



VOZES
S



FEMININAS
NA FILOSOFIA



Ana Rieger Schmidt
Gisele Dalva Secco
Inara Zanuzzi
Organizadoras



UFRGS
EDITORA



V
EZ
S 
FEMININAS
NA FILOSOFIA



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor

Rui Vicente Oppermann

Vice-Reitora e Pró-Reitora
de Coordenação Acadêmica

Jane Fraga Tutikian

EDITORA DA UFRGS

Diretor

Alex Niche Teixeira

Conselho Editorial

Álvaro Roberto Crespo Merlo

Augusto Jaeger Jr.

Carlos Pérez Bergmann

José Vicente Tavares dos Santos

Marcelo Antonio Conterato

Marcia Ivana Lima e Silva

Maria Stephanou

Regina Zilberman

Tânia Denise Miskinis Salgado

Temístocles Cezar

Alex Niche Teixeira, presidente

V
E
S 
FEMININAS
NA FILOSOFIA

Ana Rieger Schmidt

Gisele Dalva Secco

Inara Zanuzzi

Organizadoras


UFRGS
EDITORA

© dos Autores
1ª edição: 2018

Direitos reservados desta edição:
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Projeto gráfico: Clarissa Felkl Prevedello e Maria Eugênia Zanchet
Editoração eletrônica: Clarissa Felkl Prevedello
Revisão textual e editorial: Betina Barreras Caetano e Vânia Möller

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

Ana Rieger Schmidt é professora adjunta do Departamento de Filosofia da UFRGS. É pesquisadora em história da Filosofia Medieval, com ênfase em lógica, intencionalidade e nos comentários à Metafísica de Aristóteles.

Gisele Dalva Secco é professora adjunta do Departamento de Filosofia da UFSM. Especialista em Filosofia das Ciências Formais, também se dedica às didáticas da Lógica e da Filosofia.

Inara Zanuzzi é professora associada do Departamento de Filosofia da UFRGS. É pesquisadora na área de Filosofia Antiga, com ênfase para a ética de Aristóteles e dos Estoicos. Atualmente desenvolve também um projeto sobre autoras na Filosofia Antiga.

V977 Vozes femininas na Filosofia [recurso eletrônico] / organizadoras Ana Rieger Schmidt, Gisele Dalva Secco [e] Inara Zanuzzi . – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018.
218 p. : pdf

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Feminismo. 3. Movimentos feministas. 4. Teorias feministas. 5. Participação - Mulheres. I. Schmidt, Ana Rieger. II. Secco, Gisele Dalva. III. Zanuzzi, Inara.

CDU 101-055.2

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)
ISBN 978-65-5725-033-4

Agradecimentos



Este livro, e o evento que o precedeu e originou, foi realizado com o apoio de diversos segmentos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), entre os quais em especial agradecemos a colaboração da Pró-Reitoria de Pesquisa (Propeq), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), bem como do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. As organizadoras agradecem também aos demais membros da comissão organizadora do evento, nossos colegas Felipe Gonçalves Silva e Priscilla Tesch Spinelli.

Merecem nossa gratidão todos os participantes do evento: estudantes de graduação e pós-graduação dos mais variados institutos e cursos, professores do nível médio de ensino e pessoas de fora do ambiente universitário.

Ana Miriam Wuensch, professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) que lecionou o valioso minicurso “Um desafio à formação filosófica: reaprender a *ver* e *ouvir* o mundo *com* mulheres”; Mitieli Seixas e Marília Espírito Santo, que compuseram a mesa redonda “Em torno de filósofas contemporâneas”; Kathrin Rosenfield, nossa colega de Departamento, pela apresentação da palestra “Sobre Madame (Émilie) du Chatelêt” – os registros destas participações não constam no presente volume, mas sua lembrança forma parte essencial da iniciativa para o mesmo. Agradecemos também a Eduardo Vicentini de Medeiros, da Unisinos, pela mediação na mesa “Em torno de Martha Nussbaum”; a Raquel Weiss, do Departamento de Ciências Sociais da UFRGS, pela mediação da mesa com Felipe Gonçalves Silva e Yara Frateschi; e a Sílvia Altmann, que realizou a mediação do debate que se seguiu às apresentações de Mitieli e Marília. Devemos mencionar ainda os nomes das colegas Carolina Brito, do Instituto de Física da UFRGS, Elena Schuck, da

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila) e Juliana Missagia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), pela participação no painel “Filósofas na pesquisa”.

Devemos mencionar, ainda, o trabalho de Maria Eugênia Zanchet e Vânia Möller, sempre dispostas a generosamente colaborar com a criação de identidades visuais de alta qualidade e com a editoração cuidadosa dos materiais correspondentes ao evento e ao livro.

Por fim, resta agradecer aos que de um modo ou outro incentivam iniciativas de reconhecimento e enfrentamento dos problemas emaranhados à desigualdade de gênero, em todas as frentes – aliados, somos cada vez mais, e mais fortes, na construção de formas de vida igualitárias e justas para todas as gentes.

Organizadoras

Sumário



9

Introdução

15

Christine de Pizan contra os filósofos

Ana Rieger Schmidt

37

**Simmern van Pallandt e o problema normativo moderno:
há objetividade moral?**

Katarina Ribeiro Peixoto

55

**O *Principia* de Anne Conway:
metafísica neoplatônica no século XVII**

Nastassja Pugliese

73

**Formação de grupos sociais e comprometimento
da vontade no pensamento de Margaret Gilbert**

Daniel Simão Nascimento

117

**Nussbaum sobre o valor intrínseco
da filosofia na *República* de Platão**

Carolina Araújo

143

**Uma questão de forma: lições metodológicas
com Martha, Cora e Christine**

Janyne Sattler

171

Nancy Fraser e um drama feminista em três atos

Felipe Gonçalves Silva

199

**Sujeição, emancipação e poder: os limites da teoria
feminista de Amy Allen e da sua aliança com Foucault**

Yara Frateschi

215

Sobre os autores

Introdução



Este livro é resultado do encontro “Vozes femininas na Filosofia” ocorrido em junho de 2017, e promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Evento e livro provêm de uma insatisfação com a baixa representatividade das mulheres na atividade filosófica, seja como objeto de pesquisa, seja, mais alarmante, como participantes do cenário acadêmico brasileiro. A menor proporção de mulheres em relação a homens não é característica peculiar à filosofia, mas é uma constatação, deve-se reconhecer, cuja consciência acompanhada de ação aparece, no Brasil, mais tardiamente do que em outras áreas. Prova disso se deu durante o encontro, quando Carolina Brito, professora do Instituto de Física da UFRGS, apresentou dados sobre a participação de mulheres nas ciências naturais no Brasil, bem como mostrou as iniciativas que há anos são desenvolvidas para mitigar a disparidade revelada pelas pesquisas. Ora, a falta de representatividade tem efeitos perversos sobre o exercício da filosofia entre as mulheres – tornando natural, por exemplo, que ciclos de conferências tenham pouquíssimas representantes (às vezes mesmo nenhuma). Torna natural que, apesar da entrada praticamente igualitária de mulheres nos cursos de graduação, um número muito maior de homens chegue à pós-graduação e, conseqüentemente, ao exercício profissional, universitário ou não. Torna natural, ainda, que poucas mulheres sejam citadas nas bibliografias, nos manuais escolares e, como consequência, que poucas mulheres sejam objeto de estudos e pesquisas acadêmicas. Torna natural, enfim, ausências, que retroalimentam esta situação lacunar.

Com este volume, queremos contribuir para a modificação desta situação, chamando a atenção para a excelente qualidade do trabalho de inúmeras filósofas, de professoras e estudantes de filosofia. Sim, porque buscar representatividade e primar pela qualidade não são alternativas excludentes, como algumas pessoas se apressam em sustentar. Ações afirmativas que procuram diminuir desigualdades não têm por objetivo abrir mão da seriedade e do rigor intelectual que caracterizam nossa atividade, mas romper com o círculo perverso antes mencionado. O que pretendemos é dar um passo na direção do exercício de nossa profissão em condições iguais de florescimento e realização.

Durante o encontro, múltiplas vozes se fizeram ouvir. Vozes que continuam a se erguer, por exemplo, para questionar o qualificativo “femininas” que escolhemos como componente do título. Essas vozes estão em busca de um tratamento menos estereotipado, mais igualitário e respeitoso em todos os níveis. Consideramos que não se trata aqui da construção de pensamento hegemônico, mas de consensos mínimos, que permitam entendimentos. O colóquio, com efeito, não teve por objetivo apenas fazer um levantamento acadêmico sobre posições filosóficas importantes, mas também suscitar o debate sobre igualdade de oportunidades e de representação na vida universitária. Esperamos que esse debate siga sendo fortificado por eventos desse gênero e nas próximas edições do “Vozes”. A universidade é um lugar de pesquisa, mas é, também, como todos os outros, um lugar em que se pode pensar e agir para construir uma sociedade melhor.

Este livro não contempla todos os trabalhos apresentados no evento e, ademais, comporta ao menos um que não foi apresentado na ocasião do encontro. Seu objetivo, em todo o caso, é bem preciso: fornecer uma forma mais acabada à pesquisa sobre o trabalho filosófico de mulheres para que estas venham a ser mais bem contempladas em sala de aula e ampliem nossos horizontes de pesquisa.

Pela variedade e qualidade com que abordam o trabalho filosófico de mulheres, muitas delas pouco conhecidas do público brasileiro, apresentar

este volume é, para nós, motivo de grande satisfação. Alguns textos têm uma perspectiva marcadamente histórica, procurando situar o pensamento das autoras no seu contexto intelectual e social. Permitem apreciar a contribuição feminina no desenvolvimento do pensamento humano, mas também a dificuldade enfrentada ao lidar com materiais antigos. Deste grupo são os textos de Ana Rieger Schmidt, Katarina Ribeiro Peixoto e Nastassja Pugliese. Os textos de Carolina Araújo, Janyne Sattler e Daniel Simão Nascimento abordam autoras contemporâneas que contribuíram e contribuem para o debate filosófico atual em diferentes áreas, e que provam como já não é possível fazer pesquisa sem se referir a obras de mulheres. Finalmente, os trabalhos de Felipe Gonçalves Silva e Yara Frateschi completam o quadro da investigação apresentando discussões sobre a teoria feminista atual pela perspectiva de importantes filósofas nesta área de estudos. Essas três grandes linhas formam uma unidade na investigação sobre as mulheres na filosofia.

Síntese das contribuições

Em “Christine de Pizan contra os filósofos”, Ana Rieger Schmidt trata do escopo filosófico da obra da poetisa medieval que publicou, em 1405, sua obra mais conhecida, *La Cité des Dames*, na qual Pizan procura refutar a misoginia do seu meio literário. Esse ensaio debruça-se sobre um dos questionamentos frequentes com relação a autoras de períodos mais antigos, a saber, quão plenamente filosóficas eram suas investigações, tendo em vista que sua forma e linguagem se distanciam daquelas que encontramos nos tratados tipicamente acadêmicos da época. Katarina Ribeiro Peixoto, em “Simmern van Pallandt e o problema normativo moderno: há objetividade moral?” aborda a correspondência entre Descartes e a Princesa da Bohemia, Elizabeth Simmern van Pallandt, que se inicia em 1645, procurando traçar a origem de um problema para toda a filosofia racionalista posterior: como domar as paixões e por que fazê-lo? A tentativa da autora do ensaio é mostrar a contribuição

desta interlocutora à altura de Descartes na constituição do pensamento subsequente. Nastassja Pugliese, no terceiro capítulo desta coletânea, em “O *Principia* de Anne Conway: metafísica neoplatônica no século XVII”, apresenta uma investigação sobre Anne Conway (1630-1679) e sua crítica à metafísica de Descartes, Hobbes e Spinoza. Neste ensaio, faz também uma importante reconstrução das dificuldades em mapear os textos herdados do século XVII, em especial no caso das autoras, um problema que aflige a investigação sobre as mulheres na história da filosofia.

Na segunda linha de investigações aqui apresentadas, Daniel Simão Nascimento, em “Formação de grupos sociais e comprometimento da vontade no pensamento de Margaret Gilbert” trata do pensamento desta autora nascida em 1942 e da sua noção de “comprometimento mútuo”, uma tentativa de apreender a enigmática natureza do laço dos grupos sociais. Em “Nussbaum sobre o valor intrínseco da filosofia na *República* de Platão”, Carolina Araújo, após fazer um importante prólogo sobre a sua compreensão do estudo de mulheres na filosofia, enfrenta criticamente o trabalho analítico de uma das filósofas de maior notoriedade e influência hoje em dia, Martha Nussbaum, acerca da filosofia moral de Platão. Em “Uma questão de forma: lições metodológicas com Martha, Cora e Christine”, Janyne Sattler realiza o que talvez seja o trabalho mais autoral da coletânea. Ele se ocupa de questões metodológicas que a autora propõe como guia de seus próprios trabalhos, o que se realiza, entretanto, abordando as obras de outras autoras: Martha Nussbaum, Cora Diamond e, bastante diferentemente do que é feito por Ana Rieger Schmidt no primeiro capítulo deste livro, Christine de Pizan. Cada um destes artigos evidencia a contribuição fundamental que hoje o pensamento de mulheres faz para a filosofia e o modo como seu trabalho se tornou indispensável.

A terceira parte, que completa o quadro das investigações, dedica-se, como não poderia deixar de ser neste contexto, às teorias feministas e o papel do movimento feminista na constituição do atual momento histórico e filosófico que vivemos. Felipe Gonçalves Silva, em “Nancy Fraser e um drama feminista em três atos”, expõe as relações entre o

pensamento desta filósofa dentro do quadro da teoria crítica e o papel justamente transformador que passam a ter os movimentos feministas na chamada “era pós-socialista”. Como diz o autor:

Mesmo perante o reconhecimento da multiplicação das frentes de luta e sem a expectativa de ocupar o mesmo lugar antes atribuído ao movimento operário, o movimento feminista parece ter sido tomado como o exemplo maior de ação política capaz de sustentar a manutenção das antigas esperanças emancipatórias.

A mesma temática é aprofundada em “Sujeição, emancipação e poder: os limites da teoria feminista de Amy Allen e da sua aliança com Foucault”, em que Yara Frateschi discute criticamente o projeto desta filósofa de pôr em diálogo Foucault e Habermas em busca de uma compreensão feminista do poder.

Christine de Pizan contra os filósofos

Ana Rieger Schmidt



A obra da poetisa e filósofa Christine de Pizan impressiona pela clara e contundente crítica à misoginia de seu tempo. Celebrada como uma das primeiras obras feministas, *Cidade das Damas* (1405) envolve uma narrativa alegórica em que Pizan, personagem central, descreve sua discussão com três damas (Razão, Retidão e Justiça) que a ajudam a construir uma cidade amuralhada para proteger as mulheres virtuosas das calúnias injustas lançadas pelos homens. Trata-se também de um catálogo de personalidades (do gênero medieval “vidas de homens e mulheres ilustres”, como o *De mulieribus* de Boccaccio e *De Viris illustribus* de Petrarca), no qual Pizan lista uma centena de heroínas do passado e contemporâneas como *exempla* contra os estereótipos negativos do feminino disseminados pelos filósofos e pelos poetas, no objetivo duplo de refutá-los e de motivar suas leitoras a aspirar à busca pela virtude nos diferentes aspectos de suas vidas – intelectual, social e espiritual.

É perceptível, de modo geral, uma consistência no objetivo da produção literária de Pizan: a crítica aos textos difamatórios do sexo feminino¹ e a defesa das mulheres. Escapa ao nosso alcance tratar com profundidade do evento que ficou conhecido como o “Debate da Rosa” (*Querelle de la Rose*),² protagonizado por Pizan e considerado o primeiro

¹ Não utilizaremos aqui a noção “gênero” para evitar sugerir seu sentido contemporâneo. Parece-nos inadequado atribuir anacronicamente a Pizan uma distinção marcada entre o aspecto biológico e o aspecto político-social que formam o questionamento sobre a identidade da mulher.

² Para uma introdução detalhada e tradução integral das cartas, ver: McWebb, Christine. *Debating the Roman De La Rose: A Critical Anthology*. Florence: Taylor and Francis, 2013.

debate público em defesa do sexo feminino, quando esta critica o célebre *Romance da Rosa* de Jean de Meun. Nos versos de Meun, as mulheres são sistematicamente representadas como mesquinhas e traiçoeiras. O debate inicia formalmente quando Pizan se envolve em uma troca de cartas com intelectuais que elogiaram o autor e defenderam o conteúdo dos seus versos – em 1401 ela escreve uma primeira carta diretamente em resposta a Jean de Montreuil, em que desafia sua interpretação do poema e pede que ele se retrate. Convém mencionar, ainda assim, que o principal objetivo de Pizan é convencer seus interlocutores que a representação negativa das mulheres na literatura, e em particular no *Romance da Rosa*, leva à desarmonia entre os sexos, à compreensão errônea do amor e, em consequência, a um comportamento imoral. Pizan entende que todo autor deve assumir a responsabilidade moral sobre o conteúdo de suas obras, e que a literatura, tanto prosa quanto poesia, deve ter como função a orientação moral de seus leitores, para além da qualidade estética. Apesar do reconhecido valor do Debate da Rosa para uma apreciação do caráter feminista da obra de Pizan, o foco aqui recairá sobre passagens representativas, posto que argumentativas, que permitem avaliar os traços fundamentais da defesa do sexo feminino de Pizan na *Cidade das Damas*.

Embora exista extensa literatura sobre a importância social e estética da obra de Pizan, julgamos que sua relevância filosófica não foi satisfatoriamente analisada. Propomos cumprir essa tarefa em três etapas: (i) Contextualizar a obra de Pizan. Será ocasião de resgatar brevemente elementos do meio intelectual no qual a obra foi elaborada através de uma apreciação das principais fontes escolásticas é de suma importância. Na medida em que *A Cidade das Damas* é um livro que critica o espírito de seu tempo, convém fornecer os alvos de Pizan. (ii) A apresentação dos argumentos. Trata-se de um objetivo duplo: constatar a relevância filosófica da *Cidade das Damas* mediante reconstrução das objeções aos textos e autores visados em (i). A estratégia para apresentar Christine de Pizan como filósofa obedece a dois critérios: o interesse por um tema filosófico e a presença de argumentos. Não é, portanto, uma busca apenas por conteúdo, mas de forma: a forma

argumentativa. Encontraremos basicamente três tipos de argumentos na *Cidade das Damas*: deontológicos, teológicos e argumentos pelo exemplo (ou contraexemplo). (iii) “Desafio laico”: será a ocasião de localizar o caso de Cristiane de Pizan no quadro de uma discussão mais ampla: incluir autores laicos em uma compreensão do que é a filosofia medieval, até então exclusivamente limitada às produções eclesiásticas e universitárias. A expressão “desafio laico” remete a uma série de publicações de Ruedi Imbach e de Catherine König-Pralong (2013) que exploram a pertinência dos meios laicos da sociedade medieval para a plena compreensão da atividade filosófica dessa época.

Educação e produção de mulheres na idade Média

É relevante entender a posição privilegiada da qual Christine escreve. Durante todo o período medieval, a menos que aderissem a um convento ou tivessem acesso a uma tutela particular, a educação formal das mulheres na Europa ocidental se restringia à instrução privada de filhas de aristocratas.³ Com a emergência de ordens religiosas e a profissionalização do clero nos séculos XII e XIII, as instituições monásticas ofereciam, sem dúvida alguma, a melhor oportunidade de educação e sobretudo o acesso a uma biblioteca. O período entre os séculos XIII e XV é profundamente marcado pela existência das universidades, locais de grande efervescência intelectual, mas restritos aos homens. As universidades de Paris e Oxford eram especialmente fechadas à participação feminina, mas existem casos excepcionais nas faculdades laicas italianas, como a Faculdade de Direito e Medicina. É possível citar nesse contexto mulheres que receberam uma formação formal completa – no século XV, Novella d’Andrea, ensinou direito na universidade de Bologna na ausência de seu pai; Dorotea Bucca, que sucedeu ao pai como professora de medicina e filosofia na

³ Cf. Duby, Georges; Perrot, Michelle (*Histoire Des Femmes En Occident: II – Le Moyen Âge*. Paris: Perrin, 2007) para uma apreciação completa da história da mulher na Idade Média e seus distintos papéis na sociedade.

mesma universidade; Battista Malatesta,⁴ filósofa e teóloga – mas são ocorrências realmente raras. Em alguns cenários, no entanto, mulheres que frequentavam a corte tinham a ocasião de receber uma educação formal avançada, sob o desejo dos pais. Esse foi precisamente o caso de Christine de Pizan, filha de um astrólogo da corte de Carlos V. Christine é considerada a primeira *femme des lettres*, na medida em que escrevia como fonte de sustento (próprio e de seus filhos, depois da morte de seu marido).⁵

Os debates têm um papel central na formação universitária da época: com foco na dialética, o currículo das artes liberais é o resultado da recuperação total e da aplicação sistemática da lógica aristotélica. A prática dos debates em grande parte molda a estrutura e a expressão da produção textual acadêmica: os textos organizados em *perguntas, opiniões contrárias, sed contra, resposta, refutação das opiniões* são um reflexo direto do ensino universitário. Incluem-se aí os comentários literais e os comentários em formato de questões. É importante chamar a atenção para isso, pois se formos procurar a dimensão filosófica de um texto que não foi produzido dentro do contexto universitário, não se deve esperar dele as mesmas características. Esse é precisamente o caso de *Cidade das Damas*: encontramos na obra linguagem mais alegórica, um texto escrito em francês médio (não em latim) e outros recursos literários ausentes na produção tipicamente acadêmica de seu tempo.

De modo geral, era muito inapropriado que mulheres discursassem e escrevessem sobre assuntos de caráter público – a própria Christine de Pizan, por vezes, reconhece a audácia do conteúdo de seus escritos, na medida em

⁴ Como observa Prudence (2002, p. 690), Malatesta é a destinatária de um célebre tratado intitulado *De studiis et litteris*, de Leonardo Bruni, considerado o primeiro diálogo sobre educação humanista para ambos os sexos.

⁵ Cf. Allen, Prudence (*The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 Bc Ad 1250*. Montreal: Eden Pr, 1985) e Waite, Mary E. (*A History of Women Philosophers*. v. 1. Dordrecht: Nijhoff, 1987) para uma apresentação mais detalhada da biografia e do contexto intelectual medieval de Pizan.

que são de autoria de uma mulher.⁶ Mary Waithe, ao introduzir o primeiro volume do *History of Women Philosophers*, apresenta a tese segundo a qual, em função “das pressões sociais que recaíam sobre as mulheres, às vezes somente pelo ato de escrever, às vezes especialmente contra escritos filosóficos” (1987, p. xxvii), além do monopólio das universidades no estudo sistemático da teologia, têm-se como resultado uma escolha deliberada por uma aproximação literária oblíqua por essas autoras. A seleção de textos apresentados por Waithe inclui uma grande quantidade de poemas e permite constatar um grande interesse em alegorias e ilustrações – em grau muito maior que entre as produções tipicamente filosóficas. Segunda a autora, “é a qualidade artística que explica a classificação das mulheres filósofas como poetisas, romancistas, dramaturgas, ao invés de filósofas. Os estudos históricos de interesse devocional, literário, filológico e artístico não puderam fazer justiça ao valor filosófico dos trabalhos dessas mulheres” (1987, p. xxxi).

A *Cidade das Damas* é parte da tradição medieval de textos alegóricos ou metafóricos moralizantes: a construção de um edifício a partir de virtudes e outros valores é conhecida na literatura medieval. No caso da *Cidade das Damas*, a construção de uma cidade murada tem a finalidade de proteger as mulheres dos males infligidos pelas calúnias lançadas pelos homens contra as mulheres. Cabe notar que essa obra marca uma “virada de gênero” (*genre shift*, na expressão usada por Roselin Brown-Grant) em relação a outras obras de Pizan: “de um espelho instrutivo para leitores homens ela muda para um catálogo comemorativo dos feitos louváveis de mulheres, dirigido ao público leitor feminino” (Brown-Grant, 2003, p. 128).

⁶ A Querrela da Rosa, Carta de Pizan a Montreuil, l.26-36: “Que eu não seja acusada de presunção por ousar repudiar e repreender autor tão famoso e habilidoso; mas que seja notada minha firme opinião que me move contra algumas particularidades que são ditas ou presentes – e, de fato, aquilo que é dito por opinião e sem justificativa se pode contradizer sem preconceito. E ainda que eu não seja instruída ou eloquente em estilo (e saiba usar belas e elegantes palavras bem ordenadas de modo que minhas razões se iluminassem), no entanto, não deixarei de dizer materialmente e de modo vulgar minha opinião, ainda que não a saiba expressar apropriadamente com palavras adornadas e organizadas” (traduzido a partir de McWebb, 2013, p. 118.).

Pizan (1996, p. 37) abre *Cidade das Damas* revelando claramente o alvo e a motivação da obra:

Um pensamento extraordinário se incrustou em minha mente e me fez perguntar a razão pela qual tantos homens, clérigos e outros disseram e continuam a dizer e escrever coisas tão terríveis e ofensivas sobre as mulheres e seu modo de ser. [...] Esse é o comportamento dos filósofos, poetas e oradores; todos parecem falar em uma única voz e são unânimes em sua visão segundo a qual a natureza feminina é completamente submetida ao vício.

Para remediar esses erros e proteger as mulheres dignas, três damas – Razão, Retidão e Justiça – se unem a Christine para construir uma cidade fortificada, visando acolher as mulheres virtuosas. Essa metáfora pode ser entendida como uma refundação do cenário intelectual, garantindo um espaço para a expressão de erudição feminina, livre de misoginia. A fundação e os muros da cidade alegórica dependem precisamente da crítica à visão de que as mulheres são entes malformados. Observe-se que Pizan não toma como missão reabilitar o caráter de todas as mulheres simplesmente por participarem da forma feminina: a cidade das damas está reservada às mulheres virtuosas e tementes a Deus. A conclusão à qual se deve chegar é a da possibilidade natural das mulheres à virtude. Ou seja: tanto quanto os homens, a natureza das mulheres é tal que elas podem desenvolver plenamente a razão e praticar a virtude – ou não.

Contra *philosophi*: uma seleção de textos

Neste ponto temos a reconstrução de um número suficiente de passagens que contribuem para retratar a misoginia criticada por Pizan, com ênfase nas autoridades mais representativas do período medieval tardio. O propósito não é o de recolher todas as referências misóginas presentes em *Cidade das Damas*, incluindo aí poemas e sátiras. Fundamentalmente, foram eleitos argumentos que partem das seguintes premissas para concluir a imperfectibilidade essencial da mulher:

a. Fundamento racional: encontramos na mulher uma capacidade racional em grau inferior ao do homem.

b. Fundamento fisiológico/biológico: i) a mulher possui um corpo defeituoso; ii) o papel reprodutivo da mulher é secundário.

c. Fundamento nas Escrituras: a mulher foi criada em segundo lugar, a partir das costelas de Adão.

Como consequência, há a sustentação das seguintes teses:

- A submissão natural da mulher ao homem no contexto civil e doméstico;
- A inferioridade moral da mulher (alma submetida aos vícios);
- A declaração do corpo feminino como fonte de impureza (referências à menstruação);
- A limitação da educação básica e universitária aos homens;
- O monopólio clerical do conhecimento teórico.

Sem dúvida, a principal autoridade filosófica cujos argumentos se encontram na base das teses objetadas por Pizan é Aristóteles. Referido como “o Filósofo” pelos escolásticos, tem seu *corpus* latino plenamente absorvido mesmo antes da virada dos séculos XIV-XV, e pode ser considerado o cerne do ensino universitário. Ainda que em diversos momentos de sua obra Pizan mostra ter acesso ao *corpus* aristotélico, em *A Cidade das Damas* ela surpreendentemente poupa o estagirita da crítica à misoginia. Isso pode indicar que Pizan não teve acesso à totalidade das obras, ou não teve delas conhecimento profundo, em especial das passagens mais controversas, como na *Política* e nos tratados de biologia (citados a seguir). Ainda assim, parece pertinente identificar a “fonte erudita” da misoginia em Aristóteles, particularmente nas próximas passagens selecionadas.

A *Política* de Aristóteles⁷ fornece uma extensa e bem conhecida passagem (1259a37-1260b8) a qual sustenta que a função social de um membro da *polis* deve ser proporcional ao domínio da razão. A partir do pleno uso da faculdade, cabe ao homem livre deliberar; à mulher, servir:

O pai de família governa sobre a mulher e seus filhos como seres livres, mas cada um de um modo diferente: sua mulher como cidadã, seus filhos como súditos. Na ordem natural, a menos que, como em certos lugares, haja exceção, o macho está acima da fêmea e o mais velho, quando atinge o termo de seu crescimento, está acima do mais jovem, que ainda não alcançou sua plenitude. [...] Isso se vê imediatamente nas faculdades da alma. Dentre estas, uma há que por sua natureza comanda – é aquela que participa da razão – e outras que obedecem. [...] Todos têm uma alma dotada das mesmas faculdades, mas de modo diferente: o escravo não deve de modo algum deliberar; a mulher tem direito a isso, mas pouco, e a criança, menos ainda, pois é imatura. (Aristóteles, *Política*, 259a40-1260a15)

As diferenças de graus no que toca à faculdade racional têm ainda consequências sobre a qualidade das virtudes morais no homem e na mulher.⁸ Esse ponto é especialmente visado por Pizan, já que uma limitação natural

⁷ As citações de Aristóteles foram traduzidas a partir do volume *Complete Works of Aristotle*. v. 1. The Revised Oxford Translation. Jonathan Barnes (Ed.). Princeton: Princeton University Press, 1991.

⁸ Na *História dos Animais* (608a19-b13), Aristóteles associa traços de caráter e de personalidade à diferenciação entre macho e fêmea na natureza: “Em todos os gêneros em que distinção entre fêmea e macho se encontra, a natureza estabeleceu uma diferenciação similar entre o caráter de ambos. Essa diferença é mais evidente no ser humano, nos animais de grande porte e nos quadrúpedes vivíparos. [...] Essas características são perceptíveis em todos os animais, mas com maior nitidez nos que têm um caráter mais complexo, e em particular no homem. De fato, é o macho que possui uma natureza mais aperfeiçoada, de modo que é nele que essas diversas disposições são mais perceptíveis. Assim, a mulher é mais sensível do que o homem, mais dada às lágrimas; mas ao mesmo tempo é mais ciumenta e mais queixosa; é mais dada às injúrias e às agressões. Ela é ainda mais susceptível à depressão e ao desespero do que o homem, mais descarada e mais mentirosa, mais pronta a enganar, mas de memória mais retentiva; não necessita dormir tanto e tem menos atividade; de um modo geral, tem menos iniciativa do que o homem e come menos”.

na capacidade de as mulheres desenvolverem virtudes morais tem implicações sobre o papel das mesmas em um contexto cristão: isso significa que as mulheres são essencialmente inaptas a dirigir suas vidas de exemplar e louvável perante a graça divina. Mais adiante será possível observar que para Pizan isso é um contrassenso.

Seguem suas virtudes morais a mesma gradação: todos devem possuí-las, mas somente tanto quanto convém a seu estado. Quem comanda deve possuir todas no mais alto grau. [...] todos têm, portanto, virtudes morais, mas a temperança, a força, a justiça não devem ser, como pensava Sócrates, as mesmas num homem e numa mulher. (Aristóteles, *Política*, 1260a15-20)

Em *Geração dos Animais* (737a25-35), encontra-se uma passagem que pretende atestar o caráter incompleto do organismo feminino, em razão de sua contribuição secundária na reprodução: enquanto o macho ou o homem fornece a alma, a fêmea ou a mulher fornece a matéria.

[...] Assim como às vezes os filhotes deformados são produzidos por pais deformados e às vezes não, também os filhotes produzidos por uma fêmea são às vezes fêmea, às vezes são macho. A razão para isso está no fato que a fêmea é como um macho deformado, e o fluxo menstrual é sêmen, porém em uma condição impura, isto é, falta um elemento, e apenas um: o princípio da alma. [...] Um animal é um corpo vivo, um corpo com uma alma. A fêmea sempre fornece o material, o macho fornece aquilo que molda o material em uma forma. Isso, em nossa opinião, é a característica específica de cada sexo: aquilo que significa ser macho ou fêmea. [...] Assim, a parte física, o corpo, procede da fêmea, e a alma do macho, já que a alma é a essência de um corpo particular. (Aristóteles, *Geração dos Animais*, 737a25-35)

Convém notar que, em *Cidade das Damas*, Pizan reage com espanto à popularidade das ideias sobre a mulher como anatomicamente defeituosa, tal como apresentadas pelo pequeno tratado medieval *De secretis*

mulierum,⁹ ou *Sobre os segredos das mulheres*. Supreendentemente, Pizan defende que Aristóteles não poderia ser o autor de tamanha insensatez:

Minha senhora, também me deparei com um pequeno livro em latim chamado *Sobre os segredos das mulheres*, o qual defende que o corpo feminino é inerentemente falho e defeituoso em diversas das suas funções. [...] Ainda que alguns possam atribuir o livro a Aristóteles, é impensável que um filósofo tão grandioso como ele teria produzido tamanho contrassenso ultrajante.¹⁰ (Pizan, 1996, p. 53)

Ainda que essa visão medieval sobre a mulher como um ente malformado tenha sido em grande parte derivada de Aristóteles, Christine está certa em acusar a falsa atribuição dessa obra ao estagirita. Pizan se refere a um tratado extremamente influente que descreve a reprodução e as funções fisiológicas da mulher. A atribuição a Alberto Magno garantiu sua considerável circulação no período medieval. *Sobre os segredos das mulheres* não deve ser considerado um exemplar sério de tratado de medicina, ainda assim, o plano de fundo no qual a observação médica é levada a cabo não afasta a ideia geral do corpo feminino como mal-acabado, incompleto – bem pelo contrário. Thommasset (2007, p. 70), historiador da medicina na Idade Média, escreve sobre o olhar enviesado que os médicos

⁹ Pizan se choca diante das ideias propostas pelo pequeno tratado, como, por exemplo, que mulheres podem intoxicar crianças com o olhar em função das impurezas da menstruação. *De secretis mulierum*, cap. X, p. 101-102: “Deve-se saber que as mulheres mais velhas, nas quais há fluxo menstrual, e aquelas nas quais o fluxo foi retido, quando observam crianças deitadas em seus braços intoxicam seus olhos pelo olhar, como diz Alberto [Magno] em seu livro *Sobre a Menstruação*. A causa disso nas mulheres se dá pelo fato que o a menstruação, porque é o fluxo ou os humores movidos por todo o corpo, primeiramente infectam os olhos, e os olhos infectados infectam o ar, e então o ar infecta as crianças. [...] a causa de mulheres mais velhas (das quais a menstruação já não flui) infectam crianças é que a retenção dos fluxos menstruais cria um excesso de maus humores, e porque as mulheres mais velhas são deficientes em calor natural [...] e são especialmente as mulheres pobres, porque são nutridas a partir de alimento não nutriente que ocasionam a matéria infectada. E tais mulheres infectam mais, pois os fluxos menstruais possibilitam a purificação da natureza das mesmas” (tradução livre a partir do exemplar de 1790: Pseudo-Albertus Magnus. *De Secretis Mulierum*. Amstelodami, 1760).

¹⁰ As citações seguem a paginação da edição de Therèse Moreau e Éric Hies, em francês moderno. As traduções para o português levam em conta ainda a edição crítica do francês medieval estabelecida por Curnow (1975).

tinham do corpo feminino nos tratados de anatomia. O pensamento científico medieval estuda os órgãos femininos e suas funções por analogia dos órgãos equivalentes presentes no homem. Isso não é diferente quando os sistemas reprodutores são descritos: os ovários são os testículos não exteriorizados, entendidos como um tipo de inversão inacabada do instrumento viril. Nesse sentido, não surpreende perceber o caráter reticente das páginas que descrevem o clitóris: ora, na medida em que, no mencionado modelo teleológico, cada órgão é compreendido por meio da sua finalidade, a recusa em atribuir uma fonte de prazer autônoma à mulher leva à consequente incapacidade de desvendar a função e o funcionamento do clitóris.¹¹

Deixando de lado os assombros diante das opiniões médicas, Pizan se dirige com veemência às difamações ao sexo feminino presentes no contexto literário. Aqui, Pizan identifica uma misoginia da ordem da ofensa e do preconceito, ou seja, não se trata propriamente de argumentos a serem objetados. Com efeito, mencionamos apenas um exemplo contemporâneo desse grupo de textos: o *De claris mulieribus* (em francês *Sur les femmes célèbres*, 1374) de Boccaccio, ícone da literatura italiana, é uma coleção de 106 biografias de mulheres (históricas e mitológicas). Ainda que a obra seja dedicada ao registro das vidas e dos feitos de mulheres, o que motiva Christine a citá-lo repetidamente é a insistência com que autor versa sobre os defeitos e comportamentos mesquinhos que ele julga tipicamente femininos.

¹¹ Thomasset (2007, p. 70): “Nenhuma civilização parece querer assumir o risco de destruir a correspondência termo a termo da simetria inversa e dar à mulher a possibilidade de uma capacidade de prazer inteiramente autônoma. O princípio de finalidade seria também colocado em questão. Se um cirurgião tão memorável como Henrique de Mondeville (início do século XIV), se interessa ao órgão, faz dele curiosamente a extremidade da uretra. Uma analogia com a úvula na garganta, que controla o ar que entra nos pulmões, permite salvar as aparências da finalidade. Os mais informados dos sábios, como Alberto Magno, constataram que existia uma região de uma sensibilidade particular; o médico Pedro de Abano falou da intensidade do prazer resultante de sua excitação. Mas todo um conjunto de ideias pré-formadas impede os médicos de chegar a uma conclusão clara, o que permitirá a Gabriel Fallope declarar, com satisfação, [século XVI] que ele foi o primeiro a descobrir o órgão”.

Tenho me surpreendido que as mulheres têm recebido tão pouca atenção de escritores desse tipo [de biografias], de modo que não receberam qualquer obra dedicada especialmente a elas, ainda que se possa ver claramente nas mais volumosas histórias algumas mulheres com comparável força e valor. Se homens devem ser louvados quando realizam grandes feitos (com a força que a natureza os conferiu), tanto mais devem as mulheres serem exaltadas (quase todas elas são dotadas com fraqueza, corpos frágeis e mentes preguiçosas por natureza), se elas adquiriram um espírito viril e se com ávida inteligência e notável coragem ousaram se submeter e obtiveram êxito nas mais difíceis tarefas. (Boccacio, 1943, prefácio)

Pizan irá incorporar o mesmo estilo literário – os *exempla* de personalidades eminentes – para construir uma argumentação pelo contraexemplo: uma lista de várias dezenas de mulheres ilustres pelos seus feitos e por sua inteligência servirá como objeção à generalização dos defeitos atribuídos às mulheres.

Outro elemento importante para completar o quadro da misoginia erudita visada por Pizan consiste nas glosas bíblicas do livro de *Gênesis*. A narração da Queda, ou seja, da tentação de Eva pelo Demônio e a persuasão de Adão, está na origem da concepção da mulher como ser inferior. Essa passagem foi interpretada como significando que mulheres são mais fracas intelectual e moralmente, na medida em que são mais facilmente enganadas e têm maior tendência à desobediência. A passagem de Gênesis 3:16 “[...] com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará” foi usada para justificar a subordinação da mulher ao homem. Se Pizan pretende reabilitar o papel da mulher diante das glosas bíblicas, ela precisará ressignificar algumas dessas passagens, sem, evidentemente, desafiar a autoridade do texto.

Como representante desse terceiro tipo de *auctoritas*, a questão 92 da segunda parte da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino trata da produção da mulher segundo as escrituras. O primeiro artigo coloca a questão da ordem na produção das coisas. Tomás de Aquino retoma o que fora

colocado por Aristóteles: contribuições distintas do homem e da mulher na geração. Tal assimetria leva Tomás a concluir que a criação da mulher deve se dar em segundo lugar, visando complementar a potência generativa já presente no homem.

Como diz a Escritura, era necessário que a mulher fosse feita como ajuda para o homem. Não para ajudá-lo em algum trabalho, como disseram alguns, pois para qualquer trabalho o homem poderia ser assistido mais convenientemente por outro homem do que pela mulher, mas para ajudá-lo na obra da geração. [...] entre os animais perfeitos, a potência generativa ativa compete ao sexo masculino e a passiva ao sexo feminino. Como entre esses animais há uma atividade vital mais nobre que a geração, atividade para a qual toda a sua vida está ordenada, segue-se que entre eles o sexo masculino não está sempre unido ao feminino, mas somente no momento da união carnal. (Aquino, *Suma Teológica*, Ia, Q. 92, a. 1)

O segundo artigo da mesma questão retira uma consequência da criação da mulher a partir do homem. Aqui, não se trata tanto da ordem da criação, mas da sua origem. Em manifesta concordância com o já citado início da *Política* de Aristóteles, Tomás deduz a sujeição da mulher a partir do seu uso limitado da capacidade racional. A hierarquia da *polis* se vê fundamentada, assim, em uma assimetria natural.

Ao segundo argumento deve-se dizer que há duas espécies de sujeição: a primeira é servil, quando o senhor dispõe do súdito para sua própria utilidade. Essa sujeição foi introduzida depois do pecado. Mas há outra sujeição, a econômica e civil, quando o senhor dispõe dos súditos para a utilidade e o bem deles. Essa sujeição teria existido antes do pecado; com efeito, faltaria à multidão humana esse bem que é a ordem, se alguns não fossem governados por outros mais sábios. É assim que a mulher é, por natureza, submetida ao homem, pois o homem possui, por natureza, maior discernimento de razão. (Aquino, *Suma Teológica*, Ia, Q. 92, a. 2)

No entanto, a sujeição da mulher não deve ser igualada àquela do escravo. O fato das Escrituras estabelecerem que a mulher foi criada a partir das costelas do primeiro homem (em detrimento da cabeça ou dos pés) determinam, para além do sentido metafórico, o papel da mesma no ordenamento social:

Foi conveniente que a mulher fosse formada da costela do homem. Primeiro, para significar que entre o homem e a mulher deve haver uma união de sociedade, pois nem a mulher deve dominar o homem, e por isso não foi formada da cabeça; nem deve ser desprezada pelo homem, como se fosse servilmente submetida, e por isso não foi formada dos pés. (Aquino, *Suma Teológica*, Ia, Q. 92, a. 2)

Consideramos essa amostra de textos como suficiente para estabelecer o caráter misógino do cenário intelectual contra o qual Pizan direcionará as suas objeções.

Objeções de Pizan: o erro dos filósofos

Pizan inicia a *pars destruens* de sua obra atestando que a opinião dos filósofos não é irrefutável, pois a constatação de dissenso entre eles revela o uso falho da razão.¹² Pizan lembra a prática da *endoxa* adotada por Aristóteles, a qual consiste fundamentalmente em levar em conta as opiniões reputadas sobre determinado assunto (e posteriormente refutá-las). Trata-se aqui da aplicação direta das regras lógicas mais fundamentais a pares contraditoriamente opostos: se dois filósofos defendem proposições que não podem

¹² Pizan (1996, p. 39): “Agora, se tu te concentras sobre o reino mais elevado, o reino das ideias abstratas, penses um momento se aqueles filósofos cujas opiniões contra as mulheres tu vinhas citando nunca foram refutados. Na verdade, eles estão constantemente corrigindo as opiniões uns dos outros, como tu mesma deves saber da leitura da *Metafísica* de Aristóteles onde ele discute e refuta diversas opiniões, aquelas de Platão e de outros filósofos. Não esqueça que os Doutores da Igreja também, e Santo Agostinho em particular, todos criticaram o próprio Aristóteles em certos temas, ainda que ele seja considerado a maior de todas as autoridades em filosofia moral e natural. Tu pareces ter aceitado as opiniões dos filósofos como artigos de fé e assim como irrefutáveis em todos os aspectos”.

ser verdadeiras ao mesmo tempo, um deles está errado. O caminho está, portanto, aberto às objeções de Pizan.

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.

O principal argumento de Pizan contra os textos misóginos consiste em uma redução ao absurdo que toma como premissa principal a perfeição divina: poderia um ser absolutamente bom e poderoso criar algo defeituoso?

Cheguei à conclusão que Deus claramente criou algo vil quando criou a mulher. De fato, eu estava assombrada que um criador tão excelente poderia ter desejado fazer um objeto tão horrendo, como dizem esses escritores, como um vaso onde todo pecado e mal do mundo foi coletado e preservado. Esse pensamento inspirou em mim tamanho desgosto e tristeza que comecei a detestar a mim mesma e a totalidade do meu sexo como uma aberração da natureza. Com um suspiro profundo, clamei por Deus: “oh, Senhor, como pode ser assim? A menos que eu cometa um erro de fé, não posso duvidar que vós, em vossa infinita sabedoria e bondade perfeita, poderíeis criar algo que não fosse bom. Não haveis criado a mulher especialmente e então dotou-a com todas as qualidades que queríeis que ela tivesse? Como poderíeis ter cometido um engano em qualquer coisa? [...] Eu simplesmente não consigo entender essa contradição”. (Pizan, 1996, p. 37)

Em reforço a argumentos teológicos, Pizan ressignifica passagens bíblicas como a de Gênesis 1:27: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.

Mas não é o caso que, se Deus criou o homem à sua imagem, queira dizer [imagem] do corpo material. Não é isso, pois Deus não considerou então o corpo

humano, mas a estendeu à alma, que é espírito intelectual e que perdurará sem fim em semelhança com a divindade. Aquela [alma] que crê em Deus foi feita igualmente boa, igualmente nobre e em igualdade, seja em um corpo feminino ou masculino. (Pizan, 1996, p. 55)

O segundo argumento principal de Pizan consiste em mostrar que difamar o sexo oposto é não compreender a estrutura da natureza: a partir da observação do comportamento e da cumplicidade entre os sexos em outras espécies, Pizan pretende concluir que o mesmo deve ser o caso entre humanos.

Todo homem que propositalmente difama o sexo feminino o faz porque tem uma mente má, já que ele vai contra a razão e a natureza. Contra a razão, porque a ele falta gratidão e falha ao reconhecer todos os bens e coisas indispensáveis que a mulher fez por ele no passado e ainda hoje. Contra a natureza, pois mesmo os pássaros e as bestas naturalmente amam seu parceiro, a fêmea da mesma espécie. Assim, o homem age contra a natureza quando ele, um ser racional, falha em amar a mulher. (Pizan, 1996, p. 51)

Os passos intermediários da argumentação não são desenvolvidos, mas o argumento parece pressupor o ordenamento teleológico dos seres – macho e fêmea visam realizar uma função –, além de supor a continuidade da cumplicidade entre os sexos nas diferentes espécies. A ênfase na conclusão é digna de nota: não respeitar o sexo oposto significa ir contra a razão e a natureza.

Refutação pelo exemplo

Em *Cidade das Damas*, Pizan recolhe inúmeros casos biográficos de mulheres notáveis de diferentes períodos históricos, seja pelas suas façanhas militares e diplomáticas, pela sua erudição e contribuição científica, seja pela sua castidade e perseverança na fé. A maior parte do livro consiste nesse esforço de convencimento de que o uso da razão e as virtudes en-

tre mulheres não são exceções ou desvios de suas naturezas. Com efeito, os *exempla* procuram provar que a essência feminina é compatível com esses atributos. Assim, por exemplo, são invocadas as rainhas e imperatrizes que governaram entre a morte de seus maridos e a maioria de seus filhos, como Fredegunda (545-597),¹³ rainha da França; Zenóbia (c.240-c.275),¹⁴ imperatriz de Palmira e Laódice (fl. séc. I a.C.),¹⁵ rainha da Capadócia. Trazer esses exemplos de rainhas regentes, que floresceram frequentemente em momentos de grande tensão social e mesmo de guerra demonstra, segundo Pizan, que as mulheres podem assumir as mais altas funções da vida pública. Safo (c.630-570 a.C.),¹⁶ poetisa e filósofa grega, é celebrada pela sua inteligência. Tamaris (século V a.C.),¹⁷ pintora grega, é evocada pela qualidade artística de suas obras. Da parte das Escrituras, Sara, Rebeca e Rute¹⁸ são enaltecidas pela sua castidade e obediência a Deus.

Cabe notar que muitos dos *exempla feminarum* escolhidos por Pizan se encontram igualmente na mencionada obra de Boccaccio, que parece ser uma importante fonte para a autora. Entretanto, em *Cidade das Damas* a ênfase se dará sobre a grandiosidade de seus atos, e não sobre fraquezas de caráter. 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. Segundo Pizan, todos esses casos de mulheres ilustres “fornecem a prova irrefutável que nenhuma tarefa é demasiado pesada para uma mulher inteligente” (Pizan, 1996, p. 63). Um conhecimento largo da história é necessário para tanto.

¹³ Pizan (1996, p. 64).

¹⁴ Pizan (1996, p. 81).

¹⁵ Pizan (1996, p. 90).

¹⁶ Pizan (1996, p. 95).

¹⁷ Pizan (1996, p. 111).

¹⁸ Pizan (1996, p. 181-183).

Essa mesma estratégia (a argumentação pelo exemplo) é adotada para defender a educação formal das mulheres: os exemplos de mulheres letradas (Pizan inclui a si mesma nesse grupo) servem para mostrar que, se expostas às mesmas condições de aprendizagem que os homens desde jovens, as mulheres têm igual capacidade de conhecer e desenvolver competências teóricas.

[...] se fosse o costume mandar jovens meninas para a escola e ali ensiná-las toda sorte de diferentes matérias, assim como se faz com jovens meninos, elas entenderiam e aprenderiam as dificuldades de todas as artes e ciências com tanta facilidade quanto os meninos. De fato, isso é frequentemente o caso, pois, como já mencionei, ainda que mulheres tenham talvez corpos mais fracos e menos ágeis que os homens – o que as impede de realizar certas tarefas – suas mentes são na realidade mais afiadas e mais receptivas quando elas se dedicam. [...] Sabes por que mulheres conhecem menos que homens? [...] é porque elas são menos expostas a uma larga variedade de experiências já que precisam ficar em casa o dia inteiro em nome do lar. Não há nada como uma gama completa de diferentes experiências e atividades para expandir a mente de qualquer criatura racional. (Pizan, 1995, p. 91-92)

Se for o caso de atribuir à Pizan um pensamento feminista em um sentido moderno, esse é certamente o argumento mais significativo para viabilizar tal tese: as propriedades “biológicas” não devem ser tomadas como determinantes no que toca ao desenvolvimento intelectual de homens e mulheres. Pizan defende que a extensão das desigualdades observadas no quesito domínio das ciências é inteiramente explicada pelo acesso à educação e a certo condicionamento social, e não por uma suposta inferioridade inerente.

O desafio laico

A expressão “desafio laico” usada por nós se refere a uma série de publicações de Ruedi Imbach e de Catherine König-Pralong, em que é feita uma reflexão sobre a pertinência dos meios laicos da sociedade medieval para a plena compreensão da atividade filosófica dessa época. Um programa de estudos é assim esboçado na tentativa de transformar a maneira como os historiadores da filosofia medieval abordam seu objeto de estudo. A obra constata que a condição social na qual atuaram os autores de obras de valor filosófico vinha sendo negligenciada, em particular no que toca a uma distinção sociocultural fundamental neste contexto: a distinção entre *clérigo e laico*.

Isso não pode ser feito sem um exame do conceito de “laico” e seus diferentes sentidos no contexto medieval. O primeiro sentido entende o laico como o não clérigo, como não pertencente a uma determinada ordem religiosa (Imbach; König-Pralong, 2013, p. 36 e seguintes), mas o mesmo conceito também se refere ao grau de instrução. Neste caso, *laicus* designa o *illiteratus*. Essa expressão sofreu uma grande transformação no curso dos séculos: em um primeiro momento ela se refere àquele que não domina o latim; ela designa o inculto e é pejorativa. Em um segundo momento, ela se aplica àqueles que não receberam uma formação formal de qualquer natureza. Mais tarde, *illiteratus* remete a um tipo particular de formação, alternativo ao ensino tradicional das universidades dos séculos XIII e XIV, ou seja, faz referência àqueles que não estudaram na Faculdade de Artes ou de Teologia. Ao fim do século XV, por sua vez, a identificação entre *laicus* e *illiteratus* já não faz mais sentido.

As mulheres eram, todas, laicas por definição do direito eclesiástico. Nesse sentido, os autores defendem que figuras como Christine de Pizan,¹⁹ ao lado de outros filósofos laicos – como Raimundo de Lúlio (filósofo e poeta catalão), Petrarca (poeta e humanista italiano) e Dante Alighieri

¹⁹ Cf. o excelente capítulo VII de König-Pralong (2013), sobre a diversidade da produção escrita de Christine de Pizan.

– devem ser reabilitados numa nova perspectiva de pesquisa em história da filosofia medieval. Essa tarefa passa, evidentemente, pela apreciação detalhada do escopo filosófico da obra Pizan, marcada pela presença do pensamento escolástico, do qual ela se apropria. Deve-se observar, contudo, que mesmo que esses casos não exaustivos sejam suficientes para provar que havia, na Idade Média, laicos que filosofavam, não é possível encontrar em seus escritos uma unidade, nem falar de um “espírito laico comum”.

Conclusão

Por meio da leitura de *Cidade das Damas*, foi possível colocar a questão do valor filosófico do pensamento de Pizan. Foram encontrados e analisados argumentos para defender o sexo feminino e combater a misoginia presente em seu contexto intelectual. Com efeito, foi evidenciado que os pontos nucleares da crítica de Pizan admitem a forma de *refutação*: a autora aponta inconsistências e fornece evidências em sentido contrário. É clara, no pensamento de Pizan, a convicção que a misoginia não é apenas um ultraje, mas se encontra fundada em falácias e em falsidades. É bem verdade que, na reconhecida qualidade de *outsider* em relação ao universo acadêmico, sua escrita se apresenta primeiramente nas formas de narrativa e de poema. Entretanto, a apreciação do seu alcance filosófico se dá no encontro entre prosa e razão.

Além disso, houve a constatação de que a crítica presente na *Cidade das Damas* passa pela conscientização de certa condição social e cultural de mulheres (de instrução inferior ou totalmente inexistente), bem como pelo próprio reconhecimento do protagonismo de Pizan. É defendido que determinações convencionais e independentes da natureza limitam o desenvolvimento intelectual e cultural das mulheres. A tese segundo a qual ambos os sexos devem receber a mesma educação aparece como um aspecto central do seu pensamento feminista. A filósofa defende a humanidade comum entre homens e mulheres – tanto intelectual, quanto moral e espiritualmente.

Por fim, o estudo de Pizan no contexto da história da filosofia medieval significa um ganho em diversidade. Ela contribui para colocar em questão a posição privilegiada do medievista filósofo e seu foco exclusivo na escolástica, nos textos latinos e nos gêneros literários advindos do ensino universitário – questões, comentários e sumas. Tal atitude “[...] significa sobretudo uma perda tão estimulante quanto os ganhos do ponto de vista histórico: a perda dessa Idade Média, refúgio de uma visão qualitativa da natureza e da sociedade, em que uma aristocracia da forma, declinada em teologia [...] organizava a vida política e as ciências” (Imbach; König-Pralong, 2013, p. 31).

E se me dizem que os livros estão repletos dessas [mulheres de caráter inconstante]	<i>Et s'on me dit li livre en sont tuit plein,</i>
É a resposta da qual me queixo muitas vezes	<i>C'est le respns a maint don't je me plain,</i>
A eles eu respondo que os livros não foram feitos	<i>Je leur respns que les livres ne firent</i>
Pelas mulheres, nem foram elas que neles puseram as coisas	<i>Pas les femmes, ne les choses n'i mirent</i>
Que eles leem contra elas e seus comportamentos;	<i>Que l'em y list contre eles er leurs meurs;</i>
Se discutem para o prazer de seus corações	<i>Si devisent a l'aise de leurs cuers</i>
Aqueles que impiedosamente defendem suas causas,	<i>Ceulz qui plaident leur cause sanz partie,</i>
Se deleitam e tomam para si a vitória	<i>Orenent pour eulx, car de legier oddendent</i>
Os combatentes daqueles que não se defendem.	<i>Lez batailleux ceulz qui ne se deffendent.</i>
Mas se as mulheres tivessem escrito os livros	<i>Mais se les fammes eussent les livres fait</i>
Eu sei verdadeiramente que eles seriam feitos diferentemente,	<i>Je sçay de vray qu'autrement fust du fait,</i>
Pois sabem que foram equivocadamente culpadas.	<i>Car bien scevent qu'a tort sont encoulpées</i>

(Pizan, C. *L'Espitire au Dieu d'Amours*, p. 407-411. In: WcWebb, 2013, p. 70)

Referências

- ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 Bc Ad 1250*. Montreal: Eden, 1985.
- ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman: The early Humanist reformation, 1250-1500*. v. II, Grand Rapids: Eerdman, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. Secunda secundae partis. Opera omnia, Issu Leonis XIII, v. IX, Roma, 1987.
- ARISTOTLE. *Complete Works of Aristotle*. v. 1. The Revised Oxford Translation. Jonathan Barnes (Ed.). Princeton: Princeton University Press, 1991.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Boccaccio's De claris mulieribus*. Trad. Herbert G. Wright e Henry P. Morley. London: Oxford University Press, 1943.
- BROWN-GRANT, Rosalind. *Christine De Pizan and the Moral Defence of Women: Reading Beyond Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CURNOW, Maureen Cheney. *The "Livre de la Cité des Dames" of Christine de Pizan: A Critical Edition*. PhD diss. Nashville, EUA: Vanderbilt University, 1975.
- IMBACH, Ruedi; KÖNIG-PRALONG, Catherine. *Le Défi Laïque: Existe-t-il une philosophie de Laïcs au Moyen Âge?* Paris: Vrin, 2013.
- McWEBB, Christine. *Debating the Roman De La Rose: A Critical Anthology*. Florence: Taylor and Francis, 2013.
- PIZAN, Christine de; ROY, Maurice (Ed.). *Œuvres Poétiques De Christine De Pizan*. New York: Johnson Reprint Corporation, 1965.
- PIZAN, Christine de. *La Cité des Dames*. Trad. Eric Hicks e Thérèse Moreau. Paris: Stock, 1996.
- PSEUDO-ALBERTUS MAGNUS. *De secretis mulierum*. Amstelodami, 1760.
- THOMASSET, Claude. La Nature Féminine. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *Histoire Des Femmes En Occident: II – Le Moyen Âge*. Paris: Perrin, 2007.
- WAITHE, Mary E. *A History of Women Philosophers*. v. 1. Dordrecht: Nijhoff, 1987.

Simmern van Pallandt e o problema normativo moderno:

há objetividade moral?

Katarina Ribeiro Peixoto



Em memória de Andrea Gorenstein

Em *As Paixões da Alma* (1649), texto dedicado a Simmern van Pallandt, Descartes afirma¹ que há duas espécies de vontade: uma que se encerra na própria alma e outra no corpo. E, no texto que a Princesa da Bohemia havia lido, por ocasião de sua correspondência com o filósofo francês, a saber, as *Meditações*, Descartes deixa claro que toma a vontade como um poder, sobretudo na Quarta Meditação, em que a apresenta como uma potência de afirmar ou negar, de fazer algo, ou deixar de fazer. Em ambos os textos, a vontade parece estar confinada e destinada a um sujeito e, como veremos, essa limitação acarreta um problema normativo maior, a saber, a objetividade do valor moral das ações e representações de natureza prática. Por quê? Por que a introdução da subjetividade no solo da fundamentação do conhecimento justificado resulta em uma reposição do problema ético no horizonte das ações humanas. O percurso cartesiano da dedução de uma forma da subjetividade capaz de fornecer um solo estável para a razão e a ciência para a justificação da moralidade é uma via de mão única, na qual o conhecimento e a ação andam sempre juntos. Por isso, o tratamento da noção de “bem”, que Simmern van Pallandt reconhece no car-

¹ Utilizo para as citações de Descartes a edição conhecida na literatura como AT, organizada por C. S. Adam e P. Tanery (daqui para a frente AT), na reedição pela Editora Vrin, Paris, v. 11, 1974. Os volumes e parágrafos são aqueles numerados nessa edição de referência. No caso de *As Paixões da Alma*, a página do texto em que ocorre essa citação é a de número 13 (AT, 11, 18:1). Minha tradução.

tesianismo, desempenha um papel determinante para o esclarecimento do lugar da normatividade no racionalismo moderno.

Este estudo concentra-se na relação que permite esclarecer como e por que razão o problema normativo se apresenta no racionalismo. Por problema normativo do racionalismo entendo como o fundamento do dever e qual o horizonte das ações morais está em jogo em um programa naturalista como o cartesiano. Pretendo deixar claro que a interlocução filosófica entre a Princesa exilada da Bohemia e o filósofo francês evidencia o caráter a um só tempo transformador das representações práticas de uma forma nova da subjetividade, o *cogito*, como o impasse que essa mudança acarreta para a determinação de critérios objetivos dos valores morais. Nesse caminho, essa interlocução entre uma filósofa e um filósofo também evidencia a presença de uma barreira comunicativa extravagante aos compromissos racionais (e características da misoginia mais vulgar) que contamina, ainda que provisoriamente, as respostas do filósofo a uma interlocutora que precisou reivindicar o respeito à condição de filósofa. Como veremos, Descartes demorou dois anos para levar a sério a primeira das questões oferecidas por Simmern van Pallandt.

A estrutura deste texto está voltada ao esclarecimento das duas questões oferecidas pela filósofa da Bohemia, e contém três partes. A primeira trata do contexto – o que não é o mesmo que as externalidades – em que Simmern van Pallandt questiona Descartes a respeito do destino da vontade, em maio de 1643. A segunda parte está voltada à análise da interlocução filosófica que só começa, de fato, em maio de 1645, quando o filósofo se dispõe a levar a sua interlocutora a sério, filosoficamente. A terceira e última parte contém algumas observações sobre a atualidade do problema levantado por Simmern van Pallandt, que não parece respondido ou, em qualquer caso, solucionado, pelo cartesianismo. Com efeito, o problema da objetividade dos valores morais constitui uma das dificuldades características da filosofia de Spinoza, como deixarei claro. A preservação desse problema como uma questão em aberto, deve-se dizer, é um legado incontestado da reflexão da filósofa da Bohemia.

A primeira questão de Simmern van Pallandt

Elizabeth Simmern van Pallandt (1618-1680) foi uma filósofa que se dedicou ao racionalismo em suas implicações práticas. No verão de 1643, ela dá início a uma correspondência com René Descartes que durará anos. Nessa interlocução, é possível perceber duas linhas de força no pensamento de van Pallandt que parecem tematizadas no parágrafo que abre o texto de *As Paixões da Alma*, a saber, a força endógena da vontade, tanto para os próprios estados mentais do agente como para o seu corpo. A interlocutora oferecerá duas questões a Descartes, e a primeira delas pode ser lida assim: “como, dada a inversão epistemológica (todo conhecimento começa pelo intelecto e nele se justifica), a mente humana, tomada como substância, deve domar as paixões?”. Esta questão exigirá que Descartes se debruce sobre as implicações de seu método de maneira inaudita. E, em função das dificuldades que são oferecidas nas respostas a esta primeira questão, a filósofa convocará para o centro da discussão prática a exigência de objetividade, uma vez aceitos os requisitos de método introduzidos, e por ela aceitos, do cartesianismo. A resposta a essa primeira pergunta levará a outra questão, que seguirá em aberto, como problema legado pelo cartesianismo.

As duas questões que a princesa exilada da Bohemia oferece a Descartes são, como veremos, persistentes: reaparecem na *Ética* de Spinoza e em seu texto de maturidade, o *Tratado Político*. Como será apresentado a seguir, o programa naturalista do racionalismo moderno não deixa clara a sua natureza normativa. E nesse diálogo isso se evidencia como o preço a pagar pela descoberta de uma forma da subjetividade capaz de fazer lógica e fundamentar a ciência em um novo *locus*: o pensamento. A análise da correspondência com Descartes desvelará um panorama conceitual mais complexo que aquele resumido na primeira das questões, na qual parece que estamos situados na busca, um tanto comum aos programas moralistas, de domar as paixões.

Simmern van Pallandt está preocupada com as paixões da alma como um problema epistêmico e prático que se impõe à sua vida. De fato, a filósofa não incorre no expediente da defesa da domesticação das paixões e dos sentimentos, que pressupõe um livre arbítrio originário de uma série incausada. O seu ponto de partida é já cartesiano, isto é, naturalista, e aparece na primeira carta endereçada a Descartes, em 6 de maio de 1643, em que ela pede ao filósofo que diga “como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo para tornar as ações voluntárias (na medida em que não é senão uma substância pensante)”. O que salta aos olhos nesta dúvida é que, tanto a determinação, ou a atividade de domesticação, que seriam características da substância pensante, estão voltadas ao próprio sujeito, não aos dados da sensibilidade ou a paixões em alguma medida oriundas do que se passa fora do pensamento. E também que responder ao sentido dessa reflexão é requerido como condição para tornar as ações voluntárias. Portanto, já à partida, não estamos lidando com externalidades ao sujeito. Em seguida, a princesa afirma,² buscando fundamentar a sua dúvida:

Pois parece que toda determinação de movimento se faz por pulsão da coisa móvel ao modo em que ela é pulsionada por aquilo que a move, ou bem da qualificação e figura da superfície desse modo. O toque é requerido para as duas primeiras condições, e a extensão, para a terceira. Você exclui esta inteiramente da noção que tem de alma, e isso me parece incompatível com uma coisa imaterial. Por isso eu lhe peço uma definição de alma mais particular que aquela de sua metafísica, quer dizer, de sua substância, separada de sua ação, do pensamento. Pois, em que pese as, suponhamos inseparáveis [...], como o são os atributos de Deus, podemos, ao considerá-las à parte deles adquirir uma ideia mais perfeita. (Shapiro, 2007, p. 62)

² A correspondência entre Simmern van Pallandt e Descartes será referida conforme a edição comentada e traduzida por Lisa Shapiro: *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by Lisa Shapiro. The University of Chicago Press, 2007, p. 62 (AT III, 661). Minha tradução.

A princesa da Bohemia busca compreender a natureza da vontade e, desde a primeira correspondência, os problemas por ela relatados e apresentados são derivados da sua experiência. Deprimida, exilada, experimentando mudanças de local e posição social, com a família sob perseguição religiosa e política na Bohemia e na Inglaterra, Simmern van Pallandt, antes conhecida – no período de formação em que se destacou pelo apego aos clássicos da tradição greco-romana, como “a grega”, por seu apreço pelos clássicos –, entra em contato com Descartes à procura de uma espécie de tratamento, na forma de uma “segunda opinião”. E, se está claro que a questão da interação entre alma e corpo desempenha papel relevante nessa interlocução, também está claro que para a filósofa a sua interlocução não é movida por uma intenção teórica, abstraída da vida cotidiana.

A primeira questão parece querer dizer isto: dada a irredutibilidade entre substância pensante e substância extensa e, a despeito da interação entre os atributos divinos (pensamento e extensão), como devemos entender a ação voluntária? Bem entendido, a ação voluntária requer, podemos ler acima, uma pulsão ou força, da coisa móvel a um modo pulsionado dessa coisa, isto é, requer um destino externo ao seu ponto de partida que, já sabemos, é uma substância pensante, por definição, não extensa. Agora, por que essa questão se põe? O ponto que gostaria de enfatizar é que este é para Simmern van Pallandt, cuja voz pretendo aqui levar a sério, não um inquérito de natureza teórica, a respeito dos destinos da ontologia moderna, mas cognitivo e prático.

É preciso saber o que há no agente não extenso (isto é, no seu pensamento), dada a sua natureza intencional mobilizadora, que seja capaz de mudar algo corpóreo. É preciso, questiona a filósofa, considerar outro aspecto da substância pensante, como uma, nas suas palavras, “alma particular”, que contenha pensamentos ou modos de pensar não refletidos e capazes de causar dores e padecimentos psíquicos. Essa dúvida tem um caráter prático, mas também epistêmico: a interlocutora de Descartes quer saber como proceder por meio do conhecimento do destino da vontade. Para entender a

natureza epistêmica e prática dessa dúvida, é o caso acompanhar a sequência da correspondência, em que ela busca situar a sua questão no interior do método cartesiano. Assim é que, em 20 de junho de 1643, ela afirma: “não há causa material que se apresente aos sentidos”, para, em seguida, solicitar a Descartes: “explique-me qual a natureza da substância imaterial e o modo de suas ações e paixões”. Isto é, dado que os sentidos não estão na origem do conhecimento e da experiência, qual a natureza do pensamento, que seria essa origem, na sua filosofia? Em outros termos: dada a reviravolta epistêmica, que retira da sensibilidade qualquer privilégio no acesso ao conhecimento, como posso entender o que é ação e o que é paixão, ou o que é agir sobre o meu próprio corpo e a minha própria alma e o que é sofrer algo como sujeito que tem uma alma e um corpo?

É claro que estou, deliberadamente, omitindo aqui as respostas de Descartes, a que me dedicarei em breve, sobretudo quanto à segunda questão, e por razões que espero deixar claras. O que se passa é que, enquanto Simmern van Pallandt oferece essas dúvidas, eivadas de queixas sobre o seu entorno e sua condição orgânica, Descartes não acompanha o que ela está dizendo ou, em todo caso, não parece levar muito a sério a interpelação dela quanto à natureza da vontade, de um ponto de vista filosófico. Enquanto ela busca compreender uma “alma extensa”, um “espírito do corpo”, que não parece imediatamente transparente a si (como o entendimento o é, embora nunca de maneira completa, atualmente), dado que a faz sofrer, sem explicação – a princesa tem febres e os médicos que a atendem não sabem do que padece –, ela segue questionando Descartes, como em 1º de julho de 1643, quando, em tom provocador, afirma: “Os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas não me ensinam (e tampouco o fazem o entendimento e a imaginação) o modo como ela o faz”.

E, em um aparente diálogo que não se concretiza, a filósofa enuncia, em 1º de agosto de 1644, o que toma como sua “regra de vida”: “o desejo de formar o meu entendimento e de seguir o bem que ele conhece”. Isto

é, o desejo de vincular o conhecimento com o que é conhecido e, por ele, transformado, racionalmente. É notável que isso seja dito enquanto o filósofo segue sem responder ao que a princesa da Bohemia questiona. A primeira parte da correspondência, que não pode até então ser chamada de filosófica, encerra-se exatamente dois anos após o seu início, em maio de 1645, quando Simmern van Pallandt, com enfado e ironia, parece interpe-lar Descartes, obliquamente, já que até então ele não havia dado cabimento a uma interlocução genuinamente filosófica. A filósofa então responde, questionando e respondendo a si mesma, como se tivesse inferido que seu padecimento que originara a questão sobre a vontade era uma concepção de ter o corpo imbuído da “fraqueza do meu sexo”.

A ironia tem fundamento. Ela não está se queixando de que a sua vida está difícil e o seu sofrimento insuportável porque o seu entorno era hostil, pois ele considerou, ao longo dos primeiros anos dessa interlocução, que isso a fez buscar explicação para a sua dor e uma ajuda filosófica. Ela quer saber como a filosofia de Descartes, com a qual está alinhada e seu projeto de método e de fundamentação da física, o que, na época, equivalia à fundamentação da ciência, pode ajudá-la a entender um problema real, visto que se trata de algo que ela vivencia, em seu corpo próprio, em sua mente, em sua debilidade de humor. Até então, as respostas de Descartes soaram, quanto a isso, um tanto condescendentes, dando a ver que Simmern van Pallandt tinha boas razões para sofrer e se angustiar, dadas as circunstâncias por que passava. A literatura contemporânea, sobretudo o trabalho de Lisa Shapiro (2007), enfatiza a ironia na resposta dela, que estaria chamando a atenção de Descartes para uma distinção: ela tinha uma doença, não uma tristeza causada por uma situação difícil. E como ele não lhe respondeu como a sua teoria, com a qual ela estaria alinhada, resolveria essa dificuldade, ela retrucou, como se lhe dissesse, questionando-o: “então o problema é eu ser mulher, esta é a minha doença?”.

A objetividade da “regra de vida” na segunda questão endereçada a Descartes

Deste ponto em diante a correspondência muda e o problema moral se torna objeto de uma interlocução filosófica genuína. Descartes então convoca Sêneca, dando sinais de reconhecimento do erro em que incorrera. Antes da leitura de Sêneca, entretanto, vamos tentar esclarecer os passos da enunciação da dificuldade apresentada pela filósofa a Descartes: ela busca uma causa, que já sabe não estar nos sentidos (e, portanto, não cair sob o atributo da extensão), para um sofrimento real, embora de natureza imaterial, dado que, em princípio, nenhum sofrimento mental tem outra causa que não inextensa. Por isso ela quer saber qual a natureza da vontade. Ela tem por regra de vida, em suas próprias palavras, seguir o bem que o seu entendimento conhece. E esse não é um inquérito teórico, que atenderia a alguma curiosidade intelectual, de uma aristocrata desocupada com a vida real. Descartes é convidado, antes de qualquer outra utilidade ou função, para uma “segunda opinião”, frente ao diagnóstico confuso que os médicos da princesa haviam oferecido. E ele é convocado por uma leitora rigorosa de sua filosofia, que busca, no projeto metafísico ali inscrito, o entendimento de um problema prático, um problema de saúde, que a atormenta. E mais de dois anos se passam até que Descartes enfrente as dificuldades práticas acarretadas pela reviravolta epistêmica do seu método, no diálogo com a filósofa da Bohemia.

Entre agosto e setembro de 1645, com a convocação de Sêneca, Descartes pretende remediar sua atitude. Para que suas cartas não sejam “vazias e inúteis”, afirma o filósofo, ele convoca o estoico latino e suas lições sobre a beatitude. E o faz por meio de dois esclarecimentos fundamentais: o primeiro é que é preciso manter distância do estoicismo cuja perspectiva moral esperaria, “em vão, da fortuna, o que não poderíamos ter senão de nós mesmos” (21 de julho de 1645); o segundo é que há uma distinção que precisa ser feita, entre o que Sêneca e os estoicos tomavam por beatitude, e o que Descartes entende como tal. A vida beata é a vida feliz, certo, mas, para o estoico, lembra-nos o filósofo, a medida da vida feliz depende

de algo que está fora de nós, ao passo que a vida beata, para Descartes, não é outra coisa que ter o espírito contente e satisfeito. Para se chegar à beatitude, Descartes recomenda três regras morais, no *Discurso do Método* e retomadas em sua Carta para a filósofa em 21 de julho de 1645:

[...] (1) cada um tratar de se servir do melhor que lhe for possível, de seu espírito, para conhecer o que deve fazer ou não fazer, em todas as ocorrências da vida; (2) uma fixa e constante resolução de exercitar tudo o que a razão lhe aconselhar, sem que suas paixões ou seus apetites o desviem; é a firmeza dessa resolução que deve ser tomada por virtude, *embora eu saiba que ninguém explicou a virtude assim* (a ênfase é minha). (3) enquanto assim se conduzir, segundo a razão, todos os bens que possuir não estarão fora de seu poder.³

Descartes sabe que introduz, com essas observações, aspectos práticos do seu método que, até então, não estavam claros em sua relação interna. Simmern van Pallandt, no entanto, ainda resiste ao recurso a Sêneca, que considera dizer belas frases e sentenças e produzir uma reflexão muito agradável, mas, “sem método” para instruí-la (16 de agosto de 1645), o que é seguido por um apelo insistente a Descartes: “Eu não lhe peço que continue a corrigir Sêneca, porque sua maneira de raciocinar é mais extraordinária, porque é a mais natural que encontrei”. É possível que a dificuldade de reconhecer o *tour de force* em curso, de que Descartes dá sinais ao dizer que sabe que ninguém fez o que ele está fazendo, tenha passado despercebido. O procedimento de escamoteios semânticos é um expediente comum aos programas filosóficos do século XVII, e consiste em atribuir novos significados a expressões linguísticas que servem como carcaças esvaziadas de seu sentido original, estabilizado no uso feito pela escolástica.

Esse protocolo também é utilizado no caso da noção de *soberano bem*. Vale dizer que esse expediente nem sempre se insere na busca de um dis-

³ *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by Lisa Shapiro. The University of Chicago Press, 2007, p. 96 (AT IV, 251). Minha tradução.

farce frente a censuras e perseguições. A mobília conceitual, ontológica e científica estava em transição, e não havia uma paisagem instrumental estabilizada disponível. Assim, deve-se prestar atenção ao cartesiano em sua noção de *soberano bem*, a título de correção a Sêneca, em 18 de agosto de 1645. Nesta passagem, Descartes introduz, pela primeira vez, desde o *Discurso do Método*, a conexão entre o conhecimento e a sua dimensão prática, de natureza moral, no tratamento das noções de beatitude e felicidade, como bens a serem buscados em um sujeito.

Há diferença entre a beatitude, o soberano bem e o fim último a que deve tender as nossas ações: pois a beatitude não é o soberano bem, mas o pressupõe, e ela é o contentamento ou a satisfação do espírito que ocorre a quem o possui. Mas, para fim de nossas ações, pode-se entender tanto um como outro; pois o soberano bem é sem dúvida a coisa que devemos propor como fim em todas as nossas ações, e o contentamento do espírito que vem daí, sendo o atrativo que faz com que o busquemos, está também em bom direito nomeado nosso fim.⁴

Em seguida, dois parágrafos abaixo, Descartes observa que o uso aristotélico do soberano bem *não nos serve*. Como entender essas afirmações tomadas em conjunto? Podemos, à primeira vista, afirmar que Descartes não abandona a noção de *soberano bem*, mas temos boas razões para levar a sério que entra em cena outro uso dessa expressão. Beatitude, soberano bem e fim último são diferentes: a beatitude pressupõe o soberano bem, portanto o antecede, ao menos, temporalmente. Faz sentido, portanto, inferir que o soberano bem é requerido para a felicidade ou a beatitude, e não mais, como se passava no programa aristotélico-tomista, canônico, que a felicidade seria medida pela busca do *soberano bem*. Por essa razão, em seguida, Descartes afirma que, para fins práticos, o *soberano bem* deve ser proposto como fim e pulsão de nossas ações, e não as ações serem

⁴ *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by Lisa Shapiro. The University of Chicago Press, 2007, p. 101 (AT IV, 271-272). Minha tradução.

finalizadas para o *soberano bem*. Este deixa de ser intrínseco e passa a ser parasitado pela pulsão da beatitude.

Fim de nossas ações, condição para o contentamento e móbil de nossas ações: o *soberano bem*, ou o *bem em si*, como nos ensina Aristóteles, é imanente às ações... Por que ou em que Aristóteles não nos serve mais, aqui? Para entender por que o tratamento aristotélico não nos serve mais, é preciso prestar atenção a um deslocamento operado por Descartes. O *soberano bem* parece deixar de ser uma *noção-fim* externa ao sujeito e passar a ser uma *noção-meio*, não apenas interna, mas a serviço de um sujeito. Esse deslocamento não é pensável no programa ético de Aristóteles. Com efeito, na *Ética Nicomaqueia*, em 1094a24-6, o *bem em si* é apresentado como fim último e propósito racional, e seu conceito é teleológico: trata-se do fim último do que for ou puder ser racional, e o seu conteúdo e constituição parecem independer da perspectiva do agente. Quer dizer, ele não depende nem da utilidade, nem do interesse do agente: o contrário ocorre, de modo que o agente passa a ser o meio de realização de um fim. Ora, esta noção de que o agente ou o sujeito é um meio para a realização de um fim é, necessariamente, estranha a uma filosofia como a cartesiana, que se caracteriza pela introdução do sujeito no solo e no destino da fundamentação do conhecimento.

Para o cartesianismo, o que se passa é o inverso: o agente passa a tomar o bem como um meio para a sua felicidade, contaminando-o, *prima facie*, de subjetividade. O que promove esse deslocamento vale dizer, não é a imposição de um sujeito, simplesmente, mas de uma forma da subjetividade. E, na interlocução com Simmern van Pallandt, Descartes não precisa de maiores esclarecimentos quanto a isso: em termos de método, eles estão na mesma página. Ao perceber o deslocamento que ele explicita, ela afirma, também em agosto de 1645: “Como na maior parte dos textos antigos, eu atribuí a obscuridade a esse [de Sêneca], ao modo de explicar, todo diferente do nosso, dado que as mesmas coisas que são problemáticas para nós podiam passar por hipóteses, para eles”. O que seria problemático para nós e passaria por um dado razoável, um ponto de partida, para os antigos?

A resposta que salta aos olhos é: a diferença entre o *bem* como um fim em si, e como um meio voltado à realização da felicidade subjetiva, isto é, do *bem* como um fim para quem busca a beatitude. Essa transição merece tratamento detido. A forma subjetiva que a realiza é a da atividade do pensamento, quer dizer, o conhecimento. Ora, na perspectiva aristotélica, sabemos que a determinação do “bem absolutamente único” requer o esclarecimento de uma disciplina ou de uma habilidade, como anota Garvin Lawrence (2008), que o tomem como objeto próprio. No cenário do programa cartesiano, o que se tem não é apenas uma disciplina a ser esclarecida, mas um percurso de conhecimento do sujeito que conhece. Descartes parece exigir, portanto, um requisito epistêmico e prático: o *bem* a ser buscado precisa ser conhecido na busca pela felicidade; e essa busca é epistêmica. Parece, portanto, incontornável questionar se, da dependência epistêmica se segue uma dependência prática, quer dizer, se o fato de que o *bem* deve ser conhecido na busca pela felicidade implica que a sua natureza seja subjetiva. A inscrição da subjetividade na determinação do que é o *bem* parece retirar do conceito de *soberano bem* certa tralha teleológica, e o reposicionar a serviço da felicidade subjetiva.

Com efeito, é o que podemos ler na carta de 1º de setembro de 1645. Nela, Descartes afirma que a medida do prazer é dada pelo conhecimento de suas causas. Pode-se assim inferir que a medida da beatitude depende do conhecimento do *soberano bem*, a causa imanente da busca epistêmica de um sujeito a serviço da sua felicidade. De fato, Aristóteles não nos serve mais aqui, senão para, via contraste, iluminar o deslocamento em curso, operado por Descartes. Simmern van Pallandt sabe disso, e em 13 de setembro ela responde a Descartes com uma questão derivada da constatação de uma implicação desse deslocamento: “para avaliar o bem em função desse outro critério, é preciso conhecê-lo perfeitamente, afinal, quanto mais conhecemos, mais teremos prazer, na medida do nosso aperfeiçoamento como forma condicionante da felicidade, isto é, como sujeitos de representação. Ora, isso exigiria de nós uma ‘ciência infinita’, uma perspectiva infinita do que é o bem, para nós” (Shapiro, 2007, p.110).

A vinculação de requisitos epistêmicos no domínio moral que isso a fez buscar explicação para a sua dor e uma ajuda filosófica sempre acarreta opacidade: afinal, se a medida da felicidade é o *bem* e o *bem* é a causa da felicidade, não fica claro o elemento moral descrito com a expressão *bem* e *soberano bem*. É intuitivo que o conhecimento acarrete felicidade, mas se a felicidade depende de uma relação entre o prazer do indivíduo e o seu conhecimento, resta alguma objetividade capaz de sustentar a moralidade nesse percurso? Por que se está em um plano moral e não em um novo terreno, digamos, o do nascimento da psicologia racional moderna? Simmern van Pallandt se preocupa com isso. Ela não está disposta a aceitar que o *bem* seja uma causa de uma medida puramente subjetiva. O problema moral se interpõe e a filósofa responde, em 13 de setembro de 1645: “para medir o contentamento segundo a perfeição que o causa, é preciso ver claramente o valor de cada um dos bens, se servem somente a nós ou convertem-se em úteis aos outros”. Isto é, se o que eu tomo como bem, pelo conhecimento que alcanço, é o mesmo ou pode ser bem para o outro.

Aqui está a introdução do problema da objetividade da moral desvelado por Simmern van Pallandt a propósito das implicações práticas do método cartesiano. Problema que a filósofa já parecia ter antecipado ao enunciar, antes de iniciada a correspondência filosófica, a sua “regra de vida”, que consistiria em formar o conhecimento e seguir o bem conhecido. O seu questionamento sobre a natureza objetiva desse *bem* alcançado pelo conhecimento reduz as duas questões oferecidas ao filósofo a uma só: de onde vem que conhecer o *bem* é suficiente para fazê-lo, para mim e para os outros? A filósofa era uma princesa, isso deve ser lembrado. Tinha súditos e comandados e vivenciava, como várias das suas cartas atestam, os fardos do poder, mesmo diminuído e sob o exílio. O problema da legitimidade da autoridade lhe é, portanto, tão real como a sua debilidade psíquica. Apresentar um deslocamento do *soberano bem* não lhe é, portanto, suficiente. É preciso um critério de objetividade para fundamentar o percurso da vontade como devido.

Conclusão: há fundamento normativo no racionalismo?

Uma leitura interna do cartesianismo e a clareza a respeito do programa racionalista moderno não autorizam uma suspeita da objetividade e da universalidade desvelada pela reflexão subjetiva voltada ao conhecimento de si. Sabemos que esse é um projeto naturalista, com o qual Simmern van Pallandt se alinha. No entanto, a persistência da opacidade no esclarecimento da objetividade do *soberano bem* não nos afasta da possibilidade de que o programa cartesiano não tem, rigorosamente, uma moralidade, mas uma psicologia racional e, se é assim, há razão na persistência do problema do critério de objetividade e de universalidade, dos valores e dos juízos das próprias ações e das ações dos outros. Fora do bem-estar de um sujeito, onde estaria o *bem*, afinal? Em 30 de setembro de 1645, a filósofa observa algo a que Descartes não parece, salvo melhor juízo, ter respondido:

A consideração de que somos parte de um todo que devemos, antes, buscar, é certamente a fonte de todas as ações generosas. Mas encontro muitas dificuldades nas condições que você prescreve. Como medir os males que se faz ao público, contra o bem que lhe ocorre, sem que nos pareçam maiores, na medida em que temos deles ideia mais distinta? E que regra teríamos para comparar as coisas que não são conhecidas igualmente, como nosso mérito próprio e o daqueles com quem vivemos? Um arrogante natural sempre ponderará a balança para o seu lado, e um modesto estimar-se-á menos do que vale. (Shapiro, 2007, p. 115)

A princesa da Bohemia descobre, no método cartesiano, o nascimento da moral como psicologia ou o nascedouro da psicologia como clínica, no desvelamento de um problema em aberto. E, embora não seja parte das preocupações prioritárias do projeto cartesiano de fundamentação metafísica da física, a identificação da dificuldade do fundamento normativo se impõe e, vale dizer, persevera, com razão. A figuração de um *bem* transcendente,

objetivo, independente do agente na sua constituição e existência, está ausente neste contexto. A impossibilidade de uma resposta satisfatória a esse problema, por Descartes, não parece ser outra coisa que a expressão de uma tensão, claramente moderna, entre os limites subjetivos e os impostos pela objetividade, como inelimináveis da vida moral, sendo esta intrinsecamente determinada pela reflexão de um sujeito lógico e epistêmico e eventualmente remediada pela reflexão sobre os próprios estados mentais. Esse legado, em vários aspectos, é mais promissor que uma resposta pronta e acabada. O nascimento da clínica acompanha o nascimento do problema da legitimidade do poder exercido, como representação; e a responsabilidade epistêmica é engatada na responsabilidade moral, refletidamente.

A resposta de Descartes à questão da objetividade da moralidade transporta, no rastro do deslocamento da noção de *soberano bem*, o problema da moralidade. A transcendência do *bem* é substituída por uma busca da felicidade como autorrealização; e se abre, nesse caminho, um *locus* para o enfrentamento da inauguração da clínica (estamos muito distantes de uma psicologia estoica, aqui, como, aliás, o próprio Descartes anota), na qual são tratados os padecimentos orgânicos, derivados de sofrimentos psíquicos, mentais, da alma, etc. Bem entendido, essa certidão de nascimento é de natureza teórica, não o registro de um fato. Com efeito, se observarmos a expressão racionalista de um cartesianismo radical, que está no programa de Baruch Spinoza, poderemos perceber, a um só tempo, a perseverança de um problema no domínio moral. Se esse deslocamento desvelado na correspondência entre a filósofa da Bohemia e Descartes implica o fim do problema moral, ainda está para ser esclarecido e justificado, dado que uma psicologia não é, em si mesma, refratária à moralidade, menos ainda se a consideramos no seio de um programa naturalista.

Com razão, o grande cartesiano em filosofia prática desse século, Spinoza, segue sendo interpelado quanto ao caráter normativo de sua filosofia prática. No solo da subjetividade, em que o conhecimento se realiza, a orientação para um bem objetivo e transcendente, cujo significado depende do que o sujeito conhece, na sua constituição não está mais disponí-

vel. Neste cenário, o que é o bem é parasitário do que o sujeito determina, embora esse sujeito seja ele mesmo nuançando, pois se trata de uma função de unidade, e não de um indivíduo tomado empiricamente. A paisagem de um bem transcendente conduz, nos termos que Matheron (1986) usa, à *ilusão da objetividade dos valores*; uma ilusão que é tratada, no Prefácio do Livro IV, da *Ética*, como não sendo senão “o próprio apetite humano, na medida em que se lhe considera como o princípio de uma coisa, dito de outra maneira, como sua causa⁵ [...]”.

A ilusão da objetividade derivaria, um tanto trivialmente, do fato de esses serem sempre determinados por um sujeito de representação. O esquematismo dos afetos que frequentam o domínio da moralidade, assim, é radicalmente alterado do tomismo para o racionalismo. Em vez do privilégio do amor, que se compraz com o bem, temos o privilégio do desejo que constitui o bem; e a nossa felicidade passa a depender da autorrealização. Se observarmos o que Spinoza afirma, no Escólio da Proposição 9, do Livro III da *Ética*, poderemos reconhecer o que Simmern van Pallandt antecipou, com o deslocamento da noção de bem a que Descartes procedera. Diz Spinoza, para assombro de qualquer escolástico, que a essência mesma do humano é o desejo:

[...] a natureza do qual se seguem, necessariamente, os atos que servem à sua conservação: e, por conseguinte, o homem é determinado a fazê-lo. Segue-se que entre o apetite e o desejo não há diferença, *senão que o desejo se relaciona geralmente aos homens*, na medida em que são conscientes deles mesmos, e é por isso que se pode defini-lo assim: o desejo é o apetite com a consciência do apetite. Sobressai, portanto, de tudo isso, que, quando nos esforçamos para uma coisa, quando a queremos, ou aspiramos a ela, ou a desejamos, não é jamais porque

⁵ Spinoza, B. *Éthique*. (Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat). Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 219. Minha tradução.

julgamos que ela é boa, mas, ao contrário: se julgamos que alguma coisa é boa, é precisamente porque por ela nos esforçamos, porque a queremos ou a ela aspiramos, ou a desejamos. (Ética, III, P9, escólio)

Dizer que aí está o nascimento da clínica não é dizer que o problema moral desaparece, ou que a objetividade da moral não passa de uma ilusão, no entanto. Essa parece ser uma leitura ingênua, tanto do cartesianismo como da filosofia de Spinoza. Se, afinal, a filosofia moral se tornou uma psicologia, dando origem, ao menos em termos conceituais, a uma busca pela felicidade em outro terreno, que requer um engajamento subjetivo na ordem de sua justificação moral, é preciso prestar atenção ao outro lado desse reposicionamento da noção de bem. Pois, esse engajamento, visando à beatitude, como felicidade e contentamento, é, sobretudo, de natureza cognitiva. E se a ideia mesma de clínica faz algum sentido, inclusive terapêutico, como esperava a filósofa da Bohemia, é porque o conhecimento segue regras naturalmente dadas. Se assim não fosse, a clínica não passaria de um adestramento (como sustentou Foucault) tão nocivo e talvez mais ilusório que a crença em um bem transcendente, de natureza independente do sujeito agente.

A objetividade da beatitude, afinal, precisa, talvez paradoxalmente, da natureza do sujeito. O problema moral do racionalismo moderno torna-se o problema ético da clínica. Nele, a moralidade não desaparece, nem é ilusória. O que há é um reposicionamento conceitual e histórico. E perder isso de vista é embarcar em ilusões ou em adestramentos. Essa, aliás, é uma reflexão que devemos a Simmern van Pallandt, a grega moderna, exilada, que convocou Descartes a levar a sério as implicações de seu programa filosófico no domínio prático.

Referências

- ADAM, Charles; TANNERY, Adam (Ed.). *Descartes, œuvres complètes*. Reedição, Paris, Vrin, 1974.
- BARNES, Jonathan (Ed.). *Aristoteles The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. v. 2. New Jersey: Princeton University Press; Fourth Printing, 1991.
- LAWRENCE, G. Human good and human functions. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2006.
- MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- SHAPIRO, L. Princess Elizabeth and Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 7, n. 3, p. 503-520, 1999.
- SHAPIRO, Lisa (Ed.). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Edited and translated by Lisa Shapiro. Chicago: The University of Chicago, 2007.
- SPINOZA, B. *Éthique*. Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat. Paris: Les éditions du Seuil, 1988.

O *Principia* de Anne Conway:

metafísica neoplatônica no século XVII

Nastassja Pugliese



O tratado de Anne Conway (1630-1679), *Princípios da Mais Antiga e Moderna Filosofia*, publicado postumamente em 1690, é uma obra de metafísica que se propõe como crítica direta às obras de Descartes, Hobbes e Spinoza. Seu título completo é: *Os princípios da mais antiga e moderna filosofia sobre deus, Cristo e a criação, ou seja, sobre a natureza do espírito e da matéria, graças à qual todos os problemas que não puderam ser resolvidos pela filosofia escolástica, nem pela filosofia moderna em geral, seja ela o cartesianismo, o hobbesianismo ou o espinosismo, poderão ser resolvidos*. Ao longuíssimo título, os editores adicionaram uma descrição: uma breve obra póstuma traduzida do Inglês para o Latim com anotações sobre a filosofia antiga dos Hebreus.¹ O livro, cuja versão original em inglês foi perdida, dialoga com as questões metafísicas do modo como eram discutidas no século XVII.² Apesar de conjugar os escritos abruptos,

¹ A edição que chega hoje até nós pela Cambridge University Press é uma tradução do latim para o inglês.

² No prefácio também se pode ler que o livro foi publicado na intenção de que o “espírito sincero e pio que respira neles [os escritos] possa provar ser o pão da vida para tantos quanto forem aqueles que têm fome sincera da verdadeira santidade e da justiça” (Conway, 1996, p. 3). Interessante notar que, ainda que tenha sido publicado com essas esperanças, os editores precisaram se esforçar para justificar a publicação da obra. Esse esforço se deu tanto por se tratar de uma obra sobre o cartesianismo quanto pelo fato da autora do livro ser uma mulher. Nesses dois prefácios nos deparamos as impressões dos contemporâneos de Conway sobre o fato dela ser uma intelectual séria e atuante em um século em que mulheres eram desencorajadas de participar das discussões científicas e filosóficas. Nesta breve apresentação da obra, podemos ler: “uma mulher instruída para além de seu sexo” (“a women learned beyond her sex”). Moore também, no final de seu prefácio procura deixar claro que os elogios não são para sua satisfação carnal ou em vista de qualquer glória para si, mas para que as palavras de Conway tenham alguma serventia no fortalecimento da fé católica abalada pelas filosofias de Hobbes, Descartes e Spinoza.

dispersos e obscuros da autora,³ o tratado foi publicado com a intenção de que o “estrago causado pelo dualismo cartesiano” pudesse ser reparado.⁴ O *Principia* de Conway é um livro importante de ser investigado tanto por reunir os temas próprios da metafísica do século XVII quanto por ser um dos primeiros tratados filosóficos na história, escrito por uma mulher, a ser impresso e publicado (Hutton, 2004, p. 2). O percurso da produção e divulgação dos *Principia*, entretanto, demonstra as dificuldades próprias que as pensadoras mulheres passavam para ter suas obras publicadas e reconhecidas.⁵

Em 1690 apareceu em Amsterdam, na Holanda, uma obra anônima de oito volumes incluindo três pequenos tratados, todos anônimos e sem pistas sobre os autores, chamado *Opuscula Philosophica*. O segundo dos três breves tratados era intitulado *Principia philosophiae antiquissimae & recentissimae de Deo, Christo & creatura id est de spiritu & materia in genere*. Os tratados presentes na *Opuscula*, editada por van Helmont, acabaram sendo tomados como se fossem obras do próprio van Helmont.⁶ Dois anos depois do aparecimento destes tratados anônimos, surge uma tradução do segundo tratado do volume

³ No prefácio, escrito por Henry Moore e Helmont, há um aviso ao leitor: “Estes fragmentos [...] que eles nunca sejam vistos como uma ofensa para você ou que machuquem a falecida autora, [...] peço que compreenda não apenas que estes escritos são abruptos e dispersos, e permita-me adicionar, são escritos obscuros redigidos durante sua longa e tediosa dor e doença, e ela nunca teve a oportunidade de revisar, corrigir ou aperfeiçoar”. O livro fora escrito por Conway nove anos antes de sua morte, em 1679, quando Conway já havia entrado em contato com os escritos de van Helmont (com quem estudou a Cabala), mas provavelmente antes dela se aliar aos Quakers.

⁴ Ver a introdução de Caudert & Corse (Conway, 1996, p. xvii): “All her arguments have the basic purpose of showing how destructive Cartesian philosophy is for religion and morality. For, in her view, the radical separation between matter and spirit, or mind and body; a the foundation of Cartesian science and metaphysics inevitably leads to the materialism and atheism she finds in the philosophy of Hobbes and Spinoza”. Tradução da passagem: “Todos os seus argumentos têm por propósito básico mostrar quão destrutiva a filosofia cartesiana é para a religião e moralidade. Isto porque, de acordo com ela, a separação radical entre matéria e espírito, ou alma e corpo, que está na base da ciência e metafísica cartesianas levam, inevitavelmente, ao materialismo e ao ateísmo que Conway encontra nas filosofias de Hobbes e Espinosa.

⁵ E isso, mesmo em um contexto onde as ideias iluministas começavam a revolucionar o lugar das mulheres na sociedade (Israel, 2001, p. 82).

⁶ Merchant (1979, p. 256) aponta que a discussão de Henrich Ritter sobre a filosofia de van Helmont em seu *Geschichte der Philosophie* foi baseada quase totalmente sobre os *Principios* de Anne Conway, pois Ritter assumiu que van Helmont era o autor.

do *Opuscula* para o inglês, que foi publicado com o título de *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy: Concerning God, Christ, and the Creature; that is, concerning Spirit and Matter in General*. A tradução mantinha a obra em certo anonimato, pois designava a sua autoria apenas pelas iniciais *J. C.*, mas já deixava evidências de os *Principios* não tinham sido escritos por van Helmont.

Uma breve descrição da origem do tratado, entretanto, permitiu a identificação da autoria já que, à época, sabia-se que Conway havia publicado uma obra. Na tradução, lê-se que aquele é um “pequeno tratado publicado após a morte do autor”, que teria sido publicado originalmente em latim, em Amsterdam, e que “foi escrito há poucos anos atrás, por certa condessa inglesa, uma mulher culta para além de seu gênero”.⁷ Outra evidência de que o pequeno tratado anônimo, escrito em latim e encontrado na Holanda no final do século era de Anne Conway se encontra na biografia de Henry More, publicada por Richard Ward em 1710. Ward atribui a Henry More a autoria do prefácio (até então inédito) que van Helmont escreveu para o tratado de Anne Conway. Na biografia, Ward diz que o prefácio foi escrito por More para o tratado de “Lady Viscountess Conway”, a “Pupila Heroína” (“Heroine pupil”) dos Platonistas de Cambridge, mas também não menciona se o tratado de Conway já havia ou não sido publicado.

A prova final de que o pequeno tratado era de Conway é o fato de que um de seus mais célebres leitores, Leibniz, não só sabia da autoria do tratado, mas manteve uma cópia dele em sua coleção de livros e o designou como sendo de autoria de “La Comtesse de Konnouay”. Como afirma Hutton (2004, p. ii), “um século mais tarde, a autoria do tratado ainda não era conhecida na Inglaterra” e foi apenas com a publicação da correspondência

⁷ Na literatura podemos encontrar várias descrições desse tipo, atestando a grandiosidade de Conway “para além de seu gênero”. Henry More dedica seu primeiro trabalho em prosa, *An Antidote Against Atheism*, para Conway: “uma pessoa cujo gênio é tão curioso e cuja inteligência é tão penetrante que no conhecimento das coisas, tanto as naturais quanto divinas, você foi além não só daquelas do seu gênero, mas até do outro [...]”. E Marjorie H. Nicholson, em sua *Conway Letters*, caracteriza a relação de Conway e More como sem indicações de condescendência, ou seja, onde havia “nenhuma tentativa por parte do professor de não tocar em assuntos que seriam muito difíceis para a mente de uma mulher” (Nicholson, 1930, p. 47).

de Conway, em 1930, por Marjorie Nicholson, que Conway saiu da obscuridade. Bem verdade que Conway ainda é uma autora obscura e pouco estudada, e é apenas agora, nas primeiras décadas de nosso tempo, com os esforços de ampliação do cânone da história da filosofia e de resgate das obras de autoras mulheres que Conway passa a ganhar mais atenção.

A pouca literatura que há sobre a obra de Conway pode ser compreendida hoje a partir de quatro eixos temáticos: noções gerais sobre a obra e o legado de Conway (White, 2008; Hutton, 2004), críticas de Conway a Descartes (McRobert, 2000; Couder & Corse, 1996), influência de Conway na obra de Leibniz (Merchant, 1979; Mercer, 2012) e análises das teses do *Principia* (Lascano, 2013; Duran, 1989). Neste trabalho, de cunho introdutório, irei apontar as discussões principais sobre Conway e os *Principia* para apresentar sua história e obra.

Conway e o Platonismo de Cambridge

O termo “Platonismo de Cambridge”, cunhado no século XIX, designa um grupo de pensadores ingleses do século XVII que estão na origem do iluminismo, tendo participado ativamente das discussões filosóficas do começo da modernidade.⁸ Os componentes deste grupo têm em comum não só o fato de serem de algum modo associados à Universidade de Cambridge,⁹ mas suas filosofias são fortemente marcadas pela influência platônica e neoplatônica. Como apresenta Vienne (1997, p. ix):

⁸ Leech (2017) defende que o termo não é uma mera projeção da historiografia do século XIX para o passado. Ele mostra que apesar dos termos “Platonismo de Cambridge” ou “Platonistas de Cambridge” começarem a ser usados apenas por volta de 1840, desde mais ou menos 1730, Henry More e Ralph Cudworth já eram chamados de “Platonistas”. Por exemplo, Johann Franz Buddeus (1706) chama Henry More de “o celebrado restaurador da filosofia platônica” e Daniel Georg Morhof em sua história da filosofia platônica (1708) descreve Henry More como um “Platônico-Cartesiano”. Leech aponta que não é uma tarefa fácil identificar quem fazia parte do grupo e, mais ainda, quais as condições para um pensador ser considerado um Platonista de Cambridge. O problema do critério de identidade do grupo leva-nos também a considerar que não há um único Platonismo em questão, mas Platonismos.

⁹ O Platonismo de Cambridge também é conhecido como “Escola de Cambridge”. Prefiro a tradução do termo inglês porque indica a influência da filosofia de Platão, informação esta que é mais relevante do que a filiação institucional.

Ocupando um território que se encontra entre o sistema de Descartes e o de Leibniz, entre o racionalismo e o empirismo, entre a ciência antiga e a moderna, entre a religião e a filosofia, os Platonistas de Cambridge estão no coração da formação do pensamento moderno.

Talvez pelo inegável tradicionalismo, com posições metafísicas em diálogo com as questões teológicas e inspiradas na antiguidade, suas obras ficaram fora do cânone central da filosofia moderna. Entretanto, justamente pelo fato de seus sistemas serem exemplos de posições intermediárias frente ao debate polarizado entre a tradição escolástica e a rejeição à influência de Aristóteles e Platão, é importante resgatar essas obras para a construção de uma compreensão mais rica e mais complexa sobre a filosofia do começo da modernidade.

Os Platonistas de Cambridge fazem parte dos movimentos de transformação da filosofia no século XVII em resposta ao ceticismo e à filosofia acadêmica. Críticos da escolástica procuravam fundamentos para a filosofia sem recorrer a Aristóteles. Por outro lado, inspirados no humanismo renascentista (influenciados por Marsilio Ficino), defendiam a filosofia antiga e sua importância para as discussões filosóficas contemporâneas. Procurando conjugar esses interesses aparentemente opostos, encontraram em Platão e Plotino a inspiração necessária para realizar essa tarefa. Assim, consideravam que o espírito, presente em toda natureza, era o agente da mediação entre o material e o divino. A razão, fundada no espírito, seria, portanto, o instrumento do conhecimento das coisas naturais e divinas. A realidade, estratificada em diferentes graus de aproximação e separação da divindade, poderia ser conhecida (dentro de certos limites) pelo espírito.¹⁰ No que diz respeito à nova ciência, os Platonistas de Cambridge eram entusiastas dos métodos experimentais, ao mesmo tempo em que criticavam o mecanismo naturalista de

¹⁰ A crítica à escolástica e a Aristóteles não ocorre no âmbito dos parâmetros para as demonstrações científicas e nas definições de ciência, mas nas discussões metafísicas mais gerais.

Descartes e Hobbes defendendo um tipo de espiritualismo vitalista. Os primeiros e mais conhecidos componentes do grupo foram Henry More (1614-1687) e Ralph Cudworth (1617-1688). Cudworth era professor em Cambridge e More mantinha correspondências com Descartes e Hobbes, tendo sido um dos primeiros críticos de Spinoza na Inglaterra. Eles foram os primeiros a ter contato com a filosofia de Descartes na Inglaterra, além de serem também os primeiros a escrever filosofia em língua inglesa¹¹ (Hutton, 2013). Cudworth e More (assim como os outros expoentes do Platonismo de Cambridge) integram o contexto de reações à filosofia mecanicista de Descartes. Contudo, enquanto eles defendem, como Descartes, um dualismo entre pensamento e matéria, Conway, por sua vez, argumentou por uma metafísica vitalista em que matéria e espírito são uma só unidade (Merchant, 1979).

Anne Conway, mais nova, entrou no grupo posteriormente, e sua participação no meio intelectual de Cambridge não foi como a dos outros membros. Se um critério para a identificação de um “Platonista de Cambridge” for um título conquistado na Universidade de Cambridge, Conway não deveria fazer parte do grupo. A “Escola de Cambridge” de Conway era o contato com seus amigos, que compartilhavam e debatiam com ela as questões que eram apresentadas na universidade. Por ser mulher, Anne Conway não podia cursar e nem assistir aulas em Cambridge. A história de sua relação com os Platonistas de Cambridge e de sua formação educacional segue, portanto, o típico padrão da participação das mulheres na vida intelectual da Europa: proibidas de frequentar as instituições de ensino, a educação era feita em casa, por meio de tutores e se expandia mediante visitas de intelectuais e um rico epistolário.

¹¹ Hutton defende que eles foram os primeiros a escrever filosofia em língua inglesa de modo consistente e como escolha de língua filosófica primeira. Ver: Hutton, Sarah. The Cambridge Platonists. In: Zalta, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter, 2013). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/cambridge-platonists/>>.

Anne Conway, nascida em Londres em 1631 como Anne Finch, tinha tutores de letras clássicas que a ensinavam em casa. Ela “passava a maior parte do seu tempo estudando latim e grego, e lendo vorazmente a literatura clássica e filosófica” (White, 2008, p. 5). Anne era irmã mais nova de John Finch. Os dois eram muito próximos e dividiam interesses pela filosofia. Quando John Finch foi aceito para o Christ’s College em Cambridge, continuou o contato com a irmã por meio de cartas. Anne recebia os principais tratados estudados pelo irmão em Cambridge e tinha acesso às discussões intelectuais e a manuscritos de obras importantes do seu tempo (como o *Principia* de Descartes) com o auxílio desta correspondência.¹² Em apoio a Anne e visando desenvolver suas habilidades intelectuais, John Finch pede a Henry More, também um *fellow* do Christ’s College, para ser tutor de sua irmã. More aceita e realiza a instrução de Conway por meio de cartas e visitas. A troca de correspondências leva os dois a se tornarem amigos. Esta amizade que durou até o fim de sua vida, permitiu a Conway ter educação filosófica de excelência e a conhecer vários outros intelectuais da época. Como sua casa era frequentada pelos amigos de seu irmão, Conway teve contato com muitos outros pensadores e membros da Escola de Cambridge. Por meio de More, Conway foi apresentada a Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698), filósofo holandês estudioso da cabala, do ocultismo renascentista e da tradição hermética, que em um esforço conjunto com Henry More (que traduziu a obra do inglês para o latim), organizou a publicação póstuma do *Principia*.¹³

Conway, apesar de não ter cursado a universidade de Cambridge, compartilha com os outros membros do grupo o apreço pelos problemas da

¹² É fundamental o reconhecimento das cartas como gênero filosófico para o resgate das obras e do pensamento das mulheres filósofas. Por não terem acesso à educação formal e não poderem publicar livros em seu nome, a maior parte do trabalho intelectual realizado por mulheres é em forma de epistolário.

¹³ Também foi por influência de van Helmont que Conway se converte ao Quakerismo no fim de sua vida. Os Quakers são um grupo religioso formado por cristãos protestantes que possuíam posições políticas radicais para a época e acreditavam que Cristo é uma entidade que existe em cada pessoa.

metafísica e um interesse na crítica à religião.¹⁴ Sua obra é um exemplo do resgate do neoplatonismo nas discussões metafísicas do século XVII, oferecendo importantes críticas ao cientificismo mecanicista de Descartes, ao materialismo Hobbesiano e ao monismo Espinosista. Entretanto, como diz White (2008, p. 4): “Conway é mais conhecida por suas eternas dores de cabeça que exauriram os recursos da medicina do século XVII do que por suas contribuições para a filosofia natural”. Essas dores de cabeça tornaram-se famosas, pois ela tentou todos os tipos de tratamento disponíveis, inclusive os descritos por Boyle. Entre os tratamentos, ela realizou ingestão de café, tabaco, ópio, mercúrio e uma cirurgia no crânio para aliviar a pressão.¹⁵ Suas dores de cabeça eram frequentes e exigiam que ela ficasse em um quarto escuro pela maior parte do tempo. Como Conway ficou muito doente do meio ao fim de sua vida, ela não saía da cama e seu tratamento foi escrito em meio a febres e fortes dores no corpo. Alguns temas do tratado de Conway têm ligação com o extremo sofrimento pelo qual passou,

¹⁴ O forte caráter teológico expresso no prefácio e que perpassa a vida e obra de Conway indicam que os argumentos oferecidos têm comprometimento com certos princípios judaico-cristãos. Entretanto, ainda que a obra tenha sido motivada por tais princípios, Conway não construiu, exatamente, uma metafísica consoante com a doutrina católica da Europa do século XVII. Ao contrário, como mostram Caudert & Corse, na introdução ao *Principia* de Conway (1996, p. xvii), “o objetivo principal da crítica de Lady Conway a Descartes, e certamente, a toda filosofia que ela considera como materialista, era oferecer um fundamento seguro para uma religião ecumênica unindo cristãos, judeus, muçulmanos e pagãos em um louvor afetuoso a um deus misericordioso e benevolente”. Na abertura do primeiro capítulo do *Principia*, Conway (1996, p. 9) afirma que irá mostrar “como a trindade pode ser concebida em Deus, de acordo com as escrituras, de modo que os judeus, os turcos, ou outras pessoas não sejam ofendidas”. Assim, a obra de Conway não pode ser categorizada como uma defesa do cristianismo ou mesmo do judaísmo. Seus argumentos não têm compromisso com qualquer religião estabelecida, seja ela considerada em seu âmbito institucional ou não.

¹⁵ Os médicos não tiveram coragem de abrir o crânio de Conway e cortaram sua jugular. More a acompanhou durante a cirurgia, que ocorreu na França, e seu marido, ao tentar se juntar a eles, é capturado e preso na França. Depois de pagar fiança, ele consegue se juntar aos dois e então os três voltam para a Inglaterra. Para maiores informações sobre os acontecimentos da vida de Conway, ver Frankel, Louis “Anne Finch, Viscountess Conway” em: Waithe, Mary Ellen (Ed.). *A History of Women Philosophers: Modern Women Philosophers, 1600-1900*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991.

como, por exemplo, a noção de purificação pelo sofrimento e pelo pecado, além da defesa da união do corpo e do espírito.

Conway quer demonstrar que o dualismo cartesiano fracassa porque é incapaz de explicar como as coisas funcionam, principalmente, a natureza do sofrimento. Conway ecoa a objeção de Elisabeth de Bohemia e formula sua objeção: se mente e corpo são separados, porque a alma sofre quando o corpo sente dor? Em sua resposta a esta objeção, Conway formula um conceito de matéria em que é necessário que ela esteja causalmente relacionada com o espírito. A partir de sua experiência com a dor, Conway procura definir o lugar da alma no movimento da matéria de modo que a atividade comumente atribuída ao espírito seja também parte do corpo, concebendo, portanto, uma metafísica vitalista. Logo, a metafísica de Conway é um exemplo das filosofias de transição que são presentes no começo da modernidade. O *Principia* deve ser compreendido dentro deste contexto de transição, obra de um tempo em que a filosofia se dá tanto em meio às crenças religiosas quanto em meio aos exercícios intelectuais de motivação estritamente científica ou filosófica.

Conway, segundo McRobert (2000, p. 23):

[...] apresenta sua filosofia como um amálgama dos antigos e dos modernos. Entretanto, caracterizar o que ela tira de inspiração dos antigos não é uma tarefa fácil. Ela é uma Platonista, mas no sentido mais amplo do Platonismo Renascentista que toma de empréstimo com o mesmo grau de entusiasmo tanto dos diálogos de Platão, as interpretações Neoplatônicas, quanto do misticismo cabalístico e de vários escritos herméticos.

Seu sistema metafísico, apesar dos elementos religiosos que são próprios de tantos outros sistemas metafísicos do século XVII, é uma proposta complexa (de difícil leitura) e original.

A metafísica de Conway

Se houve uma parte da metafísica de Conway que entrou definitivamente para a história da filosofia, e de forma canônica, foi o conceito cunhado por ela que Leibniz, um de seus mais conhecidos leitores, tomou de empréstimo. Conta Merchant (1979, p. 255):

Em seu importante trabalho *Leibniz und Spinoza* (1890), Ludwig Stein apontou que o primeiro uso do termo “mônada” para caracterizar o conceito de substância individual no pensamento de Leibniz ocorreu em uma carta a Farfadella, em setembro de 1696. A palavra “mônada” foi utilizada nos escritos de Francis Mercury van Helmont e Lady Anne Conway e já tinha aparecido na Cabala Denudata, para qual van Helmont contribuiu, publicada de 1677 a 1678 por Knorr von Rosenroth. Importante notar que foi durante o período da visita de van Helmont a Leibniz em Hanover, em 1696, que Leibniz se apropriou da palavra.

Nesta visita, van Helmont apresenta a obra de Conway e oferece o manuscrito dos *Principia* para Leibniz, que mantém uma cópia em sua biblioteca. Outros comentadores também apontam que Conway antecipou, de diversas maneiras, conceitos Leibnizianos (Schroeder, 2007; Nicolson, 1992; Merchant, 1979; Coudert & Corse, 1996; Hutton, 2004). As fontes das semelhanças se encontram na noção de indivíduo (considerado aqui como noção separada da de substância), no vitalismo (McRobert 2000), na rejeição ao dualismo cartesiano, na defesa da primazia do processo em detrimento de essências previamente formadas e existentes (Thomas, 2017), entre outros.

Há quem defenda que Leibniz tomou o conceito de mônada de empréstimo de Giordano Bruno, mas é bem mais provável que a influência tenha vindo de Conway, por meio de van Helmont (Courdet, 1995). Uma evidência clara é uma carta de Leibniz a Burnet na qual explica as diferenças entre sua filosofia e a de Locke. Nela, Leibniz confessa: “minha filosofia se aproxima muito mais daquela da finada Lady Conway” (Nicolson, 1992, p. 456). Para Leibniz, as mônadas são entes vivos e perceptivos que agem

em vista de uma causa final (Popkin, p. 117). E como Leibniz, Conway utiliza o conceito de mônada para indicar um conjunto de atividades de um ser individual que está constantemente em processo de mudança. Ainda que Leibniz procure conjugar o vitalismo com as explicações mecanicistas (Popkin, p. 117) mediante o conceito de substância individual, Conway defende o monismo substancial. O conceito de substância de Conway, entretanto, não reflete o de Leibniz.

A metafísica de Conway, expressa nos *Principae*, é uma alternativa ao racionalismo nascente no século XVII. Segundo Popkin (1991), Conway e os Platonistas de Cambridge fazem parte da “terceira força no pensamento do século XVII”, sendo as duas primeiras, o racionalismo e o empirismo. O *Principia* é um tratado dividido em oito capítulos que seguem a ordem de dedução metafísica tradicional. Ele inicia com um capítulo sobre Deus e seus atributos que dá os fundamentos para os capítulos seguintes: um capítulo sobre as criaturas, outro sobre a relação entre Deus e as criaturas e um outro sobre a necessidade de se conceber um ente intermediário entre Deus e as criaturas (Cristo). Daí o tratado segue para a definição dos movimentos no interior da substância a partir da mediação do ente intermediário, até chegar a individuação dos seres. O último e um dos mais importantes capítulos é um posicionamento frente às questões do século XVII e, mais especificamente, nele se encontram suas críticas a Descartes, Hobbes e Spinoza. Assim, a ordem de dedução começa desde o ente mais perfeito e imutável para a derivação dos seres imperfeitos que são constituídos pela mudança e pelo movimento.

Um dos principais temas do tratado de Conway é a noção de transformação, que é uma operação fundante da individuação e um atributo principal das criaturas. Conway considera que o movimento é da natureza das criaturas e argumenta que, em um processo de transformação para uma maior ou menor perfeição, as criaturas são constituídas pelo movimento que sucede de suas operações (Conway, 1996, p. 14). Essas transformações que ocorrem nas criaturas não são, no entanto, fruto de um mecanismo causal determinado. Ao contrário, essas transformações, constituintes

do processo de individuação, são fruto da transformação da matéria em espírito e vice-versa. Ou seja, a mudança é característica intrínseca da matéria, fazendo parte de sua natureza. Conway defende o princípio vitalista de que a matéria é vivente, não sendo, portanto, inerte. Há vários argumentos em Conway que interessam para a compreensão da filosofia no começo da modernidade. A caracterização da matéria e sua relação com o pensamento é um dos temas mais ricos para contextualização filosófica de sua obra. Entretanto, nos deteremos aqui nos fundamentos iniciais do *Principia* para que, como uma primeira introdução, seja possível estabelecer as bases de sua metafísica. Vejamos, portanto, as definições iniciais de Conway: sua metafísica da substância e a divisão tripartite do ser como fundamento para o seu conceito de indivíduo.

A metafísica de Anne Conway, expressa em seu *Principia Philosophiae*, é estruturada segundo um realismo moral de inspiração neoplatônica (Hutton, 2004). Ou seja, a totalidade do que existe é dividida em três grupos distintos de seres: as espécies inferiores, as espécies mediadoras e as espécies superiores. Tal divisão tripartite do ser no interior da natureza se segue da definição de substância que é, por sua vez, única e, ao mesmo tempo, mutável segundo a hierarquia de perfeição de seus seres. No que diz respeito a sua concepção de substância, Conway concebe um monismo anti-cartesiano e com uma aceitação ambivalente da teoria da substância de Spinoza. Conway procura mostrar, contra Spinoza, que apesar da natureza ser constituída de uma só substância, Deus não participa dessa substância e nem a substância pode ser identificada com Deus. Ou seja, Conway argumenta que Deus e a substância não são idênticos, apesar de defender o monismo. Conway concebe um monismo no qual Deus age como causa transitiva das criaturas e, portanto, não pode ser completamente identificado com a substância e nem pode ser considerado como uma substância separada. Conway argumenta cuidadosamente para sair das dificuldades mais óbvias dessa posição que quer defender.

A dificuldade é a seguinte: ao conceber Deus como causa transitiva das criaturas, Deus as causa sem ser causado por elas; mas se esse é o caso,

então as criaturas são exteriores a Deus e Deus deveria ser considerado uma substância separada. Para solucionar esse problema, Conway precisa conceber a substância de modo que ela não seja completamente exterior a Deus. Portanto, Conway concebe a relação entre Deus e a substância de modo tal que eles compartilham propriedades. Deus, agindo como causa, passa certas características para seus efeitos. Estes efeitos, no entanto, não se mantêm em Deus, mas por compartilhar propriedades, devem ser considerados, em certo sentido, em unidade com a divindade. Com essa condição, Conway então defende que Deus e substância possuem certa unidade, mas não são completamente idênticos. As características compartilhadas, segundo Conway, são o espírito e a bondade. O espírito é o atributo pelo qual a relação entre Deus e a substância é explicada. Já o atributo da bondade tem a função operativa de justificar a estrutura ontológica no interior da natureza. Apesar de Deus ser um agente livre e sua existência ser necessária, a vontade do ente perfeito não é indiferente, mas guiada pela bondade (Conway, 1996, p. 16).

Conway oferece três conceitos para explicar a relação entre Deus e a substância: o de vontade, o de luz e o de vida. O conceito de luz, inspirado na Cabala, ajuda na construção do argumento da união parcial entre Deus e a substância. Este conceito, diferente dos outros dois por ser metafórico, não permite uma explicação exaustiva e não dissolve os paradoxos metafísicos com os quais Conway se depara, mas ilustra o argumento e nos permite elencar os problemas que ainda precisam ser tratados e estudados com mais detalhes. No primeiro capítulo do *Principia*, Conway concebe Deus como “a mais intensa e infinita luz” (Conway, 1996, p. 10). Pela intensidade de sua luz e mediante um ato de benevolência “para o benefício das criaturas (a fim de que houvesse espaço para elas), ele diminuiu o grau máximo de sua luz intensa”. Por meio deste ato, um lugar se abriu, o qual possibilitou o surgimento de vários mundos. A metáfora procura ilustrar que Deus e a substância (e nela, a multiplicidade de criaturas) podem ser vistas como sendo um único espectro de luz, sendo Deus o grau mais intenso do espectro e as criaturas a parte mais fraca do espectro. Ou seja, as criaturas se

misturam com as sombras (a ausência de luz) e Deus é o espaço mais luminoso do espectro; mas tanto criaturas quanto criador fazem parte do mesmo feixe de luz.¹⁶ Com esta metáfora, Conway procura mostrar a continuidade entre Deus e substância de modo que sua metafísica não leve ao dualismo. Para Conway, portanto, há uma única substância com os atributos matéria e espírito, mas criada por um deus transcendente. A matéria, para Conway é a forma do espírito quando sua luz fica escassa. Já o espírito é a parte com mais intensidade no espectro de luz. Assim, Deus e substância partilham o mesmo atributo: o espírito, ilustrado por ela com a metáfora da luz.

Conway ilustra a relação entre Deus e substância com a metáfora da luz e o espírito como atributo partilhado. Essa relação apresenta várias dificuldades, como, por exemplo, a de se explicar por que a luz (ou o espírito) não é a substância mais fundamental da realidade. Pela navalha de Ockham, seria mais simples argumentar que o espírito (ou a luz) é tanto a substância quanto Deus. No entanto, deixando esse e outros problemas para outra ocasião, e supondo que a metáfora da luz funcione como Conway gostaria que ela funcionasse, ainda há uma importante pergunta a ser respondida: como um Deus que é imóvel causa o movimento da substância?

Se por um lado o conceito de espírito é usado como explicação para a relação entre Deus e a substância, os conceitos de bondade e de perfeição cumprem a função de explicar as mudanças no interior da substância sem apelar para um ato mecânico, ou seja, um movimento gerado por Deus. Assim, por conceber Deus como um ente imóvel, Conway explica o movimento no interior da substância definindo os graus de perfeição como primitivos metafísicos. A metafísica de Conway é fundada em valores que, como primitivos metafísicos, determinam a hierarquia dos seres. Ou seja, ao estabelecer que o mais alto grau de perfeição é o fim para o qual tendem todas as criaturas, ela consegue, a partir de uma visão teleológica, estruturar e definir três tipos de movimento: (1) a inércia, representada

¹⁶ É importante lembrar que em Deus não há divisão de partes e, por isso, a metáfora da luz cumpre um papel interessante.

pela ausência completa de movimento, (2) o movimento em direção à perfeição, (3) o movimento que pode ir em direção à perfeição ou para longe dela. Estes três movimentos, que cumprem um papel mais geral de serem princípios de transformação da realidade, funcionam como critérios de distinção entre os três tipos de ser: o ser da espécie superior, o ser da espécie mediadora e os seres inferiores. Estas espécies de ser são divididas a partir de seu grau de perfeição. E com essa divisão, Conway justifica o movimento no interior da substância. Tais distinções também deixam claro que a metafísica de Conway carrega influências neoplatônicas.

A teoria da individuação de Conway, por sua vez, é tão radical quanto contraintuitiva. Dado que os indivíduos da espécie inferior são partes da substância única, e dado que os indivíduos são parte de um mesmo nível hierárquico, então os indivíduos podem transformar-se uns nos outros sem que isso implique em uma mudança na substância. Os seres da espécie inferior podem transformar-se em outros de acordo com sua capacidade de desenvolver sua perfeição. Conway, como afirma Duran (1989, p. 69), concebeu uma teoria que permite a continuidade entre os seres humanos e outras criaturas não vivas: “não há linha demarcatória clara para Conway ente o humano e o não humano, o vivente e o não vivente. [...] Ela defende que, por gradações, um humano pode se transformar em uma mosca”. Nesse contexto da individuação, o processo de transformação e de mudança é anterior às essências e à instituição de um ser individual. Ou seja, os indivíduos são caracterizados por transformações que variam de acordo com sua capacidade de ação. Não há um critério de identidade individual que seja anterior ao estado das transformações atuais de um indivíduo. Além disso, essas transformações só são possíveis porque os indivíduos fazem parte de uma só substância e porque são constituídos de uma pluralidade de corpos:

Assim como um corpo, seja de um homem ou de um bruto, é nada além de uma incontável multidão de corpos colecionados em um só e organizados de acordo com certa ordem, do mesmo modo o espírito, seja de um homem ou de

um bruto, é também uma multidão incontável de espíritos unidos neste corpo. [...] Assim, todo ser humano e, certamente, toda e qualquer criatura contém muitos espíritos e corpos. (Conway, 1996, p. 39)

Deste modo, Conway concebe a tese de que as criaturas podem modificar-se e transformar-se umas nas outras. Esse argumento da transmutação é uma alternativa – ainda que contraintuitiva – às dificuldades decorrentes dos critérios de identidade na individuação no contexto de uma metafísica monista. O argumento da transmutação de Conway leva às últimas consequências a tese de que os indivíduos são modificações da substância única.

Conway como expoente do racionalismo e neoplatonismo no XVII

A metafísica de Conway é tão rica quanto difícil de ser interpretada. O trabalho de resgate de sua obra é tarefa demorada que exige o enfrentamento paciente e direto com o forte caráter teológico de seu texto. Espera-se que, do enfrentamento que culminou neste capítulo, tenha sido possível dar os primeiros passos para uma reconstrução de sua obra que faça justiça à complexidade e originalidade de seu sistema metafísico. Para concluir, é importante chamar a atenção para os efeitos negativos da exclusão das obras das mulheres no cânone da história da filosofia no século XVII. Em linhas gerais, tomamos como parte do cânone racionalista as obras de Descartes, Spinoza e Leibniz. Os esforços de se explorar figuras não canônicas como o realizado por Popkin (1979) e por Israel (2001) auxiliaram na construção de uma visão mais complexa sobre as transformações do começo da modernidade, pois trouxeram figuras intermediárias, cujas obras não se encaixam exatamente em nenhuma narrativa geral sobre o período. Entretanto, falta ainda resgatarmos e investigarmos com mais afinco as obras escritas por mulheres durante este período. Essas obras, muitas vezes perdidas, pois publicadas anonimamente, têm características próprias que ainda não foram estudadas. No caso de Conway, por exemplo, vemos a defesa de um racionalismo estruturado em uma metafísica de ins-

piração neoplatônica que oferece uma teoria da substância, da matéria e da individuação que são tão ou mais radicais do que a dos outros membros do cânone. A pesquisa em filosofia do século XVII não pode negligenciar o diálogo frutífero que há entre as obras das mulheres filósofas como Conway (e também Elisabeth de Bohemia e Damaris Cudworth) e as figuras centrais do cânone racionalista. Pesquisas que exploram esse diálogo demonstram que o silenciamento das mulheres na história da filosofia leva a um empobrecimento dos debates filosóficos. A única maneira de compreender as sutilezas, complexidades e variedades de posições metafísicas no XVII, é por meio da ampliação do cânone, a partir da investigação sobre o papel desempenhado pelas obras das mulheres filósofas. Esse resgate é um trabalho que leva tempo e que está apenas começando. Um dos problemas que o exercício de resgate apresenta é levantado por Hagenhuber (2015): como poderemos entender a importância do impacto das mulheres filósofas na disciplina se ao mesmo tempo em que buscamos avaliar este impacto estamos também afirmando que suas obras foram excluídas da história? Precisamos, antes de tudo, ter a clareza exegética de que a exclusão destas obras do cânone não implica que elas são de menor importância. Do contrário, um princípio interpretativo que fica é que devemos ter cautela com as histórias oficiais e procurar investigar quais e porquê certas obras foram deixadas de fora da narrativa filosófica. É muito provável que o resgate dessas vozes exija tanto o reconhecimento de novas protagonistas quanto a revisão de nossas narrativas.

Referências

CONWAY, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Translated & Edited by Allison P. Coudert & Taylor Corse. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge University Press, 1996.

CONWAY, Anne. *The Conway Letters: the Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their Friends, 1642-1684*. Ed.: Marjorie Nicolson and Sarah Hutton. Oxford: Clarendon Press, 1992.

COURDET, A. *Leibniz and the Kabbalah*. International Archives of the History of Ideas. Springer, 1995. Disponível em: <<http://www.springer.com/gp/book/9780792331148>>.

- DURAN, Jane. Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist. *Hypatia*, v. 4, n. 1, p. 64-79, 1989.
- EBBERSMEYER, Sabrina (Ed.). *Emotional Minds: the Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. De Gruyter, 2012. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/view/product/177556>>.
- HAGENGRUBER, Ruth. Cutting through the Veil of Ignorance: Rewriting the History of Philosophy. *The Monist*, v. 98, n. p. 34-42, 2015.
- HUTTON, Sarah. *Anne Conway A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HUTTON, Sarah. *Lady Anne Conway*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (Ed.). Fall, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/conway/>>.
- ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LASCANO, Marcy P. Anne Conway: Bodies in the Spiritual World. *Philosophy Compass*, v. 8, n. 4, p. 327-336, 2013.
- LEECH, David. Some Reflections of the Category “Cambridge Platonism”. 2017. The Cambridge Platonist Research Group. Disponível em: <<http://cprg.hypotheses.org/517>>. Acesso em: 7 fev. 2018.
- McROBERT, Jennifer. Anne Conway’s Vitalism and Her Critique of Descartes. *International Philosophical Quarterly*, v. 40, n. 1, p. 21-35, 2000.
- MERCER, Christia. Knowledge and Suffering in Early Modern Philosophy: G.W.Leibniz and Anne Conway. In: EBBERSMEYER, Sabrina (Ed.). *Emotional Minds: the Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. De Gruyter, 2012. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/view/product/177556>>.
- MERCHANT, Carolyn. The Vitalism of Anne Conway: its impact on Leibniz’s concept of the monad. *Journal of the History of Philosophy*. v. 17, n. 3, p. 255-269, jul. 1979.
- O’NEILL, Eileen. Disappearing Ink. Early Modern Women Philosophers and their Fate in History. In: KOURANY, J. A. (Ed.). *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- POPKIN, R. *The Third Force in Seventeenth Century Thought*. Brill, 1991. Disponível em: <<http://www.brill.com/third-force-seventeenth-century-thought>>.
- VIENNE, Y. Introduction. In: ROGERS, G. A.; VIENNE, J. M.; ZARKA, Y. C. Zarka (Ed.). *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*. Politics, Metaphysics and Religion. International Archives of the History of Philosophy, 1997.

Formação de grupos sociais e comprometimento da vontade no pensamento de Margaret Gilbert

Daniel Simão Nascimento



Margaret Gilbert é uma filósofa inglesa, nascida em 1942, que tem sido bastante ativa desde a década de 1980. Ao longo de sua carreira, Gilbert publicou dezenas de artigos em revistas especializadas e seis livros, dentre os quais merecem destaque *On social Facts* (1989), *A theory of political obligation: membership, commitment and the bonds of society* (2006) e *Joint Commitment: How we make the social world* (2013). Nestes escritos, a autora delineou uma interpretação acerca do que ela chama de “joint commitment”, e que estou traduzindo aqui por “comprometimento mútuo”.

Segundo a própria Gilbert (2006, p. 125-126), a sua teoria do comprometimento mútuo é uma tentativa de formular algo que ela classifica como um “conceito cotidiano” (“everyday concept”), isto é, um conceito que está operando em nossa cotidianidade. Isso significa que, para a filósofa, o comprometimento mútuo é algo que existe e que nós devemos investigar, e não um conceito cujo conteúdo e limite podem e devem ser estabelecidos por nós mesmos a partir de preocupações meramente utilitárias. Daí que a autora se mostre mais do que disposta a colocar o seu chapéu de fenomenóloga e sair em busca do fenômeno ele mesmo sempre que discute o comprometimento mútuo, o que implica estar aberta para as objeções e sugestões feitas contra a sua teoria – que forem pertinentes –, para que este fenômeno possa ser mais bem percebido e compreendido.

Apesar das mudanças e dos refinamentos operados pela autora em sua teoria ao longo dos anos, é possível afirmar que em todos os seus escritos Gilbert pensa o comprometimento mútuo como o conceito cotidiano que explica a formação dos grupos sociais.¹ Por isso, a melhor forma de começarmos a abordar a maneira como a autora constrói sua teoria por meio deste conceito é explicando o que exatamente Gilbert entende por grupo social.

Nesse sentido, importa ressaltar que Gilbert parte de uma compreensão simmeliana dos grupos sociais, segundo a qual esses grupos podem ser dos mais diversos tipos, assim como possuir diferentes tamanhos e funções.² Em “Walking together” (1990), a autora utiliza o conceito de comprometimento para descrever e explicar a formação de um grupo social particularmente simples, a saber, aquele que é formado por pessoas que se reúnem para caminhar juntas. Gilbert, é claro, utiliza este mesmo conceito para explicar tanto os demais casos de formação de grupos sociais tão simples quanto este quanto o caso tido por ela como o mais complexo de todos, a saber, o caso da formação da comunidade política. No entanto, embora Gilbert já tivesse proposto e defendido a aplicação deste conceito ao caso da comunidade política em *On social facts* (1989), é somente com a publicação do livro *A theory of political obligation* (2006) que a autora nos

¹ As primeiras discussões deste conceito na obra de Gilbert podem ser encontradas no livro *On social facts* (1989) e no artigo “Walking together: a paradigmatic social phenomenon” (1990). Recentemente, a autora tratou de forma mais ou menos extensiva do conceito de “comprometimento mútuo” em três oportunidades, a saber, ao longo de seus livros *A theory of political obligation* (2006) e *Joint Commitment: How we make the social world* (2013), sendo o segundo capítulo deste último livro inteiramente dedicado a apresentar esta formulação e a discutir as principais críticas que foram dirigidas contra formulações anteriores do mesmo conceito, e numa palestra intitulada “Joint Commitment: What It Is and Why It Matters”, ministrada por Gilbert na Spring School of Philosophy, em Milão, durante o congresso “Joint Commitment. Collective Intentionality, Trust and Political Obligation” (2015). O texto da palestra foi publicado juntamente com algumas das principais contribuições apresentadas neste congresso na revista *Phenomenology and Mind*, n. 9.

² Cf. p. ex. o capítulo IV de *On social facts* (1989), e as primeiras páginas de “Walking together” (1990).

oferece a sua teoria acerca de como devemos aplicá-lo para explicar a formação da comunidade política em todos os seus devidos detalhes.³

Em “Walking together” (1990), a autora começa a delinear sua teoria acerca da formação do grupo social em questão da seguinte forma:

Começemos com uma pessoa que está caminhando sozinha e vejamos que adição mínima nos permite dizer que esta pessoa e outra estão caminhando juntas. Imaginemos que Sue Jones está caminhando sozinha pela Horsebarn Road. Subitamente, ela percebe que mais alguém – um homem com uma capa preta – começou a andar ao seu lado, a uns trinta centímetros de distância. Sua proximidade física é claramente insuficiente para fazer com que eles estejam caminhando juntos. Sue pode ficar assustada com essa proximidade justamente porque eles não estão caminhando juntos. É possível, é claro, que ela esteja feliz que ele esteja lá. Ela o reconhece. Ele é Jack Smith, e ela quer conhecê-lo melhor. Ela espera que ele diga algo, ele está na mesma posição. Portanto, eles poderiam estar caminhando um ao lado do outro, cada um desejando que isso continuasse. Seria a posse, por parte de ambos, do objetivo de continuar caminhando ao lado do outro logicamente suficiente para o seu caminhar juntos? Eu diria que não. Note que é possível que a posse deste objetivo por parte de cada um não seja conhecida pelo outro. Sue pode parecer preocupada, e Jack pode suspeitar que ela preferiria estar sozinha. Jack pode ser famoso por sua reclusão, levando Sue a conjecturar que ele está torcendo para que ela pare e volte por onde veio.⁴ (Gilbert, 1990, p. 2-3)

³ Trata-se de uma teoria que foi paulatinamente desenvolvida ao longo dos anos e cujas primeiras formulações já podem ser encontradas em Gilbert (1989, 1993, 1999).

⁴ “Let us start with one person who is out on a walk alone and see what minimum addition allows us to say that this person and someone else are out on a walk together. Imagine that Sue Jones is out for a walk along Horsebarn Road on her own. Suddenly she realizes that someone else—a man in a black cloak—has begun to walk alongside her, about a foot away. His physical proximity is clearly not enough to make it the case that they are going for a walk together. It may disturb Sue precisely because they are not going for a walk together. It is possible, of course, that she is glad he is there. She has recognized him. He is Jack Smith, and she wants to get to know him. She waits for him to say something. He is in the same position. Thus they could be walking along next to each other, each wanting this to continue. Is each one’s possession of the goal that they continue walking alongside each other logically sufficient

Após oferecer este exemplo, Gilbert coloca a seguinte pergunta: supondo dois casos diferentes, sendo o primeiro um caso no qual as duas pessoas não estejam caminhando juntas e não formem um grupo social, e no segundo caso elas estejam caminhando juntas e formem um grupo social em algum sentido pertinente, de que maneira o pertencimento a um tal grupo, se é que ele existe, impacta a situação de cada um dos indivíduos que a ele pertence? Trata-se, é claro, da pergunta pelos efeitos normativos do pertencimento ao grupo social em questão.

Além desta, podemos ainda destacar quatro outras perguntas que, junto com ela, compõem as cinco questões cujas respostas formam o núcleo da teoria de Gilbert sobre o comprometimento mútuo e a formação dos grupos sociais. A primeira (1) questiona a maneira como os grupos sociais são formados. Segundo a resposta de Gilbert, eles são formados quando alguns indivíduos se comprometem mutuamente com alguma coisa, ou seja, quando há comprometimento mútuo entre dois ou mais indivíduos. Tendo em vista esta resposta, não é de se espantar que o núcleo da teoria da autora inclua ainda as seguintes questões: (2) O que é o comprometimento mútuo? (3) Como um comprometimento mútuo é criado? (4) Quais são as consequências normativas da criação de um comprometimento mútuo para os indivíduos que dele fazem parte? E, por fim, (5) como um comprometimento mútuo pode ser rescindido?

Nas próximas páginas, ofereço uma introdução ao pensamento de Gilbert acerca do comprometimento mútuo que é estruturada ao redor das questões (2) a (5). Dada a riqueza e complexidade da teoria desenvolvida pela autora ao longo destes quase 30 anos, a exposição apresentada aqui não faz jus, por óbvio, aos detalhes desta teoria. Não obstante, creio que a partir dessa introdução pode-se ter uma ideia das principais teses propostas por Gilbert e das principais questões suscitadas por estas teses.

for their going for a walk together? I would say not. Note that it is possible that each one's possession of the goal in question is not known by either one. Sue may look worried and Jack may suspect that she would rather be alone. Jack may be famous for his reclusiveness, leading Sue to conjecture that he is hoping she will stop and turn back".

De início, é importante ressaltar que, segundo Gilbert, o comprometimento mútuo é uma espécie de comprometimento da vontade. Os comprometimentos da vontade podem ser de dois tipos: pessoais e mútuos. Além disso, embora Gilbert sustente que cada comprometimento mútuo é um fenômeno claro e distinto que gera consequências normativas que vão muito além das consequências geradas pelos compromissos individuais da vontade, e que o comprometimento mútuo da vontade não é o produto de um conjunto de comprometimentos pessoais de vontades diferentes e nem pode ser totalmente descrito apenas em termos de compromissos pessoais da vontade, ela reconhece que todo comprometimento mútuo da vontade está associado a certos comprometimentos individuais da vontade.

Nas palavras da filósofa,

As pessoas se comprometem mutuamente a agir como um corpo de certa maneira, e o termo “agir” é tomado aqui num sentido muito largo. Portanto, as pessoas podem comprometer-se mutuamente a *aceitar como um corpo certo objetivo, ou plano, a acreditar como um corpo em certa proposição, a valorizar alguma coisa em particular*, e assim em diante.⁵ (Gilbert, 2015, p. 22-23)

[...] pode-se falar de “comprometimentos individuais” derivados ou associados no caso das partes. Quanto ao conteúdo destes comprometimentos associados, cada parte está comprometida em promover o objetivo do comprometimento mútuo, em conjunto com as outras partes, nos limites de suas habilidades. Para cumprir seu compromisso associado pode ser que seja necessário que cada um tente descobrir o que os outros estão fazendo ou, quando possível, discutir e quem sabe negociar com eles para definir quem deve fazer o que.⁶ (Gilbert, 2006, p. 136)

⁵ “People are jointly committed to act as a body in a specified way, where “acting” is taken in a very broad sense. Thus people may jointly commit to *accept as a body a certain goal, or plan, to believe as a body a certain proposition, to value some particular thing, and so on*”.

⁶ “[...] one might speak of the parties’ derived or associated ‘individual commitments’. As to the content of these associated commitments, each is committed to promoting the object of the joint commitment, in conjunction with the other parties, to the best of his or her ability. In order to fulfil his associated

Embora a passagem supracitada seja menos clara do que seria desejável, a leitura dos escritos de Gilbert deixa evidente que a autora não pensa que a associação entre o comprometimento mútuo e certos comprometicimentos individuais da vontade é acidental, mas, sim, que todo comprometimento mútuo da vontade implica em comprometimentos pessoais das vontades de todos aqueles que fazem parte do comprometimento mútuo em questão, segundo os quais cada parte está comprometida em promover o objetivo do comprometimento mútuo, em conjunto com as outras partes, nos limites de suas habilidades.

É perceptível que Gilbert crê não apenas que os comprometimentos mútuos da vontade implicam em certos comprometimentos pessoais da vontade, mas também que esses comprometimentos pessoais da vontade são uma parte fundamental das consequências normativas dos comprometimentos mútuos da vontade. Além disso, na seção IV veremos que há bons motivos para acreditar que, segundo Gilbert, para que um comprometimento mútuo se forme é necessário que todos os que nele tomem parte assumam certos comprometimentos individuais da vontade. Em função desses fundamentos, creio ser mais acertado começar esclarecendo a maneira como Gilbert concebe os comprometimentos pessoais da vontade para, posteriormente, passar para a sua teoria a respeito dos comprometimentos mútuos da vontade.

Sobre os comprometimentos pessoais (individuais) da vontade

Segundo Gilbert (2006, p. 128), os comprometimentos pessoais da vontade são gerados em virtude de um ato, no caso da decisão, ou de um estado, no caso da intenção ou da vontade de um indivíduo. Um comprometimento pessoal da vontade pode ser desfeito da mesma forma que é criado, mas todo e qualquer comprometimento da vontade tem conse-

commitment it may be necessary for each to attempt to find out what the others are doing or, where that is possible, to discuss and perhaps negotiate with them who is to do what”.

quências normativas consideráveis para os indivíduos que se comprometem desta maneira.

Nas palavras da autora,

Digamos que Joe decida de manhã que ele vai nadar de tarde. Eu presumo que alguém que toma uma *decisão pessoal* deste tipo está, a partir de então, comprometido em algum sentido intuitivo a fazer isso. [...] não é uma condição estar comprometido com certo curso de ação que seja moralmente requerido do indivíduo que ele execute esta mesma ação à luz de sua natureza ou de suas consequências esperadas. Presumivelmente, pode perfeitamente nos ser moralmente indiferente se Joe vai ou não vai nadar naquela tarde. E Joe não precisa pensar de outra maneira. Pode-se, de fato, estar comprometido com um curso de ação sem que exista nenhuma boa razão de qualquer tipo para que se prefira aquela ação a qualquer alternativa. [...] nossas decisões não precisam ser o resultado de nenhum processo deliberativo, ou de qualquer tipo de pesagem de razões pró e contra. Claro que Joe pode ter decidido nadar porque, por exemplo, ele pensa que essa é a melhor maneira para que seu corpo receba o exercício de que precisa. Ele pode explicar a sua decisão para a sua esposa nestes termos. Da mesma forma, ele pode dizer que não decidiu ir nadar “por nenhuma razão particular”. Parece razoável que aceitemos a sua palavra. Talvez a ideia “apareceu na sua cabeça” e ele pensou: “Eu farei isso!”, decidindo então fazê-lo.⁷ (Gilbert, 2006, p. 127)

⁷“Joe, say, decides one morning to go swimming that afternoon. One who makes a personal decision of this kind is, I take it, thereby committed in some intuitive sense to do that thing. [...] it is not a condition of being committed to a certain course of action that one be morally required to perform that action in light of its nature or expected consequences. It may, presumably, be morally indifferent whether or not Joe goes swimming that afternoon. Nor need Joe think otherwise. One may, indeed, be committed to a certain course of action without there being good reasons of any kind for one’s preferring that action to all alternatives. [...] one’s decision need not be the result of any deliberative process, of any weighing of reasons for and against. Of course, Joe may have decided to go swimming because, for instance, he thinks this is the best way for his body to get the exercise it needs. He may explain this decision to his wife in these terms. Equally well, he may say that he decided to go swimming ‘for no particular reason’. It seems reasonable to take him at his word. Perhaps the idea just ‘popped into his head’ and he thought, ‘I’ll do that!’ thereby deciding to do so”.

[...] dada tal decisão, o seu sujeito tem uma razão suficiente para agir de acordo com ela. Tal como eu compreendo essa afirmação, ela significa que se alguém tomou certa decisão, não mudou de ideia, e não existem fatores contrários que se sobreponham a esta razão, então a racionalidade requer que o sujeito aja em conformidade com a sua decisão.⁸ (Gilbert, 2006, p. 128)

As decisões, portanto, têm uma espécie de alcance *trans-temporal*. Elas continuam a dar ao sujeito razões para se conformar a elas até o momento da conformidade – *desde que elas não sejam rescindidas em algum momento anterior*. Uma decisão que foi rescindida pelo seu sujeito não tem mais nenhuma força normativa. Sua existência, por assim dizer, foi apagada dos autos.⁹ (Gilbert, 2006, p. 130)

Segundo o que nos é dito nestas duas passagens, toda decisão gera um comprometimento da vontade que fornece ao indivíduo que a toma uma razão para que aja de acordo com ela enquanto a decisão não for rescindida, e esta razão é independente de quaisquer razões que eventualmente tenham fundamentado esta decisão. Por uma questão de conveniência, eu chamarei essas razões de “razões de comprometimento”.

Embora Gilbert afirme que todo comprometimento da vontade gera uma razão deste tipo, ela também reconhece que diferentes formas de comprometimento da vontade podem gerar diferentes consequências normativas. No entanto, precisamente, segundo ela, decisões e intenções têm consequências normativas diferentes. Nas palavras da autora:

⁸“First, given such a decision, its subject has sufficient reason to act in accordance with it. As I understand this, it means that if one has made a certain decision, and not changed one’s mind, and there are no countervailing factors, then rationality requires one to act conformably with one’s decision”.

⁹“Decisions, then, have a kind of *trans-temporal* reach. They continue to give their subjects reason to conform to them up to the moment of conformity – *provided they are not rescinded at some prior point*. A decision that has been rescinded by its subject no longer has any normative force. Its existence has, if you will, been erased from the record”.

Eu presumo que se eu tenho a intenção de fazer algo então eu tenho uma razão suficiente para fazê-lo. Em outras palavras, intenções são equivalentes a decisões neste respeito. No entanto, não me é necessário repudiar uma intenção para que ela pare de me dar uma razão suficiente para agir. Eu posso *simplesmente parar* de ter a intenção de fazer a coisa em questão. Por outro lado, uma vez que eu decidi fazer algo eu não posso simplesmente “parar de decidir”. Eu preciso repudiar minha decisão ou continuar a ter uma razão suficiente para me conformar a ela. Ou seja, uma decisão pede repudição, uma intenção não pede.¹⁰ (Gilbert, 2006, p. 130)

A força normativa de uma intenção prévia para no momento da troca. Por outro lado, se eu decidi fazer algo, e não mudei de ideia, o fato de que eu tenha por intenção fazer algo outro ou tentar fazê-lo não apaga a força normativa da decisão. Ao contrário, pode-se ajuizar que eu incorro em erro na medida em que tenho a intenção de fazer algo que é incompatível com minha conformidade com uma decisão minha que “está de pé”.¹¹ (Gilbert, 2006, p. 130-131)

No primeiro trecho, Gilbert diz que tanto a intenção quanto a decisão fornecem razões suficientes para agirmos de determinado modo, e no segundo trecho ela diz que a razão que uma decisão fornece é, em algum sentido, mais forte do que a razão que uma intenção oferece, pois seria “incorrer em erro” agir de uma forma que fosse ao mesmo tempo intencional e contrária a uma decisão válida. Infelizmente, Gilbert não

¹⁰ “I take it that if I intend to do something I have sufficient reason to do it. In other words, intentions are on a par with decisions in this respect. I do not, however, have to repudiate my intention in order that it cease to give me sufficient reason for action. I may *simply stop* intending to do the thing in question. In contrast, once I have decided to do something I cannot just ‘stop deciding’. I have to repudiate my decision or I continue to have sufficient reason to conform to it. In short, a decision calls for repudiation, an intention or striving does not”.

¹¹ “The normative force of the prior intention ends at the time of the switch. In contrast, if I have decided to do something, and not willfully changed my mind, the fact that I start intending to do something else or attempting to do so does not erase the normative force of the decision. On the contrary, I can be judged to be at fault insofar as I intend to do something that is incompatible with my conformity to a standing decision of mine”.

especifica exatamente que espécie de erro é esse, limitando-se a afirmar que a razão fornecida por uma decisão ou por uma intenção não é nem uma razão moral e nem uma razão prudencial (1990, p. 4-5; 2006, p. 129), o que significa, presumivelmente, que o erro em questão também não é nem moral e nem prudencial.

Seja como for, tudo indica que a maneira mais segura de interpretar este texto consiste em afirmar que, segundo a autora, a razão de comprometimento que é fornecida por uma decisão é, tudo o mais sendo igual, mais forte ou melhor do que a razão de comprometimento que é fornecida por uma intenção.

Após ter discorrido sobre as principais teses de Gilbert acerca das consequências normativas dos comprometimentos pessoais da vontade, na próxima sessão eu ressaltarei qual é a principal dificuldade que, a meu ver, a teoria da autora desperta.

Sobre as razões para agir supostamente fornecidas pelos comprometimentos pessoais da vontade

A melhor maneira de começar a explicar as implicações e dificuldades da teoria de Gilbert é retomar isso que se convencionou chamar de “modelo de pesagem da deliberação prática” (Berker, 2007, p. 114). Segundo este modelo, as diferentes ações que podemos realizar possuem uma variedade de aspectos ou propriedades que são fatos acerca desta ação, por exemplo, o fato de que ela causa prazer, ou o fato de que ela seja uma mentira. Alguns desses aspectos geram razões para que as façamos, e outros geram razões para que não as façamos. Cada uma dessas razões, por sua vez, possui determinado peso, ou força, e o valor de cada ação pode ser determinado por meio da pesagem das diferentes razões que tecem considerações contra e a favor da performance de cada ação. Além disso, acredita-se ainda que mediante esta pesagem é possível tanto descobrir quais ações são melhores ou piores quanto determinar por que elas são melhores ou piores, pois os fatos que geram as razões são os fatos que agregam ou desagregam valor a cada ação.

Este modelo de pesagem é aplicado para analisar e explicar não só como nós decidimos acerca do que é o melhor a fazer, mas também como nós emitimos juízos morais, isto é, juízos acerca da correção ou incorreção de uma ação do ponto de vista da moralidade. Esses juízos são juízos de um tipo singular: eles têm por fundamento apenas as razões morais, que são as razões provenientes dos aspectos moralmente relevantes de uma ação. Partindo deste modelo, a maioria dos especialistas hoje em dia reconhece tanto a existência de razões morais e razões prudenciais quanto a necessidade de distinguir o juízo moral do juízo avaliativo total, ou seja, do juízo que tem por objetivo determinar o que é o melhor a fazer levando em conta todas as razões que o agente possui.

No entanto, dado que Gilbert deseja afirmar que qualquer decisão e qualquer intenção fornecem razões para agir de acordo com elas, que independe da maneira como chegamos até essas decisões e intenções, ela deve sustentar que tais razões se fazem presentes mesmo quando nossas decisões não são orientadas por qualquer cálculo prudencial ou qualquer consideração moral. No entanto, se a razão que nos é fornecida por uma decisão ou por uma intenção é independente de qualquer cálculo prudencial ou qualquer consideração moral, tudo indica que ela não pode ser nem uma razão moral e nem uma razão prudencial. Embora a autora seja livre para supor a existência de razões deste tipo com o intuito de construir a sua própria teoria, poder-se-ia muito bem questionar a plausibilidade desta tese.

De fato, se admitirmos a tese de Gilbert e aceitarmos que uma razão remete-nos a um aspecto das ações que não apenas pesa contra e a favor da performance de cada ação, mas que também nos permite avaliar quais ações são melhores ou piores; e determinar por que elas são melhores ou piores – pois os aspectos que geram as razões são aqueles que agregam ou desagregam valor a cada ação; parece que devemos afirmar que o fato de que decidimos realizar uma ação e o fato de que formamos a intenção de agir de determinada maneira agregam valor por si só às ações que decidimos ou que temos a intenção de realizar. É de conhecimento geral que essa é uma tese que já foi criticada por diversos especialistas.

Com efeito, embora Gilbert não esteja totalmente sozinha ao sustentar que nossas intenções e decisões por si mesmas nos conferem razões para agir de acordo com elas (Aune, 1997, p. 122), mesmo dentre aqueles que tentam explicar o peso de nossas decisões e intenções por meio do conceito de razão para agir, a posição defendida pela filósofa nos parece hoje extrema e minoritária. Isso fica particularmente claro quando notamos que o único autor citado em sua obra *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society* em favor de sua interpretação é Joseph Raz (2006, p. 130-132, n. 15). Ora, Raz (1975, p. 481-499) defende apenas que nossas decisões nos conferem razões para agir, mas não que nossas intenções também o fazem. Além disso, Raz ressalta que nossas decisões só nos oferecem razões deste tipo se e porque elas são feitas mediante um processo avaliativo das razões de que dispomos, não sugerindo em lugar algum – tal como faz Gilbert – que elas nos forneceriam tais razões mesmo que nós não as formássemos desta maneira.

Poder-se-ia sugerir, é verdade, que deveríamos buscar suporte para as teses de Gilbert nos trabalhos de Michael Bratman sobre a intencionalidade e o funcionamento de nossa racionalidade prática. Afinal, como nos diz a própria Gilbert em “The nature of agreements” (2014, p. 247, n. 1), o diálogo entre os dois começou em 1992 e teve grande importância para o desenvolvimento de seu pensamento. Além disso, no mesmo volume no qual o artigo supracitado foi publicado, vemos Bratman defender que nós temos uma “razão de autogoverno” para organizarmos nossas intenções de acordo com nossos planos (2014, p. 305).

No entanto, embora a ideia de que a força das razões de comprometimento deva ser compreendida como oriunda da necessidade de planejamento racional de nossas ações pareça capturar o aspecto mais plausível da subordinação das intenções às decisões que Gilbert defende, é impossível não notar que mesmo Bratman faz questão de ressaltar que uma coisa é dizer que temos uma razão para organizarmos nossas intenções de acordo com nossos planos e outra bem diferente é afirmar que a intenção ou a decisão de fazer X nos dá uma razão para fazer X. Com efeito,

Bratman resistiu a essa ideia desde seus primeiros trabalhos (1987, p. 23-49; 2009, p. 416), e ele reitera essa resistência em *Rational and Social Agency* (2014, p. 305-306).

Bratman, é claro, não foi o único autor que se dedicou a criticar explicitamente as tentativas de analisar a influência de nossas intenções e de nossas deliberações sobre nossa racionalidade prática em termos de razões para agir, mas buscou explicá-la de outra forma.¹² Embora a complexidade e a extensão dessa discussão nos impeça de oferecer aqui algo que sequer se pareça com um resumo adequado da controvérsia, creio ser pertinente apresentar – ainda que brevemente – um dos argumentos mais utilizados por aqueles que se opõem à tese defendida por Gilbert.

Segundo este argumento,¹³ se afirmarmos que nossas decisões e nossas intenções nos fornecem razões para agir em si mesmas e por si mesmas deveremos reconhecer que, em certo sentido, a tomada de uma decisão e a sua formação podem, por si mesmas, fazer com que certos rumos de ação se tornem melhores do que outros. Para que possamos compreender este argumento, basta pensarmos no seguinte exemplo. Suponhamos que um indivíduo tenha que decidir entre fazer F_1 ou fazer F_2 , e que ele se ponha a analisar as razões que pesam a favor e contra F_1 e as razões que contam a favor de F_2 . Agora suponhamos que tal indivíduo concluiu, erroneamente, que R_2 , as razões que pesam a favor e contra F_1 , são melhores ou mais fortes que as razões que contam a favor de F_2 e, conseqüentemente, opte por fazer F_2 .

De início, estaríamos inclinados a dizer não apenas que tal indivíduo escolheu errado, mas também que ele não executou a melhor ação que poderia executar no momento em que age. No entanto, se aceitarmos a tese de Gilbert deveremos concluir que é possível que mesmo que tal indivíduo tenha escolhido errado, ele execute a melhor ação que possa executar

¹² Cf. Harman (1976), Gibbard (1999, p. 140-164, esp. 145), Broome (2001, p. 114-119), Hartogh (2004), Brunero (2007), Tenenbaum (2007, p. 69-75), Cullity (2008) e Schroeder (2009).

¹³ Cf., p. ex., Bratman (1987, p. 24-27).

quando age, por que o fato de que ele tomou a decisão ou formou a intenção de agir de certa maneira conta a favor da performance da ação, e este fato é um aspecto que ele não poderia ter levado em conta quando tomou a sua decisão ou formou a sua intenção, pois, naquele momento, isso ainda não havia ocorrido.

Embora não haja nada de imediatamente contraditório em supor tudo isso, muitos ainda hoje acreditam que tal conclusão é não só intuitiva, mas também falsa – isto é, eles acreditam que ela não reflete de forma adequada a maneira como nossa racionalidade prática ajuíza acerca desses casos. Por isso creio poder afirmar que esse é um aspecto particularmente controverso da teoria de Gilbert. Além disso, até onde posso perceber, ele ainda não recebeu a devida atenção nem por parte da autora e nem por parte daqueles que se ocuparam de sua obra. Infelizmente, devo postergar uma análise mais detalhada deste aspecto do pensamento de Gilbert, pois, dado o escopo introdutório do presente artigo, meu único objetivo nessa seção foi ressaltar que este é um aspecto particularmente controverso de sua teoria. Tendo feito isso, é chegada a hora de abordar a teoria de Gilbert acerca do comprometimento mútuo.

Sobre a criação do comprometimento mútuo

Como vimos anteriormente, Gilbert sustenta que as pessoas podem comprometer-se mutuamente a “aceitar como um corpo certo objetivo, ou plano, a acreditar como um corpo em certa proposição, a valorizar alguma coisa em particular”, e assim por diante (Gilbert, 2015, p. 22-23). Nesta seção, me concentrarei nos casos de comprometimento mútuo a adotar “como um corpo” um determinado objetivo ou plano.

O modelo paradigmático de criação deste tipo de comprometimento mútuo é apresentado e defendido pela primeira vez no quarto capítulo de *On social facts* (1989). Entre as páginas 134 e 139 de *A theory of political obligation* (2006), Gilbert nos oferece um breve resumo da teoria delineada no quarto capítulo de *On social facts* (1989), que leva em conta as críticas que foram dirigidas contra esta teoria desde o primeiro

momento de sua formulação. Segundo o que é dito no resumo, devemos afirmar que as partes terão alcançado a constituição adequada de seu agir, isto é, agirão “como um corpo”, quando tiverem alcançado a concordância adequada de suas diversas ações e expressões (Gilbert, 2006, p. 137). Resta saber como exatamente isso acontece. Grosso modo, é possível inferir que, segundo Gilbert, as expressões estão envolvidas na criação dos comprometimentos mútuos, e que a criação desses comprometimentos nos compromete com a realização de certas ações.

Segundo o que é dito em *A theory of political obligation* (2006, p. 134-139), nos casos paradigmáticos de comprometimento mútuo (1) todas as partes que estarão sujeitas a um comprometimento devem fazer parte da sua criação; (2) cada parte deve expressar o seu *estar-preparado* (*readiness*) para o comprometimento mútuo em questão, o que significa que cada parte deve compreender o que é comprometer-se mutuamente desta maneira; e (3) a existência do comportamento expressivo relevante por parte de cada um deve ser de *conhecimento comum* (*common knowledge*) entre as partes, sendo o conhecimento comum definido da seguinte forma: se um fato é de conhecimento comum entre A e B (ou entre os membros de uma população P, descrita com referência a algum atributo), este fato é conhecido por ambas as partes, e em algum nível ambas as partes sabem que ele é conhecido por ambas as partes.

Embora Gilbert não fale nem em intenções nem em decisões entre as páginas 134 e 139, antes disso a autora já havia deixado claro que o pertencimento de determinado indivíduo a um grupo social é um fenômeno que não pode se dar sem que o indivíduo em questão tenha a intenção de pertencer ao grupo social em questão (Gilbert, 2006, p. 62), e mais à frente ela reitera que para que um indivíduo entre em um comprometimento mútuo, ele deve permitir que sua vontade se comprometa *pelo menos* da maneira como ela é comprometida em uma intenção pessoal (Gilbert, 2006, p. 154).

Por isso, parece bastante plausível afirmar que Gilbert entende que a expressão por parte dos indivíduos deste *estar-preparado* para comprometer-se mutuamente é o resultado ou bem de uma intenção ou bem de uma decisão

desses indivíduos. Em outras palavras, parece que embora a autora sustente que o comprometimento mútuo não é o simples resultado de dois comprometimentos individuais da vontade – o que se explica pelo fato dela postular que, para se criar um comprometimento mútuo, deve haver não só dois ou mais comprometimentos pessoais da vontade, mas também conhecimento comum de cada parte envolvida acerca desses comprometimentos pessoais da vontade – e que o comprometimento mútuo não pode ser totalmente descrito em termos de comprometimentos individuais da vontade, pois ele envolve diversos elementos que não estão presentes nestes outros tipos de comprometimento, ela acredita, sim, que os comprometimentos mútuos não apenas implicam comprometimentos pessoais da vontade que são derivados ou associados dos comprometimentos mútuos, mas também que a criação de um comprometimento mútuo envolve necessariamente certos comprometimentos pessoais da vontade. Tudo indica que, se as partes não tiverem se comprometido pessoalmente em expressar o seu “*estar-preparadas*” para entrar num comprometimento, seja mediante a tomada de uma decisão ou da formação de uma intenção, nenhum comprometimento mútuo é possível.

Até hoje, as principais questões colocadas por aqueles que desejaram compreender os três requisitos que, segundo Gilbert, devem ser satisfeitos para que um comprometimento mútuo seja criado dizem respeito à forma como a filósofa faz uso do conceito de “conhecimento comum”. Como sabemos, o conceito de conhecimento comum foi introduzido por David Lewis no clássico *Convention* (1969) para dar conta da criação das convenções e para explicar diversas formas de comportamento cooperativo; desde então, ele foi objeto de apropriação por parte de outras disciplinas, tais como, por exemplo, a psicologia social (Platow et al., 2012), e foi motivo de diversos debates e controvérsias entre os mais diversos especialistas.¹⁴ Infelizmente, este é mais um assunto sobre o qual não vou poder me aprofundar no presente artigo.

¹⁴ Por exemplo, os trabalhos de Halpern e Moses.

Nas páginas que seguem, farei apenas duas observações acerca da maneira como Gilbert utiliza este conceito.

A primeira é que existe certa semelhança entre a maneira como Lewis, Gilbert e outros, tais como Jane Heal, compreendem o termo “conhecimento” quando falam em conhecimento “comum”. Nas palavras de Heal (1978, p. 116):

No que se segue, nada depende do uso da palavra “conhecimento” no termo “conhecimento comum”. A explicação que buscamos deve ser de uma estrutura que pode acomodar o “conhecimento comum” medieval de que o sol circula ao redor da terra. O que está em questão, antes de mais nada, é a natureza das proposições que as pessoas podem entreter, as rotas da percepção e de inferência por meio das quais eles podem vir a ter confiança nessas proposições e a maneira pela qual suas crenças contribuem para a justificação de suas ações. Se em algum caso particular essas crenças são verdadeiras, e se as pessoas devem ser creditadas com o conhecimento, são questões gerais de epistemologia, independentes das preocupações mais específicas deste artigo.¹⁵

Gilbert, sem dúvida alguma, utiliza o termo “conhecimento comum” da mesma maneira, e seria fácil – porém desnecessário – dar muitos exemplos de casos de comprometimento mútuo reconhecidos pela autora em que não se trata absolutamente de atribuir às partes que o criam e a que eles estão submetidas qualquer tipo de conhecimento em sentido mais estrito.¹⁶

¹⁵ “In what follows nothing hangs on the use of the word ‘knowledge’ in the phrase ‘common knowledge’. The account we seek is to be of a structure which can accommodate the mediaeval “common knowledge” that the Sun circles the Earth. What is primarily at issue is the nature of the propositions people can entertain, the routes of perception and inference by which they might come to have confidence in those propositions and the manner in which their beliefs contribute to justifying their actions. Whether in any particular case the beliefs are true, and whether the persons are to be credited with knowledge, are general questions of epistemology independent of the more specific concerns of this paper”. Trata-se de uma referência que é citada por Gilbert em mais de uma ocasião: (1981, p. 41, n. 3), (1987, p. 188, n. 10) e (2006, p. 121, n. 30).

¹⁶ P. ex.: “A long broad valley that certain people have farmed for years is about to be invaded by a neighbouring group that intends to enslave them all. This news has been carried by messengers from

Além disso, devemos também observar que Gilbert inova ao afirmar que existem dois tipos de conhecimento comum, a saber, o conhecimento comum individual e o conhecimento comum populacional. Com efeito, em Lewis e nos demais autores vemos apenas isso que Gilbert chama de conhecimento comum individual, e ela introduz o conceito de conhecimento comum populacional tanto em *On social facts* (1989) quanto em *A theory of political obligation* (2006) justamente para tentar dar conta do tipo de conhecimento comum que, segundo ela, está na origem da comunidade política.

Em *A theory of political obligation* (2006), a autora resumiu a diferença entre o conhecimento comum individual e o conhecimento comum populacional nos seguintes termos:

Grosso modo, o conhecimento comum *individual* é o conhecimento comum entre pessoas particulares consideradas como tais pelos envolvidos. Por exemplo: é de conhecimento comum entre Liz e Joana que “tal-e-tal”; é de conhecimento comum entre vocês e eu que “tal-e-tal”. Por outro lado, o conhecimento comum *populacional* é o conhecimento comum entre pessoas consideradas pelos envolvidos como membros de uma população individuada por meio de certa descrição geral. Descrições tais como “aqueles que estão reunidos na praça hoje a noite”, ou “aqueles que vivem ao leste das montanhas” são exemplos de descrições gerais.¹⁷ (Gilbert, 2006, p. 176)

hamlet to hamlet. Each time, one of the several messengers learns from those able-bodied men and women who live in a given hamlet that they are ready jointly to commit with other farmers of the valley to defend their freedom in a particular manner. As the farmers knew they would, the messengers pool their information. They then spread the word to all the valley farmers that all of them have expressed their readiness jointly to commit to defend the valley in a certain way. They make it clear that this word is being spread throughout the population, and that this process will be complete within a week. It seems fair to say that by that week's end the relevant joint commitment will be in place, all else being equal” (Gilbert, 2006, p. 179). Tal como fica claro logo numa primeira leitura, qualquer um poderia muito bem duvidar que sob estas condições os fazendeiros em questão pudessem dizer que *sabem*, no sentido mais próprio da palavra, que cada um deles de fato expressou sua disponibilidade para o comprometimento mútuo. Está evidente, no entanto, que os fazendeiros deverão confiar naqueles homens com quem tiverem contato direto, não podendo absolutamente asseverar com a mesma confiança acerca dos que nunca viram.

¹⁷ “Roughly, *individual* common knowledge is common knowledge between particular people considered as such by those involved. For instance: it is common knowledge between Liz and Joana

Como podemos ver, Gilbert exclui desde o princípio da descrição do conhecimento comum populacional qualquer menção a indivíduos particulares. Tal como ela mesma já havia percebido em *On Social Facts* (1989, p. 266), para que haja conhecimento comum individual de algo entre certo grupo de indivíduos é preciso que cada um desses indivíduos saiba que cada um dos outros indivíduos é parte deste comprometimento, o que significa que cada um deles deve saber que cada um dos outros existe, quem cada um deles é, etc. O conceito de conhecimento comum populacional é introduzido para dar conta dessa impossibilidade nos grandes grupos sociais. A partir dele é possível dizer que há certo tipo de conhecimento comum acerca do pertencimento de certa população a um grupo, mesmo nos grupos sociais em que as partes não se conhecem da maneira como elas se conhecem quando há conhecimento comum *simpliciter* entre elas. Tal como pensado por Gilbert, o conhecimento comum populacional é um conhecimento acerca do pertencimento de uma pluralidade indefinida de indivíduos a certo grupo social ou, nas palavras de Gilbert, a certo sujeito plural.

Isso, no entanto, ainda não é tudo acerca do conhecimento comum populacional. Até onde é possível perceber, a melhor maneira de compreender adequadamente as implicações deste conceito é seguir de perto a maneira como Gilbert desenvolve o seu exemplo a respeito do grupo de pessoas que está reunido na praça.

Nas palavras da autora:

Suponhamos que uma multidão de famintos se reuniu. Um deles, Dee, propõe que eles deveriam invadir Longbow, a residência de um mercador local de milho. Após algum tempo, ela grita: “E então, vamos invadir Longbow?” Todos na assembleia urram uma resposta afirmativa. Cada um pode ser compreendi-

that such-and-such; it is common knowledge between you and I that so-and-so. In contrast, *population* common knowledge is common knowledge between people considered by those involved as members of a population individuated by means of a certain general description. Descriptions such as “Those gathered in the town square tonight”, or “Those who live east of the mountain” are examples”.

do como tendo expressado seu *estar-preparado* para comprometer-se mutuamente em conjunto com os demais presentes a sustentar como um corpo o objetivo de invadir Longbow.¹⁸ (Gilbert, 2006, p. 175-176)

No caso em questão, pode haver conhecimento comum populacional do tipo necessário para “garantir” a existência de um comprometimento mútuo por parte dos membros da multidão em invadir Longbow. Em particular, poderia ser de conhecimento comum entre os membros da multidão que cada membro expressou o seu *estar-preparado* para comprometer-se mutuamente com cada um dos outros membros, e que *essa expressão foi direcionada da maneira apropriada a estes outros membros, tomados sob a descrição relevante*.¹⁹ (Gilbert, 2006, p. 176-177)

Este primeiro caso parece simples o suficiente. No entanto, a própria Gilbert reconhece que as coisas podem ocorrer de uma forma um pouco menos simples, e que isso pode resultar na formação de um grupo social que tem uma característica especial.

Nas palavras de Gilbert,

E se, numa dada multidão, um pequeno grupo de pessoas, espalhadas aqui e ali, permanecerem em silêncio? Talvez eles até tenham gritado “Não!” quando os outros estavam urrando suas aprovações. Que tais pessoas tenham feito o que fizeram pode não ter sido percebido por muitos, e quiçá por nenhum dos outros. Geralmente, pode ser que só seja conhecimento comum entre os membros que *quase todo mundo* expressou o seu *estar-preparado* para comprometer-se

¹⁸ “Suppose that a large starving crowd has gathered. One of their number, Dee, urges that they storm Longbow, the residence of a local corn-dealer. After a while she cries ‘So, shall we storm Longbow?’ Everyone in the assembly howls out an affirmative answer. Each can be understood as expressing his readiness jointly to commit with the others present to espousing as a body the goal of storming Longbow”.

¹⁹ “In the case at hand, there could be population common knowledge of the kind needed to ‘clinch’ the existence of a joint commitment of the members of the crowd to storm Longbow. In particular, it could be entirely out in the open among the members of the crowd both that every member of the crowd has expressed his readiness jointly to commit with the other members of the crowd, and that *this expression has been directed in the appropriate fashion towards these other members, under the relevant description*”.

mutuamente da maneira relevante. Quanto maior for a multidão, mais provável nos parecerá um tal cenário. E se o caso de Longbow tivesse sido um caso como esse? Eu proponho o seguinte. Se você foi um daqueles urrando aprovação, você compreende com razão que você tomou parte num comprometimento mútuo que foi criado em parte pelo seu urro. Se você se encontrar com alguém que disser que ele também estava na praça, você pode assumir, por uma questão de probabilidade e evidência, que esta pessoa é parte deste comprometimento mútuo. Mas você poderia estar enganado. Em certas circunstâncias você fará melhor se permanecer circunspecto acerca disso, de forma a determinar de que lado esta pessoa está. Não obstante, tal como ficou claro para você, a vasta maioria daqueles que estavam na multidão expressaram o seu *estar-preparado* para comprometer-se mutuamente com todos ou (pelo menos) com a maioria daqueles que estavam na multidão. E isso era de conhecimento comum populacional na multidão. Aqueles que expressaram o seu *estar-preparado* sob tais condições, quem quer que eles sejam precisamente, estão mutuamente comprometidos uns com os outros. Ao mesmo tempo, o limite preciso do sujeito plural que é criado dessa maneira é desconhecido. Existe, no entanto, um tal sujeito, e cada membro da multidão sabe se ele é ou não é um membro deste sujeito plural.²⁰ (Gilbert, 2006, p. 177-178)

²⁰ “What if, in a given crowd, say, a few people, dotted here and there, remained silent? Perhaps they even shouted “No!” when the others were roaring approval. That such people did what they did may well not be perceived by many, if any, of the others. More generally, it may only be open to members of the population that *almost everyone* expressed his readiness jointly to commit in the relevant way. The larger the crowd, the more likely this would seem to be. What if the Longbow case had been like this? I propose the following. If you were one of those roaring approval, you rightly understand yourself to be party to a joint commitment created in part by your roaring. If you come across someone else who says he was in the square, you are entitled to assume, as a matter of probability and evidence, that he is a party to the joint commitment also. But you could be wrong. In certain circumstances you may do well to be circumspect on the matter, in order to find out where this person stands. Nonetheless, as was clear to you, the vast majority of those in the crowd expressed their readiness jointly to commit with all or (at least) almost all of those in the crowd. And this was population common knowledge in the crowd. Those who expressed their readiness under these conditions, whoever precisely they are, are jointly committed one with the other. At the same time, the precise boundaries of the plural subject so created are unknown. There is, nonetheless, such a subject; and each member of it knows whether or not he himself is a member of it”.

Dado que segundo Gilbert este grupo se forma pelos que se expressaram de determinada maneira, não é claro que diferença faz para o exemplo a menção da maioria; pois, parece possível que tal comprometimento mútuo se forme mesmo dentre uma minoria, e até mesmo que essa minoria leve a cabo o plano em questão sozinha, ou que eventualmente convença a maioria a se juntar a ela. O que realmente importa no exemplo supracitado é que os indivíduos em questão saibam ou pensem que existe um grupo de indivíduos que está mutuamente comprometido de certa forma, que eles fazem parte deste grupo e que, ao contrário do caso mais simples citado anteriormente, no caso que acabamos de mencionar os indivíduos que fazem parte do compromisso não sabem dizer exatamente quais são os limites do grupo social ao qual pertencem.

Isso deve bastar acerca da maneira como Gilbert concebe a criação dos comprometimentos mútuos. É chegada a hora de apresentar a maneira como a filósofa concebe as suas consequências normativas.

As consequências normativas do comprometimento mútuo

Ao longo de toda a sua obra Gilbert defende que a principal consequência da formação de um comprometimento mútuo é a criação de direitos e obrigações entre os indivíduos que nele tomam parte. Recentemente, ela formulou essa posição da seguinte maneira,

[...] qualquer comprometimento mútuo *obriga as partes umas com as outras* a agir de acordo com o comprometimento. Em outros termos – ainda que ambíguos – cada um *deve* tal ação aos demais. Para cada obrigação das partes existem direitos correlatos que residem nas partes contra as outras: direitos a ações que se conformam ao comprometimento mútuo. Uma im-

portante forma de *standing* ou autoridade é correlata, novamente, a essas obrigações: o *standing* de demandar a ação conforme e de reprovar a não conformidade.²¹ (Gilbert, 2013, p. 8)

Essa é uma das teses mais importantes da obra da autora, e sem dúvida alguma também é uma das que merece o mais cuidadoso esforço de esclarecimento. Em “Walking together” (1990), Gilbert introduz essa tese por meio do seguinte exemplo:

Se Jack e Sue estão realmente caminhando juntos, e Jack aparentemente tomou a dianteira sem saber o que está acontecendo, nós podemos imaginar que Sue aja de diversas formas. Ela pode gritar “Jack!” com certo grau de impaciência. Ela pode alcançá-lo e então dizer, com um ar um tanto crítico, “Você vai ter que diminuir o passo! Eu não consigo te acompanhar”. Em ambos os casos ela está reprovando Jack, ainda que de forma branda. Ela pode não fazer isso, é claro, mas parece que, na ausência de circunstâncias especiais, a situação permite que ela o faça: em outras palavras, parece que nessas circunstâncias Sue pode reprovar Jack. Nós esperaríamos que Jack e Sue compreendessem que ela pode fazer isso. A existência desta possibilidade sugere que Jack, de fato, tem uma obrigação de notar e agir (uma obrigação que Sue também tem). Ato particulares que Jack pode executar para cumprir a sua obrigação de retificar as coisas incluem parar e esperar que Sue o alcance, diminuir o passo, sorrir de forma encorajadora, perguntar se ela está ficando cansada, etc. Esses são os tipos de coisas que se espera encontrar se uma parte perceber que ela tomou a dianteira da outra. Embora ele possa não ser obrigado a fazer nenhuma dessas coisas, ele é obrigado a fazer algo nessas linhas.

²¹ “[...] any joint commitment *obligates the parties one to the other* to act in accordance with the commitment. In other terms – though ambiguous ones – each *owes* such action to the others. Correlated with these obligations of the parties are rights in the parties against one another: rights to actions that conform to the joint commitment. Correlated, again, with these obligations and rights is an important kind of standing or authority: the standing to demand conforming action and rebuke for non-conformity”.

O ponto também pode ser colocado em termos de direitos: cada um tem o direito à atenção e à ação corretiva do outro. Nós esperaríamos que aqueles que caminham juntos percebam que eles têm as obrigações, e os direitos, que acabamos de descrever.²² (Gilbert, 1990, p. 3)

Apesar da segurança que Gilbert demonstra ao invocar sua tese acerca da criação de direitos e obrigações em toda forma de comprometimento mútuo, a utilização destes termos para explicar a relação que vigora entre os indivíduos que praticam atividades tão informais quanto um passeio ainda gera certo desconforto. Não será um tanto quanto forçado falar de direitos e obrigações nesses contextos?

Esse desconforto não pode senão se agravar se tivermos em mente que não parece nada plausível sugerir que no exemplo supracitado a existência de um comprometimento mútuo de caminhar juntos forneça uma razão legal para que Jack e Sue ajam de acordo com ele, e que a autora sustenta explicitamente que a razão que os comprometimentos da vontade fornecem em si mesmos e por si mesmos não são razões morais. Dado que

²² “If Jack and Sue are indeed going for a walk together, and Jack has apparently drawn ahead without noticing what is happening, we can imagine Sue taking action in various ways. She might call out “Jack!” with a degree of impatience. She might catch up with him and then say, somewhat critically, “You are going to have to slow down! I can’t keep up with you.” In both of these cases she rebukes Jack, albeit mildly. She might not do this, of course, but it seems that, again failing special circumstances, her doing so would be in order: In other words, it seems that in the circumstances Sue is entitled to rebuke Jack. We would expect both Jack and Sue to understand that she has this entitlement. The existence of this entitlement suggests that Jack has, in effect, an obligation to notice and to act (an obligation Sue has also). Particular acts Jack might perform in fulfilling his obligation to rectify matters include stopping and waiting for Sue to catch up, slowing his pace, smiling encouragement, asking if she is getting tired. These are the kinds of thing we expect to find if one party realizes he has drawn ahead of the other. Though he may not be obligated to do any one of these things, he is obligated to do something along these lines. The point can also be put in terms of rights: each has a right to the other’s attention and corrective action. We would expect those out on a walk together to realize that they have the obligations, and the rights, just noted”. Como o leitor pode perceber, eu restringi o uso da palavra “direito” na tradução deste trecho de forma a só utilizá-lo quando se trata de traduzir “right”. Essa tarefa é particularmente difícil por conta do uso dos termos “entitlement” e “entitled”, e o resultado é um texto um pouco mais duro do que seria caso não estivéssemos tão preocupados com a precisão. No entanto, usar o termo “direito” desde o começo tornaria o trecho confuso, pois a própria Gilbert introduz o vocabulário do direito no final do trecho com uma tentativa de formular o mesmo problema “em termos de” direito.

muitos especialistas ainda sustentam que só existem direitos legais e direitos morais, poder-se-ia muito bem perguntar de que direitos, afinal, a autora está falando.

Por isso, importa ressaltar que é cada vez mais comum entre os especialistas que se reconheça a existência de direitos que não são nem legais e nem morais. Trata-se de um reconhecimento que já se faz presente, por exemplo, em Wellman (1995, p. 29-37), em que é explicitamente afirmada a existência de direitos institucionais, isto é, direitos gerados por costumes, usos, práticas, organizações ou por qualquer outro elemento da vida social e política de um povo (1995, p. 29), e que, segundo o autor, não são necessariamente nem direitos legais e nem direitos morais. Além de Wellman, também podemos citar Leif Wenar, um dos maiores especialistas contemporâneos em teoria do direito individual, dentre os autores que defendem a necessidade de reconhecermos outros tipos de direito. Com efeito, segundo Wenar (2015, p. 31-32), nós devemos reconhecer a existência de quatro grandes “domínios” de direitos: os direitos de conduta, que dizem respeito a ações; os direitos epistêmicos, que dizem respeito a crenças; os direitos afetivos, que dizem respeito a sentimentos; e os direitos conativos, que dizem respeito a desejos.²³

Gilbert, no entanto, não se limitou a defender que o comprometimento mútuo gera direitos, tendo também sugerido em diversas ocasiões não apenas que o comprometimento é uma fonte de direitos, mas também que ele é a única fonte de direitos. Se olharmos para o todo de sua obra, talvez seja possível afirmar que ela começou a desenvolver as bases desse argumento no

²³ Com efeito, nós dizemos que temos o direito de acreditar numa proposição *p*, que nós temos ou não temos o direito de nos sentirmos de certa maneira e que nós temos ou não temos o direito de fazer certa ação. Além disso, nós dizemos não somente que um cidadão tem o direito ao voto, mas também que um jogador de futebol tem o direito de acertar a bola com seus pés e sua cabeça, mas não com suas mãos, que o jogador de xadrez tem o direito de levar certo tempo para decidir seu movimento e que ele tem ou não tem o direito de mover certa peça de certa maneira, que um juiz tem ou não tem o direito de ordenar a prisão de um indivíduo e que os agentes da alfândega têm o direito de ordenar que um viajante abra suas malas. Portanto, é possível afirmar que o reconhecimento de diversos âmbitos de direitos se apoia na maneira como nós usamos a palavra em nossa linguagem cotidiana.

artigo “Agreements, conventions, and language” (1983), mas seus contornos só começam a aparecer com maior clareza em “Agreements, Coercion, and Obligation” (1993), “Is an Agreement an Exchange of Promises?” (1993), “Three dogmas about promising” (2011) e “The Nature of Agreements: A Solution to Some Puzzles about Claim Rights and Joint Intention” (2014). Recentemente, a autora batizou este argumento de “o argumento dos direitos” (2015, p. 20).

Se o argumento dos direitos for aceito, deveremos dizer não somente que o comprometimento mútuo pode criar direitos que não são nem legais e nem morais, mas também que ele é de alguma forma o responsável pela criação dos direitos morais e legais. Trata-se, no entanto, de um argumento que a própria autora faz questão de afirmar repetidamente que ainda está em desenvolvimento. Ao que tudo indica, teremos acesso a uma parte importante desse argumento quando for publicado o seu próximo livro, cujo título é *Rights and demands: a foundational inquiry*.²⁴

Nos escritos disponíveis, Gilbert esclarece e justifica sua tese acerca da criação de direitos e obrigações a partir do chamado “aparato hohfeldiano”. Como sabemos, Wesley Newcomb Hohfeld foi um jurista americano que publicou uma série de artigos extremamente importantes para a filosofia analítica do direito do século XX. Suas duas maiores contribuições foram os artigos intitulados “Some fundamental legal conceptions as applied to judicial reasoning” (1913) e “Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning” (1917). Nestes artigos, Hohfeld analisou como juristas e juízes usaram a palavra “direito” (“*right*”) para se referir aos direitos de indivíduos e de grupos e mostrou que, embora a palavra “direito” fosse utilizada no contexto jurídico para nomear diversas relações jurídicas muito diferentes, existem alguns “sentidos básicos” da palavra. Esses sentidos básicos expressam relações jurídicas simples e claras, e diversos tipos de direitos que nós atribuímos aos indivíduos – tais como, por exemplo, o direito

²⁴No momento em que esse artigo era finalizado, a data prevista de publicação da obra era o dia 26 de junho de 2018.

de propriedade –, são na verdade relações jurídicas complexas compostas pela aglutinação dessas relações simples. Na bibliografia secundária, estas relações ficaram conhecidas como “incidentes hohfeldianos”.

Embora a análise de Hohfeld tenha se confinado ao campo jurídico, ao longo do século XX muitos especialistas viram o seu trabalho como um precursor da lógica deôntica, que seria mais tarde formulada por Von Wright, e diversos desses estudiosos se dedicaram não apenas a discutir e expandir as capacidades intrínsecas do aparato hohfeldiano, mas também a utilizá-lo para analisar nossas atribuições de direito aos indivíduos nos mais diversos contextos e para esclarecer o trabalho de outros filósofos²⁵.

Originalmente, Hohfeld havia introduzido um modelo em que constavam quatro incidentes hohfeldianos. Por conveniência, chamarei este modelo de modelo clássico. Como Gilbert adota o modelo clássico, não é necessário ir além dele, mas é importante notar que este modelo foi alvo de diversas críticas ao longo do século XX, e que existem modelos alternativos disponíveis.²⁶

Para os fins da presente exposição, podemos resumir o modelo clássico da seguinte maneira:

Um indivíduo tem um *Privilégio* (Pr.) quando ele não possui o dever de fazer F e nem o dever de não fazer F. Por exemplo, dizemos que o

²⁵ No caso de Thomas Hobbes, por exemplo, este uso se encontra particularmente desenvolvido. Com efeito, a primeira onda de aplicações da teoria hohfeldiana no pensamento de Hobbes parece ter sido iniciada por Gauthier (1969), e dela fizeram parte, dentre outros, Hampton (1986) e Kavka (1986). A forma como estes autores aplicavam o modelo hohfeldiano, no entanto, recebeu duras críticas em Curran (2002; 2006a; 2006b), as críticas da autora foram retomadas e superadas em Yates (2013), no qual nos é oferecida uma nova aplicação da teoria à obra de Hobbes, que responde a todas as objeções levantadas por Curran e reafirma a pertinência desta aplicação. No caso de Aristóteles, os incidentes hohfeldianos foram usados com grande sucesso por Fred Miller Jr. para esclarecer sua filosofia política em *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics* (1997) e em “Aristotle's Philosophy of Law” (2007), e para esclarecer certas formulações que podemos encontrar em diversas das nossas fontes primárias acerca do direito grego antigo “Origins of rights in ancient political thought” (2009).

²⁶ Por exemplo, o modelo expandido introduzido em Wenar (2005).

jogador de xadrez tem um direito que é um (Pr.) de capturar o peão do oponente, ou que as mulheres deveriam ter o direito, que seria um (Pr.), ao aborto.

Um indivíduo tem uma **Demanda** (De.) em relação a outro quando este outro tem o dever para com ele de fazer ou não fazer F. A cada De. possuída por um indivíduo existe em um outro indivíduo ou grupo de indivíduos que possui um dever que lhe corresponde. Por exemplo, todo indivíduo possui um direito (De.) de não ser agredido; aquele a quem algo foi prometido tem o direito (De.) de que a promessa seja cumprida; o empregado tem o direito (De.) de ser pago pelo empregador.

Um indivíduo tem um **Poder** (Po.) quando ele tem a capacidade de criar ou anular um incidente hohfeldiano. Por exemplo, um juiz tem um direito que é um (Po.) de sentenciar um homem que foi condenado por um crime de acordo com a lei, anulando diversos dos seus direitos; nós temos um direito que é um (Po.) de dispensar aqueles que nos prometeram algo de cumprir as suas promessas.

Um indivíduo tem uma **Imunidade** (Im.) em relação a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos quando esses não possuem a capacidade de alterar a sua situação normativa de alguma maneira. Por exemplo, o Estado pode oferecer a uma testemunha um direito, que é uma (Im.), de não ser processada por determinado crime em troca do seu testemunho.

Como podemos ver, o modelo clássico oferece quatro “direitos fundamentais”, a partir dos quais todos os demais poderiam ser construídos. É importante lembrar, no entanto, que desde Hohfeld se reconhece que a enorme maioria dos direitos que reconhecemos em nossa linguagem corriqueira é, na verdade, uma aglutinação de diversos incidentes hohfeldianos. Por exemplo, segundo uma descrição muito comum das consequências normativas de uma promessa, quando um indivíduo faz uma

promessa para outro ele cria neste outro, ao mesmo tempo, o direito (De.) de que a promessa seja cumprida e o direito (Po.) de dispensá-lo ou não dispensá-lo do cumprimento desta promessa.

Tendo dito isso, cabe então perguntar que direitos, segundo Gilbert, são gerados pelo comprometimento mútuo? Dado o que foi dito até aqui, podemos sem dúvida dizer que o comprometimento mútuo gera demandas de contribuição para a sua realização em todos aqueles que dele fazem parte; mas isso não é tudo. Com efeito, Gilbert traça uma diferença entre casos básicos e os casos não básicos de comprometimento mútuo e, ao fazê-lo, ela abre a possibilidade de que um comprometimento mútuo crie não só demandas, mas também poderes. Nas palavras da filósofa:

Eu me concentrarei aqui nos casos *básicos* de comprometimento mútuo. Nestes casos não há nenhum comprometimento mútuo de fundo que permita que um comprometimento mútuo novo que envolva todas as partes seja criado por uma única parte ou por um subconjunto adequado de partes. Eu concedo, é claro, que tais casos não básicos nos quais *há* um tal comprometimento mútuo de fundo existem, tal como quando Jane diz ao seu marido, Tom: “Você decide onde nós vamos”, e ele responde “Ok!”.²⁷ (Gilbert, 2015, p. 22)

Se eu compreendo adequadamente os objetivos de Gilbert, o que ela quer é justamente abrir a possibilidade de que certos comprometimentos mútuos atribuam determinados poderes a determinados indivíduos, isto é, que eles lhes atribuam a capacidade de alterar a situação normativa das demais partes envolvidas num dado comprometimento mútuo por meio da criação de novos comprometimentos mútuos.

²⁷ “I focus here on *basic* cases of joint commitment. Here there is no background joint commitment that allows for the creation of a new joint commitment of them all by a single party or proper subset of the parties. I allow, of course, for non-basic cases in which there *is* such a background joint commitment, as when Jane has said to her husband, Tom ‘You decide where we go’ and he responds ‘Okay!’”.

Portanto, creio que podemos dizer que, segundo Gilbert, os comprometimentos mútuos podem criar não apenas demandas, mas também poderes. Além disso, embora Gilbert não sugira lugar algum em que os comprometimentos mútuos criem privilégios ou imunidades, ela tão pouco exclui essa possibilidade. Como a sua intenção ao construir o chamado “argumento dos direitos” é justamente sustentar que todo direito é criado por um comprometimento mútuo, parece plausível supor que a autora acredita que privilégios e imunidades também podem ser criados por comprometimentos mútuos. No entanto, a verdade é que a autora ainda não tratou explicitamente deste ponto, o que significa que a pergunta acerca da criação de privilégios e imunidades por meio de comprometimentos mútuos não é senão mais uma das muitas perguntas criadas pela teoria de Gilbert que ainda não foram respondidas pela autora.

Creio ter percorrido o suficiente sobre a tese de Gilbert acerca da criação de direitos e obrigações nos comprometimentos mútuos da vontade. Antes de passar para a questão da rescisão deste tipo de comprometimento da vontade, gostaria de chamar a atenção para o que considero um segundo ponto controverso da teoria de Gilbert, a saber, o fato de que em sua teoria a respeito das consequências normativas do comprometimento mútuo a autora suponha que onde quer que exista um incidente hohfeldiano há um direito que lhe corresponde. É isso o que farei na próxima seção.

Dos incidentes hohfeldianos aos direitos individuais

Segundo o que foi dito na última seção, ao falar da criação de direitos em sua teoria do comprometimento mútuo Gilbert está na verdade falando da criação de incidentes hohfeldianos. A autora, como a maioria dos hohfeldianos hoje, permite-se chamar de direito um incidente hohfeldiano onde quer que ele apareça. Alguns, no entanto, ainda resistem em fazê-lo, pois acreditam que embora todo direito possa ser descrito e analisado mediante os incidentes hohfeldianos, nem sempre ao atestarmos a existência de um incidente hohfeldiano isolado podemos afirmar a existência de um direito.

Até onde posso perceber, o argumento mais perspicuo e eficaz contra o uso do vocabulário dos direitos individuais que encontramos em Gilbert e na maioria dos hohfeldianos foi apresentado por Carl Wellman. Segundo o autor:

Um competidor numa corrida tem um privilégio legal, e presumivelmente também um privilégio moral, de correr mais rápido do que os demais e ganhar a corrida. Mas seria um abuso da linguagem dizer que ele tem o direito de ganhar a corrida porque, se outro corredor ultrapassar primeiro a linha de chegada, o perdedor não pode reclamar que seu direito foi violado. É essencial para o conceito de um direito que qualquer direito possa ser violado ou infringido. Isso implica que todo direito se sustenta contra outros.²⁸ (Wellman, 1997, p. 3)

O exemplo de Wellman é bastante perspicuo. De fato, talvez se possa dizer que um corredor tem o privilégio de participar da corrida, que ele possui a demanda em relação aos demais corredores de que eles não usem nenhuma droga ilegal para melhorar sua performance, e talvez até mesmo que ele tenha também outros direitos, dependendo das regras que regem a corrida em questão. Contudo, afirmar que ele tem o direito de ganhar a corrida parecerá a muitos como um abuso de linguagem. Como ninguém questiona que os direitos individuais possam efetivamente ser descritos por meio dos incidentes hohfeldianos, o que tal objeção deve fazer é perguntar o que mais deve ser adicionado ao privilégio para que se possa dizer que ele é um direito.

²⁸ “A contestant in a foot-race has a legal liberty, and presumably a moral liberty also, to run faster than the other entrants and thus to win the race. But it would be an abuse of language to say that he has a right to win the race because if another runner crosses the finish line first, the loser cannot complain that his right to win the race has been violated. It is essential to the concept of a right that any right can be violated or infringed. This implies that every right holds against others”.

Segundo Wellman (1997, p. 5-6), por exemplo:

(1) Um direito é uma esfera de decisão. Essa definição reconhece a natureza permissiva dos direitos e explica como os direitos podem funcionar para alocar escolhas ou decisões em confrontos dentro de uma sociedade. Ela também torna explícito que a área da escolha livre ou o âmbito das ações permitidas pelo detentor de um direito é limitada. (2) Qualquer decisão do detentor do direito dentro de sua área de escolha livre deve ser respeitada por outros indivíduos. Isso se dá porque cada direito implica em um ou mais deveres e todos os detentores de deveres devem cumprir seus deveres. (3) Finalmente, a esfera de decisão do detentor do direito é, ou pelo menos deve ser, protegida pela sociedade. Sem proteção social efetiva, nenhum direito legal é real; e, presumivelmente, o significado moral dos direitos seria debilitado se não fosse verdade que a sociedade deve proteger o detentor do direito contra quaisquer infrações ou violações da esfera de decisão que lhe foi moralmente alocada.²⁹

As observações de Wellman exerceram enorme influência sobre os especialistas, e não é difícil perceber que elas, por si mesmas, já são mais do que suficientes para nos fazer duvidar de que onde quer que exista um privilégio, no sentido hohfeldiano do termo, há um direito. A meu ver, no entanto, as dúvidas semeadas pelas observações de Wellman também atingem todos demais incidentes hohfeldianos.

Com efeito, parece perfeitamente plausível dizer que eu detenho o direito legal de que meu credor me pague quando eu tenho não só uma demanda

²⁹“(1) A right is a sphere of decision. This recognizes the permissive nature of rights and explains how rights can function to allocate choices or decisions in confrontations within a society. It also makes it explicit that the area of free choice or range of permitted action possessed by a right-holder is limited. (2) Any decision of the right-holder within her area of free choice ought to be respected by other individuals. This is because each right implies one or more duties and any duty-bearer ought to fulfill his duty. (3) Finally, the right-holder’s sphere of decision is, or at least ought to be, protected by society. Without actual social protection, no legal right is real; and presumably the moral significance of rights would be undermined were it not true that society ought to protect the right-holder against any infringement or violation of the sphere of decision allocated to her by morality”.

por ele reconhecida de que ele deve me pagar, mas também as demais demandas que acompanham todos os direitos legais em relação à demanda de pagamento. Diríamos ainda que a vantagem de tal descrição é poder afirmar que caso o empréstimo seja ilegal ou informal, por exemplo, é possível que essas demandas estivessem ausentes sem termos de deixar de reconhecer que em algum sentido pesa sobre o indivíduo que pegou o dinheiro emprestado um dever de pagar o empréstimo e que, portanto, aquele que o emprestou possui uma demanda legítima de pagamento, mesmo que essa demanda não seja um direito por não ser protegida da maneira pertinente pelo resto da sociedade da qual os indivíduos em questão participam. O mesmo, é claro, poderia ser dito acerca de demandas e imunidades.

Por isso, é importante ressaltar que o modelo hohfeldiano pode nos servir igualmente bem mesmo que concordemos com as observações de Wellman. Efetivamente há um incidente hohfeldiano que está presente desde o modelo clássico e que nos permite capturar perfeitamente essas observações, a saber, a demanda.

Como referido anteriormente, nós dizemos que um indivíduo tem um direito que é uma *demand*a (De.) quando há outro indivíduo que tem o dever para com ele de fazer ou não fazer algo. A cada (De.) possuída por um indivíduo existe uma demanda em outro indivíduo ou grupo de indivíduos que possui um dever que lhe corresponde. Por exemplo, todo indivíduo possui um direito (De.) de não ser agredido, aquele a quem algo foi prometido tem o direito (De.) de que a promessa seja cumprida, o empregado tem o direito (De.) de ser pago pelo empregador. Este incidente nos permite dar lugar às exigências de não interferência ou proteção por parte da sociedade postulada por Wellman em todo modelo hohfeldiano. Por meio dele, os partidários da teoria de Wellman podem afirmar que existe uma determinada demanda ou grupo de demandas – e aqui cada um é livre para formular o seu conteúdo como bem entender, seja em termos de não interferência ou de proteção por parte da sociedade – que acompanha todo e qualquer incidente hohfeldiano que é um direito.

Ao fazer esta opção, é claro, esses teóricos estariam se comprometendo com a tese segundo a qual todo direito é um fato complexo, pois todo direito seria necessariamente composto de mais um incidente hohfeldiano. No entanto, como esta tese parece ser perfeitamente inócua do ponto de vista filosófico, não se pode pretender que ela deve nos impedir de aceitar a teoria de Wellman. Daí que tanto ele quanto os especialistas por ele influenciados se sintam tão confortáveis para fazer uso da teoria de Hohfeld em seus escritos.

Em suma, mesmo que ao introduzir o seu modelo Hohfeld não tenha afirmado que nenhum incidente hohfeldiano, quando encontrado isoladamente, é um direito, a admissão desta tese é perfeitamente compatível com a manutenção deste modelo, desde que permaneça de pé a tese segundo a qual todos os direitos podem ser descritos e analisados por meio dos incidentes hohfeldianos. Isso é o que fazemos quando formulamos a exigência de não interferência ou proteção por parte da sociedade – que não é senão aquilo que, segundo Wellman, deve ser acrescentado a todo incidente hohfeldiano para que ele constitua um direito – como uma demanda no sentido hohfeldiano do termo.

Até onde posso perceber, existem três maneiras por meio das quais a teoria de Gilbert poderia dar conta das observações de Wellman. A primeira seria negar que todo direito implicaria uma demanda de proteção ou de não intervenção. A segunda seria afirmar que todo incidente hohfeldiano criado por um comprometimento mútuo também cria uma demanda de um desses dois tipos. Por fim, também seria possível dar conta dessas observações formulando as consequências normativas dos comprometimentos mútuos *apenas* mediante o vocabulário hohfeldiano, abdicando, assim, de afirmar que todo comprometimento mútuo cria direitos.

Se tivermos em mente a teoria de Gilbert tal como foi formulada até aqui, parece que a opção mais prudente é formular as consequências normativas dos comprometimentos mútuos em geral em termos de incidentes hohfeldianos, e não em termos de direitos, ao contrário do que faz Gilbert. Isso por que tudo indica que, se procedermos dessa maneira, conseguiremos evitar a objeção formulada por Wellman sem deixar de afirmar que

os comprometimentos mútuos da vontade geram consequências normativas pertinentes ou sequer que, eventualmente, eles sejam inclusive capazes de gerar direitos propriamente ditos.

No entanto, a verdade é que esse é mais um aspecto controverso da teoria de Gilbert que não recebeu a devida atenção nem por parte da autora nem por parte daqueles que se dedicaram ao estudo de sua obra, e que nós não podemos senão esperar que seja tratado pela autora em seu livro vindouro. Como meu objetivo aqui era apenas apontar esta dificuldade, podemos dá-lo como alcançado. Sendo assim, é hora de passar para a exposição do pensamento de Gilbert acerca das diferentes formas de rescisão dos comprometimentos mútuos.

Sobre as diferentes formas de rescisão de um comprometimento mútuo

Ao longo de seus escritos, Gilbert ressalta por diversas vezes que o comprometimento mútuo é mais estável do que os compromissos individuais da vontade, e que isso se explica pelo fato de que os comprometimentos mútuos não podem ser unilateralmente rescindidos. Em *A theory of political obligation* (2006), por exemplo, Gilbert nos diz que:

Dependendo da sua forma de criação, alguns comprometimentos mútuos requerem rescisão (assim como as decisões pessoais), outros não requerem, mas estão abertos para a rescisão (assim como nas intenções pessoais). Eu presumo que a afirmação segundo a qual os comprometimentos mútuos não podem ser rescindidos *unilateralmente* vale para os dois tipos.³⁰ (Gilbert, 2006, p. 135-136)

Segundo esta passagem, embora apenas alguns requeiram rescisão, todo comprometimento mútuo é passível de rescisão, e nenhum compromete-

³⁰ “Depending on their mode of creation, some joint commitments require rescission (as do personal decisions), others do not but are open to it (as with personal intentions). I take the point that joint commitments cannot be *unilaterally* rescinded to stand for both types”.

timento mútuo pode ser rescindido de forma unilateral. Além disso, em *A theory of political obligation* Gilbert afirmará que mesmo nos casos em que a rescisão não é necessária, o compromisso mútuo deve ser terminado em conjunto. Para que possamos compreender como exatamente isso funciona, vale salientar o seguinte caso considerado pela autora neste livro:

Um comprometimento mútuo pode ser substituído por outro por resultado da distração com algum estímulo externo, da mesma forma como pode acontecer com uma intenção. Considere o seguinte caso. Um bando de caçadores de uma tribo antiga está andando pela floresta. Os membros do bando estão mutuamente comprometidos em matar um cervo para comer. Um pequeno cervo cruza o seu caminho a distância e vai para a esquerda. Movendo-se em conjunto, os caçadores imediatamente correm para a esquerda perseguindo o cervo. Ao entrar nesta formação cada um indica a todos o seu *estar-preparado* para comprometer-se mutuamente com eles a matar este cervo em particular. Eles estão agora mutuamente comprometidos. Subitamente outro cervo, maior do que o primeiro aparece. Ele está correndo na direção oposta. Os caçadores imediatamente mudam o seu curso. Eles rescindiriam o seu comprometimento anterior? Parece que não. Pode não ter havido nada que se aproxime com um acordo em mudar de curso. Quando o cervo maior apareceu em suas vistas, eles mudaram de curso, em conjunto, e um novo comprometimento foi então estabelecido. Esse novo comprometimento veio a ser, da mesma forma que o prévio, sem acordo ou preâmbulo. Ao mesmo tempo, o primeiro foi extinto, sem nenhuma rescisão explícita.³¹ (Gilbert, 2006, p. 142)

³¹ “One joint commitment may be replaced by another as the result of distraction by an external stimulus, as a personal intention may. Consider the following case. A band of hunters from an ancient tribe has been ambling along in the forest. The members of the band are jointly committed to killing a deer for food. A small deer crosses their path in the distance and goes off to the left. Massing together, the hunters immediately run to the left in pursuit of the deer. By entering this formation each indicates to all his readiness jointly to commit with them to kill this particular deer. They are now jointly so committed. Suddenly another deer, a large one, appears. It is running in the opposite direction to the first. The hunters immediately change course. They are now jointly committed to espousing the goal of killing a different deer, the large one. Did they rescind their prior commitment? It seems not. There may have been nothing approaching an agreement to change course. When the large deer hove into

Nas páginas seguintes, a autora nos explica um pouco melhor como compreende o que acontece em casos como esse. Segundo o que ela nos diz, em tais casos:

[...] ocorre o que se pode chamar, por falta de um termo melhor, de *fade out*: Aqui, a rescisão não é necessária para o comprometimento terminar antes do seu cumprimento. Não obstante, nos casos paradigmáticos, todas as partes estão envolvidas. Seja por meio de um processo gradual ou de uma vez só, seja por meio de trocas verbais ou não, a queda do comprometimento é trabalho de todos, e é de conhecimento comum. Para usar uma palavra criada com o objetivo de cobrir tanto a rescisão quanto o *fade out*, um compromisso mútuo deve ser terminado conjuntamente.³² (Gilbert, 2006, p. 143)

Como podemos ver, embora Gilbert já reconhecesse em *A theory of political obligation* (2006) que alguns tipos de comprometimento mútuo poderiam ser encerrados sem necessidade de rescisão, a julgar pelas passagens supracitadas a esta altura ela ainda achava que mesmo nesses casos eles deveriam ser encerrados de forma conjunta. No entanto, já é possível ver aqui uma primeira qualificação da tese defendida na passagem citada anteriormente, pois o que Gilbert afirma agora é que *nos casos paradigmáticos* todas as partes estão envolvidas na rescisão de um comprometimento mútuo.

Para que não haja dúvida de que esta é de fato a posição da autora, bastará ressaltar que ela é reiterada numa outra passagem de Gilbert (2006) e depois será reafirmada em uma passagem de Gilbert (2015). Segundo o que nos é dito nestas passagens,

view they changed course, as one, and a new joint commitment was thereby established. This new commitment came into being just as the previous one did, without agreement or other preamble. At one and the same time the previous one was extinguished, without any explicit rescission”.

³² “[...] there is what one might call, for want of a better term, *fade-out*: Here rescission is not necessary for the commitment to come to an end before fulfilment. Nonetheless, in the paradigm case, all the parties are involved. Whether by a gradual process or all at once, whether through verbal exchanges or not, the demise of the commitment is the work of them all, as is common knowledge. To use a word intended to cover both rescission and fade-out, a joint commitment must be *terminated jointly*”.

Se um indivíduo deseja agir contrariamente a um comprometimento mútuo, ele só poderá fazê-lo sem erro se as outras partes já tiverem, de fato, abdicado dos seus direitos de que este indivíduo conforme suas ações a ele, ou, em outras palavras, se elas já tiverem concordado com sua decisão de não se conformar. Esses direitos são relativamente estáveis. Na falta de acordos especiais de fundo, ninguém pode livrar-se de um comprometimento mútuo unilateralmente, livrando-se assim dos direitos contra si nos quais ele implica.³³ (Gilbert, 2006, p. 148)

Um comprometimento mútuo não pode ser rescindido por uma parte unilateralmente, mas apenas pelas partes em conjunto. Em alguns casos pode haver compreensões especiais de fundo ou compreensões preliminares explícitas que permitam, de fato, que uma pessoa rescinda o comprometimento mútuo. A situação descrita aqui é a situação *default*.³⁴ (Gilbert, 2015, p. 22)

Como podemos ver, tanto em Gilbert (2006, páginas 143 e 148) quanto em Gilbert (2015, página 22), a autora qualifica explicitamente a tese que é afirmada em Gilbert (2006, páginas 135 e 136). Por isso, tudo indica que a melhor maneira de resumirmos a posição de Gilbert a esse respeito é afirmar que, segundo a autora, alguns comprometimentos mútuos requerem rescisão, outros não requerem, podendo ocorrer tanto por *fade out* quanto por rescisão; e que a tese segundo a qual os comprometimentos mútuos não podem ser unilateralmente terminados vale apenas para os

³³ “If one of the parties wishes to act contrary to the joint commitment, he can do so without fault only if the other parties have, in effect, waived their rights to conforming action, or, in other words, concurred with his decision not to conform. These rights are relatively stable. Absent special background understandings, no one can unilaterally get rid of the joint commitment itself, thus getting rid of the rights against himself that it brings with it”.

³⁴ “A joint commitment is not rescindable by one party unilaterally, but only by the parties together. In some cases there may be special background understandings or explicit preliminaries that allow, in effect, for one person to rescind the commitment. The situation described here is the ‘default’ situation”. Para outras particularidades dos compromissos mútuos entre duas pessoas no que concerne as suas possibilidades de rescisão consultar Gilbert (1996, p. 14-16, 381-383).

casos paradigmáticos, podendo, portanto, existir comprometimentos mútuos que podem ser unilateralmente rescindidos pelos indivíduos que neles tomam parte.

Creio ter explicado de forma suficiente o pensamento de Gilbert acerca de como os comprometimentos mútuos podem ser rescindidos. É chegada, então, a hora de concluir.

Conclusão

Tal como vimos anteriormente, Gilbert diz existirem dois tipos de comprometimento da vontade, os comprometimentos pessoais e os comprometimentos mútuos. Os comprometimentos pessoais não envolvem mais de uma pessoa, e se formam por decisões ou por intenções, e os comprometimentos mútuos envolvem mais de uma pessoa e também são formados por decisões ou por intenções, mas devem ser formados por intenções ou decisões tomadas em conjunto.

Para a autora, todo comprometimento da vontade, seja ele pessoal ou mútuo, confere àqueles que se comprometem por meio dele uma razão para agir de acordo com este comprometimento que não é nem moral nem prudencial. Tal como vimos na seção “Sobre as razões para agir supostamente fornecidas pelos comprometimentos pessoais da vontade”, embora não se possa dizer que Gilbert está totalmente sozinha ao afirmar que nossas decisões e nossas intenções nos fornecem por si só razões suficientes para que nos conformemos a elas, a verdade é que esta ideia é fonte de grande debate e controvérsia entre os especialistas. Por isso este é um aspecto particularmente delicado de sua teoria e que mereceria mais atenção tanto por parte da filósofa como daqueles que se dedicaram a estudar suas obras.

No que concerne à criação do comprometimento mútuo, vimos na seção “Sobre a criação do comprometimento mútuo”, que segundo os casos paradigmáticos de comprometimento mútuo (1) todas as partes que estarão sujeitas a um comprometimento devem fazer parte da sua criação; (2) cada parte deve expressar o seu *estar-preparado* (“readiness”) para o comprometimento mútuo em questão, o que significa que cada parte deve compreender o que é

comprometer-se mutuamente desta maneira; e (3) a existência do comportamento expressivo relevante por parte de cada um deve ser de *conhecimento comum* (“common knowledge”) entre as partes, sendo o conhecimento comum definido da seguinte forma: se um fato é de conhecimento comum entre A e B (ou entre os membros de uma população P, descrita com referência a algum atributo), este fato é conhecido por ambas as partes, e em algum nível ambas as partes sabem que ele é conhecido por ambas as partes.

Além disso, vimos também que, segundo Gilbert, as pessoas podem comprometer-se mutuamente a *aceitar como um corpo certo objetivo*, ou *plano*, a *acreditar como um corpo em certa proposição*, a *valorizar alguma coisa em particular*, e que a autora desenvolveu o conceito de conhecimento comum populacional para dar conta da formação de grupos sociais maiores, nos quais os indivíduos que deles fazem parte não conhecem uns aos outros. Tal como definidos pela autora, o conhecimento comum *individual* é o conhecimento comum entre pessoas particulares consideradas como tal pelos envolvidos, e o conhecimento comum *populacional* é o conhecimento comum entre pessoas consideradas pelos envolvidos como membros de uma população individuada mediante certa descrição geral, tal como “aqueles que estão reunidos na praça hoje à noite”, ou “aqueles que vivem ao leste das montanhas” são exemplos de descrições gerais. O conhecimento comum populacional, portanto, é um conhecimento acerca do pertencimento de uma pluralidade indefinida de indivíduos a certo grupo social.

No que concerne às consequências normativas do comprometimento mútuo, vimos que, segundo Gilbert, cada indivíduo que toma parte em um comprometimento mútuo está individualmente comprometido a promover o objetivo do comprometimento mútuo no limite de suas habilidades, e que este tipo de comprometimento da vontade não apenas confere aos indivíduos que dele fazem parte razões suficientes para se conformarem a ele, mas também geram direitos e deveres entre os indivíduos que nele tomam parte. No entanto, tal como ressaltamos ao longo das duas últimas seções, quando Gilbert afirma que o comprometimento mútuo gera direitos, ela na verdade está pressupondo que eles geram os chamados incidentes hohfeldianos, e

que todo incidente hohfeldiano é um direito – mais uma tese que, tal como explicitado acima, é de veras controversa e mereceria mais atenção tanto por parte da autora quanto daqueles que estudam suas obras.

Já no que concerne à rescisão dos comprometimentos mútuos, Gilbert nos diz que alguns comprometimentos mútuos requerem rescisão, outros não requerem, podendo ocorrer tanto por *fade out* quanto por rescisão; e que a tese segundo a qual os comprometimentos mútuos não podem ser unilateralmente terminados vale apenas para os casos paradigmáticos, podendo, portanto, existir comprometimentos mútuos que podem ser unilateralmente rescindidos pelos indivíduos que neles tomam parte.

Referências

- AUNE, B. *Reason and action*. Dordrecht: D. Reidel, 1977.
- BERKER, S. Particular Reasons. *Ethics*, v. 118, p. 109-139, 2007.
- BATMAN, M. *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BATMAN, M. *Structures of Agency Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BATMAN, M. Intention, Practical Rationality, and Self-Governance. *Ethics*, v. 119, p. 411-443, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/599985>>.
- BATMAN, M. “Rational and Social Agency: Reflection and Replies.” In: VARGAS, M.; YAFFE, G. (Ed.). *Rational and Social Agency: The Philosophy of Michael Bratman*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 294-343.
- BROOME, J. Are Intentions Reasons? And How Should We Cope with Incommensurable Values. In: MORRIS, C. W.; RIPSTEIN, A. (Ed.). *Practical Rationality and Preference: Essays for David Gauthier*. New York: Cambridge University Press, 2001. p. 98-120.
- BRUNERO, J. Are Intentions Reasons? *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 88, p. 424-444, 2007.
- CULLITY, G. Decisions, Reasons and Rationality. *Ethics*, v. 119, p. 57-95, 2008.
- CURRAN, E. Hobbes’s Theory of Rights: A Modern Interest Theory. *The Journal of Ethics*, v. 6, p. 63-86, 2002.
- CURRAN, E. Can Rights Curb the Hobbesian Sovereign? The Full Right to Self-Preservation, Duties of Sovereignty and the Limitations of Hohfeld. *Law and Philosophy*, v. 25, p. 243-265, 2006a.

- CURRAN, E. Lost in Translation. Some Problems with a Hohfeldian Analysis of Hobbesian Rights. *Hobbes Studies*, v. 19, p. 58-76, 2006b.
- GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- GIBBARD, A. Review: Morality as Consistency in Living. *Ethics*, v. 110, p. 140-164, 1999.
- GILBERT, M. Game Theory and convention. *Synthese*, v. 46, p. 41-93, 1981.
- GILBERT, M. Agreements, Conventions, and Language. *Synthese*, v. 54, p. 375-407, 1983.
- GILBERT, M. Modelling Collective Belief. *Synthese*, v. 73, p. 185-204, 1987.
- GILBERT, M. *On Social Facts*. Routledge: New York, 1989.
- GILBERT, M. Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon. *Midwest Studies In Philosophy*, v. 15, p. 1-14, 1990.
- GILBERT, M. Agreements, Coercion, and Obligation. *Ethics*, v. 103, p. 679-706, 1993a.
- GILBERT, M. Group Membership and Political Obligation. *The Monist*, v. 76, p. 119-131, 1993b.
- GILBERT, M. Is an Agreement an Exchange of Promises? *Journal of Philosophy*, v. 60, p. 627-649, 1993c.
- GILBERT, M. Obligation and Joint Commitment. *Utilitas*, v. 11, n. 2, p. 143-163, 1999.
- GILBERT, M. *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GILBERT, M. Giving Claim-Rights Their Due. In: BIX, B.; SPECTOR, H. (Ed.). *Rights: Concepts and Contexts*. London: Routledge, 2012. p. 301-323.
- GILBERT, M. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. New York: Oxford University Press, 2013.
- GILBERT, M. The Nature of Agreements: A Solution to Some Puzzles about Claim Rights and Joint Intention. In: VARGAS, M.; YAFFE, G. (Ed.). *Rational and Social Agency: The Philosophy of Michael Bratman*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 215-256.
- GILBERT, M. Joint Commitment: What It Is and Why It Matters. *Phenomenology and Mind*, v. 9, p. 18-29, 2015.
- HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HARMAN, G. Practical Reasoning. *The Review of Metaphysics*, v. 29, p. 431-463, 1976.
- HARTOGH, G. den. The Authority of Intention. *Ethics*, v. 115, p. 6-34, 2004.

- HEAL, J. Common Knowledge. *Philosophical Quarterly*, v. 28, p. 116-131, 1978.
- HOHFELD, W. N. Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*, v. 23, p. 16-59, 1913.
- HOHFELD, W. N. Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*, v. 26, p. 710-770, 1917.
- KAVKA, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- LEWIS, D. *Convention: A Philosophical Study*. Harvard: Harvard University Press, 1969.
- MILLER JR., F. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- MILLER JR., F. Aristotle's Philosophy of Law. In: MILLER, F.; BIONDI, C. A. (Ed.). *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer, 2007. p. 79-110.
- MILLER JR., F. Origins of Rights in Ancient Political Thought. In: SALKEVER, Stephen (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- PLATOW, M. J et. al. Two Experimental Tests of Trust in In-Group Strangers: The Moderating Role of Common Knowledge of Group Membership. *European Journal of Social Psychology*, v. 42, p. 30-35, 2012.
- RAZ, J. Reasons for Action, Decisions and Norms. *Mind*, v. 84, p. 481-499, 1975.
- SCHROEDER, M. Means-End Coherence, Stringency, and Subjective Reasons. *Philosophical Studies*, v. 143, p. 223-248, 2009.
- SHEINMAN, H.; GILBERT, M. Three Dogmas about Promising. In: SHEINMAN, H. (Ed.). *Promises and Agreement: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 80-108.
- TENENBAUM, S. *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WELLMAN, C. *Real Rights*. New York: Oxford University Press, 1995.
- WELLMAN, C. *An Approach to Rights: Studies in the Philosophy of Law and Morals*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- WENAR, L. The Nature of Rights. *Philosophy & Public Affairs*, v. 33, p. 223-253, 2005.
- WENAR, L. Rights. Edited by Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. Disponivel em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/rights/>>.
- YATES, A. A Hohfeldian Analysis of Hobbesian Rights. *Law and Philosophy*, v. 32, p. 405-434, 2013.

Nussbaum sobre o valor intrínseco da filosofia na *República* de Platão

Carolina Araújo



Introdução: a sub-representação de mulheres na atividade filosófica e uma estratégia para combatê-la

Há muitos motivos pelos quais as mulheres são minoria na atividade e na história da filosofia, mas aparentemente nenhum deles é uma boa razão. Do fato de que os efeitos não têm causas justificadas ou justificáveis, muitos são os que concluem que se deve tratar de um fato contingente, casual e que, finalmente, não pode ser imputado a ninguém. De que não há razões para a exclusão passa-se a concluir que não há a exclusão, mesmo que os números e dados mostrem o contrário. No entanto, aqueles que se deixam intrigar pelos fenômenos, e que suspeitam de indícios de injustiça nesse caso, persistem na busca por mais evidências. Uma delas pode ser encontrada em qualquer bibliografia de qualquer trabalho acadêmico em filosofia (talvez exceção que confirme a regra esteja nos estudos de gênero): é raro que ela contenha mais de 5 % de títulos escritos por mulheres. A sub-representação de mulheres reproduz-se na negligência à obra de mulheres.

Minha pesquisa em filosofia é sobre a obra de homens, sobretudo porque me interessa o surgimento da filosofia como uma forma específica de pensamento, o que acontece em uma situação histórica e política em que as mulheres não só não recebiam a básica educação do letramento, mas eram itens possuídos por seus pais, maridos ou senhores (Pomeroy, 1975, p. 25-29; 57-65). Entretanto, o fato de que não haja filósofas antigas – salvo raras exceções de que temos notícia, mas não obra¹ –, não impede que

¹ O levantamento feito por Waithe (1987) ainda carece de uma boa revisão das fontes.

um importante trabalho sobre filosofia antiga seja feito hoje por mulheres. O que surpreende é que o trabalho dessas mulheres tenha pouco impacto na academia. Sobre esse impacto, o que pretendo aqui é o inverso do que se esperaria nesse contexto, e isso é proposital.

Em geral, a recuperação do prestígio se faz pela indicação da importância de um trabalho, mas me parece que, ainda que haja claro mérito nessa atitude, há grande risco em assim se proceder quando o problema é lidar com uma desigualdade política. Esse risco é o da cordialidade.² A questão da sub-representação não pode ser enfrentada senão por um padrão formal; qualquer outro critério há de falsificar eventual avanço. A cordialidade mina a prática de valores da comunidade filosófica à medida que supõe critérios extrínsecos para a sua avaliação. Por isso, a defesa do trabalho filosófico das mulheres não deve partir do princípio de que elas são mulheres, mas do valor filosófico de sua obra e do desmascaramento de motivos extrafilosóficos para a sua desvalorização, como, por exemplo, o gênero de seu autor.

O que proponho aqui é seguir um pouco nessas duas frentes. Dedico-me a discutir o trabalho de quem é uma forte candidata ao título de filósofa viva de maior impacto, Martha Nussbaum, o que me isenta de apresentar a sua biografia profissional. Ao fazê-lo, pretendo evitar o elogio cordial; ao contrário, pretendo reconhecer o mérito de uma filósofa pela crítica atenta ao seu trabalho. No que se segue eu argumento contra a sua interpretação do valor intrínseco que Platão atribui à filosofia na *República*. O tema dessa investigação, por sua vez, está na base da distinção entre valores intrínsecos e extrinsecamente filosóficos, e na minha conclusão retorno bre-

² O conceito deve ser o de Holanda, que toma o termo “em seu sentido exato e estritamente e etimológico” (Holanda, 1995, p. 204). A cordialidade é a prevalência das relações primárias às formais: “Corresponde à atitude natural aos grupos humanos que, aceitando de bom grado uma disciplina da simpatia, da ‘concórdia’, repelem as do raciocínio abstrato ou que não tenham como fundamento, para empregar a terminologia de Tönnies, as comunidades de sangue, de lugar ou de espírito” (Holanda, 1995, p. 148). Meu ponto é que a filosofia feita por mulheres não deve ser considerada a partir da concessão cordial, mas unicamente a partir da regra formal de um princípio de igualdade.

vemente à questão do combate à sub-representação de mulheres na filosofia para meramente indicar de que forma minhas conclusões poderiam contribuir à questão.

Platão, o intolerante

A *Fragilidade da Bondade*, livro de maior impacto de Nussbaum, analisa o argumento da *República* de Platão até a conclusão de que é uma obra escrita pelo “mais intolerante dos seres humanos” para defender a “deformação do desejo”. Segundo Nussbaum, a *República* apresenta dois argumentos sobre a melhor vida humana: (1) que a melhor vida é governada pela razão, defendido no IV livro da obra; (2) que a melhor vida é a vida do filósofo, defendido sobretudo no livro IX. Enquanto a primeira tese poderia garantir a felicidade de vários tipos de vida estruturados por uma razão prática que buscaria padrões harmônicos de realização de diversas finalidades – uma abordagem que satisfaria as expectativas de Nussbaum para uma teoria moral –, a segunda defende que apenas um padrão de vida, dedicado ao conhecimento teórico, é melhor. É por advogar pela segunda tese que a *República* é condenada por Nussbaum. O problema está, portanto, em que a defesa da filosofia como a melhor vida no livro IX implica a intolerância e a reivindicação de que se deforme o desejo humano.

No que segue, tentarei mostrar que Nussbaum se equivoca ao dissociar o padrão de vida fundado no conhecimento teórico do uso da razão prática. Começarei por mostrar o que Platão supõe ser um gênero de vida, argumentando que este não é um ofício especializado, mas um tipo de caráter estruturado em torno de um bem prioritário. A seguir, dedico-me a demonstrar como os três argumentos do livro IX supõem que a vida filosófica se defina pela relação entre os desejos e a racionalidade que Nussbaum vê suposta no livro IV. Finalmente, argumentarei que Platão defende, sim, uma concepção particular de prazer, mas a partir da diferenciação entre prazeres transitórios e prazeres puros. Buscar prazeres puros não significa deformar o desejo em uma vida ascética, mas aprender sobre os bens que desejamos e eliminar expectativas ilusórias. Se eu estiver correta, a vida

filosófica não é um ideal sobre-humano, ao contrário, o seu valor intrínseco está no exercício de *savoir vivre*.

A metáfora hidráulica

Início chamando a atenção para uma passagem do livro VI da *República*, em que Sócrates fala dos desejos humanos. Estamos em meio ao exame do que é ser filósofo, que há pouco tinha sido definido como o amante de toda a sabedoria (475b8-9, 485d3-4).³ O amor neste ponto se refere a uma obsessão que alguns indivíduos têm por objetos como o vinho, os jovens, as honras e o aprendizado (474c8-475c8). Embora seja possível ter desejos momentâneos de várias coisas, fica claro que o amor em questão é muito diferente disso. Quando nos tornamos verdadeiramente amantes de algo, isso se transforma em propósito estruturante em nossa vida, diminuindo nossa atenção e motivação para outras coisas, que, assim, tornam-se indiferentes. Essa noção forte de amor que marca uma personalidade, Platão explica pelo seguinte processo psicológico:

Pois então, naquele em que os desejos fluem intensamente para um único objeto, sabemos que eles se enfraquecem em relação aos demais, como um fluxo que é canalizado.

Como não?

Naquele em que eles fluem para o aprendizado e tudo o que lhe é afim, caso ele seja um verdadeiro filósofo e não um impostor, parece-me que seriam levados ao prazer da alma mesma por si mesma, e distanciados dos prazeres intermediados pelo corpo.

É muito necessário.⁴ (485d6-e2)

³ Todas as referências numéricas correspondem à edição de Slings (2003) da *República* de Platão.

⁴ Σ: Ἀλλὰ μὴν ὅτι γε εἰς ἓν τι αἱ ἐπιθυμίαι σφόδρα ῥέπουσιν, ἴσμεν ποῦ ὅτι εἰς τὰλλα τούτω ἀσθενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχεταιμένον. Γ: Τί μὴν; Σ: Ὅτι δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρυήκασιν, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς, οἶμαι, ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὐτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείπειεν, εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς φιλόσοφος τις εἴη. Γ: Μεγάλη ἀνάγκη.

Em um artigo influente sobre a teoria platônica do desejo, Charles Kahn chamou essa imagem de “metáfora hidráulica” (1987, p. 77-103), em referência à dinâmica de “canalização”, de “desvio de um rio”. Essa é uma teoria geral sobre os desejos de todos os tipos e sua relação com o amor. O amor não deixa de ser um desejo, e nem poderia, mas ele é o desejo que prevalece sobre os demais ao estabelecer o que chamarei daqui por diante de bem prioritário. É relevante mencionar que bens prioritários não são apenas motivacionais, mas estruturais. Os desejos diversos que temos concorrem pela prevalência, de modo que nossas escolhas estabelecem nossas canalizações. Como a primazia do amor é conquistada ao preço do enfraquecimento dos demais desejos, ele tende a se estabelecer como padrão, e com isso determina o caráter ou a personalidade do indivíduo.

O livro IV da *República* nos apresenta três tipos básicos de objetos eróticos ou bens prioritários: o aprendizado, a honra e os itens apetitivos, primariamente descritos como comida, bebida e sexo (437b1-441c3). Os dois primeiros tipos de desejo explicariam, por meio da metáfora hidráulica, os dois primeiros gêneros de vida:⁵ o do filósofo e o do timocrata.⁶ Filósofos buscam a sabedoria e agem tendo como fim um único bem descoberto pela razão (442a4-444a7, 475b8-c8, 581b6-12), timocratas buscam a honra (548e4-550b8, cf. 475a9-b2, 581a9-b4). Em se tratando dos apetites, entretanto, é preciso ainda novas classificações, que aparecerão no livro VIII. Trata-se aí da distinção entre objetos apetitivos necessários e desnecessários, que, a meu ver, corresponde a diferenciar desejos incontornáveis de desejos supérfluos (558d8-c7). Aquele que estrutura sua vida em realizar apenas os apetites incontornáveis, o faz porque prefere acumular dinheiro, meio formal de aquisição de objetos apetitivos (580d10-581a2). Embora todos aqueles que organizam as suas vidas priorizando os apetites precisem

⁵ O tema dos tipos de vida é remetido a Pitágoras, em seu símile do festival. Cf. Burkert (1960, p. 159-164) para o caráter platônico dessa tradição.

⁶ Que gêneros de vida tenham os mesmos nomes de regimes políticos explica-se pelo bem prioritário que rege tanto cidades quanto indivíduos (cf. 576c5-d1, 581c1-6).

de dinheiro, o oligarca se especifica pela acumulação do meio e pelo controle da fruição do fim (553a9-555b3, cf. 485e3-5). A fruição mesma dos apetites, supérfluos ou não, caracteriza o democrata e o tirano, mas aqui outra distinção é necessária (571a7-572b7) – há desejos supérfluos que produzem prazeres inofensivos, e o democrata se restringe a esses. Na verdade, o democrata busca equilibrar o conflito entre os desejos por uma regra da igualdade e da alternância entre eles (558c6-562a3), por isso pratica uma espécie de exercício para evitar a canalização erótica.⁷ Finalmente, ao tirano aprazem os prazeres de desejos fortes, ele não restringe seus desejos ao necessário, nem seus prazeres aos inofensivos. Tiranos, como veremos adiante, buscam intensamente todos os desejos, tomando o amor ele mesmo como um valor (571a1-576b9).

Não é esse o momento de detalhar as diferentes questões envolvidas nessa caracterização geral dos gêneros de vida⁸, mas é simples observar que os objetos eróticos em questão têm peculiaridades bem distintas. Timocratas, por exemplo, confiam em um sistema compartilhado de mérito para identificarem a sua melhor escolha. Essa mesma relação com um sistema compartilhado, dessa vez o financeiro, caracteriza o oligarca. Já democratas e tiranos não têm máximas dependentes de sistemas externos, suas regras de vida vêm simplesmente do modo como lidam com seus desejos: democratas evitam o amor e tiranos o desejam. Essas são, portanto, personalidades definidas procedimentalmente por seu comportamento, e não por um objeto extrínseco.

O filósofo parece conciliar dois tipos de descrição: sua escolha depende da verdade, e é isso o que o aprendizado lhe confere; mas, por outro lado, ela se configura como um tipo específico de canalização em que a cada desejo é fruído do melhor modo. Pretendo a seguir mostrar que o gênero de vida do filósofo depende de um sistema extrínseco, e os

⁷ Cf. Araújo (2018) para o devido tratamento da peculiaridade do caráter democrático.

⁸ Cf. Araújo (2015) para alguns dos problemas aqui envolvidos.

três argumentos que o livro IX oferece sobre a felicidade o tratam como uma personalidade no sentido procedimental, ou seja, eles supõem o uso da razão em sentido prático.

O primeiro argumento

O primeiro dos argumentos do livro IX (576e6-580c11) contrasta tirano e filósofo pela sua capacidade de estabelecer fins a si próprio e alcançá-los.⁹ Uma vez que seu fim é sentir prazeres intensos ao fortalecer todos os tipos de desejo, o tirano é descrito como uma espécie de amante do amor (572e5-573a1, 573b6-7).¹⁰ Com isso, ao invés de estruturar suas escolhas segundo o objeto de suas obsessões, o tirano vive pela obsessão ela mesma. Que nenhum desejo seja enfraquecido faz com que prioridades não sejam atribuídas e nenhum prazer seja efetivamente alcançado, o que faz Sócrates caracterizá-lo como um bêbado transtornado,¹¹ insaciável,¹² alguém cuja vida não tem princípio ou regras (575a1). Atente-se para o fato de que não estamos aqui analisando alguém que usa de violência e comete injustiças, mas, ao contrário, alguém que tem um distúrbio mental

⁹ É importante notar que essa comparação depende de uma premissa metodológica. A identificação das personalidades de indivíduos só seria possível em dois casos (i) se nos fosse dado acesso direto à sua alma; (ii) se nos fosse dado o convívio cotidiano, na mesma casa, com tal pessoa (576e6-577b9). O que Sócrates propõe a Gláucon é que façam de conta que pertençam à segunda categoria. Evidentemente o julgamento não é sobre a felicidade deste ou daquele indivíduo, mas de um tipo, uma personalidade. O que os qualifica como juizes deve ser a familiaridade que têm com os desejos próprios e alheios, e a verossimilhança da descrição apresentada.

¹⁰ Essa formulação fica clara em 573d4-5, onde é o amor (e não o amor de algo) que comanda toda a alma.

¹¹ “A alma tiranizada é, portanto, a que em menos grau realiza o que deseja, se falamos da alma como um todo. Arrastada que é com violência pela obsessão, será sempre embriagada pela perturbação e pelo arrependimento”. Καὶ ἡ τυραννομένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἂν βουληθῆ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς· ὅπο δὲ οἴστρου ἀεὶ ἐλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται (577d13-e2).

¹² “[...] se alguém souber observar a sua alma como um todo, verá que não é capaz de satisfazer nenhum de seus desejos, ao contrário, é carente de quase tudo e parece verdadeiramente pobre” ἄλλὰ πλείστων ἐπιδέεστατος καὶ πένης τῇ ἀληθείᾳ φαίνεται, ἐάν τις ὅλην ψυχὴν ἐπίσχηται θεάσασθαι (579e2-4).

entre os seus desejos e sua capacidade de realizá-los.¹³ Em contraste, o filósofo propõe-se como fim agir segundo o que é realmente bom e controla os demais desejos segundo esse fim. Uma vez que o confronto se estabelece nesses termos, o julgamento é muito simples: o caráter tirânico é evidentemente a figura mais infeliz (580c1-5).¹⁴

Contratamos um arauto, disse eu, ou anuncio eu mesmo que o filho de Ariston julgou que o melhor e mais justo é o mais feliz, essa é a personalidade monárquica, que é soberana de si mesma; o pior e o mais injusto é o mais infeliz, que, além de ser o mais tirânico em relação a si mesmo, também tiraniza a cidade?¹⁵ (580b9-c5)

Como indiquei, o que está em questão neste argumento é o contraste entre a vida governada pela razão e a governada pelo desejo irrestrito. Essas personalidades são entendidas de modo procedimental e não a partir da aquisição de um bem extrínseco, como, por exemplo, a honra e a riqueza. Até aqui não há uma discordância significativa com Nussbaum, uma vez que ela concede que esse primeiro argumento apenas prevê uma “concepção puramente formal” do que é o valor intrínseco atribuído à filosofia:

Tudo o que se exige ali é que o agente harmonize sua alma, ordene seu plano de vida, de acordo com alguma concepção ordenada do bem. A parte da alma que raciocina (*logistikón*) determina o que tem valor e quanto, “velando pelo

¹³ Cf. Larivée (2013, p. 155-156) para uma análise das razões que levam Platão a assim descrever um tirano.

¹⁴ Cf. Butler (1999, p. 46), essa formulação por si só ainda não é suficiente para demonstrar que a vida filosófica é mais feliz que a tirânica, mas requer os dois argumentos seguintes, porque a noção platônica de felicidade inclui uma noção de prazer. Minha interpretação geral diverge da de Butler quanto ao segundo argumento, no qual vejo a inclusão da prudência na noção de felicidade.

¹⁵ Μισθωσώμεθα οὖν κήρυκα, ἦν δ' ἐγώ, ἢ αὐτὸς ἀνείπω ὅτι ὁ Ἀρίστωνος εὐδαιμονέστατος τε καὶ δικαιοτάτος εὐδαιμονέστατος ἔκρινε, τοῦτον δ' εἶναι τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὐτοῦ, τὸν δὲ κάκιστόν τε καὶ ἀδικώτατον ἀθλιώτατον, τοῦτον δὲ αὖ τυχάνειν ὄντα ὃς ἂν τυραννικώτατος ὦν ἑαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῆ καὶ τῆς πόλεως;

bem da alma inteira”. A diferença entre a parte que raciocina ou intelectual e os outros elementos motivacionais da pessoa será encontrada nessa capacidade de avaliação e seleção geral. Os apetites se esforçam meramente por alcançar os objetos sem concebê-los como bens gerais. (Nussbaum, 2009, p. 122)

É a partir do segundo argumento do livro IX (580d2-583a11) que Nussbaum começa a ver o impacto negativo da introdução de um critério epistêmico na determinação do bem primário da filosofia. Passemos então a ele.

O segundo argumento

O segundo argumento trata da escolha entre as vidas segundo a qualidade de seus prazeres prioritários. Tal como na questão da organização da personalidade segundo seus fins, também sobre os prazeres há considerações sobre a qualificação do juiz a partir do seu convívio com a questão, mas nesse caso elas são decisivas. O problema da determinação do melhor tipo de prazer, aos olhos do próprio Platão (581c9-582a2), é que sempre defendemos o prazer que julgamos ser o melhor para nós, tendemos a interpretar e julgar o mundo segundo nossa experiência de prazer e repulsa, e a universalizar o lado positivo dessa experiência como valores intrínsecos que desejamos a nós mesmos e aos outros. Partindo da suposição de que não há juiz isento para esse caso, a sugestão é a de que as sentenças sejam julgadas não pela sua imparcialidade, mas pela qualificação do juiz que as profere:

Por meio do que é preciso ser julgado o que há de ser bem julgado? Não seria por experiência, por prudência e por argumento? Ou alguém teria um critério melhor do que esse?.¹⁶ (582a3-5)

¹⁶ τίνη χρῆ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; ἀρ' οὐκ ἐμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ; ἢ τούτων ἔχοι ἄν τις βέλτιον κριτήριον;

Proponho aqui uma interpretação do argumento que segue a essa passagem, segundo a qual não se trata de três critérios, mas apenas de “um critério melhor”. Essa evidência textual foi negligenciada no que ficou estabelecido como a interpretação tradicional, que, ao final, faz deste um péssimo argumento.

Começo por dizer que a premissa de que o filósofo é bom juiz porque tem mais experiência é falsa e deve ser rejeitada mesmo que Sócrates pareça, a princípio, depender dela. Sócrates de fato alega que o filósofo experimenta ao longo da vida todos os tipos de prazeres, em especial na infância (582b2-3), ao passo que outras personalidades jamais experimentam o prazer do aprendizado porque aprender lhes é muito custoso (582b3-6). No entanto, não é verdade que essa experiência é de todos os prazeres *simpliciter*. Ao filósofo também há de ser uma experiência custosa aquela da dedicação ao acúmulo de riquezas. E ainda que não seja, é estranho supor que ao longo da sua vida o filósofo tenha, necessariamente, acumulado dinheiro. Esse último ponto é ainda mais absurdo em relação ao prazer da honra (582c2-9): apenas uma cidade muito peculiar poderia garantir que todos os filósofos tivessem a experiência de ter seu mérito reconhecido. É preciso conceder que, se o critério for de que um julgamento sem experiência é um julgamento mal informado, não se comprova que o filósofo é qualificado como juiz.

Entretanto, o texto é mais sutil do que isso. O argumento sobrepõe os critérios para dizer que o filósofo é o único que tem a experiência dos prazeres regulada pela prudência (582d4-5, cf. 582c3). Central aqui é o modo como a canalização dos seus desejos pela sabedoria proporciona um enfraquecimento dos outros desejos que não impõe a sua supressão. A busca da sabedoria condiciona os demais desejos à regra da prudência (*phronesis*).¹⁷ Essa mediação da razão em relação aos demais prazeres

¹⁷ Platão entende a prudência como a virtude oriunda do aprendizado da escolha (cf. 518d11-519a1). Diferentemente do que Aristóteles virá a pensar (Ética a Nicômaco, 1140a32-b4), e que Nussbaum irá defender (2001, p. 290), Platão entende que é o amor pelo aprendizado que forma o prudente, que por-

faz com que o filósofo não os busque de maneira cega e obsessiva. Ao contrário, ele só os busca se tiver razões para tal. Ao comportar-se assim, ele procede em relação aos seus próprios desejos tal como um juiz procede em relação a uma acusação: ele pondera sobre argumentos e profere sentenças justificadas. É assim que a prudência responde também sobre o suposto terceiro critério, o da justificativa da sentença. Por conseguinte, o segundo argumento é de que o filosófico é o único gênero de vida que tem o procedimento do juiz como hábito, porque ser prudente e justificar suas escolhas são práticas que decorrem do amor à sabedoria.

Dos três prazeres que há, o mais prazeroso seria o da parte da alma pela qual aprendemos, e a vida mais prazerosa seria a daquele de nós em que aquela parte governa?

Como poderia deixar de ser assim?, disse. O prudente elogia a sua própria vida sendo a maior autoridade para elogiar.¹⁸ (583a1-5)

Segundo a leitura tradicional, o argumento não seria tal como apresentei. Ele seria composto de (1) uma premissa relativista: quem julga qual é a vida mais prazerosa, tem a vida mais prazerosa; (2) uma premissa funcionalista: quem julga qual é a vida mais prazerosa é quem tem competência para julgar; e (3) uma conclusão inaceitável: a vida mais prazerosa é a de quem tem competência para julgar.¹⁹ A meu ver, essa interpretação não confere atenção devida ao fato de que a tese relativista tem pretensão

tanto se identifica ao filósofo. Suposto está que os outros gêneros de vida não se ocupam de aprender a escolher, mas apenas de buscar a alcançar o objeto de seu amor.

¹⁸ Σ: Τριῶν ἄρ' οὐδῶν τῶν ἡδονῶν ἢ τοῦτου τοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ᾧ μανθάνομεν ἡδίστη ἂν εἴη, καὶ ἐν ᾧ ἡμῶν τοῦτο ἄρχει, ὁ τοῦτου βίος ἡδίστος; Γ: Πῶς δ' οὐ μέλλει; ἔφη· κύριος γοῶν ἐπαινήτης ὧν ἐπαινεῖ τὸν ἑαυτοῦ βίον ὁ φρόνιμος.

¹⁹ Cf. Annas (1981, p. 307) para a formulação tradicional e para uma solução distinta da que apresento. O calcanhar de Aquiles da interpretação de Annas é supor que a experiência é, por si só, um critério de julgamento, e que para melhorar o argumento não podemos tomar o termo de modo literal (Annas, 1981, p. 310).

universalista, i.e., que todo agente julga que o seu bem prioritário causa maior prazer não apenas a si mesmo, mas universalmente. O argumento é dialético contra essa pretensão. Assim, por exemplo, (1) Trasímaco considera que a tirania causa o maior prazer; (2) pede-se a Trasímaco as razões para tal tese, porém ele é movido por paixões, não por razões, e não tem competência para defender tal tese. Portanto, (3) Trasímaco é um mau juiz, e não há motivos para se acreditar que a sua tese é verdadeira. Isso não quer dizer, claro, que ela seja falsa, apenas que a sua pretensão universalista fracassa.

Há certa indicação no texto de Nussbaum de que ela poderia concordar com a minha leitura do argumento, embora eu não possa garantir isso. No entanto, Nussbaum tem posição distinta da minha leitura por outro motivo:

Mas a capacidade do filósofo de julgar corretamente parece ter menos a ver com a mera quantidade de experiência do que com o fato de a experiência o ter conduzido a um certo lugar: lugar em que a razão, livre de dor e limitação, pode permanecer sozinha, acima das restrições impostas ao pensamento pela vida meramente humana. (Nussbaum, 2009, p. 129)

Se alguém é tal que o membro típico da sua espécie lhe parece um membro de uma espécie diferente da sua, então ele não é o tipo de juiz ético que queremos ou precisamos. (Nussbaum, 2009, p. 136)

Busquei mostrar que o argumento qualificava o filósofo como juiz por sua prudência, ou seja, pelo hábito de julgar os desejos segundo razões.²⁰ Não há qualquer indicação de que esse lugar é apartado da vida humana. Ao contrário, o argumento começa por qualificar todos os candidatos desde a infância segundo as suas experiências de vida e sua relação com diferentes espécies de desejos (582b2-c3), perfeitamente dentro do quadro da

²⁰ Annas por sinal se espanta com o fato de que o argumento supõe uma razão prática por oposição a uma razão teórica (Annas, 1981, p. 310).

metáfora hidráulica com que Platão descreve todos os seres humanos. O argumento indica, sim, que há um modo inteligente de lidar com os desejos, mas isso não torna um ser humano um deus; afinal, a racionalidade prática é uma capacidade humana. Por outro lado, não há nada no texto que sequer aluda a que o prudente seja tal que considere os outros seres humanos como pertencendo a uma espécie diferente da sua. Ao contrário, se o prudente julga o que seriam experiências maléficas do prazer a partir de sua experiência com seus próprios desejos, ele é capaz de compreender que é humano ser controlado por certas obsessões, embora não aceite que isso seja a felicidade.

Sugiro que a prudência se liga à escolha por um prazer qualitativamente diferente, mas isso ficará claro apenas no próximo argumento, que por sinal restou como o último bastião da suposta intolerância platônica. Passemos a ele então, mas não sem antes sublinhar que os dois primeiros argumentos defendem a vida filosófica, não porque ela se vincule a determinada atividade ou certo ofício, mas apenas à medida que ela é (i) capaz de atingir fins que ela mesma se propõe e (ii) capaz de julgar com base em ponderação e argumentos.

O terceiro argumento

O terceiro argumento (583b1-587b11) se baseia em uma classificação dos prazeres. É ele o mais importante à tese de Nussbaum, e o que a permite vincular o capítulo sobre a *República* à tese geral do livro sobre a fragilidade da bondade:

Embora as considerações do prazer pareçam inicialmente apartadas das considerações da bondade, é evidente, conforme o debate progride, que a classificação de “prazeres” é uma classificação não de sentimentos subjetivos com respeito às atividades, quanto à sua força ou intensidade, mas das próprias atividades, quanto a seu valor verdadeiro e desejabilidade objetiva. Assim, os prazeres “verdadeiros” são aquelas atividades escolhidas em harmonia com as crenças *verdadeiras* sobre valor ou dignidade, opostas àquelas de que os agentes

extraem prazer porque acreditam falsamente que têm valor. Estas últimas podem dar e efetivamente dão origem a *sentimentos* muito intensos de prazer, como salienta Platão; mas não serão bem classificados como prazeres de acordo com o sistema de Platão. (Nussbaum, 2009, p. 124)

A primeira parte da citação certamente soa familiar aos leitores dos dois tratados sobre o prazer da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. A tese aristotélica diz que o prazer é algo que se acrescenta à atividade como a sua completude, portanto não depende de qual atividade se trata, mas do modo de ser das atividades, que se caracterizam pela presença do fim em si mesmas (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1153a9-15 e 1174b5-7). O prazer, segundo Aristóteles, é um sentimento que se adiciona às nossas ações pela sua forma, não pelo seu conteúdo (Ibidem, 1174b32-1175a1).²¹ É tendo o padrão aristotélico em mente que Nussbaum procede a sua conclusão sobre a *República*, que contém três teses. A primeira é que Platão classifica os prazeres segundo o valor intrínseco das atividades: atividades de valor intrínseco verdadeiro promovem prazer real, as de valor intrínseco falso promovem prazer falso. A segunda é que Platão considera que há sentimento de prazer nas atividades de valor intrínseco falso. A terceira é que Nussbaum rejeita esse critério de verdade, ao identificá-lo como “crenças verdadeiras”. Passemos ao texto de Platão.

O terceiro argumento tem duas partes, 583b1-585a7 e 585a7-587b11. A primeira delas faz distinção entre atividade e sentimento de prazer. Somos introduzidos ao prazer e à dor como atividades expressas por verbos²² (583c5) – sugiro estabelecermos tecnicamente os termos “deleitar” e “sofrer” como designando essas atividades. A seguir, Sócrates sugere que há um repouso, um estado intermediário (583c7-8), descrito como momentos em que não há atividade. Essa classe dos “estados” é usada para introduzir

²¹ Não é essa a circunstância para tratar dos problemas da concepção aristotélica do prazer; limito-me a remeter a Aggíó (2017).

²² Οδοκοῦν καὶ τὸ μῆτε χαίρειν μῆτε λυπεῖσθαι εἶναι τι.

uma terceira categoria: entre estados e atividades há um processo de transição, e a esse processo advêm sensações de prazer e dor, i.e., sentimos prazer quando cessa o sofrer, sentimos dor quando cessa o deleitar. Esses sentimentos – que chamaremos prazer e dor – são restritos a movimentos de transição; eles nem são atividades mesmas e nem se adicionam a estados de repouso intermediários: sentimos prazer ao recuperarmos a saúde, mas não sentimos prazer quando estamos saudáveis (583c13-d1).

Sobrepo-se a esse esquema, ainda, uma quarta categoria, baseada na antecipação de prazeres e dores. Se, por um lado, não sentimos prazer, nem nos deleitamos quando estamos saudáveis, pois que se trata de um estado de repouso, por outro lado, quando estamos sofrendo por doença, projetamos para o futuro a memória que temos de estar saudável (583d6-9). Nessa projeção, o estado de repouso nos parece, em contraste com o presente sofrer, tanto um deleite, quanto um prazer (583d3-4). Isso é uma ilusão. O simples estado de saúde, precisamente por não ser nem atividade, nem transição, não provoca prazer.²³ É isso o que Sócrates entende por uma simulação do prazer:

Isso [sc. esse prazer ou esse deleitar projetados no repouso] não existe, disse eu, o repouso em contraste com o doloroso parece prazeroso, e em contraste com o prazeroso, doloroso, porém não há nada de confiável nessas simulações da verdade do prazer; trata-se de certa ilusão.²⁴ (584a7-10)

Para deixar ainda mais evidente a sua posição, Sócrates volta a descrever as quatro categorias. Deleitar e sofrer, uma vez que não se ligam a movimentos de transição de dor ou prazer a repouso, são ditos puros. O



²³ Warren (2011, p. 116) entende que isso faz com que o argumento seja dialético, dirigido aos doentes, aqueles que têm expectativa de um prazer ligado ao repouso. Considero que há pouca evidência sobre a forma do argumento, porém concordo com sua tese de partida de que o argumento pretende usar o exemplo do perfume para descrever o estado superior.

²⁴ Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρά τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρά τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυχία, καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.

exemplo socrático para essa atividade vem da percepção: o prazer olfativo de um perfume (584a11-c2).²⁵ Já os sentimentos de prazer e dor são ligados a movimentos que se descrevem como repleção e esvaziamento a partir de certos estados (584c3-6). A esses dois, acresce-se a antecipação do prazer e da dor, anterior aos movimentos de transição (584c6-10), que, como vimos, projeta ilusoriamente prazer e dor em estados, ao invés de atividades ou transições.

Com todas as categorias em vista, Sócrates propõe a imagem dos três estágios: o inferior (digamos, o vazio), o intermédio (digamos, pleno) e o superior. Sua tese é de que toda transição do estágio inferior ao intermédio, repleção, será acompanhada de sentimento de prazer; a transição inversa, esvaziamento, será acompanhada de sentimento de dor (584d3-585a5). O propósito de Sócrates com a imagem dos três estágios é sugerir que aquele que não tem experiência do estágio superior, que corresponde ao prazer verdadeiro – e aqui entendo que verdade e pureza vão juntas –, supõe que o prazer se limita ao sentimento associado à transição do sofrer ao estado pleno. Para mostrar a existência de um estado superior, supõe-se que quem é inexperiente dele ainda assim tenha experiência: (i) da atividade do sofrer que antecipa a transição de seu prazer; (ii) de que o repouso é um estado isento de prazer; (iii) da atividade de deleite do perfume ou de outro semelhante.²⁶ O argumento visa, portanto, mostrar que o prazer puro de que se tem experiência, por exemplo, pela percepção, pode ser experimentado também em relação a objetos que causam apenas sentimento de prazer por repleção.

Passemos à segunda parte do argumento²⁷ que consiste na tentativa de mostrar como atividades de deleite podem advir de estados causados por

²⁵ Cf. Platão (*Timeu*, 65a e *Fílebo*, 51e) para o prazer do olfato como prazer puro.

²⁶ Os sentidos também seriam exemplos para atividades de sofrimento não ligadas à transição, como o incômodo causado por muito barulho.

²⁷ Há uma lacuna no texto em 585a8, mas é indubitável que aqui se introduza um novo argumento (Slings, 2005, p. 163).

repleção. Sócrates introduz dois exemplos de repleção – a alimentação (repleção do vazio corpóreo) e o aprendizado (repleção do vazio anímico) – e compara-os segundo os objetos que por elas são assimilados e o tipo de repleção que produzem. A passagem em tela é problemática do ponto de vista textual. Proponho a seguinte tradução:

A repleção mais verdadeira é aquela do que é mais ou menos [duradouro]?

Certamente do que é mais.

Qual dos dois tipos [de objeto de repleção] consideras que participa mais da essência pura: o que se liga à comida, à bebida, aos temperos e à nutrição de modo geral ou o que se liga à espécie de opinião que é verdadeira, ao conhecimento, ao pensamento e, de modo geral, à excelência? Julgue do seguinte modo: o que é sempre tal qual, imperecível e verdadeiro, que tanto é assim como surge em algo assim, parece-te que isso é mais [duradouro] do que o que nunca é tal qual, é perecível e tanto é assim como surge em algo assim?

Em muito se destaca, disse, o que é sempre tal qual.

E então, há algo que participe mais da essência pura do que o conhecimento do que é sempre tal qual?²⁸

De modo algum.²⁹ (585b9-c10)

Comento brevemente minhas escolhas interpretativas nessa tradução. Entendo que a distinção entre os tipos de repleção depende da duração do estado dela resultante. Por isso o critério, ser mais ou ser menos, deve ser

²⁸ Sigo em 585c7-8 a saída proposta por Ferrari (2000, p. 304), por entender que ela é a que concede maior inteligibilidade ao argumento. O texto é tradicionalmente considerado *locus desperatus* (Slings, 2003, p. 358).

²⁹ Σ: Πλήρωσις δὲ ἀληθεστέρα τοῦ ἦττον ἢ τοῦ μᾶλλον ὄντος; Γ: Δῆλον ὅτι τοῦ μᾶλλον. Σ: Πότερα οὐκ ἴσθι τὰ γένη μᾶλλον καθαρὰς οὐσίας μετέχειν, τὰ οἷον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ σωματικῆς τροφῆς, ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὐτῆς πάσης ἀρετῆς; ὧδε δὲ κρίνε· τὸ τοῦ αἰετοῦ ὅμοιον ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὄν καὶ ἐν τοιοῦτῳ γινόμενον, μᾶλλον εἶναι σοὶ δοκεῖ, ἢ τὸ μηδέποτε ὅμοιον καὶ θνητοῦ, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον καὶ ἐν τοιοῦτῳ γινόμενον; Γ: Πολύ, ἔφη, διαφέρει τὸ τοῦ αἰετοῦ. Σ: Ἡ οὐκ αἰετοῦ οὐσίας τι μᾶλλον ἐπιστήμης μετέχει; Γ: Οὐδαμῶς. (Texto de Slings alterado segundo a nota anterior.)

entendido segundo o sentido durativo do verbo ser como o que é estável e imperecível:³⁰ objetos percíveis são menos que os imperecíveis e o critério de comparação é a essência pura (*katharás ousías*), ser sempre o que se é. Na primeira oração da citação, Sócrates entende que a repleção que leva a estados provisórios é menos verdadeira que a repleção que leva a estados duradouros, porque no primeiro caso o objeto de preenchimento é percível (585d7-9). Por que a verdade entra aqui? Como indiquei, segundo a minha interpretação, a verdade de uma repleção depende da duração do estado dela resultante e, portanto, ser provisório vem junto a ser menos verdadeiro enquanto um estado. Platão conhecia os paradoxos de Zenão suficientemente para saber que todo movimento poderia ser descrito como uma sucessão de estados momentâneos. *A contrario sensu*, todo estado percível não é senão uma transição, ou seja, a total repleção por itens que perecem é o vértice de um movimento de esvaziamento e, portanto, um falso estado.³¹ Desse modo, não é apenas a nossa projeção de prazer em estados futuros que é ilusória; quando se trata de objetos percíveis, a própria noção de estado é ilusória.

É preciso, nesse momento, lembrar que a categoria dos estados foi introduzida para diferenciar atividades de transições. Transições deveriam chegar a estados que possibilitassem atividades. Esse princípio se mantém mesmo agora, para indicar que a atividade de deleite é superior ao sentimento de prazer ligado a movimentos transitórios. O argumento que nos é oferecido é que estados genuínos são os que nos possibilitam a atividade de deleite e, como Gláucon concorda, o conhecimento nos possibilita alcançar um estado genuíno. Note-se que nada no argumento indica que apenas o conhecimento realiza essa função. Se tomarmos o exemplo do perfume, é clara a conclusão de que há estados genuínos perceptivos, porque os dados da percepção não são percíveis enquanto tais (embora cada

³⁰ Cf. Kahn (2003, p. 194-198), para o primado do sentido durativo do verbo ser.

³¹ Cf. Platão (*Górgias*, 493a-494b, 496c-497d) e Araújo (2008, p. 178-184): para o desenvolvimento dessa ideia de moto-contínuo dos prazeres repletivos.

item percebido possa ser transitório). O perfume se acrescenta a um estado já pleno de aromas, e sua transição não provoca sofrimento. Ademais, Sócrates adiciona ao conhecimento outros estados genuínos: a opinião verdadeira e o intelecto. Aliás, ele engloba todos eles na classe geral da excelência (*areté*).³² O que precisa ser destacado é que esse grupo se classifica por seu modo de aquisição: o aprendizado, a repleção do vazio da alma. Proponho aqui que é o aprendizado sobre os objetos do desejo em geral que faz com que o prazer que eles proporcionam deixe de ser um sentimento ligado a movimentos de transição e passe a ser uma atividade de deleite, i.e., de prazer puro.

A prudência, que foi tão importante no segundo argumento, volta a aparecer como o componente que transformaria a nossa própria concepção de prazer e faria com que passássemos a buscar a qualidade do estágio superior (586a1-5). E aqui a prudência é identificada à excelência, i.e., à classe de estados conquistados por meio do aprendizado. Como vimos, a ação prudente é como a do juiz, que pondera e justifica suas escolhas de prazer e não simplesmente busca obsessivamente o seu bem prioritário. Aqui a ponderação promove real repleção, em oposição ao moto-contínuo de preenchimento e esvaziamento, e, por conseguinte, permite a atividade do prazer:

Se a repleção com aquilo que é naturalmente conveniente é prazerosa, então aquilo que é mais preenchido realmente com itens duradouros há de produzir a atividade de deleite mais real e verdadeira por meio do verdadeiro prazer.³³

(585d11-e5)

³² Note-se que em 585b9-c2, anteriormente citado, a excelência reúne as modalidades de repleção anímica do mesmo modo que a nutrição reúne a comida, a bebida e os temperos.

³³ Εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδὺ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαιρεῖν ἂν ποιοῖ ἡδονῆ ἀληθεῖ.

O verdadeiro prazer depende do aprendizado dos objetos do desejo, da aquisição de um estado genuíno que possibilita não ver mais esses objetos como itens de repleção, mas como um deleite que se acrescenta a um estado desprovido de dor e prazer. À medida que os bens prioritários das demais personalidades excluem o aprendizado sobre esses mesmos bens – sendo, portanto, um comportamento obsessivo para com ele – nenhum deles proporciona tal atividade de prazer. Se o timocrata não aprende o que é a honra, i.e., se ele a busca sem o uso da racionalidade, o seu prazer vai ser transitório, e nessa transição outros sentimentos tomarão parte, como inveja, violência e agressividade (586c7-d2). A tese de Sócrates é que o conhecimento e a razão fazem com que os demais prazeres sejam todos vivenciados por meio da prudência. E ele faz com que se desfrute do que é próprio a cada desejo e do que é melhor em cada um deles:

Ousamos dizer sobre o amor ao lucro e o amor à vitória, que tais desejos, se conduzidos pelo conhecimento e pela razão de modo a com eles buscar o prazer que a prudência prescreve, ao alcançarem-no, não de alcançar o mais verdadeiro prazer – à medida que podem alcançar o verdadeiro porque se guiam pela verdade –, que ademais é próprio a eles mesmos, já que se trata do que é melhor a cada um e que, portanto, lhe é o mais próprio.

Com efeito, disse, o que lhe é mais próprio.

Então se a alma como um todo segue a filosofia, e não combate entre si cada uma de suas partes, mantendo cada uma a realização do que lhe é próprio em relação às outras e sendo justa, então ela colhe o prazer próprio a cada uma delas, o que é melhor e o que, à medida do possível, é o mais verdadeiro.³⁴
(586d4-587a2)

³⁴ Σ: θαρροῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλόνηκον ὅσα ἐπιθυμῖαι εἰσὶν, αἱ μὲν, ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ φρόνημον ἐξηγῆται, λαμβάνουσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἶόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθείᾳ ἐπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον; Γ: Ἀλλὰ μὴν, ἔφη, οἰκειότατόν γε. Σ: Τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένης ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἐκάστω τῷ μέρει ὑπάρχει εἰς τε ἄλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἔκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατόν τὰς ἀληθεστάτας καρποδοθεῖαι.

Fiz questão de citar essa que é a conclusão final do argumento para, mais uma vez, indicar que aqui é o governo da razão, definido nos mesmos moldes em que aparece no livro IV, o que é capaz de transformar o sentimento de prazer em atividade de deleite própria a cada uma das partes da alma. A conclusão é que o conhecimento e o uso da razão nos permitem usar os prazeres como eles devem ser: não o apropriar-se de bens para preenchimento de um vazio, mas o desfrutar que independe de dor prévia. O aprendizado possibilita o verdadeiro desfrute de todos os tipos de prazer porque os livra de um estado pleno ilusório, e adiciona uma atividade prazerosa que é própria a cada um desses desejos.

Neste ponto, retornamos às três teses de Nussbaum. A primeira diz que Platão classifica os prazeres segundo o valor intrínseco das atividades: atividades de valor intrínseco verdadeiro promovem prazer real, as de valor intrínseco falso promovem prazer falso. Como visto, a distinção feita no argumento é entre prazer associado a transições e prazer como atividade, e não entre tipos de atividades. Nenhum exemplo é dado de atividade com valor intrínseco falso. O texto nos mostra que a falsidade não se refere ao valor de certa atividade, mas, ou (i) à ilusão do prazer de um estado, gerada pelo contraste entre uma situação de sofrimento presente e uma expectativa futura ou (ii) ao caráter estável do resultado de uma repleção por itens perecíveis. Se a filosofia produz prazer real, isso não é porque ela se constitui em determinada atividade ou ofício, mas porque ela é um gênero de vida que pondera sobre os seus desejos e não apenas busca-os obsessivamente.

Nesse sentido, ao longo da passagem do livro IX, o bem prioritário do filósofo constitui-se duplamente como dependente do sistema objetivo da verdade e como um procedimento de canalização dos desejos segundo a primazia da sabedoria. No entanto, é apenas de acordo com o segundo traço que o filósofo é caracterizado ao longo dos três argumentos. E isso é relevante à medida que a comparação é feita sempre com o tirano, cuja descrição, como vimos, limita-se a um modo procedimental de relação entre razão e desejo.

A segunda tese de Nussbaum é que Platão considera que há sentimento de prazer nas atividades de valor intrínseco falso. Começo por notar que, na *República*, em momento nenhum se nega que toda e qualquer repleção é acompanhada de sentimento de prazer³⁵ ou que haja dor em todo esvaziamento. Nussbaum tem muita razão em dissociar sentimento de prazer de atividades. Entretanto, ela o faz supondo, ao longo de toda a sua análise, que, para Platão, o prazer ele mesmo é um sentimento e não uma atividade, e que atividades são coisas que fazemos às quais se adiciona um sentimento de prazer. Ora, o que mostrei aqui é que essa é a primeira distinção feita neste terceiro argumento. Nussbaum não o entende desse modo. Ao supor que Platão só entende o prazer como um sentimento, ela negligencia o importante papel desempenhado pelo exemplo do perfume, e o acusa de não conceder algo que o texto literalmente aceita, a saber, que há atividades do prazer que estão ligadas ao nosso apetite, como, por exemplo, o prazer do sabor dos alimentos. É por isso que conclui:

A *República* subestima gravemente a complexidade de nossa natureza apetitiva quando ignora o lado estético da atividade apetitiva e as complexas ligações entre essa atividade e outros fins valiosos. (Nussbaum, 2009, p. 130)

Nussbaum ataca Platão por atacar o que ela quer defender. Mas Platão está precisamente defendendo o que ela quer defender: que há um prazer que não é apenas sentimento e que se conquista por aprendizado. Por isso, mais uma vez somos obrigados a repetir que não há, nos argumentos do livro IX, nada que seja considerado como uma atividade intrinsecamente falsa. Dada essa crítica, talvez uma leitura caridosa pudesse reformular a tese como: “determinados bens prioritários produzem sentimento de prazer, mas não prazer genuíno”. Eu particularmente não veria nenhum problema com

³⁵ Com isso concordo com Nussbaum, mas discordo de Warren (2001, p. 114), que baseia a sua interpretação na suposição de que o argumento quer mostrar que alguém pode se enganar sobre o fato de estar sentindo prazer.

essa reformulação, mas acho que Nussbaum, embora pessoalmente a subcrevesse, jamais aceitaria que essa fosse a posição de Platão. Quanto a esse ponto, portanto, volto a insistir que ao defender o prazer como atividade, em oposição ao sentimento que advém a movimentos de repleção, a vida filosófica não é escolhida porque só a atividade específica do filósofo proporciona prazer verdadeiro, mas porque o seu bem prioritário permite ao prazer ser uma atividade.

A terceira tese é de que Nussbaum rejeita o critério de verdade dos prazeres, ao identificá-lo como “crenças verdadeiras”. Nussbaum entende que o terceiro argumento supõe que o bem prioritário de outros gêneros de vida é falso. O que tentei mostrar é que o argumento mostra que esses bens não proporcionam prazer verdadeiro a não ser se acompanhados de aprendizado. Se minha análise estiver correta, Nussbaum está errada ao defender que a *República* entende pureza, estabilidade e verdade como marcas de valor intrínseco que classificam objetos e atividades da vida (Nussbaum, 2009, p. 130).

Platão argumentou que as atividades que possuem essas características são aquelas que seriam selecionadas por um ser racional que julgue do ponto de vista racional apropriado. [...] Tudo isso parece minar a concepção “democrática” do gozo, de acordo com a qual os gozos têm igual pretexto para a inclusão como valores intrínsecos na melhor vida. (Nussbaum, 2009, p. 133)

A concepção “democrática” do gozo é aquela supostamente defendida pela personalidade democrata e que consistiria em supor que ninguém pode negar que algo me dá prazer quando eu tenho prazer nisso.³⁶ Está

³⁶ Sobre a concepção democrática dos prazeres, há que se notar, contra a suposição de Nussbaum nessa passagem, que Platão entende a vida democrática como a que escolhe a regra da alternância dos desejos, i.e., há que se evitar a todo custo que estabeleçamos um tipo único de canalização da nossa torrente de desejos a determinar um caráter específico. Portanto, o argumento platônico contra o caráter democrático refere-se à sua postulação *ex officio* da igualdade de todos os prazeres, e não, como Nussbaum pretende indicar, à liberdade de escolha de um determinado prazer estruturante do nosso

suposto nessa concepção democrática que o prazer é um sentimento, e de fato todos os sentimentos só podem ser julgados por quem os sente. Contudo, é exatamente em defesa de um prazer que não é um sentimento que sai o terceiro argumento do livro IX, e em nenhum momento ele precisa recorrer, ou recorre, quer à comparação entre os sentimentos de diferentes pessoas, quer à seleção de atividades apropriadas à felicidade. A defesa do prazer puro é feita pela comparação entre prazeres experimentados por qualquer um, tomando a percepção como exemplo, e pela defesa de que o aprendizado pode – em relação aos objetos de desejo em geral –, transformar um sentimento de prazer em uma atividade de prazer.

Conclusão

Nussbaum constrói a figura do Platão intolerante a partir do argumento do livro IX da *República*, no qual ela vê a defesa do primado do prazer filosófico como a defesa de uma atividade sobre-humana. Contra essa posição, ela reivindica que o prazer é um sentimento que tem a mesma qualidade em todos os seres humanos, de modo que todos nós podemos igualmente sentir prazer e atribuir valor a qualquer atividade que nos causa prazer.

O valor simplesmente é radicalmente antropocêntrico, e não deve ser considerado contrário a uma ocupação cujas razões para ser escolhida não são evidentes a uma criatura que é, ou se tornou, diferente em natureza daqueles para quem ela é um bem. (Nussbaum, 2009, p. 136)

Este texto procurou demonstrar que a acusação de Nussbaum não se justifica. Argumentei que em nenhum dos três argumentos do livro IX uma atividade ou ocupação é defendida em detrimento de outras. O que se defende é um gênero de vida que tem a sabedoria como bem prioritário,

caráter. Essa liberdade, ao contrário, é defendida por Platão ao longo de sua defesa da vida governada pela razão, e se expressa no primeiro argumento do livro IX na tese de que o filósofo é o mais capaz de estabelecer os seus próprios fins.

e que esta escolhe prazeres baseados em razões e no aprendizado sobre os objetos dos desejos. Esse tipo de escolha faz com que o prazer proporcionado pelos objetos deixe de ter um padrão de repleção para ganhar o padrão de uma atividade de deleite. Com isso, busquei mostrar que Platão atribui valor a um determinado tipo de prazer como atividade, e não a uma atividade intrinsecamente valiosa. Seres humanos sentem prazeres puros, como em suas percepções, por exemplo, e podem perfeitamente compreender o valor intrínseco que se atribui ao desfrute puro do deleite. O valor intrínseco da filosofia é humano, tal como o prazer puro que ela promove.

Se, por oposição à “intolerância” platônica, a tolerância requer a equivalência valorativa dos prazeres no modelo dito “democrático”, a noção de valor se esvazia e somos ao fim levados ao niilismo. É pela defesa de uma comensurabilidade dos desejos – dos nossos e dos de outrem – que se estabelece uma base comum, mesmo que precária, em que os valores podem ganhar significado. Na *República*, o filósofo se define pela prevalência da sabedoria frente aos demais desejos, com a implicação de que o aprendizado sobre o objeto do desejo, seguido de escolha ponderada e justificada configura o valor intrínseco da filosofia.

Volto ao tema da introdução para defender um procedimento intrinsecamente filosófico no tratamento da sub-representação de mulheres na filosofia. A tolerância baseada na “concepção democrática” de que todo sentimento de prazer é um valor intrínseco para quem o tem, quando não chega ao extremo do niilismo leva à cordialidade. A defesa das regras formais e dos argumentos é o único modo legítimo de prática de justiça; mas, com isso quero dizer também que é intrinsecamente filosófico que injustiças sejam combatidas, incluindo aí toda desigualdade de gênero. A valorização do orador de sexo masculino ou a predominante atribuição de papéis sociais de cuidado por exclusão dos de liderança a profissionais do sexo feminino são apenas alguns dos exemplos de procedimentos cordiais que prevalecem, hoje como no passado, na comunidade dos que se dedicam profissionalmente à filosofia. É intrinsecamente filosófico que tais padrões sejam considerados inaceitáveis.

Referências

- AGGIO, J. O. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2017.
- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- ARAÚJO, C. *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- ARAÚJO, C. Sedição e dominação nos regimes corrompidos de República VIII e IX. *Ética e Filosofia Política*, v. 2, p. 5-15, 2015.
- ARAÚJO, C. Poder de indiferença: a *República* de Platão sobre a democracia. In: SEBASTIANI, B. (Org.). *A Poiesis da Democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- BERTMAN, M. A. Plato on tyranny, philosophy and pleasure. *Apeiron*, v. 19, p. 152-160, 1985.
- BURKERT, W. Platon oder Pythagoras: Zum Ursprung des Wortes Philosophie. *Hermes*, v. 88, p. 159-177, 1960.
- BUTLER, J. The arguments for the most pleasant life in Republic IX: a note against the common interpretation. *Apeiron*, v. 32, p. 37-48, 1999.
- FERRARI, G. R. F. (Ed.). *Plato: The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KAHN, C. Plato's theory of desire. *Review of Metaphysics*, v. 41, p. 77-103, 1987.
- KAHN, C. *The verb 'be' in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett, 2003.
- LARIVÉE, A. Alcibiades as the model of the tyrant in Book IX of the Republic. In: NOTOMI, N.; BRISSON, L. (Ed.). *Dialogues on Plato's Politeia*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013. p. 152-158.
- NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade*. Trad. Ana Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- POMEROY, S. B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Nova York: Schocken, 1975.
- SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam*. Ed. S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SLINGS, S. R. *Critical notes on Plato's Politeia*. Ed. G. Boter e J. M. van Ophuijsen. Leiden: Brill, 2005.
- WAITHE, M. E. *A History of women philosophers*. v. 1. Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1987.
- WARREN, J. Socrates And The Patients: Republic IX, 583c-585a. *Phronesis*, v. 56, p. 113-137, 2011.

Uma questão de forma:

lições metodológicas

com Martha, Cora e Christine

Janyne Sattler



Minha dedicação a uma história feminista da filosofia é consideravelmente recente, advinda de uma percepção algo brutal a respeito da ausência de mulheres nos departamentos e currículos acadêmicos.¹ Desde então, tenho tratado de questões filosóficas por meio de uma perspectiva eminentemente feminista, com a recuperação de vozes femininas esquecidas e silenciadas pela transmissão filosófico-histórica e com a inclusão de filósofas em diversas disciplinas e cursos sob minha responsabilidade. Contudo, minha trajetória junto às mulheres filósofas é, na verdade, mais duradoura, e isso se deve, talvez, ao pano de fundo de minhas pesquisas voltadas a considerações de cunho metafilosófico – e metaético, num sentido alheio àquele da tradição analítica contemporânea. A inspiração para tais pesquisas é oriunda de um doutoramento em Wittgenstein, cujas lições e corolário propositivo me permitiram investigar o delineamento de uma relação, às vezes profícua e às vezes irresoluta, entre filosofia e literatura – e suas implicações para a reflexão sobre a moralidade. É neste contexto que as contribuições de algumas filósofas contemporâneas corroboram minhas intuições iniciais e meus questionamentos sobre metodologia filosófica, sobre modelos argumentativos e sobre critérios formais de classificação teórica. Daí, para mim, a presença constante de Elizabeth Anscombe, Martha Nussbaum, Cora Diamond e Iris Murdoch, por exemplo, que me ajudam a pensar em alternativas à filosofia moral tradicional (racionalizante e universalista).

¹ Quando ingressei no Departamento de Filosofia da UFSM, em 2012, eu era a primeira e a única mulher entre duas dezenas de colegas professores.

Essa apresentação introdutória é importante em vista da reflexão que desenvolverei a seguir quanto à saliência de uma “voz feminina” para o questionamento metodológico-filosófico em pauta. Porque, no fim das contas feitas, não me parece meramente fortuito que tal questionamento seja sobremaneira levado a cabo por filósofas mulheres. No que se segue no espaço destas considerações iniciais, eu gostaria de trazer algumas inquietações sobre a saliência da voz, sobre a saliência do “feminino” e sobre a saliência da forma no que toca à tarefa (também moral e política) de nossas atividades filosóficas contemporâneas.

Creio que seja incontestável o fato de que as vozes femininas têm sido silenciadas de diversas maneiras por atividades filosóficas consideradas como legitimamente (sempre exclusivamente) masculinas. Não há somente o fato dos obstáculos sociais, culturais e econômicos que impedem as mulheres de realizarem uma vida estudantil e acadêmica numa sociedade de dominação masculina mais ou menos velada, e que apenas muito recentemente começou a ser modificada em direção a uma representatividade que garanta uma continuidade histórica possível para outras estudantes, para outras professoras e para outras filósofas. Há também o fato de que a ausência de nomes femininos nos manuais, dicionários e currículos acadêmicos estabelece como falso dado a inexistência de mulheres na história da filosofia – carência esta que impossibilita qualquer tipo de espelhamento em prol daquela mesma continuidade, tanto pessoal quanto conceitual.² Afinal, a história de uma filosofia masculina é também a história de determinados conceitos em detrimento de outros. É neste sentido que a tarefa de recuperação de vozes femininas na filosofia e a tarefa de reconstrução de

² Este é, por exemplo, um ponto para o qual Virginia Woolf (2014) chama a atenção ao longo de *Um teto todo seu*: além das condições materiais indispensáveis ao trabalho intelectual – um quarto próprio e quinhentas libras anuais – trata-se desta influência mútua entre as escritoras (e, em nosso caso, as filósofas) que são tanto herdeiras quanto geradoras de sua continuidade literária.

uma história feminista da filosofia é de fundamental importância, para se fazer justiça às mulheres emudecidas pelo privilégio de uma fala masculina de antemão autorizada e para a denúncia de uma memória filosófica parcialmente interessada.

É claro que a caracterização de vozes “femininas” na filosofia pode acabar pautando a manutenção de dicotomias que sempre estiveram a serviço da essencialização e da naturalização de traços negativados associados à inferiorização das mulheres – das mulheres brancas ocidentalizadas, evidentemente. Mesmo que atribuíssemos a qualificação do “feminino” a uma obra escrita por um filósofo homem, ainda assim estaríamos no âmbito das oposições positivas e negativas, ativas e passivas, racionais e sentimentais que carregam em si valorações hierarquizantes. Pensar na expressão de uma “voz feminina” na filosofia talvez não faça mais do que permitir um espaço de fala condescendentemente facultado por um discurso sobre paridade que ainda se realiza de modo insulado por mesas temáticas feministas, por disciplinas especificamente devotadas ao feminismo, por debates entre filósofas que questionam o lugar das mulheres na filosofia. Uma autorização de ocupação das beiradas do mundo verdadeiramente filosófico que não discute a política do próprio discurso. Eu não gostaria que quaisquer de minhas menções às vozes femininas na filosofia fossem compreendidas neste espectro de possibilidades, e gostaria de deixar registrada minha ciência quanto aos riscos eternos dos estereótipos.

Por outro lado, a desqualificação das mulheres filósofas pelo cânone masculino talvez se deva também ao seu discurso reivindicatório, emancipatório, pedagógico e político, na exigência de audibilidade da experiência feminina – ainda que possamos reconhecê-la como cultural e socialmente construída. O fato é que esta reivindicação é uma reivindicação feita sobre a exclusão daquilo que é “feminino” em prol do que é “masculino”. Trata-se, então, de chamar a atenção para a negligência filosófica das condições que colocam as mulheres na obrigação de clamar por seu direito de fala – antes que se possa dizer qualquer outra coisa que se deseje –; e de instruir seus pares femininos a algum tipo de resistência que esteja ao alcance de

suas mãos – seja a detenção de um tipo de saber específico, seja a busca por educação e letramento ou, em geral, ambas as coisas – e eu penso aqui tanto nas pitagóricas como Teano e Myia quanto nas medievais e modernas como Trótula De Ruggiero e Mary Astell. Por isso, não é um acaso que muitas filósofas dirijam-se às mulheres em seus escritos, e que estes escritos possuam uma forma, um estilo e um gênero estranho ao rebuscamento proporcionado pelo ócio do trabalho masculino. Há sem dúvida exceções, mas até mesmo o trabalho formalmente mais argumentativo e sistemático de Mary Wollstonecraft, que responde diretamente a filósofos homens, possui algumas destas características.

O que eu acabei de mencionar oferece alguns apontamentos (factuais e sociológicos) possíveis para explicar certo estado de coisas relativamente àquilo que estou chamando aqui de “questão de forma”. No entanto, ainda que devamos ficar de sobreaviso quanto aos riscos envolvidos nas categorizações dicotômicas, eu gostaria de pensar positiva e assertivamente a respeito desta diferenciação formal constatada nos textos filosóficos das mulheres e tomá-la como uma lição metodológica a ser aprendida em prol de uma reflexão mais profunda sobre o estatuto mesmo da filosofia ou do fazer filosófico. Trata-se, com isso, não apenas de ressaltar a atitude hermética da filosofia à voz das mulheres e de proceder à legitimação de uma “voz feminina” para além dos cânones estabelecidos, como de avançar um questionamento meta-filosófico que assuma suas tarefas morais e políticas inentemente presentes em sua escolha conceitual e formal. Trata-se, portanto, da assunção de uma responsabilidade da filosofia quanto àquilo que inclui ou exclui como seu objeto investigativo ao priorizar determinado arcabouço conceitual cuja repercussão é de fato a inclusão ou a exclusão moral, social e política de sujeitos bastante concretos. Trata-se, finalmente, do reconhecimento da complexidade do mundo e da vida cuja trama é provavelmente capturada por visões simplificadoras – universalizantes, normatizantes, generalizadoras – do próprio discurso filosófico. A lição metodológica em pauta é o reconhecimento de que a complexidade só pode ser

complexamente – multiformemente, intrincadamente – apresentada. E de que isso envolve certo tipo de comprometimento e de abertura e de escuta textual, literária e filosófica.

Duas filósofas contemporâneas

Diante desta “questão de forma”, proponho uma reflexão feita a partir de dois recortes. Em primeiro lugar, desde uma perspectiva metaética cujo objetivo é a compreensão do que significa fazer uma reflexão sobre a moralidade. Embora algumas questões sobre prescritividade e responsabilidade moral possam surgir no horizonte desta proposição, meu entendimento sobre as tarefas desta reflexão elidem uma ética normativa – e eu, aliás, me oponho, por razões de fundo wittgensteiniano, à própria nomenclatura de uma “filosofia moral” ou de uma “ética” enquanto disciplina filosófica.³ Em segundo lugar, a partir de duas filósofas contemporâneas para as quais a literatura é componente imprescindível de uma reflexão sobre a moralidade e, mais especificamente, o diálogo travado entre Martha Nussbaum e Cora Diamond nos respectivos textos “Finely Aware and Richly Responsible” e “Missing the Adventure”.⁴ Meu objetivo não é reconstruir o diálogo ponto por ponto ou detalhar todos os argumentos, mas considerar aqui aqueles conceitos por elas desenvolvidos os quais venham a nos ajudar a repensar questões metodológicas e formais em vista das saliências acima mencionadas. Estas mesmas questões serão depois retomadas com o vislumbre de outra voz feminina, distante de nós alguns séculos, mas igualmente resistente à autoridade de um academicismo pernicioso.

³ Cf., por exemplo, Sattler (2016). Em Sattler (2012) esta concepção wittgensteiniana é reforçada pela leitura crítica a uma ética legalista nos termos empreendidos por Anscombe em seu artigo *Modern Moral Philosophy* (1958). As autoras comentadas no presente texto são, de alguma forma, devedoras desta iniciativa crítica e muitas das considerações que se seguem devem ser lidas contra este pano de fundo.

⁴ Respectivamente, Nussbaum (1990) e Diamond (1996). A publicação original destes textos data, contudo, de 1985. As concepções de Diamond são aqui igualmente informadas pelos artigos “Anything but Argument” e “Having a Rough Story About What Moral Philosophy Is” (1996a; 1996b).

O foco das críticas de Nussbaum e Diamond às discussões filosóficas em ética esteja sobretudo voltado a certo tipo unívoco de legitimação outorgado ao fazer filosófico mediante critérios desenvolvidos pela filosofia acadêmica, que então classifica o que conta ou não como pensamento moral, como filosofia moral e como argumentação moral. Embora Diamond seja mais explícita e menos conciliadora em sua queixa, ambas parecem compartilhar uma *visão* a respeito de nossa vida moral a qual só pode ser verdadeiramente lúcida se comprometer-se a desenvolver conceitos negligenciados pela deliberação moral tradicionalmente ligada ao profissional da filosofia, e que são fronteiriços à literatura.

Henry James, com sua obra *A taça de ouro*, é o autor central analisado por Martha Nussbaum e “Finely Aware and Richly Responsible” almeja equacionar a imaginação moral com a imaginação criativa ao afirmar que o tipo de visão e de atenção moral desenvolvido em romances tais como os de James é ele mesmo um modelo de realização moral, e que uma vida bem vivida é como uma obra de arte literária. Na verdade, a nossa tarefa ética enquanto pessoas que tentam viver bem é a mesma daquela do artista literário – e deveria ser a mesma para o filósofo moral. Certos romances, diz ela, são obras insubstituíveis de filosofia moral e paradigmas desta espécie de atividade (Nussbaum, 1990, p. 148).

Para argumentar nesta direção, Nussbaum coloca-se contra o que chama de “propensão à abstração” e contra uma “aprensão intelectual proposicional” e elenca vários aspectos do conhecimento moral *como percepção*: “Significa ver uma realidade complexa e concreta de uma maneira altamente lúcida e ricamente responsiva; significa absorver o que está aí, com imaginação e sentimento” (Nussbaum, 1990, p. 152).⁵ A lucidez envolvida nesta percepção moral demanda a compreensão da realidade em sua *complexidade*, naquilo que ela tem de concreto e particular, na especi-

⁵ A tradução de todas as citações de Martha Nussbaum e de Cora Diamond são de minha inteira responsabilidade. Em alguns casos que julguei imprescindível, mantive algumas expressões no idioma original entre colchetes junto de sua tradução para o português.

ficidade e *singularidade* de cada circunstância, que então exige do agente moral um tipo também particular e contextualizado de resposta – uma atitude que é apropriadamente responsiva, cuja prontidão qualifica a responsabilidade moral como tal. É nesta *responsividade* que se inscreve a imaginação moral, a capacidade de ler o outro em sua riqueza e inteireza, e de compreender também nele a complexidade do seu universo de possibilidades. Retomando Iris Murdoch quanto a uma questão de sensibilidade moral, trata-se de um modo correto de ver o outro à luz de sua própria interpretação imaginativa do mundo, e de lhe responder moralmente, portanto, no modo, no tom e no tempo corretos.⁶ Note-se que tudo isso é refratário a uma mera aplicação de princípios, normas ou imperativos universais *tout court*. Esta *percepção moral responsiva* aproxima-se muito mais do lirismo – do ritmo, da forma, do detalhamento – de uma obra literária do que da pretensão simplificadora de uma obra de filosofia moral normativa. Esta, segundo Nussbaum, é uma descrição muito mais acurada da maneira como enxergamos nossa vida moral, do modo como procedemos à deliberação moral ou do modo como respondemos e agimos responsabilmente pelo outro do que aquela fornecida por leituras que compreendem o agir moral como necessariamente descontextualizado porque indispensavelmente imparcial e neutro – porque obrigatoriamente universal e desinteressado.

Nussbaum é crítica sobretudo das versões utilitaristas da ética legalista, e endossa uma compreensão aristotélica da ética em sua interface com a literatura. Daí a exigência de que esta percepção refinada do contexto, das circunstâncias e do mundo concreto, como uma percepção correta e lúcida do que significa agir responsabilmente, seja informada por obrigações, comprometimentos e valores permanentes, particulares ou gerais: “[...] a percepção sem a responsabilidade é perigosamente flutuante, assim como o dever sem a percepção é contundente e cego” (Nussbaum, 1990,

⁶ Cf. a primeira parte – “A ideia de perfeição”, de *A soberania do bem* (Murdoch, 2013) – para a exemplificação da mudança de opinião de uma personagem concebida como M. sobre a sua nora N., e que envolve este tipo de correção.

p. 155). Tais obrigações e comprometimentos não são, contudo, externos à própria concepção “literária” de nossa vida moral e fazem parte (ou deveriam fazê-lo) do tipo de “história” ou do “gênero narrativo” no qual estamos imersos ao percebermos e respondermos moralmente aos outros. É a própria narrativa que oferece “as leis e as restrições” que delimitam, mas que também conduzem, as oportunidades, possibilidades e alternativas em vista da correção moral. Na verdade, o próprio esforço de uma percepção refinada e responsiva requer o reconhecimento das “regras e comprometimentos permanentes” que operam em determinado momento e circunstância, assim como a compreensão de que princípios e regras em si mesmos “são insuficientes para fazer a diferença entre certo e errado”; a excelência (aristotélica) da percepção é apuradamente nuançada pelo detalhe, pelo contexto, pelo sentimento, pelo tom, elementos que são “irreduzivelmente particulares” e que não podem ser apreendidos por normas imparciais: “Um observador [*perceiver*] jamesiano refinado emprega termos e concepções gerais de uma maneira aberta e evolutiva, preparado para ver e responder a qualquer nova característica que a cena apresentar” (Nussbaum, 1990, p. 157).

Esta é uma alternativa a uma normatividade obtusa e simplista. O privilégio é dado aqui a conceitos normalmente ausentes do cenário teórico tradicional. *Complexidade, singularidade e responsividade* me parecem ser os aspectos mais salientes desta *percepção* refinada por um engajamento imaginativo e por uma sensibilidade vigilante e sempre aberta a novas possibilidades e reviravoltas que é muito próxima, e até mesmo devedora, de nosso desenvolvimento e aprendizado literário – e, eu arriscaria dizer, de uma compreensão moral em termos narrativos mais do que em termos imperativos.

No entanto, Nussbaum não abandona a “filosofia moral” como tal ou as suas obrigações e princípios e prescrições universais. Mesmo que considere (certas) obras de literatura como exemplos de atividade moral, textos assim tão finamente elaborados devem ser *incluídos* no escopo da filosofia moral (Nussbaum, 1990, p. 148, ênfase minha). Tais textos, diz ela, podem ser usados para “antecipar ou suplementar a experiência ou para avaliar

esta norma em oposição a outras” (Nussbaum, 1990, p. 157), mas não são autossuficientes. Daí a explicação filosófica constituir-se como uma aliada do texto literário. Ainda que Nussbaum exija do filósofo uma postura de humildade em seus procedimentos explicativos e habilidades críticas e discricionárias, sua tarefa é oferecer um esboço dos traços cruciais de nossa vida moral e dirigir a nossa atenção para textos literários que, por sua vez, são os que oferecem o conteúdo palpável e ricamente complexo do sentido da vida. Esta ideia de complementaridade, porém, não me parece suficientemente deslindada em quaisquer dos momentos de sua obra.⁷ A indicação parece ser a de que a filosofia moral nos forneça um arcabouço teórico mínimo que nos garanta “os traços cruciais de nossa vida moral” os quais serão então estofados e exemplificados com obras paradigmáticas da literatura, elas mesmas compreendidas como realizações morais acabadas do espírito humano – escolhidas decerto a partir dos critérios coligidos por aquele arcabouço teórico-filosófico e pela perícia típica do filósofo moral erigido em juiz da “grande” literatura universal. Isso não me parece ser uma postura humilde o suficiente. E não dá conta, na verdade, da pretensão de Nussbaum segundo a qual “a prosa do filósofo pode ter que divergir de alguns estilos filosóficos tradicionais em prol de uma maior sugestividade”, se isto não significar mais do que a sugestão apenas de uma “prosa responsável” tal como aquela levada a cabo, como uma tarefa moral, por alguns seletos romancistas. Isto poderia ser feito, como aventarei abaixo, a partir de uma intuição não desenvolvida por Nussbaum ao mencionar, em passant em uma nota de rodapé (Nussbaum, 1990, p. 160), as Investigações Filosóficas de Wittgenstein, cuja concepção de “prosa filosófica” engendra ela mesma uma empreitada alternativa em vista da complexidade, da singularidade e da responsividade.

⁷ Mesmo em seu texto sobre a imaginação literária na vida pública (Nussbaum, 1991) essa questão não fica de todo esclarecida. A necessidade da literatura para o ensino de advogados, juízes e políticos não me parece elaborada em termos práticos. Fica por responder se basta a inclusão de certas obras de literatura nos currículos acadêmicos, ou se também aqui a complementaridade deve ser guiada por um arcabouço teórico mínimo advindo da filosofia ou das ciências humanas em geral.

Além disso, fica difícil compreender a indispensabilidade da universalização e do compromisso com as obrigações permanentes em uma abordagem que em tudo prioriza a percepção particular e contextual e imaginativa da vida moral em prol do desenvolvimento de nossas capacidades “para ver e sentir e julgar”, “uma capacidade para perder menos, ser responsável por mais” (Nussbaum, 1990, p. 164). Como coadunar este alargamento perceptivo com normas de correção ou princípios universais? É claro que a rejeição ao relativismo moral é parte importante da argumentação, mas a concepção de objetividade ética que Nussbaum relaciona com uma “história da experiência social humana” me parece razoavelmente suficiente para dar conta deste ponto. Por que, então, insistir na universalização da “correção ética das deliberações das personagens” e sua apreensão por meio de um “conjunto de princípios universais extremamente concretos e ajustados”? (Nussbaum, 1990, p. 166). A menção a Hare na mesma frase parece sugerir que a extração de tais princípios a partir da literatura seja tarefa do filósofo moral, o que me leva de volta à objeção do parágrafo anterior. Para além disso, no entanto, a ideia de que os romances sejam “prescrições universais” deve enfrentar o fato de que nós nem sempre “lemos bem” – e, de que ler filosófica e normativamente uma obra de literatura é ser um “mau leitor” no sentido apontado por Diamond (como se verá a seguir) – e de que, mesmo que o façamos, para que nossa atenção e responsividade para com a literatura seja uma tarefa compositiva de nosso desenvolvimento moral, ela não precisa tomar o aspecto de uma significação universal *filosófica*. É verdade que os romances nos proporcionam visões e amostras da vida humana, que a identificação e a simpatia para com as personagens falam alguma coisa a respeito da nossa própria vida e que

a linguagem da literatura pode ser uma linguagem da comunidade (humana); mas isso não precisa ser compreendido ou sumarizado mediante princípios filosóficos ou éticos universais.¹

A observação final do texto de Nussbaum talvez concordasse, ao fim e ao cabo, com esta minha objeção, já que ela diferencia aqui a mera generalização de uma universalização que proporcione uma direção para o pensamento e para a imaginação, mas não um princípio; e já quaisquer princípios possíveis teriam um caráter alheio à fixidez, uniformidade e antecedência das normas morais. No entanto, por que sequer falar de princípios e de universalização, então, se a “vida humana é vivida apenas uma vez, em uma única direção” e de modo inescapavelmente único? Me parece que a resolução desta questão depende essencialmente da maneira hesitante e indeterminada, mas indispensável, com que Nussbaum concebe a complementaridade entre literatura e “filosofia moral”.

Para Cora Diamond, é essa pressão filosófica sobre as obras literárias que significa já ter perdido uma parte do que é de fato a aventura moral de um leitor de literatura. A resposta de “Missing the Adventure” faz referência, já desde o seu título, ao momento específico em que tal expressão aparece no texto de Nussbaum em prol de uma aliança entre textos literários e explicação filosófica: um raciocínio moral que confiasse apenas em elementos abstratos e técnicos filosóficos “estaria perdendo uma grande parte da nossa aventura moral” ao excluir textos tais como o de Henry James (Nussbaum, 1990, p. 161) – deriva, aliás, do próprio Henry James essa concepção de aventura e dos seres humanos como “aventureiros mundanos e morais” [*wordly and moral adventurers*] (James, 1909, p. 371).

¹ E é por isso que uma dentre estas quatro razões levantadas por Nussbaum neste ponto a favor da possibilidade de universalização na literatura me parece muito mais problemática: “Nosso julgamento segundo o qual o que aconteceu é correto e justificado era um julgamento de que esta era uma resposta apropriada àquelas características tais como descritas; e este julgamento certamente envolve algum elemento de universalização” (Nussbaum, 1990, p. 166). Correção e justificação têm aqui, decerto, o caráter da universalidade *filosófica*.

Diamond é ela mesma uma leitora de James e concorda com a centralidade da literatura para as nossas reflexões sobre a moralidade, mas radicaliza o sentido segundo o qual a aventura literária é uma aventura moral – e independente da filosofia. A maneira como ela caracteriza a dupla perda de um mau leitor de literatura me parece ser igualmente descritiva das perdas de um mau filósofo – sobretudo de um mau “filósofo moral” apegado a uma metodologia sistemática e ordenada: “Ele perde as aventuras das personagens (para ele, elas ‘aparecem por nada’), e ele perde sua própria aventura possível na leitura” (Diamond, 1996, p. 315). É a partir da segunda parte desta sentença que Diamond desenvolve sua crítica a certa concepção de “filosofia moral” e de “deliberação moral” que toma como tarefas próprias de um agente moral sério e reflexivo a aplicação de regras e sua justificação, sem qualquer possibilidade ou desenvoltura de fazer sentido das coisas por si mesmo. Segundo Frankena “[...] o pensamento moral sobre um caso particular consiste em trazer princípios e regras para a análise dos fatos do caso” (Frankena apud Diamond, 1996, p. 310). É verdade que o filósofo que exemplifica este tipo de argumentação figura aqui quase como um espantalho ou como a exacerbação de uma tradição que compartilha dos mesmos pendores normatizantes, mas que é bastante diversificada – e, às vezes, um pouco menos obtusa do que isso. No entanto, como Diamond se vale de argumentos similares para refutar Onora O’Neill em “Anything but Argument”, vou considerar o desenvolvimento de suas ideias como antagônica a uma concepção comum e generalizada do pensamento moral cuja ênfase é legalista num sentido anteriormente mencionado acima. Para Diamond (1996a, p. 291), um dos problemas desta concepção é a rigidez com que descreve a nossa vida moral – “que não é meramente falsa, mas que também torna inexplicável e incompreensível a força moral de muitos tipos de literatura”. Ao colocar como atividade moral por excelência a aplicação de regras morais gerais a casos particulares cuja justificação é defendida pelas mais fortes razões morais em detrimento de outras, o que resta ao agente é a direção de uma escolha entre possibilidades fixadas de antemão, não sendo ele mesmo responsável pelas alterna-

tivas à disposição. Ora, isso não deixa espaço para qualquer tipo de surpresa, de incerteza e de mistério – e certamente não responde pela *complexidade* e pela *singularidade* das circunstâncias de nossa vivência moral e pelo modo intrincado como descrevemos os fatos e como imaginamos as nossas ações e respostas no quadro de nossa própria narrativa pessoal. Mais importante ainda, segundo Diamond, isso não deixa espaço para a *improvisação*.

Improvisação é um conceito presente em Nussbaum, e que Diamond reinterpreta no intuito de compreender a deliberação moral como ativamente responsável e responsiva *a todas as possibilidades* de uma situação e como conexa à criatividade e à imaginação moral – assim como a noção de ‘possibilidade’ é aqui alargada em vista do modo como alguém pode enxergar ou ler uma resposta ou uma ação “em sua melhor possibilidade” [*into her best possibility*] (Nussbaum, 1990, p. 150). A deliberação é uma aventura da personalidade, e não se restringe à escolha de opções previamente fixadas (teoricamente), mas está aberta a possibilidades que na verdade dependem de uma resposta criativa às situações vivenciadas. É o próprio modo como vemos e interpretamos as coisas, as circunstâncias e as pessoas que cria possibilidades de ação e resposta. *Essa* é a aventura. Ela requer “um agudo sentido da vida” [*a quickened sense of life*] e uma atenção aberta aos perigos e às surpresas e complexidades das condições particulares de nossa vivência e responsabilidade.

Para Diamond, esta caracterização da *improvisação* é crucial para uma deliberação moral que se queira de fato *perceptiva, imaginativa e responsiva* à *complexidade* e à *singularidade*. Contrariamente à Nussbaum, Diamond compreende a improvisação em seu sentido o mais aberto e desimpedido, não devendo estar limitada por coerções antecedentes nem externas nem internas ou por quaisquer resoluções morais presumidas e previsíveis que se constituam em obstáculos ao significado mesmo da imprevisibilidade e do caráter súbito de nossas experiências morais – e literárias, igualmente. Afinal, será ainda uma aventura aquela já prognosticada e regulamentada? Daí a problemática concatenação entre improvisação e regras e obrigações no texto de Nussbaum. Na segunda parte de “Finely Aware and

Richly Responsible” ela faz uma defesa da necessária mutualidade entre uma percepção moral responsiva e uma responsabilidade engendrada por princípios gerais – dados pelos limites da realidade natural no caso da criação artística. Contudo, mais do que isso, ela afirma a necessidade de um compromisso ainda mais pungente para com as leis e os contornos de dada narrativa por parte daquele que improvisa – aquele que não segue um *script* externo (um *script* da filosofia moral normativa, poderíamos dizer):

[...] um observador [*perceiver*] que improvisa é duplamente responsável: responsável pela história de compromisso e pelas estruturas em curso que vão constituir o seu contexto; e especialmente responsável por estas, em que seus compromissos são internalizados, assimilados, percebidos, ao invés de lidos a partir de um *script* externo ou partitura. (Nussbaum, 1990, p. 156)

Poderíamos concordar com Nussbaum quanto ao teor da responsabilidade e do comprometimento do improvisador relativamente àquilo que constitui o seu contexto narrativo e as pessoas às quais ele responde nas circunstâncias específicas à demanda por sua sensibilidade, imaginação e percepção responsiva. No entanto, por que essa responsabilidade deve estar amarrada à obrigação e à regra? Mesmo que ela reconheça casos de improvisação (tais como aqueles do jazzista) como uma ruptura criativa em relação à tradição, isso não pode, para ela, significar o abandono de alguns comprometimentos mais estáveis – no contexto do que ela chama aqui de uma “moralidade jamesiana”: “Mas isso nunca toma a forma de saltar para além ou simplesmente de navegar em torno dos compromissos permanentes” (Nussbaum, 1990, p. 156).

Diamond não parece estar defendendo que se possa fazer qualquer coisa que seja, já que ela concorda com uma caracterização da responsabilidade em termos de uma percepção responsiva ou de uma capacidade de atenção ao mesmo tempo imaginativa e profunda que “não deixe ninguém à mercê” (*not to let anyone down*, segundo expressão da própria Nussbaum aqui replicada). Mas este comprometimento para com o outro e para com uma

narrativa pessoal em desenvolvimento não significa (e não deve significar) qualquer comprometimento normativo. A contradição que ela vê em um conceito de improvisação que é atravessado por regras e obrigações é própria de certo tipo de constrangimento filosófico dependente de normas morais antecedentes – e que é hierárquico e autoritário mesmo que Nussbaum não o queira, ao aconselhar a humildade como a atitude correta das explicações filosóficas complementares à literatura.

Ora, o problema reside aqui na incidência de certa concepção de deliberação moral ou de certa concepção de moralidade a ser cumprida, vivenciada e exemplificada por determinados textos literários. Nussbaum fala de uma “moralidade jamesiana”,² e não parece se dar conta de que essa sua preconcepção de fundo embaraça e obstaculiza o sentido de qualquer improvisação moral efetivamente aberta bem como o seu sentido de aventura. Nas palavras de Diamond (1996, p. 316): “A nossa própria concepção de deliberação e de vida moral irá moldar a nossa leitura e tornar invisíveis para nós os valores da improvisação moral”. Nussbaum estaria debruçada sobre a literatura com um esquema de regras morais já pressentidas de antemão e estaria exercendo sobre o texto literário uma pressão filosófica cujas perguntas e inquietações resultariam em muito menos possibilidades de aprendizado porque restritas à formulação de respostas específicas. Embora sua posição não possa ser comparada ao retrato desprimoroso de Frankena, Nussbaum estaria igualmente presa a uma concepção de moralidade e de faculdade moral como independente do agudo sentido da vida. Ao ler a literatura “filosoficamente”, ao fixar normas (básicas e gerais) de correção e circunscrever o espaço da resolução moral a uma conceituação ideal (“jamesiana”), ela estaria perdendo uma parte da aventura.

O caráter mais resoluto de Diamond exige, no entanto, que não se ignore e não se recuse a vida moral como o cenário por excelência da aventura e da improvisação. Como aqui vida moral e literatura são aventuras inter-

² Muito embora esta não seja teoricamente sistematizada, ela compreende traços de uma perspectiva aristotélica que é também o pressuposto ético-teórico de outras incursões filosófico-literárias da autora.

cambiáveis, trata-se de um mesmo modo de atenção e abertura aos valores da improvisação. Diamond contrasta este tipo de percepção moral responsiva com uma leitura sempre ainda normatizante (e até mesmo moralista) ao comentar as resoluções morais de outra obra de Henry James.

Em *Retrato de uma senhora*, nós poderíamos ficar tentados a compreender as indecisões de Isabel Archer em termos de uma escolha entre valores pré-fixados ou em termos de dever – depois de tudo, deve ela voltar para o marido ou não? Ao confinar sua história a uma resolução moral dicotômica, nós estaríamos perdendo grande parte da aventura da própria Isabel Archer e sua visão sobre uma riqueza de possibilidades abertas para além dos princípios de dever; nós estaríamos perdendo a compreensão da personagem a respeito do que constitui sua própria aventura moral – o modo como toda sua vida, toda sua narrativa, a encaminha para o momento das possibilidades abertas a sua frente; possibilidades de entendimento e visão mais do que de ação propriamente dita; nós estaríamos perdendo a totalidade de sua narrativa como sendo sua aventura – não apenas aquele momento de ponderação final; na verdade, é esta reflexão sobre a totalidade de sua vida, ela mesma, a aventura de Isabel Archer, aquilo que ela compreende sobre si mesma e que escapa a qualquer tipo de apreensão normativa: “O que acontece com ela torna-se aventura, torna-se interessante, excitante, por meio da qualidade de sua atenção a isso, da intensidade de sua consciência, de sua resposta imaginativa” (Diamond, 1996, p. 314). A tentativa de sumarizar esta experiência por meio de uma questão ou prescrição moral unívoca restringe os espaços de improvisação próprios da personagem e significa uma má visão a respeito do seu caráter, como “grande criadora de algo a partir do que lhe acontece” (Diamond, 1996, p. 316); ela restringe também os espaços de improvisação da própria leitura da literatura, ao tentar enquadrá-la numa estrutura conceitual preconcebida ou numa agenda moral a ser cumprida a guisa de exemplificação; nós estaríamos perdendo, com isso, a aventura moral que é ler um romance com todas as suas possibilidades abertas ao imprevisto, à surpresa e ao mistério. É a qualidade da atenção do leitor que se permite este tipo de sobressalto que

constitui a sua aventura como sendo aquela da personagem; é a qualidade desta atenção que faz da aventura da literatura uma aventura moral. Esta aventura da leitura conjugada com uma capacidade de atenção imaginativa e responsiva é o que salva, para Diamond, o sentido agudo da vida, uma consciência penetrante a respeito das possibilidades que a vida oferece se a “lemos bem”: “O perigo maior é a desatenção, a recusa da aventura” (Diamond, 1996, p. 315). Um sentido que estaria perdido com a insistente dependência das normas morais típica de uma atitude filosófica que recusa a vida e a improvisação ao endossar uma visão falsa, apequenada e dicotômica do mundo de possibilidades de vivência moral, mas que se arrisca, por outro lado, a um “espírito moral puritano” e até mesmo ao “moralismo”. Para Diamond, isso significaria recusar a aventura e deixar-se “secar como uma ervilha em sua casca.”³

É esta a perda que ela identifica na postura irresoluta de Nussbaum, por mais cara que seja a sua concepção de uma *percepção moral responsiva* como alternativa à “filosofia moral” normativa. Para uma tarefa não dogmática, não academicista e moralmente mais porosa à complexidade de nossa vida moral, Diamond parece esperar um abandono mais decisivo daquilo que obstaculiza a improvisação no curso de nossas deliberações morais e que nos prende a um paradigma de pensamento que entrelaça fatos, normas e princípios gerais. Trata-se, por isso, de um modo de pensar sobre a moralidade que nos permita *novas respostas morais* ao alargar nossa capacidade imaginativa, ao aprofundar nossos afetos e aperfeiçoar a qualidade de nossa atenção para com o mundo e para com as pessoas. Evidentemente, a literatura desempenha um papel pedagógico imprescindível para este tipo de atitude e de visão perceptiva refinada, porque respondemos a ela nos termos acima expostos, como aventura e surpresa, e como experiência viva e interessada a nosso próprio respeito.

³ Que é a expressão usada pelo montanhista George Mallory no relato que Diamond retoma para falar da deliberação moral como uma aventura da personalidade: “Recusar a aventura é correr o risco de secar como uma ervilha em sua casca” (Diamond, 1996, p. 313).

Entretanto, Diamond não está restringindo o entendimento destas novas respostas morais ao texto literário – ao romance e à poesia, sobretudo, como “paradigmas de um tipo de atenção” (Diamond, 1996a, p. 299). Se compreendo bem as sugestões fornecidas em “Anything but Argument?”, a ideia é que a própria metodologia filosófica venha a permitir o desenvolvimento dessas capacidades voltadas a uma percepção moral responsiva, ao proceder a um outro tipo de exercício filosófico que seja aberto aos conceitos já aqui salientados de *complexidade, singularidade, responsividade, improvisação e imaginação*:

Este é um tipo de aprender a pensar; ele desempenha um papel essencial na educação das emoções e no desenvolvimento da sensibilidade moral. Eu falei de obras literárias e não literárias que nos convidam a responder emocionalmente ou a assumir alguma atitude moral ou visão da vida; o que eu preciso acrescentar é que tais obras podem incluir no ‘convite’ um convite para exatamente o tipo de consciência e reflexão crítica que eu descrevi. Estamos bastante familiarizados com o tipo de atenção crítica solicitada pelo argumento filosófico, o tipo de trabalho por ele exigido do leitor; mas a atenção crítica ao caráter e à qualidade do pensamento em uma obra pode ser solicitada a um leitor de muitas outras maneiras igualmente. Além disso, uma obra pode convidar o leitor a elaborar e desenvolver uma maneira de olhar para as coisas e então responder a ela criticamente, como uma possibilidade, talvez deixando em aberto de várias formas o modo como ela deve ser elaborada, talvez incorporando certo número de sugestões. (Diamond, 1996a, p. 303)

O convite a uma resposta emocional ou a uma tomada de atitude, ou a uma atenção crítica que desenvolva no leitor certo modo de olhar e de responder para as coisas, e que possa integrar elaborações textuais diversas como diversas sugestões, e que não possua como procedimento unívoco de convencimento a “argumentação”, é um convite a novas respostas morais e a novas metodologias filosóficas, que não necessariamente devam fazer apelo às obras da literatura de ficção ou de poesia, mas que incorporem

em si mesmas as qualidades que importam para uma compreensão da vida moral como complexa e contextualizada. É um convite, igualmente, à ressignificação do “convencimento” em termos de concordância e anuência – e em termos de uma concordância generalizada e, às vezes, pretensamente universal; trata-se, em muitas ocasiões, apenas da tomada de uma nova perspectiva a partir da qual proceder a uma reflexão própria e a uma resposta específica e singular, ainda que potencialmente compartilhável – Diamond fala de uma visão como sendo convincente se puder levar as pessoas a compartilhar uma preocupação ou um interesse, por exemplo (Diamond, 1996a, p. 292). Neste sentido, ela leva muito mais longe aquela ideia de Nussbaum mencionada anteriormente acerca da necessidade de uma maior sugestividade da “prosa do filósofo” contra os estilos filosóficos tradicionais. Para Diamond, não se trata de complementaridade entre literatura e filosofia moral, mas precisamente de outra empreitada metodológica, de outra “prosa filosófica” cujos aspectos engendram novas visões do que seja o pensamento moral e que originem novas respostas morais como sendo uma possibilidade sempre à mão. Está subjacente aqui a noção wittgensteiniana de aprendizado moral a qual Nussbaum havia citado em seu texto sem maiores efeitos.

O que eu gostaria de sugerir neste ponto é que tanto o longo trecho de Diamond citado antes quanto os trechos de Nussbaum e Wittgenstein a seguir arranjam os aspectos, as características e os objetivos do que estou propondo aqui como *uma metodologia filosófica alternativa* para nossas reflexões morais; uma metodologia que desenvolva estilos que sejam estrutural e conceitualmente condizentes com a *complexidade*, a *singularidade*, a *improvisação* e a *imaginação*, e que engajem o leitor a participar de uma atitude *responsiva* relativamente ao próprio significado da reflexão sobre a moralidade.

É ao final deste parágrafo que Nussbaum sugere conferir a citação de Wittgenstein tal como se segue:

Finalmente, a fala de James (ou a fala de Bob) sobre “obter uma dica” [*“getting*

the tip”] nos mostra o que a troca moral e o aprendizado moral podem ser no interior de uma moralidade baseada na percepção. O progresso não vem do ensinamento de uma lei abstrata, mas de se levar um amigo, ou criança, ou pessoa amada – por uma palavra, por uma história, por uma imagem – a ver algum novo aspecto do caso concreto à mão, a vê-lo como isto ou como aquilo. Dar uma “dica” é dar uma sugestão gentil sobre o modo como alguém poderia ver. A “dica” aqui, não é sequer dada em palavras, mas em uma súbita demonstração de sentimento. Ela é concreta, e estimula o reconhecimento do concreto. (Nussbaum, 1990, p. 160)

Prognósticos mais certos resultarão, em geral, do juízo dos melhores conhecedores de homens (sic.).

Pode-se aprender a conhecer os homens? Sim; muitos o podem. Mas não por meio de um curso, e sim por “experiência”. – Alguém pode ser seu professor disso? Certamente. Ele lhe dá a *indicação* certa, de tempos em tempos. – Tal é o aspecto aqui do “ensinar” e do “aprender”. – Não se aprende nenhuma técnica; aprende-se juízos corretos. Há regras também, mas elas não formam nenhum sistema, e apenas quem passa pela experiência pode empregá-las corretamente. Sem semelhança com as regras do cálculo.⁴ (Wittgenstein, 1999, p. 204)

Levar a uma nova visão, por uma palavra, por uma história, por uma imagem.

⁴ Cf. também a descrição de Moore sobre o que significa, para Wittgenstein, “dar razões” em ética, estética e filosofia: “[...] *Razões*, ele disse, em Estética, são ‘da natureza das descrições subsequentes’, p.ex., você pode fazer uma pessoa ver o que Brahms estava almejando ao mostrar-lhe várias peças de Brahms, ou ao compará-lo a um autor contemporâneo; e tudo o que a Estética faz é ‘chamar a sua atenção para uma coisa’, ‘colocar as coisas lado a lado’. Ele disse que se, ao fornecer ‘razões’ deste tipo, você fizer a outra pessoa ‘ver o que você vê’ mas ‘ainda não lhe for apelativo’, este é ‘o fim’ da discussão; e que o que ele, Wittgenstein, tinha ‘no fundo de sua mente’ era ‘a ideia de que discussões estéticas eram como discussões em um tribunal de justiça’, onde você tenta ‘esclarecer as circunstâncias’ da ação que está sendo julgada, esperando que, no final, o que você diz irá ‘apelar ao juiz’. E ele disse que o mesmo tipo de ‘razões’ é dado, não apenas na Ética, mas também na Filosofia” (Wittgenstein, 1993, p. 106, tradução minha). Comentário bastante detalhadamente este modo de aprendizado moral a partir de Wittgenstein em Sattler (2017).

Podemos discutir sobre até que ponto são novas empreitadas filosóficas os próprios textos de Nussbaum e Diamond.⁵ Contudo, eu gostaria de pensar que os elementos, as características e os conceitos salientados acima compõem, pelo menos, uma lição metodológica a ser seguida por “uma questão de forma” – que não é meramente uma exigência antinormativa, antidogmática e antiacadêmica disputada no campo teórico da metaética e da metafilosofia, mas que é também uma exigência moral e política relativa à inclusão de todo um espectro experiencial e contextual de nossa vida moral que é ignorado e minorizado em prol dos conceitos masculinizados da ética normativa tradicional – replicados à exaustão pelo profissional da academia filosófica desde a Idade Média.

Uma filósofa medieval

A resistência a este saber universitário erigido em autoridade única, mas reservado somente aos homens e à sua conceituação acerca da racionalidade humana, se faz presente já no próprio bojo de seu surgimento. O resgate que começa a ser feito com uma história feminista da filosofia corrobora as vozes femininas como vozes “dissonantes”: ao mesmo tempo críticas da norma acadêmica de legitimação textual e formadoras de um *corpus* filosófico-literário estrutural e conceitualmente alternativo. A lição metodológica aventada antes encontra, neste sentido, pontos de continuidade histórica tanto na Modernidade quanto no Medievo – uma continuidade interrompida ou obscurecida apenas (de novo) por sua ocupação limitada às margens da filosofia. Embora haja nomes importantes da Filosofia Moderna que devam figurar como centrais para esta continuidade, eu gostaria de me ater neste momento a algumas lições da filósofa medieval Christine de Pizan.⁶

⁵ E eu acrescentaria aqui, como exemplo a ser explorado no cenário filosófico contemporâneo: Raimond Gaita, J. M. Coetzee e Angela Davis.

⁶ O que se segue não tem a pretensão de ser senão um rápido esboço que, na verdade, não faz jus à riqueza de sua obra e de sua fortuna crítica. Recomendo a leitura da tese de Deplagne seguida da

Trata-se, aqui, de uma exemplificação ainda incipiente e talvez, mais do que tudo, de uma carta de intenções em direção a uma reflexão mais madura a respeito deste questionamento metafilosófico em termos de uma sua continuidade.

Na verdade, é já bastante significativo para esta “questão de forma” e para a questão política aí imbricada, que Christine de Pizan seja figura conhecida dos estudos feministas de várias áreas das ciências humanas com exceção da filosofia. Parte deste silêncio se deve, talvez, aos procedimentos formais inusitados de sua obra, ao seu modo não sistemático e não argumentativo de exposição, à porosidade de sua escrita a gêneros e estilos interdisciplinares e àquilo que Ana Miriam Wuensch (2015, p. 72) chama de “estratégia literária alegórico-dialógica”: “Portanto, aqueles que se interessam pelo *Livro da Cidade das Damas*, desde uma perspectiva filosófica, devem estar abertos para os estudos christinianos interdisciplinares”.⁷ A metodologia de trabalho para a efetivação desta estratégia é descrita pela própria Christine de Pizan como um processo de complexificação multiformemente instruído, e eu gostaria de fazer deste relato uma recomendação metodológica semelhante àquela exposta com Diamond e Nussbaum anteriormente:

Portanto, me dediquei a forjar coisas belas, inicialmente mais breves; e, como todo artista que se torna mais hábil em seu trabalho quanto mais o pratica, sempre estudando diversas matérias, meu senso se embecia cada vez mais de coisas ignoradas, e fui corrigindo deste modo meu estilo, com mais sutileza e maior profundidade. (Pizan apud Wuensch, 2015, p. 87)

tradução do livro mais famoso de Christine de Pizan, *A cidade das damas* (Deplagne, 2006). E, para uma perspectiva bastante distinta daquela que aqui exponho quanto às estratégias argumentativas de Pizan, conferir o texto “Christine de Pizan contra os filósofos” de Ana Rieger Schmidt, no presente volume.

⁷ Gostaria de prestar meu agradecimento especial a Ana Miriam Wuensch por compartilhar comigo os trabalhos desenvolvidos pelo Grupo Interdisciplinar de Estudos Medievais e pelo Grupo Christine de Pizan da UFPB e da UNB. – Espero que este não seja senão o início de uma longa colaboração.

É verdade que suas obras em verso e prosa foram muitas vezes encomendadas a soldo, tendo ela feito da escritura o seu modo de subsistência.⁸ E é verdade também que sua obra é voltada para uma defesa do caráter feminino diante de sua difamação cotidiana (mais ou menos douta), sendo *A cidade das damas* um exercício devotado ao estímulo e à inspiração política das mulheres na construção de sua autoconsciência. Neste sentido, Christine de Pizan repete, como tantas outras antes e depois dela, tanto uma reivindicação ao direito de fala desde sua perspectiva e experiência feminina quanto uma demanda por uma educação ampliada às mulheres.

No entanto, contra a objeção de que a obra de Christine de Pizan não passa, por isso, de mais uma destas obras profeministas, cujas interlocutoras são sempre apenas as mulheres a quem se deseja valorizar, educar, libertar e emancipar – uma obra, portanto, de caráter magramente “filosófico” propriamente dito – deve-se fazer notar que sua estratégia textual incorpora em si mesma uma reflexão metafilosófica e, sobretudo, uma lição metodológica de resistência ao cânone argumentativo nascente. Ao descrever as histórias de várias mulheres, rainhas, santas, guerreiras, amantes, ao chamar a atenção para as suas virtudes contra a falsidade dos dizeres masculinos, ao colocar em jogo aquelas personificações que revelam as tarefas de sua obra, Christine de Pizan realiza em ato o ensinamento moral preconizado acima, aquele de levar a uma nova visão, por uma palavra, por uma história, por uma imagem.

Esta manifestação metodológica é levada a cabo não apenas pela *Cidade das Damas* em sua expectativa pedagógica utópica, mas igualmente pelos textos poéticos que tentam responder pontual e circunstancialmente à famosa querela do *Roman de la Rose*.⁹ Tanto em *L'Épître au Dieu d'Amour* quan-

⁸ Algo excepcional até muito recentemente em se tratando de mulheres filósofas e escritoras. Este é um ponto nevrálgico, novamente, para Virginia Woolf, que conta nos dedos as escritoras profissionais donas de suas quinhentas libras anuais.

⁹ Para um apanhado acerca da dita querela, cf., entre outros, Wuensch (2015), McWebb (1998) e

to em *Le Dit de la Rose*, Christine de Pizan responde poeticamente à depreciação arrogante da autoridade clerical e universitária partidária de Jean de Meung em sua rejeição aos escritos do amor cortês e sua narrativa experiencial. O alvo de Pizan, neste caso, não é necessariamente o cultivo e a manutenção do ideal cavaleiresco por si mesmo, mas o repúdio a outra imagem da mulher surgida na esteira da versão de Jean de Meung e endossada de bom grado pelo círculo universitário masculino erigido em árbitro inequívoco de todas as questões morais amplamente concebidas – o lugar e o destino das mulheres, inclusive. Neste sentido, os elementos textuais alternativos da obra de Pizan representam, *metodologicamente*, uma resposta e uma resistência à univocidade do critério intelectual, analítico e sistemático, sinônimo, a partir de então, da outorga de legitimidade ao estilo, ao universo, ao método e à conceituação filosófica “acadêmica”. Nas palavras de Régine Pernoud, isso significa também, para desespero de uma postura perceptiva às margens da relação entre filosofia e literatura, a extinção da sensibilidade e da imaginação:

A demanda amorosa desaparece por completo e, em seu lugar, com um cinismo surpreendente, se professa abertamente o desprezo em relação à mulher. O amor não é nada mais do que a satisfação dos instintos, especialmente os instintos do varão. Esta recorrência do intelectual ao instinto, professado pela Razão, sob a forma mais doutoral que possa haver, não deixando nenhum lugar nem para a sensibilidade, nem para a imaginação, marca nas letras o surgimento de uma nova mentalidade, a do professor que disserta, e do universitário cujo diploma o protege de qualquer suspeita; ambos mostram com soberba o seu desprezo pelo resto da humanidade, conscientes que estão de possuir o monopólio da autoridade científica, assim como do raciocínio lógico e do domínio sexual. (Pernoud apud Wuensch, 2015, p. 80)

Apolonia (2015).

Christine de Pizan é uma desconhecida da história da filosofia, e esta última observação de Pernoud talvez nos ajude a compreender por quê. Daí minha insistência, desde o início, na feição política de uma história feminista da filosofia e de uma reflexão metafilosófica de fundo. A lição de Pizan é uma lição de resistência textual; e mesmo que o elogio à sistematicidade argumentativa tenha vencido a disputa no terreno da filosofia canônica, a sua persistência (marginal) no tempo e a sua recente recuperação histórica são cruciais para se estabelecer a necessária continuidade literária e filosófica desde o Medievo até a Contemporaneidade. Se, como salienta Wuensch (2015, p. 88), “a *paideia* feminista é como uma *fênix*, que deve renascer a cada encontro entre as gerações”, as reflexões de Nussbaum e Diamond acerca do estatuto mesmo da moralidade, sobre uma percepção moral responsiva e sobre um sentido imaginativo da vida, sobre as intersecções entre filosofia e literatura, sobre as exigências textuais e estruturais próprias à complexidade e à singularidade de nossas experiências morais, tais reflexões contra-hegemônicas da atualidade constituem novas respostas e novas resistências renascidas da forja longamente aperfeiçoada de Pizan.

Por fim, minha proposta inscrita na continuidade destas vozes femininas é aquela de uma reflexão metafilosófica e metaética que inclua as mulheres em seu escopo de consideração; mas não apenas pela questão da representatividade – também imprescindível. Sobretudo, porém, por uma questão de forma, com o *reconhecimento metodológico* da complexidade e da singularidade da vida. O aprendizado de tais lições nos permitiria responder filosoficamente de modo mais rico e mais profundo, mais concreto e mais engajado, mais sensível e mais imaginativamente e, por isso tudo, mais responsabilmente, às demandas de um mundo intrincadamente talhado para a vivência de nossas histórias surpreendentes.

É claro, no entanto, que seguir as lições de Martha, de Cora e de Christine significa também aprofundar a sua leitura e a sua interlocução. Este ensaio pretende tão somente iniciar esta conversa.

Referências

ANSCOMBE, Gertrude E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, p. 1-19, 1958.

APOLONIA, Maria A. F. “A epístola ao deus do amor” (1399), a primeira querela literária, em língua francesa, instaurada por uma mulher. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, Maringá, v. 37, n. 3, p. 221-231, jul.-set. 2015.

DEPLAGNE, Luciana E. F. C. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado]. Recife: UFPE, PPG Letras, 2006.

DEPLAGNE, Luciana E. F. C. (Org.). *As intelectuais na Idade Média: pensadoras, místicas, cientistas e literatas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

DIAMOND, Cora. Missing the Adventure – Reply to Martha Nussbaum. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. 3. ed. Cambridge: MIT Press, 1996. p. 309-318.

DIAMOND, Cora. Anything but Argument? In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. 3. ed. Cambridge: MIT Press, 1996a. p. 291-308.

DIAMOND, Cora. Having a Rough Story About What Moral Philosophy Is. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. 3. ed. Cambridge: MIT Press, 1996b. p. 367-382.

JAMES, Henry. *The Golden Bowl*. New York: New York Edition, 1909.

JAMES, Henry. *Retrato de uma senhora*. Trad.: Gilda Stuart. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

McWEBB, Christine. *Le Roman de la Rose de Jean de Meun et le Livre des Trois Vertus de Christine de Pizan: Um Palimpsesto Catoptrique*. Ontario: Faculty of Graduate Studies The University of Western Ontario, 1998. Disponível em: <https://www.collections-canada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape9/PQDD_0009/NQ40277.pdf>.

MURDOCH, Iris. *A soberania do bem*. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

NUSSBAUM, Martha C. “Finely Aware and Richly Responsible”: Literature and the Moral Imagination”. In: _____. *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 148-167.

NUSSBAUM, Martha C. The Literary Imagination in Public Life. *New Literary History*. v. 22, n. 4, p. 877-910, autumn 1991.

SATTLER, Janyne. Alternativas à “Filosofia Moral Moderna”: considerações wittgensteinianas, estoicas e literárias. In: CARMO, J. S.; SANTOS, R. (Ed.). *Ética, linguagem e Antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 103-142.

SATTLER, Janyne. Contra o “Ar Rarefeito Da Teoria Moral”. *Ethic@*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 246-259, nov. 2016.

SATTLER, Janyne. Playing Ethics and Teaching Morality: How Wittgenstein Could Help us to Apply Games to the Moral Living. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 89-110, out./dez. 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical occasions, 1912-1951*. Org. J. C. Klagge e A. Norman. Indianápolis; Cambridge: Hackett, 1993.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Trad. Bia Nunes de Souza. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

WUENSCH, Ana Miriam. O quê Christine de Pizan nos faz pensar. In: DEPLAGNE, Luciana E. F. C. (Org.). *As intelectuais na Idade Média: pensadoras, místicas, cientistas e literatas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. p. 69-90.

Nancy Fraser e um drama feminista em três atos

Felipe Gonçalves Silva



Tudo indica que o feminismo possui um papel decisivo nos desenvolvimentos praticados pela teoria crítica a partir das últimas décadas do século XX – mais especificamente, no interior daquele contexto político-intelectual caracterizado por Nancy Fraser como “era pós-socialista”. Entre os diferentes estratos da luta social contemporânea, é no âmbito da articulação teórica do feminismo que algumas das mais centrais aspirações deixadas pelos autoproclamados herdeiros do “marxismo ocidental” parecem encontrar recepção mais ampla e produtiva: quando a teoria crítica mostra-se carente de um referencial empírico para continuar falando em “potenciais emancipatórios inscritos no real”, o feminismo passa a representar um dos principais escoadouros das expectativas de protesto e insurgência política. Mesmo perante o reconhecimento da multiplicação das frentes de luta e sem a expectativa de ocupar o mesmo lugar antes atribuído ao movimento operário, o movimento feminista parece ter sido tomado como o exemplo maior de ação política capaz de sustentar a manutenção das antigas esperanças emancipatórias.

Após o movimento americano pelos direitos civis, que nesse meio tempo desembocou na autoafirmação particularista de subculturas negras, somente o movimento feminista se encontra na tradição dos movimentos civis de libertação socialista: a luta contra a opressão patriarcal e pelo resgate de uma promessa inscrita há muito tempo nos fundamentos universalistas do direito e da moral conferem ao feminismo a força impulsionadora de um movimento ofensivo, enquanto que a maior parte dos outros movimentos possui um caráter

predominantemente defensivo. [...] A emancipação das mulheres não visa apenas a igualdade jurídica *formal*, abolindo os privilégios masculinos, mas sim a subversão das formas de vida concretas marcadas pelo monopólio dos homens. (Habermas, 1981, p. 578-579)

Entretanto, para além da descoberta dos potenciais de ação do movimento de mulheres no interior de modelos críticos já constituídos, é essencial entender que a consolidação do vínculo entre teoria crítica e feminismo somente foi possível devido a esforços vultosos no sentido oposto dessa via de mão dupla; isto é, devido a apropriações originais do campo de investigação da teoria crítica da sociedade por parte de importantes intelectuais ligadas ao ativismo feminista norte-americano (Silva, 2008). Vale considerar que a recepção da teoria crítica nos Estados Unidos fora favorecida por ter sido este país o principal destino dos intelectuais ligados ao Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt exilados com a ascensão do nazismo e, principalmente, pelo fato de alguns de seus mais importantes representantes já terem sido mobilizados pelo movimento estudantil e pela nova esquerda norte-americana a partir do final da década de 1960 – como acontece de forma mais emblemática com Herbert Marcuse. Além disso, importantes comentários, análises e traduções de obras centrais aos desenvolvimentos da teoria crítica já circulavam em certos núcleos do debate universitário norte-americano, principalmente por meio dos trabalhos de Susan Buck-Mors, Martin Jay e Thomas McCarthy (Freitag, 2008, p. 13 e seguintes). Em meados da década de 1980, no entanto, encontramos algo muito particular na história dessa recepção: novas autoras passam a reivindicar filiação à teoria crítica por meio da produção de modelos teóricos próprios, elaborados com o intuito de superar limites e lacunas derivados de uma insensibilidade generalizada às injustiças de gênero e ao caráter androcêntrico da sociedade capitalista. A partir de então, o combate à “cegueira de gênero” passaria a representar mais que a visibilidade das experiências de injustiça vividas pelas mulheres, ignoradas solenemente por alguns dos mais prestigiados representantes da crítica social, mas a superação desse tipo de limitação condu-

ziria simultaneamente a uma significativa ampliação das percepções gerais do fenômeno político e das patologias sociais do capitalismo avançado.

É nesse contexto que nos parece apropriado introduzir a obra de Nancy Fraser. No ensaio “Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e o gênero”, publicado pela primeira vez em 1985 na revista *New Left Review*, Fraser indica o modo peculiar como compreende e procura dar continuidade a essa herança teórica: para ela, ninguém teria aperfeiçoado a definição de teoria crítica feita por Marx em 1843 como o “autoaclaramento das lutas e desejos de uma época”. E por consequência dessa definição, seríamos levados a pautar a produção teórica em diagnósticos de tempo constantes, além de fazê-lo a partir de anseios e demandas dos movimentos contestatórios mais significativos de cada época, de tal modo que “seu programa de pesquisa e sua estrutura conceitual [sejam construídos] em atenção aos objetivos e atividades daqueles movimentos sociais opostos com os quais possui uma identificação *partisan*, embora não acrítica” (Fraser, 2013, p. 19). Desse modo, a definição de Marx exigiria uma reelaboração teórica da crítica social própria do ambiente político de nossos tempos.

Como indicado já no título do referido artigo, esse argumento é dirigido não propriamente a Marx, mas sim a Habermas. Com efeito, “se as lutas contestatórias da subordinação das mulheres figuram entre as mais significativas de certa época” – o que é textualmente admitido por Habermas na passagem que lemos acima – “a teoria social crítica para aquele tempo teria por objetivo, entre outras coisas, esclarecer o caráter e as bases dessa subordinação. Empregaria categorias e modelos explicativos que revelassem, ao invés de ocultar, a relação de dominação masculina e a subordinação feminina. E desmistificaria como rivais ideológicos os enfoques que ofuscassem ou justificassem aquelas relações” (Fraser, 2013, p. 19). No desenvolvimento do texto, Fraser elabora uma das mais influentes críticas à obra de Habermas, mostrando que seu modelo teórico incorreria em formas típicas de “cegueira de gênero” e, por consequência, seria omissa a modos de dominação e subordinação inscritos no próprio quadro de reprodução simbólica da sociedade.

Não nos ocuparemos aqui dos detalhes e repercussões dessa crítica (Allen 2008; Silva 2018). Ao invés disso, é importante insistir que a produção de diagnósticos de tempo em atenção ao itinerário das lutas feministas passa a ser programaticamente defendida como orientação geral da obra de Fraser. E se o referido argumento parece legitimamente dirigido contra Habermas, cabe também admitir que sua articulação mais ampla vem acompanhada de uma série de questões não imediatamente respondidas pela autora. No que segue, gostaria de me dedicar àquilo que é apresentado ali como a peculiaridade maior do modo como Fraser projeta sua obra no interior da teoria crítica, isto é, seu caráter “eminentemente político”, debruçando-me sobre a questão mais específica de verificar como essa identificação *partisan*, embora não acrítica, com o feminismo é de fato cumprida desde 1985. Afinal, quais seriam os diagnósticos políticos de época que perpassam seu trabalho? Como descreve e justifica o valor posicional atribuído ao feminismo em cada uma dessas etapas? E como reconhecer sua postura crítica em relação ao próprio movimento?

Um drama em três atos

Se o vínculo entre feminismo e crítica social é de fato programático no texto de 1985, cabe perguntarmos pelo modo como essa relação se desenvolve no conjunto da obra posterior de Nancy Fraser. Para isso, seguiremos uma sugestão feita pela própria autora em “Prologue to a drama in three Acts”, texto que abre a coletânea *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (2013). Ao se dedicar ao registro de seus próprios esforços para avaliar teoricamente a trajetória do movimento feminista, o que a autora prioriza não é diretamente as transformações teóricas mais enfatizadas por seus críticos – o que a levaria a justificar, por exemplo, a passagem de seu anti-normativismo inicial à defesa posterior de uma perspectiva deontológico-normativa, a passagem de uma crítica da cultura política ao desenvolvimento de uma teoria da justiça, e a ampliação de um modelo binário centrado no par “reconhecimento e redistribuição” em direção a uma tríade conceitual que inscreve a “representação” como seu

componente mais propriamente político. Ainda que tenha que tocar em alguns desses temas, muito mais significativo será mostrar as oscilações do modo como sua obra compreende e avalia o feminismo em face da transformação dos problemas e desafios trazidos pelas mudanças estruturais da sociedade capitalista.

Nesse momento cabe já dizer que Fraser se filia a um espectro específico do movimento feminista, isto é, àquilo que ela compreende por sua “segunda onda”: um “movimento de liberação das mulheres”, como a ele se refere diversas vezes, marcado por uma contundente “força insurrecional” que o impele à ação conjunta e por uma agenda política ampla que inclui “a crítica ao androcentrismo capitalista, a análise sistêmica da dominação masculina e revisões da democracia e da justiça atentas às questões de gênero” (Fraser, 2013, p. 1). Nesses termos, Fraser parece querer evitar, de um lado, as limitações de uma pauta restrita à equiparação formal dos direitos liberais clássicos – a qual, segundo ela, estaria ainda demasiadamente presa a uma “compreensão limitada do fenômeno político” e à “aspiração masculina por autonomia” (Fraser, 2016, p. 107) – e, de outro, uma radicalização da crítica à representação da mulher, que correria o risco de dissolver por completo sua unidade política e neutralizar a dimensão mais especificamente econômica de sua crítica social – características consideradas respectivamente presentes na primeira e terceira ondas. Desse modo, a história do feminismo não pode ser descrita como um somatório de etapas progressivas que se ampliam e se superam em um sentido evolutivo,¹ mas sim um embate entre interpretações ainda vivas e em constante disputa a respeito da própria práxis política. E tomando partido nesse embate, Fraser parece procurar tanto recusar a assimilação do movimento ao imaginário político androcêntrico, quanto resistir a sua completa diluição no imaginário *queer*. Para isso, o modo próprio como compreende a “segun-

¹ Cf. “Mapping the Feminist Imagination. From Redistribution to Recognition to Representation” (Fraser, 2009) para uma contraposição explícita à história do feminismo como uma narrativa de progresso.

da onda” deveria adotar o antiessencialismo compartilhado pelas vertentes pós-estruturalistas, mas sem abrir mão de uma unidade política construída negativamente pela luta contra formas de injustiça compartilhadas – o que parece explicar o modo específico como se apropria da expressão “movimento de liberação de mulheres”.

A partir daqui, podemos enfim procurar entender as variações do tipo de tratamento dado ao feminismo ao longo da obra de Fraser, o que nos leva a perguntar pelas particularidades daquilo que a autora vem a chamar de “três atos” de um drama histórico: o “capitalismo estatalmente organizado”, “o neoliberalismo nascente” e “a crise neoliberal”. Esses três marcadores históricos são utilizados pela primeira vez em uma conferência que a autora profere em 2008, no Colóquio Gênero e Cidadania de Cortona (posteriormente publicado com o título “Feminism, Capitalism and the Cunning of History”), com o objetivo de explicitar as transformações históricas mais amplas pelas quais teria passado o feminismo de segunda onda. No entanto, quando esses três marcos históricos são incluídos na introdução da coletânea *Fortunes of Feminism* já mencionada, eles passam a ter outra função de organizar sua própria produção teórica sobre o feminismo. É nessa mudança de estatuto que nos baseamos aqui, buscando simplesmente ampliar o escopo dos textos para além daqueles contidos na coletânea e, com isso, mostrar que eles servem suficientemente bem como categorias organizadoras de sua produção mais ampla em filosofia política. Nesse sentido, os três títulos oferecidos em “Prologue to a Drama” serão tomados como indicadores de diagnósticos políticos mais amplos acerca das transformações estruturais do capitalismo, os quais nos oferecem quadros explicativos em cuja órbita é possível tanto reconhecer a variação de temas e objetivos teóricos enfaticamente perseguidos nos diferentes períodos da obra de Fraser, quanto compreender o modo como reconstrói e avalia o papel cumprido pelo feminismo.

O que, por sua vez, justifica a caracterização desse itinerário como um “drama” parece ser tanto a constante figuração que sua teoria oferece à ação do movimento feminista em face de desafios histórico-político cam-

biantes, quanto o alto teor de tensão e conflito revelados pelos desdobramentos de seu conteúdo: o que nasce como uma feliz relação entre ativismo e luta por emancipação avança em sentidos inesperados, marcados por dissidências internas, apropriações indevidas e um desfecho que se afigura como aparentemente trágico.

Déficits democráticos do capitalismo de Estado

Sob o título de “capitalismo estatalmente organizado”, encontramos em Fraser o quadro de um *welfare state* insuficientemente democrático, marcado pela ampla burocratização, pela fixação prévia da agenda política segundo uma pauta tecnocraticamente definida e pelo profundo patriarcalismo nos contornos de seus programas sociais. Compondo esse quadro, as mulheres são descritas como as principais clientes dos programas de bem-estar social, sem que suas vozes, entretanto, fossem suficientemente incluídas nos processos políticos que lhes dão surgimento (Fraser, 1989, p. 144). Segundo a autora, enquanto os índices da pobreza feminina cresciam exponencialmente nas sociedades capitalistas mais desenvolvidas, suas necessidades, identidades e urgências eram supostas como dados autoevidentes, baseadas em um “subtexto de gênero” que orientava o funcionamento da administração pública segundo imagens depreciativas do feminino e uma divisão sexual do trabalho que ou bem excluía as mulheres das funções remuneradas, ou as oneravam desigualmente com a responsabilização exclusiva pela dupla jornada. Dada a centralidade da mulher nas estruturas de dominação política e exclusão social, o feminismo será visto por Fraser não apenas como uma força política dirigida contra os padrões de funcionamento androcêntricos do capitalismo estatalmente organizado; suas formas particulares de intervenção no debate público fazem dele um discurso contestatório no qual é possível ancorar uma crítica imanente aos déficits políticos do *welfare state* e identificar impulsos práticos para sua democratização interna (Fraser, 1989, p. 161 e seguintes).

Ainda que Fraser não nos apresente uma delimitação cronológica precisa do período, é possível dizer que esse diagnóstico político do capitalismo

orienta sua produção teórica por cerca de dez anos, isto é, entre as publicações da primeira metade dos anos 1980, boa parte delas reunidas posteriormente em *Unruly Practices* (1989), e os textos do início dos anos 1990, anteriores a *Justice Interruptus* (1997). Bastante representativo desse período é o capítulo “Struggle over needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture” (1989). O feminismo nos é apresentado ali como um “público contra-hegemônico” (conceito que expressa sua tentativa de combinar originalmente recursos teóricos de Habermas e Gramsci) vinculado à contestação daquilo que era visto como um dos traços distintivos da cultura política do capitalismo tardio, a saber, o “idioma das necessidades” – entendido como uma prefiguração do processo político nos termos da satisfação tecnocrática de carências definidas de modo apolítico e naturalizante. Segundo a autora, o feminismo contestaria esse traço constitutivo da cultura política oficial ao estabelecer contra-hegemonicamente um discurso que reivindica a *interpretação* de suas próprias necessidades, a dotação de seu significado político e, por consequência, a redefinição das próprias subjetividades envolvidas no processo: “na corrente onda do fermento feminista, grupos de mulheres politizaram e reinterpretaram suas próprias necessidades, instituíram novos vocabulários e formas de abordá-las, tornando-se, assim, ‘mulheres’ em um sentido diferente, embora não incontestado e unívoco” (Fraser, 1989, p. 171-172). Tendo por base a politização do processo de constituição das necessidades levado a cabo pelo movimento feminista, Fraser busca desenvolver um “modelo de interpretação das necessidades” que possa dar relevo à devida socialização dos meios socioculturais de interpretação e comunicação. Em todos esses esforços, seus objetivos se mantêm diretamente vinculados à tentativa de contribuir teoricamente com as expectativas de transformação da cultura política em um sentido igualitário e democratizante: “O principal objetivo de meu projeto é ajudar a clarificar as expectativas de mudança social democrática e igualitária, distinguindo as possibilidades emancipatórias do discurso das necessidades daquelas que se mostram como repressivas” (Fraser, 1989, p. 183).

Diferentemente do que acontece em outros momentos de sua obra, a crítica social e política de Fraser não parece se contrapor aqui diretamente às próprias pautas e ações do movimento feminista. Muito pelo contrário, durante o período em que suas preocupações centrais se concentram na democratização dos processos políticos no âmbito do capitalismo estatalmente organizado, Fraser chega a defender aquilo que em um futuro próximo passa a considerar um grave problema a ser superado, a saber, a virada “culturalista” do movimento feminista e suas possíveis consequências separatistas: “o separatismo cultural, enquanto inadequado como uma estratégia política de longo prazo, é, em muitos casos, uma necessidade imediata para a sobrevivência física, psicológica e moral das mulheres; e comunidades separatistas têm sido fontes de inúmeras reinterpretações da experiência das mulheres que se provaram politicamente frutíferas na contestação dos meios de interpretação e comunicação” (Fraser, 2013 [1985], p. 49). Nesta primeira etapa, parece que suas críticas se dirigem não propriamente ao feminismo e aos novos movimentos sociais, mas principalmente “aos modos mais influentes de teorizá-los” (Fraser, 2013 [1985], p. 2). Nesse sentido, os primeiros artigos reunidos em *Unruly Practices* já antecipam seu confronto com a adesão teórica do feminismo de segunda onda ao “simbolicismo” lacaniano e ao pós-estruturalismo francês.²

Em “After de Family Wage”, de 1994, podemos encontrar uma crítica mais direta da autora em relação aos programas de justiça de gênero atribuídos ao feminismo liberal norte-americano e ao feminismo europeu social-democrata, designados respectivamente como os modelos do “provedor universal” (*universal breadwinner*) e da “paridade do cuidado” (*caregiver parity*): em termos gerais, teríamos de um lado o ideal de plena inclusão das mulheres no mercado de trabalho formal, com a conseqüente terceirização das funções de cuidado garantidas por meio de serviços públicos, e, de outro, o ideal que recompensa as funções de cuidado primário exercidas por

² O culturalismo na política feminista é mais diretamente contestado em “Against Symbolicism: The uses and abuses of Lacanianism for Feminist Politics”, de 1990, republicado em *Justice Interruptus* (1997).

mulheres mediante subsídios e provisões estatais. A autora analisa as desvantagens mais proeminentes de cada um desses modelos à luz de diferentes parâmetros de justiça de gênero que combinam critérios de igualdade econômica e de status cultural, enfatizando ainda o caráter utópico de ambos os modelos em função das amplas exigências dirigidas a um Estado social já em profunda crise financeira. E para além do balanço feito entre eles, Fraser conclui com a defesa de um terceiro modelo baseado na devida *universalização* das funções de cuidado:

Até aqui examinamos dois modelos inicialmente plausíveis: um destinado a fazer as mulheres mais parecidas com o que os homens são hoje; o outro deixando as posições de homens e mulheres basicamente inalteradas, embora tornando a diferença das mulheres menos onerosa. Uma terceira possibilidade é *induzir os homens a se tornarem mais parecidos com o que as mulheres são hoje* – ou seja, pessoas que exercem o cuidado primário. [...] Assim, a chave para se alcançar justiça de gênero em um *welfare state* pós-industrial é transformar os padrões de vida correntes das mulheres em norma para todos. Mulheres hoje combinam frequentemente as funções de provedora e de cuidado, ainda que com grande dificuldade e sobrecarga. Um *welfare state* pós-industrial deve assegurar que os homens façam o mesmo, embora redesenhando as instituições de tal modo a eliminar as referidas dificuldades e sobrecarga. (Fraser, 2013, p. 133-134)

Apesar de ainda falar em nome da reestruturação do *welfare state*, esses apontamentos estariam mais próximos da etapa posterior da obra de Fraser, tanto por já se contraporem expressamente à cristalização de posições e estruturas neoliberais, quanto por adotar os referenciais normativos próprios da teoria da justiça.

A ascensão neoliberal e o eclipse da igualdade

As críticas de Fraser ao processo político certamente persistem em momentos posteriores de sua obra. Podemos verificar, por exemplo, a noção de “público contra-hegemônico” ceder lugar à categoria mais ampla de

“contra-públicos subalternos”, e sua preocupação com uma distribuição desigual de meios comunicativos receber desenvolvimentos que se tornariam influentes na literatura sobre democracia deliberativa na diferenciação entre “públicos fracos” e “públicos fortes” (Fraser, 1992). Entretanto, parece inegável a existência de uma transformação significativa de sua agenda teórica no momento em que a autora reelabora seu diagnóstico de época. Na passagem do “capitalismo estatalmente organizado” para a “ascensão neoliberal”, preocupações referentes aos processos políticos perdem centralidade, ao menos temporariamente, em nome de preocupações mais diretamente focadas na teoria da justiça. Vale dizer, no momento em que o *welfare state* deixa de representar o campo próprio das disputas políticas, sua organização burocrática e sua gramática institucional deixam de ser o objeto privilegiado de crítica, e a autora passa a se dedicar às “bases de uma política progressista” que pudesse rearticular as diferentes frentes de luta, oferecendo, com isso, maior potencial de resistência perante o neoliberalismo emergente (Fraser, 1997, p. 4).

Para a autora, a ascensão neoliberal não pode ser descrita apenas em função da crise financeira do *welfare state*. Embora Fraser faça referências constantes ao “ressurgimento do liberalismo econômico”, o acento de sua teoria parece ser então colocado na compreensão do novo imaginário político com o qual este se encontra envolvido. Segundo os termos enfatizados desde *Justice Interruptus* (1997), esse novo imaginário teria por características: (i) uma transformação profunda no modo como a justiça passa a ser pensada, marcada pelo desacoplamento das demandas de reconhecimento cultural daquelas voltadas à redistribuição econômica; (ii) o “eclipsamento” ou a “guerra” contra a igualdade social nos debates público-políticos, apesar de um crescimento agudo da desigualdade material mesmo nas economias mundiais mais desenvolvidas; (iii) a inexistência de um projeto político comum entre movimentos opositores profundamente diversificados e carentes de unidade de ação. Fraser reformula seu projeto teórico em função desse novo diagnóstico de tempo. Seu objetivo principal é já bastante conhecido: encontrar teoricamente um modo programático de combinar demandas

de reconhecimento e redistribuição. Menos salientada, entretanto, é a forma particular com que a autora busca cumprir esse objetivo nos ensaios que compõem o livro de 1997. Partindo de um quadro categorial que distingue estratégias alternativas de combate às injustiças econômicas e culturais, bem como da análise de sua compatibilidade *prima facie* e suas consequências de longo prazo, Fraser defende que o modo de conferir coerência programática à comunhão entre reconhecimento e redistribuição seria por meio de suas modalidades transformativas: desconstrução cultural e socialismo. As estratégias ditas afirmativas, centradas na valorização das particularidades de grupo e na realocação superficial de recursos feita em seu nome, são duramente combatidas não apenas como insuficientes, mas por fortalecerem a reprodução das fontes de injustiça que anunciam combater.

Esse posicionamento de Fraser reflete o modo como a autora enxerga a nova situação do debate feminista. Com efeito, a grande diversificação, o afastamento da problemática econômica e a falta de unidade prática, características consideradas comuns aos movimentos opositores do período, são notadas e discutidas a partir do próprio imaginário feminista. Fraser não apenas admite a diversificação interna do feminismo, como também se posiciona vivamente em relação a suas tendências e estratégias particulares – passando a ser reconhecida em virtude disso como uma das filósofas feministas mais diretamente envolvidas com sua crítica interna. O texto que provavelmente melhor expressa o modo como a autora compreende as cisões e os impasses do feminismo no referido período é “Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: a Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory”, escrito em 1996 e republicado em *Justice Interruptus* um ano depois. Ali encontramos um cenário de profundas divergências entre, de um lado, posições ligadas ao que a autora denomina de “feminismo da igualdade”, que, por sua vez, combina posições tão diversas como o feminismo liberal, o feminismo socialista e o feminismo radical, e, de outro, o chamado “feminismo da diferença”, que comporta três variações históricas, classificadas como “diferença de gênero”, “diferença entre mulheres” e “diferenças múltiplas interseccionais” – esta última ainda

disputada entre posições antiessencialistas e multiculturalistas radicalmente opostas. Segundo suas análises, o feminismo da igualdade, que dominara o debate norte-americano até o final da década de 1970, teria sucumbido a duras críticas que enxergavam no ideal igualitário a preservação dos valores e sistemas de classificação androcêntricos, vale dizer, “a pressuposição do ‘masculino como norma’, como um padrão que coloca a mulher em desvantagem” (Fraser, 1997, p. 177). Nesse sentido, o feminismo da diferença ergue-se contra o falso universalismo encontrado nas diversas formulações do ideal de igualdade de gêneros, buscando expressar a especificidade da experiência feminina e as estratégias políticas mais adequadas às formas peculiares de injustiça vividas por mulheres. O que Fraser mais enfatiza neste e em outros textos do período, entretanto, é que o abandono do ideal igualitário com a consolidação do feminismo da diferença viria acompanhado de uma “problemática culturalista” que se afasta das demandas estruturais por igualdade econômica – características que tenderiam a ser mantidas mesmo no âmbito dos debates interseccionais de então.

Fraser descreve como um “ganho enorme” e “incontornável” as transformações do feminismo da diferença que conduzem à ideia de “diferenças múltiplas interseccionais”, superando os focos anteriores alojados exclusivamente nas “diferenças de gênero” e nas “diferenças entre mulheres” – o que ofereceria ao feminismo a abertura para pensar não apenas o modo como as mulheres “se distinguem dos homens” ou “se distinguem entre si”, mas o modo como “o gênero se relaciona com outros eixos entrecruzados de diferença e dominação [...] tais como ‘raça’, etnia, nacionalidade, sexualidade e classe” (Fraser, 1997, p. 180). Entretanto, os modos pelos quais essa nova orientação interseccional encontrava-se então mobilizada não seriam plenamente capazes de superar certos déficits políticos existentes desde os debates inaugurais sobre a diferença de gênero. Fraser nos apresenta duas orientações majoritárias, chamadas de “multiculturalismo pluralista” e “antiessencialismo desconstrutivo”. A primeira delas buscaria interpretar a interseccionalidade como a sobreposição de identidades sociais entendidas em um sentido exclusivamente

“celebratório”. Quer dizer, ela seria derivada de uma comunhão entre feminismo da diferença e o antigo pluralismo norte-americano, estendendo uma concepção substancial da identidade de gênero a outros eixos identitários vistos genericamente como positivamente fixas e portadoras de um valor intrínseco – e não como consequências de relações historicamente construídas e em grande medida assentadas em estruturas sociais de dominação e desigualdade econômica. Para ela, a condição que justifica uma tal postura celebratória seria a abstração mesma das relações sociais de desigualdade: “essa perspectiva celebra a diferença acriticamente na medida em que deixa de interrogar sua relação com a desigualdade. Como a tradição do pluralismo americano da qual desce, ela procede – contrariamente aos fatos – como se a sociedade norte-americana não contivesse qualquer divisão de classe ou outras injustiças estruturais profundamente arraigadas, como se sua política econômica fosse basicamente justa, como se os grupos que a compõem fossem socialmente iguais. Assim, ela trata a diferença como se ela pertencesse exclusivamente à cultura” (Fraser, 1997, p. 185). Segundo a autora, para além de seus pressupostos ontológicos visivelmente problemáticos, essa vertente apresentaria graves limitações de ordem política: ao subsumir inteiramente a desigualdade à diferença, ela se mostra incapaz de distinguir identidades desejáveis e indesejáveis, reduzindo seu programa político ao combate das diversas formas de imperialismo cultural e à valorização afirmativa da diferença.³

A vertente antiessencialista, por contraste, partiria da compreensão de que “nem diferenças nem identidades podem ser consideradas dadas como uma questão de fato em virtude do caráter objetivo ou da posição social ocupada pelo grupo. Ao invés disso, elas são discursivamente construídas” (Fraser, 1997, p. 181). Ressalta-se aqui que diferenças e identidades

³Essa crítica parece ser dirigida a *Justice and the Politics of Difference*, de Iris Young. Young é explicitamente contestada por essas e outras razões em “Culture, Political Economy and Difference” (Fraser, 1997). Para a resposta de Young e o *rejoinder* oferecido por Fraser, ver: OLSON, K. (Org.). *Adding Insult to Injury*. Nancy Fraser debates her critics. New York: Verso, 2008.

não representariam grandezas objetivas preexistentes aos processos culturais nos quais são demandadas e exercidas, mas seriam criadas mediante performances praticadas nesses mesmos processos pelas próprias agentes envolvidas. Por sua vez, a insistência nesse caráter prático e estritamente relacional seria capaz de desmascarar sua instabilidade constitutiva, em nome da qual se anuncia a possibilidade, admitida por princípio, de ser desfeita ou modificada por meio da resignificação e da renúncia. Somado a isso, Fraser também insiste que seu viés desconstrutivo estaria vinculado a uma postura cética em relação aos processos culturais como um todo, já que consideraria “toda identidade como inerentemente repressiva e toda diferença como inerentemente excludente” – na medida em que envolvem práticas de controle e renúncia supostamente inevitáveis. Nesse sentido, não seria tarefa do feminismo revalorizar uma identidade feminina previamente existente ou mesmo construir positivamente um sujeito coletivo qualquer, mas sim “desmascarar a operação excludente e repressiva que possibilita toda construção da identidade” (Fraser, 1997, p. 183). Desse modo, o objetivo político do feminismo acaba por ser dirigido à desestabilização da diferença binária de gênero e das formas de identidade que as acompanham, buscando também aliar-se com outros movimentos sociais que compartilham objetivos analogamente desconstrutivos como, por exemplo, a desestabilização das diferenças binárias de raça e sexo.

Em “From Recognition to Redistribution?”, publicado originalmente em 1995, já encontrávamos a defesa da desconstrução como o remédio de reconhecimento mais apto a ser combinado coerentemente com medidas redistributivas de caráter transformativo. Esse passo, entretanto, não teria sido dado pelas próprias proponentes do feminismo antiessencialista; e ao se perguntar, pouco tempo depois, pelas consequências políticas dessa visão, a resposta de Fraser é dada em duas direções. Por um lado, Fraser ainda aplaude a compreensão da formação identitária como uma construção discursiva, enxergando ali o enraizamento de importantes potenciais transformativos dirigidos às práticas culturais (Fraser, 1997, p. 183-184). Por outro lado, entretanto, seu programa político é considerado demasia-

damente “simplista”, perpetuando mais uma vez problemas e omissões que se estendem desde a instauração do feminismo da diferença: i) essa postura se foca estritamente no âmbito das políticas culturais, sendo incapaz de admitir, entretanto, que práticas desconstrutivas só conseguem ser operadas sobre a base de uma igualdade social sólida; ii) mesmo no âmbito das políticas culturais, sua estratégia de ação seria limitada, porque unilateralmente negativa, não possuindo critérios para distinguir identidades que devem ser desconstruídas daquelas que merecem ser positivamente afirmadas. Nesse sentido, embora o antiessencialismo desconstrutivo busque se opor frontalmente ao multiculturalismo pluralista, ambos acabam por compartilhar limitações bastante similares. Nas palavras da autora, “ambas falham em conectar uma política cultural de identidade e diferença a políticas sociais de justiça e igualdade. Isto é, ambas falham em conectar lutas por reconhecimento às lutas por redistribuição” (Fraser, 1997, p. 186).

Para Fraser, muito mais do que remédios ou alternativas, essas vertentes seriam sintomas de uma era pautada no ofuscamento da justiça econômica e na ausência de um projeto político capaz de contemplar a profunda diversificação das frentes de luta. Nesse sentido, elas seriam incapazes de sustentar uma “política adequada para nosso tempo” (Fraser, 1997, p. 187), vale dizer, uma “política viável em um período de demandas múltiplas e interseccionais” (Fraser, 1997, p. 186). No interior do espectro feminista, Fraser encaminha do seguinte modo seu argumento: a superação das limitações complementárias das duas principais correntes do feminismo da diferença exigiria sua reconexão com o feminismo da igualdade. Com isso, ao mesmo tempo que se permite evitar o referido culturalismo por meio da reintrodução das demandas por igualdade e justiça econômica, as próprias lutas culturais têm a chance de receber um tratamento mais amplo e criterioso. Isto é, demandas por afirmação e desconstrução da diferença podem conviver no interior de um mesmo projeto político sem se anularem por princípio, já que a *igualdade social* passa a servir como critério normativo para mediar a distinção entre diferenças desejáveis e indesejáveis: “diferenças culturais podem ser livremente elaboradas e democraticamente apreciadas

apenas com base na igualdade social” (Fraser, 1997, p. 182). Expresso negativamente, diferenças culturais assentadas em desigualdades profundas, derivadas sobretudo da economia política e de estruturas sociais de exclusão e dominação, não *devem* ser afirmadas, mas combatidas politicamente.⁴ Em um sentido ainda mais enfático:

Ao invés de simplesmente apoiar ou rejeitar toda a política da identidade *simpliciter*, deveríamos nos ver encarando uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria *crítica* do reconhecimento, a qual identifique e defenda apenas aquelas versões da política cultural da diferença que pode ser coerentemente combinada com a política social de igualdade. (Fraser, 1997, p. 12)

Fraser, entretanto, hesita em consolidar com precisão os contornos da política de igualdade que compõe seu projeto teórico-político. Nos momentos mais propositivos de “From redistribution to Recognition?” a autora argumenta explicitamente a favor de medidas transformativas de redistribuição, as quais, segundo ela, poderiam ser bem representadas por uma imagem democrática do socialismo. Diferentemente de meras realocações superficiais de recursos entre grupos econômica e culturalmente estratificados, tais medidas buscariam produzir transformações profundas nas relações de produção focadas no combate às causas geradoras da desigualdade social, tais como “programas universalistas de bem-estar, impostos progressivos, uma política macroeconômica que visa à criação de pleno emprego, propriedade pública ou coletiva significativa, um grande setor público (com provisões adequadas de educação, saúde, transporte e habitação para todos) e processos democráticos de tomada de decisão acerca das prioridades socioeconômicas básicas” (Fraser, 1997, p. 26). Em textos posteriores, do mesmo modo como flexibiliza sua adesão ao reconhecimento trans-

⁴ Em função disso, autoras como Anne Phillips passam a enxergar a partir de *Justice Interruptus* a defesa de uma primazia normativa da igualdade econômica sobre a diferença cultural, isto é, a subordinação do reconhecimento à redistribuição (Phillips, 2008, p. 123).

formativo, Fraser passa a falar em favor de uma “reforma não reformista”, a qual é defendida como uma *via media* entre, de um lado, estratégias afirmativas politicamente viáveis, mas substancialmente deficientes e, de outro, estratégias transformativas programaticamente sólidas, mas politicamente impraticáveis.⁵ Importante notar que essa flexibilização da postura de Fraser em relação a ambos os remédios de justiça, a qual caminha no sentido de uma maior indeterminação teórica de seus conteúdos, mostra-se adequada ao novo conceito de “paridade de participação”, o qual se apresenta como um princípio dotado de prioridade normativa frente ao par redistribuição-reconhecimento e que implica a exigência de maior participação dos concernidos na construção discursiva de seus conteúdos concretos.

As ideias aqui apresentadas não conferem uma estratégia programática substantiva para integrar redistribuição e reconhecimento. Ao invés disso, elas representam posturas de reflexão que conduzem o planejamento de tais estratégias. A questão permanece sendo quem precisamente deve usá-las para este fim. O objetivo de desenvolver tais estratégias não é tarefa para uma teoria particular. Tal objetivo é um projeto para um bloco de movimentos sociais contra-hegemônicos em ascensão. Ao invés de propor um modelo programático ideal, pretendo concluir com a sugestão de algumas linhas mestras mais gerais para uma deliberação pública focada no desenvolvimento desse projeto. (Fraser, 2003, p. 86)

Crise neoliberal e crítica funcionalista

Depois da ascensão, a crise. A expressão “crise neoliberal” representa para Fraser um novo cenário político do mundo capitalista e, mais uma vez, a necessidade de reorganização de seus problemas teóricos centrais.

⁵ Essas seriam políticas de dupla face: de um lado, elas engajam as identidades das pessoas e satisfazem algumas de suas necessidades assim como interpretadas dentro das estruturas existentes de reconhecimento e redistribuição; de outro lado, elas colocariam em marcha uma trajetória de mudança, na qual mais reformas radicais tornam-se praticáveis ao longo do tempo. Quando bem-sucedidas, reformas não reformistas transformam mais que os componentes institucionais às quais elas explicitamente se dirigem. Além disso, elas mudam o terreno sobre o quais lutas futuras serão travadas (Fraser, 2003, p. 79).

Esse novo cenário tem seu marco inaugural nos textos reunidos em *Scales of Justice* (2009) e avança até suas publicações mais recentes. Fraser referencia diversos estudos e diagnósticos sobre a crise capitalista que se multiplicam desde 2008. Entretanto, a peculiaridade de suas análises estaria, em primeiro lugar, na tentativa de ir além do “viés produtivista” que ainda dominaria os estudos sobre a crise do capitalismo financeiro, levando-a a buscar uma compreensão mais ampla de sua composição e seus efeitos político-sociais; em segundo lugar, seu diagnóstico é orientado a compreender os potenciais de rearticulação política eventualmente existentes em função mesmo da situação de crise.

O título “Behind Marx hidden abode. For an expanded conception of capitalism” (2014) faz referência à chamada “acumulação primitiva” desenvolvida ao final do primeiro volume d’*O Capital*. Marx teria produzido dois deslocamentos significativos ao defender que (i) aquilo que estaria por trás da acumulação seria a exploração do trabalhador (isto é, a tese de que o lucro é obtido por parcela do trabalho não pago) e que (ii) encontraríamos a expropriação de terras e riquezas como condição de possibilidade mesma da exploração do trabalho – isto é, o roubo e a franca violência executados por meio da expropriação da produção familiar, artesanal e camponesa, a qual teria separado o produtor direto dos seus meios de produção e formado massas enormes de indigentes desocupados; uma volumosa reserva de força de trabalho livre e disponível para ser comprada. Isso explicaria tanto a acumulação inicial de riqueza para o investimento no processo de industrialização, quanto a existência de uma classe social que não teria outra escolha senão vender sua própria força de trabalho. Para Fraser, portanto, Marx estaria todo o tempo buscando desvelar as condições de possibilidade para a ordem econômica capitalista, as quais, em última instância, nos conduzem a elementos não estritamente econômicos. Para ela, deveríamos buscar em nossa própria compreensão do presente algo similar, indo além do empreendimento operado por Marx ao diagnosticar na atual ordem capitalista tendências de esgotamento de

recursos naturais, do poder público e de práticas de cuidado necessárias à reprodução da sociedade. Concentro-me aqui nesse último elemento.

Segundo Fraser, o cumprimento de funções continuadas de cuidado é uma exigência de toda a ordem social, inicialmente para suprir carências naturais básicas (típicas de animais pré-maturos, originariamente necessitados de amparo por parte de outros seres humanos em idade produtiva e que tendem a retornar a essa condição de desamparo em função da velhice, de doenças ou desemprego). Mais do que isso, o cuidado também seria fundamental para o cumprimento de necessidades de socialização básicas, ligadas à formação de sujeitos aptos ao trabalho e ao convívio social: “Chamado variadamente de cuidado, trabalho afetivo ou subjetivação, essas atividades formam os sujeitos humanos do capitalismo, sustentando-os como seres naturais corporificados, enquanto os constitui como seres sociais, formando seu *habitus* e o *ethos* cultural no qual eles se movem” (Fraser, 2016, p. 101). Fraser defende que o capitalismo neoliberal tem destruído as condições básicas de reprodução social ao desestabilizar as formas tradicionais de cuidado sem colocar um substituto em seu lugar. A gênese da chamada “crise do cuidado” pode ser aqui decomposta em três elementos: i) uma transformação significativa no regime de trabalho, ligado a sua flexibilização, à redução dos salários reais, ao aumento do número de horas trabalhadas e à exigência de combinação de múltiplas fontes de renda; ii) um rompimento da tradicional divisão sexual do trabalho, marcado pelo recrutamento massivo e generalizado das mulheres, anteriormente responsabilizadas pelas funções de cuidado, ao mercado de trabalho formal – algo que se daria em escala e extensão nunca antes encontradas na história; iii) a redução abrupta dos investimentos estatais em serviços públicos como educação, saúde e previdência. Isso faria com que se abrisse um “vazio” ou “buraco” dentro das condições de possibilidade de reprodução social. Uma inclusão sustentável da mulher no mercado de trabalho exigiria a responsabilização coletiva da sociedade pelas funções de cuidado, o que se cumpre não apenas por transformações culturais nos papéis de gênero, mas por investimentos em serviços públicos de qualida-

de, como creches, escolas e hospitais. O fato é que uma das características mais centrais do neoliberalismo é justamente o “enxugamento” do Estado e o corte abrupto de direitos sociais anteriormente exigidos como componentes necessários de sua legitimação política. Mais do que criticar esse processo de um ponto de vista normativo, Fraser insiste em sua insustentabilidade funcional em médio prazo.

Para preencher o “vazio do cuidado”, o regime importa trabalhadoras imigrantes dos países mais pobres para os mais ricos. Mais tipicamente, esse processo nos mostra mulheres rurais de regiões pobres assumindo o trabalho reprodutivo de cuidado anteriormente cumprido por mulheres mais privilegiadas. Mas para fazerem isso, as imigrantes devem transferir suas próprias responsabilidades familiares e comunitárias para outras cuidadoras ainda mais pobres, que devem por sua vez fazer o mesmo – e assim por diante em cada vez mais amplas “redes de cuidado global”. Mas longe de preencher o vazio do cuidado, o efeito da rede é apenas deslocá-lo – das famílias mais ricas para as mais pobres, do norte global para o sul global. (Fraser, 2016, p. 114)

Este último período é marcado por uma tese ainda mais provocativa naquilo que se refere especificamente à avaliação do movimento de mulheres. Fraser defende que não seria mera coincidência a sincronia entre a consolidação neoliberal e a notável proliferação do discurso feminista: para ela, o feminismo passa a ser considerado parte constitutiva do imaginário neoliberal. Essa tese passa ser defendida em dois passos: i) a autora defende que teria havido uma desconexão entre *movimento político feminista* e o *discurso feminista*, com a “perda de controle” do segundo pelo primeiro. Quer dizer, os diferentes estratos do movimento feminista teriam deixado de ser as vozes mais audíveis sobre a emancipação das mulheres, a qual passa a ser material valioso para grandes empreendimentos da cultura pop, propagandas publicitárias e lideranças políticas sem nenhum envolvimento histórico com o movimento; ii) uma resignificação de diferentes pautas do movimento feminista para fins de legitimação neoliberal. Segundo a auto-

ra, suas críticas ao economicismo, ao estatismo burocrático e ao androcen- trismo teriam sido apropriadas pelo *stablishment* político-econômico para “encobrir suas depredações debaixo de um véu carismático” da emancipa- ção feminina (Fraser, 2013, p. 223 e seguintes).

Esse tipo de apropriação não seria exclusividade do feminismo, mas teria acontecido com boa parte dos movimentos sociais. Fraser chama de “neoliberalismo progressista” a união entre livre-mercado e movimentos de emancipação, a qual combina meritocracia e diversidade no mercado de trabalho sem combater seus efeitos excludentes e destrutivos. Para a au- tora, entretanto, essa ressignificação parece peculiar e “mais fatídica” no caso do feminismo, principalmente devido a suas críticas ao modelo do “salário família”, que solidificava a autoridade masculina inquestionável, a institucionalização da dependência e um subtexto de gênero ligado à di- ferença profunda entre trabalho masculino remunerado e o trabalho do- méstico não pago das mulheres (Fraser, 2016, p. 113). Ampliando um ar- gumento de Boltanski e Chiapello, Fraser defende que esse tipo de crítica teria sido largamente utilizado no imaginário neoliberal para a autoriza- ção carismática e motivação pessoal ao novo regime de trabalho:

Insuficientemente sintonizada com a ascensão do fundamentalismo do livre- mercado, feministas *mainstream* acabaram por alimentar a racionalidade de um novo modo de acumulação capitalista, altamente dependente do trabalho assalariado de mulheres. Na medida em que as mulheres foram incorporadas no mercado de trabalho por todo o planeta, o ideal de salário família perde espaço para uma nova e mais moderna norma da família de dois provedores. A realidade por trás do novo ideal é certamente catastrófica para muitos: níveis de salário cada vez mais baixos, segurança do trabalho diminuída, padrões de vida decadentes, aumento significativo no número de horas trabalhadas e uma exacerbação da dupla jornada – muitas vezes tripla ou quádrupla. Mas o neoliberalismo encobre suas depredações debaixo de um véu carismático e encantador: invocando a crítica feminista do salário família ele promete

liberação por meio do trabalho pago a serviço do capital. [...]. [Ao longo desse processo], o sonho da emancipação da mulher é aproveitado pela máquina da acumulação capitalista. (Fraser, 2013, p. 240)

Conclusão

Se no artigo de 1985 Fraser nos remetia à necessidade de diagnósticos de época para a compreensão e continuidade da teoria crítica, o percurso até aqui acompanhado nos indica uma variação de seus usos e um gradual ganho de importância desse componente: como princípio organizador da agenda teórica, como critério para se avaliar o destino do movimento feminista e, por fim, como preocupação elevada a seu objeto teórico mais direto. Com efeito, acompanhamos ao longo desse percurso uma reelaboração constante de sua agenda teórica em função da percepção sobre as transformações históricas da política empírica, sinalizadas pelos indicadores do “capitalismo estatalmente organizado”, da “ascensão neoliberal” e da “crise do neoliberalismo”. Se o feminismo podia ser inicialmente apresentado como uma força coesa de reação e crítica ao capitalismo de Estado, a partir da qual seria possível perceber dimensões negligenciadas de seu déficit de legitimidade, as transformações históricas do capitalismo conduzem a uma diversificação dos movimentos opositores e do próprio feminismo, momento em que passa a ser fundamental a Fraser não apenas compreender sua diversificação interna, mas avaliá-la criticamente. Importante salientar que essa avaliação não é feita em abstrato, mas em função dos sinais e desafios próprios de seu tempo: vimos que o principal argumento contra as variantes mais eminentes do feminismo interseccional era seu suposto “culturalismo”, isto é, sua adesão (ainda que não intencional) ao eclipsamento da igualdade material no debate político promovido pela ascensão do neoliberalismo. Nesse sentido, o que não era tão problemático em 1985, passa ao centro de suas intervenções nos textos que compõem a obra de 1997. Em uma leitura retrospectiva, Fraser (2013, p. 4-5) salienta:

Sendo incapazes de transformar as estruturas de gênero profundas da economia capitalista, [feministas] preferiram apontar contra os prejuízos enraizados em padrões androcêntricos de valor cultural e hierarquia de status. [...] O efeito foi subordinar lutas sociais por lutas culturais. A política de redistribuição à política de reconhecimento. Essa não era certamente a intenção original. Ao invés disso, proponentes da virada cultural presumiam que as políticas de identidade e diferença feministas poderiam sinergizar com lutas pela igualdade de gênero. Mas essa presunção foi vítima do *zeitgeist* mais amplo. No contexto do *fin de siècle*, a guinada ao reconhecimento se acomodou muito bem a uma ascensão neoliberal que queria nada mais que reprimir toda memória do igualitarismo social. O resultado foi uma trágica ironia histórica. Ao invés de alcançar um paradigma mais amplo e rico, capaz de abranger tanto reconhecimento quanto redistribuição, feministas efetivamente trocaram um paradigma truncado por outro – um economicismo truncado por um culturalismo truncado.

Em seus textos mais recentes, entretanto, encontramos algo novo: a produção de um diagnóstico de tempo e a discussão sobre os meios mais adequados a fazê-lo tornam-se por si mesmos o principal objeto de sua elaboração filosófico-política. Vale dizer, não se trata apenas de explicitar sua percepção do contexto político como condição mesma para a boa elaboração teórica e posicionamento crítico perante os desafios históricos enfrentados. Trata-se, mais do que isso, de disputar diretamente as leituras e interpretações mais correntes a respeito da natureza e amplitude desses mesmos problemas. Em outras palavras, como já salientado, trata-se de disputar o próprio diagnóstico sobre a crise, estendendo as análises para os componentes “sociais” da atual conjuntura.

Cabe sugerir que essa postura não é arbitrária, mas vincula-se recursivamente ao próprio modo como a autora enxerga o papel da teoria no aproveitamento concreto de potenciais prático-políticos existentes. Seu diagnóstico mais recente é apresentado em termos bastante duros, prin-

principalmente no que se refere ao papel cumprido pelo discurso feminista na autorização de um novo regime de trabalho. Ainda assim, Fraser não é uma autora apocalíptica. Para ela, se esse percurso não nos revela um final plenamente trágico, é porque não chegamos ainda ao fim. A própria instabilidade do capitalismo neoliberal (que não seria apenas econômica, mas social em sentido mais amplo) conteria potenciais de mudança em seus componentes mesmos de desestabilização. A autora de maneira alguma faz prognósticos sobre sua forma social futura, muito menos prognósticos otimistas, mas indica que a insustentabilidade da atual ordem social carrega em si uma necessidade prática de transformação, ainda que não se proponha a responder para onde exatamente isso nos conduz. Sua questão mais premente passa a ser, justamente, quais as chances de um direcionamento político democraticamente mediado desse processo de transformação. E para ela, as possibilidades de que isso aconteça dependem de uma crítica anti-hegemônica que altere a própria percepção sobre a crise – segundo a qual passa a ser compreendida não como uma crise meramente sistêmica, ligada à incapacidade de cumprimento técnico das funções econômico-burocráticas, mas como uma crise de legitimidade do próprio Estado neoliberal. Para Fraser, disputar teoricamente o diagnóstico da crise parece condição elementar para o aproveitamento dos potenciais de ação prática existentes.

A crise atual é geradora de novas configurações políticas e gramáticas de conflito social. Lutas em torno da natureza, da reprodução social e poder público são centrais para essa constelação, implicando muitos eixos de desigualdade, incluindo nacionalidade/raça-etnia, religião, sexualidade e classe. [...] Desse modo, falta-nos, de maneira geral, concepções do capitalismo e da crise capitalista adequadas a nosso tempo. Meu objetivo aqui é sugerir um caminho que poderia remediar essa lacuna. (Fraser, 2014, p. 56)

No que se refere ao campo mais direto da ação política, a autora nos diz que a crise atual do capitalismo envolve tensões e terrenos de conflito entre economia e política, produção e reprodução, sociedade e natureza. E que nessas zonas de conflito encontraríamos potenciais “lutas de fronteira”, vinculadas à resistência contra a comodificação completa da vida social e manutenção de campos de ação suficientemente diferenciados do sistema econômico. Mais do que nunca, o feminismo teria aqui um papel fundamental: trata-se de retomar as rédeas do discurso emancipatório, impedindo que ele seja permanentemente apropriado como “novo espírito do capitalismo”. Em um de seus momentos mais propositivos, falando diretamente ao movimento feminista na mencionada conferência de Cortona, Fraser defende ser importante admitir que o patriarcado não foi superado, mas apenas assume novas formas; denunciar que o novo regime de trabalho torna sobretudo precárias as vidas das mulheres; vincular seu movimento de emancipação aos componentes inter-relacionados da redistribuição econômica, do reconhecimento cultural e da representação política; e, por fim, “militar por uma forma de vida que não seja centrada exclusivamente no trabalho pago, mas que valorize atividades não mercantilizadas, como o cuidado. Ainda amplamente cumpridas por mulheres, essas atividades devem se transformar em componentes de valor para uma vida boa entre todos” (Fraser, 2013, p. 226).

Referências

ALLEN, Amy. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy and Gender in Modern Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

FRASER, Nancy. *Unruly Practices: Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minesota Press, 1989.

- FRASER, Nancy. Rethinking Public Sphere: A Contribution to the Critic of Actually Existing Democracy. In: CALHON, C. (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- FRASER, Nancy. *Justice Interruptus*. Critical Reflections on the “Post-socialist” Condition. New York: Routledge, 1997.
- FRASER, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2009.
- FRASER, Nancy. *Fortunes of feminism*. From state-managed capitalism to neoliberal crisis. New York: Veso, 2013.
- FRASER, Nancy. Behind Marx Hidden Abode. For an expanded conception of capitalism. *New Left Review*, n. 86, 2014.
- FRASER, Nancy. Contradictions of Capital and Care. *New Left Review*, n. 100, 2016.
- FRASER, Nancy; HONETH, Axel. *Redistribution and Recognition*. A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso, 2003.
- FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- OLSON, Kevin (Org.). *Adding Insult to Injury*. Nancy Fraser debates her critics. New York: Verso, 2008.
- PHILLIPS, Anne. From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement. In: OLSON, Kevin (Org.). *Adding Insult to Injury*. Nancy Fraser debates her critics. New York: Verso, 2008.
- SILVA, F. G. Amy Allen e o empoderamento do mundo da vida. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3, 2018.
- SILVA, Felipe Gonçalves. “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos”. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- YOUNG, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Sujeição, emancipação e poder:

os limites da teoria feminista de Amy Allen
e da sua aliança com Foucault¹

Yara Frateschi



Em *The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory* (2007), Amy Allen se propõe a colocar em diálogo Foucault e Habermas com a intenção de esclarecer aqueles que são, segundo ela, os dois objetivos principais da Teoria Crítica: (1) “oferecer um diagnóstico embasado empiricamente das crises centrais e das injustiças do tempo presente”; (2) “traçar os caminhos da progressiva transformação social” (Allen, 2008, p. 173). A realização do primeiro objetivo

[...] requer o desenvolvimento de uma explicação do poder em toda a sua profundidade e complexidade, incluindo a maneira pela qual o poder opera por meio de mecanismos de sujeição que constituem modos subordinantes de subjetividade e identidade”. (Allen, 2008, p. 173)

Alcançar o segundo propósito requer, por sua vez, o desenvolvimento de uma explicação da autonomia, “entendida tanto como capacidade de reflexão crítica sobre as relações de poder que nos constituem, quanto como capacidade para a autotransformação” (Allen, 2008, p. 172). Partindo de uma leitura peculiar de Foucault, Allen defende – o que inicialmente parece promissor – a tese de que sujeição e autonomia são os dois lados da



¹ Este texto é uma versão modificada (e com inclusão de notas) que pretende tornar mais preciso o argumento apresentado no artigo “The limits of Amy Allen’s analysis of gender subordination in *The Politics of Our Selves*”, aceito para publicação pela Revista *Veritas* em janeiro de 2018. Agradeço a Nathalie de Almeida Bressiani, Renata Romolo Brito, Ana Claudia Silveira, Ricardo Ribeiro Terra, Luiz Sergio Repa, Leonardo Rennó e Felipe Gonçalves Silva pelas discussões e valiosas sugestões.

política.² Embora foucaultianos e habermasianos tenham a tendência de exaltar um aspecto em detrimento do outro, ela propõe uma abordagem que teoriza a sujeição sem sacrificar a possibilidade da autonomia e a autonomia sem negar a realidade da sujeição (Allen, 2008, p. 173).

Neste texto, eu me proponho a explicitar os limites deste projeto que Allen pretende executar promovendo um diálogo da Teoria Crítica com Michel Foucault (e também Judith Butler). A minha tese é a de que, embora aparentemente promissor, o projeto realiza precariamente os dois objetivos anunciados. Por um lado, a assimilação da tese foucaultiana de que “não há nada fora do poder” parece comprometer a promessa de teorizar a sujeição sem negar a possibilidade da autonomia: como, afinal, casar as duas coisas sem que uma ou outra não se veja comprometida? Procurarei mostrar que Allen não atende ao desafio. Por outro lado, a análise que ela faz da sujeição – sobretudo na questão de gênero, que será o meu foco principal – é ainda frágil e parcial na medida em que se contenta em buscar explicar “como indivíduos subordinados se tornam psiquicamente vinculados à sua própria subordinação” (Allen, 2008, p. 174). Embora seja um aspecto inegável da subordinação da mulher, essa vinculação não

²De acordo com Allen, a crítica feminista de Foucault (assim como a crítica habermasiana) se equivocou ao acusá-lo de decretar a morte do sujeito. Baseada em uma má leitura da obra foucaultiana, tal interpretação não perceberia que Foucault não apenas não endossa a morte do sujeito, como também que é o sujeito – e não o poder – o tema central das suas investigações. Para ela, a obra de Foucault será mais bem compreendida como uma crítica imanente da noção kantiana de sujeito transcendental, sendo que o seu principal objetivo “é interrogar as condições históricas, culturais e sociais de possibilidade da subjetividade na era moderna, com um olhar para analisar os modos contingentes de constrangimento inseridos nessas condições e visualizando *novas e mais livres práticas do self*” (Allen, 2008, p. 173). Ainda de acordo com Allen, haveria uma abordagem implícita (e, às vezes, explícita) da noção de autonomia na obra tardia de Foucault que é consistente com a sua análise da sujeição e do poder. Foucault, diz ela, “entende a autonomia – tanto no sentido da capacidade para a reflexão crítica quanto no sentido de capacidade para autotransformação deliberada, ambas implícitas na noção de tecnologias do self – sempre em sua vinculação com o poder” (Allen, 2008, p. 173). Isso significa que nós temos que abandonar a esperança de ascender a um ponto de vista fora do poder a partir do qual a crítica do poder seria feita. Em outras palavras, “nós devemos abandonar a demanda por pureza”. Não significa, entretanto, que a crítica seja fútil ou a autonomia, impossível. A crítica é “sempre inacabada e contínua” e, “como diz Foucault ‘estamos sempre em posição de começar de novo’ – e a autotransformação necessariamente envolve assumir de maneira subversiva as relações de sujeição que nos tornaram o que somos” (Allen, 2008, p. 173).

expressa a complexidade das suas causas materiais e simbólicas. Isso posto, defendo que Allen não oferece um bom modelo para a Teoria Crítica feminista à luz das complexidades das sociedades capitalistas, muito menos para as lutas feministas no Sul Global, profundamente marcado pela desigualdade social, pelo racismo e outros tipos de violência contra a mulher. No limite, Allen não é capaz de se imunizar contra a objeção que ela mesma faz a Benhabib e a Habermas de serem, ambos, cegos para a complexidade das relações de poder (Allen, 2008, p. 172).

Afinada com as análises da sujeição realizadas por Foucault e Butler e buscando explicar como indivíduos subordinados se tornam psicologicamente vinculados à sua subordinação, em *The politics of our selves* Amy Allen recusa concepções fortes e excessivamente racionalistas de autonomia geralmente sustentadas, segundo ela, por autores vinculados à Teoria Crítica a partir de Habermas. Habermas sustentaria uma concepção muito “robusta” de autonomia por desconsiderar o papel que o poder “necessariamente desempenha na formação de indivíduos autônomos” (Allen, 2008, p. 175). Embora tenha as vantagens (em relação a Foucault) de sustentar uma visão mais ampla do social, que abarca tanto as interações estratégicas quanto as interações comunicativas, e apesar de atribuir um papel central à autonomia, ele falharia onde Foucault não falha – em considerar o poder em toda a sua profundidade e complexidade –, o que torna a sua concepção de autonomia excessivamente racionalista. Seyla Benhabib não escaparia de incorrer no mesmo erro e, no limite, pela mesma razão. Ainda que tenha se disposto a corrigir os excessos racionalistas de Habermas e que a teoria do universalismo interativo seja mais sensível às particularidades e a uma explicação mais situada e concreta do self (portanto, mais compatível com a teoria feminista), a concepção narrativa do self sustentada por ela reteria um problemático resíduo racionalista, que deve ser eliminado para dar conta da questão da sujeição de gênero (Allen, 2008, p. 177). Se a noção de autonomia sustentada por Benhabib é muito forte, isso se deve à sua definição enquanto “capacidade de exercer escolha e agência sobre as próprias condições de identificação narrativa” (Allen, 2008,

p. 163; Benhabib, 2002, p. 16). De acordo com Allen, Benhabib só é capaz de sustentar uma concepção tão forte de autonomia porque “subestima a profundidade da dominação exercida por modos *generificados* [*gendered*] de sujeição sobre indivíduos que são lançados em sociedades estruturadas por persistente subordinação de gênero” (Allen, 2008, p. 163). Ela não teria percebido que o self “já é generificado” e que o poder não apenas estrutura as opções disponíveis a partir das quais exercemos escolha quando construídos as nossas estórias de vida generificadas, mas também que o poder penetra profundamente no self estruturando o próprio “eu” que escolhe como representar o seu próprio gênero (Allen, 2008, p. 165). Para Allen, portanto, é preciso admitir que o gênero é uma “precondição social e cultural” para a formação de qualquer narrativa.

Para dar sustentação à tese de que o gênero é precondição cultural e social de qualquer narrativa, Allen recorre à psicologia do desenvolvimento, cujos estudos mostrariam que a fonte da nossa percepção de nós mesmos enquanto seres *generificados* se estende à infância, e que o gênero se torna proeminente “muito antes da criança ter desenvolvido as habilidades narrativas que Benhabib considera como as condições necessárias da identidade pessoal [*selfhood*]” (Allen, 2008, p. 166-167). A partir de estudos que indicam que a interação dos cuidadores com as crianças carrega estereótipos de gênero e tende a reforçar a subordinação da mulher, Allen conclui que são implausíveis a “ideia do gênero como narrativa e a afirmação correlata de um núcleo do self não generificado [*nongendered core self*] que tem a habilidade de escolher autonomamente se e como assumir narrativas de gênero” (Allen, 2008, p. 168).

Neste texto eu não me proponho a analisar a pertinência destas críticas a Seyla Benhabib e à sua concepção narrativa de self, mas sim mostrar que a análise que Allen faz da formação da identidade e da sujeição da mulher impõe sérias dificuldades para uma reflexão aprofundada a respeito das suas causas, a respeito da agência política e, por fim, não dá conta da

transformação social.³ Em primeiro lugar, deve-se questionar qual é o lugar deixado para a agência, para a autonomia e para o empoderamento: onde efetivamente reside a capacidade do sujeito para a reflexão crítica e para a autotransformação, uma vez que a adesão à teoria foucaultiana da sujeição – assim como a adesão à abordagem psicanalítica de Butler – leva Allen a reduzir muito significativamente a autonomia dos indivíduos e a sua capacidade de escolha? A tentativa de salvar um lugar para a agência e para autonomia parece seriamente ameaçada por uma abordagem da sujeição que se contenta em capturar os modos pelos quais o poder constitui formas de identidade que constroem indivíduos subordinados ao *compeli-los* a assumir normas subordinantes (Allen, 2008, p. 72).

³ Embora eu não pretenda, neste artigo, analisar a pertinência das críticas de Amy Allen à Seyla Benhabib em *The Politics of Our Selves*, sugiro que Benhabib resolve em melhores termos do que Allen os dois aspectos da Teoria Crítica – o diagnóstico-explicativo e o antecipatório-utópico –, razão pela qual o seu modelo é mais produtivo para a Teoria Crítica feminista, o que procurarei mostrar em outro artigo. Isso se deve a, pelo menos, dois fatores: a sua concepção narrativa de self e a noção de iterações democráticas [*democratic iterations*], amparadas por uma teoria mais ampla da democracia deliberativa. Quanto à concepção narrativa de self, Allen se equivoca na sua interpretação: Benhabib não torna a formação da identidade imune às relações de poder, ao contrário, ela as leva seriamente em consideração quando admite que somos constituídos pelo discurso (embora não determinados por ele). Benhabib não pensa que a identidade seja estabelecida por um “Eu” que preexista à significação, o que ela não aceita é que o indivíduo seja meramente “uma lousa em branco sobre a qual são inscritos os códigos de uma cultura, um tipo de tábula rasa lockeana aos traços foucaultianos da estação” (Benhabib, 1992, p. 217). Com isso, Benhabib resguarda um lugar mais amplo do que aquele resguardado por Allen para a agência, para a autonomia e também para a transformação de formas enraizadas de dominação. Autonomia, para Benhabib, não significa autarquia, como Allen parece supor, mas sim “a habilidade para se distanciar de papéis sociais, tradições, histórias, e mesmo dos compromissos mais profundos e assumir uma atitude universalista de questionamento hipotético com relação a esses” (Benhabib, 1999, p. 353-354, nota 13; 2017, p. 164, nota 13). Deve-se buscar compreender essa noção de autonomia não como uma reabilitação do “*noumenal self*” kantiano (como faz Allen), mas à luz das *democratic iterations*, que são “processos complexos de argumentação pública, deliberação e troca pelas quais princípios e reivindicações por direitos universalistas são contestados, contextualizados, invocados e revogados, postos e posicionados nas instituições políticas e legais assim como nas associações da sociedade civil [...]” (Benhabib, 2004, p. 179). Pretendo desenvolver esses aspectos da teoria de Benhabib em outro texto a fim de mostrar (1) os equívocos da interpretação de Allen a respeito da concepção narrativa de self e (2) que a teoria de Benhabib, comparada com a de Allen, é mais capaz de levar em consideração a complexidade e a profundidade das relações de poder e, ao mesmo tempo, dar conta da emancipação sem deixar de relacionar autotransformação com transformação social.

Certamente Allen está correta ao afirmar que os indivíduos são lançados em sociedades estruturadas por persistente subordinação de gênero. Contudo, sua abordagem da sujeição e a assimilação da tese foucaultiana de que “não há nada fora do poder” criam alguns problemas que podem não ser marginais para o propósito assumido por ela de esclarecer os dois aspectos centrais da Teoria Crítica: o diagnóstico-explicativo e o antecipatório-utópico. A sua análise da questão de gênero, excessivamente centrada no indivíduo (em certos indivíduos) em termos psicológicos, a leva a uma avaliação precária e insuficiente tanto das causas da subordinação da mulher quanto dos potenciais emancipatórios inscritos no presente. Como resultado, quando muito Allen alcança uma reflexão sobre a autotransformação (que ela identifica com autonomia), sem esclarecer em quais termos esta autotransformação está vinculada à transformação social. Isso se deve à atenção quase exclusiva ao modo pelo qual o poder constitui formas de identidade, *compelindo* os sujeitos a assimilarem as normas que os subordinam. Com isso, perdem-se as múltiplas e imbricadas causas da subordinação da mulher, como se a sua causa principal fosse a assimilação de padrões e modos de vida subordinantes. Perde-se também de vista que a emancipação requer mais do que autotransformação e autonomia, entendida como capacidade para refletir sobre as relações de poder e a habilidade, conseqüente, de transformar o próprio desejo. Em conseqüência, se veem comprometidas as propostas de (1) oferecer um diagnóstico das crises e injustiças do tempo presente e (2) projetar modos para a transformação *social*.

Allen tende não apenas a enfatizar excessivamente a dominação em detrimento da autonomia e da agência, como também tende a enfatizar o poder que subordina e compele (sobretudo em termos psicológicos) em detrimento do político e do social. As duas coisas estão relacionadas e isso fica evidente no uso que ela faz da psicologia do desenvolvimento sem estabelecer conexões mais amplas e sem investigar as raízes culturais, sociais, econômicas e políticas da sujeição que ela detecta em termos psicológicos. Nisso Allen mais se distancia do que se aproxima da tradição intelectual

da Escola de Frankfurt e daquilo que ela mesma considera valioso nessa tradição: a sua ênfase na teoria social e na compreensão do social a partir do nexos entre o político, o cultural e o individual (Allen, 2015c, p. xiii). Em *The politics of our selves* falta justamente este nexos. Consequentemente, a correção que ela tenta fazer de Benhabib, inspirada em Butler, a leva a um diagnóstico empobrecido da dominação de gênero, focado excessivamente no âmbito individual (psicológico) e com especial atenção ao controle do corpo e do desejo. O problema é que o seu recurso à psicologia do desenvolvimento não explica a complexidade da dominação de gênero e a sua constituição social e histórica, mas simplesmente “nos fornece um esquema para a sua reprodução”.⁴ E mesmo este esquema é precário, porque, como já apontou Moira Gatens (2014, p. 44), o argumento de Allen “privilegia o gênero sobre outros marcadores igualmente importantes da identidade, tais como raça, classe, sexualidade, habilidade, idade ou etnicidade”. Isso leva ao isolamento da questão de gênero dos outros componentes do self. Daí a precariedade do seu diagnóstico acerca das causas da sujeição da mulher.

No entanto, se consideramos, com Nancy Fraser, que a injustiça contra a mulher é econômica e cultural e que ambas estão imbricadas, no sentido de que quando normas androcêntricas e sexistas são institucionalizadas no Estado e na economia o resultado é a desvantagem econômica das mulheres e a restrição da sua participação na vida pública e na formação da cultura, o que, por sua vez, pereniza normas androcêntricas e assim por diante (Fraser, 1995); se partimos daí, percebemos que a sujeição da mulher se deve a *diferentes formas de exercício do poder*, por exemplo, o simbólico e o material e, consequentemente, que a emancipação exige remédios distintos. Ou seja, teríamos que nos engajar na pergunta que Allen não faz a respeito da variedade de medidas sociais, políticas, econômicas, jurídicas e culturais que possam combater a sujeição da mulher. As múltiplas causas da subor-

⁴ Estou parafraseando aqui a crítica de Benhabib ao modelo psicossocial de Gilligan e Chodorow (Cf. Benhabib, 1992, p. 194).

dinação de gênero nos força a sair do âmbito restrito da psicologia para o campo da política e da economia e a prestar mais atenção às lutas do nosso tempo. As pautas feministas dos movimentos sociais e das mais diversas organizações de mulheres nos informam com mais segurança do que a psicologia do desenvolvimento (ou o livro de Jacob Brumberg, como veremos a seguir) a respeito da complexidade do exercício do poder contra a emancipação feminina. Observamos hoje mulheres organizadas reivindicando salários iguais, lutando contra a sub-representação política ou contra a violência doméstica; mulheres negras lutando contra o racismo estrutural; mulheres indígenas em redes multiétnicas organizadas para prover melhores condições de vida e igualdade de gênero em comunidades locais; mulheres evangélicas, católicas e sem religião unidas para reivindicar o direito de interrupção da gravidez; jovens organizadas contra a reprodução de estereótipos de gênero nas escolas, no âmbito da propaganda e dentro da família. O campo da luta política é fértil para nos informar a respeito dos obstáculos materiais e simbólicos impostos à emancipação feminina e da complexidade e da profundidade do exercício do poder que perpetua a subordinação. Contudo, restringida ao domínio da sujeição psicológica e distanciada do campo das lutas políticas, Allen acaba por atribuir um papel muito limitado aos próprios movimentos sociais, reduzidos a prover “possibilidades alternativas de vínculo e fontes de reconhecimento que podem ajudar os indivíduos a formarem vínculos menos subordinantes” (Allen, 2007, p. 183). É inegável que os movimentos coletivos são importantes na medida em que ajudam os indivíduos a formarem vínculos menos subordinantes, mas isso está longe de esgotar a sua dimensão política e social, que se manifesta também nas lutas e nas conquistas dos movimentos de mulheres por direitos, por intervir na política e na formulação de políticas públicas que ataquem as diversas e imbricadas causas da subordinação.

A análise que Allen faz da questão em *The politics of our selves* insiste, contudo, na recalcitrância da subordinação de gênero, persistente mesmo depois de “décadas de feminismo crítico e ativismo” (Allen, 2007, p. 174). Tal recalcitrância é ilustrada por Allen pela pesquisa de Jacob Brumberg – *The*

Body Project: an intimate history of american girls (1997) – realizada com diários que teriam permitido à autora capturar a mudança na autopercepção de meninas americanas desde o fim do século XIX até o fim do século XX. A tese central de *The Body Project* é a de que enquanto as meninas no fim do século XIX tendiam a entender a si mesmas a partir de padrões morais, no final do século XX elas passam a se perceber, sobretudo, a partir dos seus corpos e a assumir como o seu mais importante projeto a conquista da perfeição do corpo. O ponto de Brumberg: aquilo que parece ser um ganho em termos de autonomia e liberdade de expressão para as meninas do século XX é, “na verdade, profunda submissão a normas perniciosas de beleza feminina” (Allen, 2007, p. 181, grifo meu). Para Allen, o mais interessante da pesquisa de Brumberg está nas conclusões a que chega a respeito das estudantes de graduação da Cornell University: embora ativistas e conhecedoras de teorias feministas, embora capazes de aplicar o seu conhecimento teórico de maneira sofisticada para embasar a crítica das imagens culturais da mulher e da feminilidade, estas mesmas estudantes, ainda assim, “internalizaram o imperativo contemporâneo do corpo perfeito” e chegam até mesmo a odiar os seus corpos, e a si mesmas, por falharem em atingir o ideal da perfeição do corpo feminino que a cultura americana popular demanda (Allen, 2007, p. 182). Este caso mostraria, para Allen, que é insatisfatório tentar compreender o self apenas nos termos da sujeição ou da autonomia, afinal, ambas estão intimamente conectadas. Mostraria também os limites de uma concepção de autonomia entendida “apenas como capacidade para a crítica racional” (Allen, 2007, p. 183) apontando para a necessidade da transformação do desejo.

Eu não pretendo questionar as teses centrais segundo as quais (1) sujeição e autonomia estão imbricadas, (2) a dominação de gênero é extremamente resistente à crítica e à mudança e (3) a autonomia não pode ser entendida apenas como capacidade de crítica racional. *The politics of our selves* acerta aí e por isso Allen entende ser produtivo um diálogo da Teoria Crítica com Foucault e Butler. Contudo, a análise da sujeição nos termos da internalização de normas subordinantes e do sofrimento causado pela

inadequação aos padrões de beleza feminina privilegia certo tipo de sofrimento e sujeição negligenciando outros que, talvez, não afetem as ativistas universitárias norte-americanas às quais Allen presta atenção, mas sim mulheres que sofrem e são sujeitadas, por exemplo, pela pobreza e pelo racismo e que podem estar fora dos muros da Cornell University. Embora Allen se proponha a levar o poder a sério, “em toda a sua complexidade e profundidade”, acaba negligenciando, por exemplo, a desigualdade social e o racismo. Não se leva a sério o poder “em toda a sua profundidade e complexidade” sem levar seriamente em consideração classe e raça.

A maneira pela qual Allen teoriza a sujeição está vinculada a uma concepção negativista de emancipação, apresentada em pormenores no artigo “Emancipation without utopia: subjection, modernity and the normative claims of feminist critical theory” (2015b). Segundo Allen, esta concepção de emancipação, também baseada em Foucault, teria uma vantagem importante em relação a Habermas e aos pós-habermasianos (inclusive Benhabib) por ser capaz de corrigir a vulnerabilidade da Teoria Crítica à objeção feminista pós-colonial.⁵ Primeiro, porque Foucault

⁵ Segundo Allen, Benhabib introduz o feminismo no “modelo do processo de aprendizado” propriamente europeu, que vincula liberdade com autonomia e valoriza a emergência de uma forma pós-convencional, secular e autônoma da identidade individual. Para ela, as capacidades que Benhabib vincula à autonomia – tomar distância crítica das próprias crenças e comprometimentos (reflexividade); entender suas próprias crenças e comprometimentos como um conjunto particular de crenças e comprometimentos entre outros (pluralização); e diferenciar as crenças que se referem ao mundo subjetivo, mundo intersubjetivo e mundo objetivo (descentralização) – desenham uma forma de identidade atrelada à “superioridade do desenvolvimento da moderna perspectiva do Esclarecimento europeu”. Consequentemente, Benhabib adotaria uma postura que carece de humildade na medida em que trata “os grupos culturais cujas práticas ela considera necessário avaliar não propriamente como contemporâneos morais, mas sim como aquilo que Dipesh Chakrabarty chama de ‘encarnações humanas do princípio do anacronismo’” (Allen, 2015a, p. 127). Para corrigir esse viés “arrogante” da Teoria Crítica que acometeria também Benhabib, Allen defende que devemos “abordar outras formas de vida com humildade e abertura para o que podemos aprender – e desaprender – sobre nós mesmos com o encontro e não apenas o que ‘eles’ possam apreender ‘conosco’” (Allen, 2015a, p. 127, nota 74). Novamente Foucault a inspira na correção dessa rota supostamente tomada pela Teoria Crítica e que a tornaria sujeita, com razão (ainda segundo Allen), à crítica feminista pós-colonial. No entanto, nessa cruzada para descolonizar a Teoria Crítica, Allen desconsidera muito rapidamente a importância política e o potencial democrático da reflexividade, da pluralização e da descentralização. Do mesmo modo, parece não haver, para ela, um lugar positivo para a ideia de que essas capacidades podem ser adquiridas por processos de aprendizado que possam levar à contestação de formas enraizadas de poder.

(comprometido com a ideia de que não há nada fora do poder) permitiria uma ruptura com um tipo de filosofia da história vinculada à noção de progresso que vê a modernidade europeia – e suas concepções de liberdade, autonomia e emancipação – “como resultado de um processo de desenvolvimento e aprendizado histórico” (Allen, 2015b, p. 521). Em segundo lugar, e em conformidade com isso, porque Foucault não se baseia em uma concepção positiva de utopia.⁶ Daí a suposta produtividade da noção negativista de emancipação, que não precisa mais da projeção de “uma sociedade na sua forma perfeita” e que aposta na possibilidade da transformação das relações de poder “em um campo móvel e reversível” (Allen, 2015b, p. 524). Esta noção de emancipação, defende Allen, “oferece o melhor modelo para a Teoria Crítica feminista à luz das complexidades e das ambivalências do discurso emancipatório” (Allen, 2015b, p. 515).

O problema é que ao mesmo tempo em que rejeita a utopia de uma sociedade completamente livre das relações de poder (o que à primeira vista novamente parece produtivo) essa concepção de emancipação também parece abandonar a perspectiva de uma crítica mais radical e estrutural das democracias capitalistas contemporâneas. Allen parece assumir, assim, a uma noção tímida (e, no limite, liberal) da agência política, que abandona a subversão das formas de vida presentes e que se distancia das lutas e aspira-

Enquanto Allen vincula esse “processo de aprendizado” com imperialismo, Benhabib o interpreta como condição da vida democrática em sociedades plurais (Allen precisa nos dizer como é que em sociedades complexas e plurais a vida democrática pode prescindir de algum grau reflexividade, pluralização e descentralização). Com isso, Benhabib não resvala para o silenciamento imperialista ou colonizador de outras formas de vida, tampouco alimenta a expectativa de uma sociedade na sua “forma perfeita”. Ao contrário, entende que é justamente para salvar a possibilidade da vida democrática – que é sempre conflituosa e plural – que essas capacidades devem ser desenvolvidas em algum grau.

⁶ Para justificar a produtividade da sua aliança com Foucault e a adesão à tese de que não há nada fora do poder, Allen exagera na dura crítica que faz aos teóricos críticos em geral pela sua suposta adesão à utopia de uma sociedade livre do poder. Com relação à Benhabib, cumpre dizer que a sua noção de utopia não aposta absolutamente na supressão total das relações de poder, mas vincula-se, isso sim (o que falta em Allen) à ideia de *política da transfiguração* que “ênfatisa a emergência de necessidades, relações sociais e modos de associação qualitativamente novos [...]” (Benhabib, 1986, p. 13). A noção de utopia, em Benhabib, aponta para os limites do universalismo burguês, para o seu aspecto excludente e para a necessidade da sua transfiguração em nome do aprofundamento da democracia.

ções contemporâneas por transformações efetivamente estruturais. Se a rejeição que Allen faz da utopia nos confina à perspectiva de uma resistência modesta vinculada com a autotransformação ou que aspira, quando muito, a “abrir linhas de fragilidade e fratura nas formas de vida” (Allen, 2015b, p. 524; página 128 da tradução – 2015a), então, ela não oferece o melhor modelo para a Teoria Crítica feminista à luz das complexidades das sociedades capitalistas contemporâneas, nas quais a emancipação da mulher requer o enfrentamento da pobreza e do racismo. Parece que, para enfrentá-los, precisaríamos aspirar a mais do que a transformação do desejo e a abertura de “fraturas” nas formas de vida, como Allen almeja.

Seria interessante questionar, entretanto, se a própria Allen mantém (e em quais termos) a tese foucaultiana “de que não há nada fora do poder”. Ou, em outras palavras, se ela mesma não recai em algum momento naquilo que chama criticamente de “utopia”.

Como vimos, o projeto principal de *The politics of our selves* repousa na proposta de colocar a Teoria Crítica em diálogo com Michel Foucault a fim de esclarecer os seus dois principais aspectos e de defender uma abordagem que seja capaz de teorizar a sujeição sem sacrificar a possibilidade da autonomia, e a autonomia sem negar a realidade da sujeição (Allen 2007, p. 173). De acordo com ela, Habermas oferece uma melhor abordagem da autonomia, enquanto Foucault resolve melhor a questão da sujeição, razão pela qual um diálogo entre ambos seria produtivo. Embora o projeto pareça à primeira vista atraente, nota-se, entretanto, que quando se propõe a dar conta do aspecto antecipatório-utópico e emancipatório da Teoria Crítica, Allen é forçada a desfigurar a base foucaultiana a partir da qual pensa a sujeição e o poder. Neste momento, emergem as incongruências do projeto. Vejamos brevemente.

Mesmo assumindo a tese de que não há nada fora do poder, Allen não recusa a possibilidade do reconhecimento mútuo e o seu potencial transformador. No livro de 2007, no momento derradeiro de pensar a possibilidade do reconhecimento, a autora claramente se distancia de Butler e Foucault, na medida em que ambos “sustentam uma concepção extre-

mamente restrita do social, que tende a equalizar todas as relações sociais com relações estratégicas de poder” (Allen 2007, p. 174). Isso prejudica, diz Allen, a habilidade de Butler e de Foucault para oferecer uma explicação adequada da resistência à sujeição, pois os impede de “distinguir adequadamente resistência de reinscrição na subordinação” (Allen 2007, p. 174). Portanto, para evitar recair no mesmo problema de identificar resistência e subordinação, Allen deve encontrar um lugar para as noções de reciprocidade normativa e reconhecimento mútuo. É por isso que ela traz Habermas de volta ao seu projeto crítico, uma vez que ele oferece uma concepção mais ampla do social que “abarcas tanto as interações estratégicas quanto as interações comunicativas” (Allen 2007, p. 175) e atribui um papel central à autonomia (embora, como já observei anteriormente, ela considere a noção habermasiana de autonomia excessivamente robusta por supostamente desconsiderar o papel que o poder desempenha na formação de indivíduos autônomos).

A noção de reconhecimento compatível com a tese foucaultiana de que não há nada fora do poder não pode evidentemente ser identificada “com um estado possível de relações sociais das quais as relações de poder tenham sido completamente expurgadas, mas como uma possibilidade permanente, embora temporariamente momentânea, dentro de relações humanas que se desdobram dinamicamente” (Allen 2007, p. 175). Isso posto, o reconhecimento mútuo “pode ser pensado como um ideal imanente à vida social; que provê uma base dentro da prática social para a crítica normativa”. Interessa notar que ela mesma admite que há alguma coisa estranha em tentar juntar essas coisas: “se eu aceito que não há nada fora do poder, então como posso sustentar que reciprocidade normativa e relações de reconhecimento mútuo sejam possíveis?” (Allen 2007, p. 178).

A solução exige suavizar a tese foucaultiana: a afirmação de que não há nada fora do poder “não significa que o poder esteja presente em toda e qualquer relação social, mas sim, de maneira mais inócua, que o poder é uma característica não erradicável da vida humana social” (Allen 2007, p. 179). Significa, portanto, admitir que não há vida social da qual o poder

tenha sido completamente eliminado. Ou seja, a proposta de fazer justiça aos dois aspectos da Teoria Crítica, combinando Habermas com Foucault, só se realiza se a tese foucaultiana de que não há uma perspectiva fora do poder for suavizada a ponto de admitir a possibilidade do reconhecimento mútuo, isto é, a possibilidade da aquisição de um ponto de vista fora das relações de poder. Nesse sentido, de uma perspectiva foucaultiana, talvez Allen cometa o mesmo erro que detecta em Habermas, que é o de não levar suficientemente a sério a profundidade com que as relações de poder afetam a formação da identidade.

A mesma incongruência se repete em *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory* (2015c), quando ela se propõe a refletir sobre a relação entre poder e razão e a encontrar um modo de conceitualizar a razão prática que seja atento às suas impurezas – ou seja, aos seus entrelaçamentos com o poder – sem, contudo, escorregar para o irracionalismo. Allen critica duramente Habermas e Honneth por relacionarem a ideia do progresso histórico com a progressiva purificação da razão das relações de poder (Allen, 2015c, p. 219) e permanece fiel à perspectiva de Foucault de que o objetivo do pensamento crítico é aceitar a espiral formada pelo entrelaçamento entre razão e poder. O argumento da “espiral” aponta para uma tensão irreconciliável entre ambos e para o fato de que estamos comprometidos com uma “forma de racionalidade que é infelizmente entrelaçada por relações de poder e dominação” (Allen, 2015c, p. 219). No entanto, mesmo tendo admitido a espiral de Foucault contra a suposta aposta de Habermas e Honneth na purificação progressiva da razão das relações de poder, Allen propõe uma concepção de razão como “prática social” (baseada em Anthony Laden) e “conversação casual”, que identifica a atividade de raciocinar com a atividade de compartilhar o mundo. Ora, onde vão parar as relações de poder quando passamos a compartilhar o mundo por conversação?

Os dois livros guardam este ponto em comum: Foucault é o autor no qual Allen se baseia para questionar a Teoria Crítica que, desde Habermas, teria desconsiderado as relações de poder com sério prejuízo ao projeto crí-

tico (o que teria tornado a Teoria Crítica incapaz de lidar com as questões de gênero adequadamente, incorrendo em otimismo exagerado ou resvalando para a atitude do “colonizador”). Contudo, na conclusão dos dois livros, quando se propõe a encontrar algum lugar para a emancipação, ela se vê obrigada a se apartar da tese foucaultiana de que não há nada fora do poder. Apesar do projeto anunciar essa tensão, a minha interpretação é a de que Allen não realiza em bons termos a promessa de colocar a Teoria Crítica em diálogo com Michel Foucault: para dar conta da emancipação ela precisa enfraquecer ou até mesmo desfigurar a base foucaultiana do seu próprio edifício teórico. Assim, a teoria acaba oscilando, de maneira confusa, entre uma concepção ora mais, ora menos negativista de emancipação; e quando se propõe a distinguir resistência de reinscrição na subordinação não consegue mais se adequar à análise da sujeição que ela mesma desenvolve a partir de Foucault e Butler, embora teime em se agarrar a ela, e tampouco é capaz de dar uma interpretação consistente para a tese de que não há nada fora do poder, embora teime em não abandoná-la.

Referências

ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. Tradução de Inara Marin, Felipe Gonçalves Silva e Ingrid Cyfer. *Novos Estudos*, v. 103, p. 115-132, nov. 2015a.

ALLEN, Amy. Emancipation without utopia: subjection, modernity and the normative claims of feminist critical theory. *Hypatia*, v. 30, n. 3, p. 513-529, Summer 2015b.

ALLEN, Amy. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2015c.

ALLEN, Amy. *The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*. New York: Columbia University Press, 2007.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge; London: Polity, 1992.

BENHABIB, Seyla. Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation. *Signs*, v. 24, n. 2, p. 335-361, 1999.

BENHABIB, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. *The Right of Others: Aliens, residents and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BENHABIB, Seyla. Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global. Tradução de Ana Claudia Lopes Silveira. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 22, n. 4, p. 145-170, 2017.

FRASER, N. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “post-socialist” age. *New Left Review*, vol. I, n. 212, july-aug. 1995.

GATENS, Moira. Let’s talk story: Gender and the narrative *self*. *Critical Horizons*, v. 15, n. 1, p. 40-51, 2014.

Sobre os autores



Carolina Araújo

Professora do Departamento de Filosofia na UFRJ. É pesquisadora do CNPq e atual presidente da Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga. Entre suas publicações, estão *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão* e *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*. Desenvolve um projeto de extensão sobre a sub-representação de mulheres na Filosofia do Brasil.

Daniel Simão Nascimento

Concluiu o mestrado (2005-2007) e o doutorado (2009-2013) em Filosofia na PUC-RJ; foi bolsista de pós-doutorado no Departamento de Filosofia na UFPEL (2013-2016). É pesquisador associado do Núcleo de Filosofia Antiga da PUC-RJ e bolsista de pós-doutorado no Departamento de Filosofia da UFSM (2018-).

Felipe Gonçalves Silva

Professor de Filosofia Política na UFRGS; tem doutorado na Unicamp e pós-doutorado na Freie Universität-Berlin. Foi pesquisador visitante na Albert-Ludwigs-Universität. É coordenador do GT Teorias da Justiça/ANPOF e membro do Núcleo Direito e Democracia/Cebrap. Autor do livro *Liberdades em disputa* e de outras publicações na área.

Katarina Ribeiro Peixoto

Pesquisadora em Filosofia Moderna. É bolsista de pós-doutorado pelo CNPq-PDJ no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ. Kursou doutorado e mestrado em Filosofia na UFRGS.

Janyne Sattler

Docente pela UFSC; doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal (2011); pós-doutorado pela UFSC (2011-2012). Publicou o livro *L'éthique du Tractatus: non-sens, stoïcisme et le sens de la vie*, centrado na ética de Ludwig Wittgenstein. Tem tratado amiúde da relação entre filosofia e literatura e de uma história feminista da filosofia.

Nastassja Pugliese

Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia da USP. Doutorado na University of Georgia, EUA. Realiza pesquisas sobre método, cânone e metafísica no século XVII. Ganhou o Excellence in Teaching Award pela Graduate School da University of Georgia. Pesquisa temas em métodos de ensino e filosofia da lógica.

Yara Frateschi

Professora de Ética e Filosofia Política na Unicamp desde 2004. Graduada (1997), mestre (1999), doutora (2003) e pós-doutora (2004) em Filosofia pela USP. Bolsista de Produtividade em Pesquisa nível IB do CNPq. Pesquisadora visitante na Columbia University (2000), na ENS de Paris (2006) e na Yale University (2015).

Baskerville em corpo 10 pt
Papel: Offset 75 g/m²
Gráfica UFRGS

Editora da UFRGS • Ramiro Barcelos, 2500 – Porto Alegre, RS – 90035-003 – Fone/fax (51) 3308-5645 – admeditora@ufrgs.br – www.editora.ufrgs.br • Direção: Alex Niche Teixeira
• Editoração: Luciane Delani (coordenadora), Clarissa Felkl Prevedello, Cláudio Marzo da Silva, Cristina Thumé Pacheco e Lucas Ferreira de Andrade • Administração: Aline Vasconcelos da Silveira, Cláudio Oliveira Rios, Fernanda Kautzmann, Gabriela Azevedo, Heloísa Polese Machado, Jaqueline Trombin e Laerte Balbinot Dias • Apoio: Luciane Figueiredo

Ana Rieger Schmidt

Organizadora

Carolina Araújo

Daniel Simão Nascimento

Felipe Gonçalves Silva

Gisele Dalva Secco

Organizadora

Inara Zanuzzi

Organizadora

Katarina Ribeiro Peixoto

Janyne Sattler

Nastassja Pugliese

Yara Frateschi