

LEITURAS

Ribeiro Ferreira, Maria Luísa (org.) (2001) – *Também Há Mulheres Filósofas*, Lisboa, Editorial Caminho, Coleção Universitária

Por Amélia Rosa Macedo¹

Também Há Mulheres Filósofas é um pequeno grande livro editado, em 2001, pela Caminho, organizado por Maria Luísa Ribeiro Ferreira.

Nos seus vinte e pouco centímetros de altura por um de lombada e com uma capa cor da terra, de algumas folhas do Outono ou do barro molhado, neste livro sobressaem, manchadas a branco, diferentes responsabilidades.

O advérbio, que inicia o título, se indicia a rebeldia de uma existência, nunca antes como agora (d)enunciada, torna implícitas quer a coexistência de uma outra voz, desgostada pelo talvez deliberado ostracismo dos Homens Filósofos, quer a própria veracidade conjuntiva deste facto. Estamos, perante uma obra, que se destina a um público universitário e, páginas dentro, contada por mulheres e homens, que sabemos ligados ao mundo académico.

Treze ensaios ou treze narrativas tidas como ensejos de oportunidades, de invasão e de evasão, irão desvendar ao leitor/à leitora, entre outras, algumas Mulheres, tidas como filósofas, as suas perspectivas de análise, os seus horizontes interdependentes ou mesmo, os seus dramas de existência copulativa.

A organizadora de *Também Há Mulheres Filósofas*, professora de Filosofia, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e coordenadora do projecto «Uma Filosofia no Feminino», na nota de apresentação do livro indica-nos, expressamente, a intencionalidade tripartida do projecto em que o livro em análise tem lugar:

[Trabalhar as] representações da mulher no pensamento dos filósofos, considerando estes como grandemente responsáveis pelo lugar que as mulheres ocupam na tradição filosófica ocidental; (...) divulgar o pensamento das filósofas, publicitando os seus textos e apresentando as teses que defenderam; (...) discutir a legitimidade da designação «uma filosofia no feminino», o que leva ao questionamento da especificidade de um pensamento feminino, à problematização do conceito de natureza

1 Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto.

humana e à análise de diferentes tipos de escrita, nomeadamente ao relacionamento de uma escrita literária e de uma escrita filosófica (p: 9).

Brotando deste contexto, o presente livro assume-se não só como «passo inicial» mas também espaço de concentração de algumas investigações realizadas e espaço de difusão de alguns legados, tidos como francamente necessários mas não únicos, para a compreensão da exclusão continuada do feminino, das suas vozes e dos seus olhares, dos sentires do *feminino*, ao longo dos tempos.

Claramente, a ordenação dos ensaios não é aleatória mas provocatória de viagens a universos, alguns tão distantes mas tão gritantemente próximos de todas e todos nós, mulheres e homens, que coexistindo nos fragmentos dos tempos, nas inefabilidades dos espaços e das crenças, nas (in)completudes das existências genderizadas, pulverizadas memórias de nós, multifacetadas dúvidas e coloridas opções, podemos e cremos querer afirmar territórios...

Pré escutando e perscrutando as outras vozes em «**A (im)possibilidade de ser filósofa**» diremos que a autora², sob o signo da inocente infância dos porquês e do astucioso expediente tecelão de Penélope, mulher de Ulisses, que interpreta à maneira de Hannah Arendt, (a)borda as questões primeiras do seu ensaio – O que é a filosofia? O que é filosofar? – questões estas formuladas na condição sempre ausente e excludente da mulher, na condição omnipresente do homem, reversos de uma questão fundamental ou orientadora, em torno da qual faz gerar e girar o seu pensamento: ser mulher e ser filósofa ou, de outro modo dito «que lugar para as mulheres no âmbito do discurso filosófico?» E, digamos que sendo esta a trave mestra que sustenta este ensaio, é esta também a questão transversal do livro.

Voltemos ao muito interessante contributo desta autora e percorramos a sua lógica acutilante.

Reportando-se ao ocorrido nas duas últimas décadas do século XX, em que reconhece ter havido algumas alterações no modo de produção filosófica em Portugal, alterações essas ligadas à desconstrução do pensamento metafísico, desconstrução ocorrida também por novas leituras do marxismo e do pensamento de Nietzsche, da psicanálise mas também pelas incursões no ideário Heideggeriano, a autora aponta a emergência daquilo que designa por «filosofia no feminino», em cujos pilares assenta um certo questionamento sobre uma «razão feminina» ligada a um «corpo feminino», aos «afectos, como que movidos por desejos fluidos, vagos».

Política, histórica e filosoficamente contextualizada (Irigaray, Cixous, Deleuze e Guattari, Foucault), a questão da existência e da re-significação de uma «razão feminina» impõe-se/impôs-se; porém, este trajecto imperativo implicou, para si própria, «aparentemente», como nos diz a autora ligando-nos à sua histó-

ria de vida, e, temporariamente, a sua deslocalização e o seu fortalecimento analítico em *campus* teóricos outros, que não o da filosofia.

A sua passagem pela Antropologia e pela Etnologia, na tentativa de compreender o sentido da *alteridade*, fê-la retornar aos textos filosóficos, para compreender «o que é o espanto, o que é a filosofia, o que é conhecer, o que é abstrair» faces prováveis de um indicador mais amplo de compreensão do «porquê da exclusão» da mulher em práticas outras que não as da capacidade limitada, quase acéfala ou acrítica, de reprodução.

A concepção de mulher «sendo somente lugar, solo de geração» parece ter perdurado, inalterável, desde o mundo antigo. Trabalhos realizados pela autora, focalizando textos do século XVIII, trouxeram-lhe novas perspectivas sobre «feminilidade, corpo, natureza feminina» e demonstraram-lhe o sentido da importância da cunhagem, temporalmente arrastada, de uma diferenciação sexual.

Ora, as implicações desta situação, referenciada a uma dada simbólica e culturalmente naturalizada pelo mundo da racionalidade masculina, outorgaram à mulher a secundarização, a desvalorização, o esquecimento, a auto e hetero mutilação da sua própria imagem, substância de si mesma, e impediram-lhe o «acesso à teoria».

A tematização do «mal-estar» assumido pelas «mulheres filósofas» é inicialmente centrífuga, a partir «da casa e do nascimento como imagens suas», tomadas como casulos de segurança e, somente numa segunda instância, é passível de ser verbalizada.

Uma assunção assertiva de ser «filósofa», na senda de Séverine Auffret em Mélanippe – la philosophe, o que é dizer na esteira de Eurípedes, permite, recorda-nos a autora, «re-imaginar a imagem» de mulher: Melânipa, a personagem, torna-se pela sua verosimilhança, pioneira de alteração e de mudança de um *status* e convoca a possibilidade de reinvenção real, de um outro ser no/do feminino:

...somos inteligências que sentem e sensações que compreendem, ou antes, um outro modo de articular num jogo diferente entre um e dois, como se o uno fosse plural e múltiplo (p: 28).

Esta, diríamos, *maternagem*, comum à concepção dos humanos mas também à concepção do pensamento, que se radica num corpo «feito de imaginário social e cultural – e neste está inscrito o imaginário filosófico», permite destacar a viabilidade de reconhecimento de legitimidade na alteridade e recusar a possibilidade de dicotomização ou de subordinação pela diferença sexual; mas a História demonstra, no entanto, precisamente o contrário.

Tendo como legado os princípios iluministas atinentes à Revolução Francesa, a «mulher filósofa», hoje, acede, ainda que em síndrome, as mais das vezes, conflitual e estranha, à arena pública e cogita, como o fez Simone Beauvoir:

2 Teresa Joaquim, da Universidade Aberta, Lisboa. pp: 17-47.

Pode ser-se em simultâneo mulher e filósofa?» «Se eu me quero definir, em primeiro lugar, sou obrigada a declarar: sou uma mulher; esta verdade constitui o fundo sobre o qual se levantará qualquer outra afirmação (p: 32).

Aventariámos a hipótese de, naquela arena, paráfrase de si própria, a mulher se metamorfosear em, como nos diz a autora...«(...) o riso em Irigaray, a ironia em Le Doeuff» (p: 33)

Seja qual for a máscara do personagem/da mulher, a postura é de diferença «para o feminino e para o devir do feminino, como por exemplo na obra de Deleuze.» (p: 34) mas também de aceitação da diversidade, mesmo quando esta ocorre na esfera da filosofia e, portanto na esfera das suas veracidades que instituem as suas verdades.

Num jogo profundo de linguagem/de produção de discurso epistemológico, a autora parece auscultar todo o trajecto de tradição filosófica ocidental atinente à ocultação, diluição, neutralização da mulher, enquanto produtora de uma fala ou de uma postura específica e faz enveredar a leitora/o leitor para os cenários lúdicos de um dilemático esconde-esconde que parece ocorrer algures, por detrás de um biombo translúcido, numa espécie de *datio pro solvendum*, de uma questão em aberto que faz ora emergir ora imergir o papel da Filosofia (do feminino) como uma espécie de categoria do nosso quotidiano «estilhaçado», que (in)viabiliza «a (im)possibilidade de ser filósofa».

E assim posicionada, esta questão passa a interrogar, neste livro, diferentes quadros, diferentes tempos, realidades fustigadas aqui e ali, que nos são devolvidas sob a forma de peregrinações em torno de alguns títulos de que nos reapropriamos.

Aspásia, uma filósofa no masculino³

E se Aspásia não tivesse vivido no século V a.C. e convivesse, hoje, connosco, no(s) palácio(s) de cada um(a)? Ou em antros de <má vida>? Na rua? No universo da nossa «parentela», o que dela se diria? O que mudaria na substância discursiva deste ensaio? Romperá este a noção de senso comum que nos ensinou, através dos séculos, que, por detrás de um grande homem está uma grande mulher? Ou, lendo as notas de rodapé, as entrelinhas, somos confrontados e confrontadas com o eterno retorno ao idêntico? Por suposição de um preconceito, poderemos afirmar um juízo? Inferir um mundo? Ferirmo-nos nas redes dos tempos? Iludirmo-nos com os quadros de presunção? Ou irmos mais longe?

Mas afinal de quem se fala, quando se refere Aspásia?

3 Título do texto de José Trindade dos Santos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp: 41-47.

Dela se sabe, diz-nos o autor, José Trindade dos Santos, que foi casada com Péricles e com Lísicles, que viveu com Fídias e com Anaxágoras, que foi caluniada por Crátino, por Aristófanes e por Éupolis, memorizada por Plutarco e por Xenofonte e dela se sabe que...

A descrição indirecta de uma pessoa, «prostituta», «proxeneta» e «perita em oratória» na Atenas clássica ou em outra qualquer cidade de hoje, choca-nos? E os vícios privados correlatos das públicas virtudes, tornam-nos cúmplices afásicos do que é observado? Que códigos se podem e devem transgredir em abono de que moral? De que morais?

Como desnudar o mundo da complexidade e compreender a extensão dos enredos à luz dos sinais dos tempos? E o que fazer depois?

Mas Aspásia, dizem, tinha «autoridade na educação das esposas» (p: 43) e possuía «um bom raciocínio por analogia» (p: 45) demonstrado nos diálogos que lhe são imputados.

E quando o público e o privado se (con)fundem, quem dilui quem? Quem agride/oprime/dilacera/corrompe quem? Coincidirão sujeito da activa e agente da passiva? Ou há alterações recorrentes e concorrentes, que permitem seriações discutíveis? E assim sendo, «uma filósofa no masculino», Aspásia, de quem se diz, na escorregadia substância do conceito, que a *todos acolheu* (p: 42), torna complexo o passado, o presente ou o futuro? Em que *polis*? Para que sentidos e para que destinos nos aponta o enxaguamento das mulheres, a partir desta outra? Que tipos de perversão são legitimadas? Em torno de que ambiguidades, se naturalizam valores e atitudes?

O presente ensaio, que nos permite fazer transportar certas efabulações para diferentes quadros do quotidiano, questiona-nos do âmago de uma centralidade aristocrática para a aristocracia de uma centralidade: dilematicamente, como «poderemos viver melhor» (p: 47). E inquieta-nos. E inquieta-nos porque vivemos numa sociedade da informação; da globalização: das globalizações: das internalizações, ... das reproduções localizadas...

E também Aspásia inspirou Sócrates...

E também ela abriu o caminho para o desfile de...

As mulheres filósofas da Antiguidade greco-romana

A autora do presente ensaio⁴, Régine Pietra, faz desfilar algumas filósofas da Antiguidade, salvaguardando, na abrangência do conceito, não só a diversidade de correntes filosóficas a que estavam ligadas mas também as suas multitépicas facetas: matemáticas, astrónomas/astrólogas, mágicas, poetisas, imperatrizes e linguistas, «mulheres cujo papel e influência política foram extremamente importantes» (p: 50)

4 Régine Pietra, Universidade de Pierre Mendes, France – Grenoble 2. O texto original foi aqui traduzido por Maria Luísa Ribeiro Ferreira, pp: 49-70.

Mas foram sempre **também**⁵ filósofas (p: 50).

Filósofas cujos contributos, na maior parte dos casos se perderam nas calendas dos tempos ou nos chegam filtrados pelos pensamentos dos homens filósofos que delas se ocuparam e, assim nos permitiram aceder-lhes de forma enviesada.

A autora toma como marco referencial o capítulo que *Ménage*, no século XVII, acrescentou à obra de Diógenes de Laércio intitulada *Mulierum philosopharum historia*, não deixando de aludir à compilação que J. CH. Wolf fez em *Fragmenta et elogia mulierum graecorum*.

Numa opção temática e não cronológica, Régine Pietra confronta-nos com alguns elos encadeados e/ou aparentemente partilhados, por uma série de mulheres da antiguidade greco-romana e patenteia-nos com algumas vivências recheadas de episódios que denotam a existência de atitudes de mulheres, que não se regendo pelos mesmos cânones, se perpetuaram ao longo dos séculos, convocando para a adesão ou para a rejeição das normas vigentes, evidenciando a assertividade daquelas que ousaram ser, sendo elas próprias.

Cria, neste ensaio, quatro patamares temáticos de análise e define-os como sendo um caso de família⁶ em que agrega as mulheres pitagóricas, jogos de amor aludindo e enfatizando a liberdade, nomeadamente mas não só, a liberdade sexual das epicuristas, cirenaicas e cínicas no âmbito de

o mesmo desprezo pelo supérfluo, a mesma liberdade verbal, a mesma indiferença à opinião, o mesmo desdém pelas convenções no que respeita ao gozo intenso do momento presente (p: 54).

Porém estes jogos assumem diferentes matizes e cedo se metamorfoseiam em jogos de poder e jogos de linguagem numa incompletude do *logos*, um *logos* feito de palavra e de razão, fatalmente masculino, que admite e «aconselhava que **mesmo** as raparigas deviam ser instruídas» (p: 64), tal como Cleóbulo transmitiu a Cleobulina, considerada como a primeira das mulheres filósofas.

Na mesma linha, a autora realça a capacidade demonstrada por estas filósofas no uso da linguagem, tomada como um lúdico ao serviço dos objectivos traçados. É neste sentido que faz referência aos grifos «problemas divertidos para os quais se procura uma solução tendo como consequência uma recompensa ou um castigo.» (p: 65), ao uso dos enigmas e das metáforas, enquanto figuras enriquecedoras do desenvolvimento do raciocínio.

Mesmo que embrenhadas no misterioso e no efabulatório, a presença e a intervenção destas mulheres filósofas na arena pública do século de Péricles, sublinha a irreverência do feminino contra a arrogância do masculino, uma irre-

verência conotada com a «vontade de independência e de autonomia intelectuais», «a lucidez que faz rejeitar toda a sujeição» e «uma concepção humanista da culpa à margem de todas as ideias feitas veiculadas pela opinião» (p: 67)

O presente ensaio que configura, no mesmo espaço de tempo, mulheres filósofas cujos retratos, em si mesmos, apontam uma certa unicidade, termina com um interessante questionamento reflexivo e conclusivo.

Por um lado traz à colação a possibilidade de unidade entre todas as figuras femininas focadas, por outro, questiona que «sentido específico» é carreado pelo facto de «estas filósofas» pertencerem ao sexo feminino e, finalmente, questiona a que justo título estas mulheres são consideradas «filósofas».

Régine Pietra aponta as suas próprias conclusões: todas as filósofas referidas pertencem ao mesmo extracto social culturalmente rico, são detentoras de poder político e económico e, estiveram no sítio certo à hora certa, ou seja, estiveram bem colocadas e tiveram boas oportunidades para entabularem bons contactos.

Porém, estes dados não superam uma vontade férrea de determinação e de luta. Ora, realça a autora, estes indicadores não são explicáveis em função do sexo e a memória que delas ficou não é veiculada pela beleza. Houve, portanto, algo que coligou estas mulheres numa sinergia que ultrapassou a sofística e as fez ascender à filosofia – o gosto pela discussão, a argumentação e a contra argumentação, o poder organizativo e transmissor do discurso e a produção de obras, que se inserem numa tradição da história da filosofia.

Talvez também por isto, o/a leitor(a) se possa debruçar sobre...

Itinerarium ad loca sancta, de Egéria Uma escrita feminina?⁷

Abandonado aquilo que, preconceituosa e erradamente, poderia ser considerado como a devassidão moral das greco-romanas, eis que, com o presente ensaio entramos no mundo sacro da Idade Média, no século IV, com Egéria «...a bem aventurada monja...» e, pelo olhar de Maria Cândida Pacheco.

Sobre Egéria, se dúvidas ainda permanecem sobre o seu local de nascimento ou o seu extracto social, restam certezas da sua andarilhança peregrina pelo mundo, da sua ligação à Sagrada Escritura, da sua *bondade* e bom relacionamento que promovem ou comovem.

O *Itinerarium ad loca sancta* que Egéria destina a *sorores, dominae venerabilis sorores, dommine animae meae, dominae sorores, dominae lumen meum*, aparentemente pode repor e parece aspergir algumas respostas sobre si própria mas também testemunha modos de vida pouco usuais nas mulheres daquele tempo.

A autora transcreve excelentes segmentos descritivos, que inserem Egéria

5 Sic, no texto.

6 O sublinhado é nosso.

7 O texto de autoria de Maria Cândida Monteiro Pacheco, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp: 71-82.

num mundo espiritual e natural, culturalmente pio; mas a autora realça o facto de este texto representar não só a «transmissão de uma palavra feminina que nos chega do fundo dos séculos» como ainda «posicionar-se como expressão de um momento profundamente significativo em relação à imagem da mulher que oscila entre a condenação e a exaltação.»

E é sob esta dupla campânula, face às características do discurso Egeriano, em que ressalta «uma serenidade doce e tranquila», que a autora se interroga sobre a especificidade desta «escrita no feminino», que não caracteriza, não define, não explicita, porque não é seu propósito, mas de cujo registo sublinha os

...inequívocos reflexos de uma maneira de ser feminina, numa perspectiva ontológica própria, num sentido mais amplo de contextualização e de relação, na recusa de uma objectividade estrita, numa projecção tão natural que é quase inconsciente, dos estados de alma que assimila, interiormente, os lugares, as pessoas, as coisas e até o tempo.

Este ensaio que pode questionar os mistérios da fé e a sujeição dos/das crentes ao mundo espiritual, permite-nos viajar no tempo e perspectivar o grande friso de grandes mulheres ligadas às igrejas que, neste mesmo contexto, nos podem parecer interpelar pelo seu exemplo de vida. Porém, ou deixa aqui em aberto, a questão da razão pela qual Egéria pode ser considerada «mulher filósofa» ou este texto parece convidar para uma releitura do primeiro ensaio do livro em análise, acedendo desta forma à compreensão da extensão do que em ambos é dito. O confronto com o texto crítico de Teresa Toldy sobre a hermenêutica feminista da libertação proposta por Elizabeth S. Fiorenza (pp: 221-240) pode ser, assim pensamos, um excelente contributo para uma análise crítica da filosofia Egeriana.

Virando a página ao livro, surge-nos outra análise sob a forma de...

Tópicos sobre o naturalismo setecentista na obra de Alcipe⁸

Pedro Calafate, o autor, é bastante objectivo face à intencionalidade desta narrativa.

Propomo-nos analisar, nesta comunicação, alguns dos mais relevantes tópicos do naturalismo setecentista na obra da marquesa de Alorna. Sublinho que farei um mero enunciado de tópicos, ou seja, de pontos de referência fundamentais do discurso iluminista que transparecem nos seus textos, dela fazendo uma das poucas mulheres que, entre nós, deram expressão consistente ao movimento das ideias (p: 83).

Volvida a prevalência do «humanismo renascentista» (e sob o olhar incrédulo de certo escolasta que o autor rebusca, quase de forma picaresca, assim do dito se

8 Num texto de Pedro Calafate, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp: 83-96.

distanciando), as mulheres ou certas mulheres assumem uma nova postura, inspiradas nas Luzes.

Uma focalização na poemática e na epistolografia de Alcipe⁹, permitiu ao autor o levantamento do léxico que nela reflecte a inspiração iluminista e que faz refractar...

... o ideal do progresso das ciências pressupõe o ideal de aperfeiçoamento social, porquanto o iluminismo chamou a si a missão de transformar a vida do homem em sociedade à luz de um modelo de racionalidade em que as ciências naturais ocuparam lugar de relevo, como sucederá posteriormente no positivismo oitocentista (p: 84).

Numa interessante alternância – leitura analítica sobre a produção da marquesa de Alorna *vs* leitura analítica sobre os contextos paradigmáticos da filosofia, da literatura e da ciência da época –, Pedro Calafate mostra-nos um mundo claramente em mudança, através de diferentes eixos de sensibilidade para uma natureza «assumida na plenitude das suas formas e das suas realizações plurais» (p: 87) e para um «gosto do real» (p: 89)

A natureza, enquanto tópico de charneira entre as concepções iluministas e pré-românticas, é aqui analisada do ponto de vista da oposição cidade-campo, do caos e da simplicidade, num registo que certas correntes de pensamento fizeram e fazem perdurar. Trata-se, contudo, de uma «natureza animal, onde se insere a botânica, a zoologia e a antropologia» (p: 87)

Torna-se já claro, então, à leitora/ao leitor, um certo fio condutor (des)contínuo na forma diversa de fruição de um mundo à maneira de Égira e de um mundo à maneira de Aspázia e de um mundo à maneira de Alcipe, quando percorramos páginas deste livro e nos deparamos com paisagens tão diversamente sensitivas, tão humanamente vividas de forma diferenciada, agora entre jogos de sombras e de luzes que se vão arrastando e intrometendo, de incomunicabilidades ou de (im)permeabilização de fronteiras, de posicionamento em escalas, aqui, numa Alcipe também tão próxima do Criador, enquanto autor de uma imensidade de mundos ...

As novas encruzilhadas com que a mundividência iluminista é delineada, permitem à Filosofia um novo papel, conforme nos é explicado, de diluição da metafísica e de plataforma de emergência das ciências da natureza (história natural, teologia natural, ciência experimental):

A filosofia, rendida ao paradigma das ciências naturais, surge assim como via de superação da tristeza e da saudade, fazendo adormecer a dor, pondo em seu lugar a alegria e a felicidade... (pp: 86-87).

9 Nome arcádico atribuído pelo padre Manuel do Nascimento (Filinto Elísio) a Dona Leonor de Almeida Portugal Lorena e Lencastre, marquesa de Alorna (Nota nossa).

Se sobressai no texto do autor uma trama de clarificação conceptual à luz da época também ressaltam imensos eixos de interpretação de um mundo bioculturalmente rico: um excelente filão para leitores e leitoras interessados/as na compreensão e na desmistificação da actual dicotomização e binomia de natureza e cultura, no âmbito das questões pessoais, sociais e ambientais.

A triangulação destes conceitos com o de teologia, em Alcipe, é sublinhada pelo autor, quando vinca a «perspectiva de transcendência» existente nos textos que analisou. Interessante também a forma como o autor vê o cruzamento da estética e da ética, em Alcipe. E outros cruzamentos são propostos no ilustre acto de desvendar novos ângulos de problemáticas afins.

Em, **Revisitando a caixa de Pandora: Mary Wollstonecraft e a educação da humanidade pelas mulheres**¹⁰, permanece a leitora/o leitor no período do Iluminismo, numa contemporaneidade que fará unir a portuguesa Alcipe e a inglesa Mary Wollstonecraft nas desventuras de conflitos familiares e sociais, na irrupção turbulenta das suas fortes identidades femininas em contextos privilegiadamente masculinos, de regras consideradas obsoletas, que urgia derrubar.

Mary Wollstonecraft impôs-se, através de um autodidactismo, pelo seu exemplo e pelo trabalho moroso mas reconhecido como digno, tendo lutado «por uma causa, alicerçada em vivências, conquistada pelo estudo e justificada pela argumentação.» (p: 99), usando a escrita como meio de demonstração da sua «rebelião», da sua determinação.

A autora questiona-se sobre a designação que melhor definiria esta mulher: «escritora? Activista? Filósofa?» para concluir que «nenhum dos rótulos lhe basta.» (p: 100). Desta feita, nas páginas seguintes fará um acompanhamento de análise profunda à questão de Mary Wollstonecraft ser ou não uma filósofa e determinará, com densidade filosófica, os limites e as potencialidades desta asserção, numa conjugação de análise textual e de produção própria de conhecimento.

A autora demonstrará como Mary Wollstonecraft se antecipou a determinadas posições assumidas pelas feministas no século XX (cf. Teorias feministas de vertente liberal, tradicional e igualitária mas também as teorias feministas radicais) e como esta mulher conseguiu, nos seus diferentes depoimentos, uma descentração de si própria na abordagem das grandes questões sobre as quais se pronunciou, realçando a «precariedade da condição feminina¹¹» (p: 103), na sociedade do seu tempo.

A isto, a autora aduz uma série de pilares de sustentação para a legitimação de Mary Wollstonecraft como «filósofa», porém informa que isto não ocorreu devido apenas a «razões de ordem cultural e sociológica» (p: 104) e desvenda, a

10 O presente ensaio é de autoria de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e pode ser lido nas pp: 97-131.

11 Na óptica de Paulo Oliveira e Silva, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 133-162.

título corroborativo das afirmações que proferiu sobre Mary Wollstonecraft, «alguns aspectos do seu pensamento aos quais a tradição filosófica é devedora» (p: 104), que aqui elencamos, de forma sumária e não exaustiva, sob a forma de um tópico que nos é dado – a defesa da humanidade plena da mulher – e que desdobramos a partir de uma leitura de cabotagem realizada:

- a recusa da secundarização a que é votado o mundo feminino;
- a rejeição de discursos «paternalistas»;
- a identificação de feminilidade com fragilidade;
- o ideal feminino proposto por Rousseau, apesar de certas afinidades que tem com o filósofo (cf. livros IV e V de *Émile*; Mary Wollstonecraft critica severamente o perfil de despersonalização e de subalternização desenhado para Sophie);
- a negação da consideração de homem e mulher serem «uma só carne»
- a defesa dos direitos «válidos independentemente de sexo ou de género»;
- a denúncia das violências físicas e psicológicas infligidas às mulheres;
- «a ênfase de uma natureza humana una e portanto assexuada, definida pela perfectibilidade, na qual o sexo é irrelevante» (p: 111)
- a inclusão das mulheres na vida parlamentar;
- o ridículo de certas tradições sociais;
- o desvio de certas representações e estereótipos sociais;
- o pioneirismo na separação de *sexo*, enquanto conceito biológico e de *género*, enquanto conceito cultural, apesar de não serem vocábulos empregues enquanto tal, no seu discurso;
- ...

A autora critica algumas das concepções de Mary Wollstonecraft sobre as «relações amorosas» e o «sexo» ou melhor, sobre a insustentável leveza crítica resultante das suas implicações, nomeadamente aquelas considerações que circundam e dissimulam a concepção de *corpo*.

Porém, torna explícito que, na óptica de Mary Wollstonecraft, certas concepções são multiplicadas pelas mulheres, alheadas ou incapazes de compreender o poder sub-reptício e escravagista da «ideologia dominante».

Há uma série interessante de críticas feitas por Mary Wollstonecraft às mulheres, que a autora nos relata e explicita, críticas essas que nos vão revelando ora a filósofa crítica da moral burguesa da época ora a pioneira de certas posturas tidas como vanguardistas. Destas são destacadas as suas perspectivas sobre a *família* (pp: 120-121), sobre a *expansão simultânea da emancipação feminina e da emancipação do social*, cujos pontos nevrálgicos são identificados por ela (p: 121). A *monarquia* e a *Igreja* são outros dos alvos atingidos pela filósofa setecentista que não deixa de questionar alguns dos problemas que a inquietam, à boa maneira romântica, por exemplo, no domínio da *religião*, cogitando sobre a *imortalidade da alma*, a *existência de Deus*, o *modo de relação com o divino*.

Impregnada de um misticismo que não lhe acarreta cegueira, Mary Wollstonecraft, parece entender as mulheres como filhas menores de um Deus maior, a quem foi também dado o «direito ao estudo e à investigação» (p: 124). Decorre daqui o interesse conferido à educação, pela filósofa.

É sobre este assunto que, o presente ensaio se debruça, na parte final.

A autora dá relevo à filosofia da educação prescrita por Mary Wollstonecraft onde, criando laços de similitude entre a condição da mulher e a dos escravos negros, a filósofa pugna pelos direitos das mulheres à liberdade, à sua afirmação como pessoas e à natural possibilidade de tomarem nas mãos as rédeas dos seus próprios destinos, através do trabalho e da instrução.

De igual forma, a autora salienta o carácter progressista e inovador das teses avançadas pela filósofa, que, em certas ou muitas situações, se mantém actualizado ou nos parece mostrar que o tempo, em educação, tem muito tempo.

Um tempo, às vezes fecundo, agora dedicado a **A missão ecológica da mulher: uma leitura de Edith Stein**¹².

Com este ensaio entramos nos primórdios do século XX e nele, com Edith Stein, de quem Paulo Oliveira e Silva traça um painel de interesses formativos, de carácter biobibliográfico minucioso e rico, numa injunção de teoria e prática de vida, através dos passos percorridos por esta mulher, filósofa e educadora, judia, *ser em situação* também de discriminação, discípula de Husserl, enfermeira voluntária na Primeira Guerra Mundial, convertida ao cristianismo pela leitura de Teresa de Ávila, professora, que «dedica particular atenção às características da alma feminina que situa e determina dentro da análise fenomenológica da mulher.» (p: 137), carmelita, uma das vítimas de Auschwitz. Neste contexto, o autor destaca o objecto do seu ensaio:

... para aceder à compreensão da *missão ecológica da mulher*, torna-se indispensável estabelecer as linhas de fundo daquilo que Stein considera ser a «imagem do Homem», para dela destacar a especificidade do ser feminino e a peculiar missão que a filósofa confere à mulher na dinâmica evolutiva do ser humano e da história (p: 137).

Para a consolidação do mesmo, fá-lo gravitar em torno de alguns títulos:

- «Imagem do Homem» e tarefa pedagógica: avaliação da situação
- A proposta de Edith Stein
- A estrutura da pessoa humana
- O carácter especificamente humano
- A alma feminina e a missão ecológica da mulher

12 Ler páginas 131-163.

Nos três primeiros, cativa o leitor/a leitora para uma análise da lógica fenomenológica, impregnada de certos laivos de existencialismo cristão em que Edith Stein radica o seu pensamento de estruturação filosófico-pedagógica, num caminho de atracção e de rejeição das correntes culturais da época, numa filiação preferencial a Tolstoi e Dostoievski mas também à psicanálise e a Heidegger.

Demonstra como, revisitando Santo Agostinho, Edith Stein enriquece a concepção de «imagem de Homem» com princípios da metafísica cristã e cunha alguns eixos da sua pedagogia formadora, tipificando os perfis do educador e do educando mas também do acto pedagógico, enquanto tal. Diz-nos o autor que, para Stein

...na tarefa de formação está implicada a responsabilidade de toda a humanidade ante o princípio transcendente do qual depende: 'o *logos* eterno é o fundamento ontológico da unidade e da humanidade que dá sentido à educação e a faz possível. Quando as ideias do Homem têm nele a sua orientação proporcionam uma sólida base à pedagogia e a todo o trabalho educativo (p: 144).

Inspirada em São Tomás de Aquino e no método fenomenológico de Husserl, Edith Stein consubstancia a «estrutura da pessoa humana» através de «uma fenomenologia do corpo» para a integrar numa acção inter instituinte que define como «um microcosmos em interacção com o meio e com os outros indivíduos que partilham, não apenas uma mesma espécie, mas uma mesma humanidade e um similar destino.» (p: 147)

O autor estabelece pormenorizadamente as fronteiras criadas por Stein entre a animalidade e «o carácter especificamente humano» para, como refere, determinar que «o animal depende do entorno, enquanto o ser humano transforma e cria o ambiente que o rodeia.» (p: 151)

Ao carácter especificamente humano se deve a capacidade de o homem potenciar a sua capacidade de ser pessoa em comunicação, que lhe outorga a responsabilidade de materializar ou não a sua espiritualidade e de fruir a sua liberdade. Tal ocorre no âmago de uma dinâmica *intencional* que o envolve em torno de quatro categorias, a saber: *poder, dever, querer e actuar*.

No último título, o autor alude aos condicionalismos históricos, sociológicos e conceptuais em que Edith Stein se envolve para se distanciar das reflexões existentes sobre a condição feminina, demarcando-se delas no campo ontológico, uma vez que considera que «a relação corporal-anímica não se dá de igual modo no homem e na mulher» (p: 159)

Com efeito, Edith Stein estabelece um muito interessante, e aparentemente extemporâneo, quadro de tópicos atinentes à mulher, que liga às suas competências sociais e competências de participação no mundo, onde reconhece que a mulher (e não as mulheres) tem uma missão específica a desempenhar.

Esta missão tida como a *missão ecológica da mulher* aparece ligada a uma trilogia – a política, a ciência e a arte – e Stein aponta, como adequadas, duas profissões «tipicamente femininas»: a medicina e a pedagogia; chega mesmo a orientar

para campos específicos, onde a mulher, a «alma feminina» mais facilmente poderá abrir-se à alteridade, no exercício da incompletude e da colaboração «fecunda» que deve existir entre os humanos, homens e mulheres.

Este ensaio retoma ainda, pela voz do seu autor/narrador, a capacidade de cada um poder ou não surpreender-se nas teias que o mundo da diversidade, mal compreendida, da higienização e da perversão, tece. Não podemos deixar de citar na íntegra, pelo arripio que comporta, pelo eco que provoca, hoje, ainda e sempre:

O contraste entre a missão pacífica e luminosa que Stein confere à mulher na construção de um entorno radicado num mundo mais rico de potencialidades e a violência de que foi vítima nas mãos dos seus concidadãos, força a reflexão, num silêncio activo. Este mesmo contraste transfere para a voz silenciada de Stein um dos versículos dos *impropérios* da liturgia da Paixão: «Meu povo, que te fiz eu? Em que te contristei? Responde-me! (p: 162).

O acto de questionação transporta leitores e leitoras para um novo espaço de escuta, quando **Simone Beauvoir encontra Simone Weil**¹³

Chegamos a Paris, ao Quartier Latin, no tempo «efervescente» que ocorreu entre as duas Grandes Guerras Mundiais e, em vias de nos encontrarmos com Simone Beauvoir e com Simone Weil. São-nos apresentadas, neste ensaio, por uma narradora onnipresente, arguta, que à maneira de quem conta um conto, engrandece a intriga do enredo e espicaça a curiosidade e a atenção do/da ouvinte/leitor(a).

Ana Luísa Janeira descreve-nos o ambiente, contexto situacional e o contexto referencial da acção narrada, de forma leve mas densa, onde cada vocábulo remete para os seus horizontes conotativos, jamais se podendo ler aqueles na superficialidade aparente do discurso, e insere-nos nos espaços da cidadania, das cidadanias, diríamos, o lugar da *polis*, acompanhados/acompanhadas que estamos pela presença de duas mulheres. Delas se afirma serem ambas, filósofas, que se olharam e se observaram mas não criaram laços. Mas quando de uma se espera que mais se fale, porque assim tem sido, aparece esta como indutora da outra e sob o signo da «**intriga**»¹⁴.

É este também o registo criativo do ensaio, que nos envolve, também ele, num arco de interpretação pelo «encanto-fascínio, sedução-atracção, distância-inacessibilidade.» (p: 164) em torno de uma pseudo distanciação entre duas mulheres que lutaram «... a seu modo, pela identidade da mulher, um dos factores exigidos para que a cidade seja habitada plenamente» (p: 165). E pseudo dis-

tanciação porque, pelo menos de uma sabemos que ficou intrigada, curiosa e irritada e por isso dela se aproximou.

É, contudo, Simone Weil quem, desta feita, sobe à cena *pública*, quem escuta e quem vê alterações e percebe as novas exigências para realidades agora observadas em perspectivas mais abrangentes, mais críticas, mais heterogéneas, pluralizadas e requerentes de novas legitimações, realidades e pontos de vista que a circundam e a interpelam. É angustiada que toma o seu lugar, porém, como sugere a autora, personificando «...uma forma de ser mulher com várias ambiguidades» (p: 167).

A concepção de mulher, no ideário de Simone Weil, é-nos facultada, predominantemente, através de duas das suas personagens: Electra e Violetta, esta última de algum modo, paráfrase de si própria. As três, simbioticamente ligadas, por vínculos culturais, talvez atávicos, que lhes permitem, de forma emaranhada, optarem, cada uma à sua maneira.

Electra e Violetta corporizam, nos seus modos de agir, uma simbólica de imbricação em meios sociais e culturais de dinâmicas não passivas que repercutem nelas micro comportamentos, ora incompreensíveis e insubmissos ora complacentes e amorfos, fruto das agitações macro estruturais grassadas pela corrupção e pela ignomínia que dão azo ou explicitam reacções diferentes.

Sem dúvida, um texto a não perder quando, e se ainda, pretendemos tentar entender os meandros co-evolutivos das nossas sociedades caleidoscópicas, diversamente argumentativas, semelhante ou dissemelhantemente coabitadas, valoradas material e/ou simbolicamente.

Neste contexto, torna-se fundamental uma leitura de **Susanne Langer e o valor heurístico do símbolo**¹⁵.

Voltamos, neste ensaio, à filosofia no feminino, por duas ordens de razão: a primeira, porque a autora, nela está implicada e se sentiu *perplexa*, por um título «Jogos de Estética/Jogos de Guerra», que, em si mesmo, associa conceitos, que considerou, no mínimo estranhos; a segunda, porque esta estranheza pode parecer querer prolongar, no seu entender, uma forma tradicional do filosofar, que a autora caracteriza, à maneira de Janice Moulton, por «método da contenda»¹⁶. Contra a agressividade e a falácia de um certo filosofar, propugna, também ela, por uma postura que «à luta e à refrega, mesmo que conceptuais, opõe a criatividade que se concretiza na construção de mundos próprios» (p: 172)

Feito este parêntesis que coaduna, reiteradamente, com «uma maneira feminina de filosofar», a autora apressa-se a apresentar Susanne Langer, filósofa americana, contemporânea, considerando que, em certo sentido, não sendo esta feminista, utiliza o «método da contenda», método que se torna importante para

13 De autoria de Ana Luísa Janeira, da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, pp: 163-169.

14 Sic, no original.

15 Mais um contributo de Maria Luísa Ribeiro Ferreira da Faculdade de Letras da Universidade do Porto a ler pp: 171-185.

16 Tradução que a autora faz de «the adversary method».

aquela, naquele momento, assim nos pareceu, aplacar a sua (in)satisfação. Propõe-se pois, apresentar algumas das teses de Langer, urdidas no campo da estética, retomando assim a explicitação de uma perplexidade que lhe adveio sob a forma de um título de um encontro em que participou.

E fá-lo de forma clara e fluente, explicitando a maneira como a filósofa americana se rebela contra a pesada herança cartesiana e a esta opõe a procura de «novas ideias geradoras» sustentadas em torno de dois conceitos orientadores (imbuídos de *rigor matemático* e de *fecundidade e plasticidade suficientes*): «a forma e o símbolo» (p: 175)

Num percurso predominantemente relacional e holístico, Susanne Langer aponta o sentir, «feeling»¹⁷, como o «elemento determinante da actividade cognitiva» (p: 175) e, diz-nos que, por ele, são convocados, numa mesma sinergia, vários campos de saber, que estabelecem conexões injuntivas e significativas, consolidantes de «contextos unificadores» (p: 177), naturalmente simbólicos no humano, percebidos como signos pelos não humanos:

A diferença radical entre signo e símbolo é que o primeiro nos fala de uma situação e, como tal, permite que a compreendamos enquanto que a compreensão do símbolo é dada na própria ideia que ele representa.

Só os homens conseguem dar ao signo uma conotação simbólica. O símbolo é um momento culminante do processo do sentir, manifestando-se nas funções que lhe são próprias de formulação, representação, abstracção e expressão (p: 179).

Perpassando pelas concepções de *discurso, linguagem, metáfora*, entre outros, a autora leva-nos à compreensão da importância do símbolo em Susanne Langer

...como uma nova chave interpretativa, algo que nos permite homogeneizar o real, unindo domínios tão díspares como os da mística e da matemática. O símbolo aparece-lhe como a ideia geradora dos nossos tempos, trazendo consigo a semente de uma nova colheita intelectual. E entre os diferentes símbolos que aborda atribui um especial relevo ao símbolo estético (p: 181).

A estética assume, pela sua função expressiva, em Susanne Langer um papel não só integrador e unificador mas também redentor.

A captação e a reprodução simbólica do mundo parecem, nesta época da tecnociência, deambular ou fracassar, pela falta de uma nova recodificação ajustada. À arte compete, sempre, ser o continente e o conteúdo das novas raízes e das novas opções, na base das quais se construirá uma nova cultura, uma nova civilização, mescla de sentimento e emoção, fundante de uma outra racionalidade, tornada linguagem partilhada por todos e todas.

17 Sic.

Este carácter unitivo decorrente, é uma das características valoradas pela filosofia no feminino; a unicidade desta forma de perceber e de dizer o mundo, torna Susanne Langer mais uma das peças femininas fundamentais, neste recontar não *agonístico* da filosofia.

Os dados parece terem sido lançados quando, em **Mulher e Homem, casa e alma, Luce Irigaray e Platão**¹⁸, tropeçamos numa questão formulada por Luce Irigaray na obra *Speculum*, de *l'Autre Femme*, assim nos ensina Fernando Belo, o autor do texto, que aponta aquela como um livro de referência do feminino e do feminismo – «Quando se deixará de confundir o sexo da mulher com o seio da mãe, de pretender que aquele não tem valor senão porque recolhe a herança deste?» (p: 187) – e tropeçamos num dos caudais controversos alimentados pela psicanálise, agora, aqui, questionado pelo autor que converte este questionamento, numa série de outros – «mas são as mulheres apenas mães? Se as não considerarmos como mães, por exemplo como engenheiras ou filósofas, ou enquanto cidadãs, deixam de ser sexuadas, são como os homens? O que significa a diferença mulher-mãe, que implicações tem essa diferença na problemática feminina actual?» (p: 187) – e tropeçamos, talvez, numa forma de (d)escrever o feminino, pelo masculino, ora constringido ora, à falta de melhor termo, guerrilheiro: «... fui outra vez derrotado, creio, mas continuo interessado» (p: 188).

De forma determinada, o autor apresenta-nos pela leitura que fez do livro citado, uma psicanalista filósofa que leu e comentou Freud, Platão, Aristóteles, Plotino, Descartes, Kant e Hegel ou, de outro modo dito, uma filósofa que é capaz de lapidar as distorções, as fragilidades inverosímeis ou as diferentes *cegueiras* com que aqueles filósofos e, aqui, Platão em particular, recriam a mulher, enquanto ser não homem.

Por outro lado, o autor releva (realça mas parece desculpabilizar ou reconhecer o acinte) a trama textual de Luce Irigaray, pela ausência de referências teóricas aos filósofos masculinos em que apoia a sua produção; delimita-lhe e reconhece a intencionalidade narrativa da obra, desnuda a sua peculiaridade (des)comprometida, penetra ele próprio nas metáforas analisadas e deambula, com nítido e reiterado prazer pelos textos, que nos revela.

Neles encontrará um modo de se aproximar das questões inicialmente formuladas, através de um périplo que realiza, mapeando concepções do feminino, ora detectando posturas que as entendem pela igualdade à maneira de Platão ora consignando a diferença, quando Irigaray põe «a nu o sexo das almas» (p: 202) e explicitando que «se há sem dúvida género feminino e género masculino, eles modalizam-se singular e multiplamente em cada humano, na sua história que é sempre de uma multiplicidade de relação com outras(os).» (p: 203).

18 Este o presente contributo de Fernando Belo, da Faculdade de Letras, da Universidade de Lisboa, pp: 187-204.

Este texto termina deixando em aberto aquilo que é ou não é a mulher, sendo que, para já, «a mulher não é nem uma nem duas» (p: 204) nesta *cidade falomórfica*.

Em **A penumbra tocada de alegria: a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em Maria Zambrano**¹⁹ a autora, Fernanda Henriques, insere leitores e leitoras, de imediato, no seu intuito. Porém, parece-nos útil apelar para a conveniência de ler também não só as notas de rodapé como repensar a utilização dos vocábulos usados e ainda ponderar o seu lugar no discurso, cuja densidade obviamente se vai perder no acto armadilhado de o recontar. Diz-nos:

Este estudo propõe-se analisar o pensamento de Maria Zambrano explorando o conceito de *razão poética* e assenta na convicção de ser nesse conceito que se expressa o modelo de racionalidade que a autora procurou incansavelmente nas suas obras: uma racionalidade vital e ontologicamente enraizada.

É, pois suposto deste trabalho que o modo próprio de Maria Zambrano fazer filosofia protagoniza uma forma específica de pensar que se configura na busca do «universal concreto», para atingir uma relação com a realidade determinada por duas condições: por um lado, se desenvolva a partir de uma atitude de *escuta e abertura*, e, por outro, a respeito na sua integridade, multiplicidade e riqueza (pp: 205- 206).

Mais adiante acrescenta:

O que me proponho nesta reflexão é tirar as implicações filosóficas do conceito de *razão poética*, primeiro captando os seus traços categoriais no contexto da sua emergência inicial e, em seguida, analisar o modo como ele protagoniza o conceito da filosofia da autora (p: 209).

Clarificando conceitos e os seus limbos de aproximação a campos epistémicos definidos mas conectados, Fernanda Henriques insere e justifica o «pensamento de Maria Zambrano nos grupo das filosofias hermenêuticas» (p: 207).

O conceito de *razão poética*, utilizado por Maria Zambrano, parece assumir-se como trama axial deste texto e convocar para si mesmo o poder da chave de descodificação sistemática de metáforas que nos colocam numa zona de compreensão cultural das diferentes realidades, tais como nos são permitidas «ler» nos planos diferenciados da poesia e da filosofia ocidentais, onde contudo, podemos imaginar Maria Zambrano e Fernanda Henriques numa dança dialógica de sucessivas aberturas, de inesgotáveis dimensões significativas, que nos obrigam, também, a um exercício de *escuta* enquanto «atitude mais consentânea com o humano que sabe que habita um todo que o ultrapassa» (p: 213).

19 Assim, Fernanda Henriques, da Universidade de Évora, denominou este seu texto legível entre as pp: 205-219.

Maria Zambrano, no dizer da filósofa que nos diz outra filósofa, insurge-se perante uma dicotomização entre filosofia e poesia e pretende demonstrar que há formas viáveis que postulam um outro entendimento entre ambas, dois territórios que, ao longo da história, se permitiram sempre alterar o seu mútuo posicionamento, feito de cumplicidades estreitas, jamais entrando em rota de colisão definitiva.

Por isso, o leitor/a leitora são levados a recuar nos tempos e aterrarem «no solo grego». Neste espaço-tempo primordial, encontrarão Séneca e o seu conceito de «razão mediadora». Compreendendo a extensão deste conceito, parece tornar-se claras as posteriores ancoragens filosóficas, que a autora imputa a Zambrano e que, em conexão com o conceito de «razão poética», lhe vão configurando os sentidos pré sentidos e consentidos pela leitura que a autora deste ensaio faz.

A confluência fluida das dimensões ontológica e existencial, profana e sagrada, do ouvir e do dizer, do contemplar e do agir, se sofisticam a relação entre poesia e filosofia, tornam-se argumentos de acareação entre ambas e explicitam aquilo que, ao longo dos tempos, dos padecidos e renascidos tempos, as têm substantivado, cada uma nas suas especialidades, nas suas especificidades, nas suas responsabilidades que, se se dilaceram, também conduzem a formas conturbadas de apaziguamento.

A leitura que, aqui, Fernanda Henriques faz da obra de Maria Zambrano parece demonstrar que a recorrência entre poesia e filosofia, explicitada através do conceito de «razão poética» é um factor de enriquecimento para ambas, quase diríamos de erotização, porque tal obriga, de forma interpelante, a uma postura dialógica outra, coetaneamente estruturante e possibilitadora de uma renovada epistemologia de *escuta* onde a religião, a espiritualidade «condescendente», se poderá assumir como mais um outro pólo simpático de articulação a ter em conta.

Contra a cegueira que a luz proporciona, a «razão poética» assume-se como o elo fundante de uma *alteração* com sentido, onde «a penumbra tocada de alegria» se enfatiza no *olhar* imperdível sobre Maria Zambrano, através da *escuta* de Fernanda Henriques.

A saga continua, neste desabrochar de relação entre continentes/conteúdos que as epistemologias do *ouvir* contêm.

Teresa Toldy pode aqui ser percebida como a maestrina deste jogo em **Sharing Her Word ou a luta contra o complexo de Atenas: itinerário hermenêutico de Elizabeth Schüssler Fiorenza**²⁰, ao apresentar Elizabeth Schüssler Fiorenza.

Considerada como a «matriarca» da exegese bíblica feminina» (p: 222), é a figura sobre a qual recai o interesse de Teresa Toldy, neste texto, que se debruça sobre «os pressupostos hermenêuticos (...), nomeadamente, à sua concepção de

20 Teresa Toldy está ligada à Universidade Fernando Pessoa, com sede no Porto. O seu texto atravessa as pp: 221-240.

feminismo e de estudos feministas e à relação estabelecida pela autora entre os movimentos feministas e os textos bíblicos.» (p: 222).

Situada Elizabeth S. Fiorenza no lugar que lhe é devido, dado que o tempo a que pertence é o nosso, somos imediatamente confrontados/as com um universo teórico pouco dado a bolores do passado/presente e agradavelmente surpreendidos/as com um ideário assertivo, feito de ideias feitas, que deixam margem para o confronto, a deliberação e a determinação: deve, de imediato, a leitora/o leitor certificar-se de que lado se posiciona face aos «estudos feministas» e os «estudos de género»: «... enquanto os estudos de género acentuam que o género é uma construção social, os estudos feministas acentuam a ideia de que as mulheres (wo/men)²¹ são sujeitos intelectuais e agentes sociopolíticos.»

Também a rejeição da naturalização das opressões das mulheres e não da mulher, enquanto categoria que encapota a unicidade, a multiplicidade e a diversidade de existências contextualizadas, é algo que a faz afastar dos estudos de género.

Identificando-se com o «modelo feminista crítico» (p: 226), que exige um processo claro de «conscientização» (p: 228), Elizabeth Fiorenza propõe um discurso intelectualmente diferente que dilua ou anule os modelos kiriárquicos de (re)produção de conhecimentos e incentive a construção de um «modelo democrático de produção e comunicação de conhecimento» (p: 227), que encare as mulheres como pessoas.

Os textos bíblicos lidos por Elizabeth S. Fiorenza permitem-lhe encontrar nas diferentes isotopias atinentes às mulheres, tanto a possibilidade da sua *emancipação* como a possibilidade da sua *submissão*. Esta ambiguidade, génese de conflito, só pode ser superada através de uma *retórica da libertação*, a qual requer a *desconstrução* e a *reconstrução* dos agentes que desenham as situações dilemáticas e instituem, através desta dinâmica, a própria teoria da libertação feminina.

Por isso Elizabeth S. Fiorenza analisa «várias estratégias de interpretação dos textos bíblicos utilizados pelos estudos feministas da religião.» (p: 230) e considerando-as insuficientes e/ou incorrectas, contrapõe a sua própria perspectiva. Assim, vai sucessivamente rejeitando as interpretações de tipo *revisionista*, de *tradução inclusiva*, de *identificação imaginativa*, de *recuperação textual*, de *interpretação histórica*, de deslocação da «tensão dos textos androcêntricos para as *mulheres como sujeitos leitores*, para consolidar a sua «hermenêutica feminista da libertação».

Esta hermenêutica baseia-se numa série de «passos» (pp: 233-237) tidos como um «desenvolvimento da trave-mestra da desconstrução/reconstrução» (p:

21 Em nota de rodapé, a autora informa da impossibilidade de traduzir do inglês esta expressão que pretende significar a inclusão da palavra «homens» na palavra «mulheres». E mais nos diz que «Fiorenza utiliza-a com a intenção de convidar os leitores masculinos a «pensarem duas vezes» e a decidirem se sentem ou não que também estão incluídos. Além disso, é uma forma de fazer passar os homens pelo mesmo processo de raciocínio pelo qual as mulheres têm que passar num sistema linguístico kyriocêntrico (centrado na estrutura de poder e hierarquização masculina).» (p: 223)

233), que nos parecem assemelhar-se a dinâmicas de sucessivas triagens ou de purificação textual, a saber:

- *hermenêutica da suspeita*;
- *hermenêutica da recordação*;
- *hermenêutica da avaliação ou proclamação*;
- *hermenêutica feminista crítica* aliada a uma *hermenêutica da imaginação*, por sua vez validada por uma *hermenêutica do desejo*, fidelizada por uma *hermenêutica da indeterminação* que convoca uma *hermenêutica de avaliação crítica* possibilitadora da desocultação dos paradigmas subsumidos;
- *hermenêutica da transformação radicalmente democrática*.

O presente ensaio termina com uma série de interessantes e ponderadas questões, fundamentadas e críticas, que a autora, Teresa Toldy, em boa hora levanta a Elizabeth S. Fiorenza e que podem provocar uma certa reflexão e um certo refreamento face ao primeiro contacto e obrigam o leitor/ a leitora a uma necessária releitura.

Um outro registo é-nos facultado em **Entre o absoluto e o arbitrário: uma reconcepção feminista da epistemologia analítica**, da autoria de Carmo d'Orey²².

A primeira constatação deste ensaio revela a demolição adversativa de uma obviedade: «obviamente as mulheres fazem filosofia – epistemologia, metafísica, ética e estética – e podemos portanto afirmar que existe uma filosofia no feminino. Mas, embora verdadeira, esta afirmação não tem qualquer interesse filosófico.» (p: 241)

A autora insere-nos directamente na relocalização da questão epistémica em causa, através da introdução de uma categoria de tradução de uma cosmovisão específica - o «feminismo» - categoria que, no seu entender, consagra e delimita a existência e o potencial da filosofia feminista de uma forma geral e, em particular, uma epistemologia feminista, que configurará o registo de uma nova realidade, que é, recorrencialmente, multidisciplinar.

A segunda achega é uma clara tomada de posição: a autora identifica-se com as feministas que asseguram a existência de uma epistemologia feminista que promoverá a diferença e instigará à descoberta de novas e diversas matizes no (re)contar do mundo, através de uma racionalidade emotiva.

Clarificados os pressupostos de arranque, a autora debruçar-se-á sobre Catherine Elgin, filósofa americana, nascida em 1948, que não se considera a si própria feminista e que está fortemente embrenhada nos rigores da filosofia analítica; é seguidora de Nelson Goodman.

22 Carmo d'Orey da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. O seu texto pode ser lido entre as pp: 241-262

Como compatibilizar a filosofia analítica e o feminismo é uma das preocupações da autora que encontra certa segurança de resposta nos meandros estruturantes e estruturadores da «concepção construtivista do saber» (p: 244) e para isso, fornece aos leitores/às leitoras estimulantes incursões de cariz filosófico, através da enunciação de uma série de formulações de autores consagrados com os quais Catherine Elgine estabelece aproximações e retracções, no sentido de balizar a sua própria cognição ou melhor a sua *compreensão*, que «designa uma forma de participação afectiva» (p: 253)

Elgine, mergulha nos pluralismos afectos à pós modernidade e abandona-nos na ultrapassagem de uma dicotomia; para além da disjunção, ou absoluto ou arbitrário, há um todo dinâmico e interdependente, provisório e compatível, plural e integrador.

A autora finaliza o seu texto com a utilização das metáforas do olhar feminino. Rebusca em Saramago, através de Blimunda do Memorial do Convento e da mulher do médico em Ensaio Sobre a Cegueira, uma profecia apaziguadora: a incompletude do feminino e do masculino afiança um benefício em prol de «toda a comunidade»; assim parece ficar estabelecida a ultrapassagem de um pseudo obstáculo epistemológico e enquadrada a «reconcepção feminista da epistemologia analítica».

Em jeito de conclusão... lido o livro, que dizer então?

Acede-se, com prazer, a um espaço tempo que não só nos mostra uma outra face de algo tido como um produto meramente masculino como ainda nos impele a pensar o que é hoje, no século XXI, a Filosofia ou em que medida esta, agora também no feminino, nos devolve ou vai traduzindo os mundos em que vivemos, nos faz cogitar no que somos, que limites temos, para onde podemos ir, quando às mulheres e aos homens, que sabem donde vieram, que conhecem as suas mútuas incompletudes, se outorgam direitos e deveres eventualmente condescendentes mas de aceitação crítica e de equidade.

Quando outrora/agora, a diferença se subjuga, quando outrora/agora uns e outros se redimem em coabitações diferenciadas, quando outrora/agora se agridem no silenciamento variegado de opressões, quando outrora/agora... que fazer?

Em *Também Há Mulheres Filósofas* há, desde o início, um convite expresso para a entrada num amplo debate mátrio, onde, à revelia do masculino ou em pontuais referências inspiradoras, se postula o forte desejo de estar ou de ser presente, igualmente presente.

Não se esgrimem posições de género, não se vislumbra a mínima intenção de ressentimento ou de ressabiamento. Apenas e tão só se desfiam filósofas que, pela sua intempestiva forma de ser, pela sua beatitude, pela sua existência, ousaram e quiseram demonstrar a sua natural legitimação num quadro que, durante séculos, imperturbável e familiarmente se manteve pátrio, se regeu pelos mesmos arquétipos culturais, éticos.

Claro que em *Também Há Mulheres Filósofas*, estas são brancas ou maioritariamente brancas, se demarcam ou demarcaram pelo seu estatuto, puderam/podem elevar a sua voz e a sua escrita, as suas formas diversas de pensar e de agir, puderam e quiseram seguir os seus destinos, controlando as suas rédeas à medida das suas vontades...

Claro que também há Outras mulheres filósofas.

Claro que leitores e leitoras aguardam por estas Outras Mulheres Filósofas que existem noutros lugares, partilham outras culturas, quiçá outro sexo, assumem (dis)semelhantemente o seu papel na humanidade e na condição de pertença a um mesmo planeta, garantindo-se como corpo e lugar telúrico, sendo resistentes ou coniventes, actantes, pensantes... amantes... enfim, pessoas, no feminino.