

Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna

Tessa Moura Lacerda
Universidade de São Paulo (USP)
tessalacerda@usp.br

Resumo: Partindo da reflexão de Gayatri Spivak sobre o que são histórias alternativas, trata-se de refletir sobre a construção do cânone da filosofia moderna e sobre a proposta de Lisa Shapiro de uma outra narrativa baseada no tema da educação e da capacidade humana de conhecimento. Essa proposta coloca a ênfase em um tema que foi bastante trabalhado durante os séculos XVII e XVIII e facilita a recuperação de nomes de filósofas que tomaram parte no debate, inclusive o nome de Damaris Cudworth Masham (1659-1708).

Apesar de concordarmos com a proposta, consideramos fundamental reconhecer que estamos situados no tempo e no espaço e, por isso, escrevemos a partir de um país que já foi colônia e no qual o critério da racialidade e da classe são critérios hierárquicos no interior da sociedade, assim como Lady Masham, situada numa Europa do século XVII, vivia condições específicas que permitiram a ela tomar parte no debate filosófico.

Palavras-chave: Lady Masham, Gayatri Spivak, Lisa Shapiro, História, Feminismos.

Abstract: Based on Gayatri Spivak's reflection on what alternative histories are, the aim is to reflect on the construction of the canon of modern philosophy and on Lisa Shapiro's proposal for another narrative based on the theme of education and the human capacity for knowledge. This proposal places emphasis on a theme that was much worked during the 17th and 18th centuries and facilitates the of recovery the names of philosophers who took part in the debate, including the name of Damaris Cudworth Masham (1659-1708).

Although we agree with the proposal, we consider it essential to recognize that we are situated in time and space and, therefore, we write from a country that was once a colony and in which the criteria of raciality and class are hierarchical criteria within society, just as Lady Masham, situated in 17th century Europe, lived specific conditions that allowed her to take part in the philosophical debate.

Keywords: Lady Masham, Gayatri Spivak, Lisa Shapiro, History, Feminisms.

I. Histórias

A história é uma narrativa construída. Mais do que isso, “narrativas históricas são negociadas” (SPIVAK, 2019, p.251). Poderíamos nos perguntar: negociadas por quem, para quem, por que e para quê? Fiquemos com estas questões em mente.

Pensando sobre a construção das narrativas históricas na Índia como uma sociedade pós-colonial, Gayatri Spivak “feminista, e uma marxista fora de moda” (SPIVAK, 2019, p.251), como se autodefine, propõe a diferenciação entre *escritura* da história e *leitura* da história. Spivak está preocupada com a questão do que chama de “história alternativa”. Entre escrever e ler há deslocamentos. Ainda que façamos narrativas legíveis, as leituras que emergem e qual será legitimada dependem desses deslocamentos: “Se o sujeito privilegiado (...) foi mascarado como o sujeito de uma história alternativa, devemos refletir sobre como ele está escrito, em vez de apenas ler sua máscara como uma verdade histórica.” (SPIVAK, 2019, p.252). Segundo Spivak (2019, p.254), somos obrigados a trabalhar dentro de narrativas da história e a acreditar nelas. Por isso é imperioso refletir sobre essa construção da narrativa histórica sem tomá-la pura e simplesmente como uma verdade histórica. As histórias alternativas se diferenciam do discurso dominante – mas um sujeito privilegiado pode ser mascarado como sujeito de uma história alternativa. Gênero, raça, etnicidade e classe são instrumentos para desenvolver histórias alternativas.

Deslocando a questão de Spivak, tentando, todavia, não mascarar um sujeito privilegiado como sujeito de uma história alternativa, propomos trazer essas considerações sobre a história da Índia pós-colonial para a consideração da construção do cânone filosófico e, particularmente, do cânone da filosofia seiscentista. Com isso, propomos fazer conscientemente o deslocamento entre escritura e leitura com o qual se preocupa Spivak. Dentre os instrumentos sugeridos por Spivak para pensar as histórias alternativas, vamos usar o *gênero* – todavia, não vamos usar esse instrumento sem pelo menos apontar o fato de que a questão da *classe* está profundamente imbrincada nessa proposta de discussão do cânone filosófico, assim como a questão da “*raça*”¹, mas talvez de maneira mais explícita ou direta.

II. Lisa Shapiro e cânone em filosofia moderna

O que significa o cânone filosófico? Como é constituído?

¹ Escolho manter a palavra “raça” entre aspas, porque, embora seja um elemento fundamental nas sociedades capitalistas, principalmente a partir da modernidade e do período escravagista do capitalismo, trata-se de uma ficção. Ficção que, todavia, organiza e classifica o tipo de sociabilidade que experimentamos até hoje no Brasil, por exemplo. Sobre isso, por exemplo, a discussão sobre o conceito a partir do debate sobre as cotas raciais nas universidades brasileiras feitas por Sueli Carneiro (CARNEIRO, 2019).

Lisa Shapiro sugere pensar o cânone a partir de três características: “uma história causal, um conjunto de questões filosóficas centrais e um conjunto de obras claramente filosóficas” (SHAPIRO, 2016, p.1). Esses seriam os critérios, tácitos certamente, que elevariam sete filósofos ao ranking de grandes filósofos da modernidade: Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant. Shapiro considera que os esforços mais recentes (a partir da década de 1990) para inserir nomes até então não canônicos nessa listagem, mostra que a questão precisa ser repensada. Mas considera também que se nomes como Malebranche, Gassendi, Reid, entre outros, estão sendo trazidos para o interior desse cânone, é porque se encaixam na narrativa que explica o cânone. É essa narrativa, como justificativa interna da existência do cânone, que nos interessa particularmente – pois, como sugere Shapiro (2016, p.5), seguindo Richard Rorty, o cânone tem uma função pedagógica e justifica o interesse contemporâneo em determinadas questões filosóficas.

Segundo a narrativa tradicional sobre a filosofia moderna, Descartes seria a figura primeira – e sem predecessores. Shapiro mostra que essa concepção já é atualmente questionada e a dívida de Descartes com seus predecessores passou a ser reconhecida. De todo modo, como alerta Gayatri Spivak sobre a construção da narrativa histórica, “Refazer a história envolve uma negociação com as estruturas que produziram o indivíduo como agente da história” (SPIVAK, 2019, p.262) – rever a ideia de indivíduo, qualquer indivíduo, como protagonista da história, é uma tarefa que implicaria talvez a desconstrução da ideia mesma de cânone, para conceber que esses indivíduos, que elencamos como figuras canônicas, apenas deram um acabamento a um conjunto de questões que mobilizava os pensadores daquele período e, nesse sentido, precisaríamos entender que se trata, digamos assim, de questões coletivas.

De todo modo, e voltando à reconstrução de Lisa Shapiro faz da narrativa tradicional, Descartes seria a figura primeira por propor uma metafísica inovadora: o dualismo entre corpo e mente, que impactou Espinosa e Leibniz. Ambos desenvolveram suas próprias explicações para sanar as fragilidades do sistema cartesiano. Espinosa, questionando a consistência da ontologia cartesiana segundo a qual há uma substância infinita e duas substâncias finitas, pensamento e extensão, afirma que há apenas uma substância, infinita, com infinitos atributos infinitos em seu gênero dentre os quais a mente finita conhece apenas dois, pensamento e extensão. Leibniz, discordando dos dois e assumindo a impossibilidade de causalidade eficiente transitiva entre substâncias realmente distintas, afirma a existência de infinitas substâncias finitas, cuja causa é a substância infinita, e que têm uma causalidade apenas ideal entre si, na medida em

que cada uma delas concentra em si a totalidade do mundo de que faz parte e, portanto, exprime todas as demais. Locke, também impactado pela proposta de Descartes, busca uma alternativa ao conhecimento inato: a origem do conhecimento é a experiência. Assim, a substância em geral é algo que não sabemos o que é, mas um substrato de qualidades; e as substâncias particulares são um nome que atribuímos às qualidades que percebemos juntas. Berkeley e Hume, cada um à sua maneira, são afetados pela proposta de Locke e buscam preservar o empirismo de problemas interpretativos. Berkeley mostra que não se pode distinguir as propriedades dos corpos e nossas percepções; Hume se debruça sobre a questão da causalidade. E finalmente, afirmação que faço questão de reproduzir, “A cadeia causal intelectual da história canônica leva inexoravelmente a Kant como seu ponto culminante” (SHAPIRO, 2016, p.7): seja porque a obra de Hume despertou Kant do sono dogmático, seja porque Kant busca uma alternativa a partir da tradição cartesiana ou da tradição lockeana, buscando evitar as armadilhas de cada uma delas. Em resumo e usando palavras mais duras do que Lisa Shapiro, eu diria que, nessa narrativa, toda a filosofia do século XVII seria um longo comentário sobre o dualismo cartesiano e sobre a nossa capacidade de conhecimento, e levaria inexoravelmente – para usar o termo empregado por Lisa Shapiro – a Kant. O sentido desse variado comentário a Descartes seria, portanto, chegar à formulação, mais bem acabada, de Kant.

Uma segunda maneira de justificar a existência do cânone, afirma Shapiro (2016, p.7), é estruturar a narrativa em torno de um conjunto de questões, a saber: a questão epistemológica sobre nossa capacidade de conhecer e a questão metafísica sobre que coisas existem e como interagem causalmente. Nesse caso, filósofos que não figuram entre aqueles sete nomes do cânone, ganham um espaço, como Malebranche, porque tem uma reflexão sobre a causalidade e a interação (ou não interação) entre as coisas: a teoria das causas ocasionais. A causalidade ocasional prefiguraria a causalidade em Hume (Shapiro, 2016, p.7). Gassendi, por sua vez, ofereceria uma primeira versão do empirismo, depois desenvolvido por Locke.

Nas últimas décadas, aponta Shapiro, uma outra tendência interpretativa, liderada por Daniel Garber, buscou relacionar a metafísica seiscentista com a história da ciência, destacando, assim, a natureza do corpo e o tema da causalidade, mudando, portanto, o enredo da narrativa sobre o cânone. Ainda assim, aponta Shapiro, “Embora as questões centrais sejam reorientadas, as figuras centrais permanecem as mesmas, embora outras figuras, como Gassendi, Boyle e Newton passem a ser consideradas” (SHAPIRO, 2016, p. 2). Assim, Descartes e Leibniz ainda figuram em destaque, assim como Locke (pelo mecanicismo e atomismo e não pela teoria das *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 40-58

ideias) e Kant (ainda pela sua epistemologia, mas sobretudo pela fundamentação da ciência) (cf. SHAPIRO, 2016, p.9).

III. Onde estão as filósofas? Pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia

Ora, havia muitas mulheres ativamente engajadas em filosofia no início da modernidade. Por que elas não estão entre os filósofos canônicos? Segundo Shapiro, “A estabilidade arraigada das figuras no cânone destaca outro aspecto dele: sua homogeneidade” (SHAPIRO, 2016, p.2). Vale notar a elegância de Shapiro na escolha da palavra, “homogeneidade”, que descreve algo como um “epistemicídio”². As filósofas, em parte reconhecidas em seu tempo – ou, pelo menos, escutadas por aqueles que depois foram consagrados a filósofos canônicos, seja em conversações numa vida de corte, seja pela troca de cartas – foram apagadas da história da filosofia ocidental até bem recentemente.

Mas talvez seja preciso matizar a palavra “epistemicídio” e optar, como Shapiro, por uma versão mais sutil: o cânone do pensamento moderno apresenta figuras “homogêneas”, homens europeus. Matizar, porque, como sugere Muniz Sodré, “O próprio conceito de ‘Ocidente’ (...) é metáfora geográfica para uma narrativa destinada a consolidar a pretensão de domínio imperial (cultural e civilizatório) da Europa sobre o resto do mundo.” (SODRÉ, 2017, p.9). Matizar, porque essas mulheres seiscentistas sobre as quais hoje se pesquisa, se escreve e se ensina na graduação, são todas mulheres também europeias e que produziram uma forma de conhecimento reconhecidamente filosófica. Matizar, porque, neste caso, trata-se claramente de uma opressão de gênero – é por meio dessa opressão que se estabelece o questionamento a respeito do saber produzido por essas mulheres. Talvez o que Lisa Shapiro afirme sobre as figuras não canônicas que passaram a ser consideradas pela proposta de Garber, possa ser dito também das filósofas modernas. Com efeito, Shapiro afirma:

Poucas pessoas ensinam essas figuras não-canônicas em suas aulas de graduação. Se essas figuras se firmarem, tanto acadêmica, como pedagogicamente, é porque se encaixam facilmente na narrativa que impulsiona o cânone das sete figuras centrais. Portanto, o cânone moderno, tal como se encontra, limita efetivamente, senão as figuras

² Empregamos este termo no mesmo sentido que Sueli Carneiro emprega para descrever o apagamento de formas variadas de saber. Interessa-nos a descrição de como a reprodução de poderes e saberes se dá a partir de um dispositivo, no caso de Sueli Carneiro, o dispositivo da racialidade, no nosso caso, o dispositivo da sexualidade (ou a questão de gênero). Cf. CARNEIRO, 2005.

que consideramos importantes, pelo menos os enredos que usamos para definir a história da filosofia. (SHAPIRO, 2016, p.2)

Talvez possamos afirmar que se hoje nós, intérpretes da filosofia, especialistas em filosofia seiscentista, passamos num importante movimento de afirmação a incluir cartas e textos das filósofas do século XVII em nossas salas de aula e artigos, é porque essas figuras se encaixam na narrativa canônica construída sobre a história da filosofia. Embora sejam mulheres, e não podemos nunca diminuir o esforço que estamos fazendo pelo reconhecimento dessas outras vozes, essas mulheres são da Europa e, muito frequentemente, da nobreza – de modo que ampliando um pouquinho os critérios, são figuras “homogêneas” em relação às figuras canônicas da filosofia moderna. Por isso afirmamos antes que, embora escolhendo o *gênero* como instrumento para pensar uma história alternativa da filosofia, não podemos deixar de mencionar as questões de *classe* e “*raça*”. Sem diminuir a importância de incluir mulheres na história da filosofia e de propor uma reescritura do cânone, não podemos esquecer nossa “situação” – termo que recupero de Leibniz e que designa não exatamente nosso lugar no mundo, mas a partir de onde nos relacionamos com o todo de que fazemos parte: estamos situadas e situados no tempo e no espaço, ainda que tempo e espaço sejam apenas relações, e não algo em si.

Assim, situadas e situados, devemos nos reconhecer em um país pós-colonial, com passado escravagista e atualmente profundamente racista. Precisamos reconhecer também que “a todo grande sistema filosófico (...) subjaz uma política – impensada por esse mesmo sistema.” (SODRÉ, 2017, p.8-9) E que, portanto, trata-se de uma construção interessada: essa construção, afirma Muniz Sodré, “pretende ser um fato absolutamente racional, mas é de fato um magno *sentir* político eurocêntrico, que traça fronteiras para a produção filosófica” (SODRÉ, 2017, p.8). De maneira também explícita, María Lugones nos afirma que a forma de conhecimento que a Europa produziu sobretudo a partir da modernidade, ou seja, a transformação do que é conhecido em objeto e daquele que conhece em sujeito,

foi imposta, em todo o mundo capitalista, como a única racionalidade válida e como emblemática da modernidade.

De modo mitológico, a Europa, centro capitalista mundial que colonizou o resto do mundo, (...) estaria no ponto mais avançado da temporalidade contínua, unidirecional e linear das espécies. (LUGONES, 2020, p.59)

E, na medida em que “fazemos um esforço para nos ajustarmos às teorias produzidas nos Estados Unidos e na Europa” (MIÑOSO, 2020, p.103), compactuamos com um epistemicídio (agora sim, cabe a palavra). Yuderkis Minõso se refere ao feminismo da América Latina quando descreve esse esforço de adequação ao pensamento do norte global, essa “tentativa de fazer caber nelas [teorias produzidas nos Estados Unidos e na Europa] as mulheres de diferentes contextos atravessados pela colonialidade” (MIÑOSO, 2020, p.103). Minõso escolhe “um ponto de vista produzido quando somos/habitamos um corpo submetido ao empobrecimento, ao despejo e à negação sistemática de sua capacidade de desenvolver saberes, críticas e projetos de futuro” (MIÑOSO, 2020, p.109) para pensar sobre seu próprio feminismo e sobre um feminismo na América Latina. Naturalmente não podemos fazer literalmente o mesmo exercício em nossa tentativa coletiva de reescritura do cânone filosófico. Mas não podemos deixar de mencionar que, embora escolhendo o instrumento do *gênero* para pensar uma história alternativa da filosofia seiscentista, essa reescritura carrega consigo e está atravessada por questões de *classe* e de “*raça*”. Se há um entrecruzamento das opressões que derivam desses conceitos (*gênero*, *classe* e “*raça*”) e, na verdade, uma opressão não existe sem a outra, na medida em que derivam todas, como efeitos ativos, da mesma causa primeira (que podemos nomear, para simplificar, de capitalismo patriarcal), há, todavia, abrangências diferentes de cada um desses conceitos, sobretudo se forem instrumentos para a reescritura do cânone da filosofia seiscentista. Vejamos. María Lugones sugere, a partir de Quijano, que:

A colonialidade do poder introduz uma classificação universal e básica da população do planeta pautada na ideia de ‘raça’. A invenção da ‘raça’ é uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas por meio da dominação. A humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos. (LUGONES, 2020, p.56)

Assim, os saberes produzidos pelos povos dominantes são reconhecidos como autênticos, legítimos, ou como a única racionalidade válida. É a *raça* que ancora essa afirmação³

³ Sobre isso, sugerimos também a poderosa reconstrução da filosofia e da ciência ocidentais visando compreender a racialidade como um elemento central do pensamento ocidental feita por Denise Ferreira da Silva (FERREIRA da SILVA, 2007). Vale notar o uso estratégico e sistemático que Denise Ferreira da Silva faz de “racialidade” e de “o racial” em lugar de “raça”.

e traça, como sugere Muniz Sodré, fronteiras para a produção filosófica. Dito de outro modo: a racialidade define, em última instância, o que é filosofia e o que não é filosofia.

“O *humano* define-se, assim, de dentro para fora, renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã e implicitamente referendados pela filosofia secular. Desta provém o juízo epistêmico de que o *Outro* (*anthropos*) não tem plenitude racional, logo, seria ontologicamente inferior ao humano ocidental. É um juízo que, na prática, abre caminho para a justificação das mais inomináveis violências.” (SODRÉ, 2017, p.13-14)

Dentre essas violências, uma é o epistemicídio. Com a humanidade dividida em duas pela “raça”, ou com os povos divididos em dois grandes grupos, os humanos e os outros, legitima-se como saber apenas o conhecimento produzido pelos “humanos”, ou pelos povos dominantes. Dentro deste grupo, por sua vez, legitima-se como saber o saber de determinada classe, também dominante (a filosofia e a ciência). E dentro deste grupo ainda mais reduzido, legitima-se por fim como saber, o conhecimento produzido pelo gênero masculino. É nesse sentido que proponho que a abrangência dos conceitos que legitimam as opressões entrecruzadas de “raça”, classe e gênero, é diferente, ainda que gênero, classe e “raça” sejam todos instrumentos para pensar histórias alternativas.

Repensar o cânone da filosofia moderna a partir do gênero, portanto, nos coloca já no interior de determinado grupo – que parece guardar uma certa “homogeneidade”, para recuperar o termo de Lisa Shapiro, com as figuras que compõem o cânone filosófico.

Mais uma vez, sem negar a importância deste trabalho de reescritura do cânone e de (re)inserção do nome de mulheres na história da filosofia, sem negar, sobretudo, a proposta de repensar o enredo da narrativa justifica a existência do cânone, não podemos nunca deixar de mencionar que, neste grupo “homogêneo” europeu, as mulheres cujos nomes e histórias conseguimos recuperar são, no geral, da nobreza. Como afirma Virgínia Woolf, no famoso ensaio sobre as mulheres e a ficção,

De vez em quando menciona-se uma mulher, uma Elisabeth ou uma Maria, uma rainha ou uma grande dama. Mas as mulheres de classe média (...) não poderiam de forma alguma ter participado de qualquer dos grandes movimentos que, reunidos, constituem a visão do historiador sobre o passado (WOOLF, 2019, p.61-62)

Dito isso, feitas todas essas observações e ressalvas, gostaríamos agora de refletir um pouco sobre uma dessas mulheres europeias, uma dessas mulheres da nobreza europeia do século XVII, e além de tudo, uma mulher que “se destaca como uma das poucas mulheres inglesas modernas que não só publicou obras filosóficas em vida, mas também se engajou na ‘República das Letras’ no continente europeu”⁴: Lady Masham.

IV. Masham e a causalidade: sobre amor e sociedade

Damaris Cudworth Masham (1659-1708) é filha de Ralph Cudworth, platônico de Cambridge. Embora não tenha recebido educação formal, como a maioria das mulheres de seu tempo, viveu sempre em círculos acadêmicos, primeiro por causa de seu pai e, depois, porque teve uma profunda amizade com Locke, que morou por 14 anos na residência dos Masham, Oates, onde manteve uma biblioteca de mais de 4000 livros e vários instrumentos científicos, e onde recebia pessoas como Newton.

Lady Masham, como poucas mulheres de seu tempo, pôde assim se engajar em debates filosóficos, e chegou a publicar – anonimamente, é importante notar – dois tratados sobre filosofia moral, metafísica e educação das mulheres: *Discourse Concerning the Love of God* (1696) e *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (1705). Além disso, manteve uma correspondência com Locke, Leibniz, Jean Le Clerc, Philip Van Limborch, Lord Shaftesbury. No debate epistolar com Leibniz, Masham se engaja na defesa da obra do pai, contra a interpretação que Pierre Bayle fizera deste. Bayle considera, em uma controvérsia com Le Clerc, que as “naturezas plásticas” de Richard Cudworth levariam ao ateísmo. Cudworth, criticando o mecanicismo dos atomistas e dos cartesianos, propõe as naturezas plásticas como uma mediação entre o mundo divino e o mundo natural, para manter a constância das leis do universo, seria como uma “revisitação da alma do mundo platônica” (FERREIRA, 2010, p.18). Pelas naturezas plásticas, Deus manifestaria sua vontade sem intervir diretamente no mundo: “Com esta tese, Cudworth pretende fugir do ocasionalismo de Malebranche e simultaneamente afirmar a existência de uma ordem no Universo. Há como que uma imanência de Deus no mundo, o que leva a que sua ação se manifeste no cotidiano sem que se torne necessário recorrer à sua

⁴ <https://projectvox.org/masham-1659-1708/>
Consultado em 11 de agosto de 2021.

vontade.” (FERREIRA, 2010, p.18). Lady Masham procura em Leibniz um aliado para defender o pai contra a acusação de ateísmo, sugerida na polêmica de Bayle.

Lady Masham é como poucas mulheres de seu tempo não apenas por isso: em seus escritos é notável a construção irônica do texto. Trata-se de uma escrita vigorosa na qual a autora contesta teses com as quais não concorda e apresenta suas próprias teses de maneira firme. Ainda que na correspondência com Leibniz compareçam formas de decoro, que envolvem a modéstia e a humildade – como por exemplo, “apesar de não me incluir entre aquelas que podem confirmar a ideia favorável que tendes das senhoras inglesas (...)” (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 29/3/1704, p.56), ou “uma interlocutora tão pequena como eu neste tipo de especulações” (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 3/6/1704, p.69) –, a filósofa não faz uso dessa fórmulas em seu tratados, bem pelo contrário. E, vale notar, nas cartas a Leibniz intercala essas afirmações com posições extremamente firmes e críticas nas quais manifesta seu desacordo com tranquilidade. Sobre a tese leibniziana da harmonia universal que explicaria a causalidade entre as substâncias de maneira ideal, Masham afirma, por exemplo:

(...) não vejo nada estranho que pareça não ser possível. Encontro nisto uma uniformidade que me agrada: e as vantagens propostas por esta hipótese são muito desejáveis. Mas *ainda me surge apenas como uma mera hipótese*; porque os caminhos de Deus não são limitados pelas nossas concepções; o caráter ininteligível ou inconcebível para nós de todos os caminhos menos um, *não me convence* (...) (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 3/6/1704, p.70, itálicos meus)

Masham ainda prossegue: Malebranche certamente nos diria o mesmo a respeito do ocasionalismo: “lembro que o Pe. Malebranche (ou qualquer outro defensor de sua hipótese) teria feito uma inferência como essa a partir da nossa ignorância no interesse das causas ocasionais” (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 3/6/1704, p.70). Em outras palavras, o que faria da hipótese da harmonia universal mais do que uma mera hipótese, que pudesse ultrapassar o caráter hipotético da teoria das causas ocasionais, por exemplo?

O tema da causalidade e a crítica ao ocasionalismo, aliás, são o principal objeto do livro publicado em 1696 por Masham, *Discourse Concerning the Love of God*. No tratado, a filósofa critica o ocasionalismo de um jovem autor, provavelmente John Norris. O tratado foi traduzido para o francês por Pierre Coste e publicado em Amsterdã em 1705, também anonimamente, “embora

alguns estudiosos interpretem o prefácio de Coste como uma alusão à autoria de Masham”⁵. Mr. N., como é chamado o jovem ocasionalista, defende que só percebemos as coisas em Deus e devemos ter amor a Deus (MASHAM, 2017, p.30). Masham contesta essa tese afirmando que quando diz que ama o filho ou ama um amigo, significa que são coisas nas quais sente prazer; quando diz que ama a Deus acima de tudo, significa que Ele é o maior bem e há um deleite maior que todos na consideração de seu ser e, completa a filósofa,

quando digo que me amo, também quero dizer que meu ser é querido e agradável para mim. Dizer que se ama uma coisa, e que é nisso que se tem prazer, é o mesmo. ‘Amor’ é apenas um nome dado à disposição ou o ato da mente, que encontramos em nós mesmos para qualquer coisa que nos agrade” (MASHAM, 2017, p.5).

Ora, é óbvio, pela definição que Masham dá do amor, que as coisas criadas nos dão prazer e contribuem para nosso bem ou mal; mas se as tomarmos como causas ocasionais, afirma ela, esse papel que as coisas criadas desempenham em nossa vida prática, lhes será retirado. E seu discurso contra os ocasionalistas é bastante duro:

Dada a sua ignorância de qualquer outra maneira de explicar a natureza de nossas ideias e percepções, eles – as pessoas com quem estou discutindo – dificilmente podem perceber o que significam seus próprios argumentos, a menos que tenham uma ótima opinião sobre suas próprias habilidades ou uma péssima opinião a respeito do poder e da sabedoria de Deus! (MASHAM, 2017, p.8).

Ora, argumenta a filósofa a seguir, se percebêssemos em Deus todas nossas ideias, então a maravilhosa exatidão na construção dos órgãos dos sentidos parecia supérflua e desprovida de sentido, “o que não é uma reflexão de pouca monta a respeito da sabedoria infinita!” (MASHAM, 2017, p.9), admira-se ironicamente Masham. Se nas cartas a Leibniz, servindo-se do decoro que o gênero inspira, Masham afirma que não podemos limitar os caminhos de Deus por nossa ignorância (a fim de oferecer uma tese definitiva a respeito da relação causal entre nós e as coisas criadas), no *Discurso sobre o amor de Deus*, sem precisar seguir as mesmas regras de decoro, ela contesta fortemente a tese ocasionalista como uma tese que de fato limita a infinita sabedoria

⁵ <https://projectvox.org/masham-1659-1708/>
Consultado em 12/08/2021.

divina: “esta tese, que é a base de todo o argumento, ainda deve ser provada; pois nem o padre Malebranche nem ninguém a demonstrou, e eu suspeito de que ninguém possa fazer isso.” (MASHAM, 2017, p.20).

Ora, Masham mostra que a tese ocasionalista torna supérfluas as obras de Deus. Se as coisas criadas são causas ocasionais e vemos nossas ideias diretamente em Deus, então os órgãos dos sentidos, que evidenciam uma maravilhosa engenhosidade, seriam supérfluos. Mas, pior que isso, são as consequências que podem ser extraídas do ocasionalismo: se apenas Deus é objeto de nosso amor, porque tudo o mais é uma causa ocasional, então não poderíamos viver em sociedade! Haveria um abalo não apenas da verdadeira piedade (cf. MASHAM, 2017, p.20), mas de nossa própria existência em sociedade: “É certo que se não tivéssemos nenhum desejo exceto para com Deus, as várias sociedades humanas não poderiam se manter unidas por muito tempo, e nem mesmo a humanidade poderia continuar” (MASHAM, 2017, p.22).

A ironia como elemento fundamental da escrita de Masham nos abre uma perspectiva de leitura das filósofas longe do decoro exigido no gênero epistolar, a que a maioria das mulheres do XVII (entre as que sabem escrever e se engajam em discussões filosóficas) acaba se restringindo – não por escolha, certamente, mas pelas condições de vida⁶. É com essa ironia e até um certo sarcasmo, que Lady Masham conclui seu *Discurso* extraindo consequências, aparentemente não observadas pelos ocasionalistas, da hipótese das causas ocasionais:

Talvez o Sr. N não tenha inclinação para esse modo de vida, e essa relutância [de viver em sociedade] é o que o levou à feliz descoberta de que podemos buscar e desfrutar as coisas boas do mundo sem amá-las; ou talvez ele pense que somos obrigados a renunciar ao mundo e viver nas florestas, mas temo que, se ele dissesse isso em voz alta, seria suspeito de favorecer superstições (MASHAM, 2017, p.34)

Por que o nome de Lady Masham não constou até agora entre os nomes que compõem o cânone em filosofia moderna? Se, como afirma Lisa Shapiro, além da narrativa causal de uma história da filosofia que parte de Descartes e culmina com Kant, haveria uma segunda maneira de justificar a narrativa do cânone que permite incluir outros filósofos nessa narrativa, onde está Lady Masham? Em outras palavras, se estruturar a narrativa em torno de um conjunto de

⁶ Sobre o gênero epistolar e a escrita de diários como os únicos textos socialmente aceitáveis para as mulheres, ver PERROT, 2017.

questões – a saber, a questão epistemológica sobre nossa capacidade de conhecer e a questão metafísica sobre que coisas existem e como interagem causalmente – permite incluir nesta história da filosofia autores que não são os sete nomes canônicos, por que Lady Masham jamais foi incluída? É óbvio que Damaris Masham discute a questão da causalidade e, de maneira indireta, reflete sobre a capacidade humana de conhecer⁷. A filósofa debate a questão da causalidade não apenas no livro contra o ocasionalismo, mas se engaja em um debate epistolar sobre o tema com Leibniz. Em outras palavras: Masham se coloca contra a hipótese das causas ocasionais e contra a hipótese da harmonia preestabelecida. Mais do que isso, nas cartas a Leibniz discute ainda, embora não tenhamos nos detido sobre esse ponto, a impossibilidade de conceber substâncias não extensas⁸, como Leibniz propõe, afirmando, portanto, uma concepção materialista da substância.

Por que Masham jamais figurou na história da filosofia canônica? Afinal, mesmo se tomarmos as questões ortodoxas do cânone (a questão epistemológica: o alcance do conhecimento; e a questão metafísica: a causalidade corpo-alma), ela tem um debate e posições firmes no diálogo epistolar com Leibniz e indireto com Malebranche. Desejaria saber usar metade da ironia de Lady Masham para fazer esta pergunta com o sarcasmo que ela merece. Vamos propor, em lugar disso, como outras autoras já fizeram antes de nós⁹, um lugar para Masham numa história alternativa da filosofia. Essa história alternativa é sugerida por Lisa Shapiro. Vejamos.

⁷ Sobre a participação que Damaris Masham tem no debate de temas canônicos, vale a pena ler o texto de Marcy Lascano sobre Lashan. Marcy Lascano afirma que, embora menospreze a noção de metafísica quando critica filósofos sistemáticos como J. Norris, Malebranche, Leibniz, Lady Masham discute vários temas considerados metafísicos: a existência e a natureza de Deus, a essência das substâncias, a natureza da causalidade, entre outros. (Cf. LASCANO, 2018).

⁸ Sobre isso, ver por exemplo, as cartas de Masham a Leibniz, de 29/março/1704; 3/junho/1704; 8/agosto/1704, que escolhemos citar: “não posso de modo algum atribuir o que quer que seja a um sujeito do qual não tenho absolutamente nenhuma concepção; segundo a consciência de mim própria, não tenho nenhuma concepção de substância inextensa. (...). Por agora só posso conceber duas substâncias muito diferentes existindo no universo, embora a extensão convenha igualmente a ambas.” (MASHAM, in CARDOSO E FERREIRA, 2010, p.81)

⁹ Refiro-me particularmente a Sarah Hutton, a cujos textos, todavia, ainda não consegui ter acesso até o momento. Alguns deles: Hutton, S. 1993. ‘Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment’, *British Journal for the History of Philosophy* 1: 29–54. Hutton, S. 2010. ‘Damaris Masham’, in P. Schuurman and S. J. Savonius Wroth (eds.), *The Continuum Companion to Locke*, London: Continuum Press, pp. 72–6. Hutton, S. 2013. ‘Debating the Faith: Damaris Masham (1658–1708) and Religious Controversy’, in A. Dunan-Page and C. Prunier (eds.), *Debating the Faith, Religion, and Letter-Writing in Great Britain, 1550–1800*, Dordrecht: Springer, pp. 159–75. Hutton, S. 2014. ‘Religion and Sociability in the Correspondence of Damaris Masham (1658–1708)’, in S. Apetrei and H. Smith (eds.), *Religion and Women in Britain, c. 1660–1760*, Farnham: Ashgate, pp. 117–30.

V. Educação: um lugar ao sol

Como produzir uma história alternativa da filosofia? Aceitando que a história da filosofia é uma narrativa entre outras, e que a cânone é, no interior dessa narrativa da história da filosofia, também uma narrativa entre outras, então podemos pensar junto com Lisa Shapiro, que pretende “mostrar como nosso cânone pode ser diferente” (SHAPIRO, 2016, p.3), e afirmar que é possível propor uma outra história causal, questionando a justificativa dominante do cânone e, assim, introduzir filósofas como figuras-chave.

Central para isso são os escritos filosóficos sobre educação. Enquadrando diversamente as questões sobre a mente que consideramos centrais, podemos não apenas mudar a narrativa da história da filosofia, mas também apresentar um conjunto de figuras mais diverso e heterogêneo e obras em nossas histórias filosóficas. (SHAPIRO, 2016, p.3)

Lisa Shapiro propõe repensar o cânone, portanto, a partir do tema da educação – a relação entre a racionalidade, propriedade do pensamento, a educação e o hábito. No século XVII, as teorias sobre a natureza da mente estavam entrelaçados aos debates sobre a racionalidade das mulheres, sobre modelos de educação, além de estar ligadas a um movimento pela educação das mulheres. Segundo Lisa Shapiro, o debate iniciado no século XIII, a chamada “*querelle des femmes*”, sobre a inferioridade racional das mulheres em relação aos homens ou sobre sua superioridade pelas virtudes morais, tem, no século XVII, um ponto de inflexão: pela primeira vez se afirma a igualdade entre homens e mulheres. A filósofa explora, então, as possibilidades dessa nova história da filosofia, na qual estão presentes Descartes e Locke, mas também Marie De Gournay, Anna Maria van Schurman, Poullain de la Barre, Mary Astell.

Lady Masham não é citada nominalmente nesta lista, mas sua participação nos debates sobre a educação das mulheres se torna evidente em seu segundo livro publicado, *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian life* (1705). E mais uma vez, o estilo irônico vai dar o tom do texto. O argumento central da obra poderia ser resumido assim: a educação das mulheres é fundamental, não apenas porque as mulheres têm almas racionais e imortais (que, como as almas masculinas, precisam da salvação), mas também porque a educação das crianças é tarefa deixada às mães. Ora, não surpreende que os homens ingleses não saibam controlar suas paixões e apetites, uma vez que foram educados por pessoas que não puderam receber educação porque são mulheres!

Masham afirma a força da educação sobre nossas mentes e vê na educação a razão do florescimento de reinos e comunidades: “não há nada mais óbvio de se observar do que o poder da educação” (MASHAM, 2004, p.4/50). E critica fortemente a negligência e a omissão da sociedade em relação à educação das mulheres:

esta omissão em relação a um Sexo mostra que os sofrimentos por que passa o outro [sexo] muito frequentemente, como de fato acontece, se mostram ineficazes; uma vez que a assistência atual das mães, será (em geral) considerada necessária para uma boa formação da mente das Crianças de ambos os Sexos; e as Impressões recebidas naquela tenra Idade, muitas das quais são transmitidas em círculos de Mulheres, são de extrema importância para os Homens ao longo de todo o resto de suas Vidas, porque têm uma forte influência, muitas vezes inalterada, sobre suas Inclinações e Paixões futuras. (MASHAM, 2004, p.4/50)

Lady Masham afirma a existência de uma lei universal e eterna do Direito (MASHAM, 2004, p.7/50), mas defende que a religião é o único suporte seguro para a virtude, já que a “crença em um Ser Onipotente Superior, que inspeciona nossas Ações, e que nos recompensará ou nos punirá de acordo com elas, é (...) na verdade o único argumento estável e irresistível para submeter nossos desejos a uma regra constante, que é em que a Virtude consiste” (MASHAM, 2004, p.5/50). Por isso, as mulheres, como os homens, devem receber uma educação religiosa. Todavia, acontece exatamente o contrário: aqueles que se ocupam da educação das moças logo após estas deixarem a infância acreditam que a instrução que as jovens receberam na infância por cuidadoras é suficiente. Além disso, se pessoas que não entendem da religião ensinam sobre religião, então a instrução irracional ou falta de instrução pode levar ao ceticismo; e ironicamente, comenta Masham: “E sendo assim, que maravilha que o ceticismo, tendo uma vez se tornado moda, deva continuar na moda... Pessoas não instruídas, e o mal instruídas, sendo muito provavelmente, a maioria.” (MASHAM, 2004, p.10/50). Segundo Masham, a maioria dos ingleses sabem tão pouco de religião quanto uma boa senhora da Igreja de Roma, que arguida pela filha sobre a transubstanciação, apenas respondeu: “O que? Você não acredita na Transubstanciação? Você é uma garota travessa e deve ser chicoteada.” (MASHAM, 2004, p.10/50). Ora, se as verdades sagradas da qual a salvação depende não são ensinadas e se as pessoas nas quais as crianças confiam não podem ensiná-las, o resultado para sociedade é desastroso.

Ora, é certo que o que, em primeiro lugar, nos preocupamos em saber o que é necessário para nossa Salvação; e é tão certo que tudo o que Deus tornou necessário para a nossa Salvação, somos ao mesmo tempo capazes de saber. Toda instrução, portanto, (...) necessária para a Salvação, e que a pessoa não possa compreender (...) é para essa pessoa uma Instrução errada; e quando tais proposições ininteligíveis ou não evidentes são ditas às crianças como se fossem verdades visíveis (...) que efeito isso pode produzir em suas mentes, a não ser ensiná-las a silenciar e suprimir sua Razão? (MASHAM, 2004, p.11/50)

Masham afirma assim que a religião não é algo contra a razão – na verdade, julga que a Lei da Razão ou a Lei da Natureza são o resultado da constituição imutável das coisas, a religião cristã apenas torna mais evidente (cf. MASHAM, 2004, p.13/50) – e, na tradição inglesa, considera que a “garantia racional da autoridade divina das Escrituras e a liberdade de examiná-las, são absolutamente necessárias para a satisfação de qualquer pessoa racional, no que concerne à certeza da religião cristã” (MASHAM, 2004, p.11/50). Ademais, afirma que, se uma criança pergunta por que se diz que as Escrituras são a palavra de Deus, e recebe como resposta que é pela majestade e pureza do texto, que é para dar glória a Deus e coisas semelhantes, a criança pode com razão duvidar que a pessoa que lhes fala esteja de fato persuadida de que as Escrituras são a palavra de Deus, “pois como é possível, não apenas para um menino ou uma menina, mas até mesmo para um homem ou mulher indígena ficar mais convencido por esta resposta (...)?” (MASHAM, 2004, p.12/50). Só é possível ser racionalmente convencida disso, afirma Masham, se a criança souber “que as Escrituras foram de fato escritas por aqueles cujos Nomes elas carregam; que essas pessoas foram testemunhas inquestionáveis e historiadores fiéis dos assuntos que relatam” (MASHAM, 2004, p.12/50) A filósofa tem, portanto, uma concepção de história, que, embora não seja original uma vez que remonta a Heródoto e à ideia de testemunho, fundamenta sua leitura da Bíblia e dos princípios religiosos. Em outras palavras: é preciso explicar racionalmente as Escrituras e satisfazer, por meio da razão, as questões que as crianças têm. Se a educação recebe seu acabamento da educação religiosa, o que caracteriza a concepção de Masham sobre a religião é a possibilidade de exame e explicação racionais a respeito dessas verdades.

Buscando dar razões que evidenciem o que para ela é óbvio, ou seja, a necessidade de as mulheres terem acesso à educação, Masham apela para a crítica às regras sociais. Na consideração do casamento, sem questionar a existência da própria regra como fizera páginas antes a respeito da castidade – que deveria ser válida para ambos os sexos e não ser considerada um pecado

nos homens que não a respeitam, (cf. MASHAM, 2004, p.31/50) – Masham questiona o modo como a sociedade inglesa do período vê essa regra. Os homens ingleses escolhem suas esposas pensando, sobretudo, na fortuna, quando deviam pensar no quão educadas nos preceitos religiosas as mulheres são:

As mulheres são muito mais dignas de pena do que de culpa. O cultivo da Razão, embora necessária às Senhoras para sua realização como criaturas racionais e embora necessária para a boa educação de seus filhos e para que sejam úteis em suas famílias, raramente são recomendações feitas aos homens; que pensam tolamente que o dinheiro responderá a todas as coisas, não se preocupam, no geral, com nada mais na mulher com quem se casariam. E não encontrando frequentemente o que não procuram, não é de admirar que a sua Descendência não herde mais razoabilidade do que eles próprios. (MASHAM, 2004, p.32/50)

Masham deixa claro, através da ironia, que manter as mulheres sem acesso à educação, e particularmente à educação religiosa, é uma forma de controle e de poder: “Mas o que é dito aqui implica que as senhoras devem entender tão bem sua religião, a ponto de serem capazes de responder tanto aos que se opõem, quanto aos que a representam erroneamente” (MASHAM, 2004, p.33/50). Se há “patronos da ignorância” que consideram desnecessário que as mulheres recebam educação adequada, são homens que agem contra os preceitos cristãos: “ou não estão devem ser persuadidos da Verdade do Cristianismo; ou então deve acreditar que as mulheres não se preocupam em ser cristãs” (MASHAM, 2004, p.33/50).

As mulheres também precisam ser convencidas da necessidade de sua educação, reconhecer a opressão em que se vive é o primeiro passo para lutar contra ela. Masham é dura em seu discurso:

é de se temer que alguma senhora (devido à desvantagem de sua própria educação) esteja tão bem preparadas quanto deveria para cuidar de seus filhos, mas não dispostas a fazer o que podem para isso, seja por pensar que seria muito difícil (...), seja por uma questão de orgulho – tão sem sentido, (...) que alguém poderia ser tentado a questionar se tais mulheres ainda são capazes ou dignas de ser as mães de criaturas racionais. (MASHAM, 2004, p.35/50)

Ora, insiste Masham, nascemos todos para contribuir com o bem da comunidade, e não para desfrutar do trabalho alheio e viver de maneira ociosa. Deus nos criou “para a sociedade e a comunhão mútua, como membros do mesmo corpo, úteis uns aos outros em seus respectivos

lugares” (MASHAM, 2004, p.36/44). Assim, se há mulheres que se colocam acima das necessidades coletivas, podem de fato estar dedicadas à educação e a instrução de seus próprios filhos?

Dessa maneira, Masham antecipa algumas das questões que serão trabalhadas por Mary Wollstonecraft no século seguinte: “Assim acontece no que concerne às implicações sociais e políticas da vocação pedagógica do sexo feminino, ao desinteresse demonstrado pelos homens quanto à instrução das suas esposas e à dualidade de uma moral diferentemente vivida por ambos os sexos.” (FERREIRA, 2010, p.13). Eis por que estaríamos diante, segundo alguns autores como uma feminista do século XVII, “pelo realce dado a algumas reivindicações que hoje nos parecem tênues, mas que na altura contrastavam com o *communis consensus*.” (FERREIRA, 2010, p.13).

Talvez o fato de estarmos diante de uma feminista explique em parte seu apagamento da história da filosofia até pouco tempo; mas explica também a inevitabilidade de retomar seus escritos e pensar junto com ela. Ainda que, como alerta Spivak, refazer a história seja “uma grande tarefa, e não devemos tomar o entusiasmo ou a convicção como únicas garantias” (SPIVAK, 2019, p.257), não podemos deixar de nos entusiasmar com a possibilidade de dar a conhecer o papel e Lady Masham na história das ideias. Cabe a nós, deste tempo, resgatar do esquecimento essa feminista em uma história feminista da filosofia, ou em uma concepção feminista da história da filosofia, na qual as mulheres são reconhecidas como filósofas, lembrando, com Spivak que “Refazer a história é uma persistente crítica, sem glamour nenhum, eliminando oposições binárias e continuidades que sempre emergem no suposto relato do real.” (SPIVAK, 2019, p.268)

Referências bibliográficas:

- CARDOSO, Adelino e FERREIRA, Maria Luísa (2010). *Correspondência entre G. W. Leibniz e Lady Masham*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- CARNEIRO, Sueli (2019). “Pela permanência das cotas raciais nas universidades brasileiras”. In: *Escritos de uma vida*. São Paulo: Polén Livros.
- FERREIRA, Maria Luísa (2010). “Quando as mulheres obrigam os filósofos a explicar-se. Lady Masham e Leibniz”. In: CARDOSO, Adelino e FERREIRA, Maria Luísa, *Correspondência entre G. W. Leibniz e Lady Masham*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- FERREIRA da SILVA, Denise (2007). *Toward a global idea of race*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2007.

- LASCANO, Marcy (2018). “‘Heads Cast in Metaphysical Moulds’. Damaris Masham on the Method and Nature of Metaphysics”. In: THOMAS, Emily (ed.), *Early Modern Women On Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUGONES, Maria (2020). “Colonialidade e gênero” In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.
- MASHAM, Damaris (2004). *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian life*, The Project Gutenberg, EBook #13285.
- MASHAM, Damaris (2017). *A Discourse concerning the Love of God*. Copyright © Jonathan Bennett.
- MIÑOSO, Yuderlys (2020). “Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina” In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.
- PERROT, Michele (2017). *Minha história de mulheres*, São Paulo: Contexto.
- SHAPIRO, Lisa (2016). “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon” *Journal of the American Philosophical Association*. Accepted August 30, 2016.
- SODRÉ, Muniz (2017). *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes.
- SPIVAK, Gayatri (2019). “Quem reivindica alteridade?”, In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- WOOLF, Virgínia (2019). *Um quarto só seu*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM. Project Vox. Masham (1656-1708) <https://projectvox.org/masham-1659-1708/>