anos desde o início (algumas pessoas pensam que a idade completa deste mundo, desde o início dificilmente poderia ser maior). Ou suponhamos, como outros (que pensam que antes deste mundo existia um outro mundo invisível e que o mundo visível veio deste), que a duração deste mundo foi de seiscentos mil anos, ou um outro número tão grande quanto possível, que não pode de modo algum ser concebido pela razão. Agora, eu pergunto se o mundo poderia ter sido criado mais cedo desse tempo? Se o negarem, estão a limitar o poder de Deus a um determinado número de anos. Mas se afirmam isto, admitem que houve um tempo antes de todos os tempos, o que é uma contradição manifesta.

§. 3. Com estas coisas estabelecidas, pode-se facilmente responder à questão que tem preocupado tantas pessoas, a saber, se a criação ocorreu ou poderia ter ocorrido desde a eternidade ou desde o início dos tempos. Se eles entendem por eternidade e por tempo eterno um número infinito de tempos, então, nesse sentido, a criação foi feita desde o início dos tempos. Se, no entanto, referem-se à eternidade que Deus tem, de modo que se deve dizer que as criaturas são iguais ou coeternas com Deus e carecem de um começo no tempo, isso é falso. Pois as criaturas, tal como os tempos, que não são mais do que movimentos e operações sucessivas das criaturas, têm um início, que é Deus ou a vontade eterna de Deus. E por que pareceria estranho a qualquer um que os tempos, tomados como uma coleção e universalmente, podem ser chamados infinitos, uma vez que é possível conceber que mesmo a menor quantidade de tempo tem em si mesmo a aparência da infinitude? Pois assim como nenhum tempo é tão grande que não seja possível conceber um maior, assim também nenhum tempo é tão pequeno que não possa ser imaginado um menor, pois uma sexagésima

parte de um minuto pode ser dividida em outras sessenta partes e estas em outras ainda, e assim por diante até o infinito.

§. 4. A infinitude do tempo desde o início da criação pode igualmente ser provada pela bondade de Deus. Porque Deus é infinitamente bom, amoroso e generoso; De fato, Ele é a própria bondade e caridade, a fonte e o oceano infinitos de bondade, caridade e generosidade. Como é possível que essa fonte não flua perpetuamente e que, por isso, não envie águas vivas? Pois esse oceano não transbordará na sua emanção perpétua e no seu fluxo contínuo para a produção de criaturas? Com efeito, a bondade de Deus por sua própria natureza é comunicativa e multiplicativa, uma vez que em si mesmo nada lhe falta nem lhe pode ser acrescentado, devido à sua absoluta completude e fertilidade transcendente. E, pela mesma razão de acordo com a qual Ele não é capaz de multiplicar-se, porque isso seria o mesmo que criar muitos deuses, o que seria uma contradição, segue-se necessariamente que ele atribui o ser às suas criaturas desde os tempos eternos ou desde os tempos incontáveis, pois caso contrário a bondade comunicativa de Deus, que é o seu atributo essencial, seria de fato finita e poderia então ser numerada em termos de anos. Nada é mais absurdo.

§. 5. Portanto, o atributo essencial de Deus é ser Criador. Consequentemente, Deus sempre foi um Criador e sempre será um Criador, porque caso contrário ele mudaria. Por isso, as criaturas sempre foram e sempre serão. Além disso, a eternidade das criaturas não é outra coisa senão uma infinidade de tempos em que elas foram e sempre serão sem fim. No entanto, esta infinidade do tempo não é igual à eternidade infinita de Deus, pois a eternidade divina não tem tempos e nada nela pode ser dito passado ou futuro, mas é sempre e totalmente presente. E enquanto Ele está no tempo, Ele não está limitado pelo tempo. Embora os hebreus falem de forma um pouco diferente sobre estas questões, eles não contradizem esta opinião, uma vez que admitem uma duração indefinida de tempos.

§. 6. E a razão disto é óbvia, porque o tempo não é mais do que o movimento ou operação sucessiva das criaturas, e se este movimento ou operação cessasse, então o próprio tempo cessaria e as próprias criaturas terminariam com o tempo, uma vez que a natureza de cada criatura é estar em movimento ou ter movimento, através do qual progride e cresce até a sua perfeição última. E como em Deus não há movimento ou operação sucessiva adicional em direção à perfeição, porque Ele é absolutamente perfeito, não há tempos em Deus ou em sua eternidade.

Além disso, porque não há partes em Deus, também não há tempos Nele, pois todos os tempos têm partes e são divisíveis ao infinito, como já foi dito.

Capítulo III

§ 1. Deus é o agente mais livre e, no entanto, mais necessário. § 2. A indiferença da vontade, que os escolásticos acreditam estar em Deus, é pura ficção. § 3. Deus criou o mundo não por uma necessidade exterior, mas por um impulso interior da sua bondade e sabedoria divina. § 4. Existem infinitas criaturas e infinitos mundos criados. § 5. A menor criatura que podemos conceber tem em si mesma infinitas criaturas. § 6. Isto, porém, não as torna iguais a Deus. § 7. Uma refutação dos espaços imaginários que foram inventados pelos escolásticos como se existissem para além das criaturas. § 8. O movimento sucessivo não tem lugar em Deus. § 9. Uma resposta à objeção. § 10. Todas as criaturas estão unidas de uma certa maneira.

§ 1. Além disso, se os atributos de Deus acima mencionados forem devidamente considerados, e especialmente esses dois, isto é, a sua sabedoria e bondade, então é possível refutar e eliminar totalmente essa indiferença da vontade que os Escolásticos e os falsamente chamados filósofos acreditam estar em Deus e que chamam incorretamente de livre arbítrio. Pois embora a vontade de Deus seja a mais livre, de modo que o que Ele faz em relação às suas criaturas seja feito sem

qualquer violência externa ou compulsão ou sem qualquer causa vinda das criaturas (uma vez que é livre e atua espontaneamente em tudo o que faz), no entanto, essa indiferença de agir ou não agir não pode, de modo algum, ser dita estar em Deus, pois isso seria uma imperfeição e tornaria Deus semelhante às suas criaturas corruptíveis. Pois essa indiferença da vontade é a base de toda a mutabilidade e corruptibilidade nas criaturas, de modo que não haveria mal nas criaturas se elas não fossem mutáveis. Se a mesma indiferença da vontade fosse predicada de Deus, Ele seria assumido como mutável e, conseqüentemente, tornar-se-ia como um homem corruptível, que frequentemente age por pura vontade, mas sem qualquer razão verdadeira e sólida ou sem orientação da sabedoria. Assim, Ele seria como aqueles tiranos cruéis do mundo que fazem a maioria das coisas a partir de sua própria vontade ou prazer, confiando em seu poder, de modo que eles são incapazes de dar qualquer explicação para suas ações além de seu mero prazer. No entanto, uma vez que qualquer homem bom é capaz de dar uma explicação adequada para o que faz ou quer fazer, porque compreende que a verdadeira bondade e sabedoria exigem que o faça, ele deseja, portanto, agir como age porque é correto e sabe que, se não o fizer, não cumprirá o seu dever.

§. 2. Por isso, a verdadeira justiça ou bondade não tem nenhuma latitude ou indiferença em si mesma, mas é como uma linha reta traçada de um ponto a outro, uma vez que é impossível haver duas ou mais linhas igualmente retas entre dois pontos, porque só uma linha pode ser reta e todas as outras devem ser mais ou menos curvas na medida em que se afastam dessa reta. Assim, fica claro que esta indiferença da vontade não tem lugar em Deus porque seria uma imperfeição. Por esta razão, Deus é ao mesmo tempo o agente mais livre e mais necessário, de modo que ele deve fazer tudo o que faz para e por suas criaturas, uma vez que sua infinita sabedoria, bondade e justiça são uma lei para Ele que não pode ser suplantada.

§ 3. Por conseguinte, segue-se claramente que Deus não foi indiferente ao fato de dar ou não existência às criaturas, mas criou-as por um impulso interior da sua bondade e sabedoria divinas. E então Ele criou os mundos e as criaturas o mais rápido que podia, pois é da natureza de um agente necessário fazer o máximo que pode. Como Ele poderia ter criado mundos ou criaturas desde tempos infinitos, antes do ano seis mil, sessenta mil ou seiscentos mil, segue-se que ele o fez. Portanto, Deus pode fazer qualquer coisa que não implique uma contradição. Não há contradição em dizer que mundos ou criaturas existem ou existiram continuamente por um tempo infinito antes ou depois deste momento. Porque, se não há contradição neste último caso, não há contradição no primeiro, pela mesma razão.

§. 4. Se esses atributos divinos forem devidamente considerados, conclui-se também que uma infinidade de mundos ou criaturas foi feita por Deus. Pois, sendo Deus infinitamente poderoso, não pode haver um número de criaturas a que não possa sempre se acrescentar mais. E, como já foi provado, Ele faz o máximo que pode. É certo que a sua vontade, bondade e amabilidade são tão plenas e abrangentes como o seu poder. Assim, segue-se claramente que as suas criaturas são infinitas e criadas de uma infinidade de maneiras, de modo que não podem estar circunscritas ou serem limitadas por número ou medida. Suponhamos, por exemplo, que todo o universo das criaturas é circular e que metade do seu diâmetro contém tantos diâmetros da Terra quantos os grãos de poeira ou de areia que existem em todo o mundo. Se o universo estivesse dividido em átomos tão minúsculos que cem mil estivessem contidos numa única semente de papoula, quem poderia negar que o poder infinito de Deus poderia tornar esse número maior e maior multiplicando ao infinito, pois é mais fácil para esse poder infinito multiplicar as essências reais das criaturas do que para um matemático habilidoso fazer um número ainda maior, que nunca poderá ser tão grande que não possa ser aumentado até ao infinito por adição ou multiplicação? Como já foi demonstrado que Deus é um agente

necessário e que Ele faz tudo o que pode fazer, segue-se que ele multiplicou e sempre multiplica e aumenta as essências das criaturas até ao infinito.

§. 5. O mesmo argumento mostra que não só o universo inteiro ou o sistema de criaturas como um todo é infinito ou tem infinidade em si mesmo, mas mesmo cada criatura, por menor que seja, que podemos discernir com os nossos olhos ou conceber em nossas mentes, tem em si mesma uma tal infinidade de partes, ou melhor, de criaturas inteiras, que são incontáveis. Uma vez que não se pode negar que Deus pode colocar uma criatura dentro de outra, ele poderia, portanto, colocar duas tão facilmente quanto uma, ou quatro tão facilmente quanto duas, ou oito tão facilmente quanto quatro, de modo que ele as multiplicaria infinitamente, colocando sempre criaturas menores dentro de criaturas maiores. E como nenhuma criatura pode ser tão pequena que uma menor não possa existir, também nenhuma criatura é tão grande que uma maior não possa sempre existir. Segue-se que um número infinito de criaturas pode estar contido e existir dentro das menores criaturas e que todas elas podem ser corpos e, à sua maneira, mutuamente impenetráveis. Quanto às criaturas que são espíritos e que podem penetrar umas nas outras, pode haver um número infinito de espíritos em qualquer espírito criado, todos sendo iguais em extensão ao referido espírito, como o são entre si. Pois, neste caso, são espíritos mais sutis e etéreos que penetram nos espíritos mais grosseiros e corpóreos. Assim, não pode haver falta de espaço para que um dê lugar a outro. Sobre a natureza dos corpos e dos espíritos, falaremos mais no devido lugar. Basta aqui demonstrar que em cada criatura, seja espírito ou corpo, há uma infinidade de criaturas, cada uma das quais contém uma infinidade em si mesma, e assim por diante até ao infinito.

§. 6. Todas essas coisas louvam e elogiam sobretudo o grande poder e bondade de Deus, porque o seu infinito brilha nas obras das suas mãos, ou melhor, em todas as criaturas que fez. Nem se pode objectar que nós, criaturas, estamos em pé de igualdade com Deus, pois

assim como um infinito é maior do que outro, Deus é sempre infinitamente maior do que todas as suas criaturas, de modo que nada pode ser comparado a ele. E assim os atributos verdadeiramente invisíveis de Deus são claramente vistos se forem compreendidos através ou nas coisas que foram criadas. Quanto maiores e mais magníficas são suas obras, mais elas mostram a grandeza de seu Criador. Portanto, aqueles que afirmam que o número de criaturas no universo é finito e consiste apenas em tantos indivíduos quantos podem ser numerados, e que o corpo inteiro do universo ocupa tantos acres¹⁷ ou milhas ou diâmetros da terra em comprimento, profundidade e largura, calculam a grande majestade de Deus de acordo com uma escala insignificante e indecorosa. O Deus que eles imaginam não é o verdadeiro Deus, mas um ídolo da sua própria imaginação, que eles confinam a um espaço estreito, como algumas pequenas abelhas encerradas nos limites de uma colmeia, que tem a largura de alguns dedos. Pois que outra coisa é esse mundo que eles imaginam em comparação com esse verdadeiro e grande universo descrito acima?

§. 7. Além disso, se disserem que não confinam Deus neste universo finito, mas que o imaginam existir em espaços imaginários infinitos, tanto fora quanto dentro dele, pode responder se estes espaços são apenas imaginários, nesse caso, não passam das mais ociosas concepções do cérebro. Mas se são entidades reais, que mais podem ser senão criaturas de Deus? Além disso, ou Deus atua nesses espaços ou não atua. Se não, Deus não está lá, visto que, onde quer que esteja, aí atua, pois é da sua natureza agir, tal como é da natureza do fogo arder ou do sol brilhar. Porque Deus trabalha sempre, e a sua obra é criar e dar existência às criaturas segundo a *ideia* eterna ou sabedoria que está Nele. Segundo os hebreus, diz-se que o Deus infinito, a quem chamam *Anensoph*, existe fora do lugar do mundo porque uma criatura não poderia compreender a imensidão da sua luz. (Veja o que é dito nas

¹⁷ Unidade de medida para superfícies agrárias [N. T.].

anotações do primeiro capítulo.) Também não se pode dizer que Ele exista em espaços imaginários, porque, evidentemente, nenhum espaço coincide com Deus, mas pode se dizer que ele atua ali pelo seu simples poder. Tudo o que Ele faz pelas criaturas é feito através do *Messias*, que não é ilimitado como *Aensoph*.

§ 8. Além disso, esta ação ou operação contínua de Deus, na medida em que está nele, deriva Dele, ou na medida em que se refere a Ele próprio, é apenas uma ação ou comando contínuo da sua vontade; não tem sucessão ou tempo nele, nem antes ou depois, mas está sempre simultaneamente presente a Deus, de modo que nada é passado ou futuro, porque Ele não tem partes. Mas, na medida em que se manifesta ou termina nas criaturas, é temporal e tem uma sucessão de partes. E embora a imaginação e o entendimento concebam isto com dificuldade, a verdadeira e sólida razão assegura-o suficientemente. Um comum e humilde exemplo, como o que se segue, pode ajudar um pouco a nossa compreensão. Suponhamos que um grande círculo ou roda se mova em torno do seu centro, que permanece sempre imóvel naquele lugar. Da mesma forma, o Sol é movido em torno de seu centro por algum anjo ou espírito que está em seu centro, no espaço de tantos dias. Agora, embora o centro mova o todo e seja a causa de um grande e contínuo movimento, ele permanece sempre imóvel e não é movido de forma alguma. Quanto mais, então, isso é verdade em relação a Deus, que é o primeiro motor de todas as suas criaturas, segundo todos os seus movimentos verdadeiros e previstos. Ele, porém, não é movido por elas. De fato, aquilo que em Deus corresponde, por analogia, aos movimentos e operações das criaturas é a regra da sua própria vontade. Mas se quisermos falar corretamente, não há movimento porque todo movimento é sucessivo e não pode ter lugar em Deus, como foi mostrado acima.

§ 9. Contra o que dissemos, ou seja, que as menores criaturas que podem ser concebidas têm um número infinito de criaturas dentro de si mesmas, de modo que as menores partículas de corpo ou matéria

podem ser estendidas ou divididas de forma infinita em partes cada vez menores, a seguinte objeção foi feita por algumas pessoas. Tudo o que é realmente divisível, se dividido até ao limite de qualquer divisão real, é divisível em partes indiscerníveis. Mas, a matéria ou o corpo (a matéria, com certeza, é uma coisa ou é composta de muitas coisas) é na verdade divisível até onde a divisão real pode ir. Portanto, etc. Eu respondo: esse argumento sofre da falácia a que os lógicos chamam comparar incomparáveis, a saber, juntar palavras ou termos que implicam contradição ou absurdo, e esta falácia está escondida nesse termo “efetivamente divisível”, que denota que uma e a mesma coisa é e não é dividida. Pois “efetivamente” significa divisão e “divisível” significa não a divisão mas a capacidade de algo ser dividido, o que é tão absurdo e contraditório que é como se alguém dissesse “visivelmente cego”, “sensivelmente insensível” ou “vivamente morto”. Se, no entanto, com a expressão “efetivamente divisível” não se entenderem duas coisas, mas apenas uma, ou seja, aquilo que foi verdadeiramente dividido ou aquilo que é efetivamente divisível, a falácia será facilmente visível para nós. Porque, em primeiro lugar, se o “efetivamente divisível” não denota nada para eles exceto o que foi dividido neste sentido, então eu concedo a premissa principal, a saber, que o que é verdadeiramente dividido, na medida em que pode haver uma divisão real, é divisível em partes indiscerníveis. Mas, se assim for, a premissa menor é falsa, nomeadamente a de que a matéria está efetivamente dividida ao ponto de não poder ser feita mais nenhuma divisão. Em segundo lugar, se com a expressão “efetivamente divisível” se quer dizer que uma coisa só é divisível ou tem o potencial ou a capacidade de se dividir, então nego a premissa principal, nomeadamente que o que é divisível, na medida em que pode ser dividido, é divisível em partes indiscerníveis. Além disso, neste sentido, a proposição é uma mera tautologia e uma repetição inane da mesma coisa, tal como a seguinte: O que quer que possa ser removido do seu lugar, na medida em que pode ser removido, só pode ser removido até uma certa distância; mas

Londres ou Roma podem ser removidas dos seus próprios locais até onde podem ser removidas. Portanto, etc. Pode-se provar, pela mesma forma de argumentação, que a alma do homem tem um número finito de anos durante os quais existe ou tem a sua essência e que, consequentemente, é mortal e tem um fim, como se segue: aquele ente cujo tempo ou duração é efetivamente divisível até ao ponto em que uma divisão real pode ser feita, terá um fim e é divisível num número finito de anos; mas o tempo ou duração da alma é efetivamente divisível até o ponto em que a divisão real não pode ser continuada mais. Portanto, etc. Se alguém objetar que, se a duração da alma chegar a uma tal divisão de anos, ela terá de fato um fim, então a alma poderá existir num outro tempo depois desse primeiro tempo e assim por diante até o infinito. Eu respondo de modo similar que a matéria, se chegar a tal divisão, pode ter um fim dessa divisão e que poderia então permitir outra divisão após a primeira, e assim por diante até o infinito.

Gostaria de salientar aqui que, quando digo que a menor partícula do corpo ou da chamada matéria é sempre divisível em partes ainda menores até o infinito, de modo que não pode haver nenhuma divisão real na matéria que não possa ser sempre mais dividida ou que tenha a capacidade de ser mais dividida e assim por diante sem fim, não estou a prescrever o que o poder absoluto de Deus fará ou poderá fazer, como algumas pessoas argumentam de forma tão inútil e grosseira. Mas eu apenas sugeriria o que o poder de Deus faz e fará, na medida em que Ele opera nas e com as criaturas na produção e geração de todas as coisas, assim como em todas as resoluções ou divisões de corpos, nem a natureza nem a criação jamais dividiriam qualquer corpo em partes tão pequenas, nem jamais poderiam dividi-lo de tal forma que qualquer uma dessas partes não fosse capaz de divisão adicional. Além disso, o corpo de qualquer criatura nunca pode ser reduzido às suas partes menores, nem através das operações mais sutis de qualquer criatura ou poder criado. E essa resposta é suficiente para o nosso objetivo. Pois Deus não faz divisões em nenhum corpo ou

matéria, exceto na medida em que trabalha em conjunto com as suas criaturas. Portanto, Ele nunca reduz as criaturas às suas partes menores, porque todo movimento e operação cessariam então nessas criaturas (pois é da natureza de todo movimento que ele desfaça e divida algo em partes mais sutis). Fazer isso seria contrário à sabedoria e à bondade de Deus. Pois se todo movimento ou operação cessasse em alguma criatura particular, essa criatura seria inteiramente inútil na criação e não seria melhor do que se fosse puro nada e absoluto não-ser [*non ens*]. Além disso, como já foi dito, é contrário à sabedoria e à bondade de Deus ou a qualquer um de seus atributos que Ele seja incapaz de fazer alguma coisa. (A divisão matemática das coisas nunca é feita em termos do menor termo matemático; mas as coisas podem ser fisicamente divididas em suas últimas partes, como quando a matéria concreta é dividida a tal ponto que se separa em mônadas físicas, tal como estava no primeiro estado de sua materialidade, então ela está pronta para retomar sua atividade e tornar-se espírito, tal como acontece com a nossa comida.)

§ 10. Além disso, a consideração da infinita divisibilidade de tudo em partes sempre mais pequenas não é uma teoria inútil ou inútil, mas da maior utilidade para compreender as causas e razões das coisas e para compreender como todas as criaturas, desde a mais elevada até a mais baixa, estão inseparavelmente unidas umas às outras pelas suas partes mediadoras mais sutis, que se interpõem entre elas e que são emanções de uma criatura para outra, através das quais podem agir umas sobre as outras à maior distância. Esta é a base de toda a simpatia e antipatia que ocorre nas criaturas, e se essas coisas forem bem compreendidas por alguém, ele pode facilmente ver as causas mais secretas e ocultas da maioria das coisas, que os homens ignorantes chamam de qualidades ocultas.

4 Considerações finais

A integração de Conway no cânone filosófico revela-se essencial para uma compreensão mais completa da filosofia do século XVII. A revisão crítica desse cânone, frequentemente marcada pela omissão de figuras como a de Conway, é crucial para reavaliar e enriquecer o panorama histórico da filosofia. O objetivo deste estudo foi, portanto, evidenciar a relevância de Conway e sua contribuição mediante uma introdução e a tradução dos três primeiros capítulos de seus *Princípios*, a fim de sublinhar a necessidade de uma revisão mais inclusiva e equitativa das personalidades que moldaram o pensamento moderno, além de, desse modo, cremos, tornar sua obra mais acessível para o público brasileiro.

Integrar Conway ao cânone não só corrige lacunas históricas, mas também amplia nossa compreensão das diversas correntes que influenciaram a transição da filosofia renascentista para a filosofia moderna, nunca, entretanto, esquecendo da sabedoria antiga, esta que se faz presente na pena de Conway. A história do espírito sem dúvida é impulsionada pelo espanto, o sentimento por excelência do filosofar. E Conway, em prol da verdade e do bem pensar, foi também por ele impulsionada, o que a torna merecedora de um lugar na história da filosofia.

Referências

CONWAY, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CONWAY, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Traduzido por J. C. Londres: Impresso em latim em Amsterdã por M. Brown, 1690. Reimpresso em Londres, 1692.

COUDERT, Allison. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 36, n. 4, p. 633-652, 1975.

- HANKINS, James. Galileo, Ficino and Renaissance Platonism. In: KRAYE, Jill; STONE, Martin William Francis (orgs.). *Humanism and Early Modern Philosophy*. New York: Routledge, 2003. p. 209-237.
- HUTTON, Sarah. Henry More, Anne Conway and the Kabbalah: A Cure for the Kabbalist Nightmare? In: COUDERT *et al.* (orgs.). *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century: A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638-1713)*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1999. p. 27-42.
- MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row, 1980.
- NICOLSON, Marjorie H. (org.). *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, 1642-1684*. Toronto: Clarendon Press, 1992.
- PAILIN, David. Reconciling Theory and Fact: The Problem of 'Other Faiths' in Lord Herbert and the Cambridge Platonists. In: HEDLEY, Douglas; HUTTON, Sarah (orgs.). *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2007. p. 93-111.
- PARAGEAU, Sandrine. Christ in Anne Conway's Principia (1690): Metaphysics, Syncretism, and Female Imitatio Christi. In: *Journal of Early Modern Christianity*, v. 5, n. 2, p. 247-265, 2018.
- PUGLIESE, Nastassja. Monism and individuation in Anne Conway as a critique of Spinoza. In: *British Journal for the History of Philosophy*, v. 27, n. 4, p. 771-785, 2019.
- TESSELE, Bruno M. *Deus, Matéria e Espírito: Uma introdução à Filosofia de Anne Conway*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia – Bacharelado) – Universidade Federal de Santa Maria, 2024.
- THOMAS, E. Time, space, and process in Anne Conway. In: *British Journal for the History of Philosophy*, v. 25, n. 5, p. 990-1010, 2017.
- WHITE, Carol Wayne. *The Legacy of Anne Conway (1631-1679): The Reverberations from a Mystical Naturalism*. Albany: State University of New York Press, 2008.

A filosofia de Damaris Cudworth Masham: a perspectiva de uma mulher na história da filosofia

Andréa Maria Cordeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.05>

1 Introdução

Na história da filosofia, as vozes das mulheres muitas vezes foram silenciadas ou negligenciadas, relegando as mulheres a um segundo plano, ignorando suas contribuições e perspectivas únicas. No entanto, ao longo dos séculos, algumas filósofas desafiaram essas barreiras e deixaram um legado duradouro no campo do pensamento filosófico. Uma dessas mulheres que fizeram grande diferença não só em sua época, mas que podem nos trazer grandes contribuições até os dias atuais, é Damaris Cudworth Masham, também conhecida como Lady Masham. Ela desafiou as convenções de sua época, fez importantes contribuições para a filosofia e, por isso, seu trabalho e suas ideias merecem ser trazidos à luz e celebrados. Ela é uma filósofa pouco conhecida no Brasil e, conseqüentemente, sua filosofia não figura nos manuais e bibliografias de cursos de graduação e pós-graduação.² Ao

¹ Bacharel em Filosofia pela PUC-RS, licencianda em Filosofia pela UFSM e mestranda em Filosofia pelo Programa de pós-graduação em Filosofia pela UFSM. Bolsista CAPES. E-mail: andrea.filosofa@gmail.com

² Em uma pesquisa rápida na base de “Periódicos da Capes”, utilizando como assunto o nome “Damaris Cudworth Masham” aparecem oito registros, sendo apenas um em

pesquisar sobre uma filósofa, como Lady Masham, estamos não apenas preenchendo uma lacuna na história da filosofia, mas também desafiando a narrativa dominante que exclui as contribuições das mulheres. É importante reconhecer e valorizar o trabalho das filósofas, certamente por uma questão de equidade de gênero, mas, principalmente, por uma questão de enriquecimento do próprio campo da filosofia.

2 Vida e Obra

Damaris Cudworth Masham (1659-1708) nasceu e viveu na Inglaterra no século XVII, era filha de um respeitado filósofo, professor da Universidade de Cambridge, Ralph Cudworth, que integrava o grupo conhecido como “Platonistas de Cambridge”. Como era comum na época, Lady Masham não recebeu uma educação formal, mas demonstrou grande interesse pelas questões filosóficas desde muito cedo e o fato de ser filha de um notável filósofo possibilitou que ela circulasse pelos eventos intelectuais e desempenhasse um papel ativo e fundamental no debate filosófico, desafiando as convenções da época. Além disso, teve uma profunda amizade com John Locke, um dos filósofos mais influentes da época. Foi em sua casa que ele passou os últimos anos de sua vida e foi para ela que ele deixou de herança sua imensa biblioteca. Locke foi seu grande admirador e incentivador. Suas correspondências eram frequentes, compartilhavam muitas ideias filosóficas, incluindo a defesa do livre-arbítrio e a crítica ao determinismo, e assim como ele, Lady Masham foi uma defensora da filosofia empirista. A relação entre eles, pelo menos nas primeiras etapas, era mais do que apenas uma amizade intelectual. Entre suas primeiras cartas há uma série de poemas de amor, conduzidos sob os pseudônimos de

português. Disponível em: <https://www.periodicos.capes.gov.br/index.php/acervo/buscador.html?q=all%3Acontains%28%22damaris+cudworth+masham%22%29&mod=e=advanced&source=all> acessado em: 03/02/2025.

Philoclea e Philander. Eles tiveram uma profunda e intensa troca de correspondências sobre diversos assuntos filosóficos no período em que Locke esteve exilado na Holanda (década de 1680). Graças a essas correspondências temos um registro importante do período de seu exílio.

Lady Masham casou-se com Francis Masham em 1685 e desde então Locke, além de seu amigo pessoal, também passou a ser uma pessoa íntima do casal, tornando-se preceptor do filho que tiveram. Ele tinha uma grande admiração por Lady Masham e a definia como uma mulher extraordinariamente talentosa, tão ocupada em estudar e refletir sobre questões teológicas e filosóficas que era difícil encontrar homens à sua altura com quem pudesse associar-se e obter maior êxito e satisfação nas discussões³. Em suas primeiras cartas expõem uma consistente compreensão das visões platônicas de Cudworth, Henry More e John Smith.

O teólogo e filósofo John Norris, outro membro do grupo dos platonistas de Cambridge, também foi seu correspondente e, assim como muitos intelectuais daquele século, a admirava e a elogiava pelo seu vasto conhecimento das obras de Descartes e Malebranche.

Masham foi uma mulher fenomenal no seu tempo, chamando a atenção pela grande qualidade de sua produção filosófica. Anonimamente, ela publicou duas obras: “Discurso sobre o amor de Deus” (Discourse Concerning the Love of God) de 1696 e “Pensamentos Ocasionais sobre uma vida virtuosa e cristã” (Occasional Thoughts in Reference to a Virtuous or Christian life) de 1705.

O “Discurso sobre o amor de Deus” tem como tema central a causalidade e a crítica ao ocasionalismo, mais especificamente ao ocasionalismo de John Norris, que defende que só percebemos as coisas

³ Sua amizade e proximidade com Locke levaram alguns comentadores a atribuir algumas de suas ideias a John Locke. Contudo, como mostra Sarah Hutton (2003), um estudo aprofundado de sua obra mostra que suas ideias são originais e permanecem bastante vinculadas aos platonistas de Cambridge, especialmente nas questões de ética.

em Deus e que só a Deus devemos ter amor (Lacerda; Moreira, 2022). Masham busca mostrar que uma teoria religiosa ou moral baseada no ocasionalismo⁴ está fora do alcance do conhecimento comum, ela explora a relação entre o amor divino e a moralidade humana e, segundo ela, é através do amor de Deus que somos guiados a agir de maneira ética e compassiva em relação aos outros.

Em seu Discurso, ela mira na ideia defendida por Astell-Norris de que é dever da humanidade amar com desejo somente Deus, assim como no argumento metafísico oferecido por Norris em apoio à crença de que Deus, e não a criatura, é a causa imediata e eficiente de nossas sensações. Para ela, nenhum ser humano nasce com a noção de que deve amar e desejar a Deus, isso não é uma verdade auto evidente. Amar a Deus só é possível se previamente houver a ideia de amor, essa é a primeira sensação de prazer nas nossas intersecções.⁵ Por esse motivo, o ser humano deve se conhecer e agir baseado numa proposta concreta e comum da sociedade. Através desta perspectiva, sua ideia de amor tem origem nas nossas sensações e, desta maneira, rejeita toda e qualquer ideia que se aproxime de um abstracionismo. Para ela, o amor às outras criaturas é necessário para amar a divindade e a ideia de amor somente é possível através da experiência sensorial entre as criaturas. Lady Masham é contra os teóricos que defendem uma transcendência ou conquista do mundo material em favor de uma vida

⁴ O ocasionalismo é uma corrente filosófica que defende que os eventos no mundo não têm uma causa natural, mas sim são resultado da vontade de Deus. Para os ocasionistas, as coisas que acontecem (como um objeto se mover) são meras “ocasiões” para que Deus intervenha e produza efeitos no mundo. Assim, a relação de causa e efeito que vemos no cotidiano é apenas aparente; na verdade, tudo está sempre sob o controle divino. Em resumo, o ocasionalismo coloca Deus no centro das explicações para os eventos do mundo.

⁵ A ideia de Masham de que o amor a Deus não é uma verdade autoevidente, e sim uma sensação originada de uma experiência prévia de prazer, reflete a influência empirista de Locke. Ao rejeitar a noção de que o amor a Deus é inato ou imediato, compartilha com Locke a concepção de que todo o conhecimento e todas as ideias derivam da experiência sensorial, e não de ideias inatas ou revelações metafísicas, como defendido por Astell-Norris.

dedicada exclusivamente para a mente racional. Assim como Locke e os Platonistas de Cambridge, Masham é uma forte defensora da tolerância religiosa.

Em sua obra “Pensamentos Ocasionais em referência a uma vida Virtuosa ou Cristã”, ela desenvolve as visões sobre a moral prática que ela já havia estabelecido no “Discurso sobre o Amor de Deus”. Advoga em favor da educação das mulheres e toma parte de uma polêmica que ficou conhecida como “*querelle des femmes*” que opunha misóginos e feministas desde o século XV, mas que ganhou maior força no decorrer do século XVII⁶. Lady Masham argumenta que a educação das mulheres é fundamental não só por elas serem almas racionais e imortais que, assim como as almas masculinas, requerem salvação, mas também porque são as mulheres/mães as responsáveis pela educação das crianças e, caso não recebam uma educação adequada, não serão capazes de educar de maneira correta os futuros cidadãos⁷. Afirma que a educação deve ser um direito universal e acessível a todos, independentemente da classe social, já que a relação entre mães e filhos é sempre igual. Porém, enfatiza a importância da educação para as mulheres de classes mais altas, pois essas, através da educação passada aos seus filhos, têm a capacidade de influenciar toda a sociedade, uma vez que elas têm grande influência sobre as inclinações e paixões de seus filhos. Reconhece o poder da educação para um bom desenvolvimento dos reinos e das comunidades e critica profundamente a negligência e a

⁶ Há inclusive uma categoria de análise histórica conhecida como “arqueofeminismo” para identificar filósofas e filósofos que, antes da denominação de feministas, advogaram a favor da educação e direitos para as mulheres. No Brasil, recentemente, foi publicada a coletânea “Arqueofeminismo” (Rovère, 2019), contudo, os escritos de Lady Masham não aparecem entre os nomes destacados, o que marca novamente o fato de que seus escritos não são muito conhecidos.

⁷ No Estudo Introdutório à tradução ao português das cartas trocadas entre Leibniz e Masham, a filósofa

Maria Luísa Ribeiro Ferreira aponta para a semelhança entre o texto de Masham e o texto de Mary Wollstonecraft acerca desse ponto (Cardoso; Ferreira, 2010). Seguindo essa linha, Masham teria antecipado os argumentos de Wollstonecraft em um século.

omissão da sociedade em relação à educação das mulheres que, segundo ela, não se trata apenas de uma questão de interesse pessoal, mas uma responsabilidade social. Masham argumenta que, ao educar as mulheres, a sociedade se beneficia de uma geração futura mais virtuosa e esclarecida, capaz de tomar decisões informadas e éticas. A educação deve incluir o aprendizado de línguas, religião e ciências, capacitando-as a serem modelos intelectuais para seus filhos.

Masham critica a imposição de crenças religiosas sem espaço para questionamento, argumentando que essa prática pode resultar em uma fé implícita e suscetível a dúvidas. Ela defende que as mulheres devem ter a liberdade de examinar e entender as Escrituras, para que assim possam desenvolver uma fé informada, baseada na razão, em vez de aceitar crenças de uma forma cega. Essa ideia é compartilhada com Locke, que também defendia a liberdade de consciência e a importância da razão na formação das crenças pessoais.

Ela também questiona o modo como a sociedade inglesa de sua época enxerga o casamento, criticando os homens por escolherem suas esposas pensando na condição econômica e em suas fortunas, quando na verdade deveriam pensar no quão educadas elas são. Segundo ela, as mulheres precisam, em primeiro lugar, serem convencidas da necessidade dessa educação e diz que reconhecer a opressão sob a qual vivem, é o primeiro passo para lutar contra ela. Para Masham, todos nós nascemos para contribuir com o bem da humanidade, nenhuma pessoa e, acima de tudo, nenhuma mulher deve se colocar acima das necessidades coletivas, como a educação, instrução e cuidado das crianças, logo, as mulheres devem estar convencidas de aprimorar sua própria educação.

Além dessas duas obras que, apesar de terem títulos religiosos, abordam questões filosóficas da filosofia moral e da metafísica e, em especial na segunda obra, a importância da educação para as mulheres, Lady Masham teve uma série de trocas epistolares. Ela correspondeu-

se com muitas personalidades conhecidas, entre elas podemos citar Limborch, Anthony Cooper, Jean Le Clerc e Leibniz.

3 Correspondências com Leibniz

Na obra de seu pai, Ralph Cudworth, encontramos dois principais livros. O “Tratado sobre a Moralidade eterna e imutável”, publicado após sua morte em 1731, trata do desenvolvimento histórico da filosofia moral britânica e é uma resposta, de acordo com a perspectiva platônica, para a doutrina de Hobbes de que as leis morais eram discriminadas pelo Estado. O segundo livro importante tem o título de “Verdadeiro sistema intelectual do universo”, foi publicado em 1678 e é um tratado metafísico. Neste livro, Ralph Cudworth tem como objetivo defender uma filosofia atomista vitalista contra o ateísmo materialista.

Leibniz teve conhecimento desse sistema filosófico durante um período que passou em Roma (1689) e dedicou-se a escrever sobre as partes que mais o interessavam e com as quais ele concordava. Da mesma maneira que Leibniz, Cudworth segue a ideia de que nada vem do nada, bem como a ideia de que os corpos se formam a partir de outros simples. Para eles, a matéria jamais é causa dela mesma. Algo que chamou grande atenção e teve bastante repercussão na época foi o fato de Ralph Cudworth ter apresentado nesta obra o argumento do mediador plástico, que seria uma entidade, um princípio orgânico, que estabelece a unidade entre o corpo e a alma. Sua função seria unir o espírito à matéria e, para isso, participaria da natureza de ambos. Este mediador plástico representaria o resgate do pensamento platônico de “alma do mundo”. A respeito da natureza, a visão de Ralph Cudworth e Leibniz tem uma afinidade, pois os dois pretendem um distanciamento da perspectiva puramente mecanicista da natureza. De acordo com as ideias anti-mecanicistas, cultivam a noção de que existe uma unidade primordial, simples e indivisível que estabelece o elo norteador da natureza.

O filósofo francês Pierre Bayle elaborou uma crítica à natureza na perspectiva de Cudworth e convidou Leibniz para entrar no debate a respeito da natureza humana. As críticas feitas por Bayle causaram preocupação e uma certa inquietação em Lady Masham, fazendo com que ela procurasse Leibniz e passassem a trocar correspondências, tendo como objetivo aproximar a filosofia de Leibniz ao sistema filosófico de seu pai.

A correspondência entre eles teve início quando Masham fez chegar até ele o livro de seu pai. Na primeira carta, Leibniz agradece imensamente pela oportunidade de ler com mais atenção um texto que ele já conhecia e apreciava muito. Sabendo da presença de Locke na casa de Masham, esperava que ele também tomasse conhecimento do conteúdo de suas cartas e, dessa forma, orientasse as suas respostas. Assim, logo na primeira carta fez questão de explicitar suas próprias teses, afirmando ter acrescentado ao grande sistema de seu pai uma contribuição que o enriqueceria: a tese da harmonia pré-estabelecida entre as substâncias, e comunicou que havia escrito um artigo respondendo às questões levantadas por Bayle. Diferentemente do que Leibniz esperava, algumas críticas de Masham — como, por exemplo, à resposta para a questão da harmonia pré-estabelecida, da liberdade das criaturas e à questão de que Deus não precisava criar corpos — foram, sem dúvida nenhuma, respostas de uma mente brilhante e independente.⁸ Inclusive, já na segunda carta ela pediu esclarecimentos sobre

⁸ “A carta 6 mostra que a correspondente de Leibniz é uma interlocutora à altura do filósofo, reconstituindo-lhe as teses e não se calando quando estas se lhe afiguram pouco convincentes. É o caso da ideia de uma substância inextensa, da qual Lady Masham confessa não conseguir ter qualquer representação. Admite que não pode perceber tudo, até porque os desígnios de Deus nos ultrapassam. Mas tal não leva a aceitar o modo como Leibniz pensa a relação da matéria e do espírito, uma tese que não lhe é evidente e que mais lhe afigura uma fantasia.” (Cardoso; Ferreira, 2010, p. 26.)

o que ele havia escrito no tal artigo, visto que não conseguia ter clara a ideia do que havia lido⁹.

Essa troca de correspondências entre Lady Masham e Leibniz é de grande importância para a compreensão das ideias e do sistema de Leibniz, pois ele teve que explicar com detalhes o seu “Novo Sistema” para uma mulher com espírito crítico para com princípios filosóficos que ultrapassassem o conhecimento comum da sociedade, fazendo com que ele se esforçasse para evitar o abstracionismo de sua teoria durante as correspondências. Além disso, as cartas são fundamentais, principalmente, para entendermos as próprias preocupações filosóficas de Masham, pois revelam seu pensamento crítico e sua compreensão sobre diversos assuntos, proporcionando uma visão mais clara de suas ideias.

A inferioridade intelectual das mulheres na época era pregada e aceita pela maioria dos homens eruditos e não era contestada nem mesmo por elas que, inclusive, interiorizaram-na como sendo algo natural. Para ser aceita no debate filosófico, Lady Masham, simula aceitar a ideia dessa superioridade intelectual masculina e busca deixar isso bem claro ao longo das cartas trocadas com Leibniz.¹⁰ Em muitas delas

⁹ “Talvez o facto de não estar habituada a investigações tão abstratas possa dificultar-me a compreensão daquilo que ali dizes das *Formes*, sobre as quais penso que construístes a vossa hipótese: com efeito (tanto quanto me parece), às vezes chamais-lhes *Forces Primitives*, outras vezes *Ames*, outras ainda *Formes constitutives des substances*, e por vezes as próprias substâncias; mas como não são Espírito nem matéria, confesso que não tenho ideia clara daquilo a que chamais *Formes*.” (Carta 2, Lady Masham para Leibniz in: Cardoso; Ferreira, 2010, p. 56 e 57)

¹⁰ “Uma hipótese pensada por vós mesmo e por outros, conduzindo a tal fim, não poderia deixar de excitar a minha investigação, e mais ainda porque, ao ler o que publicastes, pareceu-me também que aí apresentais concepções nas quais forneceis uma ideia muito ajustada da sabedoria de Deus nas suas obras. A carta com que me presentastes confirma-me neste pensamento: mas a fim de ficar com um conhecimento certo e claro da vossa hipótese, permiti-me dizer-vos a maneira como a concebo; na esperança de que corrigireis os meus erros, se incorrer em alguns; que é o que facilmente pode acontecer a uma interlocutora tão pequena como eu neste tipo de especulações.” (Carta 4, Lady Masham para Leibniz in: Cardoso; Ferreira, 2010, p. 69)

fala sobre suas limitações intelectuais, assumindo-as como próprias de quem pertence ao sexo fraco/feminino, autointitula-se como uma mulher ignorante, não habituada a investigações abstratas, dona de pensamentos insignificantes e solicita a ele que corrija seus erros. Além disso, ela o agradece por avaliá-la mais capaz do que realmente é e,¹¹ e sustenta o quão pobres são as suas contribuições nas correspondências trocadas. No entanto, apesar de supostamente assentir tamanha inferioridade intelectual, Masham não se intimida com as posições assumidas por Leibniz e seu objetivo de dignificar a obra de seu pai mistura-se a outro intuito no decorrer das correspondências, que é o do esclarecimento de dúvidas relativas a certas teses de ¹²Ela é firme nas suas manifestações e na maneira como responde às explicações dadas por ele. Mostrando ter uma postura segura e forte, contra-argumenta e dialoga com ele de igual para igual. Essa postura fez com que fosse classificada por alguns autores como uma feminista do século XVII.

As correspondências trocadas entre Lady Masham e Leibniz discutiram uma ampla gama de tópicos, tais como filosofia, teologia, ciência e política. No campo da filosofia discutiram questões como a natureza da realidade, a existência de Deus e a natureza da mente

¹¹ “Sinto-me muito grata pelos melhores votos que me enviais. Constituem sempre um motivo de prazer e de retribuição para a vossa humilíssima serva.” (Carta 9, Lady Masham para Leibniz *in*: Cardoso; Ferreira, 2010, p. 89)

¹² Após fazer uma síntese do pensamento Leibniziano sobre a relação entre alma e corpo e mostrar tê-lo compreendido, Masham não se intimida e o instiga sobre alguns pontos; “No entanto, lembro que o Pe. Malebranche (ou qualquer outro defensor de sua hipótese) teria feito uma inferência como esta a partir da nossa ignorância no interesse das causas ocasionais: hipótese para a qual, entre outras exceções, penso que há uma, que eu não sou capaz de ver sem a vossa ajuda, mas de que a vossa hipótese é responsável e que isso decorre da organização do corpo, no qual toda esta bela curiosidade de que seja possível descobrir parecendo inútil, se torna uma tarefa inútil, se torna uma tarefa supérflua e perdida. para esta dificuldade permiti-me também que acrescente que não concebo porque é que o organismo deva ou possa ser pensado, nas vossas palavras, como dizes, como essencial à matéria.” (Carta 4, Lady Masham para Leibniz *in*: Cardoso; Ferreira, 2010, p. 71)

humana. No campo da teologia discutiram a relação entre Deus e o mundo. Em termos de ciência, compartilharam ideias sobre física e matemática. Além disso, discutiram política e questões sociais, trocando ideias sobre liberdade individual e justiça social.

As respostas dadas por Leibniz não só foram úteis para Lady Masham, como para o próprio filósofo, que se viu na obrigação de reformular de maneira mais acessível certas teorias demasiadamente complexas, em conformidade com a sua tese de que só realmente aprendemos quando ensinamos. Os questionamentos levantados por Masham facilitaram a compreensão de conceitos essenciais ao pensamento de Leibniz, bem como teses fundamentais de seu sistema, tais como a da harmonia pré-estabelecida, as relações entre a alma e o corpo, e as mônadas.¹³

Diante de tudo isso, percebemos que são vários os motivos que podem ser mencionados para demonstrar a importância do pensamento de Masham. Além de ter sido uma das primeiras mulheres a publicar obras filosóficas em inglês, ela contribuiu para o desenvolvimento do racionalismo e da filosofia moral e defendeu a liberdade e a tolerância religiosa. Ademais, teve a oportunidade de discutir e contribuir com dois dos autores mais proeminentes da modernidade, a saber, Leibniz e Locke.

4 Considerações Finais

Ao longo deste estudo, vimos como as contribuições filosóficas de Lady Masham se destacam especialmente no contexto do

¹³ “Nem todas as teses são aprofundadas na correspondência entre Masham e Leibniz mas a partir das questões levantadas por Damaris Cudworth e dos esclarecimentos prestados pelo filósofo, os estudiosos leibnizianos ganham novas achegas que percebem a gênese de certos conceitos determinantes no seu sistema. Pela mão de Lady Masham é nos proporcionado um outro “ponto de vista” sobre o pensamento de Leibniz.” (Cardoso; Ferreira, 2010, p. 31)

empirismo e das questões teológicas e morais. Sua crítica ao ocasionismo, especialmente no que diz respeito à causalidade e ao amor divino, oferece uma perspectiva única que desafia a visão tradicional da época. Além disso, sua defesa da educação das mulheres como um direito fundamental e sua crítica ao papel social e intelectual que lhes era atribuído, colocam-na como uma precursora de ideias feministas, ainda que de forma sutil. Lady Masham não apenas via a educação como um meio de aprimoramento individual, mas como um instrumento essencial para o bem-estar da sociedade como um todo, especialmente ao considerar o papel central das mulheres na educação dos filhos e na formação das futuras gerações.

Sua obra filosófica transcende os limites do seu tempo, e suas ideias, mesmo em uma época de opressão intelectual para as mulheres, evidenciam a capacidade de questionamento, reflexão e argumentação que ela possuía. Ao se envolver em debates filosóficos com pensadores tão notáveis como Leibniz e Locke, Masham mostrou ser uma pensadora independente e com uma postura firme em suas convicções. Embora seu trabalho tenha sido ofuscado, o resgate de sua filosofia se torna fundamental para preencher as lacunas da história da filosofia, trazendo à tona uma perspectiva que foi silenciada por séculos. Reconhecer o valor de suas contribuições não só amplia o entendimento do pensamento filosófico do século XVII, mas também oferece novas abordagens para questões contemporâneas sobre a liberdade de pensamento, a educação e a moralidade. Lady Masham, ao lado de outras pensadoras de sua época, deve ser vista como uma figura essencial na construção do pensamento filosófico e, seu legado, devidamente analisado e estudado.

Referências

- CARDOSO, Adelino; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro Ferreira (Org.) *Correspondência entre G. W. Leibniz e Lady Masham*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- CUDWORTH, Ralph. *A treatise concerning eternal and immutable morality*. In: HUTTON, Stephen (org.). *Ralph Cudworth: A treatise concerning eternal and immutable morality: with a treatise of freewill*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CUDWORTH, Ralph. *The true intellectual system of the universe: the first part; wherein, all the reason and philosophy of atheism is confuted; and its impossibility demonstrated*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. “Quando as mulheres obrigam os filósofos a explicar-se – Lady Masham e Leibniz”. In: CARDOSO, Adelino; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro Ferreira (Org.). *Correspondência entre G. W. Leibniz e Lady Masham*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010. p. 11-32.
- HUTTON, Sarah. “Lady Damaris Masham”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). Edward N. Zalta (ed.). 2003. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/lady-masham/>. Acesso em: 22 nov. 2023.
- LACERDA, Tessa Moura; MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Damaris Cudworth Masham*. Enciclopédia Mulheres na Filosofia, Blogs Científicos Unicamp, 2022. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/damaris-cudworth-masham/> Acesso em: 10/10/2023.
- MASHAM, Damaris C. *A Discourse Concerning the Love of God*. London: A. and J. Churchill, 1696. Tradução francesa de Pierre Coste: *Discours sur l’Amour Divin*. Amsterdam: Pierre de Coup, 1705.
- MASHAM, Damaris. *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian life*. Londres: A. and J. Churchil, 1705.
- ROVÈRE, Maxime. *Arqueofeminismo: Mulheres filósofas e filósofos feministas séculos XVII-XVIII*. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

Nísia Floresta e o caso das publicações sem autoria em jornais do século XIX

Yasmim Pontes¹ & Nastassja Pugliese²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.06>

1 Introdução

Nísia Floresta foi e continua sendo uma precursora da emancipação feminina. O seu primeiro trabalho, a tradução *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* (1832), é o texto fundante do feminismo no Brasil e na América Latina (Pugliese, 2023). Neste texto, analisaremos o caso de uma publicação anônima que foi veiculada em um jornal do século XIX e que é atribuída à Nísia Floresta por Aduino da Câmara (1941) em sua biografia da autora — *História de Nísia Floresta*. O texto “Emancipação da mulher” foi publicado no jornal *O Liberal*, em dois números, na cidade do Rio de Janeiro, pela tipografia de Silva e Lima, entre 10 de maio de 1851 e 17 de maio de 1851.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ, pesquisadora da Cátedra UNESCO para História das Mulheres, bolsista CAPES.

E-mail: yasmimpontes@letras.ufrj.br

² Professora do Departamento de Fundamentos da Educação, na Faculdade de Educação da UFRJ. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ. Coordenadora da Cátedra UNESCO para História das Mulheres, primeira coordenadora e membro fundadora do GT Mulheres na História da Filosofia da ANPOF.

E-mail: nastassja.saramago@fe.ufrj.br

No Brasil oitocentista, a imprensa se configurou como um importante meio de inserção das mulheres no meio público, principalmente com a facilidade de publicação de forma anônima, o que deu a elas a possibilidade de exporem os seus pensamentos e, ainda assim, manterem-se distantes dos holofotes e adversidades que essa exposição poderia causar. Se, por um lado, as publicações feitas ajudam a nós — estudiosos do século XIX — a termos um panorama da sociedade brasileira oitocentista, por outro, acarreta o problema da falta de autoria: quem seriam essas mulheres que lutavam pelos seus direitos? Dessa forma, o artigo aqui escrito pretende discutir dois problemas principais: mostrar a importância das publicações de mulheres em jornais e periódicos ao longo do século XIX no Brasil e discutir dificuldades analíticas associados a elas, como a prática da publicação anônima.

Quando falamos de mulheres e imprensa podemos nos referir à imprensa destinada às mulheres — ou seja, aqueles jornais, periódicos ou revistas que as tinham como público leitor alvo — ou à imprensa feita pelas mulheres, ou seja, na qual elas atuavam como editoras e escritoras. A imprensa destinada às mulheres era de vários tipos, mas aqui nos interessa aquela que tinha o propósito de estimular uma melhoria em sua inserção social, pela defesa da educação científica voltada à formação de habilidades críticas. No Brasil, a imprensa crítica destinada ao público feminino surgiu apenas no século XIX, como, por exemplo, o *Espelho Diamantino*, divulgando ideias “de política, literatura, belas-artes, teatro e moda” (*Espelho Diamantino*, 1827, p. 1). O primeiro jornal dirigido por uma mulher de grande notoriedade foi *O Jornal das Senhoras*, fundado em 1852 pela argentino-brasileira Joanna Paulo Manso de Noronha e que tinha como objetivo vincular informações sobre “modas, literatura, belas-artes, teatros e crítica” (*Jornal das Senhoras*, 1852, p. 1). Também diz-se que Nísia Floresta publicou neste periódico, dada a contemporaneidade e proximidade geográfica entre Joanna Manso e Floresta, bem como o fato de que Manso cita Floresta em seu jornal. Porém, não se sabe quais os textos publicados no *Jornal*

das *Senhoras* seriam os de Floresta. Sabe-se que os jornais acabaram se tornando uma fonte de educação, uma vez que influenciavam percepções populares sobre diversos assuntos, a leitura deles era uma forma das mulheres brasileiras se informarem sobre assuntos políticos, culturais e filosóficos (Pontes & Pugliese, 2023. p. 161).

Sabemos ao certo que Nísia Floresta publicava em jornais fora do nicho feminista, como por exemplo *O Diário do Rio de Janeiro*. O texto anônimo atribuído à Nísia Floresta por Adauto da Câmara seguiu esse padrão, tendo sido publicado em um jornal de grande circulação na sociedade oitocentista, que transitava entre o público geral. *O Liberal* possuiu 374 edições, tendo iniciado em 1848 e encerrado em 1855. Tal feito é notável, uma vez que pelos desafios de infraestrutura — como meio de transportes e comunicação, além da desigualdade social e a exclusão da população da vida pública, a imprensa oitocentista pouco se sustentava (Souto, 2022, p. 101).

Nísia Floresta possui diversas publicações em jornais, algumas delas assinadas como “Nísia Floresta” ou como “B.A”. Na investigação sobre atribuição de autoria, é preciso pensar por que a autora teria publicado anonimamente neste jornal. Uma das hipóteses está relacionada com o fato de Nísia Floresta não desejar aumentar as polêmicas em torno de sua figura, dado que o colégio no qual atuava como diretora, no Rio de Janeiro, já sofria com perseguição pela imprensa carioca por ter um currículo progressista para a época:

Vamos à Rua de D. Manoel e lancemos uma vista d’olhos sobre o Colégio Augusto, dirigido por D. Nísia Floresta Augusta. Há casas de educação que têm o mau gosto de ensinar as meninas a fazer vestidos ou camisas. Mas parece que D. Augusta acha isto muito prosaico. Ensina-lhes latim. E por que não grego e hebraico?

Pobre diretora! Está tão satisfeita de si mesma e de seu colégio: está tão intimamente persuadida que é o primeiro estabelecimento de instrução do império, que em verdade causa dó arrancar-lhe tão suave ilusão! (Anônimo, 1847, p. 3)

Apesar de Floresta ter assinado diversos textos na imprensa, ela poderia ainda assim ter escolhido deixar alguns de cunho mais progressista no anonimato, dadas as pressões sociais de uma sociedade fortemente patriarcal como a do Rio de Janeiro do século XIX. Esta opção pelas publicações anônimas, não só por parte de Nísia Floresta, mas de outras autoras, gerou dificuldades para os estudiosos. Em *História de Nísia Floresta* (Câmara, 1941), a primeira biografia intelectual de Floresta, Adauto da Câmara credita a ela esse texto anônimo, “A emancipação da mulher”. No entanto, não há nenhuma outra biografia ou literatura secundária que atribua esse texto a Floresta, e ele também não figura nas listas de suas obras completas. Há, no entanto, uma chance de que Câmara esteja certo e que esse texto seja de Floresta, pois o texto até agora ainda não foi estudado e analisado comparativamente. Nesse artigo, discutiremos o problema da atribuição incorreta de autoria de *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* à Floresta para ilustrar o problema e, então, iniciaremos a análise do texto anônimo acima mencionado. Após extraí-lo e transcrevê-lo de fac-símile em que foi publicado pela primeira vez, mapeamos os argumentos-chave do ensaio “A emancipação da mulher” comparando-os com outras teses presentes em publicações assinadas por Floresta, a fim de comprovar, ou desmentir, sua autoria.

2 Atribuição equivocada de autoria: o caso de Direitos das Mulheres e as Injustiças dos Homens

O primeiro livro de Nísia Floresta, *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*, foi primeiramente publicado no ano de 1832 pela Tipografia Fidedigna em Recife (PE). O livro não apenas destaca a desigualdade de gênero, mas também expõe a injustiça sofrida pelas mulheres. Além da edição de 1832, foram realizadas mais duas tiragens: uma em 1833, na cidade de Porto Alegre, pela tipografia de V. F. de Andrade, e

outra no Rio de Janeiro, no ano de 1837, sob uma tipografia desconhecida, uma vez que não temos acesso a nenhum exemplar desta edição.

Ao publicar *Direitos*, sua autora, Nísia Floresta, declara que o livro é uma tradução do francês para o português de uma obra de “*Mistress Godwin*” — nome de casada de Mary Wollstonecraft, repassando assim um erro de autoria, dado que o texto traduzido não era de Wollstonecraft. Por isso, o livro foi considerado, por muitos anos, não uma tradução literal, mas uma tradução cultural, uma apropriação livre, da obra *Vindication of the Rights of Woman* (Wollstonecraft, 1792). Porém, em 1995, Maria Lúcia Pallares-Burke em seu texto “Pela liberdade das mulheres”, revela que Nísia Floresta, na verdade, realizou uma tradução direta de um panfleto de 1739 que tem como título “*Woman Not Inferior To Man*”, atribuído a uma autora anônima que usa o pseudônimo de Sophia, a “*Person of quality*”.

Esta é uma coincidência interessante entre Sophia, anônima, e Nísia Floresta: ambas foram, em algum momento, acusadas de cometer um plágio-tradução em suas obras. Em *Woman Not Inferior*, Sophia escreve um texto profundamente influenciado pela filosofia racionalista e pelo cartesianismo do filósofo francês Poulain de La Barre, que, em sua obra “*De l’Égalité des Deux Sexes*” (1673), questiona a crença na desigualdade entre os sexos e a exclusão das mulheres da esfera social, atribuindo esse viés ao desprezo misógino. O texto anônimo inglês, *Woman Not Inferior*, por conter excertos de argumentos do *De l’Égalité des Deux Sexes*, foi considerado, em diversos círculos, um plágio da obra de Poulain. Contudo, estudos de Guyonne Leduc e Jacqueline Broad enfatizam algumas substanciais diferenças entre os dois textos — Sophia adiciona citações do século XVIII, faz mudanças vocabulares e traz exemplos de mulheres que desafiaram o que lhes era imposto socialmente, tendo escrito um outro texto e, por isso, não pode ser considerado como plágio de Poulain. O texto ficou conhecido como — o primeiro de uma série de três — Panfleto Sofia.

No mesmo artigo em que revela que Floresta não traduz a obra de Wollstonecraft, Pallares-Burke assume que Floresta faz um “plágio-tradução” da obra de Sophia, atribuindo à Floresta a mesma acusação usada contra Sophia em relação à La Barre. Contudo, Botting & Hammond Matthews (2014) explicam que o engano na atribuição de autoria não foi responsabilidade de Nísia Floresta, que muito provavelmente não sabia que tinha em mãos e que traduziu uma falsa obra, um pseudo-texto de Wollstonecraft. Essa confusão aconteceu porque um tipógrafo francês — César Gardeton — traduz o texto de Sophia do inglês para o francês e atribui ao trabalho o nome de casada de Mary Wollstonecraft, mudando seu título de *Woman not Inferior to Man* (1739) para *Les Droits Des Femmes et L'injustice Des Hommes* (1826). Não sabemos também se foi responsabilidade de Gardeton a falsa atribuição de autoria, dado que ele diz que tinha em mãos a quinta edição do texto inglês. Dessa forma, hoje, sabemos que a versão que Nísia Floresta tinha em mãos era, muito provavelmente, o texto de Gardeton e Floresta simplesmente passa o erro de atribuição — à “mistress Godwin” — presente no volume cuja tradução é assinada por Gardeton. Esse erro de atribuição de autoria levou a oscilações na reputação de Floresta ao longo da recepção de sua obra no Brasil. Além disso, levou também a uma dificuldade de compreensão de sua trajetória teórica e, de modo mais geral, levou a uma dificuldade geral nos estudos e na compreensão da história das reivindicações feministas no Brasil.

É importante ressaltar que, no Brasil, o acesso a livros até meados do século XIX era precário. Em 1792, havia apenas duas livrarias no Rio de Janeiro, a capital do Brasil. Segundo relatos de visitantes estrangeiros, o comércio de livros se limitava à venda de obras sobre religião e medicina e, mesmo assim, os livros “ficavam muito tempo nas prateleiras” (Hallewell, p. 102). A censura também era um fator que dificultava a entrada de livros no país. Henry Koster, em sua obra *Via-gens no Brasil* (1816), narra a dificuldade de entrar na colônia portuguesa portando livros:

Quase perdi vários livros que trouxera comigo. A caixa que os continha foi levada para a alfândega. Eles foram retirados: e me pediram para traduzir cada página de título, o que fiz. Embora as obras fossem principalmente históricas, ainda assim descobri que o oficial que as examinou não estava inclinado a me dar: e uma dica me foi dada por um dos meus conhecidos, de que elas poderiam ser consideradas irrecuperáveis (Koster, 1817, p. 236).

No entanto, da mesma forma que a vigilância nos portos era grande, inventários mostravam acervos muito completos, como bibliotecas particulares que tinham obras dos principais filósofos franceses. Assim, podemos concluir que o contrabando de livros estava presente no país e que cópias ilegais sem controle de direitos autorais abundavam. Traduções não autorizadas também eram estratégias comuns para espalhar ideias rapidamente e de uma forma que evitasse a censura política. Muito provavelmente, foi assim que Nísia Floresta teve acesso à sua cópia da tradução francesa de Gardeton do panfleto *Sophia*. A censura literária só foi derrubada em 1821, por um decreto de Dom Pedro I, mas as vendas legais de livros dependiam de várias autorizações que permitiam o controle contínuo das ideias que estavam sendo espalhadas. Nesse contexto, podemos perceber como a imprensa jornalística teve um papel fundamental na disseminação de ideias politicamente divergentes, especialmente aquelas relativas aos direitos das mulheres na era pré-republicana.

3 Textos anônimos na imprensa no Brasil do século XIX: uma estratégia política que traz dificuldades para os estudiosos

A estratégia de publicação anônima era amplamente utilizada no Brasil do século XIX, desempenhando um papel crucial na circulação de ideias em um contexto social marcado por censuras (do governo, dos maridos, ou mesmo do círculo social das autoras) e tensões

políticas. Essa prática pode ser facilmente observada quando se investiga jornais e periódicos da época. Vê-se que frequentemente editores recorriam ao anonimato de autores como forma de proteção e como estratégia para promover debates mais abertos e ousados.

O *Jornal das Senhoras*, dirigido pela professora e escritora argentina Joana Paula Manso, foi um dos periódicos que abriram espaço para a participação ativa das mulheres no debate público. No primeiro número, publicado em 1852, Manso faz um convite explícito às leitoras para que compartilhem seus pensamentos e produções literárias:

[...] acolhei-vos a ele, todas as que possui uma faísca de inteligência, vide. Confidente discreto das vossas produções literárias; elas serão publicadas debaixo do anônimo: porém não temas confiar-mos-las, nem temas dar expansão ao vosso pensamento; se o possuís é porque é dom da Divindade, e aquilo que Deus dá, os homens não pode roubar. (Manso, 1852, p. 1)

Essa chamada evidencia que as mulheres não apenas liam, mas também escreviam e enviavam seus textos para publicação com a garantia de anonimato, contribuindo para a circulação de ideias e para a consolidação de uma esfera pública feminina.

Dessa forma, Floresta não era, como afirmou Gilberto Freyre em *Sobrado e Mucambos* (1939), “uma exceção escandalosa”, mas sim parte de um movimento mais amplo de mulheres que refletiam sobre seus direitos e buscavam espaços para expressar suas vozes. Esse engajamento, evidenciado pela existência de jornais voltados ao público feminino, demonstra que havia uma mobilização coletiva, na qual diversas mulheres reivindicavam participação ativa nos debates da época.

O uso de abreviações, iniciais e pseudônimos não apenas garantia um certo grau de segurança às escritoras, mas também se tornou um recurso estilístico, criando uma identidade coletiva ou fictícia que muitas vezes conferia maior impacto às opiniões expressas. Esses subterfúgios permitiam que autores e intelectuais abordassem temas controversos ou criticassem figuras públicas e instituições sem correrem o risco

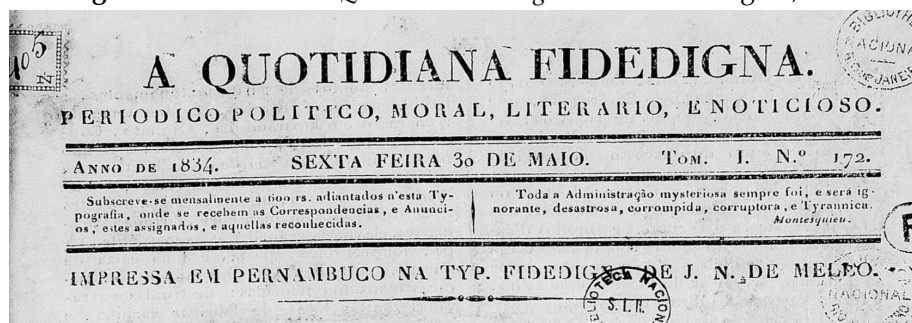
de represálias diretas, refletindo as tensões sociais e as limitações impostas pela conjuntura política daquele período.

Embora o anonimato nas publicações do século XIX tenha sido uma estratégia eficaz para proteger os autores e fomentar debates, ele apresenta desafios significativos para os pesquisadores contemporâneos que buscam comprovar a autoria de textos escritos naquele período. A ausência de assinaturas claras ou o uso de pseudônimos e abreviações torna a tarefa de atribuir textos a autores específicos um processo complexo que frequentemente exige cruzamentos detalhados de informações, como análise estilística, contextos históricos e correspondências documentais.

Além disso, a falta de registros sistemáticos ou confiáveis em muitos casos dificulta a reconstrução das redes intelectuais e dos debates em que essas obras estavam inseridas. Essa lacuna pode levar a interpretações errôneas ou incompletas sobre a produção literária e jornalística da época, bem como sobre o papel de determinados autores no desenvolvimento do pensamento brasileiro. Em alguns casos, textos de grande relevância podem permanecer atribuídos a autores errados ou até mesmo mantidos em estado de anonimato perpétuo, privados do devido reconhecimento, impactando a compreensão histórica das dinâmicas culturais e políticas do período. Assim, o anonimato, embora compreensível no contexto de sua utilização, representa um desafio considerável para a historiografia literária e intelectual contemporânea.

Um exemplo da dificuldade de atribuição de textos oitocentistas é a sugestão de Duarte (1995) que diz que Nísia teria publicado uma série de artigos em Porto Alegre, no jornal *O Recopilador Liberal*. Duarte sugere que esses artigos, assinados pelo pseudônimo de “Quotidiana Fidedigna”, poderiam ter sido de Floresta. No entanto, após uma investigação arquivística, chega-se à conclusão de que “Quotidiana Fidedigna” não é um pseudônimo, como Duarte pensava, mas sim o nome de um periódico que circulou em 1834, em Pernambuco.

Figura 1 – Periódico *A Quotidiana Fidedigna*. Fonte: BN Digital, 1843

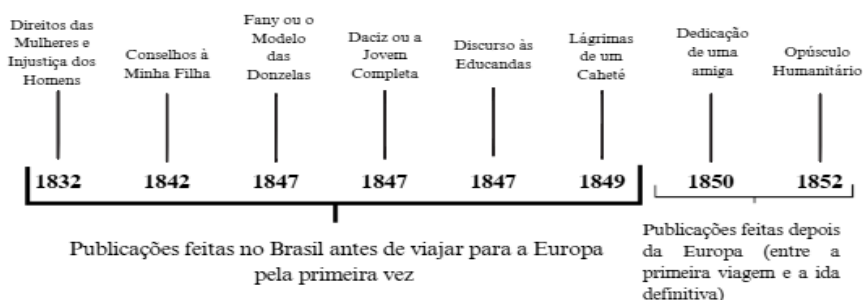


Constância Lima Duarte (2017) afirma ainda que Nísia publicou nas trinta edições do Jornal *Espelho das Brasileiras*, porém, não podemos confirmar esta informação com certeza, pois a Biblioteca Nacional do Brasil possui apenas as últimas 4 edições deste jornal. Além disso, nas edições disponíveis não há textos assinados por Floresta, apenas textos anônimos com temas que dialogam com os de interesse da filósofa. Outro caso é o de *Opúsculo Humanitário*, a grande obra pedagógica de Floresta. Os ensaios que a compõem foram publicados no *Diário do Rio de Janeiro*, sem indicação de autoria e de forma incompleta, porém, posteriormente, o mesmo foi publicado em forma de livro e com a assinatura da autora. Dessa forma, apesar da publicação anônima na imprensa, podemos ter certeza de que Floresta é autora dos ensaios.

Uma forma de analisar a atribuição de textos anônimos, cuja autoria não foi reclamada pelos autores, é contrapô-los às obras assinadas conhecidas. Os escritos de Floresta têm coesão e unidade temática. Seis das sete obras de Floresta após a tradução de *Direitos* foram de cunho moral e destinadas à sua filha e às suas alunas: *Conselhos à minha filha* (1842), *Fany ou o modelo das donzelas* (1847), *Daciz ou a jovem completa* (1847), *Discurso que as suas educandas dirigio* (1847), *Lágrimas de um Caheté* (1849) — que foge do conteúdo moral, é escrito em forma de poema e disserta sobre a Revolução Praieira em 712 versos combinando as duas vertentes do Romantismo brasileiro: as lutas dos povos indígenas e questões sociais surgidas no Império (ProjectVox, 2023) — e, por fim,

Dedicação de uma amiga (1850). Após esses escritos, Floresta publica a sua grande obra pedagógica: *Opúsculo Humanitário*, em 1852. Ela demonstra mais maturidade na sua escrita e referencia autores renomados, o que demonstra que a obra não se dedica “apenas” a tratar de educação feminina, mas sim a discutir sobre um projeto pedagógico para elas. Tal mudança, provavelmente, foi propiciada pela sua viagem à Europa, onde pôde ter maiores contatos com obras e autores renomados no âmbito da educação feminina.

Figura 2 – Obras de Nísia Floresta. Fonte: das autoras



Assim, podemos considerar que o texto anônimo atribuído a Floresta por Adauto da Câmara, “A emancipação da mulher” (1851), tem afinidade temática com os outros trabalhos seus e poderia ter sido escrito por ela entre o período de sua estadia na Europa e sua volta, quando elaborou teoricamente sobre essa experiência. No entanto, o tema do texto e o local de publicação não podem ser a única constatação de que o texto é de Floresta. Sabemos que a escritora publicou, em 1853, na tipografia e no jornal *O liberal* alguns trechos de *Opúsculo Humanitário*, porém, tal fato não pode confirmar a autoria de Floresta da “Emancipação da Mulher”.

4 Análise do texto “A emancipação da mulher”

Para verificar a autoria do texto anônimo, realizou-se uma comparação detalhada entre ele e outras obras de Floresta. Esse procedimento buscou identificar possíveis semelhanças estilísticas, temáticas e conceituais que possam confirmar, ou refutar, a atribuição de autoria.

O texto começa com uma breve introdução sobre a educação da mulher:

Se lançarmos um rápido olhar sobre a história dos acontecimentos, se fitamos por momentos a nossa vista sobre o progresso contemporâneo, vemos tudo aspirar liberdade; a humanidade parece acordada do seu sono da indolência, sentir a sua existência e pedir contas aqueles, que tanto se opuseram ao desenvolvimento das duas faculdades, aqueles que querendo sempre conservar a escravidão, embaraçaram quanto podiam o progresso da inteligência; a humanidade parece reconhecer, que a verdadeira religião consiste na união dos homens, e essa união não pode haver, sem que os homens conheçam os seus deveres recíprocos, sem que sintam que todos são iguais perante ao Criador Divino. (Anônimo, 1851, p. 4)

O mesmo tema aparece no início de *Opúsculo Humanitário* (1853), publicado dois anos após este texto anônimo. As teses de *Opúsculo* giram em torno da busca pela emancipação feminina através da educação, como a base de uma verdadeira civilização, inspirada no conceito de “progresso”, e informada pela história social e intelectual das mulheres. Na abertura do *Opúsculo*, ela critica a falta de avanço no Brasil nesta direção, mesmo sob um governo que se autoproclama liberal. A autora argumenta que, ao longo da história, a posição subjugada das mulheres, como na Ásia antiga, foi um reflexo de sociedades que, apesar de suas conquistas materiais e culturais, permaneceram alheias à verdadeira civilização, que depende da valorização e elevação da mulher segundo princípios divinos (Floresta, 1853, p. 17). Sendo assim, temos o mesmo teor no início de ambos os textos, porém, essas ideias não eram exclusivas de Floresta. Há uma tradição de se argumentar

fazendo uso de evidências trazidas de acontecimentos do passado histórico, incluindo listagens de mulheres exemplares. Como no Brasil da época havia um grande contingente de mulheres leitoras e eruditas, não podemos descartar a hipótese de que outras autoras também tenham feito uso do mesmo recurso argumentativo.

No próximo trecho, temos:

Que a escravidão desapareça, o absolutismo cesse, e os governados gozem do direito de eleger seus governantes... Mas em meio a tanto progresso, junto com tanta liberdade, encontramos as mulheres sempre sendo oprimidas. A mulher! Esse anjo terreno, esse símbolo de paz, essa entidade sublime que o Divino Criador uniu ao homem para contrariar suas paixões... a mulher cheia de virtudes e sentimentos nobres... essa mulher ainda é considerada subordinada ao homem hoje. (Anônimo, 1851, p. 4)

Neste trecho podemos ver tópicos discutidos por Floresta, como críticas à escravidão, reconhecimento da opressão das mulheres e uso da retórica religiosa. No *Opúsculo Humanitário*, ao fazer referência a uma passagem de Montesquieu, “*La femme est faite spécialement pour plaire à l’homme*” (Floresta, 1853, p. 31), Floresta — assim como o texto anônimo — mostra que, apesar de ao longo da história filósofos terem naturalizado a educação das mulheres para a submissão, isso é um erro. No entanto, Floresta emprega o uso do termo “opressão” de forma diferente em seus textos. No *Opúsculo*, por exemplo, o termo é utilizado para aludir à educação da relação entre mães e filhos. Segundo Floresta, as mães devem afastar os filhos da opressão. Na primeira ocorrência, temos: “Mães brasileiras, afastai dos olhos de vossos filhos o espetáculo de uma opressão cruel, que lhes enerva a compaixão, e agrava mais a triste sorte desses míseros a quem deveis, como cristãs, caridosamente dirigir” (Floresta, 2019, p. 89). Na segunda passagem, Floresta fala que o amor materno na sua forma mais pura pode ser visto nas indígenas, que, mesmo enfrentando perseguições e fugas, carregam seus filhos e pertences com resignação: “resignadas a

deixarem aos usurpadores de sua pátria todos os bens de que nela gozavam, a fim de subtraírem seus filhos à opressão e ao opróbrio, que tanto havia já pesado sobre seus pais!” (Floresta, 2019, p. 112). Floresta não caracteriza, de forma explícita em seus textos autorais a condição social da mulher brasileira como uma condição de opressão.

Em outro trecho, no texto anônimo, encontramos:

[...] E quando lamentamos a sorte desse sexo, quando buscamos demonstrar nossa injustiça para com ele, quando queremos fazer sentir nossos deveres para com as mulheres, quando buscamos provar que as mulheres não gozam desses direitos que por natureza lhes pertencem; eis a que chegamos de volta.... “A mulher pertence ao sexo mais fraco”... ilusão... mil vezes, ilusão... A mulher é fraca quando ama? — O amor, esse belo sentimento da alma que enobrece o homem, que o eleva a um Ser Divino, é fraqueza? A mulher é fraca porque tem dedicação? Será fraca a mulher quando sacrifica sua liberdade, seus prazeres para aceitar um estado que lhe promete apenas trabalho e sofrimento? [...] (Anônimo, 1851, p. 4)

Embora essa retórica esteja presente em *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* (Floresta, 1832), a autora do texto anônimo apresenta como perguntas teses que Floresta rejeita — “Será fraca a mulher quando sacrifica sua liberdade, seus prazeres para aceitar um estado que lhe promete apenas trabalho e sofrimento?” (Anônimo, 1851, p. 4). Floresta, por exemplo, não vê o trabalho doméstico como “sofrimento” e sim como um dever político ao assumir o matrimônio e, principalmente, a maternidade. Floresta é muito clara quando argumenta que a dedicação da mulher à sua família é sua maior nobreza. Em outra passagem, o texto anônimo diz:

Quantos se desviaram do caminho da virtude, quantos se rebaixaram inteiramente a uma vida animal, só porque a sociedade não contempla neles nada além da matéria, só porque a sociedade os considera destinados unicamente à reprodução da raça humana? ... Podemos talvez criminalizar a mulher, que abandona o caminho da virtude, entregando-se ao vício, quando não lhe oferecemos os meios de que

necessita para uma vida honrada; quando fechamos todas as portas da ciência e das artes? [...] (Anônimo, 1851, p. 4)

Esse tema aparece em *Direitos* e, principalmente, é explicado pela falta de educação científica, como pode ser visto no trecho:

Além disso, deixe-me registrar o círculo vicioso em que essa maneira desprezível de pensar colocou os homens sem perceber. Por que a ciência não nos serve? Porque somos excluídos dos cargos públicos; e por que somos excluídos dos cargos públicos? Porque não temos ciência. (Floresta, 2015, p. 135-136)

Esse debate, no entanto, não é explorado de modo tão explícito nas próximas obras de Nísia Floresta. *Direitos*, uma obra traduzida por Floresta, parte da consciência de que as mulheres podem e devem assumir cargos públicos, mas em suas obras posteriores, o debate sobre exercer ou não cargos públicos é colocado em segundo plano.

Uma diferença temática importante é que o texto anônimo trata da educação moral dos homens:

[...] Não temamos que a mulher livre se perca inteiramente, não temamos que a mulher se desmoralize quando for emancipada. Pelo contrário: a moralização dos homens depende da emancipação das mulheres; o homem em seu estado atual, considerando-se superior à mulher em sua posição social, vai ainda mais longe. Ela considera aqueles atos muito naturais, que, realizados por uma mulher, seriam tomados como imoralidade; e se, de fato, a imoralidade deixaria de existir apenas porque é praticada por um homem? [...] (Anônimo, 1851, p. 4)

Este assunto, no entanto, é pouco discutido por Floresta, mas permeia o discurso de Poulain de la Barre, em *Éducation des dames*. Nesta obra, La Barre defende que a transformação da sociedade depende também de uma transformação nos hábitos masculinos. Para comprovar a competência das mulheres em cargos de poder, a autora do texto anônimo também dá, assim como Floresta em *Opúsculo*, exemplos de figuras femininas que se destacaram como heroínas:

[...] Suponhamos que parássemos de olhar para a história, que parássemos de pedir em nosso apoio aqueles fatos grandiosos das heroínas femininas de todos os séculos; suponhamos que tomássemos por fenômenos: uma Judite, uma Ester, a Mãe dos Macabeus, Joana D'Arc e milhares de outras que se apresentaram como verdadeiras heroínas; As mulheres são iguais, se não superiores, aos homens em força moral; empregue-a nas ciências, na pintura, na música e nas ocupações que não exigem força muscular, e você verá o rápido desenvolvimento de todas as ciências e artes, verá o progresso de todas as indústrias. A culpa é somente nossa pela imperfeição que encontramos em todas as artes e ciências. Cheio de preconceitos, o pai costuma escolher para o filho uma carreira para a qual ele não tem força nem talento, obrigando-o assim a seguir aquilo que não corresponde às suas faculdades e privando-o da possibilidade de se distinguir em uma carreira diferente. A sociedade, sempre cheia de preconceitos, exclui as mulheres inteiramente de todas as artes e ciências, nas quais esse sexo poderia, além disso, prestar serviços valiosos. A educação de uma mulher, destinada unicamente a uma vida física, e calculada para ela, não pode deixar de ter consequências desastrosas (Anônimo, 1851, p. 4).

No entanto, ainda que Nísia Floresta, em *Opúsculo Humanitário*, cite as histórias de outras mulheres, que foram exceções, como prova de que as mulheres podem sim participar da vida pública, ela não assume, em nenhum de seus trabalhos, a superioridade das mulheres em relação aos homens. Esta é uma afirmação que, provavelmente, Floresta não faria — ao menos ao assinar seu nome.

Finalmente, entendemos que o texto “A emancipação da mulher” apresenta argumentos filosóficos embasados no princípio da igualdade entre os sexos sustentado pela igualdade natural entre homens e mulheres, ao defender que ambos os sexos são iguais perante à criação divina, o que significa que a diferença social entre os sexos é uma violação dos princípios naturais. No entanto, o texto argumenta que a capacidade moral da mulher é igual, ou até mesmo superior à do homem, levando em conta sua força emocional, dedicação e caráter. Apesar de Floresta também utilizar em seus textos argumentos sobre a

criação divina da mulher, seus textos não defendem a superioridade delas em relação aos homens. Floresta acredita no conceito de mãe-educadora, ou seja, a função social da mulher é importante para criar cidadãos plenos, o que não a coloca como superior aos homens, mas a coloca como parte essencial da sociedade.

Ao criticar o determinismo biológico, o(a) autor(a) do texto anônimo refuta a tese de que as diferenças físicas entre homens e mulheres determinam a inferioridade feminina e, com isso, a sua exclusão do mundo científico. Porém, o(a) autor(a) do texto anônimo afirma que essas diferenças são, na verdade, sociais. O mesmo argumento é utilizado em *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* e por Floresta em outros textos. Sendo assim, a falta de acesso à educação é apontada como uma das principais — senão a principal — causa de opressão feminina. Sem a instrução necessária, a mulher é colocada em um círculo limitado e, dessa forma, é privada de contribuir para o progresso intelectual da sociedade. Floresta vai além e, em *Opúsculo*, afirma que o progresso de uma sociedade pode ser medido pela educação da mulher.

Sendo assim, o texto “A emancipação da mulher” apresenta diferenças centrais quando comparados a outros trabalhos de Floresta. As semelhanças advêm de pontos de convergência com argumentos presentes em *Direitos*, a tradução que Floresta realiza do panfleto Sofia em 1832, uma obra amplamente lida e influente à época. Deste modo, não podemos afirmar com certeza que o texto anônimo é de Floresta, principalmente pelo fato de Floresta não argumentar em lugar nenhum pela superioridade moral feminina e tampouco pela necessidade de educação moral dos homens.

5 Considerações finais

Dessa forma, ao longo da análise, verificou-se que, embora existam certas convergências temáticas e argumentativas entre o texto “A emancipação da mulher” e as obras de Nísia Floresta, como a defesa da

igualdade de gênero e a valorização da educação feminina como base para o progresso social, há diferenças conceituais significativas que enfraquecem a atribuição de autoria à escritora. A superioridade moral feminina, uma ideia central no texto analisado, contrasta com a visão equilibrada de Floresta, que enfatiza o papel complementar das mulheres na sociedade sem estabelecer hierarquias de gênero. Ademais, os argumentos apresentados, embora consistentes com os debates da época, não possuem elementos distintivos que os conectem diretamente ao estilo e às abordagens característicos de Floresta. Assim, conclui-se que é improvável que “A emancipação da mulher” seja de autoria da escritora, ainda que dialogue com questões que permeavam o pensamento protofeminista de seu tempo.

Referências

- ANÔNIMO. A Emancipação da Mulher. *O Liberal*. V. III. n. 187. Rio de Janeiro. 10 de maio de 1851. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=823295&pesq=&pagfis=701>.
- ANÔNIMO. A Emancipação da Mulher. *O Liberal*. V. III. n. 188. Rio de Janeiro. 17 de maio de 1851. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=823295&pesq=&pagfis=708>.
- ANÔNIMO. *Instrução Pública – Revista dos Colégios da Capital. O Mercantil*. n. 17. Minas Gerais. 17 de janeiro de 1847. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=228133&pagfis=3465>. Acesso em 17 de fevereiro de 2025.
- BOTTING, Helen; HAMMOND MATTHEWS, Charlotte. Overthrowing the Floresta-Wollstonecraft myth for Latin American feminism. *Gender & History*, v. 26, n. 1, p. 64-83, abr. 2014.
- BROAD, Jacqueline. From Nobility and Excellence to Generosity and Rights: Sophia’s Defenses of Women (1739-40). *Hypatia*, Inglaterra, V. 37, n. 1, p. 43-59, novembro, 2022.
- CÂMARA, Adauto. *História de Nísia Floresta*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1941. (Biblioteca de História do RN).

- DUARTE, Constância Lima. *Imprensa Feminina e Feminista no Brasil: Século XIX – dicionário ilustrado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016
- DUARTE, Constância Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Editora Universitária/UFRN, 1995.
- DUARTE, Constância Lima. Apresentação. In: FLORESTA, Nísia. *Direito das mulheres e Injustiça dos Homens*. Fundação Ulysses Guimarães, 2016.
- DUKE UNIVERSITY. *Project Vox*, 2023. Verbete Nísia Floresta. Disponível em: <https://projectvox.org/floresta-1810-1885/>. Acesso em: 10 de dezembro de 2023.
- ESPELHO DIAMANTINO. Rio de Janeiro, ano 1827, n. 2, 15 de outubro de 1827. Disponível em: https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/700312/per700312_1827_00002.pdf. Acesso em 17 de fevereiro de 2025.
- FLORESTA, Nísia. Direitos das mulheres e Injustiça dos Homens. In: AGUIAR BEZERRA, G. B. de. (Org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta, uma mulher à frente de seu tempo*. Fundação Ulysses Guimarães, 2016
- FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário / Nísia Floresta ; prefácio Maria da Conceição Lima Alves ; notas Maria Helena de Almeida Freitas, Mônica Almeida Rizzo Soares. – Brasília: Senado Federal, 2019.*
- FLORESTA, Nísia. *Conselhos à minha filha*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tipografia Imprensa de F. de Paula Brito, 1845.
- FLORESTA, Nísia. *Fany ou modelo das donzelas*. Rio de Janeiro: Galatuba, 2023.
- FLORESTA, Nísia. *Daciz ou a jovem completa: historieta oferecida a suas educandas*. Rio de Janeiro: Typographia de F. Paula Brito, 1847.
- FLORESTA, Nísia. *Discurso que as suas educandas dirigio*. Rio de Janeiro: Typografia imparcial de F. de Paula Brito, 1847.
- FLORESTA, Nísia. *Lágrimas de um Caheté*. Rio de Janeiro: Tipografia de L. A. F. de Menezes, 1849.
- FLORESTA, Nísia. *Dedicação de uma amiga*. Rio de Janeiro: Tipografia Fluminense de Lopes e Cia., 1850.
- FLORESTA, Nísia. *Opúsculo Humanitário*. Rio de Janeiro: Tipografia M. A. Silva Lima, 1853.
- FLORESTA, Nísia. *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*. 2ed. Porto Alegre: Tipografia V. F. de Andrade, 1833.

- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: Decadência do Patriarchado Rural no Brasil* (edição ilustrada). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/146/1/64%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>.
- GODWIN, Mary. *Le Droits des Femmes et L'injustice des Hommes*. Editado por Cesar Gardeton. Paris: Livraria de L. F. Hivert, 1826. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3230031>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2025.
- HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3230031/f15.item.zoom>. Acesso em 17 de fevereiro de 2025.
- JORNAL DAS SENHORAS. Rio de Janeiro, ano 1862, N 1, V. 1. 1 de janeiro de 1852. Disponível em: https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/700096/per700096_1852_00001.pdf. Acesso em 17 de fevereiro de 2025.
- KOSTER, Henry. *Travels in Brazil*. 2 ed. Londres: Longman, 1817
- LEDUC, Guyonne. The Stylistic Desacralization of Man in Britain in the [Sophia] Pamphlets (1739-1740). *Dynamics of Desacralization: Disenchanted Literary Talents*. França: VandRunipress, 2014.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: FLORESTA, Nísia. *O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 167-192.
- POULAIN DE LA BARRE, François. *De l'égalité des deux sexes. De l'éducation des dames. De l'excellence des hommes*. Édition, apresentação e notas por Marie-Frédérique Pellegrin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.
- PUGLIESE, Nastassja. *Nísia Floresta*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2023
- PUGLIESE, N.; PONTES, Y. Staël et la philosophie : La réception de Germaine de Staël dans le Brésil du XIXe siècle. *Cahiers stäéliens*, n° 73. Disponível em: <https://classiques-garnier.com/cahiers-staeliens-2023-germaine-de-stael-et-le-groupe-de-coppet-n-73-stael-et-la-philosophie-la-reception-de-germaine-de-stael-dans-le-bresil-du-xixe-siecle.html>. Acesso em: 1 fev. 2025.
- SOUTO, Bárbara. *Mulheres e imprensa no século XIX: projetos feministas no Rio de Janeiro e em Buenos Aires*. Belo Horizonte: Editora Luas, 2022.

SOPHIA, *Women Not Inferior to Man: A short and modest Vindication of the natural Right of the FAIR-SEX to a perfect Equality of Power, Dignity, and Esteem, with the Men*. Londres: John Hawkings, 1739.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. Ed. Miriam Brody Kramnick. Rev. ed. Harmondsworth. Estados Unidos: Penguin, 2004.

Uma Filósofa no Manicômio: Pessimismo, Utopia e Misandria em Helene von Druskowitz

Natalia Mendes Teixeira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.07>

Helene von Druskowitz, filósofa, dramaturga e crítica literária austríaco-suíça de origem croata, escreveu uma curta e provocativa obra filosófica intitulada *Proposições Cardinais do Pessimismo* (1905) durante o período da sua internação compulsória no hospital psiquiátrico Mauer-Öhling onde ficaria por vinte e sete anos sob o diagnóstico de *misandria* e *megalomania*. Nessa obra, Druskowitz conjuga feminismo, ateísmo e pessimismo, propondo uma utopia feminista onde as mulheres se tornariam líderes no processo de auto-aniquilação da humanidade. Neste artigo, eu investigo alguns dos episódios da vida Helene von Druskowitz reconstruindo os argumentos da sua obra e explorando a sua crítica à figura e filosofia de Friedrich Nietzsche.

1 Introdução

Helena Maria Franziska Druschkovich de nascimento. Helene von Druscowitz para os leitores. Helene Drudkowitz [*sic*] para

¹ Pesquisadora do Programa Pós-Doutorado Nota 10 (PDR-10) financiado pela FAPERJ no PPGLM/UFRJ. Pesquisadora de Pós-Doutorado no PPGE/UFRJ com bolsa CAPES. E-mail: natalia.nmt@gmail.com

Friedrich Nietzsche. Helene Druschkovich para os amigos. Helene Druscowicz para os críticos incautos. Helene Druskowitz para os transeuntes de um pequeno parque em Viena.² Sra. Dra. Helene von Druskowitz-Calagis, “reconhecida escritora”, conforme sua vontade testamentária, foi uma filósofa, dramaturga e crítica literária austríaco-suíça de origem croata cuja obra — embora tenha se perdido sem qualquer repercussão sendo condenada desde a concepção ao absoluto esquecimento — alcança uma peculiar quadratura do círculo filosófico oitocentista ao sintetizar de forma original dois conceitos até então não conciliados na história das ideias: feminismo e pessimismo. A sua curta e provocativa *Proposições cardinais do pessimismo: Um vademecum para os espíritos mais livres* [*Pessimistische Kardinalsätze. Ein Vademecum für die freiesten Geister*] é provavelmente a obra mais radical da história do pessimismo, escrita em 1905 após dezesseis anos da sua internação compulsória no hospital psiquiátrico Mauer-Öhling, onde ficaria por vinte e sete anos sob o diagnóstico de *misandria* e *megalomania*.

Helene von Druskowitz ensaia uma utopia feminista na qual as mulheres, através da abstinência sexual e do celibato coletivo, unir-se-iam em uma espécie de sacerdócio político, instaurado através da separação das cidades por sexo, e empreenderiam uma luta sagrada contra o mundo masculino ao provarem que preferem o fim da espécie à sobrevivência na decadência humana, na fraqueza de espírito e no embotamento dos sentidos e do gosto. As mulheres, ao recuperarem a liberdade e a emancipação perdidas, tornar-se-iam líderes do destino da humanidade, contendo a superpopulação resultado da luxúria masculina, retornando à segregação sexual que havia nas civilizações orientais e, agora sob um governo de mulheres, corrigiriam o destino humano em um processo autoconsciente e não-violento de autoaniquilação da espécie. As poucas páginas da sua obra aforística radicalizam

² O Parque *Helene Druskowitz*, situado em Viena 13-Hietzing, na esquina entre Wolkersbergenstraße e Biraghigasse, recebeu esse nome em 2006 e, ironicamente, localiza-se em frente a um hospital.

a segunda fase da participação das filósofas na *Pessimismustreit*³. As próximas seções contêm uma reconstrução de alguns dos episódios importantes da vida Helene von Druskowitz, explorando a sua relação pessoal com a figura e a filosofia de Friedrich Nietzsche e os argumentos da sua obra.

2 A vida de Helene von Druskowitz

Helene von Druskowitz, cujo nome de batismo era Helena Maria Franziska Druschkovich, nasceu em 2 de maio de 1856 em Hietzing⁴, hoje distrito de Viena, na Áustria, e faleceu em 31 de maio de 1918 nas dependências do hospital Mauer-Öhling. O seu pai, Lorenz Druschkovich, nascido na ilha de Korčula, na Croácia, era um empresário bem-sucedido e com certa reputação em Viena⁵. Lorenz Druschkovich faleceu quando Druskowitz tinha apenas dois anos de idade. A sua mãe, Magdalena Maria Druschkovich, assegurou que a herança fosse direcionada à educação superior dos três filhos. Helene von Druskowitz, a mais nova entre eles, estudou piano no *Conservatório de Viena* (1873) e realizou o exame de habilitação para o *Pieristen Gymnasium* (1874), institutos reservados aos alunos do sexo masculino. A permissão fora concedida excepcionalmente a Helene.

Às meninas da Áustria-Hungria também não era concedido o direito de ingressar na Universidade de Viena até, pelo menos, 1897. Druskowitz mudou-se com sua mãe em 1874 para Zurique, na Suíça, possivelmente após a *Gründerkrach*, quebra do mercado financeiro que afetou Áustria-Hungria e encerrou a era Guilhermina. A Universidade

³A participação das filósofas na controvérsia do pessimismo aconteceu nos dois momentos distintos da querela: primeiro, quando a controvérsia tomou lugar no contexto da filosofia oitocentista alemã; segundo, nos primeiros vislumbres da recepção do pessimismo no restante da Europa e nos Estados Unidos.

⁴ Hietzing era um subúrbio de Viena e hoje é o 13º Distrito.

⁵ O que se pode concluir pelas consideráveis menções ao nome de Lorenz Druschkovich nos jornais vienenses entre 1850 e 1858.

de Zurique, que aceitava mulheres desde 1867, possibilitou que ela estudasse, entre 1874 e 1878, filosofia, filologia germânica e inglesa, arqueologia, filosofia oriental, alemão e línguas modernas. Helene von Druskowitz foi a primeira mulher austríaca a receber um Doutorado em Filosofia pela Universidade de Zurique, concedido no ano de 1878, e a segunda mulher da Suíça — antes de Druskowitz, Stefania Wolicka (1851-1937), uma historiadora e filósofa polonesa havia recebido o título, em 1875 — tornando-se a segunda mulher na Europa da era moderna a se Doutorar em Filosofia⁶ com a tese aprovada com louvor intitulada *Don Juan de Lord Byron: Um tratado literário-estético* [*Don Juan bei Lord Byron. Eine litterarisch-ästhetische Abhandlung*].

Druskowitz, destinada a uma promissora carreira literária e filosófica, deu conferências em Viena, Munique, Zurique, Basileia e viajou pela França, Itália, Espanha e norte da África, palestrando sobre Kant, Schopenhauer, Eugen Dühring, Herbert Spencer e Paul Rée e, quando em 1883 começou a estudar e traduzir os nomes da filologia e da literatura inglesa, como Percy Bysshe Shelley, Swinburne, Blake, George Eliot e Elizabeth Barrett-Browning, ela entrou em contato com o ensaio de Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). O produto da sua obra e a consciência da situação política das mulheres na Europa oitocentista coloca Druskowitz perfeitamente na posição de filósofa que corrigiu Schopenhauer com Mary Wollstonecraft.

Nessa posição de vanguarda, Druskowitz tornou-se uma filósofa cuja figura pessoal atraiu a atenção dos intelectuais mais importantes dos epicentros europeus de *fin de siècle*. Ela circulou nos salões literários da Áustria, Suíça e Alemanha e foi apresentada a Rainer Maria Rilke (1875-1926), Meta von Salis (1855-1929), Resa von Schirnhöfer (1855-1948), Paul Rée (1849-1901), Lou Andreas-Salomé (1861-1937) e

⁶ Após Elena Lucrézia Cornaro Piscópia que recebeu seu diploma na Universidade de Pádua em 1678.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) por Malwida von Meysenbug. Ao ingressar no círculo literário dos salões vienenses de Marie von Ebner-Eschenbach (1830-1916), em 1881, estabeleceu relações com Betty Paoli (1815-1894), Ida von Fleischl-Marxow (1824-1899) e Louise von François (1817-1893) que, por sua vez, a apresentou ao literato Conrad Ferdinand Meyer (1825-1898) que se tornaria, até o momento de seu embate definitivo com Nietzsche, um dos seus maiores amigos e interlocutores.

A obra de Helene von Druskowitz conta com uma vasta produção artística, literária e filosófica compondo três tipos de textos: peças teatrais (dramas e comédias), textos literário-críticos e textos filosóficos. Como dramaturga, ela escreveu as comédias *Sultão e Príncipe* [*Sultan und Prinz*] (1881), *O Presidente do Clube de Cítara* [*Der Präsident vom Zither-Club*] (1884), *Aspásia* [*Aspasia*] (1889), *A Pedagoga* [*Die Pädagogin*] (1890), *A Entusiasta da Emancipação* [*Die Emancipations-Schwärmerin*] (1890) e *Internacional* [*International*] (1890). As suas peças de crítica literária incluem a sua tese de doutorado *Sobre o Don Juan de Lord Byrons* [*Über Lord Byrons "Don Juan"*] (1879), *Percy Bysshe Shelley* (1884) e *Três Poetas Inglesas* [*Drei englische Dichterinnen*] (1885). As suas obras filosóficas preservadas são: *Tentativas modernas de substituir a religião: um ensaio filosófico* [*Moderne Versuche eines Religionsersatzes. Ein philosophischer Essay*], de 1886; *Como são possíveis a responsabilidade e a imputabilidade sem supor a liberdade da vontade? Uma investigação* [*Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich. Eine Untersuchung*], de 1887; *Sobre a Nova Doutrina* [*Zur neuen Lehre*], de 1888 e reeditada em 1889⁷; *Eugen Dühring: um estudo em sua defesa* [*Eugen Dühring. Eine Studie zu seiner Würdigung*], de 1889; e *Proposições cardinais do pessimismo: Um vademecum para os espíritos mais livres* [*Pessimistische Kardinalsätze. Ein Vademecum für die freiesten Geister*], de 1905. As páginas que

⁷ Agora sob o título de *Para a Fundamentação de uma Cosmovisão Além da Religião* [*Zur Begründung einer überreligiösen Weltanschauung*], de 1889.

aqui se encontram exploram as teses fundamentais deste seu último manuscrito produzido durante os anos de internação no hospital psiquiátrico Mauer-Öhling. Já internada, em 1905, ela colaborou em duas revistas feministas *Die heilige Kampf* (A Luta Sagrada) e *Der Fehderuf* (O Grito da Feud).

3 Helene von Druskowitz: uma filósofa no manicômio

Druskowitz exibia comportamentos considerados subversivos opondo-se às expectativas da aristocracia intelectual do seu tempo, era sempre descrita pelos médicos por sua elevada autoestima e senso de identidade, era encontrada sendo tomada por delírios filosófico-feministas, fumava tabaco em cachimbos ingleses, escrevia poemas elogiando o álcool, preparava despreocupada o seu chá enquanto compunha sátiras pesadamente androfóbicas nas quais escrevia em estilo provocativo, combatendo de modo quase obsessivo as ideias de Friedrich Nietzsche. Ela também exibia um reconhecido *desvio* sexual devido ao seu relacionamento com Therese Malten, uma famosa cantora de ópera alemã, e defendia energicamente o ateísmo e o socialismo. Esses ideais e costumes considerados escandalosos para uma mulher dos oitocentos, talvez se performados alguns séculos antes, tê-la-iam lançado à fogueira; mas, no limiar do século XX, uma época considerada moderna, industrial e civilizada, Druskowitz foi trancada pelo resto da sua vida em um hospital psiquiátrico.

Helene von Druskowitz foi internada em 15 de abril de 1891 no Hospital Estadual de Mauer⁸ onde permaneceria por vinte e sete anos até a sua morte em 31 de maio 1918 sendo tratada com hipnóticos e psicofármacos. Os verdadeiros motivos da sua internação nunca foram claros. O diagnóstico? *Misandria* — Helene von Druskowitz odiava os

⁸ *Landeskrankenhaus Mauer* ou Mauer-Öhling, um complexo de onze pavilhões que exibia a arquitetura em Art Nouveau mais importante da Baixa Áustria.

homens. Os relatos dos cuidadores dão conta que ela verbalizava o medo contínuo de ser vítima dos seus ataques sexuais. As notas do prontuário médico examinado por Traute Hensch, o editor do *Proposições Cardinais*, de 1988, dão conta que Druskowitz exibia um comportamento sempre calmo e cortês que não mudou ao longo dos anos de internação: “A paciente recebe os médicos com uma nobre e condescendente dignidade; inicialmente fala pouco e responde apenas com um imperceptível aceno de cabeça. Ela lamenta o crime social perpetrado contra ela” (Druskowitz, 2020, p. 12). O relatório não fez uma descrição diferente três anos depois: “Ela está tranquila e um pouco indignada por ter sido transferida contra sua vontade. [...] Neste período ela lê muito. [...] Ela está completamente orientada no tempo, é organizada e geralmente calma” (Druskowitz, 2020, p. 12). Os registros médicos pintavam um quadro de uma filósofa em plena atividade:

Sempre o mesmo quadro clínico: ela é uma pessoa com uma elevada autoestima, muito seletiva nas relações com os pacientes, mas sempre gentil e amigável; ela se ocupa de problemas filosóficos, escreve tratados, coloca anúncios em revistas. [...] Ela está constantemente sendo tratada com hipnóticos. *Realiza perfeitamente atividades literárias*. *Com põe tratados androfóbicos confusos* com uma caligrafia ininteligível (Druskowitz, 2020, p. 13, grifo nosso)⁹.

Seu comportamento não muda: ela fuma tabaco em cachimbos ingleses, é diligente, prepara chá, escreve poesia elogiando o álcool de maneira ilegível e confusa, escreve dramas e tratados filosóficos, *envia sátiras andrófobas para revistas feministas e se sente no auge de sua atividade literária*. Ela sofre muito pela falta de apreço de seus semelhantes, mas, no entanto, é inofensiva, boa e extremamente grata por qualquer palavra cortês dirigida a ela por qualquer homem, a quem ela imediatamente declara ser uma exceção à regra (Druskowitz, 2020, p. 13).

Um desarranjo intestinal severo a levou para a seção de infecciosos da instituição onde faleceria em 31 de maio de 1918, segundo a

⁹ Todas as citações contidas neste texto são de responsabilidade da autoria.

certidão de óbito, de “marasmo, tuberculose e outros padecimentos”, poucos dias depois de ter completado 62 anos. O seu testamento, redigido em 1907, expressa as suas últimas vontades. Um monumento fúnebre deveria ser erigido em sua homenagem com a venda da sua máquina de escrever e do seu faqueiro de viagem, se necessário. O seu nome agora de assinatura era Helene von Druskowitz-Calagis e um anúncio nos jornais locais deveriam comunicar o seu falecimento. As suas cartas e todos os manuscritos deveriam ser queimados.

1. A testamentária dispõe e espera que, após sua morte, lhe seja erigido um monumento fúnebre que, embora simples, seja adequado e conforme ao seu status; e para esse fim ordena que seja utilizado todo o dinheiro ainda disponível, assim como a quantia depositada no Palácio da Justiça de Viena. Se a quantidade reunida ainda for insuficiente, deseja que o restante seja reunido vendendo sua máquina de escrever e seu faqueiro de viagem.
2. A inscrição do monumento não deve ser composta sem consultar os livros que se encontram sobre a escrivania, nos quais, sob a identificação do nome da autora, aparece entre parênteses a modificação deste, consequência da honra pública alcançada, ou seja:

Sra. Dra. Helene von Druskowitz-Calagis
Reconhecida escritora

3. A testamentária declara que deve ser comunicado aos jornais o seu falecimento. Roga que todas as suas cartas, manuscritos etc., assim como todas as cartas que se reunirem após sua morte, sejam queimadas e que os livros sejam devolvidos com a anotação de que a destinatária faleceu.

Dra. Helene von Druskowitz, Mauer-Öhling, 9 de julho de 1907.

4 A crítica de Druskowitz a Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche nutriu uma breve esperança de que Helene von Druskowitz seria a discípula que ele procurava em Lou Andreas-Salomé (1861-1937) quando a conheceu no outono de 1884 em Zurique.

Uma intenção que logo se provaria irrealizável. A amizade começou com uma efusiva e promissora admiração. Uma estima recíproca foi alimentada. Nietzsche, em uma carta dirigida à sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche, em 22 de outubro de 1884, parecia impactado com a inclinação e o talento filosófico de Druskowitz:

À tarde, dei um longo passeio com minha nova amiga Druskowitz [sic], que mora com sua mãe a poucas casas de distância da pensão Neptun; entre todas as mulheres que conheci, é a que se dedicou com maior seriedade à leitura de meus livros e não sem obter frutos. Veja se você gosta de seus últimos trabalhos (Três poetisas inglesas, entre as quais Eliot, de quem é grande admiradora, e um livro sobre Shelley). Agora está traduzindo o poeta inglês Swinburne. Parece-me uma criatura de alma nobre e reta, que não pode prejudicar minha “filosofia” (Nietzsche, 2010, p. 494).

De forma recíproca, em uma carta a C. F. Meyer, um de seus apoiadores e mentores, Helene afirma que em Nietzsche sobrevive algo do espírito e do impulso rapsódico dos antigos profetas. Uma mudança de atmosfera nota-se rapidamente. Uma carta ao velho Meyer, em 22 dezembro de 1884, apenas dois meses após a primeira menção de Nietzsche à sua irmã, expressa a mudança de opinião de Druskowitz a respeito de Nietzsche: “meu entusiasmo pela filosofia de Nietzsche revelou-se uma mera *passion du moment*, um miserável fogo de palha. Os seus ares de profeta agora me parecem ridículos” (Meyer, 1884 apud Druskowitz, 1994, p. XV). Helene von Druskowitz agora parecia duvidar das próprias virtudes filosóficas de Nietzsche:

Quem negaria a este homem abundância de espírito e um grande talento para a forma? No entanto, seu entusiasmo é suficiente apenas para pronunciar-se com refinamento sobre algum problema em forma de reflexões; mas não é suficiente, como ele acredita, para [o tratamento d]os grandes problemas filosóficos os quais trata de maneira bastante superficial e sem verdadeira seriedade (Druskowitz, 2020, p. 96).

Nietzsche não poderia prever este contra-ataque quando afirmou que Druskowitz era uma criatura que não podia *prejudicar a sua filosofia*. Druskowitz logo provaria que, se havia alguém que podia julgar a filosofia de Nietzsche sem perder-se no galanteio cavalheiresco da sua figura pessoal ou nos floreios da sua erudição, esse alguém era ela. A constatação do prejuízo da personalidade de Nietzsche à sua filosofia viria em pouco tempo. Druskowitz havia percebido a vaidade pomposa e o caráter meramente literário de muitos dos seus argumentos. A relação intelectual logo se provou conflituosa e Nietzsche tornou-se para ela uma espécie de contraparte masculina, sua *bête noir*. O episódio definitivo do rompimento pode ser atribuído à leitura de Druskowitz de *Assim Falava Zaratustra*. Em uma correspondência a Heinrich Köselitz, enviada para Veneza, remetida de Sils-Maria, em 1 de Agosto de 1885, Nietzsche solicita orgulhosamente o envio de um exemplar a Druskowitz:

Querido amigo:

Desculpe-me por mais um pedido de envio de um exemplar do Z[aratustra]: à senhorita Helene Druscowicz (o endereço é Unter-St. Veit bei Wien). Esta moça escreveu-me nestes dias de maneira muito amável e espontânea: e você sabe que devemos ser gratos por tudo o que é espontâneo na terra, pois é tão raro! (Nietzsche, 2011, p. 87).

Nietzsche retorna uma carta a Heinrich Köselitz, apenas vinte dias depois, em 21 de Agosto de 1885, após receber uma carta não conservada de Helene, já que os seus papeis possivelmente foram queimados respeitando o seu desígnio testamentário: “O envio do volume 4 de Zarat[ustra] à senhorita Druscowicz [*sic*] foi uma tolice de minha parte” (Nietzsche, 2011, p. 369). O motivo é que Helene mostrou a intenção de devolver a Nietzsche o exemplar concedido, conforme um rascunho de Nietzsche datado de agosto de 1885: “O exemplar enviado, minha querida e estimada senhorita, pertence-lhe, é claro, como propriedade” (Nietzsche, 2010, p. 93).

Um ano depois, alimentando a já fumegante fúria do filólogo, Druskowitz publicaria a sua primeira crítica pública ao Zaratustra em sua obra *Moderne Versuche eines Religionersatzes*. A sentença irrevogável sobre a filosofia de Nietzsche aparece já na sua obra de 1886, *Tentativas Modernas de Substituição da Religião* [*Moderne Versuche eines Religionersatzes*]. Na ocasião, ela reconhece que, embora “não se possa negar que existam alguns pensamentos originais e lampejos geniais em suas análises psicológicas” (Druskowitz, 1886, p. 35), em Nietzsche, “o tratamento dos problemas não harmoniza com sua importância; que expressões da verdadeira sabedoria alternam com ocorrências inúteis e sofismas duvidosos; provas de verdadeira acuidade, com paradoxos, e às vezes lamentáveis erros, e que o autor quase se contradiz em cada ponto” (Druskowitz, 1886, p. 35).

Já em 17 de outubro de 1887, Nietzsche escreveria a Carl Spitteler que “a pequena tolinha literária Druscowicz [*sic*] é qualquer coisa menos a minha ‘discípula’” (Nietzsche, 2010, p. 369). Em uma carta a Malwida von Meysenbug, do final de fevereiro de 1887, Nietzsche diz que a:

Senhorita Druscowitz ofendeu meu filho Zaratustra com uma presunçosa tagarelice literária: parece que, por algum delito, aponte contra meu peito o canhão das penas femininas — e está bem assim! Porque, como diz minha amiga Malwida: ‘Sou ainda pior que Schopenhauer!’ (Nietzsche, 2010, p. 275).

A partir dessas palavras, não é difícil medir o impacto sobre Nietzsche da crítica de Druskowitz à obra que ele planejava escrever em seis volumes — sendo o último aquele que Druskowitz havia devolvido e criticado. A sua obra sobre Eugen Dühring, de 1889, descreve Nietzsche como um filósofo que: “se deleita em paradoxos cada vez mais sem fundamento e ao mesmo tempo perigosos, se agrada com lisonjas cada vez mais repulsivas, e seu desejo por grandiosidade e

arrogância assume dimensões cada vez mais preocupantes” (Druskowitz, 1889, p. 35).

Quando escreve *Proposições Cardinais*, Druskowitz recorre por fim à emulação do estilo aforístico nietzschiano para tecer críticas afiadas à sua própria filosofia revelando, quiçá, uma intenção implícita de superá-lo por, em suas tentativas de redefinir a sociedade, não ter alcançado uma proposta abrangentemente radical.

Entre as bobagens mais infames a que o mundo germânico foi submetido, encontra-se a homenagem a um tal Nietzsche, que promoveu aquele traço maligno fundamental [ou seja, a vontade de poder] da maneira mais condenável e néscia. É, e continua sendo, inconcebível como a inteligência germânica pôde cair na desgraça que foi este ridículo filólogo suíço [...] Felizmente, uma posição contra este escritor tolo e de espírito completamente idiotizado foi rapidamente adotada, e assim esperamos não mais nos encontrarmos na penosa situação de ter que ridicularizar um sujeito tão inflamado pela nobreza vulgar, pelo clero e suas ridicularidades. Pois aquele louco não foi apenas, por um lado, um inimigo mortal da filosofia, mas também do cristianismo simples, cuja doutrina moral, embora não muito profunda, pode, no entanto, ser considerada boa e nada tem a ver com a arbitrariedade vulgar (Druskowitz, 2020, p. 54).

As amigadas de Helene pareciam frequentemente iniciar com entusiasmo e terminar com hostilidade. Conrad Ferdinand Meyer, em suas primeiras impressões sobre a figura de Helene, afirmou que havia: “algo de turco ou de sérvio em sua aparência; e, ao mesmo tempo, ela conhece de cor todas as teorias filosóficas modernas, algo que tem muito pouco de turco. Acho que ela vale muito, e se puder ajudá-la em sua rápida ascensão, farei isso com muito prazer” (Meyer, 1884 apud Druskowitz, 1994, p. XIV), promessa que Meyer cumpriu revisando, por exemplo, o seu manuscrito sobre Shelley. Contudo, mais tarde, correspondendo aos parâmetros misóginos da época, Meyer logo sairia em defesa do magoado filólogo: “[Helene] deveria parar de flagelar o

professor Nietzsche” porque as suas críticas parecem querer dizer “que ela quer se casar com ele” (Druskowitz, 1994 p. XVI).

5 Pessimismo, Utopia e Misandria em Proposições Cardinais Do Pessimismo

Proposições Cardinais do Pessimismo [*Pessimistische Kardinalsätze*] reúne os papéis que estavam sobre a sua mesa quando, segundo os relatórios médicos, ela estava compondo “tratados androfóbicos confusos com uma caligrafia ininteligível” (Druskowitz, 1994 p. XVIII). A obra, que combina ateísmo radical com uma síntese audaciosa de pessimismo e feminismo, é construída sob três espirais argumentativas. Uma crítica metafísica ao conceito do deus teísta, uma antropologia crítica do sexo masculino e uma ontologia do feminino. A obra está dividida em seis sessões:

- (i) *Não existe nenhum Deus — no sentido habitual do termo;*
- (ii) *O princípio superior é concebido apenas platonicamente;*
- (iii) *A Matéria.*
- (iv) *O homem como impossibilidade lógica e ética e como maldição do mundo: erradicação do homem — exaltação da mulher;*
- (v) *Proposições masculinas.*
- (vi) *Proposições femininas — máximas para as mulheres.*

As últimas três sessões concentram o núcleo do pessimismo e da teoria feminista de Druskowitz. O manuscrito inicia com uma desconstrução da figura do deus teísta distinguindo-o, na segunda seção, da Esfera Superior [*Übersphäre*] ou Princípio Superior [*ein höheres Prinzip*]. Druskowitz expõe contradições internas ao conceito de deus, argumentando que não há substrato lógico ou metafísico algum que sustente a representação comum de deus. O verdadeiro criador é aquele capaz de criar algo acima e maior do que ele próprio. O que dizer de um criador que chama de criatura algo tão inferior a ele próprio? O

deus-criador, que se eleva acima do mundo, é na verdade um ser tirânico e voluptuoso que “mereceria milhões de vezes o inferno e os tormentos aos quais Ele mesmo condena seus fiéis” (Druskowitz, 2020, p. 36) porque quando concebemos: “Deus como um estúpido enganador e um pobre trapalhão dificilmente concebemos que Ele seja ou possa ser concebido como uma essência metafísica” (Druskowitz, 2020, p. 36-37). Druskowitz, recorrendo a uma inversão do argumento da hipóstase de Feuerbach, afirma que o deus teísta é uma figura antropomorfizada resultante da autoprojeção da impotência masculina. O conceito rústico e infantil de deus que reproduzimos seria um produto da mente masculina:

O teísmo é tão pouco edificante em suas consequências quanto em seus pressupostos. Conduz à guerra, impede o desenvolvimento natural de povos e Estados, é inimigo e opressor do sexo feminino, promove a mentira, a impostura, e o delírio mais grosseiro, assim como toda sorte de vícios e a mais extrema incultura (Druskowitz, 2020, p. 37).

O pessimismo-ateu de Druskowitz está fundamentado no pressuposto feminista de que o mundo que conhecemos é dominado por um mal fundamental — ele está injustamente disposto: “uma metade mais bela, pura e doce do gênero permanece submetida à avidez e à luxúria de um sexo feio, rude e inclinado a cometer inúmeras estupidezes” (Druskowitz, 2020, p. 36). A seção termina propondo uma sociedade globalmente ateísta. A primeira parte ataca o conceito tradicional de deus e a segunda postula que há um *Princípio Superior* [*hohes Prinzip*], uma *Esfera Superior* [*Übersphäre*]. O mundo originário do espírito pode ser concebido apenas platonicamente. Esse princípio superior assume características das quais a matéria não participa — único, unitário, imutável, harmônico, impassível à contraposição entre bem e mal, livre dos erros da natureza material e capaz de abarcar tudo aquilo que falta no mundo comum. A matéria não surgiu de uma esfera imaterial — embora exerça sobre ela uma espécie de encanto involuntário,

uma atração mágica extrínseca, completamente inconsciente e involuntária que não obstrui, mas fortalece a natureza.

Druskowitz parece enfrentar aqui o problema metafísico de como o eterno cria o temporário; o divino cria o natural; o infinito cria o finito; o perfeito cria o imperfeito; o sublime cria o ordinário; o incognoscível cria o cognoscível; o espírito cria a matéria; enfim, como o mundo imaterial transcendente cria o mundo material imanente e como ocorre a *influência da esfera sublime sobre a matéria* sem se relacionar diretamente com ela. Ela está atacando o monismo metafísico implicado no teísmo porque permite pressupor que o mal surge do bem e o bem surge do mal. A matéria, como aquilo que se contrapõe contraditoriamente à Esfera Superior deve ser considerada, em todas as suas consequências fenomênicas, como o pior que existe [*deterioripisch*].

A natureza humana, ausente das qualidades nobres e puras, não pode ser proveniente de uma esfera supra divina sem que esta perca os seus atributos transcendentais — exclusivamente incomunicáveis e intransferíveis — precisamente pela insuperável distância do sujeito em relação a ela. O mundo material carece de forma, ele é:

O outro, o mais baixo, o impuro, insatisfeito, dilacerado, fracionado, quebrado, dividido, despojado [...] algo que eternamente muda e está descontente; uma coisa que sempre se desenvolve de novo, e que, finalmente, cheia de sofrimento, se eleva, com uma ironia involuntária, ao nível de uma consciência infeliz e dividida (Druskowitz, 2020, p. 42).

Para Druskowitz, apenas uma crítica antropológica do homem — ampliada mediante uma crítica do conceito de Deus — pode restaurar-nos do estado de prostração em que vive o nosso mundo.

O centro de gravidade do seu pessimismo reside na sua antropologia do gênero masculino. O quarto capítulo, *O homem como impossibilidade lógica e ética e como maldição do mundo: erradicação do homem, exaltação da mulher*, é construído a partir de uma sequência pitoresca de descrições severas das características masculinas. O homem é a fonte

de todo o pessimismo, uma perturbação à ordem do mundo, pouco inteligente, bruto, traiçoeiro, feio, vulgar, maligno, ciumento, litigioso, tagarela, beligerante. O homem, por sua rudez e tendência à inverdade, por constituição ontologicamente defeituosa “está, por sua aparência sexual, muito abaixo dos próprios animais domésticos, e sendo completamente indigno de sua mulher” (Druskowitz, 2020, p. 61). O que deve servir como um impedimento para o casamento. As mulheres são seres superiores rebaixados ao serem socialmente forçadas a contraírem matrimônio com um animal inferior. *O casamento é uma instituição inadequada para mulheres instruídas*. O celibato feminino seria o sinal mais distintivo da genialidade da mulher. A sabedoria da mulher é fundamentalmente ético-pessimista “e uma vez liberada de todo contato desonesto [com os homens] remete o próprio sexo, com profunda sensatez, à extinção” (Druskowitz, 2020, p. 62).

O apelo a uma reforma social pessimista-feminista fundamenta-se, portanto, no argumento de que as mulheres são muito mais sublimes, muito mais refinadas, muito mais próximas da esfera superior. O homem é “o herói do trabalho vulgar, um proletário nato e o plebeu mais ordinário” (Druskowitz, 2020, p. 44). A fealdade exterior torna-o incapaz de dominar com delicadeza a vida. As mulheres são, por sua indiscutível beleza, comportamento dócil e clareza de espírito, os seres naturalmente superiores, o sexo mais nobre, aristocrático, aureolado pela natureza de um nimbo sacerdotal e sagrado que as torna naturalmente superiores e apenas externamente ligadas aos homens. As mulheres são, assim, os únicos seres aptos a declarar nula toda religião. A sociedade, organizada segundo o princípio da superioridade feminina, seria elevadamente mais sublime, intelectualizada, culturalmente rica. Assim, cessariam as atrocidades, guerras, exploração da natureza, a fome e a superpopulação. Ela elogiou o feminismo como o ideal mais sagrado da época moderna e colocou o possível enfrentamento da opressão das mulheres como uma evidência do progresso humano. O mundo feminino poderia ser purificado por meio de uma

educação mais livre e audaciosa dada às mulheres, incentivada por uma escolha precoce de carreira, pela divisão das cidades por sexos e pela restrição do número de casamentos e, então, as mulheres voltariam a ser sagradas por natureza e se tornariam dignas de um verdadeiro culto [*Kultus*].

Referências

- BORŠIĆ, L. Helene Druskowitz u osvit modernog muškomrstva. In: BORŠIĆ, L.; SKUHALA KARASMAN, I. (Orgs.). *Filozofkinje u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut za filozofiju, 2017. p. 131-145.
- BORŠIĆ, L. Helene Druskowitz i Friedrich Nietzsche. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, v. 44, n. 2, p. 395-426, 2018.
- BORŠIĆ, L.; KARASMAN, I. S. Meet Helene Druskowitz. *Prolegomena*, v. 19, n. 2, p. 177-195, 2020.
- DRUSKOWITZ, H. *Die pessimistische Kardinalsätze*. Wittenberg: Herrosé & Ziemsen, 1905.
- DRUSKOWITZ, H. *Escritos sobre feminismo, ateísmo y pesimismo: Propositiones cardinales del pesimismo. Intentos modernos de sustituir a la religión*. Trad. M. Pérez Cornejo. Madrid: Taugenit Editorial, 2020.
- DRUSKOWITZ, H. *Eugen Dühring. Eine Studie zu seiner Würdigung*. Georg Weiß: Heidelberg, 1889.
- DRUSKOWITZ, H. *Moderne Versuche eines Religions ersatzes: Ein philosophischer Essay*. Heidelberg: Georg Weiß Verlag, 1886.
- DRUSKOWITZ, H. *Una filosofa dal manicomio*. Roma: Editori Riuniti, 1994.
- MARTON, S. *Nietzsche e as mulheres: Figuras, imagens e tipos femininos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- NIETZSCHE, F. *Correspondencia V. Enero 1885 – Octubre 1887*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Correspondencia VI. Octubre 1887 – Enero 1889*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- TAUBERT, A. *El pesimismo y sus adversarios*. Trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Sequitur, 2023.

Patriotismo e militarismo: a visão materialista e anarquista de Emma Goldman

Mariana Lins¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.08>

“Lev Tolstói, o maior antipatriota do nosso tempo, define o patriotismo como o princípio que justifica o treinamento de assassinos em grande escala; um negócio que exige os melhores equipamentos para o exercício de matar seres humanos [...]; um negócio que garante melhores retornos financeiros e uma glória muito maior do que no caso de um trabalhador médio.”

Emma Goldman

1 Introdução

Neste momento em que testemunhamos a ascensão do patriotismo das massas não apenas no Brasil, mas também nos mais diversos países — dos Estados Unidos à Rússia, passando pelo Oriente Médio e União Europeia — e junto a essa ascensão, a ameaça de eclosão de diversas guerras civis e, o que é ainda mais grave, de uma apocalíptica Terceira Grande Guerra, ao que parece tornou-se no mínimo interessante, voltarmos-nos, com a devida atenção, à leitura materialista e anarquista de Emma Goldman acerca desse fenômeno, o patriotismo. Visto que esta pensadora política e militante anarquista compreendeu

¹ Professora de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.

E-mail: mariana.lins@uece.br

o fenômeno do patriotismo como um tipo específico de psicologia coletiva e/ ou ideologia *deliberadamente* espalhada nas massas para os fins do militarismo — por sua vez, demonstrado por ela, como o principal baluarte do capitalismo.

Embora Goldman tenha categorizado o patriotismo como um subtipo da psicologia das massas reacionária ou contrarrevolucionária, ela não se concentrou em descrever as modificações psíquicas que a massa patriota impõe aos indivíduos que a compõem ou muito menos em esmiuçar os delírios ideológicos que dão substância a essa psicologia. Por ver nesse fenômeno psicológico e coletivo específico muito mais o resultado da manipulação deliberada do que de uma expressão instintiva e espontânea, ela julgou mais pertinente identificar, com o maior grau de precisão possível, as suas causas materiais — uma estratégia de investigação que pode ser sintetizada sob o bordão *follow the money*.

Ou seja: sem negar que o recurso à psicologia das massas seja efetivamente relevante para aclarar os movimentos psíquicos que levam populações adultas a subordinar a sua individualidade e personalidade a uma mega personalidade patriota auto implosiva; a tarefa adotada por Emma Goldman foi a de nos conduzir às suas causas materiais, ou mais propriamente, à causa material primeira deste fenômeno psicológico que na sua época, como na nossa, espalhou-se mundo afora como erva daninha.²

Segundo Goldman, a causa primeira do patriotismo — que, segundo ela, é material — não deve ser buscada na deficiência cognitiva e/ou nos desvios de caráter presumidamente compartilhados pelos

² Embora Goldman não utilize o termo “causa material primeira”, ela sugere a centralidade de uma causa de natureza econômica, relacionada ao modo de produção industrial, para a psicologia das massas patriota. Essa causa material primeira, conforme a terminologia aqui adotada, está naturalmente associada a outras causas materiais, sendo essas distinções relevantes principalmente num plano intelectual e para fins didáticos, já que na realidade essas causas materiais são simultâneas. Adiante, a identificação dessa causa e sua relação com as outras ficará suficientemente clara.

patriotas; até porque, de acordo com ninguém menos do que Freud, essa é uma sintomatologia inerente à psicologia das massas independentemente da vertente política. Sob os parâmetros do diagnóstico apresentado pela anarquista, em vez de no escrutínio da subjetividade alheia, a causa do patriotismo reside nos interesses do *lobby* exercido pela indústria armamentista que por meio de técnicas incita deliberada e sub-repticiamente a formação de um tipo específico de psicologia das massas, no caso, a patriota — que na sua forma mais extrema, culmina nas massas fascistas.³

³ Embora Goldman não tenha se valido dessa terminologia de maneira tão específica quanto aqui, ela utiliza o termo psicologia das massas ao se referir tanto a fenômenos de massa revolucionários quanto reacionários. Curioso que, além do patriotismo, ela também sugeriu como um dos subtipos de psicologia das massas contrarrevolucionária, não só fascismo — que, em certo sentido, consiste na própria essência da psicologia das massas contrarrevolucionária — como o marxismo e bolchevismo, dado que ambos (assim como o stalinismo) seriam diferentes expressões do estatismo. Nas suas palavras: “O bolchevismo, o marxismo e o estatismo não são fatais apenas para a revolução, mas também para todo progresso vital da humanidade” (Goldman, 2023b, p. 117). Ou ainda: “A geração jovem da Rússia é produto dos princípios e métodos bolcheviques. É o resultado de dezesseis anos de opiniões oficiais, que são as únicas permitidas no país. Por ter crescido sob o monopólio extremo de ideias e valores, a juventude da URSS não sabe praticamente nada sobre a Rússia. E muito menos sobre o mundo exterior. É composta de fanáticos cegos, limitados e intolerantes, desprovidos de qualquer lampejo de sensibilidade ética, de qualquer senso de justiça e equidade” (Goldman, 2023c, p. 143). De outro lado, vale acrescentar, em face do que diagnosticou como o “declínio” do parlamentarismo e da democracia, que então tornava aos olhos de muitos o fascismo a única salvação, tampouco compreendeu como terapêutica “para curar os males da democracia”, “mais democracia” (Goldman, 2023a, p. 182); ou seja, a anarquista negou justamente a terapêutica que nós de tendência progressista estamos, neste avançado da hora, a bradar fervorosamente como a única salvação para essa nossa decadência revisitada. Porque o Estado não passa de uma abstração, de um simples termo “utilizado para designar o maquinário legislativo e administrativo através do qual certos interesses do povo são negociados [...] muito mal”, não pode possuir “uma consciência maior ou um propósito moral mais elevado do que empresas comerciais de mineração de carvão e de gerenciamento de ferrovias” (Goldman, 2023a, p. 187). Como tratou de fundamentar em diversos textos, o capitalismo é a *ânim*a mais própria dessa entidade Estado moderno, e assim, independentemente da roupagem sob a qual se apresenta, o Estado é invariavelmente reacionário.

Obviamente, ela também identificou que os interesses do império da indústria bélica estão diretamente associados aos outros grandes interesses capitalistas, de modo que as técnicas são compartilhadas e adaptadas. Dizer que “o militarismo é o maior baluarte do capitalismo” é, em Goldman, o mesmo que dizer que o militarismo “atua como a parte sanguinária dos conflitos econômicos” para o que, conforme ela também enfatiza, é imprescindível “a aprovação e o apoio do Estado” (Goldman, 2023d, p. 79; 81; 91). Nas suas palavras: “O que está sempre e novamente por trás do feroz Moloch da guerra é o deus ainda mais feroz do Comercialismo” [capitalismo] (Goldman, 2023d, p. 71).

Observe-se que o militarismo consiste na interseção entre Estado e indústria armamentista. O poder descomunal da indústria armamentista decorre diretamente do investimento no militarismo, sendo o aparelho estatal o intermediário dessa relação necessária. Desde os primeiros impérios organizados até os complexos militares-industriais modernos, a produção bélica sempre esteve atrelada ao financiamento estatal. Esse padrão se mantém até hoje. Ao menos no que tange aos países relevantes geopoliticamente, não por acaso é a indústria armamentista a que mais recebe investimentos dos governos, seja em gastos com pessoal, compra de armas e de sistemas de defesa, pesquisa militar, contratos etc. Segundo o Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), por exemplo, os gastos militares globais atingiram um novo recorde em 2023, totalizando 2,443 trilhões de dólares, consolidando o militarismo como prioridade orçamentária (SIPRI, 2023). Daí portanto a precisão da síntese oferecida por Goldman há mais de um século: o “militarismo [...] engole a maior parte da receita nacional. Em tempos de paz, se comparados com o montante destinado ao militarismo os gastos com educação, arte, literatura e ciência são praticamente nulos; e, em tempos de guerra, todos esses gastos são reduzidos a nada” (Goldman, 2023e, p. 92).

Talvez não tenha sido então por excesso de emotividade que a anarquista foi considerada pelo primeiro diretor do FBI como “a

mulher mais perigosa da América”. Pois ela desenvolveu um método de denúncia extremamente direto e claro, cujos argumentos — compostos de eventos históricos, estatísticas, dados econômicos, relatos e leis —, dizem respeito a todo e qualquer indivíduo encarnado no mundo. No que tange ao patriotismo que legitima o militarismo, a sua denúncia está, portanto, concentrada no modo como ela expôs, informou e, com isso, formou a opinião pública a partir da divulgação de dados legais, sociais e econômicos mais elementares. É essa informação/formação que consiste na força subversiva do seu discurso. Curiosamente, foi a sua militância antimilitarista e antiguerra em vez de, como seria de se esperar, a sua militância pró-terrorista — pois Goldman, vale lembrar, fez parte de um tempo em que a esquerda radical era quem defendia a ação direta violenta (como o assassinato de grandes “autoridades” econômicas e políticas) —,⁴ o que efetivamente tornou-a uma “traidora” de Estado absolutamente indigna de qualquer perdão.⁵

Antes de seguirmos em frente, é importante ter em mente que o contexto no qual a anarquista elaborou as suas reflexões sobre o patriotismo, foi aquele em que os Estados Unidos despontavam como potência militar global. Já antes da entrada dos EUA na Primeira Grande Guerra, Goldman chamava atenção para o fato de que parte da elite estadunidense estava enriquecendo exponencialmente com “a fabricação de munições e com os empréstimos de guerra aos Aliados” — sob a escusa nobilíssima de “esmagar” os malvados patriotas alemães (Goldman, 2023e, p. 83). Ela inclusive anteviu que se o investimento militar

⁴ Mais do que defender discursivamente a ação direta violenta, Goldman teve o seu nome envolvido em alguns atentados, com destaque para a tentativa malsucedida de assassinato do magnata industrial Henry Clay Frick, de todo modo nunca foram encontradas provas suficientes para mantê-la encarcerada por envolvimento direto em ações terroristas.

⁵ Conforme será aludido adiante, foi por conta dos seus discursos antiguerra e antialistamento que a anarquista foi condenada à deportação sem retorno dos Estados Unidos, país onde vivia como imigrante há mais de 30 anos.

se tornasse um programa de ação nacional nos Estados Unidos, o militarismo estadunidense se tornaria muito mais terrível tecnicamente do que o militarismo alemão que declarava combater. E isso porque, nas suas palavras, “em nenhum outro lugar do mundo o capitalismo se tornou tão desavergonhado no seu excesso quanto aqui” (Goldman, 2023e, p. 86).

2 Patriotismo como justificativa para o militarismo

Em “Patriotismo: uma ameaça à liberdade” de 1910, a reflexão sobre a temática é iniciada com o esclarecimento sobre o que o patriotismo não é. Diferentemente do que, num primeiro momento, poder-se-ia supor, o patriotismo não diz respeito ao amor pela terra natal ou à nostalgia provocada por tempos idos referentes a uma infância e juventude felizes sob o aconchego familiar e fraternal. Não diz respeito à ternura, não é expressão de uma sensação generalizada de pertencimento e acolhimento, ou de respeito, conhecimento e louvor às tradições culturais encerradas numa determinada localidade geográfica a que se chama país. Se isso fosse patriotismo, constata a anarquista, então a esmagadora maioria dos soldados que conforma a argamassa que dá concretude ao patriotismo — na medida em que oriunda das classes baixas e não raro de um cotidiano miserável — não poderia jamais ser patriota.

Com o intuito de fazer ver a relação diretamente proporcional entre o aumento do investimento global em gastos militares e o despontar, em cadeia, do patriotismo das massas — presente especialmente nos países em que esses investimentos eram mais expressivos —, Goldman traz à tona um conjunto de dados bastante robusto. Pois se de um lado ela identifica essa “coincidência” global entre o incremento da histeria patriótica e o aumento ininterrupto do investimento militar, de outro não compreende essa “coincidência” como acidental ou espontânea.

Os dados apresentados por ela são indicativos do até então inédito aumento exponencial dos gastos militares mundial, ocorrido durante o período de 1881 a 1905 — destacando-se no topo do *ranking*, os seguintes países: Grã-Bretanha, França, Alemanha, Estados Unidos, Rússia, Itália e Japão. No período indicado, o orçamento destinado ao exército teria quadruplicado na Grã-Bretanha, triplicado nos Estados Unidos, duplicado na Rússia, aumentado em 35% na Alemanha, cerca de 15% na França, e no Japão em quase 500%. Ela também apresentou dados para comprovar crescimento semelhante no orçamento das marinhas desses países (cabe lembrar que a Força Área só se desenvolve na Segunda Guerra) (Goldman, 2023d, p. 67).

É ao computar o custo crescente do militarismo “como taxa per capita sobre a população” que pretende deixar cristalina uma das suas principais subteses, a saber: a de que o patriotismo é a justificativa para que o povo pague financeiramente por todo investimento no militarismo, na forma de impostos e taxas. Segundo os dados que apresenta, no referido intervalo de tempo — cujo desdobramento culminou, como sabemos hoje, na Primeira Grande Guerra —, esse aumento per capita do peso do militarismo se deu da seguinte forma (em dólar): na Inglaterra, de \$18,47 para \$52,50; na França, de \$19,66 para \$23,62; na Alemanha, de \$10,17 para \$15,51; nos Estados Unidos, de \$5,62 para \$13,64; na Rússia, de \$6,14 para \$8,37; na Itália, de \$9,59 para \$11,24, e no Japão de 86 centavos para \$3,11 (Goldman, 2023d, p. 68).

Mas o problema maior não é pagar financeiramente pelo militarismo, essa instituição tão cara, como bem observou Goldman no seu tempo, e como pode ser agora observado por nós no globo terrestre em estado de guerra ou de preparação para a guerra.

O problema maior são as exigências sanguinárias impostas pelo militarismo ao povo que o sustenta financeiramente, já que por esse “luxo” é preciso antes de tudo estar disposto a sacrificar os próprios filhos, a arregimentá-los numa massa em prontidão para matar mãe,

pai, irmã e irmão — caso se mostre necessário, ante a ordem de atirar. Pois o militarismo torna protocolarmente inadmissível o livre-arbítrio.

Nas suas análises, Goldman também chamou a atenção para o objetivo da formação militar, que é o de transformar um ser pensante numa máquina de obediência e lealdade, num “autômato”, isto é, em um ser cuja autonomia e iniciativa devem estar completamente destruídas para que assim possa ser comandado pelos seus superiores com uma máquina de morte na mão. Ela nos faz observar que as exigências colocadas pelas instituições militares aos seus integrantes, embora imprescindíveis ao “bom” funcionamento do aparelho estatal, são absolutamente incompatíveis com os princípios de igualdade e liberdade que configuram o cerne da cidadania democrática. Que parte significativa da juventude de “uma República livre” — ou do “Estado democrático de direito” como nós atualmente nos referirmos — desperdice os seus dias de primavera “batendo continência para todo e qualquer tenente insignificante”, isso quando não matando e encarcerando, no nosso caso de guerra interna — era, para ela, uma situação digna do mais profundo lamento (Goldman, 2023d, p. 74).

Um dos pontos altos da análise da anarquista é o destaque cirúrgico que dá ao fato de que o contingente dos soldados, a argamassa que dá concretude ao patriotismo, é formado por membros das classes menos favorecidas, como também é o caso da “classe” dos criminosos comuns (ela inclusive atenta para o fenômeno hoje bastante ordinário de soldados que se aventuram nos mais variados crimes, enquanto criminosos tornam-se soldados). Ou seja: não é o gosto pessoal que leva à escolha pelo ofício de soldado; se assim fosse encontraríamos entre eles os filhos das elites — o que não acontece.

Como os indivíduos que chegam ao exército são, em regra, oriundos da “ralé social”, isso justifica que sejam “tratados como gado” pelos seus superiores e inclusive por parte da pequena burguesia que deles depende. A origem social também justifica que a esmagadora maioria desses trabalhadores das forças de segurança recebam um

ordenado miserável ante as funções de altíssima periculosidade do seu ofício, que envolvem tanto o risco físico, quanto o psicológico (basta imaginarmos, por exemplo, as condições de trabalho dos agentes penitenciários). Afinal, não podemos confundir os privilégios recebidos por uma minoria de oficiais, com as condições dos soldados da base.

Daí que a guerra seja desvelada por ela como auto aniquilamento induzido nas classes dos trabalhadores para que o lucro e acumulação do capital possam se manter em crescimento ininterrupto. Numa imagem: soldados combatendo internamente “criminosos” (caso, por exemplo, dos nossos PMs) ou grevistas (caso do exército estadunidense da época de Goldman) como nada mais do que o auto aniquilamento entre compatriotas do mesmo estrato socioeconômico; soldados combatendo soldados de outros países como nada mais do que trabalhadores nascidos em diferentes localidades se matando entre si.

Ante a matança legalizada, nada mais esperado em se tratando de seres humanos que as coisas logo fujam do controle e que a matança se torne ainda mais generalizada, o que justifica inclusive a exigência militar da prontidão para atirar em mãe, pai, irmã e irmão — a depender da ocasião. Um horror que, a despeito da comoção que possa gerar, testemunhamos rotineiramente no nosso contexto de guerra interna e externa.

3 Lobby das armas: a força motriz do militarismo global

Como sugerido anteriormente, Goldman compreendeu a psicologia das massas patriotas mais como o resultado de uma manipulação do que de uma espontaneidade instintiva. No seu panfleto “Patriotismo: uma ameaça à liberdade” de 1910, a consciência dessa manipulação de dimensões transcontinentais não poderia, inclusive, ser expressa de forma mais direta. Pois, conforme declara, os “poderes que durante séculos escravizaram as massas desenvolveram um estudo bastante completo da sua psicologia”:

Eles sabem que as pessoas, de um modo geral, são como crianças cujo desespero, tristeza e lágrimas podem ser transformados em alegria com um simples brinquedinho. Assim como sabem que quão mais belamente o brinquedo esteja adornado, quão mais vibrantes forem suas cores, maior será o apelo que exercerá sobre essa criança formada por milhões de pessoas (Goldman, 2023d, p. 72).

É justamente para obliterar a insanidade militarista que conduz ao auto massacre dessa criança formada por milhões de cabeças, que o patriotismo precisa entrar em cena. Pois segundo a análise oferecida por Goldman, o patriotismo é a ideologia, que deliberadamente incitada nas massas, não só legitima como lhes faz exigir “o aumento contínuo das demandas do militarismo” — ameaçando assim “cada uma das nações com um esgotamento progressivo tanto de recursos, quanto de seres humanos” (Goldman, 2023d, p. 69).

Na medida em que a *“função” do exército “é matar”*, só pode viver “por meio do assassinato”, de modo que “é inevitável que busque um inimigo ou que crie um artificialmente” (Goldman, 2023e, p. 93). Segundo conclui, ecoando nesse ponto as ideias dos radicais da sua época, o principal, se não o único, inimigo a que visa o militarismo é o inimigo interno, ou seja: o trabalhador, operário, camponês, autônomo ou desempregado, a massa de explorados que “uma vez tendo despertado a sua consciência, mostrar-se-á mais perigosa do que qualquer invasor estrangeiro” (Goldman, 2023d, p. 72).

O patriotismo não só é sustentado pelas massas, como também é algo que diz respeito exclusivamente a elas. Dito de modo breve: patriotismo é coisa do povo, de nós, gentalha. Pois os donos do mundo, relembra-nos Goldman mais de cem anos atrás, são os verdadeiros internacionalistas: “Não são os ricos, americanos na América, franceses na França, alemães na Alemanha e ingleses na Inglaterra?” — pergunta retoricamente (Goldman, 2023d, p. 65).

Goldman negou diretamente que algo como uma “natural” pulção de morte fosse a causa primeira da psicologia das massas patriota

ou, num sentido mais geral, negou que fosse a causa primeira de qualquer variação da psicologia das massas contrarrevolucionária. Ou seja: ela não naturalizou, como muito menos moralizou, a auto matança das massas, conhecida como guerra (seja interna ou externa). Nas palavras da anarquista:

As massas europeias não foram conduzidas às trincheiras e campos de batalha por algum desejo secreto, íntimo e profundo de guerra; a causa desse fenômeno deve ser buscada na competição desvairada pelos melhores equipamentos militares, por exércitos mais eficientes, navios de guerra maiores, canhões mais poderosos (Goldman, 2023e, p. 92).

Ao adotar uma perspectiva materialista, a aposta de Goldman foi a de que a histeria coletiva de guerra — o grau máximo da psicologia das massas patriota cuja ascensão testemunhou no contexto da Primeira Grande Guerra — estava sendo deliberadamente propagada por certos grupos de interesse para o fim último da exploração internacional dos magnatas industriais, através da venda lancinante das suas mercadorias cada vez mais mortais e que, portanto, exigiam uma matança cada vez maior, inclusive, para comprovar a sua eficácia. Eis, portanto, a causa material primeira da psicologia das massas patriota.

Dito mais detalhadamente: o fator predominante para a manutenção de um permanente estado de prontidão militar para guerra — o que conduz inevitavelmente à guerra — é, segundo Goldman, o que hoje designamos *lobby* das armas. De forma bastante didática, ela define o chamado *lobby* das armas como grupos de interesse formados “por todos os envolvidos na fabricação e venda de munições e equipamentos militares para ganho e lucro pessoal”; cujos “emissários trabalham em todos os lugares” e exercem influência direta sobre a imprensa, escola, igreja, políticos e oficiais militares do mais alto escalão, de modo a incitar “sistematicamente o ódio e antagonismos nacionais” (Goldman, 2023e, p. 93-94). Sendo esse ódio e antagonismos incitados sistematicamente entre habitantes de localidades diferentes ou da

mesma localidade (no contexto de guerra interna) justamente *via* o patriotismo que traz em si o militarismo acoplado.

Goldman sugere nominalmente, embora não exatamente afirme (por falta de provas suficientes), como uma das principais causas que deflagraram a Primeira Grande Guerra, o *lobby* exercido pela família Krupp na Alemanha e em outros países, cujos tentáculos se estendiam “sobre a imprensa, sobre escola, igreja e estadistas do mais alto escalão” (Idem, p. 93). A Fried. Krupp AG. era, então, uma das maiores siderúrgicas e fabricantes de armas do mundo; tendo iniciado o seu império, em 1811, no ramo da indústria siderúrgica, viu os negócios se ampliarem exponencialmente com a fabricação de armas — destacando-se na produção de canhões e munições.

Em “Preparação militar, o caminho para o massacre universal” de 1915, a anarquista fez questão de prestar reverência ao, segundo ela, “único homem público corajoso da Alemanha atual, Karl Liebknecht”, quem, “pouco antes da guerra”, “chamou a atenção do *Reichstag* para o fato de que a família Krupp subornava oficiais da mais alta patente na hierarquia militar, e isso não apenas na Alemanha, mas também na França e em outros países” (Goldman, 2023e, p. 93).

As provas documentais do suborno de oficiais do exército alemão pela Friedrich Krupp AG chegaram a Liebknecht — na época deputado no Reichstag pelo Partido Social-Democrata da Alemanha — anonimamente e o caso ficou conhecido como o “escândalo de Kornwalzer”. Muito embora a denúncia de Liebknecht, nas palavras de Goldman, tivesse lançado luz a “*um truste internacional de artigos de guerra que não está nem aí para patriotismo ou amor pelo povo, mas que utiliza ambos para incitar a guerra e embolsar, nessa terrível barganha, lucros milionários*” (Goldman, 2023e, p. 94 [grifo nosso]), o resultado do “escândalo de Kornwalzer” foi tão somente o julgamento e prisão de alguns oficiais militares e funcionários da Krupp AG.

Cabe frisar que estamos tratando aqui do mesmo Karl Liebknecht, que depois de preso, em maio de 1916, por suas atividades

antimilitaristas e antiguerra e de ter obtido a anistia em outubro de 1918 (com o fim da Primeira Guerra), fundou, logo em seguida, o partido Comunista da Alemanha (em dezembro de 1918); sendo, menos de um mês depois, no dia 15 de janeiro de 1919, brutalmente assassinado, junto a Rosa Luxemburgo, por um grupo de paramilitares nacionalistas — que nunca foram condenados. Isso para, como dizem os estadunidenses, *make a long story short*. Quanto à Fried. Krupp AG, seu ocaso só veio com a derrota da Alemanha na Segunda Grande Guerra, pois as indústrias Krupp não só eram as maiores fornecedoras de armas para os nazistas, como se valeram do trabalho escravo de prisioneiros de guerra — na sua imensa maioria judeus. Em Nuremberg, ex-diretores do grupo foram julgados, com destaque para Alfried Krupp que foi sentenciado a modestos 12 anos de prisão pelos seus crimes de guerra. Há inclusive um vídeo de Hitler discursando para os trabalhadores nas indústrias Krupp da cidade de Essen três anos antes de estourar a Segunda Guerra.⁶

Como também mencionado anteriormente, Goldman, obviamente, reconheceu que, muito longe de serem exclusivos, os interesses do *lobby* armamentista estavam diretamente associados a outros interesses capitalistas. Para ilustrar essa compreensão, ela nos remete ao exemplo da Guerra Hispano-Americana ocorrida em 1898, supostamente um acontecimento grandioso e patriótico da história dos Estados Unidos — já que a motivação alegada, absolutamente altruísta, seria a de salvar os irmãos cubanos das atrocidades perpetradas pelos colonos espanhóis. Conforme relata, houve na época uma forte comoção pública entre os estadunidenses com a situação do povo cubano, de modo que os pedidos pela intervenção dos EUA, numa guerra que não era sua, partiram do próprio povo estadunidense. O ponto é que esse clamor público aparentemente internacionalista, a despeito da sua

⁶ Hitler in Essen (1936). 1 vídeo (7:22) Publicado pelo arquivo de cinejornais *British Pathé*. Disponível em: <https://www.britishpathe.com/asset/91088/>. Acesso em: 02 de janeiro de 2025.

nobreza e sinceridade, não foi exatamente espontâneo, mas incitado sistematicamente, segundo a análise que oferece, pelos jornais sensacionalistas da época, o chamado *yellow journalism*.

Com o fim da guerra — que, bem-sucedida, culminou com a primeira vitória militar dos Estados Unidos sobre uma potência estrangeira, no caso a Espanha, e com a independência de Cuba — os seus objetivos nada nobres que estavam desde o início em jogo tornaram-se suficientemente evidentes, e isso ao mesmo tempo em que os custos da guerra recaíram sobre o povo estadunidense no aumento do preço de mercadorias e aluguéis — então justificado pela guerra. Objetivos nada nobres porque, conforme aclarado pela anarquista: “a causa da guerra hispano-americano dizia respeito ao preço do açúcar; [...] o sangue e o dinheiro do povo americano foram usados para proteger os interesses dos capitalistas americanos, então ameaçados pelo governo espanhol” (Goldman, 2023d, p. 70). Prova disso, segundo nos conta, é que, “quando Cuba estava finalmente nas garras dos Estados Unidos, os mesmos soldados enviados para libertar Cuba receberam ordens para atirar em trabalhadores cubanos durante a grande greve nas fábricas de charutos, que teve lugar logo após a guerra” (Goldman, 2023d, p. 71 [grifo nosso]).

Com esse mesmo objetivo de demonstrar que o militarismo atua como a parte sanguinária dos grandes interesses econômicos, para o que conta com a aprovação e o apoio do Estado e da imprensa (além da escola, igreja etc.), Goldman também se referiu a conflitos então em curso no momento em que escrevia, como o apoio militar fornecido pelos EUA ao ditador mexicano Porfírio Díaz — que na sua repressão brutal a toda e qualquer oposição política interna, garantia a “estabilidade” do país para o investimento estrangeiro —, e à guerra russo-japonesa (1904-1905), que segundo a então recente denúncia de Aleksei Kuropatkin, o Ministro da Guerra da Rússia durante o período, foi deflagrada exclusivamente para assegurar os investimentos de aristocratas russos em concessões coreanas.

Embora não desenvolva esse aspecto, a anarquista também faz alusão ao estágio em que as massas patriotas tomadas pela histeria de guerra misturam a religião ao patriotismo e militarismo a ele acoplado, passando a entoar com louvor e fervor o “evangelho espinhoso e multifacetado: o evangelho da preparação militar”, a saber: “Munição! Munição! Ó, Senhor, tu que governas o céu e a terra, tu, ó Deus do amor, da misericórdia e da justiça, dai-nos munição suficiente para destruir o nosso inimigo” (Goldman, 2023e, p. 83).

4 Técnicas e fins: a manipulação das massas para a guerra

De acordo com a genealogia apresentada por Goldman, em 1910, no contexto imediatamente anterior à Primeira Grande Guerra, os mesmos métodos utilizados “pelos diplomatas e militares alemães para acoplar o militarismo prussiano às massas” estavam, naquele momento, sendo aplicados pelo “círculo militar americano” às suas próprias massas para nelas acoplar o “militarismo americano” (Goldman, 2023e, p. 85). Ou seja, sob a escusa de “destruir” o militarismo prussiano ou alemão — com o qual, segundo se dizia, não poderia haver paz ou progresso na Europa — estavam sendo utilizadas em diferentes países, caso dos Estados Unidos, as mesmas técnicas para criar um militarismo semelhante em potência.

Dentre essas técnicas, Goldman destaca a questão dos slogans, cujo poder não deveria, segundo ela, ser subestimado no tocante à sua importância para a psicologia das massas (Goldman, 2023b, p. 98).

Uma das principais técnicas para tornar simbiótica a relação entre patriotismo e militarismo é, assim, identificada por Goldman ao analisar os *slogans* patriotas que então reverberavam nos Estados Unidos do seu tempo. E esse aspecto é ainda mais esclarecedor.

Goldman observa que os *slogans* patriotas ultrarreacionários que estava testemunhando ecoar nas massas estadunidenses da sua época não passavam de adaptações descaradas dos *slogans* utilizados

pelos diplomatas e militares alemães — com o fito de manipular a referida simbiose entre o patriotismo das massas e incremento do militarismo. Este é o caso do *slogan* estadunidense recentemente reavivado por ninguém menos do que Donald Trump: o *America first* (América, em primeiro lugar). É realmente surpreendente que esse slogan hiper-patriota estadunidense tenha a sua origem na Alemanha, e no contexto em que os EUA se preparavam militarmente justamente para combater os alemães! Vide nesse sentido o excerto abaixo, retirado de “Preparação militar, o caminho para o massacre universal”, em que além da versão original do *America first*, Goldman também nos apresenta a origem de um outro slogan ultrarreacionário — a nós brasileiros bem conhecido, sendo este: “Brasil, acima de tudo”:

Há quarenta anos, a Alemanha apregoava o seguinte slogan: “Alemanha acima de tudo. Alemanha para os alemães, em primeiro lugar, por último e sempre. Nós queremos paz; portanto, devemos nos preparar para a guerra. Apenas uma nação bem armada e fortemente preparada pode garantir a paz, pode impor respeito, pode ter certeza de sua integridade nacional”. E, assim, a Alemanha continuou a se preparar, forçando, com isso, as outras nações a fazerem o mesmo (Goldman, 2023e, p. 85).

De tudo isso, porém, o ponto que nos cabe destacar é tão somente o truísmo de que, sob a perspectiva materialista apresentada por Emma Goldman, qualquer ideologia, longe de ser um fim em si mesmo, ou mero sintoma de uma coletividade de individualidades psicicamente adoecidas, serve, em regra, a interesses materiais de uma minoria bem restrita. Nesse amor das massas pelos valores e ideias patriotas (ou fascistas), não há nada de natural, como muito menos de essencial ou “platônico”; no frígir dos ovos, não passa de mero meio para um fim.

Que fim é esse? Para responder a essa questão de modo atualizado, vale evocar as palavras de ninguém menos do que Julian Assange, não por acaso condenado pela mesma lei, a *Espionage Act*, que

mais de um século antes condenou Emma Goldman à prisão e deportação, pelo motivo de que ambos cometeram o mesmo crime: o de comprovar por meio de uma vasta disponibilidade de dados (no caso de Assange e da Wikileaks exponencialmente) que o militarismo é o principal baluarte do capitalismo e que em nada está relacionado à alegada defesa de um terrível inimigo externo. Nas palavras de Assange: “O objetivo é uma guerra sem fim, não uma guerra bem-sucedida” (Assange, 2011).

Dito mais especificamente, Assange vazou os documentos classificados que comprovavam que a guerra mais longa da história dos Estados Unidos, a guerra do Afeganistão, não visaria a um fim — como a vitória sobre o terrorismo ou a pacificação dos radicais islâmicos —, pois seu objetivo real seria “lavar o dinheiro das bases fiscais dos EUA e da Europa através do Afeganistão e devolvê-lo às mãos de uma elite de segurança transnacional” (*Idem*). Daí que não seja coincidência a saga em que se converteu a vida de Goldman e a vida de Assange após o enquadramento na *Espionage Act*; como tampouco é coincidência que ambos tenham invocado a liberdade de expressão e da liberdade de imprensa garantidas pela Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos para fundamentar, ainda que sem sucesso, o seu direito de contestar publicamente a narrativa oficial e revelar o papel do militarismo como pilar fundamental do capitalismo global e, portanto, em nada ou muito pouco relacionado com a sempre alegada defesa contra o inimigo externo.

5 Considerações finais

À guisa de conclusão vale lembrar que a defesa da liberdade de expressão — a qual abrange, sem sombra de dúvidas, tanto trivialidades, quanto riscos concretos —, é uma bandeira originária da radicalidade libertária. O caso de Goldman é, nesse sentido, exemplar. Pois foi justamente o exercício da liberdade de expressão que lhe custou não

apenas a maior parte das suas mais de quarenta detenções, como a deportação sem retorno dos Estados Unidos. E isso porque, com a entrada dos EUA na Primeira Guerra e o consequente alistamento tornado obrigatório no país, ela discursou diretamente para a juventude militar ou, em vias de se militarizar, denunciando a guerra com surpreendente sucesso que, é claro, foi interrompido com uma série de encarceramentos até a deportação em dezembro de 1919. O caso do soldado William Buwalda, preso por apertar a sua mão após uma de suas conferências (e isso ainda antes da guerra), ilustra bem a força do seu ativismo. Buwalda foi condenado à prisão por esse “crime”, contudo, após uma campanha pública encabeçada por Goldman e a Liga da Liberdade de Expressão, foi perdoado e libertado e se juntou ao movimento anarquista, evidenciando o poder de uma mobilização popular bem-sucedida.

Que a direita tenha nos roubado também o lugar de defesa da liberdade de expressão pode vir a implicar custos bem mais altos do que no momento suspeitamos. É irônico que, enquanto no nosso tempo Elon Musk se autodesigna como campeão da liberdade de expressão, foi Emma Goldman quem, em sua época, foi realmente coroada com esse distintivo. Embora seja bastante óbvio que Musk se vale da defesa da liberdade de expressão como estratégia para os seus próprios objetivos políticos, os ditos progressistas do nosso tempo não parecem suficientemente atentos a essa subversão simbólica operada pela direita internacional, ao clamar que o judiciário reprima os discursos dos seus adversários políticos, supostamente em nome da democracia.

Especialmente no Brasil que se tornou terra arrasada depois da Lava Jato e do golpe jurídico-parlamentar contra a então presidenta Dilma Rousseff, golpe que segundo se dizia na época foi “um grande acordo nacional”, “com Supremo com tudo” — a intelectualidade progressista deveria ter guardado na memória o dado histórico de que a liberdade de expressão precisa ser brutalmente reprimida em contextos de guerra, como o de Goldman e quiçá o nosso, dado que, segundo não

poucos analistas, encontramos-nos à beira de uma Terceira Grande Guerra. Goldman foi enquadrada na *Espionage Act*, logo após a formação da Liga da Não-Conscrição, em resposta à lei promulgada dias após a declaração de guerra dos EUA à Alemanha que tornava obrigatório o alistamento militar de homens de 21 a 30 anos. No pouco tempo em que conseguiu sobreviver (maio a junho de 1917) antes de ser tornada ilegal com a promulgação do *Espionage Act* (em 15 de junho de 1917), a Liga da Não-Conscrição promoveu três importantes eventos em massa, além de oferecer aconselhamento legal grátis para jovens homens que estavam tendo de encarar o alistamento obrigatório.

Em sendo assim, vale encerrarmos com as palavras bastante atuais, referendadas por Goldman, da também anarquista Voltairine de Cleyre sobre os efeitos que o julgamento do caso Haymarket causou sobre ela. Considerado um dos maiores erros judiciais da história estadunidense — dado que os acusados foram condenados à morte pelas suas palavras e não por suas ações — e evento histórico homenageado no Primeiro de Maio,⁷ as palavras dessa outra anarquista ecoam hoje (ou deveriam) com uma clareza ainda maior: “Até então eu acreditava

⁷ O evento histórico conhecido como a Tragédia de Haymarket ocorreu em 4 de maio de 1886. Esse evento finalizou tragicamente a segunda greve geral dos Estados Unidos, de proporções até então inauditas, já que apenas em Londres uma greve da mesma magnitude havia ocorrido 56 anos antes. Iniciada, pacificamente, em 1º de maio daquele ano, a greve conseguiu unir além dos trabalhadores, sindicalistas, socialistas e anarquistas, um sem-número de simpatizantes sob a pauta da diminuição da jornada de trabalho para 8 horas. Naquele 1º de maio de 1886 cerca de 300 mil trabalhadores entraram em greve nos Estados Unidos. Só em Chicago, epicentro do movimento, estima-se que algo em torno de 40 mil trabalhadores tenham parado e cerca de 80 mil pessoas tenham ido às ruas. Os protestos em Chicago estavam programados para ocorrer ao longo de vários dias – não obstante, rapidamente, a brutalidade da repressão policial se fez ver: em 3 de maio pelo menos uma pessoa foi morta e várias ficaram feridas num confronto entre a polícia e os grevistas da *McCormick Harvesting Machine Company*. Para protestar contra a violência policial, lideranças anarquistas convocaram uma reunião em massa para o dia seguinte, 4 de maio, na Praça Haymarket. No final da reunião até então pacífica, tumultos foram causados pela polícia, o que resultou no lançamento de uma bomba contra os policiais. No caos que se seguiu, a polícia abriu fogo contra a multidão, deixando dezenas de pessoas feridas.

na imparcialidade essencial da lei [...]. Depois desse caso, já não pude mais” (De Cleyre, 1915, p. 156).⁸

Referências

- ASSANGE, J, 2011. 1 vídeo (0:27 min). Publicado pelo perfil do WikiLeaks no X. Disponível em: <https://x.com/wikileaks/status/1759985496925888927>. Acesso em 02 jan. 2025.
- DE CLEYRE, Voltairine. “The making of an anarchist” (1903). In: *Selected Works of Voltairine de Cleyre*. New York: Mother Earth Publishing Association, 1914.
- GOLDMAN, Emma. “O indivíduo, o Estado e a sociedade”, In: GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado*. Tradução, introdução e notas Mariana Lins. São Paulo: Hedra, 2023a, p. 181-198.
- GOLDMAN, Emma. “Minha nova desilusão com a Rússia”, In: GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado*. Tradução, introdução e notas Mariana Lins. São Paulo: Hedra, 2023b, p. 97-124.

⁸ O autor do atentado nunca foi identificado. Após dezenas de prisões, apreensões e detenções que, em grande medida, violaram abertamente os direitos civis, oito anarquistas foram responsabilizados pelo atentado, muito embora nenhuma evidência concreta provou que qualquer um deles tenha lançado a bomba ou planejado diretamente o ataque. Suas condenações foram baseadas em discursos, associações e ideologias anarquistas. O cerne da acusação consistiu na alegação de que o responsável pela bomba havia sido persuadido a usar sua arma mortal pelos escritos e discursos incendiários dos réus. A liberdade de expressão e seus limites tornaram-se parte do subtexto do julgamento. O júri acabou condenando os réus por suas palavras, não por seus atos. Dos oito sentenciados, apenas um não foi condenado à morte, e, dentre os sete que o foram, dois deles apelaram da sentença numa carta ao então governador de Illinois, e tiveram a pena comutada para prisão perpétua. Tanto Goldman, quanto Voltairine de Cleyre declararam em diversas ocasiões que tiveram a sua consciência política desperta pela violência arbitrária do Estado contra esses que ficaram conhecidos como os mártires de Chicago. No primeiro congresso da Segunda Internacional, em Paris, no dia 14 de julho de 1889, centenário da Revolução Francesa, a data 1º de maio foi instituída como o Dia Internacional do Trabalho, em homenagem aos mártires de Haymarket e à luta pela jornada de oito horas de trabalho diárias.

- GOLDMAN, Emma. “Não há comunismo na Rússia”, In: GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado*. Tradução, introdução e notas Mariana Lins. São Paulo: Hedra, 2023c, p. 125-146.
- GOLDMAN, Emma. “Patriotismo: uma ameaça à liberdade”, In: GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado*. Tradução, introdução e notas Mariana Lins. São Paulo: Hedra, 2023d, p. 63-82.
- GOLDMAN, Emma. “Preparação militar, o caminho para o massacre universal”, In: GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado*. Tradução, introdução e notas Mariana Lins. São Paulo: Hedra, 2023e, p. 83-96.
- SIPRI. *Trends in world military expenditure, 2023*. Solna: SIPRI, 2024. Disponível em: https://www.sipri.org/sites/default/files/2024-04/2404_fs_milex_2023.pdf. Acesso em: 02 jan. 2025.

A gênese da tese beauvoiriana da alteridade pura em *A América dia a dia* (1948): a situação de opressão da população negra nos EUA na Era Jim Crow

Bruna Mello Gomes Bernardes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.09>

1 Introdução

Em 1947, Simone de Beauvoir realizou uma viagem de quatro meses aos Estados Unidos da América. Recebida pelo casal de amigos Richard Wright e Ellen Wright, Beauvoir atravessou o país para conhecer o território e a população estadunidenses. Os registros da viagem foram publicados em formato de diário pela autora em 1948. Compreendendo o período entre 25 de janeiro e 20 de maio de 1947, os registros carregam mais do que uma experiência particular de Beauvoir em um país estrangeiro: trata-se de um testemunho da realidade violenta e opressiva de um país segregado racialmente de forma legal.

¹ Doutoranda em Filosofia Política na Unicamp com financiamento da Fapesp sob a orientação da Professora Doutora Yara Adario Frateschi. Bacharela e mestra em Filosofia pela Unicamp. Atualmente, faz estágio de pesquisa no exterior no Wagner College, em Nova Iorque (NY, EUA), com financiamento da Fapesp, sob a supervisão da Professora Doutora Patricia Moynagh. Estuda o pensamento de Simone de Beauvoir desde 2018. Coordena o Grupo de Estudos Beauvoir & seus diálogos com a mestrande Beatriz Chaves Dias e a doutoranda Josiana Andrade Barbosa. Faz parte do Grupo de Filosofia Política da Unicamp. Email: bruna.mgb7@gmail.com. Este texto corresponde a parte de um capítulo da minha tese de doutorado, ainda em desenvolvimento.

Durante quase um século, as leis Jim Crow impuseram a segregação entre brancos e negros no sul dos EUA. Logo após a abolição da escravidão da população negra sancionada pela 13ª Emenda em 1865, em 1870 foi instituída legalmente a separação entre a população branca e a afrodescendente na região sul do país. Até 1960, a segregação racial ordenava a separação de escolas, transportes, locais públicos e de todo tipo de locais privados para negros e brancos, alimentando a discriminação da população negra pelos brancos. É durante este período que Beauvoir conhece a realidade estadunidense.

No prefácio de *A América dia a dia*, Beauvoir anuncia: “Nenhuma seleção presidiu à elaboração desta história: é a história do que me aconteceu, nem mais, nem menos. Está aqui o que eu vi e como vi; não procurarei dizer mais que isso” (Beauvoir, 1963, p. 8-9, trad. modificada). Embora os registros sejam atravessados pelo caráter particular e limitado da experiência da autora no país, interessa-me neste artigo apontar para a relevância que a dimensão racial ocupa na constituição do pensamento de Beauvoir, sobretudo no que diz respeito ao reconhecimento das alteridades.

Para compreendermos o projeto filosófico-político de Beauvoir a partir do reconhecimento das alteridades, é fundamental analisarmos as reflexões acerca do racismo elaboradas pela filósofa em *A América dia a dia*, pois, como veremos, elas antecipam a tese da alteridade pura que será desenvolvida na análise sobre a situação de opressão das mulheres em *O Segundo Sexo* e que refletirá todo o pensamento da filósofa acerca das situações de opressão. Veremos que os termos “situação” e “opressão”, por exemplo, já são utilizados por Beauvoir em sua análise da condição da população negra estadunidense, embora não ainda de modo sistematizado, como aparecerá a partir do ano de 1949. As reflexões acerca do racismo estadunidense, além de antecipar a tese beauvoiriana da alteridade pura, informam a própria compreensão da filósofa sobre a situação de opressão das mulheres.

Além disso, nessa primeira elaboração da filósofa sobre as situações de alteridade pura, podemos notar que Beauvoir já estabelece uma relação entre opressão e capitalismo. Veremos que o racismo aparecerá como um fator estrutural para o funcionamento do capitalismo como o modo de produção da sociedade que explora os trabalhadores para extrair mais-valor. A relação entre opressão e capitalismo também aparecerá de modo mais elaborado nos escritos posteriores de Beauvoir que tratam das situações de alteridade, caracterizando seu pensamento sobre as alteridades como marcadamente anticapitalista.

2 As análises sobre a questão racial em *A América dia a dia*

A América dia a dia é um texto pouco estudado pelos teóricos do pensamento de Simone de Beauvoir. Embora o texto consista em um relato de viagem em formato de diário, uma leitura atenciosa pode reconhecer na experiência particular da autora em sua viagem aos EUA uma fonte teórica importante para a compreensão do racismo. É o que a maior parte dos poucos teóricos que publicaram artigos e capítulos sobre este texto defendem. Nesta seção, buscarei apresentar as principais análises que tratam sobre a questão racial em *A América dia a dia*.

De acordo com Meryl Altman, *A América dia a dia* é “um texto de transição chave no pensamento de Beauvoir e também em seu ‘estilo’ intelectual” (Altman, 2020, p. 120, tradução minha). É o escrito que rompe com aquilo que Beauvoir nomeia de seu “período moral”², no qual havia um teor individualista e moralizante que impedia que ela compreendesse as desigualdades sociais. Altman nota que em *A América dia a dia*, diferentemente dos escritos anteriores, “a identidade lançada aqui em seu [de Beauvoir] rosto é ao mesmo tempo coletivizada e

² Os seguintes escritos compõem este período: *Pirro e Cinéias* (1944), *O Sangue dos Outros* (1945) e *Por uma Moral da Ambiguidade* (1947).

politicizada de maneira concretamente histórica” (Altman, 2020, p. 119, tradução minha). Além disso, é o primeiro escrito em que a “escrita pessoal”, nos termos de Altman (2020, p. 120, tradução minha), presente nos diários e cartas da autora, e a escrita pública, presente nos livros publicados da autora, se entrelaçam, dando corpo a um tipo de escrita politicamente engajada que ela assumirá principalmente em suas memórias.³ Não é à toa que ela passará a fazer — e não deixará de relatar, sobretudo em suas memórias — diversas outras viagens políticas a partir deste momento: a Cuba, à URSS, à China, ao Brasil, dentre outras.

Beauvoir tinha por hábito ler o máximo de informações a respeito antes de realizar uma viagem a outro país, desde livros sobre história até livros de autores importantes do país para o qual viajaria. Quando ela visitou os EUA pela primeira vez, não foi diferente. Dado o contexto de sua viagem, ela buscou informações sobre a segregação racial, que havia sido imposta nos estados do sul dos EUA por meio das leis Jim Crow. Nesse sentido, as duas fontes teóricas que aparecem com recorrência em *A América dia a dia* são Richard Wright e Gunnar Myrdal. Wright, um escritor estadunidense negro engajado na luta antirracista, havia publicado, até o período da viagem de Beauvoir, dois de seus livros mais conhecidos: *Native Son* (1940) e *Black Boy* (1945). Myrdal, um economista sueco branco, havia publicado um extenso estudo sobre a situação da população negra nos EUA intitulado *An American Dilemma: The Negro Problem* (1944). Ambos os autores se posicionam contra o racismo, fornecendo uma visão crítica à filósofa em sua experiência no país. As reflexões suscitadas pela experiência da autora, que aparecem pela primeira vez como uma escrita engajada politicamente, são informadas principalmente pelas contribuições de Wright e Myrdal.

³ Refiro-me ao seguinte conjunto de escritos: *Memórias de uma moça bem-comportada* (1958), *A Força da Idade* (1960), *A Força das Coisas* (1963) e *Balanço Final* (1972).

William McBride (2017) aponta a importância de levar em consideração o período histórico no qual Beauvoir realizou sua viagem aos EUA. Em 1947, iniciou-se a Guerra Fria (1947-1991), momento no qual havia uma disputa ideológica entre os EUA e a URSS. Nos EUA, havia uma intensa propaganda anticomunista e, por consequência, uma intensa propaganda a favor do capitalismo. McBride investiga a censura realizada na primeira versão inglesa de *A América dia a dia*, publicada em 1950 sob o título *America day by day*. Para ele, esta versão é “uma versão cinematográfica de Hollywood de *L’Amérique au jour le jour*” (McBride, 2017, p. 432, tradução minha) porque a maior parte das omissões do texto original são meticulosamente selecionadas: as críticas da filósofa à situação da população negra estadunidense; o questionamento de uma democracia estadunidense apenas para os brancos de classe alta; as observações acerca de um senso de superioridade nacional e de um profundo anti-intelectualismo difundido nas universidades; dentre outras.⁴

De acordo com Margaret Simons (2002, p. 275, tradução minha), enquanto Wright “fornece um modelo para Beauvoir de como as descrições da situação individual de alguém podem revelar suas dimensões políticas”, Myrdal fornece o conceito de *casta* para compreender a situação dos negros como um resultado de uma posição social inferior e não como um resultado de uma diferença biológica. Beauvoir assume o argumento sustentado tanto por Wright quanto por Myrdal de que não existem “raças” humanas, mas apenas uma e única raça humana,

⁴ McBride acrescenta: “As referências de Beauvoir às notícias perturbadoras do dia, especialmente a intervenção do governo dos Estados Unidos na Guerra Civil Grega, o debate no Senado sobre a legislação anti-trabalhista que hoje conhecemos como Taft-Hartley Act, a obrigatoriedade de funcionários do governo fazerem um juramento de lealdade e, acima de tudo, algumas de suas reflexões mais ponderadas sobre a mentalidade americana e sobre o racismo, foram omitidas pelo tradutor com óbvia malícia” (*Ibidem*, tradução minha). Importante notar que este não foi o único livro de Beauvoir censurado em sua edição inglesa. A primeira tradução inglesa de *O Segundo Sexo*, publicada em 1953, também passou pelo mesmo problema.

e que, portanto, todas as diferenças naturais características de diferentes povos não justificam uma relação hierárquica entre eles.

Lori Jo Marso observa que Wright ajudou Beauvoir “a pensar na situação das mulheres como não tão única quando estudada em relação à opressão racial” (Marso, 2017, p. 130, tradução minha). Marso demonstra, a partir de *O Segundo Sexo*, de Beauvoir, e de *12 Million Black Voices* [12 Milhões de Vozes Negras], de Wright, as proximidades teóricas entre os dois. A intérprete realiza uma importante contribuição com esta análise, pois os teóricos que analisam as contribuições dos pensadores considerados existencialistas acerca da questão racial têm como fonte predominante Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon, enquanto Beauvoir permanece como fonte somente da questão das mulheres. Mesmo que ela não tenha escrito uma obra teórica sobre o racismo nos EUA, a profundidade de suas reflexões foi impactante o suficiente para que a versão traduzida e publicada nos EUA omitisse muitas partes do texto original sem sequer alertar seus leitores de que se tratava de uma versão não integral do texto. O não reconhecimento das contribuições da filósofa sobre o racismo que Marso aponta pode ter como uma possível razão a censura que a primeira tradução inglesa de *A América dia a dia* sofreu.

Se até então Beauvoir ainda não havia elaborado sua tese da alteridade pura, a partir da qual foi possível teorizar acerca das situações de opressão, de onde surgiu seu interesse e preocupação com a questão racial? Nesse mesmo sentido, Altman questiona: “se Richard Wright preparou Beauvoir para compreender a América e a América a preparou para compreender as mulheres... quem ou o que a preparou para compreender Richard Wright?” (Altman, 2020, p. 250, tradução minha). Para Altman, dois fatores a prepararam para isso: (1) sua aversão pelo colonialismo europeu e (2) seu fascínio pelas culturas africanas e afro-americanas (*Ibidem*). Além dos fatores elencados por Altman, eu acrescentaria que o genocídio de judeus cometido pelos nazistas durante a 2ª Guerra Mundial também foi um fator importante para esta

fase de politização do pensamento de Beauvoir que passa a expressar uma preocupação com as alteridades.⁵

Embora as análises dos teóricos mencionados acima demonstrem a importância de *A América dia a dia*, pouco ainda foi feito no sentido de analisar as implicações político-filosóficas deste escrito na compreensão do pensamento de Beauvoir. Desse modo, eu gostaria de propor que uma análise da trajetória de Beauvoir pode mostrar-nos que a gênese da tese da alteridade pura está presente em *A América dia a dia*. Isto é, que no relato de sua primeira viagem aos EUA a filósofa identifica que a relação entre os brancos e os negros estadunidenses é de alteridade pura, pois o branco se coloca como Sujeito Absoluto e submete o negro à condição de Outro Absoluto por meio da instituição legal da segregação racial. Não buscarei, contudo, defender que a filósofa deva ser considerada uma teórica da questão racial, pois, como Heci Candiani alerta, *A América dia a dia* “não nos permite pensar em Beauvoir como uma teórica da opressão racial, mas permite pensá-la como uma observadora das diversas estruturas opressivas, sensível e atenta à questão racial” (Candiani, 2018, p. 115). Meu interesse é sugerir que a gênese da tese beauvoiriana da alteridade pura encontra-se nas reflexões que ela faz acerca do racismo nos EUA em *A América dia a dia*, apontando, assim, para a importância deste diário de viagem para a compreensão de seu pensamento filosófico-político sobre das alteridades.

⁵ O assassinato de Bourla, um judeu espanhol amigo de Beauvoir e de Sartre, teve grande impacto no despertar de Beauvoir para o problema do racismo no contexto do holocausto. Em *A Força da Idade*, Beauvoir relata o período em que Bourla foi detido pelos alemães em Paris durante a 2ª Guerra Mundial, quando a França já havia sido ocupada pelos nazistas, e levado ao campo de deportação de Drancy, um campo de concentração temporário ao norte de Paris onde foi executado junto a seu pai. Cf. Beauvoir, 2018b, p. 431-494.

3 A tese da alteridade pura das mulheres em *O Segundo Sexo* (1949)

A relação entre o sujeito e o outro é uma temática constante no pensamento de Simone de Beauvoir. Em *O Segundo Sexo*, ao buscar compreender a relação de opressão entre homens e mulheres, uma das principais teses que a filósofa elabora é a tese da alteridade pura das mulheres. A principal fonte teórica da qual ela parte para pensar a relação entre o homem e a mulher é G. W. F. Hegel, filósofo que começou a estudar nos anos 1940 (Cf. Beauvoir, 2018b, p. 375).

É a partir da dialética do senhor e do escravo desenvolvida por Hegel em *A Fenomenologia do Espírito* (1807) que Beauvoir desenvolverá a tese da alteridade pura das mulheres. A filósofa expõe a tese na seguinte passagem:

Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: “Sou uma mulher.” Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação. Um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é evidente. [...] O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocabulário latino *vir* o sentido geral do vocabulário *homo*. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. [...] A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro (Beauvoir, 2016a, p. 11-13).

Para Beauvoir, na relação entre homem e mulher, o homem define-se a partir do que não é: ao reconhecer a mulher como aquilo que não é idêntico a ele, o homem afirma-se como o *sujeito* e define a mulher como o *objeto*, o *outro*. É o homem que realiza este processo de afirmação do ser a partir da negação do outro ser, e não a mulher, visto que, de acordo com a filósofa, nas línguas latinas o termo “homem” é

comumente utilizado para se referir aos seres humanos de forma geral.⁶ Ela argumenta que a generalização de um termo específico para designar um grupo não homogêneo de seres humanos causa um efeito positivo e neutro na identificação dos homens, já que o termo “Homem” é utilizado tanto para se referir ao grupo específico de seres humanos homens quanto ao grupo geral de seres humanos. Consequentemente, isso causa um efeito negativo na identificação das mulheres, que passam a ser definidas por um termo que não considera sua especificidade, ou melhor, que nega sua subjetividade.

Ao afirmar que somente o homem realiza o processo de afirmação do ser a partir da negação do outro ser, Beauvoir constata que não há reciprocidade na relação entre homem e mulher. Se a mulher é posta como Outro pelo homem quando ele se define como Sujeito, mas o homem não é posto como Outro pela mulher porque o processo de afirmação do ser da mulher não ocorre positivamente, mas negativamente, o homem afirma-se como *Sujeito Absoluto*, confinando a mulher como *Outro Absoluto*. A característica absoluta da definição do homem e da mulher implica no não reconhecimento recíproco (1) do outro como sujeito e (2) do sujeito como outro para o outro. A falta de reciprocidade neste processo de identificação do ser, segundo Beauvoir, refletirá a situação na qual as mulheres foram submetidas na sociedade: uma situação de alteridade pura.

Para elaborar a tese da alteridade pura, Beauvoir parte de uma análise filosófica abstrata que remete à dialética do senhor e do escravo desenvolvida por Hegel. Na filosofia da consciência hegeliana, a realização do ser dá-se por meio da dialética do reconhecimento, na qual a consciência busca a realização de si mesma por meio de um

⁶ O uso de “Homem” como homólogo de “seres humanos” pode ser encontrado na linguagem de diversos filósofos (Kant, Hegel, etc.), se bem que, por muitos assumirem uma postura explicitamente sexista, na maioria dos casos penso que eles se referem somente aos seres do sexo masculino — o que, no mais, apenas reforça o argumento de Beauvoir.

enfrentamento com uma outra consciência. A dialética do senhor e do escravo consiste no primeiro estágio do reconhecimento, no qual o reconhecimento ainda não é mútuo e igual, mas unilateral e desigual (Cf. Amusquivar Junior, 2009, p. 63). Neste estágio, o senhor realiza o processo de afirmação do ser a partir da negação do outro ser, o escravo. A relação que o senhor estabelece com o escravo torna-se, assim, absolutamente negativa, pois ele afirma-se positivamente a partir da negação do que não é idêntico a ele: o escravo. Para Beauvoir, é no estágio da dialética do senhor e do escravo do processo de reconhecimento hegeliano que se encontra a relação entre o homem e a mulher na sociedade:

Como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação a seu correlativo, definindo este como a **alteridade pura**? Por que as mulheres não contestam a soberania do macho? Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como o inessencial; não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio. De onde vem essa submissão na mulher? (Beauvoir, 2016a, p. 14, grifo meu).

O processo de identificação do ser a partir da negação do outro ser é o primeiro momento da dialética hegeliana do senhor e do escravo. Para que seja possível a realização do ser, é necessário um segundo momento: a consciência da dependência entre senhor e escravo. Neste segundo momento, o escravo nota que o senhor só é senhor na condição de que o escravo seja escravo. Isto é, o senhor depende do escravo ser escravo para que ele seja senhor. O escravo passa, assim, a desejar o reconhecimento do senhor. Na relação de escravidão, a dependência do senhor com o escravo evidencia-se por meio do trabalho: o senhor é senhor porque o escravo é quem realiza o trabalho *pelo* e *para* o senhor. Assim, a partir do segundo momento da dialética hegeliana,

revela-se uma relação de dependência recíproca na relação entre senhor e escravo.

No entanto, para Beauvoir, na relação entre homem e mulher não ocorre este segundo momento da dialética hegeliana. Ela parte da dialética hegeliana para argumentar que a relação entre homem e mulher é uma relação dialética que não se efetua justamente porque não há o reconhecimento de uma dependência recíproca. Isto é, não há um momento no qual a mulher também se afirma como sujeito e coloca o homem como outro. Por isso, de acordo com a tese beauvoiriana da alteridade pura, o homem acaba por estabelecer-se como sujeito absoluto e confinar a mulher como outro absoluto. Nas palavras da filósofa:

Assimilar a mulher ao escravo é um erro. Houve mulheres entre os escravos, mas sempre existiram mulheres livres, isto é, revestidas de dignidade religiosa e social; elas aceitavam a soberania do homem e este não se sentia ameaçado por uma revolta que o pudesse transformar, por sua vez, em objeto. A mulher apresentava-se assim como o inessencial que nunca retorna ao essencial, como o Outro absoluto, sem reciprocidade (Beauvoir, 2016a, p. 201).

Beauvoir parte da perspectiva hegeliana para compreender a relação entre homem e mulher como uma relação dialética e nota que a dominação se estabeleceu de tal modo entre os sexos que a dialética do reconhecimento não é efetuada. Nesse sentido, Beauvoir — pressupondo, a partir de Hegel, que toda relação de um sujeito com o outro deve ser dialética para que a realização do ser seja possível — constata que a relação entre homem e mulher não é dialética, pois o homem permanece na posição de Sujeito Absoluto e a mulher é subordinada à posição de Outro Absoluto. Para a filósofa, o reconhecimento mútuo é uma das condições necessárias para que a relação de dominação das mulheres pelos homens seja rompida. Sem a possibilidade de reconhecimento mútuo, estabelece-se uma relação de alteridade pura entre os sexos na qual as mulheres são oprimidas pelos homens.

4 A alteridade pura da população negra estadunidense

O primeiro destino da viagem de Beauvoir aos EUA em 1947 foi Nova Iorque, no norte do país, onde as leis segregacionistas não haviam sido impostas aos estados. No entanto, ela nota uma contradição entre a liberdade legal da população negra do norte e a realidade que se apresentava: a segregação racial definitivamente não havia ocorrido apenas no sul do país. Depois de fazer uma conferência para um público francês, Beauvoir é convidada a um jantar no qual quase todos os convidados são franceses. Um professor universitário francês aproxima-se para cumprimentá-la e tão logo lhe pede para não escrever nada acerca da situação da população negra estadunidense. Ela relata: “tenho de lhe ‘prometer’ [ao professor] não escrever nada acerca dos Negros; é um problema doloroso e difícil, sobre o qual não se pode ter opinião sem uma riqueza de informações que exigiria mais do que uma vida humana” (Beauvoir, 1963, p. 24). A postura colaboracionista do professor, como a filósofa observará, refletirá a postura racista dos estadunidenses brancos que aceitavam a política imposta pelas leis segregacionistas em seu país.

Ainda que a viagem de Beauvoir tenha durado apenas quatro meses, o interesse que ela tinha em conhecer os EUA e os estadunidenses deu-lhe material suficiente para ter uma opinião acerca do racismo explícito que determinava todo tipo de relação social no país. Apesar dos compromissos que tinha, principalmente acadêmicos, seu maior desejo era poder andar pelos mais distintos lugares e conversar com os nativos. Assim que ela quis conhecer o Harlem, um dos bairros negros de Nova Iorque, os franceses que “adoram de joelhos a poderosa América”, nas palavras da autora, advertiram-na dos “perigos”, dizendo-lhe para não andar a pé no bairro e para evitar ruas pequenas, pois “de manhã se encontravam brancos degolados nas valetas” (Beauvoir, 1963, p. 38). Beauvoir ignorou estes “conselhos”, que não passavam da

mais pura expressão do racismo, e encaminhou-se para o Harlem, sozinha e a pé.

A geografia populacional da cidade de Nova Iorque era profundamente marcada pela desigualdade entre brancos e negros. Foi ao visitar o Harlem — um bairro originalmente ocupado pela população branca — que a filósofa teve sua primeira experiência marcada pela questão racial nos EUA. O bairro passou a concentrar a comunidade afro-americana no momento em que, na década de 1930, ocorreu um fenômeno típico que espelhava a política segregacionista do país: “mal se assinalava uma família negra num quarteirão de casas”, observa Beauvoir, “todos os brancos fugiam como se fugissem da peste” (*Ibidem*). É nestas palavras que a autora descreve sua experiência no Harlem:

Andei pelas grandes avenidas e pelas ruas pequenas; quando estava fatigada, sentava-me nos jardins: a verdade é que nada era possível acontecer-me. E, se algo perturbava a minha tranquilidade, era isso devido ao medo que existia no coração de pessoas que têm a mesma cor de pele que eu. Que um burguês muito rico tenha medo de se aventurar em bairros em que há fome, é natural: passeia num universo que repudia o dele e que dele um dia triunfará [...] O medo insensato que eles inspiram não pode ser senão o reverso de um ódio e de uma espécie de remorso [...] E todos os brancos a quem falta a coragem de desejarem a fraternidade tentam negar esta ferida no seio da sua própria cidade, procuram negar Harlem, esquecê-la; não é uma ameaça para o futuro, é uma chaga no presente; é uma cidade maldita, a cidade em que eles são malditos: é a si próprios que eles têm medo de encontrar às esquinas das ruas. E como eu sou branca, seja o que for que eu pense, e diga, e faça, aquela maldição pesa também sobre mim. Não ousa sorrir às crianças nos jardins, não me sinto no direito de deambular por estas ruas, em que a cor dos meus olhos significa injustiça e ódio (Beauvoir, 1963, p. 40-41).

O sentimento de mal-estar moral que Beauvoir descreve ter sentido ao visitar o Harlem é uma marca não do medo que os brancos racistas alertaram que o local e a população negra transpassam, mas da “maldição” que ela afirma carregar por ter a mesma cor de pele

daqueles que incentivaram o ódio à população negra. Ao mesmo tempo em que ela não sentiu medo algum por ser uma mulher branca caminhando sozinha no Harlem, ela não se sentiu no direito de se envolver com o bairro e com as pessoas negras dali que foram submetidas pelos brancos à segregação.

Apesar de carregar tal maldição, Beauvoir não desejava ser confundida com os brancos racistas. Por isso, poder conhecer novos lugares acompanhada por Richard Wright era uma forma de ser bem recebida, como ela desejava, pelas pessoas negras. Segundo a filósofa, “a amizade de Richard Wright e a presença dele ao meu lado são para mim uma espécie de absolvição” (Beauvoir, 1963, p. 41). No entanto, nos lugares reservados às pessoas brancas a proximidade entre Beauvoir e Wright era muito mal-recebida. Ela não conseguia se sentir à vontade nem diante de brancos nem diante de negros: o racismo dos brancos e a cor branca de sua pele a colocava em um estado de injustiça e ódio em face do conflito inter-racial nos EUA. A experiência de ser uma mulher branca acompanhada por um homem negro evidenciaria a dura realidade:

É por causa deste mal-estar moral, muito mais que por timidez, que me sinto feliz esta noite de ir ao Savoy [salão público de dança onde só há negros] acompanhada por Richard Wright; vou-me sentir menos suspeita. Ele vem buscar-me ao hotel, e reparo que no *lobby* o olham sem simpatia: pedisse ele um quarto aqui, e com certeza lho recusavam. Vamos jantar a um restaurante chinês, porque nos restaurantes da *up-town* é muito provável que não consentissem em nos servir. Wright habita em Greenwich com a mulher, que é uma branca de Brooklyn, e diz-me ela que, quando passeia no bairro com a filhinha, ouve quotidianamente os comentários mais indelicados. E de resto, enquanto procuramos um táxi, há homens que lançam olhares hostis a este negro com uma mulher branca de cada lado; há motoristas que deliberadamente se negam a parar quando os chamamos (*Ibidem*).

Beauvoir impressiona-se com a animação que a população negra transpassa no Savoy. A contradição é evidente: enquanto do lado

de fora o país é segregado a essas pessoas, do lado de dentro do salão os negros e as negras expressam-se com grande liberdade. Ao notar o contraste com a frieza da população branca, cuja vida “foi sufocada por uma armadura de virtude puritana” (Beauvoir, 1963, p. 42), a filósofa compreende a razão do ciúme sexual presente no ódio dos brancos aos negros. De acordo com ela, “o medo deles [dos brancos] é o de as mulheres brancas sentirem uma atração ‘bestial’ pelos negros; eles próprios são fascinados pelas capacidades amorosas que aos Negros atribuem” (*Ibidem*). Isto é, os brancos apoiam-se no argumento falacioso de que a população negra tem menos capacidade racional, sendo, portanto, mais próxima de seus instintos animais, para tentar justificar por meio do racismo seu ciúme sexual para com os negros em relação às mulheres brancas. Nas palavras da autora:

Bem entendido, os racistas tiram daqui um argumento: para quê pretender mudar a condição dos Negros, se eles são mais livres e mais felizes? É o velho argumento que se ouve na boca dos patrões capitalistas, dos colonialistas: são sempre os operários e os indígenas que são os mais livres e os mais felizes. Com efeito, o oprimido esquiva-se ao poder dos ídolos que o opressor escolheu: mas tal privilégio não basta para justificar a opressão (Beauvoir, 1963, p. 43).

O que mais impressiona Beauvoir no norte do país é a atitude racista das pessoas brancas em relação à situação no sul. Estas pessoas do norte sequer notavam a realidade opressora com os negros com os quais conviviam, que não era de todo diferente do sul legalmente segregado, já que havia locais para brancos nos quais os negros não eram bem-vindos. Esta ideia alcançou o norte a ponto de usarem o argumento de que a situação dos negros estadunidenses não precisa mudar porque determinadas circunstâncias — como, por exemplo, o fato de pessoas negras divertirem-se no Savoy — mostram que eles são mais livres e felizes do que os brancos.

Poucos dias depois, Wright levou Beauvoir para conhecer a maior igreja para negros em Nova Iorque na época: a Igreja Batista

Abissínia [Abyssinian Baptist Church], cujo pastor era o Reverendo Adam Clayton Powell. A filósofa impressiona-se com o teor político do sermão do pastor que lhe explica: “não há um minuto na vida de um Negro em que ele não se sinta penetrado de consciência social: do nascimento até à morte, a trabalhar, a comer, a amar, a passear, a dançar, a rezar, não pode nunca esquecer-se de que é negro” (Beauvoir, 1963, p. 62). Neste momento histórico dos EUA, todos os aspectos da vida da população negra foram marcados pelo racismo. A necessária consciência de raça tornou-se uma exigência para a sobrevivência desde o momento que o ódio racial penetrou a sociedade estadunidense.

Encaminhando-se para a região sul do país, Beauvoir passou pelos estados de Washington e Virgínia. Nesta viagem, fez uma conferência no Macron College, em Ashland. A Virgínia era um estado geograficamente limítrofe da questão racial: apesar de não ter adotado as leis Jim Crow, compunha os estados do sul. No entanto, como em todo o território dos EUA, a política de segregação racial deixaria marcas também neste estado. Ao conversar com as alunas que a receberam no Macon College, brancas e ricas, elas lhe confessaram que dos seus projetos futuros o essencial era encontrar um marido. Beauvoir fica surpresa porque, no fundo, ingressar em uma universidade não significa uma futura independência financeira para as estadunidenses, mas somente um meio de conhecer rapazes para, futuramente, depender financeiramente deles e bastar-se cuidando do lar e dos filhos (Beauvoir, 1963, p. 87). O projeto de vida de mulheres brancas com boas condições financeiras é evidentemente diferente do projeto de vida que o país reserva às mulheres negras, predominantemente relegadas às classes baixas. Adotando a política segregacionista, no Macron College não havia estudantes negros: “nem se sonharia em admitir num colégio do Sul

uma estudante de sangue negro” (Beauvoir, 1963, p. 88), aponta a filósofa.⁷

É ao atravessar a fronteira do Texas que Beauvoir passa a presenciar a realidade da população negra legalmente segregada. Banheiros e restaurantes separados para brancos e negros marcam o percurso em direção a Houston. No caminho, ela se depara com imensos campos de algodão, nos quais a maior parte dos trabalhadores são negros:

a imensa maioria dos trabalhadores do algodão é de **pretos**⁸ e o regime a que todos são submetidos é uma herança do regime de escravidão

⁷ Entretanto, esta realidade se espelha no norte, como ela observa ao encaminhar-se em seguida a Ohio. No Oberlin College, em Cleveland, onde também não há presença de estudantes negros, a apatia dos estudantes brancos em relação ao racismo desola Beauvoir: “O que me impressiona, o que me desola, é que, sem serem cegos nem inconscientes, eles sejam tão apáticos. Conhecem e reprovam a opressão de treze milhões de negros, a terrível miséria do Sul, a miséria quase equivalentemente desesperada que conspurca as grandes cidades. Assistem ao crescimento, de dia para dia mais ameaçador, do racismo, da reação: ao nascimento de um fascismo” (Beauvoir, 1963, p. 99-100, trad. modificada). A falta de interesse dos estudantes brancos das universidades do norte do país por questões políticas é uma realidade que ela relata e critica diversas vezes em seu livro.

⁸ É de extrema importância fazer uma advertência acerca do termo utilizado por Beauvoir e de sua tradução para o português. A tradução de *L'Amérique au jour le jour* utilizada aqui é a única tradução para o português realizada até os dias de hoje. Trata-se de uma tradução publicada em Portugal em 1963. A meu ver, há uma imprecisão na tradução portuguesa do termo utilizado por Beauvoir para se referir aos negros, *noir*. No francês, há dois termos para se referir a pessoas negras, *nègre* e *noir*. O termo *nègre* possui uma conotação pejorativa na língua francesa, pois remete aos escravos negros colonizados. Para evitar o uso de um termo racista, passou-se a utilizar *noir*. Beauvoir não utiliza o termo racista *nègre* em nenhum momento do diário. Ela sempre refere-se aos negros por *noir*. Literalmente, poderíamos traduzir *nègre* por *negro* e *noir* por *preto*, no entanto, no português há uma inversão da conotação dos termos no que diz respeito à questão racial. Se no francês *nègre* é um termo racista, no português *preto* é o termo que carrega esta conotação pejorativa em determinados contextos. Visto que Beauvoir faz uso de um termo que não carrega uma conotação racista, o mais correto seria traduzir *noir* por *negro* e não *preto*, como a edição portuguesa optou por fazer. Vale notar, contudo, que a carga negativa colocada sobre o termo *preto* tem sido ressignificada pelo movimento negro no Brasil. Há ainda o uso técnico do termo “preto” para se referir às pessoas de pele retinta, no qual não há sentido pejorativo. No entanto, considerando a época em que o texto foi escrito por Beauvoir e o contexto no qual se insere, opto por modificar a tradução, substituindo “preto” por “negro”.

[...] a situação dos Pretos e dos “pobres brancos” que entre eles se infiltraram é das mais trágicas. Vivem não somente na miséria, como também na insegurança, na ignorância, na passividade e na falta de higiene, que são consequências dela; as crianças morrem com a mesma facilidade com que nascem; as sobreviventes muito cedo ficam escravizadas ao duro trabalho da colheita. Em nenhum país da Europa os trabalhadores agrícolas constituem um rebanho tão vasto e tão miserável: só nas suas colônias se poderia encontrar coisa equivalente; aqui, a colônia está no próprio interior dos U.S.A. (Beauvoir, 1963, p. 215-218, grifo nosso).

O impacto que a autora sofre ao ingressar nos estados segregados legalmente reverbera no aprofundamento das reflexões registradas no diário. Ao lembrar o francês que a advertira, assim que ela chegara nos EUA, a não escrever sobre a situação dos negros porque se tratava de uma questão demasiado complexa para que ela compreendesse em pouco tempo de viagem, Beauvoir aponta que não seria possível sequer mencionar os fatos observados tantas vezes em sua viagem. Para ajudá-la a compreender a questão racial, ela apoia-se no estudo de Myrdal: *An American Dilemma* (1944).

De acordo com Beauvoir, Myrdal argumenta que o problema negro nos EUA é, na verdade, um problema branco, pois a tensão entre brancos e negros foi criada pelos brancos no momento em que eles decidiram trazê-los ao país do continente africano para escravizá-los. E, desde então, são sempre os brancos que estabelecem a posição social dos negros nos EUA: seja como escravos, como segregados, como relegados às camadas mais pobres da sociedade estadunidense. Assim que foi decretada a abolição da escravidão nos EUA (1863), uma nova política foi estabelecida para negar a liberdade, a justiça e a igualdade à população negra nos estados do sul do país: as leis segregacionistas Jim Crow (1876-1965). Desse modo, a segregação racial nos EUA expressa uma contradição entre o ideal democrático defendido pelos estadunidenses e a realidade a qual Myrdal nomeia de “dilema americano”. Ao notar que as formas legais de discriminação e segregação expressam

uma resistência em aceitar a população negra como parte da nação, Beauvoir apropria-se do argumento de Myrdal de que a democracia estadunidense é uma farsa ao declarar que “ninguém é capaz de afirmar que eles [os negros] tenham em relação aos Brancos igualdade de condição nem de possibilidades” (Beauvoir, 1963, p. 241).

Para compreender a segregação racial, Beauvoir elenca três argumentos que, apesar de falaciosos, sustentam o racismo nos EUA. O primeiro argumento é o da desigualdade natural entre brancos e negros: “Que, em média, certos traços fisiológicos definidos distinguem os Negros dos Brancos é evidente; mas que tais traços impliquem inferioridade é que não tem nenhuma espécie de fundamento” (Beauvoir, 1963, p. 242, tradução modificada), ela refuta. Este argumento é usado para defender, por exemplo, que, naturalmente, “os negros são incultos”, “porcos”, “preguiçosos, mentirosos, ladrões”. Beauvoir contra-argumenta cada um destes exemplos.

Para a suposta incapacidade intelectual dos negros, ela faz uma analogia com a resposta de Jefferson aos europeus quando estes disseram que os EUA não tinham passado histórico: “‘Ainda não tivemos a possibilidade disso’ [os brancos da América], diz ele em substância; ‘Deixem-nos primeiro existir: e depois será legítimo pedirem-nos que demos as nossas provas’” (Beauvoir, 1963, p. 243). Ou seja, para Beauvoir, a população negra estadunidense, recém-saída de um longo período de escravidão e quase imediatamente submetida legalmente a uma falsa liberdade, não tinha tido ainda a possibilidade de desenvolver suas habilidades intelectuais. Não é possível, com isso, afirmar que os negros não possuem capacidade intelectual porque não estão nas universidades. A eles sequer tinha sido dado o direito de receberem educação básica; as universidades mais tradicionais, como a filósofa observa, não aceitavam estudantes negros. Não é possível exigir algo de uma parte da população que sequer teve a mesma possibilidade de condições da outra.

Para a suposta falta de higiene dos negros, Beauvoir aponta uma contradição que desmobiliza esta expressão racista: “Aqui, é flagrante a ambivalência das opiniões dos sulistas em relação aos Negros: se se trata de se sentarem à mesma mesa que eles, consideram-nos porcos, mas de bom grado comem os alimentos preparados pelas mãos deles; e confiam-lhes os filhos e o cuidado das casas” (*Ibidem*, tradução modificada). Ora, se os negros realmente fossem desprovidos de higiene, os brancos não os colocariam para cozinhar, cuidar de seus filhos e de suas casas.

Para o suposto caráter preguiçoso, mentiroso e ladrão dos negros, ela argumenta que os brancos encorajam estes “defeitos” aos negros para provar sua imoralidade. Nas palavras de Beauvoir:

A taxa de criminalidade é um pouco mais elevada entre eles que entre os Brancos, em parte porque são tratados com uma severidade incomparavelmente maior, visto a pobreza deles não lhes permitir defesa legal nem ilegal contra a arbitrariedade policial, e em parte porque eles têm quase todos um nível de vida miserável e um estatuto social tal que a legalidade dos Brancos assume para eles apenas o sentido de uma coacção detestada. Com uma má fé mais flagrante ainda, todas as pretas são, aos olhos dos Brancos, mulheres lúbricas, sem virtude: mas no Sul é-lhes impossível defenderem-se contra os atrevimentos sexuais dos Brancos, é impossível aos homens das suas famílias protegê-las; estão à mercê dos Brancos. Finalmente, se nas grandes cidades se encontram tantos negros nos escalões mais baixos da sociedade, é porque se lhes abrem tão poucas possibilidades econômicas que são forçados a viver de expedientes. Os defeitos e as taras que se verberam nos Negros são criados precisamente pela terrível desvantagem originada pela segregação e pela discriminação; são um efeito e não uma causa da atitude dos Brancos em relação a eles (Beauvoir, 1963, p. 244, tradução modificada).

Beauvoir nota que os caracteres atribuídos aos negros não são uma causa do racismo, mas um efeito do racismo na medida em que os negros não são “naturalmente” desprovidos de moralidade, mas submetidos a condições tão precarizadas que podem incentivá-los a agir

contra os costumes e as leis tradicionalmente instituídos pelos brancos. Desse modo, o esforço em não reconhecer os negros como parte da população estadunidense busca, em primeiro lugar, razões na natureza das pessoas negras para negar um nível de igualdade.

O segundo argumento que sustenta o racismo nos EUA consiste na ideia de que “a prova de que este lugar que nós [os brancos] lhes atribuímos é bom para o Negro é que ele é feliz” (Beauvoir, 1963, p. 245). Apoiado na suposição de que a abolição da escravidão deu total liberdade à população negra, este argumento sustenta uma visão positiva da segregação racial ao afirmar, por exemplo, que mesmo com menos condições os negros vivem melhor do que os brancos porque o bom humor sempre presente nos negros provam que eles estão felizes. No entanto, Beauvoir demonstra a falsidade deste argumento ao apontar que o bom humor dos negros não é genuíno, é uma mera “máscara”, — uma “dupla face” nas palavras de Richard Wright e John Dollar — exigida pelos brancos em suas relações sociais com os negros (*Ibidem*).

Por fim, o terceiro argumento é o da supremacia branca. Este argumento é expresso, por exemplo, pelo seguinte questionamento comum dos racistas: “Gostaria de que a sua filha ou a sua irmã casassem com um negro?” (Beauvoir, 1963, p. 246, tradução modificada). De acordo com Beauvoir, tal objeção exprime uma contradição: enquanto, de um lado, os homens brancos repugnam a ideia de uma mulher branca ter relações sexuais com um homem negro, de outro, os homens brancos não relutam em ter relações sexuais com uma mulher negra. No entanto, o importante é que a “raça” branca se mantenha branca, por isso, quando filhos mulatos são gerados eles passam a pertencer ao grupo de pessoas negras. Para a população negra estadunidense na época, a reivindicação de casamentos mistos não era a mais importante: “O que eles reclamam é a igualdade no plano econômico, perante os tribunais, no terreno político, e depois nas escolas, nas igrejas, nos hospitais e na vida social em geral” (Beauvoir, 1963, p. 247).

Os argumentos usados para justificar o racismo contra os negros, apoiados na ideia de uma desigualdade natural entre grupos de pessoas, reaparecem, sobretudo, em *O Segundo Sexo* (1949) na investigação sobre o sexismo contra as mulheres, em *A Velhice* (1970) na investigação sobre o etarismo contra as pessoas idosas, em *O Pensamento de direita, hoje* (1955) na investigação sobre o classismo contra as pessoas da classe trabalhadora e em *A Longa Marcha* (1956) na investigação sobre o racismo das pessoas de origem ocidental contra as pessoas de origem oriental, ou mais especificamente, as chinesas. É uma temática constante do pensamento de Beauvoir, que se torna cada vez mais refinada ao longo das décadas. A filósofa já usa em *A América dia a dia* os termos “situação” e “opressão”, recorrentes em todos os escritos mencionados acima, ao identificar a situação da população negra como uma situação de opressão.

Não é somente a população negra segregada que Beauvoir identifica como submetida a condições desiguais em comparação aos brancos em *A América dia a dia*. Ela elabora, em poucos momentos, reflexões sobre o racismo com os latinos, os indígenas⁹ e os judeus¹⁰ nos EUA,

⁹ Quando Beauvoir está em Canyon Road, no Novo México, ela nota que o racismo com os latinos e os indígenas é muito mais sutil do que com os negros: “Durante o regresso, as velhas damas afirmam-nos que, não obstante a inscrição que vimos num bar de Albuquerque, ‘Vedado aos Índios’, não há em relação a eles discriminação racial. Suponho que tal discriminação se faz por si própria. Os Brancos apenas por curiosidade penetram nos parques de aclimação donde os Índios somente saem para breves incursões comerciais nas cidades próximas. Como eles não representam nenhuma força social, os Brancos podem permitir-se respeitar neles os descendentes de uma raça vencida, mas que foi grande e que nunca sofreu a escravatura. Assim, é verdade que os Índios são olhados com benevolência e ter sangue de índio não é uma tara; mas é verdade também que de tal benevolência e de tal tolerância eles não tiram qualquer benefício concreto” (Beauvoir, 1963, p. 205-206).

¹⁰ “É uma questão muito interessante e muito complexa a das relações entre Judeus e Negros na consciência dos americanos em geral, e nas relações recíprocas dos dois grupos. O judeu médio reage em face dos Negros como qualquer branco: em certos pontos do Massachusetts e do Connecticut (centro da América real) há praias reservadas aos judeus, que não têm o direito de tomar banho com os arianos; mas os judeus mandam por seu turno os seus criados negros tomar banho noutra praia. E, dado o fosso cavado

bem como elabora reflexões sobre a política de ódio incentivada contra a esquerda e sobretudo contra os comunistas.¹¹ As situações das mulheres brancas estadunidenses também são observadas, curiosamente, antecipando algumas ideias que serão desenvolvidas em *O Segundo Sexo*.¹² Esta atenção de Beauvoir a esses grupos antecipa, ou melhor,

pela discriminação racial, impor aos Judeus a promiscuidade com os Negros seria um insulto muito pior que todos os mais que se permitem para com eles. Por seu lado, por virtude de muitos brancos com que têm negócios – proprietários de casas, comerciantes – serem judeus, os Negros são com facilidade anti-semitas. Todavia, o fato de uns e outros pertencerem a minorias, cujos estatutos são profundamente diferentes, mas em que ambas são desprezadas pelo americano médio, cria entre Judeus e Negros certas afinidades. Mesmo os judeus que se recusam à promiscuidade com os Negros, na medida em que para os outros brancos a discriminação subsiste, desejam que esta seja abolida: representam um importante papel em todas as ligas e em todas as campanhas anti-racistas. É entre os Negros que eles procuram evadir-se da civilização americana que lhes é hostil: dentre os músicos brancos que souberam assimilar a música negra, muitos são judeus” (Beauvoir, 1963, p. 328-329).

¹¹ “Bem me tinham prevenido, e eu conhecia a orientação geral da política americana: mas o clima é ainda mais irrespirável do que me haviam dito. Antes de mais, a maior parte das revistas e dos jornais – com a imprensa Hearst à cabeça, está visto – aplica-se em criar uma psicose de guerra. Dia após dia repete-se que o conflito é inevitável e que é necessário impedir a agressão russa [...] O Partido Comunista, se bem que ainda abstractamente reconhecido, não é já um partido, mas uma quinta-coluna: lutar contra ele torna-se num dever nacional. Com a psicose da guerra desenvolve-se ‘o terror vermelho’; todo o homem das esquerdas é acusado de comunista e todo o comunista é um traidor [...] No interior do Congresso preparam-se rapidamente leis anti-trabalhistas. Bem entendido, num país capitalista, a liberdade é sempre mistificada: mas a própria aparência da democracia de dia para dia se desvanece e de dia para dia o arbitrário se mostra com mais imprudência” (Beauvoir, 1963, p. 46).

¹² “Que as americanas não vivem na verdade num tranquilo pé de igualdade com os homens prova-o a sua atitude de reivindicação e de desafio. Desprezam, muitas vezes com justiça, o servilismo das francesas, sempre prontas a sorrir aos respectivos machos e a suportar-lhes os caprichos; mas a tensão com que se empertigam no seu pedestal dissimula uma equivalente fraqueza. Nos dois casos, com docilidade ou com exigência, o homem mantém-se rei: é ele o essencial, e a mulher o inessencial; a fêmea do louva-a-deus é a antítese da submissa serva do harém: ambas elas dependem do macho. A dialética hegeliana do senhor e do escravo também neste domínio se verifica: a mulher que pretende ser ídolo vive, na realidade, escravizada aos adoradores. Toda a sua vida se consome a apanhar o homem na armadilha, em mantê-lo sob a sua lei” (Beauvoir, 1963, p. 333-334). Tanto a ideia da essencialidade do homem e da inessencialidade da mulher quanto o uso da dialética do senhor e do escravo de Hegel serão retomadas mais profundamente em *O Segundo Sexo*.

indica o início da preocupação da autora com grupos submetidos às situações que ela nomeia, apenas dois anos depois, ao analisar a situação das mulheres, de “alteridade pura” (Beauvoir, 2016, p. 14).

Embora não nestes termos, as reflexões de Beauvoir acerca da situação da população negra segregada em *A América dia a dia* indicam que ela entende que a condição dos negros é de não sujeitos, de *outros*, pois estão submetidos às condições de vida opressivas impostas pelos brancos. Em uma conversa com Wright sobre a atitude dos brancos do norte com os negros, ela compreende que os negros do norte são definidos como “a antítese da civilização americana” (Beauvoir, 1963, p. 356), ou seja, aquilo que é oposto, contrário aos brancos. Podemos notar que o sentido que Beauvoir dá ao conceito de “antítese” em *A América dia a dia* assemelha-se ao conceito de “alteridade pura” que ela desenvolverá em *O Segundo Sexo*, na medida em que ambos os conceitos indicam a definição de algo a partir de sua negação, isto é, os negros estadunidenses são definidos a partir de sua diferença com os brancos estadunidenses e também as mulheres são definidas a partir de sua diferença com os homens.

5 A crítica à situação da população negra sob o capitalismo estadunidense

Em *A América dia a dia*, Beauvoir questiona a compatibilidade entre capitalismo e democracia na realidade estadunidense em 1947. O que a faz duvidar de que haja uma verdadeira democracia no país é, sobretudo, o reconhecimento da situação desigual entre a população branca e a população negra, instituída legalmente por meio de uma ideologia racista. Como vimos na seção anterior, os argumentos que sustentam a segregação racial no país, segundo Beauvoir, não passam de argumentos reducionistas e falaciosos que buscam na natureza razões para explicar a suposta inferioridade dos negros e a suposta

superioridade dos brancos. Nesta seção, veremos que o pano de fundo sobre o qual a filósofa busca compreender o racismo no período da política de segregação racial é o capitalismo, o que a faz assumir uma postura crítica à situação da população negra sob o capitalismo estadunidense.

A filósofa argumenta que a desigualdade entre brancos e negros, “as duas castas”, em suas palavras, “provém de diferenças de situação histórica, econômica, social, cultural, que poderiam — pelo menos, teoricamente — abolir-se. Mas essa é uma das verdades de que os americanos brancos, mesmo os mais indulgentes, não gostam de que os queiram convencer” (Beauvoir, 1963, p. 356). Para sustentar a ideologia racista, os brancos não podem assumir que, na verdade, não há nada na natureza humana que justifique a desigualdade entre brancos e negros e que essa desigualdade foi estabelecida socialmente. Convencer-se de que o racismo é determinado pela natureza, portanto, imutável, é necessário para que a ordem histórica, econômica, social e cultural se mantenha, isto é, privilegiando a população branca em detrimento da população negra.

Depois da escravatura, a instituição legal do racismo por meio das leis Jim Crow serviu como alicerce da ideologia racista nos EUA. De acordo com Beauvoir, a opressão contra os negros nos EUA no século XX está apoiada na restauração da “herança da escravatura” por meio da instituição da segregação racial:

Enfim, o que os brancos do Sul não confessam abertamente é que tiraram da discriminação racial grandes vantagens econômicas, porque repartindo desigualmente os recursos do estado, do condado, obtêm enormes proveitos à custa do trabalho dos Negros. A ideia de segregação tal como foi formulada em 1870 pela legislação “Jim Crow” não está em contradição flagrante com o credo americano; apoia-se no slogan “iguais, mas diferentes”. Sabe-se que a ideia de “igualdade na diferença” de facto afirma sempre uma recusa de igualdade (Beauvoir, 1963, p. 247-248, tradução modificada).

A filósofa aponta que o interesse econômico é uma razão importante para a manutenção do racismo nos EUA por meio da segregação racial, uma vez que a transição do período da escravidão para a legislação segregacionista não garantiu à população negra condições de trabalho iguais a da população branca. Segundo Beauvoir, para os brancos, a segregação racial traz vantagens materiais e o meio mais seguro de impedir que os negros tenham a liberdade para expressar suas reivindicações. Ela garante, de um lado, que os negros sejam relegados a ocupar a base mais precarizada da produção econômica que sustenta a sociedade capitalista, e de outro, que os negros sofram um processo de desumanização que relega a eles a posição de não sujeitos, de outros na sociedade. Um exemplo disto é o trabalho nos matadouros, em que os patrões colocam os operários negros como furadores das greves dos operários brancos como manobra para desmobilizar a união operária entre brancos e negros:

O trabalho dos matadouros é dos mais duros que há, e a história dos matadouros um dos capítulos mais sombrios da história do trabalho na América: uma história de greves e de lutas raciais. Em 1894, em 1904, os negros foram aqui utilizados como furadores de greves, o que levou os trabalhadores brancos a unirem-se contra eles e a excluí-los. Quando, durante a guerra de 1916-1917, os patrões de novo recorreram a eles, a maior parte das uniões operárias recusou-se a admiti-los como membros, e uma grande rixa racial estalou em 1919. Novamente, em 1921, os negros foram utilizados como furadores de greve: os trabalhadores foram vencidos, e durante dez anos os sindicatos não tiveram praticamente qualquer papel de importância entre os trabalhadores dos matadouros. Desde então, este jogo continua: os patrões aproveitam-se da situação dos negros, aos quais se consente um número muito reduzido de profissões, e utilizam-nos sistematicamente contra as uniões operárias; esta manobra é nefasta ao mesmo tempo para os trabalhadores brancos e para os próprios negros, que, considerados por aqueles como inimigos, ficam totalmente na dependência dos patrões, sem apoio na própria classe (Beauvoir, 1963, p. 380-381, tradução modificada).

Beauvoir mostra que a razão da falta de união entre os trabalhadores brancos e os trabalhadores negros nos matadouros no contexto da segregação racial nos EUA está no interesse dos patrões em desmobilizar as lutas operárias por melhores condições de trabalho. Impossibilitados de arriscar uma das poucas ocupações que lhe são admissíveis, os negros são submetidos pelos patrões a ocupar os matadouros no lugar dos brancos grevistas em troca de nada mais do que condições precárias de trabalho. Ao colocar os trabalhadores brancos contra os trabalhadores negros, os patrões garantem a manutenção da ordem econômica que os beneficia em detrimento da exploração do trabalho alheio. Esta análise que Beauvoir faz sobre a situação da população negra no mercado de trabalho durante o período segregacionista é um indício do teor anticapitalista que estará presente na tese da alteridade pura das mulheres em *O Segundo Sexo*.

Para a filósofa, “o insucesso da Reconstrução, o estabelecimento das leis ‘Jim Crow’ e a existência ilegal da discriminação política, econômica e social” (Beauvoir, 1963, p. 249) são explicados pela existência de uma *tradição de ilegalidade* que é tão importante quanto o respeito à constituição e ao credo democrático nos EUA. Ela exemplifica tal tradição de ilegalidade a partir da evidente discriminação dos negros no sistema penal estadunidense:

Desde o fim da Reconstrução só uma vez aconteceu um branco ter sido condenado à morte por assassinio de um negro; mesmo as penas de prisão raramente se aplicam em tais casos, por o júri estabelecer o veredicto de “legítima defesa”; quer isto dizer que, contra a violência e roubo praticados por brancos, o Negro não tem recursos. Inversamente, sabe-se com que severidade é punida a menor audácia de um negro em relação a um branco. Também aqui, a precariedade dos tribunais e a parcialidade da polícia criam um ciclo vicioso: o Negro nem mesmo pode tentar lutar contra o estado de coisas que o oprime, porque qualquer tentativa nesse sentido lhe é imputada como delito. É visto que a sorte dele depende inteiramente da real gana dos Brancos, não é de admirar que a segregação pessoal, residencial, institucional, se exerça em seu detrimento; os Brancos encontram na discriminação,

ao mesmo tempo, vantagens materiais e o meio mais seguro de impedir o Negro de se elevar a um estatuto que permitiria às suas reivindicações fazerem-se ouvir (Beauvoir, 1963, p. 250-251, tradução modificada).

Beauvoir argumenta que a segregação racial não é apenas institucional, mas também pessoal e residencial. Como vimos na seção anterior a partir dos relatos da filósofa, a discriminação com a população negra ocorre em todos os campos da vida e não somente nos Estados segregados legalmente: o Harlem, localizado num Estado não segregado legalmente (Nova Iorque), que se tornou um bairro da população negra depois que a primeira família negra se mudou e nenhuma família branca quis mais viver lá, é apenas um exemplo trazido por Beauvoir. Escolas e universidades em Estados não segregados legalmente também impunham a discriminação racial: nenhum aluno negro seria bem-vindo, mesmo que legalmente ele tivesse o mesmo direito de um aluno branco de estudar lá. O sistema penal não funciona do mesmo modo para brancos e negros, visto que se prende um homem negro por qualquer nível de severidade de seu crime, principalmente se cometido contra brancos, enquanto um homem branco pode facilmente sair impune de um crime contra negros. Evidencia-se que esta segregação é para os negros; para os brancos, não há segregação, mas é a segregação racial que garante a manutenção de sua liberdade em detrimento da liberdade dos negros.

De acordo com Beauvoir, nos EUA afirma-se ao mesmo tempo que *o interesse geral está acima do interesse de todos* e que *todos são livres*, no entanto, o interesse geral não passa do interesse particular de uma classe dominante que se beneficia à custa da liberdade dos outros (Beauvoir, 1963, p. 297). Assim, ela afirma que “Os outros só são livres na medida em que se submetem, o que é a mais abstracta das liberdades” (*Ibidem*). No caso da situação da população negra estadunidense, é justamente este aspecto que a filósofa insiste em notar: os negros só são “livres” — isto é, estão libertos da escravização — na medida em que

se submetem à segregação racial, o que evidencia que esta liberdade é puramente abstrata, já que, na realidade, a população negra está proibida de exercer sua liberdade tal qual a população branca enquanto cidadãos de um país que se diz uma democracia capitalista.

A ideia de uma liberdade *mistificada* (Beauvoir, 1963, p. 46), isto é, de uma liberdade abstrata, que não se evidencia na realidade, está presente no decorrer de todo o diário da filósofa quando ela busca compreender a vida dos estadunidenses e, sobretudo, da população negra. Por isso, ela afirma que o “Novo Mundo” está tão estagnado quanto o “Antigo”, pois “os capitais estão bem seguros e o papel do trabalhador cuidadosamente traçado: as próprias *oportunidades* estão fixadas; o indivíduo não tem no começo da vida um futuro aberto; o seu lugar na engrenagem define a sua vida inteira” (Beauvoir, 1963, p. 299). Não há uma verdadeira liberdade para o cidadão que tem as possibilidades limitadas pela classe à qual pertence. No caso da população negra, soma-se ainda a questão racial ao fato de ser relegada às classes inferiores, tornando menores as oportunidades que lhe são fixadas. No contexto do racismo institucionalizado pelas leis segregacionistas — no qual as pessoas negras são colocadas como a “antítese”, o objeto, a alteridade da sociedade estadunidense —, a liberdade das pessoas negras se apresenta como puramente abstrata.

Desse modo, para Beauvoir, os argumentos infundados nos quais os racistas se apoiam para justificar a segregação racial são, no fundo, apenas um meio de camuflar as verdadeiras razões do racismo — que não se explica por razões naturais, mas históricas, econômicas, culturais e sociais. Negar a liberdade da população negra, relegando a ela as condições mais precárias para a manutenção da vida evidencia a falsidade da democracia estadunidense. Ou melhor, que a “pseudo democracia” (Beauvoir, 1963, p. 297) estadunidense — nas palavras que um colega estadunidense não identificado diz a Beauvoir — é construída sob a recusa da igualdade entre brancos e negros e cria, assim, a visão distorcida da realidade para os brancos de que eles vivem em

igualdade, visto que são eles que produzem e, portanto, tiram vantagens da ideologia racista.

6 Considerações finais

Longe de encerrar-se como um escrito literário, *A América dia a dia* é um registro filosófico-político da primeira viagem de Simone de Beauvoir aos EUA, em 1947. Ao analisarmos as reflexões da filósofa, mostra-se que ela não ignorou os fatos históricos que marcaram a vida da população em solo estadunidense naquele período. Atendo-se sobretudo à instituição legal da segregação racial, ela apresenta uma constante preocupação em conhecer e descrever a experiência vivida pela população negra num contexto em que a liberdade dos negros fora determinantemente negada pelos brancos. Embora ela esteja atenta também a outras questões sociais e políticas, o racismo aparece em primeiro plano no decorrer de todo o seu diário. Tanto é que, para além de narrar com repugnância o racismo sofrido pelas pessoas negras, notamos que ela se preocupa em compreender as razões do racismo nos EUA. Ao constatar que os argumentos racistas — os quais se apoiam no falso pressuposto de que há uma desigualdade natural entre brancos e negros — não justificam o racismo contra as pessoas negras, Beauvoir contra-argumentará demonstrando que o racismo é, na verdade, uma construção social que visa beneficiar os brancos. Assim, a argumentação da filósofa desmonta a ideologia racista por trás da instituição legal da segregação racial nos EUA. É assim que ela passa a entender que a situação das pessoas negras é condicionada pela necessidade dos brancos de colocarem os negros como a “antítese” da civilização estadunidense, isto é, como aquilo que não é, que é outro, que é oposto ao “branco”. Percebemos, aqui, o primeiro passo teórico de Beauvoir no desenvolvimento de sua tese da alteridade pura, que será elaborada dois anos depois em *O Segundo Sexo* e que acompanhará todo seu pensamento acerca das alteridades. Uma característica da tese

beauvoiriana da alteridade pura, já presente em *A América dia a dia*, é a crítica às situações de opressão sob o capitalismo. Podemos notar que as reflexões de Beauvoir sobre o racismo são marcadas pela desigualdade suscitada pelo capitalismo estadunidense. Por não se tratar de um escrito teórico sobre o racismo, em *A América dia a dia* Beauvoir não trata com maior profundidade a relação entre racismo e capitalismo. No entanto, sua análise da situação da população negra está intrinsecamente relacionada com a desigualdade social instituída pelo modo de produção capitalista. Esta postura crítica ao capitalismo está presente em toda a obra da filósofa, e nos escritos que tratam das alteridades a relação entre capitalismo e opressão aparece como indissociável. A partir de *A América dia a dia*, Beauvoir passará a se colocar em defesa do socialismo como condição necessária, embora não suficiente¹³, da liberdade dos grupos oprimidos. Desse modo, constatamos que (1) a análise político-filosófica e a honestidade intelectual de Beauvoir apresentam-se também no plano das questões raciais e que (2) o pensamento beauvoiriano sobre as alteridades caracteriza-se desde o princípio como marcadamente anticapitalista.

Referências

ALTMAN, Meryl. *Beauvoir in Time*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020.

AMUSQUIVAR JUNIOR, Newton Pereira. Da dialética do reconhecimento em Hegel à dialética do trabalho e teoria da emancipação em Marx. *Cadernos Cemarx*, Campinas, SP, n. 6, p. 61 — 76, 2013. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cemarx/article/view/10775>. Acesso em: 4 fev. 2025.

BAUER, Nancy (ed.). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Hoboken: Wiley, 2017, p. 429-437.

¹³ Em *O Segundo Sexo*, por exemplo, ela manterá o posicionamento anticapitalista e passará a defender o socialismo sob a condição de que a luta de classes atue em conjunto com a luta das mulheres.

- BEAUVOIR, Simone de. *A América dia a dia* (1948). Tradução de Emília Rodrigues. Lisboa: Arcádia, 1963 (Coleção Cultura, vol. 1).
- BEAUVOIR, Simone de. *L'Amérique au jour le jour* (1948). Avant-propos de Philippe Raynaud. Paris: Gallimard, 1997.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, vol. 1 (1949). Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. *A Força da Idade* (1958). Tradução Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- CANDIANI, Heci Regina. *A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2018.
- HEGEL, Friedrich G. W. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- MARSO, Lori Jo. *Politics with Beauvoir: freedom in the encounter*. Durham: Duke University Press, 2017.
- MCBRIDE, William. “The Postwar World According to Beauvoir”. In: HENGHELD, Laura; BAUER, Nancy (ed.). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Hoboken: Wiley, 2017, p. 429-437.
- MYRDAL, Gunnar. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. London: Routledge, 1995, vol. 1.
- MYRDAL, Gunnar. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. London: Routledge, 1996, vol. 2.
- SIMONS, Margaret. “Beauvoir and the Problem of Racism”. In: WARD, Julie K.; LOTT, Tommy L. (ed.). *Philosophers on Race: Critical Essays*. UK: Blackwell Publishers, 2002, p. 260-284.
- SULLIVAN, Shannon. “Race after Beauvoir”. In: HENGHELD, Laura; BAUER, Nancy (ed.). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Hoboken: Wiley, 2017, p. 451-462.
- WRIGHT, Richard. *Native Son* (1940). NY: Harper Perennial, 2008.
- WRIGHT, Richard. *Black Boy* (1945). NY: Harper Perennial, 2007.

Diálogos entre Simone de Beauvoir e Angela Davis: a base materialista e o compromisso com uma filosofia crítica

Massilânia Bezerra de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.10>

1 Introdução

As filosofias de Simone de Beauvoir e de Angela Davis não são, tradicionalmente na filosofia, colocadas em diálogo. Beauvoir é conhecida, sobretudo, por seus escritos no âmbito da teoria feminista, e sua obra de maior repercussão é *O Segundo Sexo* (1949), texto no qual ela realiza uma análise detalhada da opressão das mulheres. Davis, por sua vez, é conhecida, principalmente, por seus escritos e sua luta feminista e antirracista, e uma de suas obras mais influentes é *Mulheres, Raça e Classe* (1981), onde apresenta a tese da intersecção entre as opressões de gênero, raça e classe. Ambas as filósofas possuem uma extensa produção intelectual e há uma tendência simplista e errônea em apontar que o único tema em comum tratado por elas é a opressão de gênero.² No entanto, ao examinar alguns escritos menos estudados de Beauvoir,

¹ Bacharel em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente, desenvolve pesquisa sobre o conceito de nó frouxo na obra de Heleieth Saffioti, sob financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). E-mail: massilania.bzoliveira@gmail.com

² Beauvoir não utiliza o conceito de gênero em seus escritos. Ela utiliza, por vezes, o conceito de “castas”.

como *A América dia a dia* (1948), percebe-se que há outros temas em comum tratados por elas, quais sejam, o racismo, o colonialismo, o classismo e o capitalismo. Além disso, a questão da liberdade é um tema recorrente tanto na filosofia de Beauvoir quanto na de Davis: a primeira, a princípio, trata da liberdade da mulher, e a segunda da liberdade do povo negro, com ênfase na experiência de vida da mulher negra.

Ora, mesmo se limitarmos o ponto de contato entre essas autoras ao tema do gênero, é pertinente indagar: por que elas não são, tradicionalmente, colocadas em diálogo na história da filosofia? Esse diálogo poderia aprofundar nossa compreensão sobre a interrelação entre as diversas formas de opressão existentes em nossa sociedade? E, por fim, esse diálogo poderia contribuir para o desenvolvimento de estratégias que superem essas opressões e promovam uma transformação concreta da sociedade?

Tendo isso em vista, meu objetivo é discutir algumas aproximações entre a filosofia de Beauvoir e a de Davis, com foco nas questões de gênero, raça e classe, visando a estabelecer um possível diálogo entre elas. Minha tese central é que, resguardados os seus distanciamentos, ambas possuem uma abordagem materialista para investigar e compreender as diferentes formas de opressão que operam na sociedade e, pertencentes ao terreno teórico da filosofia política, estão comprometidas em construir uma teoria que contribua para a transformação do mundo concreto. Para tanto, inicialmente, apresentarei os elementos que considero essenciais para pensar as aproximações entre as teorias dessas filósofas. Em seguida, exponho o que ambas teorizam em relação às opressões de raça, gênero e classe, destacando que, segundo elas, toda forma de opressão está fundamentalmente relacionada à base material. Feito isso, será possível mostrar que Davis e Beauvoir compartilham uma série de aproximações.

2 A teorização a partir da experiência, o referencial teórico e o compromisso com uma filosofia crítica

As filosofias de Beauvoir e Davis emergem de contextos históricos e epistemológicos distintos, mas compartilham uma base comum: ambas se ancoram na experiência concreta para desenvolver suas respectivas teorias. A palavra *experiência*, inclusive, é recorrente nos escritos delas. Esta abordagem filosófica, que se distancia do idealismo e da abstração, busca compreender a realidade dos indivíduos a partir das suas condições materiais. Assim, a centralidade da experiência nessas obras reflete um compromisso com uma teorização que não se limita a interpretar o mundo, mas também está imersa nas condições materiais e sociais que formam o contexto existencial dos indivíduos.

Em *América dia a dia* (1948), Beauvoir relata suas experiências com o racismo durante uma viagem aos EUA, destacando que se propôs a escrever sobre a questão negra, mesmo que considere ter pouca experiência sobre o assunto (Cf. Beauvoir, 1963, p. 239). Ela reconhece que, ao escrever sobre esse tema, está lidando com algo que não faz parte de suas vivências pessoais. Entretanto, por meio da reflexão e do testemunho de outras pessoas, procura compreender as formas de opressão que estão presentes na sociedade, mesmo aquelas que não a afetam diretamente. Em *A situação das mulheres de hoje* (1966), conferência que Beauvoir realizou em 1966, em Tóquio, ela afirma que falará “particularmente sobre a condição das mulheres francesas, porque a conheço melhor”, evidenciando que esse conhecimento está baseado em sua experiência (Beauvoir, 1966, p. 1). Assim, mais uma vez, ela enfatiza a centralidade das experiências na construção de sua teoria, reconhecendo as limitações de sua própria perspectiva. Ao fazer isso, Beauvoir demonstra estar consciente de suas condições pessoais e sociais, refletindo sobre como essas podem influenciar e limitar a formulação de seu pensamento filosófico. Na mesma conferência, ela acrescenta:

Minha própria experiência durante minhas viagens aos EUA foi confirmada por conversas com feministas estadunidenses que reconheciam que a situação de suas compatriotas era exatamente igual, fundamentalmente, à das mulheres francesas (*Ibid.*, p. 3).

Ao afirmar que sua experiência nos Estados Unidos foi “confirmada” por conversas com feministas estadunidenses, ela se posiciona como uma interlocutora ativa e também mostra que procura refletir sobre a possibilidade de universalizar a experiência da opressão feminina por meio de uma reflexão compartilhada entre mulheres de diferentes contextos culturais. Nesse sentido, este trecho nos mostra uma característica importante da filosofia de Beauvoir, qual seja, sua teoria parte das experiências concretas de diferentes mulheres, ao mesmo tempo em que busca identificar se há, em alguma medida, padrões universais de opressão feminina.

De maneira geral, Davis segue uma abordagem semelhante. Em *Uma autobiografia* (1974), ao enfrentar o dilema de “personalizar e individualizar a história”, ela afirma que não escreveu propriamente sobre si mesma, mas que tentou “utilizar o gênero autobiográfico para avaliar minha vida de acordo com o que eu considerava ser o significado político de minhas experiências” (Davis, 2019, p. 20). Ou seja, Davis procurou ir além da narração de sua própria vida, utilizando o gênero autobiográfico como um meio de refletir sobre o significado político de sua trajetória dentro de um contexto permeado por diferentes formas de opressão. Essa postura reflete a intenção de Davis de conectar sua autobiografia a um processo coletivo de conscientização política, no qual o individual e o coletivo se entrelaçam, e sua experiência pessoal se insere e se conecta a contextos mais amplos de opressão e luta. Na *Primeira Palestra sobre Libertação* (1969)³ e em *Mulheres, Raça e Classe*

³ A *Primeira* e a *Segunda Palestra sobre Libertação* foram ministradas por Davis em 1969, na Universidade da Califórnia, e posteriormente transcritas. Nelas, a filósofa abordou o tema da libertação à luz da obra e do legado de Frederick Douglass. Esses textos

(1981), Davis recorre aos escritos de Frederick Douglass e aos testemunhos de mulheres negras para desenvolver sua teoria sobre a opressão racial e a intersecção de outras formas de opressão. Nessa perspectiva, as lutas pela liberdade e igualdade se entrelaçam em níveis de complexidade que não podem ser dissociados uns dos outros.

Portanto, a conexão entre a experiência individual e a coletiva é um aspecto central nas filosofias desenvolvidas tanto por Beauvoir quanto por Davis. Ao contrário de muitas abordagens filosóficas que afirmam realizar uma teoria puramente abstrata, essas filósofas partem das condições materiais e históricas dos indivíduos. Elas, assim, seja por meio de suas próprias experiências ou pela experiência de outros, elaboram teoria a partir da situação concreta dos indivíduos.

No entanto, é fundamental ressaltar que as trajetórias e experiências de vida de Beauvoir e Davis são marcadamente distintas. Beauvoir foi uma mulher branca, nascida em 1908 na cidade de Paris, França, e falecida em 1986. Cresceu em uma família burguesa que proporcionou uma educação voltada para a formação intelectual e cultural tradicional, alinhada aos padrões da classe média francesa. Davis, por sua vez, é uma mulher negra, nascida em 1944 na cidade de Birmingham, Alabama, uma região marcada pela segregação racial e pela violência estrutural contra a população afro-americana. Sua família foi politicamente ativa durante o período de vigência das leis de segregação *Jim Crow* e, com pais professores, ela teve uma carreira promissora no campo da educação.

Em relação às matrizes teóricas na filosofia, as principais de Beauvoir são Marx, Engels, Heidegger, Hegel, Husserl, Descartes, Sartre e Bergson. No caso de Davis, as principais matrizes teóricas na filosofia são Marx, Engels, Hegel, Kant, Marcuse, Adorno e Oscar Negt. Diante disso, é importante observar que, apesar das diferenças contextuais e

foram publicados no Brasil em 2022, em uma Edição Especial de *A vida e a época de Frederick Douglass* – Escritas por ele mesmo – Acervo 16, de Frederick Douglass.

biográficas, Beauvoir e Davis compartilham o referencial teórico de Marx, Engels e Hegel. Esses pensadores aparecem constantemente nos escritos de ambas, seja de modo explícito ou implícito.⁴

Sem desconsiderar a relevância das demais matrizes teóricas mobilizadas por Davis e Beauvoir — tanto no âmbito da filosofia quanto no âmbito da literatura —, em minha interpretação, Marx ocupa um lugar central na filosofia de ambas, especialmente no que se refere à teorização das formas de opressão na sociedade capitalista. Marx, com o materialismo histórico, oferece a ambas uma ferramenta crucial para entender as dinâmicas sociais e a opressão dentro do sistema capitalista. Em suas respectivas obras, o pensamento marxiano é mobilizado para entender as condições materiais dos indivíduos, seja no contexto europeu de Beauvoir ou no contexto afro-americano de Davis. Assim, essas filósofas se baseiam fundamentalmente nas condições materiais dos indivíduos para formularem suas teorias sobre as opressões atuantes na sociedade. Ademais, a centralidade de Marx se torna ainda mais evidente pelo fato de que Davis e Beauvoir compartilham um compromisso com uma filosofia que busca contribuir para mudanças concretas no mundo. A despeito disso, na *Segunda Palestra sobre Libertação* (1969), Davis afirma que

A filosofia deve realizar a tarefa de generalizar aspectos da experiência, e não apenas com o propósito de formular generalizações, de descobrir fórmulas, como acreditam alguns de meus colegas da disciplina. Minha ideia de filosofia é que, se não for relevante para os problemas humanos, se não disser como podemos fazer para erradicar

⁴ No caso de Hegel, destaca-se a apropriação que elas fazem, cada uma à sua maneira, sobretudo da dialética do Senhor e do Escravo. Resumidamente, na dialética do senhor e do escravo, o senhor se impõe ao escravo na medida em que o nega. Ou seja, o senhor se afirma através da negação do escravo. Assim, o senhor domina o escravo ao passo em que o anula. (Cf. Hegel, 2014, p. 147-151). Beauvoir se apropria dessa teoria para refletir sobre a relação entre o homem e a mulher, defendendo que esta é uma relação de “alteridade absoluta”. Já Davis mobiliza a dialética hegeliana para explicar a relação entre senhor e escravizado, na qual o senhor se afirma por meio da negação do escravo. Essas apropriações serão explicadas mais detalhadamente adiante.

parte da miséria neste mundo, então não vale o nome de filosofia (Davis, 2022, p. 657-658).

A filosofia, segundo Davis, deve ser crítica e tem a tarefa de contribuir para a transformação do mundo a partir das experiências concretas. Ela se compromete a construir uma filosofia com essa finalidade e, conforme afirma na *Primeira Palestra sobre Libertação* (1969), se a teoria e a prática se dão de modo isolado, ou se a teoria não condiz com a prática, então o conceito deve estar errado.⁵ Essa concepção de filosofia, compartilhada também por Beauvoir, remete diretamente ao que Marx diz na 11ª Tese sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo diferentemente, importa *é transformá-lo*” (Marx, 2007, p. 535). Dessa forma, as filosofias de Beauvoir e de Davis estão essencialmente comprometidas com uma filosofia crítica que visa a transformar o mundo de maneira concreta, alinhando-se com a concepção marxiana de que os filósofos não devem apenas interpretar o mundo, mas transformá-lo.

Isto posto, é possível identificar alguns elementos determinantes para pensar nas aproximações entre Beauvoir e Davis: (i) teorizam a partir da experiência; (ii) compartilham o referencial teórico de Marx, Engels e Hegel; e (iii) estão comprometidas com uma filosofia crítica. Esses elementos impactam a maneira como elas teorizam sobre a inter-relação entre as opressões de gênero, raça e classe, conforme será discutido a seguir.

⁵ “Pois, se a teoria da liberdade permanece isolada da prática da liberdade ou se é contrariada pela realidade, então isso significa que algo deve estar errado com o conceito”. (Davis, 1969, p. 645)

3 As opressões de gênero, raça e classe à luz do materialismo

Na filosofia contemporânea, há um amplo questionamento da categoria “mulher”, em torno do qual desenvolveu-se o debate sobre a distinção entre “sexo” e “gênero”.⁶ Afinal, o que é ser “mulher”? N’O *Segundo Sexo*, de 1949, Beauvoir faz justamente essa pergunta:

Se a função de fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos a explicá-la pelo “eterno feminino” e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na Terra, teremos que formular a pergunta: *o que é uma mulher?* (Beauvoir, 2016, p. 71, grifo meu).

Cerca de 32 anos depois, em *Mulheres, Raça e Classe* (1981), Davis também faz esse questionamento. No entanto, ela o faz a partir do discurso “Não sou eu uma mulher?”, de Sojourner Truth⁷:

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem — quando eu conseguia comida — e aguentava o chicote da mesma forma! *Não sou eu uma mulher?* Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! *Não sou eu uma mulher?* (Truth *apud* Davis, 2016, p. 77)

Em linhas gerais, o pano de fundo do questionamento tanto de Beauvoir quanto de Davis é a crítica ao universalismo da categoria “mulher”. A definição dessa categoria impacta não apenas na produção teórica em torno do tema, mas também pode produzir e reproduzir

⁶ Para uma visão geral sobre essa discussão, consulte *Gênero, Patriarcado, Violência* (Saffioti, 2004) e *Rearticulando gênero e classe social* (Saffioti, 1992).

⁷ Sojourner Truth proferiu o discurso que teve como mote “Não sou eu uma mulher?” em uma convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851. Através de seu discurso, ela busca expor as opressões de classe e de raça presentes no novo movimento feminista da época.

formas de violência física, moral e psicológica sobre esses corpos, com o objetivo de impor significados a eles. Dessa maneira, a partir do questionamento sobre “o que é uma mulher”, Beauvoir e Davis buscam compreender as inúmeras formas de opressão baseadas em sexo e gênero e, a partir disso, propor modos de se organizar politicamente para superá-las. Ademais, é por meio desse questionamento que ambas tentam mostrar que ser “mulher” não é algo previamente definido e, portanto, imutável. Trata-se, nas palavras de Beauvoir, de um “tornar-se” que é determinado historicamente:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino (Beauvoir, 2016, p. 140).

N’O *Segundo Sexo* (1949), Beauvoir afirma que o homem é tido como o positivo e, ao mesmo tempo, o neutro, ao passo que a mulher é tida como o negativo. Nesse sentido, a mulher é definida pelo homem e em relação a ele: “Ela [a mulher] não é senão o que o homem decide que seja. [...] A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial” (*Ibid.*, p. 2-3). A filósofa desenvolve essa formulação a partir da dialética do Senhor e do Escravo de Hegel, mas sob uma perspectiva materialista. Ela afirma que a relação entre o homem e a mulher é uma relação de “alteridade absoluta”, na qual não há uma troca em nenhum momento. O homem é o Sujeito Absoluto e a mulher o Outro Absoluto. Não há reciprocidade nessa relação e, nesse sentido, a alteridade da mulher assume um caráter negativo. Essa relação é, portanto, de submissão e dominação, e a mulher é definida como o Outro do homem. Entretanto, para que o Outro não se torne o Um, é preciso que ele se sujeite ao ponto de vista daquele que se define como Um, um ponto de vista alheio a ele. Assim, para que a mulher não se torne Sujeito, ela

precisa se submeter ao ponto de vista do homem, o qual a coloca como inferior e submissa. Desse modo, a situação da mulher não é apenas de um ser submisso e dominado, mas também de um ser alienado; ela é alienada de si mesma.

Beauvoir destaca, ainda, que o laço que une a mulher a seu opressor, o homem, não é comparável a nenhum outro. Esse laço é explicado por ela a partir da *dialética da vassalagem*: os homens, detentores dos poderes concretos e abstratos, encontram-se em uma situação mais vantajosa do que as mulheres, que, por sua vez, se aliam a eles com o intuito de obter as vantagens que essa aliança pode lhes conferir. Assim, tornam-se cúmplices, e o homem, enquanto suserano, protegerá a mulher *materialmente*, além de ser responsável por justificar sua existência. Caso a mulher reivindique o estatuto de sujeito, ela, consequentemente, recusará as vantagens dessa aliança. Observa-se, portanto, que, de acordo com Beauvoir, essa dependência material da mulher está diretamente relacionada a uma dependência no âmbito da subjetividade.

Cerca de 17 anos após a primeira publicação d'*O Segundo Sexo* (1949), em *A situação da mulher hoje* (1966), Beauvoir reitera esse argumento sobre a dependência material da mulher em relação ao homem e expõe resumidamente algumas das consequências dessa relação:

[...] eu acho que a mulher que aceita viver em total dependência econômica do homem — o que é o destino da esposa tradicional — também aceita viver em dependência moral e psicológica, em total dependência interior. E eu penso que nenhum humano deveria aceitar isso. A mulher dependente o aceita porque *a condição material de uma vida é o alicerce de sua vida inteira: se uma mulher é incapaz de se sustentar, ela é obrigada a se submeter às vontades do homem* (Beauvoir, 1966, p. 2, grifos meus).

A partir dessa passagem, fica ainda mais evidente a abordagem materialista adotada por Beauvoir para teorizar sobre as relações de opressão. Ao analisar a condição da mulher, ela se baseia

fundamentalmente na questão material, relacionando gênero e classe. A dependência material gera, conseqüentemente, uma dependência moral e psicológica e há, nesse sentido, uma relação direta entre a questão material e a questão subjetiva das mulheres oprimidas. Ao manter a mulher em situação de inferioridade, ela de fato se torna inferior na medida em que essa situação lhe oferece menores possibilidades. Diante disso, diz Beauvoir, a mulher não se libertou socialmente, sua liberdade é meramente abstrata, não houve uma *liberdade concreta* e essa mulher encontra-se, assim, em um *círculo vicioso*.

Mas, então, qual seria o caminho para que as mulheres saiam dessa condição de opressão e sejam verdadeiramente iguais aos homens na perspectiva de Beauvoir? A emancipação das mulheres, ela diz, só se dará numa luta conjunta e será necessária uma transformação das estruturas econômicas. Essa emancipação ocorreria por meio do trabalho no socialismo, pois, conforme apresentei anteriormente, segundo o diagnóstico de Beauvoir, a condição de opressão das mulheres está diretamente relacionada à questão material. Dessa maneira, o socialismo surge para ela como uma condição necessária para que a mulher consiga emancipar-se:

Se o socialismo não é uma condição suficiente, é certamente uma condição necessária. Todas as mulheres trabalharão no dia em que houver trabalho para todos, quando houver necessidade de seu trabalho, não antes. Mas este trabalho só será necessário, o uso total da força humana só será necessária, no dia em que vermos uma reestruturação completa do mundo da produção, no dia em que vermos uma reestruturação completa do mundo da produção (Beauvoir, 1966, p. 13).

Mas se no diagnóstico de Beauvoir sobre a situação de opressão das mulheres há, em termos contemporâneos, uma intersecção entre gênero e classe, ao apresentar a perspectiva das condições de existência das mulheres negras, Davis adiciona o marcador raça e amplia o debate sobre as diferentes formas de opressão tal como colocado por Beauvoir, tornando-o mais complexo.

Em *Mulheres, Raça e Classe* (1981), Davis oferece uma análise histórica e filosófica aprofundada da situação das mulheres negras estadunidenses. Para ela, compreender essa situação não é uma questão meramente histórica, mas uma forma de entender a atual luta das mulheres negras e das demais mulheres na busca pela emancipação (Davis, 2016, p. 17). Dessa forma, apesar de seu estudo concentrar-se em um grupo específico — as mulheres negras estadunidenses —, o objetivo de Davis é pensar na emancipação coletiva e universal, evidenciando, assim, seu compromisso com uma filosofia voltada para a transformação da realidade concreta.

A investigação de Davis parte do contexto da escravidão nos EUA, atravessa a luta abolicionista e o movimento do sufrágio universal, e chega à situação das mulheres negras no contexto pós-abolição. Ao longo desse percurso, Davis considera as *condições materiais* das mulheres negras, utilizando testemunhos e documentos. Ela identifica que as mulheres negras sofriam concomitantemente três formas de opressão: (1) a opressão de raça, na medida em que tentavam constantemente desumanizá-las; (2) a opressão de classe, pois elas eram igualmente consideradas apenas força de trabalho a ser explorada pelo senhor de escravos, assim como os homens negros; (3) a opressão de gênero, uma vez que seus corpos eram violentados sexualmente e controlados no que se refere à reprodução (*Ibid.*, p. 35-36). Isto posto, Davis argumenta que há um sistema interligado de opressões estruturando a sociedade e que, para haver um novo modelo de sociedade, é imprescindível pensar na intersecção de gênero, raça e classe, sem hierarquizá-los. Apesar disso, cabe destacar que ela considera haver uma centralidade da questão racial e dedica-se a compreendê-la em diversos textos.

Na *Primeira Palestra sobre Libertação* (1969), ao teorizar sobre a opressão racial, Davis se apropria da dialética do Senhor e do Escravo de Hegel sob uma perspectiva materialista para explicar especificamente sobre a relação entre senhor e escravizado. Nessa relação, diz a

filósofa, a afirmação da identidade do senhor ocorre a partir da negação da identidade do escravo, configurando, assim, um processo de alienação do escravo. Contudo, a dependência do senhor em relação ao escravo não é apenas material, a posição social do senhor depende da postura do escravo. Trata-se de um *círculo vicioso* e pode-se dizer que o senhor é escravo da necessidade dessa opressão, sendo sua liberdade, portanto, uma pseudoliberdade. Diante disso, ao perceber que o senhor só é quem é na medida em que oprime, o escravo se torna mais esclarecido do que seu senhor, e encontra para si uma saída: a resistência (Davis, 1969, p. 648).

Em *O significado da liberdade* (2012), conferência realizada em reconhecimento aos 200 anos da abolição do tráfico de escravos nos EUA, Davis reflete sobre o que essa abolição significou para as pessoas de descendência africana e sobre como acabar com os ciclos de opressão presentes na sociedade estadunidense. Ela afirma que a emancipação ocorrida foi “restrita”, ou seja, não houve uma *liberdade concreta*. Isso porque, além de indicar que a Constituição dos EUA não aboliu o trabalho forçado, ela também nota a permanência de todo o aparato teórico da ideologia racista que era necessário para manter o povo negro escravizado. Nesse cenário, Davis se propõe a pensar sobre as instituições que perpetuam essa ideologia e afirma que a instituição da prisão “reivindicou um lugar no centro mesmo da história negra, particularmente desde a abolição da escravidão” (Davis, 2021, p. 265). A escravidão, portanto, deixou um legado, e a forma como as prisões foram instituídas — Davis está pensando especificamente no contexto do capitalismo neoliberal, sobretudo no estadunidense, e nesse sentido, ela está se referindo ao chamado “complexo prisional-industrial” — nos lembra de toda a história da escravização que, como um pesadelo, tentamos esquecer (*Ibid*, p. 268).

Davis afirma que a democracia, tal como é nos EUA, usa o capitalismo como modelo e este é o grande problema: o capitalismo se apresenta como sinônimo de democracia. O capitalismo neoliberal

apresenta uma concepção de liberdade baseada no livre mercado. Nessa perspectiva, o governo deve se retirar de quase todos os serviços e, assim, é o livre mercado que determina a distribuição da educação, dos cuidados relacionados à saúde, entre outros. Mas, então, quem realmente pode ser livre nesse modelo? Todos têm os mesmos direitos? Concretamente, não, visto que essa concepção de liberdade se aplica apenas a uma parcela da população, aquela que pode comprar a liberdade. Trata-se de um pseudoconceito de liberdade e as prisões ocupam um papel estratégico: elas produzem e reproduzem as desigualdades de gênero, raça e classe. Além disso, elas prosperam nessas desigualdades e também as escondem. Diante disso, a filósofa afirma que “A prisão continua a refletir o fechamento das portas da democracia para os principais setores da população dos EUA [a população negra]” (*Ibid.*, p. 269). Ou seja, a prisão, estruturada numa ideologia racista, continua a privar a população negra de participar da arena política estadunidense. Portanto, mesmo com a abolição da escravidão e todas as demais conquistas no contexto do capitalismo neoliberal, a população negra ainda não alcançou a liberdade em sua totalidade.

Mas, afinal, o que é liberdade para Davis? Na *Primeira Palestra sobre Libertação* (1969), ela adota uma metodologia distinta da tradição filosófica para compreender a noção de liberdade e tentar defini-la: ela recorre à produção literária de pessoas negras que vivenciaram a experiência negativa da liberdade — o que evidencia a base materialista de suas análises. Partindo da experiência negativa da liberdade, ela busca transformar o conceito de “liberdade”, que é definido ao longo da história como um princípio estático e dado, no conceito de *libertação*. Para Davis, a libertação consiste na luta dinâmica e ativa pela liberdade. Ela busca pensar a liberdade a partir das lutas pela libertação e transforma a ideia de liberdade em luta pela libertação por meio do conceito de *resistência*. Davis diz que há um duplo aspecto da resistência: a resistência mental e a resistência física. Não é possível ser livre mentalmente

se não há liberdade física e vice-versa, tratando-se de uma relação dialética.

Beauvoir, por sua vez, não elaborou propriamente uma teoria sobre a opressão racial. No entanto, ela aborda a questão racial e o colonialismo, e adota a opressão racial como parâmetro comparativo n’*O Segundo Sexo* (1949). No registro do dia 03 de abril de *A América dia a dia* (1948), por exemplo, Beauvoir propõe escrever sobre a questão negra, apoiando-se na obra *American Dilemma* (1944), de Myrdall. De acordo com Myrdall, diz Beauvoir, “o problema negro é, primeiramente, um problema branco”.⁸ Isso porque os brancos foram os responsáveis por levar os escravos pretos para a América, assim como também foram os responsáveis por estabelecer a posição que os negros têm nessa sociedade. Nesse sentido, cabe ao branco, portanto, reconhecer a existência do racismo. Mas, sendo a América idealista e afirmando o credo escrito na declaração da Independência e no preâmbulo da Constituição, cria-se um “mal-estar” em todos, formando, assim, “o grande dilema americano”. Esses registros de Beauvoir, ainda pouco explorados, contêm várias passagens sobre a questão negra, tal como ela *experienciou* em sua viagem aos EUA.

À vista disso, é possível observar que tanto Beauvoir quanto Davis, perpassadas por suas experiências individuais e coletivas, contribuem significativamente para o debate em torno da categoria “mulher”. Ambas realizam suas análises, com focos distintos, sobre as opressões contra as mulheres a partir da *situação* ou da *condição* da mulher, evidenciando, assim, a abordagem de base materialista. Elas estão comprometidas em construir uma filosofia que contribua para a transformação da realidade concreta.

⁸ É interessante notar que em *A situação da mulher hoje* (1966) Beauvoir afirma que a condição das mulheres não é um problema somente das mulheres, mas também dos homens.

4 Considerações finais

Neste texto, busquei evidenciar as aproximações entre as filosofias de Simone de Beauvoir e Angela Davis, com foco nas questões de gênero, raça e classe. Em um primeiro momento, foi possível constatar que elas compartilham: (i) a teorização a partir da experiência concreta; (ii) as matrizes filosóficas de Marx, Engels e Hegel; e (iii) o compromisso que assumem com uma filosofia crítica que possa contribuir para a tomada de consciência das opressões existentes em nossa sociedade e, assim, pensar em formas de transformar o mundo de modo concreto.

Em um segundo momento, ficou evidente o questionamento que essas filósofas fazem sobre a categoria “mulher”. Ao examinar as teorias de Beauvoir e Davis sobre as diferentes formas de opressão, observou-se que, para elas, toda forma de opressão está fundamentalmente relacionada à questão material. Além disso, ambas argumentam que a liberdade concreta tem como uma das etapas a superação do capitalismo e só se dará através de uma luta coletiva. Outro ponto relevante é que, além de abordarem temas comuns — sexismo, racismo, colonialismo, classismo e capitalismo —, pela centralidade de Marx, elas compartilham, por vezes, os mesmos termos, como, por exemplo, alienação, liberdade concreta, liberdade abstrata e círculo vicioso.

Por fim, cabe dizer que neste texto me limitei a analisar as aproximações entre as filosofias de Davis e Beauvoir com o intuito de estabelecer um diálogo entre elas, mas certamente não esgotei todas as conexões. O que busquei evidenciar é a possibilidade desse diálogo, mostrando que ele pode ser uma forma de ampliar nossa compreensão sobre a interrelação entre as opressões existentes em nossa sociedade e, principalmente, contribuir para a construção de estratégias de luta para superá-las. Contudo, ao colocar essas filosofias em diálogo, também emergem as diferenças entre elas, o que, por sua vez, pode contribuir para enriquecer ainda mais o debate — mas isso é tema para outro texto.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *A América dia a dia*. Tradução de Emília Rodrigues. Lisboa: Arcádia, 1963.
- BEAUVOIR, Simone de. *A situação das mulheres hoje*. 1966. Conferência realizada em Tóquio, no Japão, em 20 de Setembro de 1966. Tradução de Bruna Mello.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. vol. 1. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVIS, Angela. O significado da liberdade. Tradução de Simone Borges dos Santos e Alan Sampaio. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, Salvador, v. 2, n. 2, p. 264-276, 2021.
- DAVIS, Angela. Primeira Palestra sobre Libertação. In: DOUGLASS, Frederick. *A vida e a época de Frederick Douglass – Escritas por ele mesmo: Acervo 16*. Tradução de Rogério W. Galindo. São Paulo: Carambaia, 2022. p. 644-656.
- DAVIS, Angela. Segunda Palestra sobre Libertação. In: DOUGLASS, Frederick. *A vida e a época de Frederick Douglass – Escritas por ele mesmo: Acervo 16*. Tradução de Rogério W. Galindo. São Paulo: Carambaia, 2022. p. 657-669.
- DAVIS, Angela. *Uma autobiografia*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- HEGEL, Friedrich. *A Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SAFFIOTI, Heleieth. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A. O.; BRUSCHINNI, C. (orgs.), *Uma questão de gênero*. São Paulo: Rosa dos Tentos Editora e Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 183-215.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

Entre apagamentos e reconhecimento tardio: a posição de Beauvoir no cânone filosófico

Rafaela Missaggia Vaccari¹ & Juliana Oliveira Missaggia²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.11>

1 Introdução

Sobretudo a partir dos anos 70, surge nos debates filosóficos um interesse crescente por analisar e questionar os critérios através dos quais determinados autores são incluídos — ou excluídos — daquilo que configura o *cânone* filosófico. Entende-se por cânone, nesse contexto, o conjunto de pensadores e obras considerados fundamentais para a história da filosofia. São eles a servir de base para os estudos na área em diferentes instâncias e graus de ensino. Da mesma forma, acabam por determinar quais os temas e questões que serão considerados propriamente filosóficos.

Uma das mais proeminentes vertentes a disputar os critérios tradicionais para o estabelecimento do cânone filosófico é a filosofia feminista. Schott (2007, p. 46-7) identifica três modos principais através dos quais pensadoras feministas questionam o cânone filosófico. O primeiro envolve uma análise crítica de como o gênero feminino foi tratado pelos filósofos considerados clássicos. Nesse caso, destaca-se a

¹ Mestranda e Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Advogada. Graduada em Direito pela Universidade Franciscana (UFN).

² Doutora e Mestra em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora de Filosofia na Universidade Federal do Acre (UFAC).

seleção de uma série de passagens permeadas por violência de gênero, como afirmações declarando explicitamente a pretensa inferioridade das mulheres, além de questões mais complexas de ordem conceitual, como a identificação da racionalidade como um atributo essencialmente masculino. A segunda maneira de enfrentamento do cânone diz respeito à defesa de inclusão de filósofas. As autoras feministas demonstram como, em muitos casos, não há nenhuma justificativa plausível para a retirada de mulheres que contribuíram de forma significativa para o debate filosófico de sua época. Essa exclusão, inclusive, não apenas indica uma forma de violência de gênero, como também prejudica o estudo da área em si: fica-se refém de uma visão parcial de como se deu o desenvolvimento de determinadas ideias e conceitos. A terceira forma de questionamento do cânone envolve uma reapropriação da história da filosofia: passa-se a reler, agora com um olhar feminista, noções filosóficas que podem ser úteis para o debate em torno da condição feminina e de questões de gênero. Nesse caso, portanto, trata-se de uma análise de como a filosofia — mesmo aquela considerada tradicional — pode contribuir para o pensamento feminista.

Tendo como pano de fundo esse debate mais amplo, nosso interesse nesse texto é apresentar o processo de aceitação e consolidação do nome de Simone de Beauvoir como uma filósofa enquanto um caso paradigmático e bastante ilustrativo das violências sexistas da história da filosofia. Em particular, a análise da maneira pela qual se deu a inicial exclusão de Beauvoir nos dará ocasião de exemplificar como, por detrás dos supostos critérios isentos que teriam informado o estabelecimento do cânone filosófico, encontramos o reflexo das estruturas machistas presentes em todas as instâncias da sociedade.

Para isso, nossa exposição é dividida em dois momentos. Primeiramente, apresentamos um histórico de como Simone de Beauvoir foi vítima de um inicial apagamento da história da filosofia, indicando eventos que contribuíram de forma significativa para essa exclusão: a omissão de seu nome em compêndios e antologias, incluindo alguns

dedicados especificamente ao existencialismo; a irresponsabilidade por trás da primeira tradução do *Segundo Sexo* para a língua inglesa, na qual parte significativa do livro é excluída e conceitos filosóficos são traduzidos de forma equivocada; a recepção e divulgação deturpada da obra, que envolveu desde comentários jornalísticos imprecisos sobre seu conteúdo, até críticas abertamente sexistas; e a rejeição de ler *O Segundo Sexo* como um livro de filosofia, motivado pela negação de que temas feministas possam ter conteúdo filosófico. Ao fim da primeira parte do texto, apresentamos nossa hipótese acerca de quais motivos poderiam ser apontados como fatores determinantes para o que identificamos como um movimento de integração de Beauvoir ao cânone.

Na segunda parte, analisamos outros dois aspectos que têm sido investigados pela literatura especializada no que se refere a possíveis motivações para a inicial exclusão de Beauvoir do cânone: a negação de que ela fosse propriamente uma filósofa e sua relação com Sartre. No que se refere ao primeiro aspecto, apresentamos a polêmica em torno do fato de que a própria Beauvoir, durante muito tempo, negou ser uma filósofa, discussão que nos permitirá indicar o que, em nossa leitura, motivou essa postura e sua posterior retratação. Quanto ao segundo ponto, de sua relação com Sartre, mostramos como uma série de motivações sexistas estiveram por trás tanto da diferença de recepção das obras de ambos, como também da interpretação bastante comum de que Beauvoir seria uma *seguidora* e discípula da filosofia sartreana. Nesta análise, será possível apresentar, em linhas gerais, algumas questões bastante pertinentes de injustiça, agora passíveis de identificação graças a publicações de diários, cartas e outras fontes antes inéditas: temos boas razões para acreditar, por exemplo, que algumas ideias antes atribuídas a Sartre foram, na verdade, desenvolvidas inicialmente por Beauvoir.

2 Simone de Beauvoir na história da filosofia: omissões e deturpações

No início dos anos 2000, Charlotte Witt afirmou que, se o critério para incluir um(a) filósofo(a) no cânone é a sua presença nos currículos, nas histórias da filosofia e na produção acadêmica, então nem Simone de Beauvoir, Mary Wollstonecraft e Hannah Arendt poderiam ser filósofas canônicas. Tal afirmação não é infundada. Observemos, por exemplo, a *Encyclopedia of Philosophy* de Paul Edwards (1967), considerada uma das maiores referências do século passado em termos bibliográficos: na apresentação de mais de 900 filósofos em seus oito volumes, a obra não somente omite as três filósofas recém referidas, mas, com exceção de Simone Weil, sequer apresenta alguma outra (Witt e Shapiro, 2021).³

No que se refere ao caso específico de Simone de Beauvoir no cânone filosófico⁴, ao investigar detalhadamente as principais antologias de existencialismo da segunda metade do século passado, Simons (1990) constata que a autora ou é omitida ou é narrada como coadjuvante. A primeira situação ocorre, por exemplo, em *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (1956) e *A Short History of Existentialism* (1949), antologias nas quais não há menção à sua obra. Com frequência, Beauvoir também é erroneamente retratada como uma mera “seguidora” teórica de Sartre, sendo equivocadamente considerada sua “esposa” ou não recebendo o devido crédito autoral. Em síntese, sua contribuição ao

³ A única filósofa a possuir um verbete específico na *Encyclopedia* de Edwards é Simone Weil. Ainda assim, ela não foi retratada enquanto tal, mas como “autora e mística” (Simons, 1990, p. 500). Cf. Whaite, 2015, para explorar esse tópico.

⁴ Vale registrar uma breve distinção conceitual entre compêndio e cânone: o compêndio compreende todas as obras de filosofia, conhecidas ou não. Do compêndio é extraído o cânone, que é constituído por modelos, exemplos, paradigmas do que é ser um filósofo e do que é filosofia e que, portanto, engloba “obras significativas, *insights*, argumentos e seus autores, escolas, movimentos, marcos importantes” etc. (Waithe, 2020, p. 4) geralmente compilados em antologias e enciclopédias.

movimento existencialista não é reconhecida de forma adequada. Essa representação é evidente em obras como *The Existentialists: A Critical Study* (1952), *Existentialism and the Modern Predicament* (1958), *Introduction to Modern Existentialism* (1962), *Irrational Man* (1962) e *From Rationalism to Existentialism* (1972) (Simons, 1990, p. 491 ss).

A primeira tradução do *Segundo Sexo* para a língua inglesa é outro problema — e bastante provável que tenha sido um dos determinantes dos outros acima expostos. Blanche Knopf, esposa do editor Alfred Knopf, tomou conhecimento do livro durante uma visita a Paris e, em decorrência do seu parco francês, compreendeu-o como um “manual intelectual sobre sexo”. Intrigada pela obra, solicitou a Howard Parshley, professor de zoologia, uma resenha. Os Knopf, no final, ao convidarem Parshley para realizar a tradução, sugeriram também a redução do texto devido à suposta “verborragia” de Beauvoir. Parshley, que não possuía formação em filosofia, tampouco em fenomenologia ou no existencialismo francês, efetuou a tradução em 1953 com quase 15% de cortes, incluindo modificações e condensações no conteúdo original sem a autorização da autora.⁵

Durante o processo de tradução, Parshley realizou cortes substanciais na seção histórica das mulheres ao excluir 78 nomes de figuras importantes e quase todas as referências ao feminismo socialista. Ele também modificou o vocabulário filosófico do segundo volume desde

⁵ A própria Beauvoir criticou Parshley por sua desonestidade na tradução em entrevista concedida a Simons em 1985: “Sou totalmente contra o princípio de lacunas, omissões e condensações que têm o efeito, entre outras coisas, de suprimir todo o aspecto filosófico do livro [...] Quando descobri que o Sr. Parshley estava omitindo coisas, pedi-lhe que me indicasse as omissões e escrevi para dizer-lhe que eu era absolutamente contra elas, e como ele insistiu nas omissões sob o pretexto de que, caso contrário, o livro ficaria muito longo, pedi-lhe que dissesse em um prefácio que eu era contra as omissões, a condensação. E não acredito que ele tenha feito isso, o que eu lamento muito.” Nesse contexto, inclusive Beauvoir requereu uma nova tradução: “Eu gostaria muito que uma tradução integral fosse feita hoje. Uma tradução honesta, com a dimensão filosófica e com todas as partes que o Sr. Parshley julgou inúteis e que eu considero importantes.” (Beauvoir, Simons, Todd, 1989, p. 20).

o subtítulo. “A experiência vivida”, conceito basilar da fenomenologia, é traduzido para “a vida da mulher hoje” sob a equivocada justificativa de que não era um livro de filosofia, mas sobre a mulher. (Beauvoir, Simons, Todd, 1989, p. 12; Simons, 2017 [1983], p. 60; Kirkpatrick, 2020, p. 256-257).⁶

Simons (2017) [1983] lista diversas modificações feitas por Parsley.⁷ Vale destacarmos mais algumas, sobretudo as do segundo volume: “la réalité humaine”, expressão oriunda de Sartre e utilizada por Beauvoir para descrever ontologicamente a existência humana, é traduzida para “the real nature of man”, cuja conotação indica existir uma “natureza humana”, algo oposto do objetivo de Beauvoir.⁸ “Her being-for-men” é traduzida como “what-in-men’s-eye-she-seems-to-be”, retirando todo o sentido fenomenológico das expressões.⁹ O conceito marxista de “mystification” é traduzido como “hoax” ou “mockery”.¹⁰ O conceito hegeliano de “alienation” é transformado em “projection” ou “identification”.¹¹

A despeito de tais distorções, o que Beauvoir desenvolve no *Segundo Sexo* é a compilação de relatos históricos e vivências pessoais de diversas fases da vida das mulheres, desde a infância até a velhice, abrangendo temas como adolescência, iniciação sexual, lesbianismo, casamento, maternidade, vida social, prostituição, entre outros, a partir do método fenomenológico. Justamente por isso o *Segundo Sexo* é visto

⁶ Sobre isso, Candiani (2019, p. 15) afirma que “o livro foi traduzido pela editora Knopf com a intenção de vendê-lo como versão feminina do relatório de Alfred Kinsey sobre a sexualidade masculina, publicado em 1948, e que se tornou uma publicação bastante popular. A obra, portanto, não tinha como público-alvo agentes do campo intelectual. O trabalho de simplificação, cortes, supressão de trechos e conceitos filosóficos atendia ao objetivo de buscar uma audiência mais ampla e popular.”

⁷ Toril Moi faz o mesmo em outro artigo (2002).

⁸ “A realidade humana”, traduzida do francês, e “a natureza real dos homens”, traduzida do inglês, respectivamente.

⁹ “Ser-para-homens” e “o que nos olhos dos homens ela parece ser”, respectivamente.

¹⁰ “Mistificação”, “fraude” e “gozação”, respectivamente.

¹¹ “Alienação”, “projeção” e “identificação”, respectivamente.

como uma obra que integra fenomenologia e feminismo, ou até mesmo como uma obra de fenomenologia feminista *per se* (Simons, 1990; Bergoffen, 1997; Moi, 1999; Fisher, 2000; Kruks, 2001; Heinamäa, 2003; Young, 2004). Essa é uma caracterização coerente e com a qual concordamos, uma vez que a proposta de Beauvoir é justamente teorizar a subjetividade das mulheres ou, como coloca Kirkpatrick (2020, p. 240), “descrever o mundo proposto para as mulheres” em primeira pessoa — e não fazer uma mera “análise sociocultural” da vida das mulheres.

Não há dúvidas de que interferência editorial de Parshley, desprovida de uma compreensão profunda da perspectiva filosófica presente na obra de Beauvoir, comprometeu a fidelidade e a integridade do *Segundo Sexo* em sua primeira apresentação ao público de língua inglesa. Logo depois de publicado nos Estados Unidos, Beauvoir foi retratada pela imprensa como tendo “o tipo de personalidade feminista extrema” (*The Atlantic*) e o *Segundo Sexo* como sendo “uma obra de arte” e “uma obra de ficção” ao mesmo tempo (Margaret Mead, *New Yorker*); (Kirkpatrick, 2020, p. 257). A obra também foi vista como sendo de “sexologia” em vez de uma contribuição ao feminismo ou à filosofia. Vejamos o comentário de Brendan Gill, jornalista do *New Yorker*: “O Segundo Sexo é provavelmente o melhor manual de instruções sobre como fazer amor disponível atualmente em inglês” (Germain, 2013, p. 1048).

Contudo, não somente a tradução errônea para a língua inglesa fez com que o *Segundo Sexo* fosse lido de maneira enviesada e com o seu verdadeiro conteúdo desmerecido. O livro foi recebido na França com uma leitura marcadamente sexista por intelectuais e pela imprensa na época. Vejamos alguns exemplos: “Estaria a iniciação sexual da mulher no seu devido lugar no sumário de uma revista literária e filosófica séria?” (François Mauriac, na *Figaro littéraire*). “O Segundo Sexo é um ‘manual de egoísmo erótico,’ recheado de ‘ousadias pornográficas’; não passa de ‘uma visão erótica do universo’, um manifesto de ‘egoísmo sexual’ [...] Mas sim, pornografia. Não a boa e saudável

sacanagem, nem o erotismo picante e ligeiro, mas a baixa descrição licenciosa, a obscenidade que revolta o coração” (Jean Kanapa); “O tema atual de que constantemente se ocupa *Les Temps Modernes* é o que há de mais ardente: o sexo de Mme de Beauvoir” (Yves Florenne, no *Le Monde*); “[A] liberdade reclamada por ela é acima de tudo a do prazer. E não preciso dizer a que prazer se refere” (André Rousseau); (Chaperon, 1999, p. 43-45).¹² Assim, mesmo os leitores diretos da língua francesa faziam questão de encontrar uma dimensão subversiva da obra e ignorar as análises filosóficas oferecidas por Beauvoir, escolhendo realizar ataques pessoais em vez de apresentar contra-argumentos às suas ideias.

Essa desconsideração do conteúdo propriamente filosófico da obra de Beauvoir leva a outro problema: a negação de que temas feministas possam ter conteúdo filosófico. Em especial no *Segundo Sexo*, Beauvoir aborda questões que antes, salvo melhor juízo, não tinham sido objeto de análise filosófica (e, mais especificamente ainda, fenomenológica). Embora determinadas pensadoras já estivessem produzindo filosofia desde uma perspectiva feminista desde, pelo menos, a modernidade, é Beauvoir quem introduz tópicos como trabalho doméstico, gravidez, sexualidade, lesbianismo, prostituição e aborto na disciplina. Tal iniciativa

não apenas traz novas questões para a disciplina, mas também desafia a própria natureza da filosofia, pois esses tópicos estão ligados e associados aos supostos opostos da racionalidade, como emoções, o corpo e os apegos privados e pessoais. Ao contrário de Agostinho, Descartes e Kierkegaard, que também incluem experiências pessoais, Beauvoir se depara com um problema adicional ao abordar essas questões. Ela quer filosofar sobre questões que não têm tradição, conceitos ou aceitação na filosofia tradicional. Para o propósito de Beauvoir, não há conceitos ou modelos filosóficos prontos ou adequados para analisar a experiência da maternidade, do trabalho doméstico, do aborto ou do

¹² Demais relatos são apresentados por Chaperon (1999, p. 43 ss) e Kirkpatrick (2020, p. 239).

lesbianismo. A linguagem comum carrega conotações indesejadas e de gênero: “Emoções”, “o privado” e “dependência” estão em desacordo com o agente racional, independente e autônomo (masculino), conforme descrito na filosofia tradicional. Em outras palavras, há uma enorme lacuna conceitual entre os tópicos que ela deseja abordar e a filosofia tradicional. (Pettersen, 2017, p. 135)

O problema destacado por Pettersen é duplo: por um lado, ao introduzir novas questões na filosofia, Beauvoir questiona a própria natureza da disciplina, pois esses temas estão associados a aspectos tradicionalmente considerados opostos à racionalidade, como emoções, corpo e relações pessoais — o que, em última instância, significa uma oposição ao que é tradicionalmente entendido como filosofia. No entanto, é bem verdade que outros filósofos não encontraram a mesma resistência ao incluírem aspectos subjetivos em suas obras. Assim, por outro lado, Pettersen identifica que também existe o problema da falta da estrutura pré-existente para analisar as experiências femininas abordadas por Beauvoir. Além disso, embora os próprios filósofos da tradição fenomenológica, como Husserl e Merleau-Ponty, já tivessem começado a teorizar sobre o corpo, eles universalizaram suas descrições ao ignorar a situação específica das mulheres. Conforme vimos, esse é justamente o propósito de Beauvoir no *Segundo Sexo*. Pettersen (2017, p. 126) afirma que, com isso, Beauvoir foi a responsável por iniciar o campo da *filosofia feminista* propriamente dita.

O motivo subjacente e que une todos os elementos apontados — apagamento de livros de história da filosofia, traduções inadequadas, desconsideração do conteúdo propriamente filosófico em *O Segundo Sexo* e negação de que temas feministas possam ter conteúdo filosófico — é, para determinados autores, o clássico sexismo (Simons, 1990, 2017 [1983]; Fullbrook, 2009; Whaite, 2015; Bergoffen, 2022). Com relação específica ao problema da tradução, que consideramos ser um dos mais graves justamente por omitir o teor filosófico de sua análise, Simons argumenta enfaticamente que o critério utilizado por Parshley

nas escolhas das condensações do livro foi sexista (2017 [1983], p. 64). Levando em conta as seções e nomes específicos que Parshley escolheu por excluir, aliado ao estigma e descrédito com que o livro foi recebido na França da época, percebemos que tal conclusão não é equivocada.

Assim, conjuntamente a Simons (2017 [1983], p. 67; 2012, p. 341), acreditamos que os fatores ora expostos possam ter contribuído para que *O Segundo Sexo* não tenha sido reconhecido enquanto uma obra filosófica (tampouco fenomenológica) pelos seus pares norte-americanos¹³ e para que Beauvoir não tenha sido levada a sério enquanto filósofa no mundo anglófono no geral. Isso é especialmente relevante se considerarmos a migração quase que completa do estudo do pensamento beauvoriano para os Estados Unidos a partir dos anos 1960, o monopólio dos direitos da obra em língua inglesa pela editora estadunidense responsável pela primeira tradução e a “hegemonia da língua inglesa também na produção acadêmica na área de estudos feministas e de gênero, que acaba por privilegiar a publicação de análises e pesquisas produzidas nessa língua e nesses países” (Candiani, 2019, p. 13-14 ss).

Todavia, mais de vinte anos depois da afirmação de Witt, é possível perceber uma alteração (ainda parcial e em construção) nesse cenário. Embora tardio, o reconhecimento atual de Beauvoir enquanto filósofa é evidente e se mostra a partir de determinados fatores, tais como: expansão de pesquisa sobre seu pensamento; trabalho com fontes, traduções, inserções de suas obras em práticas pedagógicas; criação de associações, grupos de estudos e eventos¹⁴ que integram seus pesquisadores. Ao compararmos com a *Encyclopedia* de Edwards de 1967,

¹³ Germain (2013) e Candiani (2019) citam outros elementos que dificultaram a recepção positiva da obra, considerando o contexto político e econômico nos Estados Unidos daquele período.

¹⁴ The International Simone de Beauvoir Society; Grupo de Estudos Beauvoir & seus diálogos; I Encontro Internacional Simone de Beauvoir: comemoração dos 80 anos d’A Convidada; Grupo de Estudos “Simone de Beauvoir: Fatos e Mitos”; Grupo de Estudo “Segundo o Sexo” de Simone de Beauvoir.

vemos que, em 1998, a *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* já contava com verbetes sobre Beauvoir, Wollstonecraft, Arendt e outras filósofas. Atualmente, tanto a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* quanto a *Internet Encyclopedia of Philosophy* contêm em seus acervos verbetes sobre estas e muitas outras. Com relação às antologias específicas de existencialismo, observamos que Beauvoir começa a ser referenciada com maior frequência a partir do início dos anos 2000.¹⁵

Nossa hipótese é a de que esse movimento de integração de Beauvoir ao cânone se deve, sobretudo, aos seguintes motivos (listados de forma não-hierárquica): primeiro, às reivindicações de suas leitoras feministas desde os anos 1980 por caracterizá-la enquanto, de fato, uma filósofa.¹⁶ Segundo, à exigência por uma nova tradução do *Segundo Sexo* em língua inglesa, embora somente em 2009 na Grã-Bretanha e em 2010 nos Estados Unidos tal demanda tenha sido atendida (Grosholz, 2017, p. 62). Terceiro, ao movimento feminista de segunda onda, já que foi em parte graças ao trabalho de Beauvoir que feministas deste período começaram a distinguir “sexo” e “gênero” ao discutir as diferenças entre homens e mulheres.

Quarto, à transição do movimento feminista da segunda para a terceira onda, em especial a partir das críticas da teoria *queer* à teoria beauvoiriana. Judith Butler (1986) é a figura principal neste contexto. Por um lado, ela reconhece a importância de Beauvoir em garantir uma nova compreensão sobre gênero, mas, por outro, a critica por vê-la empregar concepções essencialistas e binárias. Butler via Beauvoir ainda presa a uma identidade feminina por não questionar suficientemente a construção social das identidades de gênero e à dualidade homem/mulher, já que, segundo ela, essas identidades são fluidas e múltiplas.

¹⁵ A título de exemplo, podemos citar as seguintes: *Basic Writings of Existentialism* (2004); *Existentialism: A Very Short Introduction* (2006); *Existentialism: A Beginner's Guide* (2008); *At The Existentialist Cafe: Freedom, Being, and Apricot Cocktails* (2017).

¹⁶ Aqui sobretudo podemos citar Simons, 1983; Young, 1990 e Heinamäa, 2003.

Quinto, à influência significativa em figuras proeminentes da teoria feminista estadunidense, incluindo Betty Friedan, Kate Millet, Gloria Steinem, bell hooks e Shulamith Firestone (Candiani, 2019, p. 14). Sexto, à criação da *Society for Women in Philosophy* em 1969 e a subsequente crítica ao sexismo na disciplina (Simons, 1990, p. 501). É bastante provável que essa atenção à obra e à figura de Beauvoir tenha desempenhado um papel crucial na consolidação de sua influência na academia, sobretudo levando em consideração o nascimento dos estudos de gênero e da disciplina de “Estudos de Mulheres” nas universidades norte-americanas no mesmo período. Em última análise, foi preciso esperar todas essas décadas para que *O Segundo Sexo* fosse reconhecido como um clássico dentro do campo acadêmico. No que se segue, abordaremos algumas discussões sobre a autodeterminação de Beauvoir enquanto filósofa e sua relação intelectual com Sartre, fatores que contribuíram de forma significativa para seu apagamento do cânone filosófico.

3 A condição de filósofa e a relação intelectual com Sartre: polêmicas sobre influência e apropriação de ideias

Nos últimos anos, uma série de estudos têm procurado desfazer concepções comuns sobre a relação intelectual entre Beauvoir e Sartre, sobretudo no que se refere à questão de influência: Beauvoir sendo identificada como uma discípula de Sartre, menos original do que ele em seu pensamento — ou mesmo sequer original. Sartre sendo visto como um grande filósofo e o maior nome do existencialismo, enquanto Beauvoir seria uma escritora talentosa, principalmente de textos literários, mas que, no que se refere à filosofia, pouco teria produzido de inédito e relevante.

Mesmo em relação à importante obra *O Segundo Sexo*, era comum a interpretação segundo a qual se tratava da mera aplicação do

pensamento sartreano, ainda que na análise de um tema a que ele não se dedicou a investigar, e que, a depender do leitor, sequer seria identificado como um tema propriamente filosófico: a condição da mulher. Não somente estudiosos do gênero masculino, mas também autoras feministas¹⁷ entenderam *O Segundo Sexo* como o resultado do emprego de conceitos existencialistas cuja autoria remetia a Sartre, de modo que ainda que Beauvoir tivesse o mérito de trazer à luz o tão negligenciado tema do feminismo, a base conceitual e filosófica da qual partia não seria propriamente criação sua.

Kirkpatrick reúne algumas das menções pouco meritórias e machistas feitas à filósofa, tanto por jornalistas, como por outros pensadores e estudiosos do existencialismo: “A contraparte intelectual feminina de Sartre”; “a existencialista mais bonita que já se viu” (*The New Yorker*, 22 de fevereiro de 1947); “Aquela mulher, amiga dele, que escreveu um livro de protesto feminino” (filósofo William Barrett, em 1958); “Simone de Beauvoir: mulher de letras, discípula de Sartre” (*La Petit Larousse*, 1974); “Em seu pensamento filosófico e político, ela se guia por ele” (*The Times*, 1986); “Simone de Beauvoir: discípula e companheira de Sartre” (*La Petit Larousse*, 1987); “Companheira” de Sartre, que “aplica, divulga, esclarece, apoia e administra” os “princípios filosóficos, estéticos, éticos e políticos” dele (Deirdre Bair, primeira biógrafa de Beauvoir, em 1990); “Escrava sexual de Sartre?” (Suplemento Literário do *The Times*, 2001); (Kirkpatrick, 2020, p. 25).

As opiniões sobre Beauvoir, é claro, não se restringem apenas a comentários tão pouco elogiosos ou diminuidores, como atesta o sucesso de muitos dos seus trabalhos literários, incluindo o importante prêmio *Goncourt*, concedido por *Os mandarins*, de 1954. Mas quando se refere, em particular, à sua condição enquanto pensadora, fica bastante evidente a tendência de diminuí-la em relação a Sartre. Beauvoir não apenas era colocada como uma seguidora do pensamento filosófico de

¹⁷ Sobre esse aspecto, ver Simons, 2012, p. 341.

seu companheiro, mas também, como se viu, eram frequentes considerações sobre sua personalidade, aparência e mesmo sobre sua vida sexual, em lugar de análises sobre o conteúdo de sua obra, sobretudo quando se trata de *O Segundo Sexo*.

Além das questões já mencionadas — o papel da tradução na recepção da obra, bem como a resistência em reconhecê-la como relevante para a área da filosofia —, sem dúvida a polêmica em torno do tema investigado por Beauvoir também afetou de maneira significativa a forma como *O Segundo Sexo* foi lido. A tendência de argumentos falaciosos *ad feminam*¹⁸ são dominantes quando uma pensadora ousa falar da condição da mulher, sobretudo se o faz de maneira crítica e ainda mais se, como Beauvoir, nega a ideia de uma essência feminina ou um modelo definido de feminilidade a ser seguido. Portanto, não é de forma alguma surpreendente que Beauvoir tenha sido tão criticada e atacada enquanto indivíduo, e que, por muito tempo, sua pessoa, mais do que suas ideias, tenham sido objeto de análise e interesse. Porém, quanto à questão da resistência em considerá-la uma filósofa — ou colocá-la, na melhor das hipóteses, como uma seguidora da filosofia de Sartre —, acreditamos que uma série de fatores, além do sexismo, estejam presentes.

Essa questão é especialmente complexa se observarmos que ela mesma relutou muito em se identificar pelo título de filósofa, e muitas vezes reconheceu o papel determinante do pensamento sartreano em seu trabalho. Em *A força da idade*, de 1960, ela relata sua relação ambígua com a atividade filosófica. De um lado, admitia sem falsa modéstia sua facilidade em compreender e assimilar as doutrinas filosóficas — o que fazia, aliás, melhor do que Sartre, fato que ele mesmo reconhecia. Também nessa obra, como em outros momentos, declara seu amor pela

¹⁸ Uma falácia *ad feminam*, que surge como neologismo a partir da conhecida falácia *ad hominem*, tem sido usada por autoras feministas para se referir à tentativa de desqualificar de forma sexista uma mulher, com o intuito de deslegitimá-la, pretendendo com isso fugir da necessidade de refutar os argumentos e ideias que ela apresenta.

filosofia, da qual “não se cansava”. Por outro lado, afirma que não se considerava uma filósofa, e um dos motivos para isso seria sua “falta de imaginação” para ir além da interpretação de um pensamento filosófico alheio, de modo que se via impedida de criar algo inédito a partir do que lia. É também nesse contexto que aparece outra de suas polêmicas afirmações, quando declara que a condição feminina “não predispõe” à “obstinação” própria da criação de sistemas filosóficos.¹⁹

É importante, porém, perceber algumas sutilezas na forma como Beauvoir se expressa. A primeira questão é notar a maneira irônica com a qual ela se refere aos sistemas filosóficos com pretensão de universalidade, considerando existir por trás deles uma espécie de “delírio”, algo próprio de indivíduos raros, com interesses pouco comuns e uma determinação para atividades intelectuais de ordem bastante específica. É verdade que, nesse contexto, em 1960, ela inclui Sartre como capaz de tal “obstinação”, e exclui a si mesma. Em 1985, porém, um ano antes de sua morte, Beauvoir esclarece em qual sentido afirmava não ser uma filósofa, bem como em qual sentido poderia ser assim considerada:

[...] ainda que eu diga que não sou uma filósofa, no sentido de que não sou a criadora de um sistema [filosófico], eu ainda assim sou uma filósofa no sentido de que estudei muito filosofia, sou formada em filosofia, ensinei filosofia, estou imersa na filosofia, e quando incluo

¹⁹ “Queria absolutamente atrelar-me a um trabalho sério: mas que trabalho? Por que não me vi tentada a fazer filosofia? Sartre afirmava que eu compreendia as doutrinas filosóficas, a de Husserl entre outras, mais depressa e com mais exatidão do que ele. [...] eu tinha sólidas faculdades de assimilação, um senso crítico desenvolvido, e a filosofia era, para mim, uma realidade viva. Dava-me satisfações que não me cansaram nunca. Entretanto, eu não me considerava uma filósofa; sabia muito bem que minha facilidade em penetrar um texto vinha principalmente de minha falta de imaginação. Nesse terreno, os espíritos verdadeiramente criadores são tão raros que é inútil indagar a mim mesma por que não tentei conquistar um lugar entre eles; seria preferível explicar como certos indivíduos são capazes de elaborar bem esse delírio concertado que é um sistema e de onde vem sua obstinação que dá a suas concepções o valor de conceitos universais. Já disse que a condição feminina não predispõe a esse gênero de obstinação” (Beauvoir, 2009, p. 150).

filosofia nos meus livros é porque essa é, para mim, uma forma de ver o mundo, e não posso permitir que essa forma de enxergar o mundo seja eliminada [...]. (Beauvoir, Simons, Todd, 1989, p. 20)

O que podemos perceber, diante desse esclarecimento, é que Beauvoir negava ser filósofa apenas em um sentido bastante específico, ou seja, quando entendemos filosofia como uma atividade que pressupõe a criação de um sistema filosófico autoral feito no que ela entende ser o molde *tradicional*, ou seja, um sistema abstrato envolvendo conceitos com pretensão de validade universal. Porém, Beauvoir mostrava-se disposta, ao menos no fim de sua vida, a assumir a identidade de filósofa, tanto por sua formação, quanto por essa ser uma forma de ver o mundo que ela inclui em seus livros, inclusive em *O Segundo Sexo*.²⁰

Nesse sentido, a questão parece apontar muito mais para a definição da atividade filosófica que Beauvoir sustentou em alguns períodos do seu pensamento do que, propriamente, uma negação da filosofia ou da sua capacidade de pensar filosoficamente e incluir temas filosóficos em seus trabalhos. Outro indício disso são alguns trechos de seus diários (Beauvoir, 2006, 2009, 2019), cuja publicação ajuda a entender melhor o processo de formação intelectual de Beauvoir, bem como outros ensaios (Beauvoir, 2004, 2012) publicados antes de *O Segundo Sexo*, os quais deixam claro que o entendimento do que é filosofia vai se alterando progressivamente ao longo da sua carreira.

Esses textos também nos ajudam a perceber outro ponto crucial, muitas vezes negligenciado: Beauvoir foi influenciada por outros autores além de Sartre, como aliás seria natural diante de sua sólida formação em história da filosofia. O fato de que, por tanto tempo, os

²⁰ Além disso, mesmo que Beauvoir jamais tivesse retificado sua afirmação sobre não poder ser considerada uma filósofa, o que não falta na história da filosofia são exemplos de pensadores que negaram uma identidade de filósofos e nem por isso foram retirados do cânone. Como lembra Izilda Johanson (2021, 315): “Foucault, por exemplo, também dizia que não era filósofo, e até se referia a estes de modo bem irônico e às vezes sarcástico; nem por isso deixamos de estudar a sua obra na filosofia, nem de considerá-la obra de um filósofo”.

estudiosos do existencialismo tenham enfatizado a inspiração que ela retirou do pensamento sartreano, mas muitas vezes deixado de lado a importância de outros filósofos e filósofas para a obra de Beauvoir, é um tema que tem sido objeto de análise nos últimos anos. É de se questionar, inclusive, até que ponto Sartre foi o filósofo mais influente para Beauvoir, especialmente se levarmos em conta algumas diferenças entre ambos, como veremos melhor adiante.

Considerando a já mencionada preocupação de Beauvoir com os limites da linguagem filosófica para a apresentação de determinados temas pertinentes à vida humana — o que se centrava sobretudo naqueles ligados à ética, como os relacionamentos e a esfera emocional —, alguns filósofos que foram precursores no elogio às possibilidades das narrativas tiveram uma grande influência sobre ela. Simons (2004) destaca, por exemplo, o papel significativo de Henri Bergson no progressivo interesse de Beauvoir em uma abordagem de escrita que incorporava elementos narrativos. Esse enfoque contrastava com a linguagem argumentativa impessoal mais frequente em textos filosóficos, uma abordagem amplamente adotada por seus colegas, incluindo Sartre.

As apreciações de Bergson (1911, p. 101) quanto à habilidade do romancista em representar diretamente a temporalidade da realidade exerceram uma profunda influência sobre Beauvoir, como revelam suas anotações pessoais durante seu período de formação na Sorbonne (Beauvoir, 2006, p. 66; 87). No ano de 1927, por exemplo, ela expressou em seu diário a intenção de compor “ensaios sobre a vida” que, embora mantivessem uma essência filosófica, adotariam um formato de apresentação que amalgamaria ambas as esferas, de modo que “não seriam um romance, mas sim filosofia”, porém com uma abordagem que incorporaria elementos ficcionais e narrativos (Beauvoir, 2006, p. 66 ss; Simons, 2004, p. 264).

A mesma questão é desenvolvida em seu ensaio “Literatura e Metafísica” de 1946, no qual Beauvoir compartilha seus sentimentos ambíguos durante o início da vida adulta, quando era ávida leitora

tanto de obras literárias quanto filosóficas. Nesse período, ela se encontrava em uma encruzilhada, debatendo internamente se deveria considerar romances como sendo frívolos frente à grandeza intelectual de pensadores renomados como Kant. Por outro lado, ela também questionava a utilidade de se empenhar na criação de sistemas filosóficos abstratos após imergir no universo narrativo de literatos como Stendhal. É interessante notar que, embora não cite nomes específicos, Beauvoir reconhece a existência daqueles que tentam conciliar essas duas esferas (Beauvoir, 2004).

Outro filósofo de grande influência no que diz respeito a um afastamento crítico da metodologia filosófica mais frequente é Kierkegaard. Conforme argumenta Ulrika Björk (2012), é a partir da publicação de sua obra de 1947, *Por uma moral da ambiguidade*, que Beauvoir começa a rejeitar a noção de uma filosofia sistemática e fechada, seguindo os padrões dos modelos da filosofia moderna.²¹ É notável que, quanto a isso, Beauvoir segue os passos de Kierkegaard — e não os de Sartre — ao buscar um estilo de pensamento capaz de capturar as transformações da vida concreta. Nesse contexto, a filósofa concorda com o pensador dinamarquês que a literatura e as narrativas desempenham um papel privilegiado na expressão dos aspectos paradoxais da existência humana.

Um ponto fundamental no argumento de ambos reside na defesa de que há uma tendência na filosofia sistemática de se distanciar de toda particularidade, concentrando-se exclusivamente em questões pretensamente universais. Entretanto, considerando que muitas das experiências humanas mais significativas emergem de situações que

²¹ Discordamos neste ponto da interpretação de Björk: conforme indicado, os diários nos revelam que Beauvoir já questionava as restrições do método filosófico tradicional muitos anos antes da publicação de *Por uma moral da ambiguidade*. Concordamos, no entanto, com sua ênfase no papel crucial do pensamento kierkegaardiano no desenvolvimento da crítica de Beauvoir às limitações da linguagem filosófica restringida a sistemas com pretensão de universalidade.

surgem de maneira contingente e específica, esse enfoque filosófico não teria a capacidade de abranger uma parte substancial da existência.

De acordo com Björk, a questão não é rejeitar completamente qualquer elemento universal em prol da contingência e historicidade, mas sim a “habilidade de expressar o universal em suas manifestações singulares, temporais e contingentes” (2012, p. 75). Assim, Beauvoir é inspirada pela obra de Kierkegaard não apenas no que concerne a uma mera crítica à tradicional aspiração filosófica pela universalidade e generalização. Em vez disso, sugere a busca por uma forma de expressão que seja capaz de apresentar um tipo específico de experiência, que, embora seja compartilhada e com pontos comuns para diferentes pessoas, apresenta-se de forma tal que exige ser expressa juntamente com seus elementos de particularidade e contingência.

Essas questões são especialmente interessantes para a análise da relação intelectual entre Beauvoir e Sartre: temos boas razões para constatar que foi ela a influenciá-lo no que diz respeito ao método de apresentação de questões filosóficas a partir da literatura, e não o contrário. Essa afirmação pode soar improvável para quem investiga o tema apenas levando em consideração a data de publicação das obras: de fato, o primeiro grande romance filosófico existencialista, *A Náusea* (*La nausée*), foi publicado por Sartre em 1938, cinco anos antes de *A convidada* (*L'Invitée*), de Beauvoir, que data de 1943. Porém, como podemos constatar a partir dos diários de Beauvoir, em 1927 ela já estava refletindo e estudando as possibilidades de conectar filosofia e literatura.²²

Desse modo, como essas publicações do período formativo indicam, uma das mais destacadas características da originalidade do existencialismo francês, que é a defesa da possibilidade de romances filosóficos, foi uma iniciativa de Simone de Beauvoir, e não de Sartre.²³

²² Ver também Beauvoir, 2006, 2019 e 2004.

²³ Com isso não queremos dizer, evidentemente, que Beauvoir foi a primeira pessoa a produzir filosofia a partir de textos com estruturas narrativas, mas somente que, dado

Outro ponto que atesta isso é o papel da filósofa na criação de *A Náusea*: não somente foi Beauvoir que deu a Sartre a ideia de transformar a obra em um romance — em vez de um tratado filosófico, como era a ideia inicial de Sartre (Kirkpatrick, 2020, p. 21) —, como também ela trabalhou amplamente no texto, revisando-o e fazendo sugestões que o autor considerou cruciais para sua posterior publicação. Infelizmente, não foram preservadas as cópias com os comentários de Beauvoir, de modo que não podemos saber a dimensão de seu trabalho na obra.²⁴

Além disso, há uma série de outros aspectos referentes tanto à diferença entre os filósofos, como também em relação à influência de Beauvoir no pensamento sartreano. Dada a amplitude do tema, não caberia aqui um aprofundamento da questão, porém é interessante mencionar brevemente alguns elementos. Fullbrook, por exemplo, a partir de um extenso estudo dos diários e da correspondência entre Beauvoir e Sartre, sustenta a tese de que muitas das ideias presentes em *O Ser e o Nada* eram de Beauvoir, aparecendo, inclusive, em seu romance filosófico *A convidada* (Fullbrook, 1999).

Simons afirma que um olhar comparativo entre os textos iniciais dos filósofos demonstra que Beauvoir tinha preocupações muito diferentes das de Sartre, como a questão da relação com o Outro, temas esses que foram incorporadas por ele em seus trabalhos posteriores.²⁵

o contexto do existencialismo francês contemporâneo, a iniciativa partiu dela e não de Sartre.

²⁴ Como relata Kirkpatrick: “Beauvoir ajudou Sartre a revisar seu romance *Melancholia* (que seria publicado como *A náusea* em 1938), trabalhando por horas no Dôme ou no La Rotonde fazendo anotações nos manuscritos dele. [...] Sartre dizia a todos que *A náusea* só era publicável devido ao extenso trabalho de Beauvoir. Mas o texto com os comentários dela se perderam. Sartre gostava de recopiar com precisão as versões de seus manuscritos que deviam ser preservadas para a posteridade, e Beauvoir alegava ter jogado fora as cópias comentadas.” (Kirkpatrick, 2020, p. 145-6).

²⁵ “Em sentido amplo, um aspecto importante da originalidade de Beauvoir e de sua influência sobre Sartre diz respeito à relação do indivíduo com o contexto social e histórico de sua ação. Beauvoir, por exemplo, foi a primeira a voltar-se para o problema da relação com o Outro, ao qual Sartre se dirigiu mais tarde, assumindo ocasionalmente uma perspectiva bastante beauvoiriana” (Simons, 2012, p. 344).

Daigle²⁶, partindo da análise da recepção da obra de Beauvoir e do desenvolvimento de seu método filosófico-literário, argumenta que ainda que encontremos muitas concordâncias entre ambos, também existem diferenças significativas, muitas das quais não são suficientemente analisadas pelos intérpretes, como é o caso das discordâncias em torno dos conceitos de intencionalidade e liberdade.²⁷

Com isso não pretendemos minimizar a influência de Sartre no pensamento de Beauvoir. Esse é um fato reconhecido pela filósofa, e reafirmado muitas vezes em seus livros biográficos e entrevistas, e também algo bastante evidente diante de uma análise comparativa das obras de ambos. Nosso intuito central, conforme indicado, foi o de mostrar que temos elementos suficientes para negar a ideia ainda comum de que Beauvoir não seria propriamente uma filósofa com originalidade em seu pensamento, mas sim uma escritora discípula de Sartre. Como vimos, sobretudo a partir de fontes mais recentes — com a publicação dos diários de Beauvoir, por exemplo —, fica bastante evidente a mútua influência e também a originalidade de muitas das ideias da filósofa.

4 Considerações finais: Como contamos a história da filosofia?

O caso de Simone de Beauvoir na história da filosofia é peculiar. Por um lado, Beauvoir é tomada como exceção à regra, quer dizer, como uma das únicas filósofas consideradas canônicas. Designado

²⁶ “O método de Beauvoir, seja filosófico ou literário, é, de fato, a expressão de uma filosofia. Uma filosofia sartreana? Certamente não. Beauvoir e Sartre partilhavam várias ideias, mas cada um tinha a sua própria filosofia. [...] se olharmos de perto, encontramos um ponto de vista ligeiramente diferente no que diz respeito à consciência intencional e à liberdade.” (Daigle, 2006, p. 65).

²⁷ Há muitos outros estudos tratando da questão das diferenças entre Beauvoir e Sartre e da influência da primeira sobre o segundo. Entre eles: Daigle, Golom (2009), Maccall (1979), Clayton (2008), Kruks (1995), Nya (2016).

como “a Bíblia feminista”, *O Segundo Sexo* foi um dos principais norteadores do movimento feminista de segunda onda, bem como da teoria feminista subsequente. Valendo-se da fenomenologia existencial, Beauvoir realiza uma descrição da experiência vivida das mulheres em diversas fases, condições e contextos, o que indica sua originalidade sobretudo tendo em vista que fenomenólogos anteriores universalizaram suas descrições sobre a experiência humana sem considerar as experiências de mulheres. Ao incorporar a noção de situação em suas análises, ela também desafia a ideia de liberdade radical defendida por Sartre. Em *Pirro e Céneas*, é Beauvoir quem introduz questões morais no existencialismo, as quais foram melhor desenvolvidas depois em *Por uma moral da ambiguidade*. Através da literatura, em *Todos os Homens São Mortais*, a autora fornece importantes *insights* relativos à brevidade da existência humana.

Por outro lado, embora Beauvoir tenha fornecido essas e demais contribuições para a disciplina, vimos que dos anos 1950 a 1980 a filósofa e sua obra foram alvos de muitas críticas e que, até meados dos anos 1990, raramente a encontramos nos compêndios de filosofia geral, continental e existencialista — estes que são os campos centrais da autora. Quando aparece, é menosprezada em diversos sentidos: vista meramente como a companheira de Sartre; como uma pensadora que aplicou a filosofia sartriana à questão da mulher; como uma pensadora que não teve ideias originais ou críticas a demais filósofos; como uma pensadora que não fez, em síntese, filosofia. A primeira tradução do *Segundo Sexo* para a língua inglesa é outro problema: o livro resultou em cortes, simplificações e modificações de conceitos filosóficos — sobretudo no segundo volume — sem a autorização da autora.

O que queremos mostrar com o caso de Beauvoir é que excluir — de antologias, enciclopédias, currículos, planos de ensino etc. —, traduzir inadequadamente, suprimir trechos ou desconsiderar o verdadeiro sentido de sua obra, atribuir suas ideias a outro filósofo, retirar o

crédito de suas ideias e citá-la fora de contexto²⁸ são formas de apagar o pensamento de uma filósofa e obscurecer sua presença nos círculos intelectuais aos quais pertencia. Tais fatores podem ter sido determinantes para *O Segundo Sexo* não ter sido reconhecido como uma obra propriamente filosófica pelos leitores anglófonos e para que, no geral, Beauvoir não tenha sido reconhecida na época enquanto uma filósofa. Em perspectiva, este movimento de reconhecimento e ascensão de Beauvoir ao cânone é relativamente recente.

Em virtude do fato de que sua produção filosófica fora negligenciada, invalidada e distorcida, Beauvoir não havia sido suficientemente reconhecida como parte de uma tradição: um lugar lhe era devido. Com seu caso, queremos também salientar que o feminismo operou como um fator pertinente para denunciar o *status* ao qual ela foi inicialmente disposta, bem como para legitimá-la enquanto, de fato, uma filósofa. Ao final de tudo, isso é relevante por possuir implicações diretas para o modo como a história da filosofia é contada: quando as contribuições de uma autora são menosprezadas e/ou omitidas, o resultado só pode ser uma narrativa histórica imprecisa e inverídica.

Referências

- BAKEWELL, Sarah. *At The Existentialist Cafe: Freedom, Being, and Apricot Cocktails*. London: Random House UK, 2017.
- BEAUVOIR, Simone de. *A convidada*. Trad. Vítor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEAUVOIR, Simone de. *Diary of a Philosophy Student: Volume 1, 1926-27*. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

²⁸ Fullbrook (2009, p. 123-126) cita outras formas de apagamento das mulheres filósofas, relacionando-as com o caso de Beauvoir.

- BEAUVOIR, Simone de. *Diary of a Philosophy Student: Volume 2, 1928-29*. Editado por Barbara Klaw, Sylvie Le Bon de Beauvoir e Margaret A. Simons. Chicago: University of Illinois Press, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. *Philosophical writings*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.
- BEAUVOIR, Simone de. Que peut la littérature? In: LECARME-TABONE Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L'Herne Beauvoir*. Paris: Éditions de L'Herne, 2012.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- BEAUVOIR, Simone de. *Todos os Homens São Mortais*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. *Pirro e Cinéias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BERGOFFEN, Debra. *Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: State University of New York, 1997.
- BERGOFFEN, Debra. Simone de Beauvoir. Tradução de Ludolf Waldman Júnior e Danúzia Fernandes Brandão. In: MARQUES, Lúcio Álvaro; LOPES, Mila. (Org.) *Pensadoras em tempos indigentes*. Pelotas: Editora UFPEL, 2022, p. 155-189.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: F. Alcan, 1911.
- BJÖRK, Ulrika. Reconstituting experience: Beauvoir's philosophical conception of literature. *Sapere Aude*, v. 3, n. 6, p. 73-95, 2012.
- CANDIANI, Heci Regina. O que pode ser criticado nas críticas ao O Segundo Sexo. *Cadernos Pagu*, n. 56, p. 1-25, 2019.
- CHAPERON, Sylvie. *Auê sobre O segundo Sexo*. *Cadernos Pagu*, n. 12, p. 37-53, 1999.
- CLAYTON, Cameron. Beauvoir, Sartre, temporality and the question of influence. *Simone de Beauvoir Studies*, v. 25, p. 50-62, 2008.
- DAIGLE, Christine. Beauvoir: réception d'une philosophie. *Horizons philosophiques*, v. 16, n. 2, p. 61-77, 2006.
- DAIGLE, Christine; GOLOMB, Jacob (eds.). *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

- FISHER, Linda. Introduction. In: FISHER, Linda; EMBREE, Lester (eds). *Feminist Phenomenology*. Berlin: Springer-Science+Business Media, B.V, 2000, p. 1-17.
- FLYNN, Thomas. *Existentialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FULLBROOK, Edward. Beauvoir, Sartre, and Patriarchy's History of Ideas. In: DAIGLE, Christine; GOLOMB, Jacob (eds.). *Beauvoir & Sartre: The Riddle of Influence*. Bloomington: Indiana University Press, 2009, p. 116-127.
- FULLBROOK, Edward. She came to stay and being and nothingness. *Hypatia*, v. 14, n. 4, p. 50-69, 1999.
- GERMAIN, Rose. Reading The Second Sex in 50's America. *The Historical Journal*, v. 56, n. 4, p. 1041-1062, 2013.
- GROSHOLZ, Emily. Two English Translations of Simone de Beauvoir's The Second Sex. In: HENGHELD, Laura.; BAUER, Nancy. *A Companion to Simone de Beauvoir*. Hoboken: Wiley, 2017, p. 59-70.
- HEINAMÄÄ, Sara. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lahham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
- JOHANSON, Izilda. Sobre mulher e filosofia ou uma canção para Simone de Beauvoir. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, p. 309-319, n.º 2, 2021.
- KRUKS, Sonia. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001.
- KRUKS, Sonia. Simone de Beauvoir: Teaching Sartre About Freedom. In: SIMONS, Margaret (ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Penn State University Press, 1995, p. 79-96.
- MCCALL, Dorothy Kaufmann. Simone de Beauvoir, "The Second Sex", and Jean-Paul Sartre. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 5, n. 2, p. 209-223, 1979.
- MARINO, Gordon. *Basic Writings of Existentialism*. Nova York: Modern Library, 2004.
- MCBRIDE, William L. Taking a Distance: Exploring Some Points of Divergence between Beauvoir and Sartre. In: DAIGLE, Christine; GOLOMB, Jacob (eds.). *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence*. Bloomington: Indiana University Press, 2009. p. 189-202.
- MOI, Toril. While We Wait: The English Translation of The Second Sex. *Signs*, v. 27, n. 4, p. 1005-1035, 2002.

- MOI, Toril. *What Is a Woman?: And Other Essays*. New York: Oxford University Press, 1999.
- NYA, Nathalie. The Question of Influence: Sartre and Beauvoir. *Journal of Literature and Art Studies*, v. 6, n. 11, p. 1304-1309, 2016.
- PETTERSEN, Tove. Simone de Beauvoir and the “Lunacy Known as ‘Philosophical System’”. In: THORGEIRSDOTTIR, Sigrídur; HAGENGRUBER, Ruth. (eds.) *Methodological reflections on Women’s Contribution and Influence in the History of Philosophy*. Berlin: Springer, 2020, p. 125-142.
- SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. 10 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. *L’Être et le Néant – Essai d’Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SCHOTT, Robin May. Feminism and the History of Philosophy. In: ALCOFF, Linda; KITTAY, Eva (eds.). *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 43-63.
- SIMONS, Margaret. Beauvoir e Sartre: a questão da influência (1981). *Sapere Aude*, v. 3, n. 6, p. 340-356, 2012.
- SIMONS, Margaret. Sexism and Philosophical Canon: On Reading Beauvoir’s The Second Sex. *Journal of the History of Ideas*. v.51, n. 3, p. 437-504, 1990.
- SIMONS, Margaret. The silencing of Simone de Beauvoir: guess what is missing from the second sex. In: MANN, Bonnie; FERRARI, Martina (eds.). *“On ne naît pas femme: on le devient” The Life of a Sentence*. Oxford: Oxford University Press. 2017 [1983], p. 59-69.
- WAITHE, Mary Ellen. From Canon Fodder to Canon-Formation: How Do We Get There from Here?. *The Monist*, v. 98, n. 1, p. 21-33, 2015.
- WAITHE, Mary Ellen. Sex, Lies, and Bigotry: The Canon of Philosophy. In: THORGEIRSDOTTIR, Sigrídur; HAGENGRUBER, Ruth. (eds.) *Methodological reflections on Women’s Contribution and Influence in the History of Philosophy*. Berlin: Springer, 2020, p. 3-19.
- WARTENBERG, Thomas. *Existentialism: A Beginner’s Guide*. London: Oneworld Publications, 2008.
- WITT, Charlotte. *Feminist History of Philosophy*. In: ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2000/entries/feminism-femhist/>. 2000. Acesso em: 20/05/2024.

- WITT, Charlotte; SHAPIRO, Lisa. *Feminist History of Philosophy*. In: ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/Entries/feminism-femhist/>. 2021. Acesso em: 20/05/2024.
- YOUNG, Iris. *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press, 2005.

O princípio normativo da paridade de participação na teoria bidimensional da justiça de Nancy Fraser

Cristiele de Amorim Trindade¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.208.12>

1 Introdução

Um dos principais diagnósticos feitos por Fraser no que concerne ao debate acerca da redistribuição e do reconhecimento é o do deslocamento da centralidade das lutas por redistribuição pelas lutas por reconhecimento no final do século XX (Fraser, 1995, p. 68). A autora afirma que, nos conflitos pós-socialistas, é marcante a crescente substituição das reivindicações por redistribuição igualitária pelas reivindicações sociais em torno das questões culturais ligadas ao reconhecimento e à diferença. De acordo com tal diagnóstico, o interesse de classe vem sendo crescentemente suplantado pelo interesse cultural como principal motivação da luta política. É no contexto de tal deslocamento que a autora busca compreender a atual configuração das reivindicações por justiça feitas pelos movimentos sociais contemporâneos. Para isso, sua tentativa de compreensão passa por olhar para os modos de dominação presentes na sociedade capitalista bem como

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas.

E-mail: cris.amorim.trindade@gmail.com. Esta pesquisa foi realizada com o apoio e financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

para as perspectivas emancipatórias presentes nos conflitos sociais. Tal diagnóstico consiste no pano de fundo para a teorização empreendida por Fraser acerca da justiça social e da relação entre redistribuição e reconhecimento na teoria social contemporânea. Ele é retomado e mais bem desenvolvido no livro em que Fraser debate a controvérsia redistribuição-reconhecimento com Axel Honneth (Fraser; Honneth, 2003)² e expõe a sua concepção acerca do que considera necessário para a realização da justiça. Para a autora, se, na sociedade contemporânea, economia e cultura se relacionam diretamente e, como ela afirma: “longe de ocuparem duas esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural estão normalmente imbricadas, de modo que se reforçam dialeticamente” (Fraser, 1995, p. 72)³, uma teoria da justiça realmente crítica e que tenha por objetivo compreender os mecanismos de dominação presentes na realidade carece de uma tentativa de integração entre os dois tipos de reivindicações para que a superação da dominação social seja de fato possível (Fraser, 2000, p. 109).⁴

² Para uma análise comparativa a respeito das concepções de justiça em Fraser e Honneth, ver: Thompson (2005) e Bressiani (2010).

³ Parte da ideia de que as sociedades capitalistas são compostas de grupos sociais que possuem tanto atribuição de status quanto de recursos materiais de forma desigual já havia aparecido no último artigo da coletânea *Unruly Practices*, intitulado “Struggle over Needs” (Fraser, 1989, p. 165). Essa divisão em duas dimensões analiticamente distintas é fundamental na teoria da autora. Apareceu também em texto de diálogo com Young (Fraser, 1995). De todo modo, ela desenvolve a ideia apenas posteriormente — especialmente no artigo “Social Justice in the age of Identity Politics” (Fraser, 1998). Cabe colocar que, posteriormente em seus escritos, Fraser acrescenta a representação como uma terceira dimensão da sua teoria da justiça social (correspondente à injustiça de natureza política), Cf. Fraser, 2005.

⁴ É por isso que, embora por um lado Fraser estabeleça em seus escritos uma crítica mais aberta às teorias do reconhecimento da atualidade, que, como ela afirma, se voltam para o domínio cultural precisamente quando o capitalismo neoliberal demonstra também a necessidade de remédios redistributivos, por outro ela não hesita em afirmar que nem as teorias do reconhecimento nem as teorias da redistribuição, ao se voltarem para apenas um dos dois paradigmas, foram capazes de dar uma resposta adequada ao problema da justiça reivindicada pelos movimentos sociais. Cf. Fraser, 2003, p. 92.

Nesse contexto, surge então a questão de como formular uma concepção de teoria crítica da justiça social capaz de abarcar ambas as formas de dominação. É no intuito de tentar dar conta dessa problemática e desenvolver uma teoria da justiça bidimensional capaz de integrar as duas formas populares de reivindicações reclamadas pelos movimentos sociais, que Fraser formula o paradigma intersubjetivo da *paridade de participação* (*parity of participation*), que opera como o centro normativo de sua teoria. O presente artigo tem por objetivo pensar como o conceito da paridade de participação se desenvolve na teoria da autora de modo a se tornar o princípio normativo de sua teoria bidimensional da justiça social. Para isso, no entanto, propomos uma volta aos escritos dos anos oitenta, contexto no qual ela formulava sua *política de interpretação das necessidades*. Em tal contexto, ao olhar para a questão das lutas pelas necessidades, Fraser percebe que os próprios conflitos políticos em torno das necessidades que se dão no plano discursivo são perpassados por desigualdades, e que os próprios *meios socioculturais de interpretação e comunicação* tendem de alguma forma a favorecer o discurso colocado por determinados grupos em detrimento de outros. Nessa dinâmica, as formas de expressão de grupos sociais subalternos são constituídas como inferiores em relação às formas de expressão de grupos dominantes ou hegemônicos.

Buscamos defender que, embora o conceito da paridade de participação seja sistematizado nos textos da autora apenas no contexto dos escritos da teoria da justiça (1995-2003), algumas noções e conceitos essenciais formulados nos escritos dos anos oitenta constituem o terreno sobre o qual a noção da paridade de participação vem a ser posteriormente desenvolvida. A hipótese da qual parte essa investigação é que, tanto a construção da teoria da justiça pensada por Fraser em *Redistribution or Recognition?* quanto a formulação de sua *política de interpretação das necessidades* em *Unruly Practices*, estão perpassadas por uma linha de inquietação que, como procuramos defender, as liga: uma preocupação em pensar sobre os obstáculos colocados à democracia

contemporânea com o intuito de procurar formas de ampliá-la e racionalizá-la através de um modelo de igualdade na participação.

2 Os conflitos político-discursivos em torno das necessidades

É na última parte da coletânea intitulada *Unruly Practices*, que Fraser desenvolve a sua chamada *política de interpretação das necessidades* (*politics of need interpretation*). Em tal contexto, a autora já identifica uma diminuição significativa dos conflitos em torno da classe, o aparecimento de novas coletividades sociais organizadas,⁵ e o surgimento da necessidade como uma questão central.⁶ É nesse sentido que em um de seus textos, denominado “Struggle over Needs”, ao olhar especificamente para o contexto das sociedades de capitalismo tardio norte-americanas em Estado de bem-estar social, a autora propõe uma nova forma de pensar os conflitos sociais político-discursivos no que diz respeito à interpretação e satisfação de suas necessidades.

No início de seu artigo, Fraser afirma que: “A discussão sobre as necessidades funciona como meio de formulação e questionamento de reivindicações políticas: é um idioma no qual o conflito político é formulado e através do qual as desigualdades são simbolicamente elaboradas e disputadas” (Fraser, 1989, p. 161-2). Nas lutas pelas necessidades, diferentes grupos e agentes sociais — sejam instâncias estatais, movimentos sociais, entre outros — expressam diferentes discursos acerca do que consideram suas necessidades e do que necessitam para saná-las. A luta em torno das necessidades envolve, desse modo, uma rede de relações discursivas. Nesse processo, as necessidades são

⁵ Como as coletividades socialmente organizadas em torno das questões de gênero, de raça e de sexualidade.

⁶ Como a autora afirma: “De fato, essa justaposição de um discurso sobre as necessidades, com os discursos sobre direitos e interesses, é uma das marcas distintivas da cultura do capitalismo tardio”. (Fraser, 1989, p. 162).

elaboradas e colocadas em disputa através de embates discursivos controversos, travados em torno de estabelecer como legítima uma determinada demanda ou reivindicação social.

Se a discussão sobre as necessidades funciona como meio de formulação e questionamento de reivindicações políticas e existem diferentes concepções acerca das necessidades que são defendidas por disputas discursivas entre diferentes grupos, é na esfera pública que tais embates são travados e a controvérsia entre os discursos pode ser expressada. Fraser formula sua noção de esfera pública a partir de Habermas.⁷ Na concepção teórica do autor, desenvolvida na obra *Teoria da Ação Comunicativa*, a racionalidade, na modernidade, pode ser dividida em dois tipos: a *racionalidade instrumental* e a *racionalidade comunicativa*. Consequentemente, a sociedade se divide também em duas ordens: o *sistema*, ordem na qual predomina a racionalidade instrumental, e o *mundo da vida*, ordem na qual predomina a racionalidade

⁷ A noção de esfera pública desempenha um papel importante na teorização de Fraser. Na concepção da autora, um lugar para que as discussões e debates possam ser travados é indispensável a uma democracia em sentido amplo. Mas apesar de formular sua noção de esfera pública a partir de Habermas, ela critica a ideia do autor de suspensão provisória das desigualdades. Em seu livro intitulado *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas discorre sobre uma concepção de esfera pública burguesa regida pela ideia de que a igualdade deveria pautar o debate no interior dessa esfera. Tal concepção postulava uma ideia de que, durante o debate público, quaisquer diferenças e desigualdades entre seus membros deveriam ser temporariamente suspensas e dar lugar a uma noção de igualdade humana de todos (cf. Habermas, 1984). Fraser argumenta que tal noção é insuficiente e que é somente com a real eliminação das desigualdades que a participação como iguais no interior da esfera pública pode se dar de fato. A crítica é formulada e desenvolvida pela autora em “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of actually existing Democracy”, em que ela afirma: “Essa esfera pública seria uma arena na qual os interlocutores deixariam de lado características como diferenças de nascimento e recursos, e fariam uns com os outros como se fossem pares sociais e econômicos. A frase operativa aqui é ‘como se’. Na verdade, as desigualdades sociais entre os interlocutores foram eliminadas apenas entre aspas”. (Fraser, 1990, p. 63). Embora a forma como ela pensa o conceito sofra influências da noção habermasiana, ao longo de sua teoria, a autora desenvolve uma noção própria de esfera pública pós-burguesa. Para um diálogo a respeito das concepções de esfera pública em Habermas e Fraser, ver: Silva, 2016.

comunicativa (Habermas, 2012). A racionalidade comunicativa é aquela que busca o entendimento intersubjetivo baseado no discurso. Essa ideia de uma racionalidade que busca o entendimento e consenso por meio da fala e da argumentação é importante no modelo discursivo de esfera pública formulado por Habermas. É no mundo da vida que ocorre a reprodução simbólica da sociedade, que se dá por meio da interação social baseada no consenso, e é nele também que se localiza o que o autor entende por *sociedade civil*. As organizações da sociedade civil são as responsáveis por trazerem os problemas e as demandas sociais para serem discutidos na esfera pública (Habermas, 1997, p. 99), onde as questões são primeiramente formuladas e discutidas pela sociedade civil de modo a serem posteriormente tratadas pelo Estado.⁸ Desse modo, ela funciona, para Habermas, como o lugar no qual as demandas sociais são trazidas, discutidas, e as opiniões são formadas por meio do discurso orientado para o entendimento.

Fraser considera que a concepção habermasiana de esfera pública é indispensável para a formulação de uma teoria crítica da democracia, no entanto, ela endereça à teoria do autor uma crítica a partir do feminismo.⁹ Em um dos artigos de *Unruly Practices*, denominado “What’s Critical about Critical Theory?”, Fraser busca reconstruir o subtexto do gênero ausente na teoria da ação comunicativa elaborada por Habermas. Na concepção de Habermas, tanto o sistema quanto o mundo da vida se dividem em instâncias públicas e privadas. No sistema, a divisão se dá entre a economia oficial e o Estado, e no mundo da vida entre as esferas privada e pública. Os âmbitos privados dos

⁸ O Estado é o responsável pela elaboração das leis e das políticas públicas, as quais, embora façam parte do que Habermas chama de subsistema administrativo, estão enraizadas nas formulações feitas pela sociedade civil no mundo da vida. A sociedade civil é portanto indispensável à constituição da democracia, uma vez que é a responsável por tematizar os problemas sociais a serem tratados pelo Estado.

⁹ As críticas endereçadas a Habermas aparecem principalmente nos artigos: “What’s Critical about Critical Theory?” e “Struggle over Needs” (Fraser, 1989), e “Rethinking the Public Sphere” (Fraser, 1990).

dois domínios se relacionam por meio da mediação dos papéis do trabalhador e consumidor, exercidos pelos agentes sociais; da mesma forma, os âmbitos públicos dos dois domínios se relacionam por meio da mediação dos papéis de cidadão e de cliente. A crítica de Fraser se direciona a tentar mostrar que tais papéis, a despeito do que parece indicar a teoria de Habermas, não são neutros, mas permeados pela problemática do gênero. O papel de trabalhador, como procura defender, é predominantemente exercido pelos homens, os quais são vistos como os provedores das carências materiais da família e do lar. Os papéis tanto de consumidor quanto de cliente são predominantemente desempenhados pelas mulheres, às quais cabe a responsabilidade pelo cuidado da casa e dos filhos, sendo consequentemente colocadas em uma posição de dependência da proteção social masculina. Já o papel do cidadão traz consigo a ideia de alguém que atua e intervém no debate público, de um sujeito provido da habilidade da fala e intervenção na interação social discursiva da esfera pública. Mas, como afirma Fraser: “essas são capacidades que, no capitalismo clássico da dominação masculina, estão atreladas à masculinidade: são capacidades de inúmeras maneiras negadas às mulheres e consideradas estranhas à feminilidade” (Fraser, 1989, p. 126).¹⁰ O papel da cidadania é, desse modo, predominantemente exercido pelos homens.

Mas as mulheres não são as únicas que enfrentam impedimentos na participação como cidadãs na esfera pública, negros, homossexuais, pobres, são exemplos de coletividades sistematicamente excluídas do debate na esfera pública burguesa, eles constituem o que Fraser denomina de *contra públicos subalternos*. Os contra públicos subalternos são coletividades comumente subordinadas que estabelecem espaços discursivos paralelos onde podem elaborar seus contradiscursos, os quais funcionam como oposição aos discursos hegemônicos. Nesses

¹⁰ Ao longo do artigo a autora expõe que tanto as relações familiares como os debates no interior da esfera pública são marcados por uma supressão constante da fala e do discurso feminino.

espaços discursivos, tais grupos estabelecem e discutem suas necessidades. A noção de contra públicos subalternos é central na elaboração da teoria das necessidades de “Struggle over Needs”. Se opondo a Habermas, Fraser defende que uma concepção crítica de esfera pública precisa atentar para os contra públicos alvo da subordinação social, aumentando o espaço de discurso e dando lugar às interpretações alternativas das necessidades, opostas ao discurso hegemônico.

Em “Struggle over Needs”, Fraser postula que a luta pelas necessidades pode ser dividida em três diferentes estágios que, embora possam ser analiticamente traçados, se relacionam diretamente na prática:

O primeiro é a luta por estabelecer ou recusar o estatuto político de uma dada necessidade, a luta para validar uma necessidade como questão de preocupação política legítima ou classificá-la como não-política. O segundo é a luta pela interpretação da necessidade, a luta pelo poder de defini-la e, assim, determinar como ela pode ser satisfeita. O terceiro momento é a luta pela satisfação da necessidade, a luta por assegurar ou impedir a provisão correspondente. (Fraser, 1989, p. 164)

A teorização empreendida por ela concentra-se especialmente no segundo estágio, o da luta pela interpretação da necessidade. Se, como afirma a autora, a questão da necessidade possui um papel central na política contemporânea, seu intuito é pensar as diferentes disputas discursivas que envolvem a questão do estabelecimento das necessidades daqueles que reivindicam uma demanda na esfera pública. Ou seja, olhar não apenas para a própria política da necessidade, mas para o modo como a interpretação de tais necessidades se dá e é travada pelos diferentes agentes sociais no plano do discurso. É nesse sentido que, ao desenvolver sua teorização a respeito da interpretação das necessidades, Fraser afirma que é preciso atentar para o que ela chama de *meios socioculturais de interpretação e comunicação* (*sociocultural means of interpretation and communication*). Os MIC, como define a autora, são

“o conjunto específico, cultural e histórico, de recursos discursivos disponíveis aos membros de uma dada coletividade social em reivindicação contra uma outra” (Fraser, 1989, p. 164). Ela enumera alguns recursos discursivos a serem analisados em uma luta por necessidade. No entanto, o objetivo de Fraser não parece ser exatamente analisar um a um como tais recursos discursivos são usados nos conflitos por necessidade, mas antes chamar atenção para o modo como eles são mobilizados de maneira a dar voz aos interesses, vivências e interpretações dos grupos dominantes.

Fraser defende que, se a luta pelas necessidades é composta por grupos que possuem atribuição de status, recursos materiais e poder de maneira desigual — sendo também perpassados por desigualdades como as de gênero, de raça, de etnia, de classe social, entre outras (Fraser, 1989, p. 165) — como consequência, os meios socioculturais de interpretação e comunicação, ou seja, as interações discursivas travadas por tais grupos na esfera pública são também perpassadas por tais desigualdades. As interações sociais, inclusive no plano discursivo, são estabelecidas de modo a favorecer os grupos dominantes e desfavorecer os grupos subordinados. Portanto, paralelamente às desigualdades de recursos, status e poder político, são estabelecidas também desigualdades que se dão no plano discursivo, em que os próprios modos de expressão das coletividades subordinadas são sistematicamente desvalorizados e marginalizados enquanto formas legítimas de definição, interpretação e reivindicação de necessidades. A consequência é uma dificuldade na possibilidade de estabelecer os próprios termos do debate e participar em condição de igualdade (*on a par with*) no diálogo.

3 A controvérsia redistribuição-reconhecimento

Se, no contexto de elaboração de sua teoria dos anos oitenta, Fraser se preocupava em olhar para os conflitos político-discursivos em torno das necessidades travados pelos diferentes movimentos sociais

na esfera pública, no contexto da teoria da justiça seu objetivo passa por olhar para os mecanismos de dominação e para os dois tipos paradigmáticos de reivindicações por justiça feitos pelos movimentos sociais contemporâneos: a redistribuição e o reconhecimento. Para a autora, as lutas por redistribuição e as lutas por reconhecimento pensam a questão da injustiça de maneiras diferentes. As da redistribuição defendem que a injustiça está situada na estrutura econômica da sociedade.¹¹ As do reconhecimento, em contrapartida, se centram nas chamadas injustiças culturais.¹² Elas defendem que a injustiça está enraizada na ordem cultural da sociedade, ou seja, nos padrões institucionalizados de representação, interpretação e comunicação (Fraser, 2003, p. 13).¹³ Mas Fraser atenta para o fato de que algumas coletividades são alvo tanto das formas de injustiça distributivas quanto de reconhecimento, a esses grupos sociais ela dá o nome de *coletividades bidimensionais*. O gênero é um exemplo de coletividade bidimensional tratado pela autora, ele está radicado e mescla injustiças da ordem econômica e cultural.¹⁴ Por um lado, ele é um princípio organizador da estrutura econômica da sociedade capitalista que gera injustiças econômicas, consequentemente, requer transformar a economia com sua estrutura

¹¹ Fraser elenca como teóricos típicos das teorias da redistribuição uma série de autores, entre eles: Marx, Rawls, Rorty e Dworkin. A ordem econômica está institucionalizada de forma característica nos mercados e promove a má distribuição de recursos por meio, por exemplo, da marginalização, exploração e privação econômicas.

¹² Fraser elenca Axel Honneth, Charles Taylor e Iris Marion Young como os principais representantes das teorias do reconhecimento.

¹³ A ordem cultural pode operar através de diversas instituições diferentes, como a família, a religião e até mesmo a lei. São exemplos de injustiças de não-reconhecimento: a dominação cultural, o não-reconhecimento social e a falta de respeito entre grupos.

¹⁴ Isso porque a desigualdade de gênero estrutura a divisão existente no trabalho remunerado, considerado como produtivo e desempenhado primariamente pelos homens, e o trabalho doméstico, considerado reprodutivo e desempenhado majoritariamente pelas mulheres. Além disso, organiza também a divisão do mercado de trabalho remunerado, o qual confere às mulheres marginalização econômica, privação de recursos e exploração baseadas no gênero. Cf. Fraser, 2003, p. 20. Sobre esse assunto, conferir Frateschi, 2016.

desigual marcada pelo gênero. Por outro, ele também codifica os padrões de valorização cultural da sociedade.¹⁵ Como fruto disso — como já antecipava a autora em *Unruly Practices* — as mulheres são alvo de formas específicas de subordinação cultural marcadas pelo gênero. De forma semelhante ao heterossexismo, para superar o androcentrismo é necessário modificar a ordem cultural da sociedade.¹⁶

Para pensar uma concepção de justiça que seja capaz de integrar redistribuição e reconhecimento e dar uma resposta às *coletividades bi-dimensionais*, o núcleo normativo utilizado por Fraser é a norma da paridade de participação. Ela estabelece que a justiça deve garantir a todos os membros da sociedade a possibilidade de interagir com os demais em condição de igualdade. A função do princípio na teoria da autora é proporcionar uma reflexão bidimensional baseada em um centro normativo que é a base da justiça (Fraser, 2003, p. 221-233). Isso significa que a questão da reivindicação por justiça — tanto distributiva quanto por reconhecimento — deve ser colocada nos termos da consolidação da paridade de participação. Para que a justiça seja possível,

¹⁵ O que se dá por meio do androcentrismo, um padrão institucionalizado de valor cultural que estrutura a interação social de um modo que valoriza e privilegia características associadas com o masculino, desvalorizando o codificado como feminino. Assim como a sexualidade, o gênero é um eixo de subordinação que está codificado em diversas áreas, como o direito, a política, as práticas profissionais e a cultura popular. Cf. Fraser, 2003, p. 20-1.

¹⁶ Fraser defende que, a nível prático, quase todos os eixos de subordinação do mundo atual podem ser considerados bidimensionais. Até mesmo categorias aparentemente unidimensionais, como a classe social e as sexualidades desprezadas, também podem ser consideradas bidimensionais. Sem dúvida que a causa última da injustiça de classe é a estrutura econômica da sociedade capitalista; e da injustiça às sexualidades desprezadas, a ordem cultural da sociedade, porém as consequências dessas injustiças podem extrapolar suas dimensões originárias e incluir também injustiças das outras dimensões. Ainda, os diferentes eixos de subordinação não são bidimensionais da mesma forma, senão que cada um apresenta a sua especificidade de bidimensionalidade. A classe social, por exemplo, apresenta a especificidade de possuir características mais evidentes de injustiça distributiva, enquanto que as sexualidades desprezadas da injustiça de reconhecimento. O gênero, em contrapartida, parece combinar características bastante explícitas das duas dimensões. Cf. Fraser, 2003, p. 19.

desse modo, Fraser afirma que ao menos duas condições precisam ser satisfeitas, a *condição objetiva* (*objective condition*) da paridade de participação, em que os recursos materiais para a paridade de participação precisam ser garantidos aos sujeitos sociais, de modo que assegurem sua independência no sentido econômico; e a *condição intersubjetiva* (*intersubjective condition*) da paridade de participação, por meio da qual deve ser garantido que os padrões institucionalizados de valor cultural manifestem respeito igual por todos os participantes, garantindo equanimidade no aspecto cultural.¹⁷

3.1 A condição intersubjetiva da paridade de participação

Mas o projeto de integração entre redistribuição e reconhecimento passa por alguns dilemas de filosofia moral. O campo da filosofia moral considera muitas vezes que as questões relacionadas com a justiça se referem ao direito — e por isso fazem parte da esfera da moralidade. Em contrapartida, considera que as questões relacionadas à autorrealização são referentes ao bem — e com isso estão mais relacionadas com o campo da ética. Assim como os princípios da moral kantiana (*Moralität*), os padrões da justiça são universalmente vinculativos, ou seja, eles são mantidos independentemente do compromisso estabelecido pelos atores concretos com relação a eles. Já as reivindicações com respeito à autorrealização, assim como os preceitos da moralidade hegeliana (*Sittlichkeit*), são comumente consideradas mais restritas, uma vez que dizem respeito a horizontes de valor específicos, os quais não podem ser universalizados. A crítica empreendida por Fraser é a de que, nas teorias do reconhecimento, o reconhecimento é comumente considerado como pertencente à autorrealização — caso da teoria do

¹⁷ Para que uma luta possa ser justificada, os diferentes grupos ou movimentos sociais devem mostrar que os arranjos institucionais da economia ou da cultura impedem a sua participação em condições de igualdade na vida social. A paridade de participação se constitui, desse modo, no padrão de avaliação de tais reivindicações. *Idem, ibidem*, p. 229-30.

reconhecimento de Axel Honneth.¹⁸ Para tais teorias, o reconhecimento entre sujeitos é uma condição necessária para a correta formação da subjetividade e autoidentidade de cada um (Cf. Honneth, 2003, p. 213-27 e Honneth; Fraser, 2003, p. 37-8). Quando um sujeito não é reconhecido pelos demais em suas relações sociais, ele tem sua subjetividade e sua autoidentidade lesionadas de alguma forma, de modo que a relação de não-reconhecimento impossibilita a formação de uma identidade plena e sem distorções. Assim sendo, as atuais teorias do reconhecimento compreendem o dano do não-reconhecimento no plano ético, como mitigando a capacidade do sujeito de alcançar a boa vida.

Na tentativa de solucionar o problema da integração entre redistribuição e reconhecimento no âmbito da filosofia moral, Fraser propõe um modelo alternativo para pensar a questão das lutas por reconhecimento, a autora recorre a Weber¹⁹ e, ao invés de tomar o não-reconhecimento como uma danificação da identidade lesionada, propõe pensá-lo como consequência de uma diferença na hierarquia de status dos diferentes grupos e atores sociais. Na concepção do *modelo de status* (*status model of recognition*), não ser reconhecido não significa sofrer uma identidade distorcida e ter a subjetividade danificada pela falta de

¹⁸ Entre os autores que consideram o reconhecimento como pertencente à autorrealização, Fraser faz referência não apenas a Honneth mas também a Charles Taylor. Para ela, tanto Taylor quanto Honneth acreditam que o não-reconhecimento significa sofrer um dano da identidade e um prejuízo da subjetividade, e que “ser reconhecido por outro sujeito é uma condição necessária para formar uma subjetividade integral, não distorcida”. A autora se contrapõe às concepções pensadas por ambos. Cf. Fraser, 1995b, p. 28. Para um tratamento a respeito da concepção de status em Fraser em comparação com as concepções de identidade de Honneth e Taylor, ver Zurn, 2003b. Para um tratamento mais sistemático da questão em Fraser e Honneth, respectivamente, ver: Fraser, 2001 e Honneth, 2003.

¹⁹ O autor elabora uma distinção analítica entre as esferas econômica, social e política como ordens de lógicas distintas (WEBER, 1982). Cabe colocar que o conceito de status aparece pela primeira vez na teoria de Fraser em Fraser 1996, contexto no qual a autora buscava pensar a integração entre redistribuição e reconhecimento no caso específico da injustiça de gênero, mas é no artigo “Rethinking Recognition” que ele passa finalmente a ser colocado como uma alternativa à noção de identidade das teorizações de luta por reconhecimento (Cf. Fraser, 2000, p. 113).

reconhecimento de outros, mas ser representado por padrões institucionalizados de valor cultural de uma maneira que impeça a participação como igual na vida social.²⁰ Ou seja, no modelo de status, o não-reconhecimento não se dá por meio de atitudes e discursos depreciativos independentes, mas quando as próprias instituições sociais organizam as interações por meio de normas culturais que não promovem a participação dos atores sociais em condição de igualdade. Nessa ótica, o não-reconhecimento é uma relação institucionalizada de subordinação, e, portanto, de violação da justiça.²¹

Desse modo, Fraser propõe pensar a luta pelo reconhecimento como uma luta pela resolução da injustiça em seu aspecto cultural-valorativo que busca reivindicar uma mudança na forma de organização das relações sociais que estabelece, na verdade, uma diferença de status social entre grupos. Assim como formulava a ideia dos *meios*

²⁰ A teoria pensada por Fraser é deontológica e prevê que compete a cada indivíduo ou grupo definir sua concepção de autorrealização e boa vida a ser seguida, desde que não interfira na liberdade dos seus parceiros de interação social. Ao criticar as teorias do reconhecimento pautadas pela autorrealização, Fraser faz questão de frisar que, na sua concepção, uma justificação das reivindicações por reconhecimento que recorra à autorrealização, por não poder ser universalmente partilhada, é necessariamente sectária ou parcial, e não vinculante. Ao se opor às teorias do reconhecimento que situam a problemática da falta de reconhecimento na psicologia interpessoal — ou seja, nas distorções psicológicas de cada um — ela procura defender que, ao contrário, são os próprios padrões institucionalizados de valorização que constituem determinados atores ou grupos sociais como menos dignos de respeito e estima social. Conforme coloca a autora em *Redistribution or Recognition?*: “Uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável, quer distorça ou não a subjetividade dos oprimidos” (Fraser, 2003, p. 32).

²¹ Exemplos desses casos são as leis matrimoniais que excluem a união homossexual, baseadas no heterossexismo; as regulamentações de ajuda social e econômica que estigmatizam mães solo, baseadas no androcentrismo, e as exclusões pautadas na criação de perfis raciais, baseadas no eurocentrismo, entre outras. Em tais casos a interação social é sempre regulada por um padrão institucionalizado de valoração cultural que considera algumas categorias de atores sociais como normativas, e outras como inferiores. Em todos eles o efeito é a criação de algumas coletividades que padecem de desvalorização e subordinação social e são, com isso, impedidas de participar em pé de igualdade na vida social. (*Idem, Ibidem*, p. 29-30).

socioculturais de interpretação e comunicação no contexto de sua teoria de interpretação das necessidades — que favoreciam determinadas perspectivas consideradas hegemônicas — o modelo de status da teoria da justiça traz também a ideia de que a sociedade se organiza de tal modo que a alguns grupos é atribuída uma diferença de privilégio de status social sobre outros, em outras palavras, constitui uma organização social que se distingue por uma hierarquia de esquemas interpretativos de valores injustos, na qual certos padrões de valorização cultural de determinados grupos impõem sua dominação cultural sobre outros. Se pudermos pensar a questão através dos termos colocados pela autora em *Unruly Practices*, poderíamos dizer que determinados grupos sociais hegemonizam os meios socioculturais de interpretação e comunicação, o que faz com que outros, que sofrem da subordinação cultural, tenham, paralelamente, suas características distintivas desvalorizadas e tidas como degradantes, e, desse modo, também a sua participação igualitária comprometida. Se o reconhecimento constitui uma das condições para a paridade de participação, sua não realização — por meio da diferença na ordem de status entre grupos e de padrões institucionalizados de valorização cultural — impede a participação em condição de igualdade na relação social.²²

Em contraposição às teorias tradicionais do reconhecimento, o papel da reivindicação por reconhecimento na concepção de Fraser não necessariamente significa afirmar uma diferença identitária, mas antes de tudo reivindicar a desinstitucionalização de padrões que afetem de alguma forma a possibilidade da paridade de participação. Uma concepção de reconhecimento regida pela norma da paridade de participação deve atentar se os *padrões institucionalizados de valorização cultural* (*institutionalized patterns of cultural value*) atribuem igual valor a todos

²² Conforme afirma Fraser, não ser reconhecido “não significa sofrer uma distorção de identidade ou ter a subjetividade prejudicada por ter sido depreciado por outros. É, antes, ser representado por padrões institucionalizados de valorização cultural de um modo que impede a participação como igual na vida social”. (*Idem, Ibidem*, p. 29).

os membros da sociedade e garantem a eles a possibilidade de se relacionarem em condição de igualdade, nesse caso, há uma igualdade de status entre os grupos. Se, ao contrário, tais padrões consideram determinados grupos como inferiores, há, portanto, a subordinação de status e o não-reconhecimento.

3.2 A condição objetiva da paridade de participação

A fim de entender em que consiste exatamente a injustiça distributiva na concepção de Fraser, cabe destacar o que ela entende por classe social. Em *Redistribution or Recognition?*, a autora compreende a classe — assim como o status — como uma ordem de subordinação estruturada socialmente, a qual institucionaliza mecanismos econômicos que negam a determinados grupos e atores sociais o direito de participarem igualmente da vida social. Nas palavras da autora:

Os termos classe e status, como os uso aqui, denotam ordens de subordinação socialmente arraigadas. Dizer que a sociedade tem uma estrutura de classes é dizer que ela institucionaliza mecanismos econômicos que negam a alguns de seus membros os meios e oportunidades de que precisam para participar igualmente na vida social. (Fraser, 2003, p. 48-9)²³

A luta pela redistribuição, que significa lutar pela resolução da injustiça em seu aspecto político-econômico, requer a solução de uma má distribuição econômica que hierarquiza a sociedade em diferentes classes sociais que se distinguem com relação à atribuição de recursos, em que alguns grupos retêm grande parte dos recursos materiais de modo que outros são privados deles. Uma vez que Fraser concebe a

²³ A concepção de classe social pensada por Fraser parece possuir influência tanto de Marx quanto de Weber, no entanto, a autora vincula a noção de classe diretamente ao princípio da paridade de participação, elaborando assim uma concepção própria. Para tal concepção, tanto as reivindicações feitas pelas coletividades identificadas com a classe quanto as reivindicações de gênero, raça, sexualidade, entre outras, desde que busquem transpor os impedimentos materiais ou econômicos da paridade de participação, podem ser identificadas como lutas por redistribuição.

classe como resultado de uma ordem de subordinação, ela a coloca também sob o imperativo moral da paridade de participação. A classe é entendida como resultado de mecanismos institucionalizados na estrutura político-econômica da sociedade que terminam por privar determinados grupos sociais da garantia da paridade de participação nas interações. A má redistribuição impede a participação em condições de igualdade entre os diversos grupos e atores na relação social e constitui, portanto, uma das condições para a realização da paridade de participação.

Se a luta por redistribuição requer lutar pela resolução da injustiça em seu aspecto político-econômico, Fraser atenta para o fato de que a eliminação de tais obstáculos à paridade pode ter duas diferentes formas de aplicação institucional. É nesse sentido que ela propõe uma divisão entre duas estratégias distintas de remediação da injustiça. De um lado, estão as *estratégias afirmativas* de remediação que, como ela define, “tentam corrigir os resultados desiguais dos acordos sociais sem tocar nas estruturas sociais subjacentes que os geram” (Fraser, 2003, p. 74). Do outro lado, estão as *estratégias transformativas* de remediação da injustiça, que “buscam corrigir os resultados injustos reestruturando, precisamente, sua estrutura geradora subjacente” (*Idem, ibidem*). A diferença principal entre os dois tipos de remédios, como afirma Fraser, está na forma como eles abordam a injustiça. Enquanto os afirmativos focam nos resultados causados pelas injustiças sociais, os transformativos vão até a base, tentando solucionar as próprias causas. Ao pensar a aplicação dos remédios afirmativos e transformativos à questão da justiça distributiva, a autora afirma:

A distinção entre afirmação e transformação pode ser aplicada, em primeiro lugar, à perspectiva da justiça distributiva. Nessa perspectiva, o exemplo paradigmático de uma estratégia afirmativa é o estado de bem-estar liberal, que visa corrigir a má distribuição por meio de transferências de renda. Baseando-se fortemente na assistência pública, essa abordagem busca aumentar a parcela de consumo dos

desfavorecidos, ao mesmo tempo que deixa intacta a estrutura econômica subjacente. Em contraste, o exemplo clássico de uma estratégia transformativa é o socialismo. Aqui, o objetivo é corrigir a distribuição injusta na raiz — transformando a estrutura que a gera. (Fraser, 2003, p. 74).²⁴

Desde o artigo publicado em 1995, intitulado “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-socialist’ Age”, no qual se insere no debate acerca da redistribuição e do reconhecimento, Fraser já defendia uma perspectiva de emancipação das lutas por redistribuição que buscasse uma reestruturação econômica da sociedade capaz de sanar completamente a injustiça material. Ela traz o socialismo como o exemplo clássico de uma estratégia na qual o objetivo é corrigir a distribuição injusta na raiz e transformar a própria estrutura responsável por produzi-la. No entanto, tanto no texto de 1995 quanto no livro de 2003, Fraser não desenvolve exatamente sobre como se daria sua concretização institucional. Contudo, nos parece que sua intenção não é tanto teorizar sobre o socialismo, mas pensar sobre as mais diversas possibilidades de emancipação, que para ela encontra seu horizonte normativo na proposta de concepção da justiça como paridade de participação. Tal proposta parece se vincular fortemente com a perspectiva de emancipação pensada em *Unruly Practices*, em que a igualdade social significaria transpor por completo os obstáculos colocados à igualdade na forma de subordinação material. Naquele contexto, como já adiantava Fraser em sua crítica à suspensão provisória das desigualdades pensada por Habermas, somente tal igualdade social tornaria possível uma participação democrática radical.

²⁴ Cabe colocar que a distinção entre remédios afirmativos e transformativos se aplica igualmente às perspectivas de luta por reconhecimento, em que a alteração da ordem cultural ou simbólica da sociedade pode assumir duas formas diferentes: a valorização das características desvalorizadas de determinados grupos de identidades desrespeitadas (afirmativa) ou a desconstrução das oposições simbólicas, ou seja, dos termos nos quais se elaboram essas diferenças (transformativa).

4 Considerações finais

Em sua busca por pensar o espaço público e político a partir das reivindicações sociais, o trabalho de Fraser questiona as tensões sociais a partir de um modelo de justiça democrática guiado pelo princípio da paridade de participação. Para isso, seu modelo teórico articula elementos de tradições distintas, e entendemos que a convergência entre a teoria das necessidades e a teoria da justiça pode ser identificada na tentativa de pensar os obstáculos estruturais à justiça social que estão situados não apenas no âmbito da economia, mas também no da cultura e das práticas discursivas.

No desenvolvimento de sua teoria das necessidades, situada principalmente em *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (1989), a autora centrou sua crítica na forma como o Estado de bem-estar social retira a agência política de seus cidadãos mais desfavorecidos através de políticas de bem-estar que se traduzem em políticas públicas orientadas por padrões hegemônicos de interpretação e comunicação, em que a distribuição de bens e serviços não é isenta de interpretações culturais. Além disso, Fraser também destaca como a ação dos grupos subordinados desse período buscava romper com o discurso hegemônico, deslocar a discussão e promover a transformação das práticas sociais por meio da introdução de novos significados. O resultado traduz-se na ampliação do significado da deliberação pública. Também é desse período sua crítica à noção de esfera pública liberal burguesa de Habermas, na qual a autora chama atenção para o problema da suspensão provisória das desigualdades na formação da esfera pública.

Em sua crítica a Habermas, além de insistir nas omissões históricas em relação ao gênero, Fraser sublinha a importância de reconhecer a dialética entre públicos e contrapúblicos como constituintes da esfera pública. A noção de contrapúblicos lhe permitiu afirmar a existência de espaços paralelos à discussão pública oficial, onde se subvertem as identidades atribuídas pela ordem institucional. Ao lançar luz

sobre a existência de esferas paralelas, ela aponta para os obstáculos que a esfera pública oficial não leva em consideração para a efetiva possibilidade de participar dela. Fraser mostra que a ação dos contrapúblicos tem por objetivo questionar o discurso hegemônico, deslocar a discussão e dar margem à transformação das práticas sociais mediante a introdução de novos significados.

Até então, Fraser defendia uma democracia radical entendida como o sistema político que permitisse a garantia dos direitos sociais e a igualdade de oportunidades para participar na esfera pública. Ela dedicou parte de seu trabalho a pensar a articulação dessa democracia a partir das sociedades em Estado de bem-estar social, em especial a sociedade norte-americana, com o propósito de pensar suas contradições. No entanto, no final dos anos oitenta e após a queda do Muro de Berlim, os acontecimentos da nova ordem sócio-histórica levaram Fraser a examinar alternativas teóricas ao clima de desesperança que permeava o panorama intelectual dedicado à luta pela igualdade social, ao qual ela se referia como “pós-socialista”. Essa foi a razão pela qual a autora chamou atenção para um deslocamento na “gramática da justiça”, que abandonava as lutas pela redistribuição em favor das reivindicações pelo reconhecimento das diferenças. Ao considerarmos os momentos socioeconômicos pensados pela autora e no interior dos quais sua teoria foi desenvolvida, nos foi possível esquematizar os pontos-chave dessa reflexão.

Com a publicação do livro *Redistribution or Recognition?* (2003), a análise de Fraser passa a se centrar no desenvolvimento de uma teoria da justiça propriamente dita e se caracteriza por um contraponto à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Na obra, cada um dos autores propõe uma abordagem distinta da teoria do reconhecimento. Em seu contraponto à teoria de Honneth, é possível identificar como o enfoque da teoria crítica de cada um deles tematiza a injustiça de maneiras distintas e busca formas também distintas de dar uma resposta aos problemas de injustiça social do presente. Em todo caso, o debate com

Honneth leva Fraser a lapidar sua análise bidimensional e anunciar alguns pontos sobre a necessidade de ampliar a perspectiva analítica.

Fraser elabora o modelo de status como reconhecimento da igualdade de valor moral dos participantes em qualquer arena discursiva. Ao acentuar o valor da autonomia de todos os membros, a autora busca garantir que a posição social dos participantes não impeça a consideração deles como agentes capazes de debater sobre as questões que os afetam e nas quais, em muitas situações, são desconsiderados.

Cada uma das dimensões analisadas por Fraser, redistribuição e reconhecimento, obedece a um obstáculo estrutural que define formas de injustiça analiticamente distintas, mas que se relacionam em graus e intensidades distintas na estrutura social, e de cuja conceituação dependem as propostas para sua solução. Tomadas em conjunto, as formas de desigualdade minam o princípio da paridade de participação, tomadas individualmente, revelam como cada um dos obstáculos determina as dificuldades de participar como par na esfera pública e permitem atender a complexidade das formas de reivindicação atravessadas por pelo menos dois paradigmas de justiça, o econômico e o cultural. O princípio da paridade de participação formulado pela autora é entendido justamente como a busca da superação desses obstáculos institucionalizados, relacionados com a subsistência econômica e com a possibilidade de fazer parte e determinar os termos do debate e da discussão pública e política.

Foi nesse contexto que Fraser propôs uma perspectiva dualista para pensar a injustiça social que permitisse, por um lado, analisar os obstáculos à justiça social e, por outro, oferecer um modelo normativo. A perspectiva dualista aponta para o reconhecimento no âmbito socio-cultural e para a redistribuição no aspecto econômico. Assim, apresenta uma forma de abordar o problema da justiça social a partir de uma análise bidimensional que se sustenta na tensão entre economia e cultura. O interesse fundamental de Fraser é não reduzir nenhuma das duas instâncias à outra e sustentar que as lutas por redistribuição não poderiam mudar a situação do não reconhecimento sem o apoio de

políticas de reconhecimento e vice-versa. A autora elenca diversos exemplos que evidenciam essa relação de imbricação entre as duas formas de injustiça, o que a leva a defender que não pode haver redistribuição sem reconhecimento, nem reconhecimento sem redistribuição. Ao evitar a antítese, Fraser sustentou a tensão entre ambas como constitutiva da estrutura social. Assim, procurou dar uma resposta ao discurso que buscava romper com a inter-relação para instrumentalizar as diferenças culturais em detrimento de uma justa redistribuição econômica. O objetivo teórico de denunciar a falsa antítese faz parte de sua ferramenta analítica para tratar o subtexto cultural da economia e o subtexto econômico da cultura, o que possibilitou a consideração das demandas dos grupos sociais bidimensionais, como o gênero e a raça, expostos ao problema da redistribuição e do reconhecimento de maneira conjunta, ou ao menos nos quais essa bidimensionalidade é mais evidente.

O princípio normativo da paridade de participação, orientado a superar a injustiça em relação à desigualdade econômica e sociocultural, estabelece que só é possível participar em condição de igualdade através da satisfação das condições econômicas e do reconhecimento do status de igualdade de cada participante na esfera pública. O problema do reconhecimento da diferença deixou de estar restrito a uma diferença de identidade cultural e se deslocou para o reconhecimento que enfatiza a consideração da igualdade moral na esfera pública. Já a paridade participativa permite, a quem se reconhece como membro de uma sociedade, participar da mesma em qualquer arena discursiva ou na esfera pública política. A ideia básica que se mantém desde a teoria das necessidades é construir um espaço social suficientemente aberto e heterogêneo que permita o debate sobre as reivindicações sem que a real igualdade seja suspensa.

Se olharmos para o contexto do desenvolvimento da teoria das necessidades, vemos que, através de sua crítica à noção de esfera pública habermasiana, Fraser buscava pensar a formação de uma opinião pública informada por meio de um debate aberto que incentivasse a

deliberação pública e política e visasse uma interação social orientada pelo ideal da paridade de participação. Nesse contexto, foi central o interesse da autora em pensar como o debate estava estruturado e como isso determinava o funcionamento da esfera pública e política democrática como um espaço de debate e deliberação sobre as necessidades e a interpretação das necessidades. Além disso, os discursos sobre as necessidades que emergiam da esfera privada deveriam encontrar formas de serem politizados na esfera pública. Uma vez politizados, a controvérsia sobre a interpretação das necessidades constituiria finalmente um espaço que determinaria os modos de subjetivação que resultariam desses discursos.

É nesse sentido que entendemos que o princípio da paridade participativa tem suas bases nas contradições sociais identificadas por Fraser nas lutas pelas necessidades e na dinâmica de funcionamento da esfera pública burguesa. Para Fraser, somente uma teoria social crítica atenta à política de interpretação das necessidades e ao caráter desigual dos meios socioculturais de interpretação e comunicação, bem como ao caráter desigual das relações estabelecidas no interior da esfera pública, pode lançar luz sobre a injustiça e pensar sua superação. Para Fraser, essa é a condição para a transformação das desigualdades sociais em uma democracia. Desse modo, o desafio de elaborar uma noção de justiça que pudesse responder às reivindicações das lutas dos movimentos sociais foi a motivação para o desenvolvimento do princípio da paridade de participação de sua teoria.

No final da década de oitenta, o trabalho de Fraser se centrou nos problemas do Estado de bem-estar social e nas suas limitações na abordagem de políticas transformadoras que pudessem remover obstáculos institucionais à igualdade de participação na esfera pública. No contexto de elaboração da teoria da justiça, por outro lado, ela propôs o modelo de uma perspectiva dualista que, por um lado, tornaria possível analisar as limitações para a justiça social e, por outro lado, fornecer um modelo normativo sobre ela. A perspectiva dualista de Fraser visou o reconhecimento na esfera sociocultural e a redistribuição no

aspecto econômico. A autora propôs uma forma de assumir o problema da justiça social a partir de uma análise bidimensional que pudesse ser sustentada pela tensão entre economia e cultura. O interesse fundamental, como vimos, foi não reduzir nenhuma das duas instâncias a outra e sustentar que as lutas por redistribuição não poderiam mudar a situação de exclusão se não contassem também com as políticas de reconhecimento, as quais exigem fundamentalmente a promoção da modificação de padrões de valor cultural já institucionalizados que permitem constantemente a sobrevivência de esquemas de desigualdade social e vice-versa.

As noções de coletividades bidimensionais e de dualismo perspectivista desenvolvidas por Fraser buscaram justamente evidenciar essa interconexão das duas formas de injustiça e defender que não pode haver redistribuição sem reconhecimento ou reconhecimento sem redistribuição. É nesse sentido que dizemos que ela procurou superar essa disjuntiva enfatizando o entrelaçamento de ambas. Ao evitar a antítese, manteve a tensão entre as duas como constituinte da estrutura social. O objetivo teórico de denunciar a falsa antítese faz parte de sua tentativa de pensar o subtexto cultural da economia e o subtexto econômico da cultura. Ao utilizarmos a concepção bidimensional desenvolvida por Fraser para pensar as reivindicações por justiça dos vários grupos sociais, entre os quais se destacam as coletividades bidimensionais, como gênero e raça — suscetíveis à manifestação conjunta dos problemas da redistribuição e do reconhecimento — fica evidente o entrelaçamento dos fatores que impedem a paridade participativa na esfera pública. O princípio normativo da paridade participativa visa justamente a superação da injustiça em relação a essas desigualdades econômicas e socioculturais. Dessa forma, o princípio estabelece que os grupos podem participar em condições de igualdade se a transformação das condições econômicas for alcançada e se o estatuto de igual de cada participante na esfera pública for reconhecido.

Se olharmos para o contexto da luta pelas necessidades do capitalismo tardio pelas lentes da paridade de participação, poderíamos

dizer que ela permite que aqueles que se reconhecem como membros de uma sociedade participem em qualquer arena discursiva ou na esfera pública política e possuam igualdade de condições de estabelecer os termos do debate. Tanto no contexto da luta pelas necessidades quanto no contexto da teoria da justiça, a ideia subjacente é construir um espaço social suficientemente democrático e heterogêneo que permita o debate das demandas sem que a real paridade de participação seja desconsiderada.

A crítica de Fraser sugere que a deliberação é um processo que visa resolver desigualdades sistêmicas e a partir da qual devemos começar a encontrar a sua solução. No entanto, a invisibilidade do caráter desigual dos diferentes públicos e agentes sociais corrompe esse objetivo. Portanto, a questão das determinações e da interpretação dessas determinações que configuram uma estrutura desigual de participação nas arenas discursivas da vida social deve ser levada em consideração. Assim, reconhecer a legitimidade de um interlocutor não significa esconder a desigualdade que define a sua subordinação, mas trata-se precisamente de buscar resolvê-la sem abstrai-la do processo deliberativo. A exigência de uma esfera pública aberta em que a transformação social se realiza graças à discussão contínua exige pensar nas dinâmicas entre públicos hegemônicos e contra hegemônicos em virtude das quais é possível quebrar a hegemonia discursiva e inaugurar um novo processo de debate.

Se em 1995, em seu artigo “From Redistribution to Recognition”, ela afirmou que o ideal de paridade de participação exigia uma pré-condição objetiva e uma intersubjetiva, em 2003, em seu diálogo com Honneth, ela avança ao definir a paridade de participação como princípio de uma teoria da justiça que constitui “uma interpretação democrática radical da igualdade de autonomia”. A paridade de participação é então a forma de justiça democrática que implica a definição de situações de injustiça através de processos e procedimentos deliberativos em que cada um pode exercer a sua autonomia na vida social e pode transformar as condições de injustiça econômica e de

reconhecimento. A chave, a partir do livro de 2003, é considerar que a aplicação do princípio para encontrar alternativas às formas de subordinação social deve garantir que a proposta de soluções alternativas seja legitimada através de procedimentos democráticos nos quais são discutidas diferentes interpretações sobre como alcançar e garantir essa igualdade de autonomia. No contexto da teoria bidimensional, essa paridade de participação é entendida como a superação dos obstáculos institucionalizados em padrões de valorização cultural e daqueles relacionados com a subsistência econômica, os quais condicionam a possibilidade de fazer parte da discussão pública e política.

Referências

- BRESSIANI, Nathalie de Almeida. *Economia, Cultura e Normatividade: O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de São Paulo, 2010.
- FRASER, Nancy. *Unruly Practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, C.(Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: M.I.T. Press, 1990. p. 109-142.
- FRASER, Nancy. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age. *New Left Review*, 212, 1995.
- FRASER, Nancy. "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference". *Journal of Political Philosophy*, vol.3, n.2, 1995b.
- FRASER, Nancy. *Justice Interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York: Routledge, 1997a.
- FRASER, Nancy. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, 1998.
- FRASER, Nancy. Rethinking Recognition. *New Left Review*, n. 3, 2000a, p. 107-120 [Repensando o Reconhecimento. *Enfoques*, v. 9, n.1, 2010].

- FRASER, Nancy. Recognition without Ethics. *Theory, Culture and Society*, v. 18, n. 2, 2001 [Reconhecimento sem ética. *Lua Nova*, n. 70, 2007].
- FRASER, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge: Polity Press, 2008a.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003.
- FRATESCHI, Yara Adario. A. Giorgio Agamben E A Emancipação Da Mulher. *Revista Filosófos*, v. 21, p. 213, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre a Facticidade e a Validade*, vol 1 e 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria da Ação Comunicativa*, vol. 1 e 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003 [1992].
- Silva Enrico. Paternostro. Bueno da. *A teoria social crítica de Nancy Fraser: Necessidade, feminismo e justiça*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- Silva Enrico. Paternostro. Bueno da. Para uma teoria crítica da democracia: o conceito de esfera pública em Habermas e Fraser. (RICS) São Luís – Vol. 3 – Número Especial. jan./jul. 2016.
- THOMPSON, Simon. Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser – Honneth Debate. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 8, n. 1, 2005.
- WEBER, Max. “Classe, Estamento, Partido”. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, 1982.
- ZURN, Christopher. Arguing Over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice. *Philosophy Today*, v. 47, 2003a, p. 130-144.
- ZURN, Christopher. Identity or Status? Struggles over ‘recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor. *Constellations*, v. 10, n. 4, 2003b, p. 519-537.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

A História da Filosofia é um campo vibrante, frutífero e que merece ser explorado. Este livro é o resultado do segundo encontro do GT Mulheres na História da Filosofia, que ocorreu no XX Encontro da Anpof em 2024 na cidade de Recife, e apresenta uma amostra bastante representativa da pluralidade de perspectivas acerca da contribuição filosófica das mulheres. Esse esforço busca mostrar que dar voz às filósofas é não apenas colaborar para construir uma história alternativa da Filosofia, aquela que não encontramos nos livros famosos, mas fazer justiça à própria área, apontando como — de fato — as filosofias, sistemas, teorias foram sendo construídos em intercâmbios intelectuais ao longo do tempo. Ele é, portanto, um testemunho e um convite: no primeiro caso, ele é um testemunho da complexidade de nossa área e, no segundo, um convite para que essa iniciativa continue gerando frutos.

