



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Roberta Ribeiro Cassiano


**O que pode a fenomenologia feminista?**

Rio de Janeiro

2023

Roberta Ribeiro Cassiano

## O que pode a fenomenologia feminista?



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C345 Cassiano, Roberta Ribeiro.  
O que pode a fenomenologia feminista? / Roberta Ribeiro Cassiano. –  
2023.  
213 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casa Nova.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Teoria feminista – Teses. 2. Fenomenologia – Teses. 3. Feminismo – Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 396:165.62

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Roberta Ribeiro Cassiano

### **O que pode a fenomenologia feminista?**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 07 de março de 2023.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Erica Leonardo de Souza  
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rebeca Furtado de Melo  
Colégio Pedro II

Rio de Janeiro

2023

## DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a todas às mulheres professoras e pesquisadoras brasileiras que diariamente quebram silêncios, desafiam injustiças e abrem caminhos para futuros mais dignos onde possamos ser, agir e pensar sem reservas.

## AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa de estudos sem a qual a elaboração desta pesquisa de doutorado não seria possível. Compartilho do anseio por seu fortalecimento nos próximos anos, já que sua existência é um pilar fundamental da ciência, da tecnologia e da educação pública brasileiras;

Aos servidores e servidoras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), instituição que me acolheu, nutriu, desafiou e transformou desde que eu tinha 15 anos de idade, configurando um espaço de habitação familiar e de amorosas trocas mesmo nos momentos mais difíceis da trajetória acadêmica;

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL-UERJ), que desde os anos da graduação em filosofia com seus olhares perspicazes, diversos e generosos fizeram da filosofia não apenas uma tradição específica para a vida profissional, mas um horizonte inescapável de humanidade, curiosidade e resistência.

Em especial a meu orientador, professor Dr. Marco Antonio Casanova, que primeiro me apontou os caminhos da fenomenologia e mostrou a profundidade bela da filosofia encarada como tarefa e compromisso; às queridas professoras Dras. Rosa Dias, Dirce Solis e Izabela Bocayuva, referências de um filosofar-mulher que reverbera em minha escrita e em minha docência e, por fim, ao professor Dr. James Areas (*in memoriam*) pelo legado da docência criativa, poética e amigável.

Às mulheres-farol que me conduzem e sustentam na luta feminista e pelas quais sou constantemente lembrada de que pensar precisa ser um caminho, ainda que subterrâneo, de transformação e liberdade. Obrigada, Neusa das Dores, Irene Cassiano, Fátima Lima, Virgínia Figueiredo, Jaqueline de Jesus e Marielle Franco (*in memoriam*);

A todas(es/os) as(es/os) minhas alunas, alunas e alunos da Universidade Federal de Lavras, da Escola Estadual Leopoldina da Silveira, do PreparaNEM e do *campus* Nilópolis do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, por vivificarem com seus olhares, curiosidades e urgências a minha vida e o meu trabalho; por me inundarem com suas questões e provocações, ampliando meus horizontes e preenchendo de sentido todos os cansaços;

Às amigas queridas com quem compartilho resistências, pensamentos, desejos e sonhos: Cristiane Furtado, Débora Ambrósia, Laila Maria, Laula Ralola, Luísa Tapajós, Maria Ambrósia e Marina Iris. Vocês têm sido a alegria mais genuína e o conforto mais sólido de meus últimos anos. Eu sou porque *nós somos*;

Às mulheres da família Marins que me acolheram em suas casas e que preenchem de afeto e cumplicidade os nossos encontros que sempre viram festa. Obrigada à minha sogra Sílvia Helena, às cunhadas Joana e Maria Gabriela, e às pequenas Helena e Tereza, para as quais prometo trabalhar incessantemente por um futuro no qual possam ser o que quiserem;

Às mulheres que criaram comigo o horizonte da minha própria mulheridade como espaço de coragem, inteligência, sabedoria, rebeldia e fluidez. Pelo amor mais profundo e as lembranças mais fundamentais de meu ser, agradeço e celebro em tudo que faço à minha mãe Nelly Christina e às minhas irmãs Joanna e Eduarda.

À Camila Marins, mulher com quem divido todos os meus dias na segurança de um amor-casa que engrandece e movimenta. Que eu possa estar à altura do encontro revolucionário de nossos olhares naquele beco e que em nosso cotidiano sempre haja espaço para a alegria, a leveza e a invenção de linguagens, ações e mundos que nele caiba o ideal de justiça e a paixão que nos uniu.

*I take it as a given that phenomenology needs feminism. [...] This suggests that if the phenomenological tradition is to continue in any useful way, and avoid becoming a mere artifact in the museum of philosophical history, it needs to acknowledge and explore the ways in which it has been affected by masculine and, I would also argue, racialized and Eurocentric assumptions. [...] Whether or not feminist philosophy needs phenomenology is a more difficult question.*

*Linda Martín Alcoff*



## RESUMO

CASSIANO, R. R. *O que pode a fenomenologia feminista?*. 2023. 213 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A presente tese tem por objetivo apresentar e discutir os principais temas e questões concernentes à fenomenologia feminista, avaliando tanto as suas contribuições específicas para a pesquisa fenomenológica quanto a sua contribuição como recurso ao desenvolvimento filosófico, metodológico e político das discussões feministas sobre sexo e gênero. Para isso, o trabalho pretende apresentar o caminho de surgimento e institucionalização de um programa de pesquisa próprio a partir da década de 1980 e revisita as incursões, a partir de perspectivas declaradamente feministas, nos debates da fenomenologia sobre a consciência intencional, a suspensão (*epoché*), a corporalidade, a intersubjetividade e a historicidade.

Palavras-chave: Fenomenologia feminista. Filosofia feminista. Sexo. Gênero. Política.

## ABSTRACT

CASSIANO, R. R. *What can feminist phenomenology do?* 2023. 213 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This thesis seeks to present and discuss the main themes and issues concerning feminist phenomenology, evaluating both its specific contributions to phenomenological research and its contribution as a resource to the philosophical, methodological and political development of feminist discussions on sex and gender. For this, the work intends to present the path of emergence and institutionalization of a research program of its own from the 1980s and revisits the incursions, from declaredly feminist perspectives, in the debates of phenomenology about the intentional conscience, methodological suspension (epoché), corporality, intersubjectivity and historicity.

Keywords: Feminist phenomenology. Feminist philosophy. Sex. Genre. Politics.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>O QUE É E COMO FOI POSSÍVEL UMA FENOMENOLOGIA FEMINISTA?</b> .....	18
1.1	Horizontes históricos, tradição e caminhos: contexto e literatura específica.....	18
2	<b>SOBRE UMA APROXIMAÇÃO SUSPEITA: O SENTIDO E AS DEMANDAS DE TRABALHO DA FENOMENOLOGIA FEMINISTA</b> .....	41
2.1	Feminismo e filosofia: tensões e possibilidades.....	41
2.2	Considerações críticas sobre as tensões entre sexo (natureza) e gênero (cultura) como cerne da conversa.....	76
2.3	Questões importantes no debate entre a fenomenologia feminista e o feminismo pós-estruturalista.....	90
3	<b>ENCARANDO RISCOS JUNTO À FENOMENOLOGIA FEMINISTA</b> .....	107
3.1	A proposta de uma fenomenologia de gênero por Johanna Oksala.....	107
3.2	A fenomenologia como recurso legítimo para o feminismo desde um ponto de vista político.....	141
4	<b>SEXO E GÊNERO PENSADOS A PARTIR DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA</b> .....	166
4.1	Há ainda um legado filosófico heideggeriano ao qual a fenomenologia feminista possa recorrer?.....	166
4.2	Fenomenologia feminista e a analítica existencial do ser-aí proposta em <i>Ser e Tempo</i> .....	174
4.3	Sobre rupturas possíveis: o problema da autenticidade no escopo da fenomenologia feminista.....	188
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	197
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	201

## INTRODUÇÃO

Esta tese se apresenta como resultado de meus esforços para investigar a possibilidade de justificar um duplo compromisso e de avaliar a sua sustentabilidade. Por esta razão, peço licença a(o) leitor(a) para um breve relato em primeira pessoa que se faz necessário dada a sua centralidade na justificação da escolha do tema que será objeto de investigação ao longo de todo este trabalho que se trata, em alguma medida, de um exercício de autoexame.

Como estudante e pesquisadora com formação e atuação na área da filosofia desde 2007, eu já me encontrava, desde 2010, envolvida especificamente com a tradição fenomenológica, tendo desenvolvido minha dissertação de mestrado sobre o problema da verdade no *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger e participado de inúmeros congressos e seminários sobre a escola de pensamento inaugurada por Edmund Husserl (1859-1938), seus desdobramentos e aplicações. Neste caminho, foi fundamental ainda ter contribuído, durante alguns anos e desde o seu surgimento, com a *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*<sup>1</sup> (PPGFIL-UERJ), publicação que presta relevante serviço no fomento à pesquisa fenomenológica e hermenêutica no Brasil desde 2012.

Posteriormente, quando de fato iniciei minha carreira docente, outras questões começaram a tomar forma e a interpelar meu caminho de pesquisa e reflexão filosófica. Um marco neste sentido foi a atuação, em 2016 e 2017, como professora voluntária do *PreparaNem*, curso preparatório para o ENEM voltado para a população LGBTI+ em situação de vulnerabilidade social e cujo corpo discente era formado principalmente por pessoas trans e travestis, um projeto liderado pela ativista transvestigênera e não-binária Indianarae Siqueira. Se eu pudesse indicar um ponto de inflexão definitiva em meus caminhos de pensamento e ação, sem dúvidas, ele seria o *PreparaNEM*, projeto que inspirou a organização de diversas iniciativas semelhantes por todo o país, que proporcionou o acesso à universidade de muitas pessoas trans e travestis e que foi indicado, ainda em 2016, na categoria Educação

---

<sup>1</sup> Cf. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis>. Acessado em 09/06/2019.

para o prêmio Faz Diferença<sup>2</sup>, uma iniciativa do GLOBO em parceria com a Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro (Firjan).

Acometeram-me com um conjunto de questões diversas daquelas que eu estava acostumada a tematizar por meio da pesquisa acadêmica de cunho fenomenológico e hermenêutico a minha atuação como professora em bairros periféricos da Zona Oeste do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense, o contato frequente com a juventude e suas inquietações, bem como a nomeação para o cargo de coordenadora do Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual (NUGEDS) do *campus* Nilópolis do IFRJ em 2017. Também foi decisiva nessa caminhada a criação e o trabalho editorial na Revista Brejeiras em parceria com Camila Marins, Cristiane Furtado, Laila Maria e Luísa Tapajós. Esta publicação feita por e para mulheres lésbicas recebeu a "Homenagem Carolina Maria de Jesus" (2019) da Comissão de Direitos Humanos da ALERJ e o prêmio de "Cidadania, Direito e Respeito à Diversidade"<sup>3</sup> (2019), além de moção de homenagem da Câmara dos Vereadores de Niterói (2018), concedida pela vereadora Verônica Lima (PT-RJ).

O que estas experiências me trouxeram é algo ainda difícil de nomear em sua inteireza, mas que é possível ensaiar identificar de forma ampla como "questões de gênero". Ao contrário da minha adesão à fenomenologia e à hermenêutica que se desenvolveu no âmbito da pesquisa acadêmica e do desenvolvimento teórico-conceitual, essas outras demandas de pensamento vieram repletas de vida e urgência e eu não poderia simplesmente ignorá-las, inclusive por sua relação direta com minhas próprias vivências enquanto uma mulher lésbica que trabalha com a filosofia e com o que representava, para mim, o frequente silêncio institucional da filosofia brasileira em relação a estes temas, já bastante explorados e consolidados em outras áreas de investigação das humanidades. Contudo, fracassei também em determinar uma separação explícita entre o que era a filosofia e o que era a política em meu caminho de busca pela coerência - que talvez seja uma ilusão da qual poderei me libertar após o árduo processo de escrita da presente tese. As páginas que seguem são o registro dessa busca, que considero inconclusa.

---

<sup>2</sup> Cf. <https://blogs.oglobo.globo.com/faz-diferenca/post/conheca-os-indicados-na-categoria-educacao.html>. Acessado em 09/06/2019.

<sup>3</sup> Cf.

<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1923.nsf/10d6d451b00fd42b832566ec0018d836/cf8d6879158dbc4c832583ad006cb4f3?OpenDocument>. Acessado em 10/08/2020.

A partir da dedicação ao estudo das questões de gênero e de meu envolvimento militante com as organizações e causas feministas, incessantemente estabelecia uma espécie de diálogo, a princípio silencioso, entre os temas e contribuições da fenomenologia à filosofia contemporânea e os problemas teóricos e práticos relacionados à sexo e gênero. Desde o princípio, neste contexto, essa distinção soava sempre tardia. Nunca pude evitar de pensar fenomenologicamente o feminismo mesmo quando estas duas coisas pareciam não conversar publicamente nos espaços em que eu transitava. Por isso a questão que passou a orientar minhas leituras e reflexões foi justamente: *O que pode a fenomenologia feminista?*

Foi aí que se deu uma virada em meu caminho de pesquisa que refletiu não só na mudança de foco na presente tese de doutorado, como também numa grande sensação de alívio ao entrar em contato com duas antologias cruciais na elaboração desta pesquisa: *Feminist phenomenology*, organizada por Linda Fisher e Lester Embree, publicada em 2000<sup>4</sup>, e, posteriormente, *Feminist phenomenology futures*<sup>5</sup>, editado por Helen A. Field e Dorothea E. Olkowski e publicada em 2017. No Brasil, um convite público importante para o desenvolvimento desta disciplina foi apresentado por Juliana Missagia<sup>6</sup> em 2016, quando esta pesquisa estava em curso. Desde então, poucos e esparsos foram os trabalhos sobre o tema no Brasil tanto na literatura feminista quanto na pesquisa acadêmica em filosofia. Ao contrário, o que pode ser observado no país ainda hoje é a predominância de tematizações de orientação pós-estruturalista ou que se valem dos marxismos e da psicanálise para desenvolver reflexões e ações sobre o tema.

Neste sentido, a busca que orientou a escrita deste trabalho está ligada à reflexão mais abrangente sobre a filosofia feminista e sobre os métodos e programas de pesquisa pelos quais as questões ligadas a sexo e gênero, bem como as injustiças que frequentemente atravessam as vivências específicas de mulheres e da população LGBTI+, podem ser positivamente desenvolvidas num sentido filosófico.

---

<sup>4</sup> EMBREE, Lester; FISHER, Linda (org.). *Feminist phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2000.

<sup>5</sup> FIELD, Helen; OLKIWSKI, Dorothea (org.). *Feminist phenomenology futures*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.

<sup>6</sup> MISSAGIA, Juliana. *Fenomenologia e feminismo: introdução e defesa de um diálogo fecundo*. In Pacheco, J. (Org.). (2015). *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*. Porto Alegre: Fi, 157-179.

A partir do contato com a extensa literatura que, desde a década de 1980, procura superar a suspeita inicial em meio a qual a fenomenologia feminista foi, de início, recebida, foi ficando explícito que o objetivo principal desta tese seria apresentar alguns caminhos abertos por tal programa de pesquisa. Sua tarefa principal não é, portanto, superar as críticas que possam ser feitas à tradição fenomenológica a partir de uma perspectiva feminista como aquelas que se referem à sua alegada neutralidade e aos elementos generificados (masculinos) das quais não pode se livrar. Tampouco admitimos sem ressalvas que a fenomenologia possa resolver definitivamente alguns dos principais dilemas enfrentados hoje pelo pensamento e as políticas feministas. Nossa tese é a de que a fenomenologia traz muitas possibilidades de reorientação destas questões, aprofundando-as, exibindo e complexificando aspectos com frequência secundarizados de sua constituição e servindo como uma complementação ora corretiva, ora inovadora das formas hegemônicas nas quais hoje elas se apresentam.

Neste percurso e diante da intenção de sugerir à comunidade filosófica e às feministas brasileiras a apropriação de alguns debates e pesquisas constituintes da fenomenologia feminista, a tese se inicia com uma contextualização histórica e uma revisão de literatura que pode servir como um mapa inicial. Como declaramos neste primeiro capítulo, intitulado “*O que é e como foi possível uma fenomenologia feminista?*”, elas não são exaustivas, dado o caráter dinâmico e extenso do programa de pesquisa da fenomenologia feminista, mas apresentam algumas obras e realizações que hoje já podem ser consideradas incontornáveis para todas e todos que julgarem que esta aproximação lhe possa ser útil e conveniente.

Aqui acrescentamos a consideração de que será um pré-requisito fundamental para o florescimento destas ideias em nosso país a tradução de pelo menos alguns destes trabalhos para a língua portuguesa, já que hoje a imensa maioria deles só pode ser lida e acessada nas línguas inglesa e alemã - mediante o pagamento de plataformas específicas em moeda estrangeira, o que com mais frequência do que gostaríamos de admitir funciona como uma barreira geopolítica efetiva para o desenvolvimento de certas perspectivas em contextos e países na periferia do capitalismo global.

Apresentado este panorama básico, no segundo capítulo da presente tese, intitulado “*Sobre uma aproximação suspeita: o sentido e as demandas de trabalho da fenomenologia feminista*”, buscamos explorar alguns aspectos da problematização

segundo a qual, numa primeira aproximação: “O que permanece [...] é um certo ceticismo e uma ambivalência sobre o quanto, ou em que medida, a adoção de uma abordagem fenomenológica é verdadeiramente benéfica ou adequada às feministas” (FISHER, *ibid.*, p. 5, tradução nossa).<sup>7 8</sup> Para isso, procuramos abordar alguns aspectos da própria relação entre a história da filosofia ocidental e o feminismo de maneira mais ampla, buscando avaliar se há alguma utilidade na apropriação, por parte das feministas, desta tradição, por um lado e, por outro, se há uma tarefa especificamente filosófica subjacente às lutas políticas feministas, tentando entender o lugar da teoria e da atividade do pensamento na busca por seus objetivos.

A partir das elaborações sobre este tópico, passamos a questionar o gesto fundacional da filosofia feminista contemporânea que é a distinção entre sexo, como instância da determinação biológica, orgânica ou natural e o gênero como conjunto de juízos, valores e papéis culturalmente atribuídos a uma diferencialidade que se supõe, no Ocidente, ser binária e dividida entre o masculino dominante e o feminino como outro. Para isso, nos valem de princípios da fenomenologia para avaliar a sustentabilidade da própria distinção natureza-cultura como centro entorno do qual deveriam transitar todas as preocupações e elocubrações feministas.

Estes tópicos permitiram a conquista de um conjunto de conclusões parciais a partir das quais buscamos revisitar o papel da crítica do feminismo pós-estruturalista à fenomenologia na consolidação de uma eventual desconsideração das potencialidades de um programa de pesquisa próprio à fenomenologia feminista. Destaca-se aqui a crítica pós-estruturalista ao conceito de experiência e à compreensão da fenomenologia como uma “filosofia da experiência”. Neste sentido, buscamos destacar que muitas vezes a afirmação de uma incompatibilidade entre estas duas tradições importantes da filosofia ocidental contemporânea parte de uma compreensão parcial ou enviesada de suas conquistas e das tarefas que estabelece como centrais para a pesquisa filosófica. Para isso, nos referimos com alguma frequência à fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e, principalmente, às reflexões de Edmund Husserl por seu caráter fundacional – ainda que a história da

---

<sup>7</sup> FISHER, Linda. *Introduction – Feminist Phenomenology in EMBREE*, Lester; FISHER, Linda (org.). *ibid.* p. 1-16.

<sup>8</sup> O texto em língua estrangeira é: “What remains therefore is a certain skepticism and ambivalence about how much, or to what extent, a phenomenological approach is truly beneficial or suitable for adoption by feminists.”.



fenomenologia, como sugere Paul Ricoeur numa frase que endossamos, seja a longa trajetória das traições contra ele. (2009, p. 8-9)<sup>9</sup>

No terceiro capítulo, intitulado “*Encarando riscos junto à fenomenologia feminista*”, dedicamo-nos ao que nos parece um desafio maior para a afirmação da legitimidade da aproximação entre fenomenologia e feminismo que é a avaliação de sua relevância não apenas metodológica ou filosófica, mas política. Afirmamos que este é um debate mais desafiador porque uma filosofia política não faz partem das prioridades mais reconhecidas e amplamente declaradas da fenomenologia clássica. Neste sentido, revisitamos a defesa de Johan Oksala (2006)<sup>10</sup> de uma “fenomenologia de gênero” por ela fornecer um quadro abrangente das principais vias de tematização da fenomenologia feminista sem desconsiderar algumas das críticas mais importantes que foram direcionadas a ela e que fundamentaram os riscos que declaramos a intenção de encarar.

Estas vias correspondem à importância de investigar aqui, diante de nossos interesses e compromissos: a leitura clássica da fenomenologia como uma investigação transcendental e, portanto, muito abstrata para uma apropriação legítima por parte de uma perspectiva política e eticamente orientada; a questão sobre a corporalidade ou o problema do corpo; as considerações fenomenológicas sobre a intersubjetividade e a relação com os outros e, ainda, uma leitura que ela chama de “pós-fenomenológica” que sugere a possibilidade de abordar todos estes caminhos a partir da seguinte ideia:

Minha opinião é que devemos, portanto, aceitar o círculo hermenêutico – pelo menos em conexão com nossa análise de gênero – e tentar ver, a partir disso, que nosso método se volta continuamente sobre si mesmo, questionando-se e modificando-se no esforço de articular o que secretamente pensa. Isso significa compreender a *epoché* não como total, universal e completa, mas como uma tarefa infinita, circular e sempre parcial. (OKSALA, *ibid.*, p. 238, tradução nossa)<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

<sup>10</sup> OKSALA, Johanna. *A phenomenology of gender*. *Continental Philosophy Review* (2006) 39:229–244.

<sup>11</sup> O texto língua estrangeira é: “It is my contention that we should therefore accept the hermeneutical circle – at least in connection with our analysis of gender – and try to see to it that our method continuously turns back upon itself, questioning and modifying itself in an effort to articulate what it secretly thinks. This means understanding *epoché* not as total, universal and complete, but as an endless, circular and always partial task.”.

A partir desta sugestão, consideramos importante concluir esta investigação com a revisita às leituras feministas que se apropriam e tensionam a fenomenologia hermenêutica tal como elaborada por Martin Heidegger. Para isto, precisamos tecer algumas considerações sobre o atual debate a respeito da permanência e da possibilidade (ou não) de, partindo da adesão a um ideal emancipatório como é o caso do feminismo, recorrermos legitimamente ao seu legado filosófico após a publicação dos *Cadernos Negros*<sup>12</sup> nos anos de 2014-2015, escritos nos quais muitos têm visto a confirmação do perigo de uma “usurpação fascista” (GESSMANN, 2017, p. 181)<sup>13</sup> de seu projeto filosófico como um todo.

No desenvolvimento desta reflexão, que seguirá mobilizando as pesquisas a respeito dos caminhos de pensamento do autor nos próximos anos, buscamos explicitar os desdobramentos das considerações sobre uma suposta neutralidade do ser-aí (*Dasein*) quanto a sexo e gênero, do ponto de vista ôntico-ontológico e a sua já dada dispersão em certas possibilidades de incorporação fáticas que Heidegger lê como marcadas pelo par binário masculino-feminino. Aqui serviram como referências alguns artigos publicados na antologia *Feminist interpretations of Martin Heidegger*, editada por Nancy J. Holland e Patricia Huntington (2001)<sup>14</sup>, com destaque para o texto de Jacques Derrida sobre a noção de *Geschlecht* cuja tradução para a língua inglesa abre o volume.

Encerramos estas reflexões com a revisita ao debate sobre modos de existência autênticas e inautênticas propostas pelo enquadramento elaborado na obra de juventude do autor. Este tema surge como estratégico para que a fenomenologia feminista possa se dedicar de modo mais explícito à reflexão sobre *se e como* é possível romper com horizontes historicamente sedimentados a partir dos quais autointerpelações e diferencialidades ligadas a sexo e gênero são possíveis em

---

<sup>12</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV – Schwarze Hefte (1931-1938)* in Gesamtausgabe Band 94. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014a; \_\_\_\_\_. *Überlegungen VII-XI – Schwarze Hefte (1938/39)* in Gesamtausgabe Band 95. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014b; \_\_\_\_\_. *Überlegungen XII-XV – Schwarze Hefte (1939-1941)* in Gesamtausgabe Band 96, 2014c; \_\_\_\_\_. *Anmerkungen I-V – Schwarze Hefte (1942-1948)*. Gesamtausgabe Band 97. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2015.

<sup>13</sup> GESSMANN, Martin. *Heidegger and National Socialism: he meant what he said* in MITCHELL, Andrew J.; TRAWNY, Peter. *Heidegger's Black Notebooks: responses to anti-semitism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017. P. 180-200.

<sup>14</sup> HOLLAND, Nancy J., HUNTINGTON, Patricia (eds.). *Feminist interpretations of Martin Heidegger*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

primeiro lugar – o que aparece desde o princípio como um compromisso feminista fundamental.

Nossas elocubrações sobre cada um destes tópicos pretendem se apresentar como um convite. No fundo, esperamos que este trabalho possa contribuir na consolidação da tendência já verificável ao tratamento cada vez mais abrangente e rigoroso das questões filosóficas concernentes ao feminismo na literatura específica em língua portuguesa e, principalmente, no Brasil. Seu caráter é filosófico, mas sua motivação é política uma vez que seu objetivo central é avaliar a legitimidade da fenomenologia como recurso útil para o feminismo.

## 1 O QUE É E COMO FOI POSSÍVEL UMA FENOMENOLOGIA FEMINISTA?

### 1.1. Contextualização histórica e revisão de literatura

Para abordar as questões cardeais da presente tese, se faz necessária a apresentação de um panorama histórico e da revisão bibliográfica referentes à fenomenologia feminista. Esta apresentação, que pode parecer tão somente o cumprimento protocolar de uma etapa constitutiva de qualquer pesquisa acadêmica no campo das humanidades, aqui é mais que uma formalidade. Isto se dá porque, como foi dito em nossa introdução, este trabalho é, antes de tudo, um convite para o engajamento coletivo no debate que será delimitado nas seções subsequentes. As intenções difusas que o motivaram só puderam se transformar num projeto de pesquisa a partir de duas obras que servirão de guia a este primeiro capítulo, onde buscaremos refazer os passos e os horizontes pelos quais a fenomenologia feminista adquiriu legitimidade por meio de sua institucionalização a ponto de hoje representar uma realidade dinâmica, diversificada e muito ampla. São eles: (1) o volume *Feminist phenomenology*<sup>15</sup>, organizada por Linda Fisher e Lester Embree, publicada em 2000, e (2), mais recentemente, a antologia *Feminist phenomenology futures*<sup>16</sup>, editado por Helen A. Field e Dorothea E. Olkowski e publicada no ano de 2017.

Segundo as referências mencionadas nos dão conta, as possibilidades de consolidação e florescimento da fenomenologia feminista não pareceu sempre óbvia. Assim como foi o caso de nossa própria busca por avaliar a legitimidade do duplo compromisso que tal programa de pesquisa sugere, são tortuosos os caminhos que traçam a história da fenomenologia feminista ou do feminismo de orientação fenomenológica. Em grande medida, aqui apresentaremos essa história tal como ela foi revisitada por Silvia Stoller (2017) em seu artigo *What is feminist phenomenology? Looking backward and into the future*.<sup>17</sup> Segundo a professora da Universidade de Viena, a questão que integra o título do ensaio não possui uma resposta simples.

---

<sup>15</sup> EMBREE, Lester; FISHER, Linda (org.). *Feminist phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2000.

<sup>16</sup> FIELD, Helen; OLKIWSKI, Dorothea (org.). *Feminist phenomenology futures*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.

<sup>17</sup> STOLLER, Silvia. *What is feminist phenomenology? Looking backward and into the future* in FIELD, Helen; OLKIWSKI, Dorothea (org.), *ibid.*, p. 328-350.

Apesar disso, é possível extrair algumas indicações do que define a fenomenologia feminista a partir do questionamento da própria natureza desta conexão, o que pode variar dependendo dos compromissos e das questões que são considerados prioritários, bem como pelas noções de “fenomenologia” e “feminismo” das quais partimos em cada situação. Como pontua Linda Fisher (2000)<sup>18</sup>, num primeiro momento, essa aproximação foi admitida num contexto de grande ceticismo:

O que permanece, portanto, é um certo ceticismo e uma ambivalência sobre o quanto, ou em que medida, a adoção de uma abordagem fenomenológica é verdadeiramente benéfica ou adequada às feministas. É possível dizer que a teoria feminista tendeu a negligenciar a fenomenologia devido a certo grau de ceticismo feminista, e mesmo quando foram feitos esforços para o engajamento com a fenomenologia, tais tentativas mantiveram esse caráter marcadamente cético. (FISHER, *ibid.*, p. 5, tradução nossa)<sup>19 20</sup>

Concorrem para a constituição desta atmosfera inicial as seguintes suposições: ou (1) a fenomenologia seria inerentemente masculinista e, logo, devota dos ideais de superioridade masculina, o que é particularmente problemático para uma “[...] escola de pensamento cujo ponto de partida é a necessidade de uma investigação sem pressupostos, e cuja metodologia correspondente consiste em identificar e ‘colocar entre parênteses’ tais aspectos ilegítimos” (*ibid.*, p. 24, tradução nossa)<sup>21</sup> ou (2) a fenomenologia seria essencialista em suas intenções transcendentais e uma vez que se ocupa da descrição de estruturas essenciais da experiência vivida e da consciência intencional *enquanto tais*, decairia em elaborações vagas concernentes a uma abstração não-generificada. Em nenhuma destas hipóteses seria possível compreendê-la como permeável aos propósitos específicos do feminismo em sua natureza política. Estes juízos serão debatidos de forma mais pormenorizada no desenvolvimento da presente tese, mas mencioná-los aqui já nos dá uma boa noção

---

<sup>18</sup> FISHER, Linda. *Phenomenology and feminism: perspectives on their relation in* EMBREE, Lester; FISHER, Linda (org.). *ibid.* p. 17-38.

<sup>19</sup> FISHER, Linda. *Introduction – Feminist Phenomenology in* EMBREE, Lester; FISHER, Linda (org.). *ibid.* p. 1-16.

<sup>20</sup> O texto em língua estrangeira é: “What remains therefore is a certain skepticism and ambivalence about how much, or to what extent, a phenomenological approach is truly beneficial or suitable for adoption by feminists. So it is possible to say that feminist theory has tended to overlook phenomenology due to a certain degree of feminist skepticism, but that even where an attempt has been made to engage phenomenology, such attempts have a markedly skeptical character”.

<sup>21</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] for a school of thought whose point of departure is the necessity of a presuppositionless inquiry, and whose methodology accordingly consists in identifying and “bracketing” any such illegitimate aspects”.

do que está em jogo neste conjunto de suspeitas iniciais. Diante delas, se apresenta, contudo, a seguinte indagação:

Como seria, então, uma relação entre feminismo e fenomenologia? [...] Enquanto algumas abordagens, ainda preocupadas com a possibilidade de existirem incompatibilidades fundamentais, falam da “reconciliação” entre feminismo e fenomenologia, outras partem da aceção que apesar de haver algumas diferenças de motivação, ainda assim há um solo comum que permite não apenas uma reconciliação, mas uma base válida para uma relação [...] pra não dizer a possibilidade de uma integração de feminismo e fenomenologia. (*ibid.*, p. 32, tradução nossa)<sup>22</sup>

Esta sugestão, feita por Linda Fisher nos anos 2000, hoje é uma realidade bastante tangível e em pleno desenvolvimento. Ainda que a fenomenologia continue não sendo o campo do pensamento filosófico ocidental mais explorado nos debates públicos sobre sexo/gênero, hoje, este cenário de suspeitas e desconfiança parece ir se dissipando conforme avançam os esforços coletivos no sentido desta “integração”. A fenomenologia feminista se “transformou em um novo campo de pesquisa amplamente aceito por seus próprios méritos” (STOLLER, *ibid.*, p. 329, tradução nossa)<sup>23</sup>. Ainda que, como um termo guarda-chuva, este projeto comporte uma grande variedade de temas, objetos, métodos e pressupostos, já podemos compreender a maneira prolífica como ele tem se apresentado por meio da reconstrução de alguns de seus contornos históricos.

De acordo com Stoller (*ibid.*), esta reconstrução pode ser dividida em duas fases, uma vez que do ponto de vista estritamente historiográfico, seria possível dizer que “a fenomenologia feminista é tão antiga quanto o *Segundo sexo* de Beauvoir, originalmente publicado em 1949” (*ibid.*, p. 329)<sup>24</sup> ou, como afirma Sara Heinämaa (2003, p.11, tradução nossa)<sup>25</sup>: “a discussão beauvoiriana sobre feminilidade e

---

<sup>22</sup> O texto em língua estrangeira é: “What, then, would a relation between feminism and phenomenology look like? In the following section I briefly sketch some of the possibilities, potential and actual, for a beneficial interchange and association. While some approaches, still concerned about the possibility of fundamental incompatibilities, speak of “reconciling” feminism and phenomenology/2 others proceed from the assumption that despite certain differences in motivation, there is nevertheless a meeting ground which is not just a reconciliation, but a valid basis for a relation”.

<sup>23</sup> O texto em língua estrangeira é: “has transformed into a widely accepted new research field in its own right”.

<sup>24</sup> O texto em língua estrangeira é: “feminist phenomenology is as old as Beauvoir’s *The Second Sex*, originally published in 1949”.

<sup>25</sup> HEINÄMAA, SARA. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl. Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

diferença sexual é fenomenológica em seus objetivos e em seus métodos”<sup>26</sup>. Argumenta neste mesmo sentido Debra Bergoffen (2000, p. 57)<sup>27</sup> que diz que a filosofia feminista de Beauvoir “[...] retrabalha a teoria da intencionalidade de Husserl”<sup>28</sup>.

Esta afirmação parece não apenas divergente, mas antagônica com a ideia de que feminismo e fenomenologia seriam como forças contraditórias cuja aproximação deveria ser admitida com ressalvas. Na realidade, se esta interpretação é válida, então a fenomenologia não seria meramente uma tradição de pensamento eventualmente aproveitável para o feminismo (o que já justificaria a presente investigação), mas a sua raiz filosófica fundacional no contexto da história da filosofia ocidental contemporânea, os trilhos por meio dos quais as questões de sexo/gênero não deixaram o século XX sem que a sua qualidade filosófica estivesse tão visível a ponto de se tornar constrangedora. Entretanto, neste primeiro momento, a fenomenologia feminista ainda não aparece como claramente delimitada enquanto tal.

É por isso que ao analisar a trajetória, o início, o desenvolvimento e a institucionalização da fenomenologia feminista, Stoller (2017, p. 332) considera útil fazer uma distinção entre um sentido amplo e um sentido mais estrito da fenomenologia feminista, uma vez que no século XX, esse método possuía um caráter mais aplicado do que propriamente esquemático e fundamentado. Isso é relevante porque se a obra de Simone de Beauvoir é reconhecida como início da fenomenologia feminista de fato, então estamos falando de um programa de pesquisa de mais de 60 anos. Por outro lado, se aumentarmos as exigências e considerarmos apenas a consolidação institucional como marco legítimo na elaboração de uma historicidade própria à fenomenologia feminista, então estamos diante de um movimento de pensamento que se inicia no final da década de 1980 e, portanto, possui apenas cerca de 30 anos.

Para elucidar esta questão, Stoller (*ibid.*, p. 332) destaca que a partir de uma perspectiva histórica, a primeira missão da fenomenologia feminista consistiu na tentativa de evidenciar as especificidades das contribuições femininas à

---

<sup>26</sup> O texto em língua estrangeira é: “Beauvoir’s discussion of femininity and sexual difference is phenomenological in its aims and its methods”.

<sup>27</sup> BERGOFFEN, Debra B. *From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject in FISCHER*, Linda, EMBREE, Lester. *Ibid.* p. 57-70.

<sup>28</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] reworks Husserl’s theory of intentionality”.

fenomenologia. Neste cenário, aparecem como referências de grande interesse as obras Edith Stein (1891-1942), Gerda Walther (1887-1977) e Hannah Arendt (1906-1975). Ainda que elas tragam a perspectiva da intelectual mulher à tradição fenomenológica e que suas obras elaborem questões originais e produtivas, o campo da fenomenologia feminista não se restringe a esse mapeamento do que elas fizeram para contribuir com esta escola do pensamento filosófico contemporâneo. Outra possibilidade, ainda mais promissora, é a de aplicação da fenomenologia aos temas e questões consolidados do feminismo.

Este segundo tipo de abordagem só surge a partir da década de 1980, com algumas das contribuições de Judith Butler para a consolidação e ampliação das abordagens distintivamente filosóficas das questões feministas, por exemplo. Um marco neste sentido é seu artigo *Sexual Ideology and Phenomenological Description: a feminist critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*<sup>29</sup>, escrito em 1981 e publicado pela primeira vez em 1989 na obra *The thinking muse: feminism and modern French philosophy* editado por Jeffner Allen e Iris Marion Young.

Neste artigo, Butler revisita a tematização do “corpo como ser sexuado” proposta por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*<sup>30</sup> e indica a forma como a sua afirmação do corpo enquanto “ideia histórica” reaparecerá na filosofia de Beauvoir que, por sua vez, conclui que: “a mulher, assim como o homem, é uma construção histórica que não possui nenhum *telos* natural, é um campo de possibilidades que são apropriadas e atualizadas de muitas formas distintas.” (BUTLER, *ibid.*, p. 86, tradução nossa)<sup>31</sup>. Neste ensaio, Butler já apontava para a sua interpretação do caráter performativo do gênero – que posteriormente será desenvolvida por meio do recurso à teoria dos atos de fala de John L. Austin<sup>32</sup>.

Para compreender a construção do gênero, não é necessário descobrir um modelo normativo contra o qual instâncias individuais podem ser aferidas,

---

<sup>29</sup> BUTLER, Judith. *Sexual ideology and phenomenological description: a feminist critique of Merleau-Ponty's phenomenology of perception*. In ALLEN, Jeffner; YOUNG, Iris Marion. *The thinking muse: feminism and modern French philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1989.

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

<sup>31</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] woman, like men, is a historical construction bearing no natural telos, a field of possibilities that are taken up and actualized in various distinctive way”.

<sup>32</sup> Cf. AUSTIN, John L. *How to do Things with words*. New York: Oxford University Press, 1965.



mas, sim, delimitar o campo de possibilidades históricas que constituem este gênero, e examinar detalhadamente *os atos pelos quais essas possibilidades são apropriadas, dramatizadas e ritualizadas*. Para Merleau-Ponty, o corpo é um “lugar de apropriação” e um mecanismo de “transformação” e “conversão”, uma estrutura essencialmente dramática que pode ser ‘lida’ em termos da vida mais geral que ele incorpora. Como resultado, o corpo não pode ser concebido como um fato estático ou unívoco da existência, mas, sim, como modalidade de existência, o ‘lugar’ em que as possibilidades são realizado e dramatizadas, a apropriação individualizada de um experiência histórica. (BUTLER, *ibid.*, *ibid.*, tradução nossa, grifo nosso)<sup>33</sup>

Aqui encontramos o reconhecimento de possibilidades genuínas de apropriação, por parte do feminismo, das contribuições do francês à fenomenologia, uma vez que ele oferece uma visada não naturalizante da corporalidade e que conclui que, mesmo na sexualidade, entendida numa visão mais corriqueira como função corporal, “nós lidamos não com um automatismo periférico, mas com uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela.” (MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 217, tradução nossa). É neste sentido que a fenomenologia feminista está, desde o começo, às voltas com a abertura de modos de tematização de sexo e gênero que rejeitem “qualquer explicação da sexualidade que se baseie em fatores entendidos como anteriores à situação concreta do indivíduo, sejam esses fatores naturais ou inconscientes.” (BUTLER, *ibid.*, p. 88, tradução nossa)<sup>34</sup>.

Contudo, em sua lida crítica com o texto de Merleau-Ponty, a filósofa estadunidense aponta que esta abordagem ainda evidencia e reforça alguns riscos a serem evitados pelas políticas e leituras feministas, pois tende, ao mesmo tempo, a reificar relações culturais entre os sexos e a reforçar o regime de heteronormatividade como organicamente fundado em alguma medida. Ainda que tal não seja o contexto específico do ensaio em questão, sabemos que este tem sido um ponto importante da

---

<sup>33</sup> O texto em língua estrangeira é: “To understand the construction of gender, it is not necessary to discover a normative model against which individual instances can be gauged, but, rather, to delimit the field of historical possibilities which constitute this gender, and to examine in detail the acts by which these possibilities are appropriated, dramatized, and ritualized. For Merleau-Ponty, the body is a “place of appropriation” and a mechanism of “transformation” and “conversion,” an essentially dramatic structure which can be ‘read’ in terms of the more general life that it embodies. As a result, the body cannot be conceived of as a static or univocal fact of existence, but, rather, as a modality of existence, the ‘place’ in which possibilities are realized and dramatized, the individualized appropriation of a more general historical experience”.

<sup>34</sup> O texto em língua estrangeira é: “any account of sexuality which relies upon causal factors understood to precede the concrete situation of the individual, whether those factors are natural or unconscious.”

própria releitura crítica do feminismo clássico proposta por Butler. Este movimento é relevante, pois mesmo na literatura de orientação feminista pode-se verificar com frequência uma ausência de questionamento quanto ao caráter originário da heterossexualidade, seja ele supostamente “natural” ou pensado como condição histórica e existencial privilegiada na conquista de determinações do corpo *enquanto* sexuado. Esse tema será aprofundado ao longo de seu percurso de pesquisa a partir do diálogo com o feminismo lésbico de Monique Wittig, por exemplo (BUTLER, 2015)<sup>35</sup>.

Feita esta ressalva, podemos visualizar no referido artigo uma lida feminista com as premissas e indicações da fenomenologia que não pode ser classificada como mero ceticismo. Ainda que persista certa ambiguidade na aproximação entre feminismo e fenomenologia, elas se encontram diluídas em meio a uma explicitação bem mais otimista e atenciosa de sua consistência. Nele, já podemos verificar na prática como as discussões sobre natureza, historicidade e existência que foram estimuladas e aprofundadas pela fenomenologia são significativas para o desenvolvimento filosófico das questões de sexo/gênero.

Uma passagem do texto bastante elucidativa nesse sentido é a discussão sobre o que Butler chama a “ingenuidade antropológica” (*ibid.*, p. 91, tradução nossa)<sup>36</sup> da descrição de Merleau-Ponty sobre o corpo como ser sexuado. Após argumentar que o fenomenólogo francês distingue erroneamente “a subsistência biológica e o domínio da significação histórica e natural” (*ibid.*, tradução nossa)<sup>37</sup>, ela faz algumas ponderações que nos permitem concluir que, em alguma medida, o feminismo assumiu formas mais fenomenológicas de abordar os temas mencionados do que aquelas que o próprio Merleau-Ponty foi capaz de empregar:

Ao considerar a gênese do desejo sexual, Merleau-Ponty mais uma vez se volta para um relato naturalista que parece contradizer seu próprio procedimento fenomenológico [...] à medida que atribui a emergência da sexualidade a funções puramente orgânicas do corpo [de modo que] parece que a sexualidade emerge antes da influência de fatores históricos e culturais. E, no entanto, teóricos como Michel Foucault argumentaram que as convenções culturais ditam não apenas quando a sexualidade se torna

---

<sup>35</sup> Cf. BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

<sup>36</sup> O texto em língua estrangeira é: “anthropological naivité”.

<sup>37</sup> O texto em língua estrangeira é: “biological subsistence and the domain of historical and cultural signification”.

explícita, mas também de que forma. O que leva Merleau-Ponty, então, a salvaguardar este aspecto da sexualidade como anterior à cultura e à história? Que dimensões da sexualidade 'natural' Merleau-Ponty deseja tanto preservar que está disposto a contradizer sua própria metodologia da maneira como ele fez? (*ibid.* p. 91-92, tradução nossa)<sup>38</sup>

Destacamos esta passagem para ilustrar a forma como, a esta altura, feminismo e fenomenologia começam a experimentar uma variação produtiva em suas formas substantivas, enquanto figuras históricas do pensamento filosófico do ocidente, por um lado, e adjetivas, enquanto conjuntos de indicações formais ou procedimentos epistemológicos, metodológicos e éticos tão abrangentes que suas potencialidades nos tratos das questões sobre sexo/gênero são praticamente infinitas. Essa percepção dinâmica do que “fenomenologia” e “feminismo” significam é crucial para a compreensão da consolidação desta tendência da pesquisa filosófica, assim como para o desenvolvimento deste trabalho.

Algumas intuições a este respeito aparecem no tópico que encerra as críticas feministas dirigidas à *Fenomenologia da Percepção* neste ensaio, designado: *Em direção a um Feminismo Fenomenológico* (*ibid.* p. 97-99). Ele ressoa como um chamado e se apresenta como uma espécie de visão antecipadora. Ainda que, de acordo com Judith Butler, a *Fenomenologia da Percepção* (*ibid.*) revele uma contradição entre a tentativa de abordar o corpo em sua existencialidade e a pressuposição de estruturas naturais e metafísicas que se sobrepõem aos aspectos culturais e históricos e que nesta obra se universalize e legitime estruturas concretas de subjugação e opressão das mulheres pelos homens:

Por outro lado, uma apropriação feminista de Merleau-Ponty é sem dúvida necessária. Se o corpo expressa e dramatiza temas existenciais, e estes os temas são generificados e inteiramente historicizáveis, então a sexualidade se faz cenário de luta cultural, improvisação e inovação, se mostra um domínio no qual o íntimo e o político convergem, e uma oportunidade dramática para expressões, análises e transformações. Os termos desta investigação, no entanto, não serão encontrados nos textos de Merleau-

---

<sup>38</sup> O texto em língua estrangeira é: “In accounting for the genesis of sexual desire, Merleau-Ponty once again reverts to a naturalistic account which seems to contradict his own phenomenological procedure. In the following, he attributes the emergence of sexuality to the purely organic function of the body: “there must be, immanent in sexual life, some function which insures its emergence, and the normal extension of sexuality must rest on internal powers of the organic subject. There must be an Eros or Libido which breathes life into an original world. Once again, it appears that sexuality emerges prior to the influence of historical and cultural factors. And yet theorists such as Michel Foucault have argued that cultural conventions dictate not only when sexuality becomes explicit, but also in what form. What leads Merleau-Ponty, then, to safeguard this aspect of sexuality as prior to culture and history? What dimensions of 'natural' sexuality does Merleau-Ponty wish to preserve such that he is willing to contradict his own methodology in the ways that he has?”

*Ponty, mas nas obras do feminismo filosófico por vir. (ibid. p. 98-99, tradução nossa, grifo nosso)*<sup>39</sup>

Essa possibilidade de apropriação positiva dos temas e investigações fenomenológicas para abordar questões de sexo/gênero aparece também, nesta mesma fase, no artigo *Renaturalizing the body (with the help of Merleau-Ponty)*, de autoria de Carol Bigwood, publicado em 1991 pela revista *Hypatia*<sup>40</sup>. Neste ensaio, Bigwood reforça o *insight* de Butler sobre o caráter profícuo da aproximação entre fenomenologia e feminismo, mas procura desenvolvê-la justamente por meio do que ela chama de uma “renaturalização” do corpo com vistas à recuperação de seu “significado terreno” (*earthy*), o que seria uma medida corretiva à posição de algumas feministas pós-estruturalistas para as quais o corpo não é uma realidade natural, mas “meramente o produto de fatores culturais e o gênero um artifício flutuante.” (BIGWOOD, *ibid.*, p. 54, tradução nossa)<sup>41</sup>. A importância deste gesto é justificada mediante a afirmação de que esta leitura pós-estruturalista “nos entrincheira ainda mais profundamente na dicotomia natureza/cultura” (*ibid.*, tradução nossa)<sup>42</sup>. Sua interlocutora principal é justamente Judith Butler cuja posição, diz Bigwood (*ibid.*, p. 59, tradução nossa): “vai longe demais em sua desnaturalização do corpo”<sup>43</sup> e acaba encurralada no seguinte dilema:

Se nós reduzimos o corpo como um todo a um fenômeno puramente cultural e o gênero a um artifício de livre flutuação, estaremos perpetuando involuntariamente a profunda alienação moderna de nosso ser humano da natureza. (*ibid.*, *ibid.*, tradução nossa)<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> O texto em língua estrangeira é: “On the other hand, a feminist appropriation of Merleau-Ponty is doubtless in order. If the body expresses and dramatizes existential themes, and these themes are gender-specific and fully historicized, then sexuality becomes a scene of cultural struggle, improvisation, and innovation, a domain in which the intimate and the political converge, and a dramatic opportunity for expression, analysis, and change. The terms of this inquiry, however, will not be found in the texts of Merleau-Ponty, but in the works of philosophical feminism to come.”.

<sup>40</sup> BIGWOOD, Carol. *Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty) in Hypatia*, vol. 6, nº3, 1991.

<sup>41</sup> O texto em língua estrangeira é: “merely the product of cultural determinants and that gender is a free-floating artifice”.

<sup>42</sup> O texto em língua estrangeira é: “entrenches us yet deeper in the nature/culture dichotomy”.

<sup>43</sup> O texto em língua estrangeira é: “goes too far in her desnaturalization of the body”.

<sup>44</sup> O texto em língua estrangeira é: “If we reduce the body as a whole to a purely cultural phenomenon and gender to a free-floating artifice, then we are unwittingly perpetuating the deep modern alienation of our human being from nature”.

Neste sentido, Bigwood defende a utilidade da perspectiva fenomenológica para uma leitura renovada de um dos maiores desafios postos à teoria e às políticas feministas que é a necessidade de evitar o essencialismo, uma vez que ele “não presta suficiente atenção às diversidades históricas e culturais” (*ibid.* p. 55, tradução nossa)<sup>45</sup>, mas, ao mesmo tempo, manter algumas noções basilares como mulher e feminino, já que seu abandono poderia significar, segundo uma imagem proposta pela autora, tirar os ventos das velas de navegação do feminismo (*ibid.*). Ela contribui, assim, com uma leitura corpórea (OKSALA, 2006)<sup>46</sup> da fenomenologia feminista, ou seja, que compreende que “o corpo é uma peça-chave nesse quebra-cabeça” (BIGWOOD, *ibid.*, p. 56, tradução nossa)<sup>47</sup>, pois ela seria capaz de fornecer uma perspectiva que não acessa o corpo enquanto mero objeto funcional, como na biologia, mas que dá conta, em alguma medida, da corporalidade e sua relação com o gênero sem negar o seu caráter sempre aberto e, portanto, impossível de fixar de forma categórica.

Aqui é importante pontuar que este retorno às questões sobre a relação entre a corporalidade e as questões de sexo e gênero a partir de uma perspectiva fenomenológica não representa, de modo algum, uma volta ao determinismo biológico que fundamenta, por exemplo, ideologias trans excludentes e transfóbicas que reiteradamente ameaçam as organizações e instituições feministas há muitas décadas. Insistir na importância de noções como *mulher* ou *feminino* para a articulação de um discurso feminista emancipatório e filosoficamente profícuo com base na fenomenologia não significa ignorar o seguinte:

[...] uma perspectiva feminista não é nem mulher-cêntrica nem apenas focada nas preocupações das mulheres. A fenomenologia feminista está empenhada em descobrir e articular como se perpetua a subordinação e a opressão de alguns membros da sociedade; em criticar essas práticas e suas consequências; em trazer à tona o sofrimento, o silenciamento e a vulnerabilidade cada vez maior dos indivíduos; em vislumbrar formas epistemológicas, éticas e políticas de identificar alternativas estruturais; e, finalmente, encontrar metodologias que abordem de forma perspicaz

---

<sup>45</sup> O texto em língua estrangeira é: “it pays insufficient attention to historical and cultural diversity”

<sup>46</sup> OKSALA, Johanna. *A phenomenology of gender*. *Continental Philosophy Review* (2006) 39:229–244.

<sup>47</sup> O texto em língua estrangeira é: “a key piece in this puzzle is *the body*”

experiências que podem estar ocultas, invisíveis ou não expressas na linguagem comum. (SCHÜES, 2018, p. 105, tradução nossa)<sup>48 49</sup>

Outra contribuição relevante para a “leitura corpórea” da fenomenologia feminista desenvolvida neste período é a influente obra *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spaciality*, de Iris Marion Young (1989)<sup>50</sup> onde a autora pretende, em suas próprias palavras: “combinar os *insights* da teoria do corpo vivido expressas por Merleau-Ponty e a teoria sobre a situação da mulher desenvolvida por Beauvoir” (*ibid.* p. 54)<sup>51</sup>. Neste texto, reeditado no ano de 2005, Young descreve três modalidades de motilidade relacionadas a corporalidades especificamente femininas que são a transcendência ambígua, uma intencionalidade inibida e uma unidade descontínua (*ibid.*, p. 58 ss.). Neste caminho, o que Bigwood chama de uma possibilidade de re-naturalizar o corpo com a ajuda da fenomenologia será justamente uma resposta ao seguinte estado de coisas:

Encontrar formas de conciliar o projeto feminista estabelecido, reivindicando perspectivas femininas, com a tentativa renovada de purgar do feminismo o essencialismo parece, então, ser uma importante tarefa feminista. É preciso encontrar maneiras, por exemplo, de contextualizar historicamente categorias abrangentes como "experiência feminina" e "mulher", e usar esses conceitos de forma que não sejam nem excludentes nem abstrações sem carne. (*ibid.*, *ibid.*)<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> SCHÜES, Christina. *Phenomenology and politics: injustice and prejudices in SHABOT*, Sara Cohen; LANDRY, Christina. (orgs.). *Re-thinking feminist phenomenology – theoretical and Applied perspectives*. Londres, Nova Iorque: Rowman & Littlefield international, 2018.

<sup>49</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] a feminist perspective is neither woman-centered nor solely focused on women's concerns. Feminist phenomenology is comitted to discovering and articulating how the subordination and oppression of some members o society is perpetuated; to critiquint these practices and their consequences; to bringing to light the suffering, silencing, and inceasing vulnerability of individuals; to envisioning epistemological, ethical, and political ways of identifying structural alternatives; and, finally, to finding methodologies that insightfully approach experiences that may be hidden, invisible, or not be expressed in ordinary language.”.

<sup>50</sup> YOUNG, Iris Marion. *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spaciality* ALLEN, Jeffner; YOUNG, Iris Marion. *The thinking muse: feminism and modern French philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1989. P. 51-70.

<sup>51</sup> O texto em língua estrangeira é: “combines the insights of the theory of the lived body as expressed by Merleau-Ponty and the theory of the situation of women as developed by Beauvoir.”.

<sup>52</sup> O texto em língua estrangeira é: “Finding ways of reconciling the stablished feminist project to reclaim female perspectives with the renewed attempt to purge feminism of essencialism would seem, then, to be an importante feminist task. Ways need to be found, for example, to historically contextualize broad categories like "female experience" and "woman", and to use these concepts so that they are neither exclusionary, nor fleshless abstractions”.

Após este período, há um relevante movimento de institucionalização acadêmica da fenomenologia feminista, evidenciado por uma proliferação de eventos, encontros, organizações e publicações que foram fundamentais para consolidar a pesquisa nesta área. Alguns marcos neste processo, que se inicia na década de 1990 nos Estados Unidos, são destacados por Silvia Stoller (*ibid.*, p. 331): Em, 1994, se destaca a organização do simpósio de pesquisa sobre “Fenomenologia Feminista”, por Linda Fisher e Lester Embree, ação que deu origem à publicação homônima listada acima.

No ano 2000, com a realização do primeiro workshop internacional sobre a fenomenologia feminista na cidade de Viena, tais discussões ganham força também no contexto europeu. A partir deste e de uma série de outros workshops ocorridos na Holanda (2002), na Suíça (2003) e na Alemanha (2006) é criado o *Feminist Phenomenology Group*, reunindo várias pesquisadoras e especialistas no tema. A partir dessa articulação são publicadas outras três obras que já são referências importantes para o desenvolvimento de pesquisas sobre a fenomenologia feminista que são: *The Other: Feminist Reflections in Ethics* (FIELDING *et. al*, eds., 2007)<sup>53</sup>; *Time in Feminist Phenomenology* (SHÜES *et. al.*, eds. 2011)<sup>54</sup> e *Simone de Beauvoir’s Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time* (STOLLER, ed., 2014)<sup>55</sup>. Stoller (2017, p. 331) destaca ainda a relevância de outros volumes que foram cruciais para o direcionamento de uma nova tradição da fenomenologia feminista como, por exemplo, a antologia *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (STOLLER; VETTER, eds., 1996)<sup>56</sup> e, finalmente, em 2005, destaca-se um volume, também em alemão, que aproxima as elaborações da fenomenologia feminista com a hermenêutica que é intitulado *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik* (STOLLER *et. al*, 2005)<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> FIELDING, Helen A. *et. al.* (eds.). *The Other: Feminist Reflections in Ethics*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>54</sup> SHÜES, Christina *et al.*, eds. *Time in Feminist Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

<sup>55</sup> STOLLER, Silvia. *Simone de Beauvoir’s Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

<sup>56</sup> STOLLER, Silvia; VETTER, Helmuth, eds. *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Viena: WUV-Universitätsverlag, 1996.

<sup>57</sup> STOLLER, Silvia; VASTERLING, Veronica; FISHER, Linda (eds.). *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Wurtzburgo: Königshausen & Neumann, 2005.

Todos estes trabalhos, ações e obras, que certamente não esgotam um levantamento bibliográfico definitivo a respeito do tema que aqui foi eleito objeto de estudo, mas traçam um panorama satisfatório de sua passagem da desconfiança à institucionalização, indicam que a tendência de consolidação das abordagens filosóficas de orientação fenomenológica a respeito dos problemas de sexo/gênero não pode mais ser tomada como mera sugestão:

Em outras palavras, clássicos da fenomenologia não são mais mero objeto de preocupação, mas sim de interesse, para não dizer de necessidade feminista. [...] Enquanto inicialmente os fenomenólogos eram objeto de crítica, agora seus trabalhos se tornaram um recurso útil para a teorização feminista. (STOLLER, 2017, p. 334, tradução nossa)<sup>58</sup>

O presente trabalho se posiciona em defesa deste programa de pesquisa e de sua relevância filosófica e política. A necessidade dessa intercessão, por assim dizer, se evidencia pelo fato de que algumas de suas principais elaborações e provocações, não estando disponíveis em língua portuguesa, raramente são consideradas de forma pormenorizada no debate teórico sobre sexo/gênero no Brasil, havendo poucos trabalhos autorais a respeito disponíveis neste idioma, dentre os quais a maioria é proposta a partir de outras áreas que não a própria filosofia, como são os casos da literatura, da teologia ou da psicologia. Para justificar a alegação de que esta aproximação é válida, podemos mencionar outros textos catalogados por Silvia Stoller (*ibid.*, p.335-336) que mostram o grande volume e a extensão do que já foi produzido a partir da consideração da fenomenologia como recurso legítimo para o pensamento feminista para além da leitura corpórea (OKSALA, *ibid.*).

No caso da fenomenologia de expressão francesa, foram consideradas interlocuções produtivas com a obra de Paul Ricoeur, especialmente considerando o ensaio *A maravilha, o descaminho, o enigma*<sup>59</sup> sobre sexualidade. Alguns destes trabalhos são *Rereading Myth in Philosophy: Hegel, Ricoeur and Irigaray Reading Antigone* de Pamela Anderson (1997)<sup>60</sup> e *Reflexionen über Identität in einer*

---

<sup>58</sup> O texto em língua estrangeira é: "In other words, classics in phenomenology are no more the mere object of feminist concern but rather of feminist interest, if not to say of feminist need. [...] While initially phenomenologists were the object of feminist critique, now their works have become a helpful resource for feminist theorizing."

<sup>59</sup> RICOEUR, P. *A maravilha, o descaminho, o enigma*. Paz e Terra, n. 5, 1967 p. 27-38.

<sup>60</sup> ANDERSON, Pamela. *Rereading Myth in Philosophy: Hegel, Ricoeur and Irigaray Reading Antigone* in JOY, Morny (eds.). *Paul Ricoeur and Narrative: Context and Contestation*. Calgary: University of Calgary Press, 1997.



*multikulturellen Gesellschaft – Ein Dialog zwischen Ricoeur*<sup>61</sup> de Annemie Halsema (2005). Também foi considerada fonte legítima para a teorização feminista a fenomenologia de Emmanuel Levinas, como visto em *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of The Philosophers* escrito por Tina Chanter (1990)<sup>62</sup>.

Neste trabalho, consideraremos de forma mais detida as aproximações entre feminismo e a fenomenologia alemã, tanto no caso de sua elaboração inicial por Edmund Husserl como na ontologia hermenêutica de Martin Heidegger. Neste último caso, além da consideração de sua contribuição para uma releitura do problema sobre a relação entre natureza e cultura proposta no ensaio *Dekonstruktion der Identität: Zur Theorie der Geschlechterdifferenz bei Derrida*<sup>63</sup>, merece destaque também o volume dedicado ao pensamento de Martin Heidegger da série *Re-reading the canon*, antologia intitulada *Feminist interpretations of Martin Heidegger*, editada por Nancy J. Holland e Patricia Huntington (2001)<sup>64</sup> que explora uma considerável diversidade de temas e obras heideggerianas, mesmo aquelas concebidas após a sua viragem na década de 1930, a partir de uma perspectiva feminista. Mesmo no caso da fenomenologia husserliana foi possível desenvolver essa aproximação como nos trabalhos *The Birth of Difference* (1997)<sup>65</sup> e *Generative Phänomenologie in Feministischer Perspektive* (1996)<sup>66</sup> de Christina Schües, que propõe uma abordagem feminista da generatividade em Husserl ou nos escritos de Sara Heinämaa. São estes alguns dos caminhos que pretendemos revisitar para que esta tese se caracterize como um convite à abordagem especificamente fenomenológica sobre os temas feministas no Brasil.

---

<sup>61</sup> HALSEMA, Annemie. *Reflexionen über Identität in einer multikulturellen Gesellschaft – Ein Dialog zwischen Ricoeur, Irigaray und Butler* in STOLLER, Silvia; VASTERLING, Veronica; FISHER, Linda (eds.), *ibid.* p. 208-234.

<sup>62</sup> CHANTER, Tina. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of The Philosophers*. Nova Iorque: Routledge, 1995.

<sup>63</sup> VARSTELING, Veronica. *Dekonstruktion der Identität: Zur Theorie der Geschlechterdifferenz bei Derrida* in STOLLER, Silvia, VETTER, Helmuth (eds.). *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* Viena: WUV-Universitätsverlag, 1997. p. 137-147.

<sup>64</sup> HOLLAND, Nancy J., HUNTINGTON, Patricia (eds.). *Feminist interpretations of Martin Heidegger*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2001.

<sup>65</sup> SCHÜES, Christina. *The Birth of Difference* in *Human Studies* 20, n° 2, 1997, p. 243-252.

<sup>66</sup> SCHÜES, Christina. *Generative Phänomenologie in Feministischer Perspektive* in STOLLER, Silvia, VETTER, Helmuth (eds.), *ibid.* p. 46-66.

Essa sugestão parece promissora à medida que têm sido dominantes no Brasil as orientações pós-estruturalistas ou pós-modernas em debates sobre sexo e gênero. Considerado o contexto acima descrito, buscaremos resumir didaticamente alguns aspectos do rico debate que vem sendo travado por feminismos pós-estruturalistas e fenomenológicos, especialmente aqueles que foram elaborados ou estão disponíveis na língua inglesa. Este embate foi um motor fundamental da ampliação dos volumes e da heterogeneidade dos trabalhos feministas que venceram o cenário inicial de suspeita e ceticismo e passaram a se apropriar da fenomenologia clássica como fonte legítima da investigação filosófica sobre os problemas de sexo/gênero.

Alguns trabalhos feministas de caráter pós-estruturalistas elaborados na década de 1990 e que terminam por duvidar da pertinência da aproximação entre fenomenologia e feminismo estimularam a elaboração de uma resposta que propôs uma revisão do lugar da linguagem e do discurso nestas abordagens e seu posicionamento crítico em relação à experiência (STOLLER, *ibid.*, p. 335) enquanto base para algum tipo de conhecimento legítimo. Ao mesmo tempo, essas réplicas incitaram releituras originais de noções basilares e temas clássicos da fenomenologia. Dentre os trabalhos supramencionados, destaca-se o ensaio *A invisibilidade da experiência* (1998)<sup>67</sup> de Joan W. Scott, onde a autora revisita o tema aristotélico da diferença entre história e literatura (poesia) e expõe longamente o seguinte argumento, aqui reproduzido de modo integral em função de sua natureza exemplar:

[...] precisamos nos referir aos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e apresentam suas experiências. Não são indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência. Experiência nesta definição torna-se, então, não a origem de nossa explanação, não a evidência legitimadora (porque vista ou sentida) que fundamenta o que é conhecido, mas sim o que procuramos explicar, sobre o que o conhecimento é apresentado. Pensar sobre a experiência desse modo é historicizá-la, bem como historicizar as identidades que ela produz. Esse tipo de historicização representa uma resposta aos muitos historiadores contemporâneos que argumentaram que uma “experiência” desproblematizada é o fundamento de suas práticas; é uma historicização que implica exame crítico de todas as categorias explicativas tomadas normalmente como óbvias, incluindo a categoria de “experiência” (SCOTT, *ibid.*, p. 304)

Neste ensaio, Joan Scott questiona justamente o que poderia ser visto como o caráter simplesmente dado da experiência, gesto que é atribuído neste contexto à fenomenologia. Politicamente, este tipo de abordagem não seria capaz de colocar em

---

<sup>67</sup> SCOTT, Joan W. *A invisibilidade da experiência*. Trad. Lúcia Haddad. in Projeto História, São Paulo, (16), fev. 1998. p. 297- 325.

questão a suposta autoridade do sujeito do conhecimento e guardaria o risco de reproduzir ideologias hegemônicas, tal como elabora a historiadora: “[...] a experiência, concebida tanto por meio de uma metáfora de visibilidade, quanto por outro quer tome o significado como transparente, reproduz, mais que contesta, sistemas ideológicos dados” (*ibid.*, p. 302). É como se aqui estivesse sendo exigida a necessidade de explicar o que faz das “coisas mesmas” elas mesmas antes que seja proclamado o retorno a elas. Seria impossível, segundo esta posição, seguir o sentido da fenomenologia explicitado por Martin Heidegger, por exemplo, como o “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2002, p. 65)<sup>68</sup>.

A indagação originária que compõe as refutações da fenomenologia feminista é se estas críticas à experiência podem ser aplicadas à fenomenologia em primeiro lugar (STOLLER, *ibid.*, p. 336). Esta questão foi abordada por Silvia Stoller no artigo *Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience* (2009)<sup>69</sup> onde ela argumenta que tal leitura não condiz com as abordagens fenomenológicas de Husserl e Merleau-Ponty, por exemplo. Ela destaca, ao contrário, que, em certa medida, as perspectivas fenomenológicas e pós-estruturalistas se sobrepõem porque:

Ambas - cada um à sua maneira - têm uma "construção" da experiência como ponto de partida. Além disso, mostrei recentemente que a concepção fenomenológica de horizonte, em sua indeterminação, se aproxima muito da teoria de Butler sobre a impossibilidade de determinar de forma definitiva a identidade de gênero. (STOLLER, 2017, p. 342, tradução nossa)<sup>70</sup>

Outro texto indicado por Stoller como parte desta réplica é o ensaio *Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory* (2000)<sup>71</sup> de Linda Alcoff onde acompanhamos a defesa de que tal crítica não se aplica à fenomenologia a menos que se opere com uma versão encurtada e uma perspectiva unilateral do que

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

<sup>69</sup> STOLLER, Silvia. *Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience in International Journal of Philosophical Studies*, 17, n° 5, 2009. P. 707-737.

<sup>70</sup> O texto em língua estrangeira é: “They both - each in their separate ways - have a "construction" of experience as their starting point. In addition, I have recently shown that the phenomenological term of the horizon in its indeterminacy comes very close to Butler's theory of the impossibility of fully determining gender identity.”.

<sup>71</sup> ALCOFF, Linda. *Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory in EMBREE*, Lester; FISHER, Linda (org.). *ibid.*, 2000.

caracteriza tal programa de pesquisa e todas as suas possibilidades de desenvolvimento e aplicação. Segundo Alcoff (*ibid.*), o papel chave que a fenomenologia teria a capacidade de desempenhar na teoria feminista se dá justamente no contexto da necessidade mais abrangente da filosofia feminista “se tem por objetivo contribuir para o empoderamento das mulheres, deve desenvolver uma melhor explicação da relação entre razão, teoria e a experiência corporal subjetiva” (*ibid.*, p. 42, tradução nossa).<sup>72</sup> Como explicita Stoller (2017, p. 336, tradução nossa), neste contexto: “o objetivo principal não é mais o desenvolvimento de uma posição crítica em relação à tradição masculina, mas um debate dentro do próprio campo: fenomenologia feminista versus feminismo pós-estruturalista”.<sup>73</sup>

A partir deste confronto, que já possui uma longa trajetória conforme delineado acima, é que vão surgir alguns esforços na direção da elaboração de sínteses produtivas entre estas duas perspectivas que, de início, são colocadas como irreconciliáveis. Na verdade, elas podem ser vistas como complementares, cada qual funcionando aí como correção ampliadora da outra. Esta é a proposta trabalhada em outro ensaio que foi fundamental para o desenvolvimento desta tese que é o artigo *A Phenomenology of Gender* (2009) de Johanna Oksala, professora do departamento de filosofia da Universidade de Helsinki. Nele, a autora defende a possibilidade de uma leitura feminista “pós-fenomenológica” da perspectiva pós-estruturalista que poderia desembocar numa fenomenologia do gênero “radicalmente revisada” (*ibid.* p. 229), o que apresentaremos mais pormenorizadamente na continuidade do presente trabalho.

Isto indica que a composição do quadro conceitual da fenomenologia feminista, por suas confrontações e expansões, não está sequer limitado ao âmbito da fenomenologia clássica. Ele inclui, com graus variados de criticidade, questões, indicativos e princípios do pós-estruturalismo e também da hermenêutica cuja possibilidade de síntese com o projeto fenomenológico de Husserl tem um marco decisivo no *Ser e Tempo*<sup>74</sup> de Heidegger e se espraia também no trabalho de Paul

---

<sup>72</sup> O texto em língua estrangeira é: “Therefore feminist philosophy, if it is to aid in the empowerment of women, must develop a better account of the relationship between reason, theory and bodily, subjective experience.”.

<sup>73</sup> O texto em língua estrangeira é: “The primary goal is no longer a critical stance toward the male tradition but a debate within the field itself: feminist phenomenology versus post-structural feminism”.

<sup>74</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

Ricoeur e na obra de Hans-Georg Gadamer. Como argumenta Lorraine Code, por exemplo:

A hermenêutica gadameriana - na qual o saber é engajado, situado, dialógico e historicamente consciente - tem muito a oferecer às feministas e outros teóricos da subjetividade, agência, história e conhecimento desiludido com um legado empirista-positivista que se manifesta em epistemologias de controle e dominação, com uma concepção operativa da objetividade que requer conhecedores deslocados e intercambiáveis que se colocam como espectadores distantes e desinteressados dos objetos de conhecimento. (CODE, 2003, p.4, tradução nossa)<sup>75 76</sup>.

Do exposto acima, podemos concluir que outro aspecto fundamental da pesquisa no campo da fenomenologia feminista pode ser percebido por meio das referências a seu aspecto metodológico e a defesa de que o método da descrição fenomenológica, se aplicado às questões de sexo/gênero, traz elaborações importantes para ambas as áreas. Stoller (*ibid.* p. 337) destaca que nem sempre este gesto recorre à aplicação estrita do método fenomenológico tal como compreendido a partir de uma compreensão parcial da elaboração por Husserl do “princípio dos princípios” que procura “manifestar o quanto a atividade de conhecer é, em última instância, regida por uma intuição doadora e originária” (DUPRAZ, 2007, p. 18)<sup>77</sup>.

Fala-se aqui da possibilidade de uma interpretação parcial porque a sua formulação por parte do filósofo destaca justamente que esta doação é sempre marcada pelos limites do horizonte que lhe é próprio, não sendo, portanto, transparente e imediata. É o que lemos no §24 de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (2006) onde Husserl escreve que essa tudo que se doa nessa intuição “*deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá*” (HUSSERL, 2006, p. 69, grifo do autor)<sup>78</sup>. Neste sentido, a fenomenologia apresenta uma via metodológica muito

---

<sup>75</sup> CODE, Lorraine (ed.). *Introduction: Why Feminists Do Not Read Gadamer in Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

<sup>76</sup> O texto em língua estrangeira é: “Gadamerian hermeneutics—in which knowing is engaged, situated, dialogic, and historically conscious—has much to offer to feminists and other theorists of subjectivity, agency, history, and knowledge who are disillusioned with an empiricist-positivist legacy that manifests itself in epistemologies of mastery and domination, with an operative conception of objectivity that requires dislocated, interchangeable knowers who stand as distant, disinterested spectators of the objects of knowledge.”.

<sup>77</sup> DUPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

<sup>78</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias Letras, 2006.

atenta à necessidade política reiteradamente apresentada pela filosofia feminista desde a década de 1970 de que seja evitada a elaboração e a organização da ação a partir de um conceito universal ou de uma essência “mulher”, uma identidade fixa. Isto justamente porque nenhuma descrição fenomenológica é capaz de esgotar aquilo que se doa e se experimenta enquanto sexo e gênero em cada caso particular – e isso *por princípio*.

Ou seja, segundo esta escola do pensamento contemporâneo, “[...] o que nos é aparente através da experiência é necessariamente incompleto e, como tal, nunca completamente ou diretamente acessível.” (STOLLER, 2009, p. 713, tradução nossa)<sup>79</sup>. Por isso é perfeitamente possível pensar, fenomenologicamente, num acesso à identidade que não seja, em primeiro lugar, um ponto de partida para um movimento político ou um elemento que pretenda sustentar um “esforço para dar conteúdo universal ou específico à categoria mulheres, supondo-se que essa garantia de solidariedade é exigida de antemão, [o que] produzirá necessariamente facções” (BUTLER, 1998a, p. 24)<sup>80</sup>. Podemos admitir, ao contrário, que para além de um conjunto de atos que pela repetição se estilizam e *produzem* uma identidade inscrita pela Lei, o gênero aparece como uma espécie de campo de experiência aberto e diverso que pode se dar de diversas formas a depender do foco, do contexto e do horizonte a que nos referimos a cada vez. Ao contrário, considerando a extensão da fenomenologia como programa de pesquisa e seus encaminhamentos no sentido de uma abordagem existencial, percebemos que:

Se a experiência é compreendida como situada nos corpos dos sujeitos concretos da experiência, então é possível descrever não apenas as experiências de sujeitos de diferentes gêneros, mas também as experiências coletivas das mulheres em comparação com os homens, assim como as extraordinariamente diversas experiências de gênero que variam de mulher para mulher com base em identidades de gênero únicas. (STOLLER, *ibid.*, p. 720, tradução nossa)<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] what is apparent to us through experience is necessarily incomplete and as such never either completely or directly accessible.”.

<sup>80</sup> BUTLER, Judith. *Fundamentos contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”*. Trad. in cadernos pagu (11), 1998, p.11-42.

<sup>81</sup> O texto em língua estrangeira é: “If experience is understood as situated in the bodies of concrete subjects of experience, then it is possible to describe not only the experiences of subjects of different genders, but also the collective experiences of women in comparison to men, as well as the extraordinarily different gender experiences that vary from woman to woman on the basis of unique gender identities.”.

Mesmo que ignorássemos estas ressalvas (que não são meros detalhes), é importante notar que tanto na fenomenologia clássica como na fenomenologia feminista, é mais comum que sejam verificadas aplicações mais abrangentes do método fenomenológico que se apoiam “na descrição da experiência” (STOLLER, 2017, p. 338, tradução nossa)<sup>82</sup> de fenômenos como “maternidade, gravidez, menopausa, menstruação, nascimento” (*ibid.*, *ibid.*) ou de quaisquer outras experiências relacionadas às mulheridades diversas (ainda que não de modo exclusivo) em suas especificidades e modos de habitação e existência. Isto reforça, por exemplo, a afirmação de Ricoeur segundo a qual:

Ainda que a fenomenologia no sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl e, de modo particular, a soma das descrições propriamente fenomenológicas e das interpretações filosóficas pelas quais reflete e sistematiza o método. (RICOEUR, 2009, p. 8-9)<sup>83</sup>

Este é o caso do clássico *Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality* de Iris Marion-Young (*ibid.*). É neste sentido que a fenomenologia e seu método descritivo se mostram muito úteis à reconsideração de uma “perspectiva em primeira pessoa” (STOLLER, *ibid.*, p. 339) e que leva em conta o mundo da vida no âmbito das tematizações feministas sobre sexo e gênero.

Silvia Stoller (*ibid.*) descreve ainda outras diversas orientações possíveis à fenomenologia feminista como aquelas que chama de “aplicações práticas” (*ibid.* p. 339), caminho que será adotado por nós na continuidade deste trabalho em relação às obras de Husserl e Heidegger. Segundo a caracterização da professora e pesquisadora, tal tipo de interpelação procura explorar conceitos fenomenológicos tornando-os relevantes para a investigação de temas feministas. Ela menciona, por exemplo, algumas releituras das noções de quiasma, carne e anonimidade

---

<sup>82</sup> O texto em língua estrangeira é: “on descriptions of experience”.

<sup>83</sup> RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

desenvolvidas por Merleau-Ponty<sup>84</sup>; a narrativa em Ricoeur<sup>85</sup>; a noção heideggeriana do caráter jogado (*Geworfenheit*) do ser-aí<sup>86</sup>; as elaborações sobre alteridade de Levinas e sua noção do feminino<sup>87</sup> e a natalidade segundo Arendt<sup>88</sup> (*ibid.* p. 339). Na presente tese, buscaremos fazer movimentos neste sentido a partir de interpretações feministas das filosofias de Husserl e Heidegger. Assim ela as resume:

Dadas as diversas orientações da pesquisa na fenomenologia feminista, pode-se tirar a seguinte conclusão preliminar: a fenomenologia feminista é uma abordagem teórica que, em sua essência, lida com descrições da experiência vivida; aplica fundamentalmente o método fenomenológico à pesquisa feminista em sentido mais ou menos estrito; e também aplica conceitos fenomenológicos fazendo uso deles dentro de um quadro feminista. Por fim, discute criticamente a intersecção da fenomenologia e da teoria feminista. (STOLLER, *ibid.*, p. 339, tradução nossa)<sup>89</sup>

Além destas elaborações no campo da filosofia, a fenomenologia feminista tem possibilitado uma série diversa e ampla de trabalhos interdisciplinares, relacionados, por exemplo, com as ciências cognitivas, como no artigo *Is Direct Perception Arrogant Perception?: Toward a Critical, Playful Intercorporeity* de April N. Flaker (2017)<sup>90</sup>,

<sup>84</sup> Cf. p. ex. EVANS, Fred; LAWLOR, Leonard. *Chiasms: Merleau's Ponty's Notion of Flesh*. Albany: State University of New York Press, 2000 e HASS, Lawrence; OLKOWSKI, Dorothea E. *Re-reading Merleau-Ponty: Essays Beyond the Continental Analytic Divide*. Amherst, MA: Humanity Books, 2000.

<sup>85</sup> Cf. p. ex. HASELMA, Annemie. *The Time of the Self: A Feminist Reflection on Ricouer's Notion of Narrative Identity* in SCHÜES *et. al* (ed.). *Time in Feminist Phenomenology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2011. p. 111-131; STOLLER, Silvia. *Gender and Anonymous Temporality* *ibid.*, p. 79-90 e WEISS, Gail. *The Anonymous Intentions of Transactional Bodies in Hypatia* 17, n°4, 2022. P. 187-200.

<sup>86</sup> Cf. p. ex. NAGEL, Mechthild. *Throwness, Playing in-the-World and the Question of Authenticity in HOLLAND, Nancy; HUNTINGTON, Patricia. Feminist Interpretations of Martin Heidegger*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001. P. 289-306.

<sup>87</sup> Cf. p. ex. CHANTER, Tina. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.

<sup>88</sup> SCHÜES, Christina. *Die Philosophie des Geborensseins*, Freiburg: Alber, 2016 e CAVARERO, Adriana. *Relating Narratives: Storytelling and Self-hood*. trad. Paul Kottman Nova Iorque, Routledge, 2000.

<sup>89</sup> O texto em língua estrangeira é: Given the diverse orientations in the research of feminist phenomenology, the following preliminary conclusion can be drawn: Feminist phenomenology is a theoretical approach that, at its core, deals with descriptions of lived experience; it fundamentally applies the phenomenological method to feminist research in a more or less strict sense; and it also applies phenomenological concepts making use of them within a feminist framework. Finally it critically discusses the intersection of phenomenology and feminist theory.

<sup>90</sup> FLAKER, April N. *Is Direct Perception Arrogant Perception?: Toward a Critical, Playful Intercorporeity* in FIELDING, Helen A.; OLKOWSKI, Dorothea (eds.), *ibid.*, p. 277-298.



também com algumas áreas e temas ligados à saúde, que é o caso dos trabalhos publicados no volume *Feminist Phenomenology and Medicine*<sup>91</sup>.

A exemplo do que já pode ser verificado em relação aos estudos de fenomenologia clássica, foram propostas aproximações com a psicologia, com destaque para *The Child in the World: Embodiment, Time, and Language in Early Childhood* (2008)<sup>92</sup>, escrito por Eva M. Simms.

Há também elaborações bastante relevantes no sentido de pôr em cooperação a fenomenologia feminista, as teorias críticas de raça e os estudos queer, como em *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* (2006)<sup>93</sup> de Linda Martín Alcoff, no trabalho monográfico de Mariana Ortega intitulado *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self* (2016)<sup>94</sup> ou ainda no livro *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006) escrito por Sarah Ahmed<sup>95</sup>. Estes são apenas alguns exemplos destas abordagens interdisciplinares a que nos referimos anteriormente, a lista poderia facilmente ser ampliada. Este quadro nos dá uma ideia de a fenomenologia feminista não é mais apenas uma “subárea da filosofia, mas muitas vezes uma abordagem aplicada. [...] [ela] responde de forma consistente aos desenvolvimentos atuais da pesquisa numa grande variedade de campos” (STOLLER, *ibid.* p. 339-340, tradução nossa)<sup>96</sup>.

Neste sentido, podemos concluir este primeiro capítulo de nosso trabalho reconhecendo que um de seus maiores desafios é ter que lidar com um programa de pesquisa aberto, diverso e tão amplo que uma sistematização categórica e definitiva é impossível e, em verdade, isto não seria sequer desejável diante de seu principal objetivo que é defender o caráter profícuo e desafiador da fenomenologia feminista a

---

<sup>91</sup> ZEILER, Kristin; FOLKMARSON, Käll. (eds.) *Feminist Phenomenology and Medicine* Albany: State University of New York Press, 2014.

<sup>92</sup> SIMMENS, Eva. *The Child in the World: Embodiment, Time, and Language in Early Childhood* (Detroit: Wayne State University Press, 2008).

<sup>93</sup> ALCOFF, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006

<sup>94</sup> ORTEGA, Mariana. *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. Albany: State University of New York Press, 2016.

<sup>95</sup> AHMED, Sarah. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* Durham :Duke University Press, 2006.

<sup>96</sup> O texto em língua estrangeira é: “It is no longer just a subdiscipline of philosophy but is Rather often an applied approach. [...] In fact, feminist phenomenology consistently respond to current research developments in a variety of fields.”

fim de incentivar que outras incursões, mais específicas e localizadas, possam ser propostas em língua portuguesa e no Brasil, já que todas estas referências aqui revisitadas não estão disponíveis neste idioma o que, segundo nosso julgamento, é um fator político central para sua pouca consideração na filosofia acadêmica e nas organizações e elaborações feministas brasileiras.

## 2 SOBRE UMA APROXIMAÇÃO SUSPEITA: O SENTIDO E AS DEMANDAS DE TRABALHO DA FENOMENOLOGIA FEMINISTA

### 2.1. Feminismo e filosofia: tensões e possibilidades

Para dar continuidade a esta investigação, buscaremos identificar e debater alguns preceitos e demandas de trabalho da fenomenologia feminista, programa de pesquisa cujo surgimento e a institucionalização foram apresentados no capítulo anterior. Nosso compromisso é tanto explicar quanto defender tal aproximação. Para isso, buscaremos revisitar algumas leituras de problemas centrais do feminismo que surgem a partir do reconhecimento de elementos e gestos da tradição fenomenológica que influenciaram e que podem ainda contribuir com o intenso debate sobre o tema desenvolvido no campo das humanidades a partir do século XX. Concomitantemente, buscamos revelar alguns aspectos do campo de estudos específico dentro do programa de pesquisa fenomenológico que este diálogo mobiliza.

Quando falamos da fenomenologia feminista, evocamos simultaneamente dois movimentos que exerceram grande influência no pensamento filosófico ocidental contemporâneo e nos colocamos diante do que pode parecer (e pareceu), à primeira vista, um paradoxo incontornável, uma impossibilidade invencível, representada pela seguinte hipótese interpretativa, resumida de maneira cabal por Gaylyn Studlar (1990, p. 69, tradução nossa)<sup>97</sup> num período em que essa incompatibilidade começava a ser desafiada:

A fenomenologia e o feminismo raramente são associados [...]. A razão para esta disjunção é extremamente óbvia à primeira vista. O primeiro permanece como um modelo de observação filosófica masculina. Este último proclama seus interesses em transformar um sistema opressor ao invés de se contentar em interpretá-lo. Se a reflexão filosófica deve alcançar um polido distanciamento de seus objetos de estudo, a noção de uma filosofia revolucionária feminista certamente deve ser percebida como um oxímoro.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> STUDLAR, Gaylyn. *Reconciling Feminism and Phenomenology: Notes on Problems and Possibilities, Texts and Contexts in Quaterly Review of Filming & Video* 12, n°3, 1990, p. 69-78.

<sup>98</sup> O texto em língua estrangeira é: “Phenomenology and feminism are rarely associated [...]. The reason for this disjunction are stikingly obvious at first glance. The former stands as a paragon of male philosophical observation. The latter proclaims its interests in transforming an oppressive system rather than being content with interpreting it. If philosophical reflection must achieve a polite distantiation from its objects of study, the notion of a feminist revolutionary philosophy certainly must be perceived as an oxymoron”.

Em outras palavras, este ceticismo quanto à possibilidade da fenomenologia feminista a que já nos referimos se daria porque interpelamos, primeiramente, uma tradição de pensamento que se desenvolve a partir de impulsos investigativos sobretudo metodológicos e ontológicos e, por outro lado, nos reportamos a um movimento que tem como sua característica distintiva mais reconhecida o engajamento político a partir da negação explícita de certas estruturas históricas e culturais relacionadas a sexo/gênero que exercem um papel fundamental na formação do ocidente, que é o feminismo.

Neste sentido, afirmamos que esta investigação precisa se arriscar a andar nas fronteiras entre as reivindicações da fenomenologia por uma filosofia como ciência rigorosa e a admissão feminista da centralidade absoluta de certas tarefas existenciais e políticas posicionadas em relação a cosmovisões ou visões de mundo (*Weltanschauung*) patriarcais<sup>99</sup> cuja constituição ou manutenção se confundem com o desenvolvimento da própria história da filosofia<sup>100</sup>. No caso específico da fenomenologia, devemos considerar o seguinte:

Para mim, a questão principal aqui é como incorporar o que poderia ser chamado de “ideologia crítica” dentro de uma abordagem fenomenológica, ou seja, como tornar possível uma crítica do conteúdo ideológico da experiência corporal dentro de uma teoria geral que baseia o conhecimento nessa experiência. (ALCOFF, 2000, p. 39)<sup>101</sup>

Pelas razões enumeradas acima, reconhecemos com a maior franqueza possível que, em alguma medida, o que pretendemos cometer aqui é uma dupla traição, uma dupla “heresia”, para utilizar o termo empregado por Paul Ricoeur (*ibid.*, *ibid.*) em sua caracterização da fenomenologia “em sentido lato”. Esse gesto traduz

---

<sup>99</sup> Aqui compreendemos o patriarcado como “[...] a manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral. A definição sugere que homens têm o poder em todas as instituições importantes da sociedade e que mulheres são privadas de acesso a esse poder”. (LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019. p. 322).

<sup>100</sup> Embora essa nos pareça uma questão bastante relevante, não consideraremos neste trabalho a pergunta sobre as origens do patriarcado, que algumas autoras reconhecem preceder o horizonte de surgimento da própria filosofia no ocidente. Pela natureza de nossa investigação, nos contentaremos em avaliar o papel desempenhado pela filosofia na consolidação, universalização e perpetuação do sistema de dominação masculina contra o qual se rebela o feminismo. Para uma investigação detalhada a respeito da origem da subjugação das mulheres pelos homens, cf. LERNER, *ibid.*

<sup>101</sup> ALCOFF, Linda Martín. *Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience in* FISHER, Linda; EMBREE, Lester (eds.), *ibid.* p. 39-56.

nossa intenção de reforçar as linhas diretrizes de um programa de pesquisa que busca borrar essas fronteiras ou, no mínimo, questionar a sua legitimidade, pois se a filosofia contribuiu decisivamente para o sustento da efetiva constrição das possibilidades de realizações às mulheres e da negação de sua dignidade, então já está posta uma dimensão inexoravelmente filosófica na sua superação por parte do feminismo que se constitui, inclusive, pela negação da distinção clássica entre teoria e prática já que: “Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática.” (hooks, 2017, p. 85-86)<sup>102</sup>.

Este movimento está na base de todo o desenvolvimento da filosofia feminista – que se mostra não apenas como possível, mas necessária, uma vez que a filosofia ocidental não se eximiu de contribuir com a elaboração do vasto repertório teórico, histórico, científico, ideológico e mítico que sustenta a discrepância de situação entre homens e mulheres até hoje. Como declara Simone de Beauvoir, de forma resumida: “A fim de provar a inferioridade da mulher, os antifeministas apelaram não somente para a religião, a filosofia e a teologia, como no passado, mas ainda para a ciência: biologia, psicologia experimental etc” (BEAUVOIR, 2015, p. 25, tradução nossa)<sup>103 104</sup>. Ainda mais profundamente, incidem aqui as alegações de que o conceito hegemônico de feminilidade associado a este repertório repousa inteiramente em sua distância em relação ao ideal da Razão e se define como “irracional, intuitivo e emocional” (ALCOFF, *ibid.*, p. 41, tradução nossa)<sup>105</sup>:

[...] há justificativas não apenas práticas, mas também conceituais, para os conflitos entre Razão e feminilidade que muitas mulheres vivenciam. Os obstáculos ao cultivo feminino da Razão surgem em grande parte do fato de que nossos ideais de Razão historicamente incorporaram uma exclusão do

---

<sup>102</sup> HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

<sup>103</sup> BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo, 2015.

<sup>104</sup> O texto em língua estrangeira é: “Para demostrar la inferioridade de la mujer, los antifeministas apelaron entonces no sólo a la religión, la filosofía y la teología, como antes, sino también a la ciencia: biología, psicología experimental, etc.”

<sup>105</sup> O texto em língua estrangeira é: “irrational, intuitive, and emotional”.

feminino, e que a própria feminilidade foi parcialmente constituída através de tais processos de exclusão. (LLOYD, *ibid.*, p., tradução nossa)<sup>106 107</sup>

Aqui nos contrapomos, portanto, ao postulado da tradição filosófica ocidental que buscou reconhecer como garantia de seu rigor a distância, e até mesmo certa pureza em relação às ocupações da vida e os conflitos cotidianos. Neste ponto devemos dar crédito às suspeitas iniciais que as feministas demonstram ao se depararem com a sugestão de aproximar feminismo e filosofia e, mais especificamente, com a tradição fenomenológica. A partir da premissa exposta acima, ficariam excluídas do campo das questões filosóficas legítimas todas aquelas atividades, ações e discursos de natureza política, ou seja, tudo aquilo que está relacionado às disputas e à distribuição do poder em seus diferentes aspectos e dispositivos. Essa distinção é abordada por Hannah Arendt por meio de sua análise sobre a distância, estabelecida desde a filosofia grega clássica, entre a vida contemplativa e a vida ativa, entre o pensar/saber e o fazer - e a valorização da primeira em detrimento da última.

A partir da morte de Sócrates, pensa Arendt, a política deixaria de ser concebida como provedora exclusiva da melhor e mais alta forma de vida para tornar-se subsidiária em relação à vida dedicada à contemplação, sendo convertida em um conjunto de práticas submetidas ao governo tirânico da razão. [...]. Entretanto, se as relações entre filosofia e política nunca foram exatamente cordiais, a morte de Sócrates constituiria o ponto nevrálgico a partir do qual as relações entre o filósofo e o político tornar-se-iam expressamente hostis. (DUARTE, 2010, p. 163)<sup>108</sup>

Mesmo nos casos em que a política foi acolhida como objeto digno de análise no campo da filosofia, pareceu importante reconhecer que este tratamento, do ponto de vista de sua qualidade, era filosófico e (supostamente) não político. Tematizar filosoficamente a política não seria o mesmo que assumir um compromisso político, pois restaria aqui uma diferença entre o universal necessário e o particular contingente. Ao menos foi assim que muitos dos autores canônicos da história da

---

<sup>106</sup> LLOYD, Geneviève. *The Man of Reason. 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*. Londres: London Routledge, 1986.

<sup>107</sup> O texto em língua estrangeira é: "there are not only practical reasons, but also conceptual ones, for the conflicts many women experience between Reason and femininity. The obstacles to female cultivation of Reason spring to a large extent from the fact that our ideals of Reason have historically incorporated an exclusion of the feminine, and that femininity itself has been partly constituted through such processes of exclusion."

<sup>108</sup> DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

filosofia ocidental caracterizaram seus próprios esforços na área da Filosofia Política. Essa diferença é explicada por Leo Strauss no artigo *Filosofia como ciência rigorosa e filosofia política* (2020, p. 131):

Durante quase toda a sua história, a filosofia política era universal, enquanto a política era particular. A filosofia política estava preocupada com a ordem melhor ou mais justa da sociedade, a qual é, por natureza, melhor ou justa em toda parte ou sempre, enquanto a política se preocupa com o ser e o bem-estar desta ou daquela sociedade particular (uma pólis, uma nação, um império) que está em um dado lugar por algum tempo.<sup>109</sup>

Estamos aqui, portanto, diante de uma primeira tensão bastante significativa. Por outro lado, não é possível simplesmente desconsiderar o grande volume de obras e realizações na teoria feminista contemporânea que se referem e se apropriam da filosofia de maneiras muito diversas e que adquirem, elas mesmas, um caráter filosófico incontestável, levando adiante o empreendimento tipificado acima. Na contemporaneidade, poderíamos destacar, por exemplo, a importância amplamente reconhecida para o feminismo, como já abordamos brevemente no primeiro capítulo, de algumas vertentes da pesquisa filosófica como a filosofia pós-estruturalista, a desconstrução, ou mesmo a filosofia analítica. Aqui parecem ter havido esforços recíprocos por uma conciliação propiciadora do diálogo produtivo. Ainda que algumas destas vertentes da filosofia contemporânea dialoguem, em graus diversos, com a fenomenologia, num primeiro momento, na década de 1990, esta última não recebeu tanta atenção no que diz respeito ao debate que será objeto de estudo da presente tese (FISHER, 2000)<sup>110</sup>, como já expusemos.

Agora podemos, contudo, questionar: este desequilíbrio é algo que deve ser considerado como uma evidência relacionada à tensão mais geral entre filosofia e política brevemente descrita em nossos parágrafos anteriores? Haveria alguma razão específica para o “ceticismo” em meio ao qual a fenomenologia é recebida pelas feministas num dado momento – que poderia justificar a manutenção da pouca acolhida deste programa de pesquisa até hoje no Brasil? Caso houvesse tal razão, seria possível distinguir seus aspectos metodológicos, ontológico ou político? Aliás,

---

<sup>109</sup> STRAUSS, Leo. *Filosofia como ciência rigorosa e filosofia política*. Trad. Elvis de Oliveira Mendes. In *Outramargem: revista de filosofia*. N. 10, 2020. p. 131-141.

<sup>110</sup> FISHER, Linda. *Phenomenology and feminism: perspectives on their relation in* FISHER, Linda e EMBREE, Lester (eds.), *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

haveria razões destes três tipos que justificassem esta indisposição? Segundo nossas observações, essa tendência não significa necessariamente que os referenciais teóricos citados sejam mais adequados à tematização dos problemas ligados a sexo/gênero, pois há aqui outros elementos a serem considerados como, por exemplo o fato de que:

[...] tradicionalmente não tem havido grande interesse por parte da fenomenologia em explorar potenciais conexões com uma área como o feminismo, enquanto discursos como o pós-estruturalismo e a desconstrução têm ativamente buscado tais conexões, facilitando o seu diálogo mútuo. (FISHER, *ibid.*, p. 18., tradução nossa)<sup>111</sup>.

Adicionalmente, devemos salientar que, de modo mais geral e do ponto de vista historiográfico, são peculiares e esparsas (certamente não tão visíveis quanto aquelas experimentadas pelas outras vertentes da filosofia contemporânea a que aludimos acima) as incursões da fenomenologia na consciência pública, na esfera de disputa propriamente política sobre temas relevantes para a convivência e suas inerentes lutas por poder e libertação. Como explica Hans-Georg Gadamer:

[...] como uma corrente escolástica no interior da filosofia acadêmica, que evitou toda grande publicidade, a fenomenologia não conseguiu de maneira alguma alcançar a consciência pública no grau atingido pela filosofia da existência mais tarde” (GADAMER, 2012, p. 143)<sup>112</sup>.

Considerada essa conjuntura, podemos nos perguntar: o que almejamos, afinal, assumindo um desafio teórico-político tão grande? Antes de responder a essa pergunta, podemos indicar aquilo que não pretendemos fazer. O que nos interessa não é necessariamente ler a fenomenologia como uma filosofia política ou como uma ideologia, em sentido marxista, o que de fato ela não é, mas extrair de seu método e de seus princípios enquanto programa de pesquisa as bases para a edificação de uma filosofia feminista. Este caminho não é nenhuma novidade na pesquisa fenomenológica e se assemelha à proposta de diversos estudiosos que buscaram tematizar questões éticas e políticas a partir da fenomenologia e, na maioria das vezes, admitindo que “o que talvez seja necessário [...] não é uma tentativa de ler

---

<sup>111</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] traditionally there has not been a great deal of interest on the part of phenomenology in exploring the potential connections with an area such as feminism, whereas discourses such as post-structuralism and deconstruction have actively pursued such connections, thus facilitating their mutual dialogue”.

<sup>112</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel- Husserl – Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.



Husserl ou Heidegger como pensamento político, mas uma tentativa de escrever o pensamento político à luz de seus trabalhos.” (FINDLAY, 2002, p. 3, *tradução nossa*)<sup>113 114</sup>.

Isto posto, admitimos que a fenomenologia feminista certamente não é mais uma rodada da tentativa de elaborar uma fundamentação última da filosofia na forma de uma ciência rigorosa, mas envolve a busca pela explicitação dos esquemas ontológicos e normativos (geralmente inquestionados) que tornam possível a constituição de discursos e instituições que criam e mantêm o patriarcado, seu generismo<sup>115</sup>, os elementos teológicos e o determinismo biológico que lhe são subjacentes, bem como as práticas políticas e postulados epistemológicos deles derivados *em sua relação com a história da filosofia ocidental*.

É por isso que antes de esmiuçarmos algumas questões mais específicas sobre as aproximações entre feminismo e fenomenologia, adentrando em nossa tarefa “difícil, senão impossível”<sup>116</sup> (FISHER, *ibid.*, p. 22), é preciso considerar a relação entre feminismo e filosofia de modo mais amplo. O que sugerimos até aqui, nos permite inferir que as perspectivas teóricas feministas apresentam questões relevantes ao estudo da história da filosofia ocidental ou, ainda mais radicalmente, que tais perspectivas estão nela contidas de algum modo? Em contrapartida, é possível uma apropriação de textos concernentes a esta tradição pelo feminismo, sem que haja uma replicação de preconceitos e injustiças quanto ao tema com os quais ela está eivada? Para melhor desenvolver tais perguntas, podemos nos reportar brevemente à já conhecida descrição de três momentos ou “ondas” constituintes da história do feminismo:

---

<sup>113</sup> FINDLAY, Edward F. *Caring for the soul in a postmodern age: politics and phenomenology in the thought of Jan Patoc̃ka*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2002.

<sup>114</sup> O texto em língua estrangeira é: “What is perhaps needed, then, is not an attempt to read Husserl or Heidegger as political thought, but an attempt to write political thought in light of their work.”.

<sup>115</sup> Quando falamos de generismo ou da pressuposição da existência de dois valores opostos (masculino e feminino) com características relacionadas ao sexo biológico, precisamos lembrar que isso fundamenta uma leitura de mundo que recorre a estes valores para classificar o todo e não apenas pessoas. Deste modo, costuma-se falar de ocupações e hábitos masculinos e femininos (aspecto social), cores ou estilos masculinos e femininos (aspecto estético), inclinações e comportamentos masculinos e femininos (aspecto subjetivo) e assim por diante. Este é um dos fatores que torna a presente discussão e a revisão filosófica dessas categorias uma empreitada necessária para uma apropriação crítica da tradição.

<sup>116</sup> O texto em língua estrangeira é: “difficult, if not impossible, task.”.

(1) a reivindicação de *direitos políticos* pelas sufragistas; (2) a afirmação de uma *igualdade ontológica* com homens (contra a “igualdade na diferença”), que conduziu Beauvoir em *O segundo sexo*, a demonstrar e a profetizar uma “fraternidade” entre o homem e a mulher para além de suas especificidades naturais, a obtenção da contracepção e a interrupção voluntária da gravidez; (3) por fim, na esteira de Maio de 68 e da psicanálise, a busca da *diferença* entre os dois sexos, portadora de uma criatividade original por parte das mulheres tanto na experiência da sexualidade como na extensão das práticas sociais, da política à escrita. (KRISTEVA, 2019, p. 19-20)<sup>117</sup>

Esta delimitação, amplamente aceita e reproduzida, nos leva de volta às questões que fizemos anteriormente. Cada um destes três momentos pode ser compreendido de modo isolado, como irrupção independente de um horizonte de sentidos e significados específico? Seria possível ou desejável destacá-los do mundo - no sentido em que o descreve a fenomenologia hermenêutica, enquanto um horizonte historicamente sedimentado a partir do qual tudo nos vem ao encontro? Em caso de verificarmos, como é nossa sugestão, essa impossibilidade, de que forma estes momentos podem ainda assim ser lidos em sua relevância e originalidade? Podemos afirmar, a partir desta narrativa hegemônica acerca do feminismo, que seu horizonte de ação e tematização se revela justamente neste período de quase dois séculos, a esta localização geopolítica, histórica e cultural tão específica quanto sistema/mundo colonial/moderno<sup>118</sup>?

Estas questões permitem o reconhecimento de que a presente investigação e toda a contenda a respeito das possibilidades de elaboração da fenomenologia feminista está inserida no âmbito mais amplo do debate filosófico sobre a relação entre subjetividade, objetividade e historicidade que de modo determinante condiciona o

---

<sup>117</sup> KRISTEVA, Julia. *Beauvoir Presente*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2019.

<sup>118</sup> Há muitas implicações e premissas em jogo na mobilização desta expressão. As principais foram assim resumidas em SILVA *et. al.* (2021, p. 140): “O conceito de sistema/mundo se refere a um modelo civilizatório composto por um emaranhado de dimensões que afeta todo o planeta (WALLERSTEIN, 2012), enquanto a noção de moderno/colonial denuncia o lado obscuro da modernidade e a invasão da América como gênese de tal sistema (DUSSEL, 2005; MIGNOLO, 2017). O aspecto moderno/colonial, baseado em uma lógica de dominação/exploração, pretende impor ao sistema/mundo um modo único existir, onde a ciência moderna é a única forma e validar o conhecimento (MIGNOLO, 2017); o capitalismo é transformado no universal modelo econômico e o lucro o principal objetivo das atividade humana (WALLERSTEIN, 2012); o patriarcado e a heterossexualidade são as únicas relações e identidades de gênero possíveis (LUGONES, 2014); às relações de poder são fundamentadas em uma hierarquia racial, na qual o homem branco é considerado superior (QUIJANO, 2010). Esse modelo civilizatório repercute do global ao cotidiano da maioria das pessoas, como também nos processos ecológicos dos mais diversos ecossistemas do planeta (ALIMONDA, 2011a)” in SILVA, Rodrigo Ozelame da Silva; BORBA, Carolina dos Anjos; FOPPA, Carina Catiana. *O sistema/mundo colonial/moderno e a natureza: reflexões preliminares*. Revista Videre, Dourados, v. 13, n. 26, Jan./Abr. 2021, p. 138-168.

desenvolvimento do projeto filosófico fenomenológico, já que, nele, também se “busca elucidar as relações entre as experiências diretas e os significados que essas experiências têm para os sujeitos que as vivem.”<sup>119</sup> (MARQUES, 1989, p. 36).

Neste sentido, a filosofia feminista precisa ser situada em sua relação com o projeto moderno de Crítica da Razão, como sugere Linda Martín Alcoff (*ibid.*, p. 40-42). Segundo sua brilhante síntese, a descoberta kantiana da limitação do conhecimento e da filosofia aos atributos do entendimento e da sensibilidade humanos no século XVIII traduz essa virada definitiva ao perceber que “O homem organiza e molda seu mundo, conferindo-lhe sentido e inteligibilidade, e assim o homem é condição constitutiva de todo conhecimento.” (*ibid.*, p. 40, tradução nossa)<sup>120</sup>. No século XIX, pelos esforços de Hegel, a tradição ocidental admite que a razão e conhecimento “[...] também estão inseridos e são marcados pela história e, portanto, são temporalmente localizados ou indexados, e incapazes de ultrapassar completamente o horizonte de sua era histórica.” (*ibid.*, *ibid.*, tradução nossa)<sup>121</sup>. Posteriormente, Marx adiciona a esta lista de condições qualificadoras da filosofia o poder material, práticas laborais e as relações de produção: “depois de Marx, a filosofia não poderia mais assumir a incumbência de discernir e corrigir seus próprios erros; é exigida a crítica externa” (*ibid.*, *ibid.*, tradução nossa)<sup>122</sup>. A partir desta delimitação, afirma a autora:

No (final) do século XX, creio que será dito no futuro, a filosofia começou a descobrir que suas categorias de razão e conhecimento são marcadas pela diferença sexual, e que esses conceitos de razão, conhecimento e mesmo a noção de verdade, bem como as de homem, história e poder, são reflexos de práticas de gênero que passam como conceitos universais. O que a teoria do feminismo inseriu no projeto autocrítico da filosofia euro-americana de nossa época é o corpo sexualmente específico como elemento mediador do conhecimento, componente constitutivo da razão e condição do direito de saber. O ideal de "Razão" é constitutivamente "masculino". [...] Isso significa

---

<sup>119</sup> MARQUES, J. C. *Abordagem fenomenológica em pesquisa: os significados das experiências e concepções*. Psico, 17(1), 31-42, 1989.

<sup>120</sup> O texto em língua estrangeira é: “Man organizes and shapes his world, conferring on it meaning and intelligibility, and thus man is a constitutive condition for all knowledge.”.

<sup>121</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] are also embedded within and marked by history, and thus temporally located or indexed, and unable ever to surpass completely the horizon of its historical era.”.

<sup>122</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] after Marx, philosophy could no longer be entrusted to discern and correct its own errors; it required external critique.”.

que a razão foi definida em oposição ao corporar feminino." (*ibid.*, *ibid.*, tradução nossa)<sup>123</sup>.

Partindo deste cenário é que se pode evidenciar um papel importante a ser exercido pela fenomenologia no âmbito da filosofia feminista em todas as suas possibilidades – algo que comentaremos mais adiante. Contudo, desde já, partindo desta localização, é possível afirmar que a caracterização da história do feminismo como a que é expressa pela narrativa das três ondas é, no mínimo, incompleta, pois não chega a explicitar de maneira suficiente as suas expressões filosóficas e a sua missão de desenvolver “[...] uma melhor explicação da relação entre razão, teoria e experiência corporal subjetiva” (*ibid.*, p. 42)<sup>124</sup>.

Em face disso, pode-se concluir que para avançar numa abordagem fenomenológica do feminismo, não é suficiente elencar alguns de seus momentos grandiosos, documentando conquistas, fracassos, eras ou ondas e descrevendo temas e questões que vão paulatinamente compondo tanto a teoria quanto as ações políticas feministas no decorrer do tempo de modo objetivo e simplesmente dado. O decisivo aqui é, ao contrário, reconduzir estas formulações historiográficas à historicidade própria da consciência intencional ou do ser-aí (*Dasein*) no título dado por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, aprofundando o sentido da tarefa filosófica do feminismo caracterizada anteriormente. Sobre essa distinção, assim assevera o autor da obra supracitada:

Não é na ciência historiográfica que se deve buscar a história. Mesmo que o modo científico e teórico de tratar o problema da “história” não vise apenas a um esclarecimento “epistemológico” (*Simmel*) da apreensão histórica, nem a uma lógica da construção conceitual da exposição histórica (*Rickert*), mas também se oriente pelo “lado do objeto”, mesmo assim, nesse tipo de questionamento, a história só se faz acessível, em princípio, como *objeto* de uma ciência. Com isso, deixa-se de lado o fenômeno fundamental da história, o qual está à base e precede toda possível tematização historiográfica. É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a

---

<sup>123</sup> O texto em língua estrangeira é: “In the (late) twentieth century, I believe it will in the future be said, philosophy began to discover that its categories of reason and knowledge are marked by sexual difference, and that these concepts of reason, knowledge, and even truth, as well as those of man, history and power, are reflections of gendered practices passing as universal concepts. What feminist theory has inserted into the self-critical project within the Euro-American philosophy of our era is the sexually specific body as a mediating element of knowledge, a constitutive component of reason, and a condition of the right to know. “Reason” is constitutively “male”. [...] It means that reason has been defined in opposition to feminine embodiment.”

<sup>124</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] a better account of the relationship between reason, theory and bodily, subjective experience.”

história pode se tornar *objeto* possível da historiografia (HEIDEGGER, 1989, p. 180)<sup>125</sup>

Tais considerações são necessárias no âmbito de nosso trabalho porque, com base nestas considerações, subscrevemos também a observação fundamental desenvolvida pela hermenêutica filosófica de que o objeto de investigação das humanidades, de modo geral, sempre está inscrito na temporalidade e que, por fim, o passado persiste no presente (REIS, 2001, p. 216-217)<sup>126</sup> ou, dito de outra forma, “todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo” (FANON, 2008, p. 29)<sup>127</sup>. Isso significa que nos orientamos por um sentido mais lato da fenomenologia que já não se restringe à tarefa de fundamentação do conhecimento na forma de uma ciência filosófica rigorosa, motor inegável para o início da fenomenologia e para a virada que ela pretendia representar na História da Filosofia ocidental. Nas palavras de Edmund Husserl em 1911, ela deve pretender não ser apenas mais uma “Minerva nascida perfeita e armada da cabeça de um gênio criador” (HUSSERL, 2021, p. 40), saída da pretensão de cientificidade da filosofia, para logo em seguida encontra o triste destino de se transformar em mais uma peça no “museu da História” (*ibid.*, p. 41)<sup>128</sup>.

Essa caracterização, ainda que coerente, corresponde àquela versão unilateral do que caracteriza esta corrente do pensamento contemporâneo da qual nos fala Linda Martín Alcoff (2000). Como pontua Derrida (1971)<sup>129</sup> em sua reapropriação crítica da fenomenologia em favor da desconstrução, nem mesmo se desconsiderarmos todo o seu desenvolvimento posterior e nos limitarmos a uma análise da obra de Husserl essa imagem é suficiente, pois há aqui incursões fluidas que Derrida traduz em sua análise do problema “estrutura-gênese” (*ibid.* p. 86), já que, segundo sua interpretação, “a constituição do outro e do tempo” (*ibid.* p. 99) forçam

---

<sup>125</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo – Parte II*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.

<sup>126</sup> REIS, Róbson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da. *Filosofia hermenêutica*. Santa Maria: EdUFSM, 2000.

<sup>127</sup> FANON, Frans. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA., 2008.

<sup>128</sup> HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor in* Revista de Estudos Universitários - REU, Sorocaba, SP, v. 1, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4585>. Acesso em: 20/05/2022.

<sup>129</sup> DERRIDA, Jacques. “Gênese e estrutura” e a fenomenologia in *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971. P. 83-104.

uma “passagem do estrutural ao genético” (*ibid.*, *ibid.*). Neste sentido, a investigação husserliana comporta tanto:

[...] a elaboração de uma filosofia das essências sempre consideradas em sua objetividade, na sua intangibilidade, na sua aprioridade; mas é, no mesmo gesto, uma filosofia da experiência, do devir, do fluxo temporal do vivido que é a última referência” (DERRIDA, *ibid.*, p. 86)

Em contrapartida, é relevante avaliar a elaboração e o amadurecimento de uma consciência feminista correlata à apropriação histórica da historicidade tal como definida nos parágrafos precedentes. Caberá, ao longo deste trabalho, uma avaliação mais detida da narrativa revisitada por Kristeva, pois julgamos que com isso não se trata apenas de reportar ou contestar fatos, mas de elaborar as possibilidades compreensivas que estão na base desta autointerpretação em sua relação com a história da filosofia do ocidente. Por hora, nos contentaremos em comentar alguns pontos que tal narrativa assume como pressupostos.

O primeiro desses pressupostos diz respeito à concepção eurocêntrica da história do feminismo veiculada pela narrativa das três ondas que, por fim, tornaria mais fácil a tarefa de compreendê-la em sua proximidade com a história da filosofia ocidental diante de uma espécie de justificativa geopolítica mais evidente. No atual cenário das discussões e pesquisas feministas, é imprescindível tomar com desconfiança esse tipo de movimento. Falamos especificamente do acolhimento das perspectivas decoloniais e dos estudos culturais no âmbito dos estudos de gênero e sexualidade que mencionamos anteriormente ao questionar a relação entre o feminismo e o sistema/mundo colonial/moderno.

O grande desafio colocado pelas reflexões apoiadas no “giro decolonial” aos feminismos diz respeito à possibilidade de recondução do próprio feminismo, como um todo, a uma versão da narrativa civilizacional que, no fim das contas, se alia aos modos de opressão que ele denuncia e rejeita. Nas palavras da professora Heloisa Buarque de Hollanda em introdução à coletânea sobre feminismo decolonial por ela organizada: “o feminismo decolonial [...] propõe uma revisão epistemológica radical das teorias feministas eurocentradas”. (HOLLANDA, 2020, p. 13)<sup>130</sup>

O que se chama hoje de feminismo decolonial pode ser mais bem compreendido em sua relação com os estudos pós-coloniais dos anos 1970, numa

---

<sup>130</sup> HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

associação de vários trabalhos teóricos<sup>131</sup> que desde então tornam central a questão da colonialidade do poder e a análise das consequências políticas, mas também epistemológicas e ontológicas<sup>132</sup> deste fato.

Nossa hipótese é que o feminismo, consideradas as contribuições fundamentais e determinantes das mulheres negras, indígenas e racializadas, de forma geral, constitui um importante contra projeto à história da filosofia ocidental e pode ser compreendido como alargamento do gesto de crítica da Razão que foi revisitado acima, mesmo quando esta não é a sua motivação principal. Neste sentido, endossamos as desconfianças decoloniais e posicionamos nossa investigação no lugar de uma habitação específica dos esquemas ontológicos produzidos pela filosofia do ocidente e que estão diretamente ligados, mesmo que por omissão, aos esquemas de poder semiologicamente sustentadores das economias e epistemologias patriarcais euro-ocidentais. Aqui falamos em motivação da mesma forma que Husserl (1987)<sup>133</sup> a contrapõe à causalidade em sua abordagem de um sentido histórico que não é mera conjunção de fatos.

Com isso, o que queremos dizer é que se não é correto afirmar que o feminismo levanta questões que dizem respeito apenas a mulheres brancas ocidentais, em sua maioria letradas e de uma classe econômica específica, tampouco podemos dizer que o feminismo faz algum sentido de modo universal, ou seja, deslocado arbitrariamente do horizonte histórico que consolida a dominação masculina (BOURDIEU, 2010)<sup>134</sup> como uma forma determinante de organização e distribuição de poder, recursos, territórios e linguagens. Exige-se aqui, ao contrário, aquele mesmo tipo de flutuação entre estrutura e gênese a qual nos referimos anteriormente.

---

<sup>131</sup> Cf. por exemplo FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008; CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978; MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977; SPIVAK, Gayatri. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. Columbia: Columbia University Press, 2010. HALL, Stuart. *A Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, jul./dez. 1997.

<sup>132</sup> Sobre isso, cf. RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana*. Trad. Dirce Solis, Rafael Medina e Roberta Cassiano in *Ensaio Filosóficos*, Volume IV - outubro/2011, p. 6-25.

<sup>133</sup> HUSSERL, Edmund. *Natur und Geist in Husserliana*, Band XXV. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Press, 1978, p. 316-324.

<sup>134</sup> BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

Em face disto, percebe-se que a própria nomeação do movimento das sufragistas como marco inaugural do feminismo consiste num gesto que identifica sua irmandade com a escrita da história do ocidente e com os processos de reforço, esgarçamento ou ruptura de campos de possibilidades próprios às épocas que testemunham seu desenvolvimento, desde o período de transição entre os séculos XIX e XX até os dias atuais. Que haja no advento do feminismo e em sua elaboração conceitual certa relação inevitável com a tradição filosófica ocidental, sobretudo a partir da modernidade filosófica, é algo cuja consideração é decisiva para o presente trabalho, no fim das contas, porque “escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito” (GADAMER, 2002, p. 53)<sup>135</sup>.

Por outro lado, devemos considerar que esta proximidade relacional produz amplos efeitos sobre o trabalho de reconstrução histórica da filosofia do ocidente e seus momentos. Aqui também não se trata apenas, portanto, de incluir o feminismo no mausoléu das grandes ideias filosóficas ou, para falar segundo a caracterização hegeliana, na “galeria de opiniões” cuja figura se confunde com a própria filosofia como “exposição dum número de opiniões filosóficas acompanhadas da investigação do modo como se formaram e do modo como se desenvolveram no tempo” (HEGEL, 1986, p. 329)<sup>136</sup> – o que só pode servir à curiosidade inútil ou à investigação erudita; mas de compreender, sobretudo, suas estratégias e os deslocamentos que ele imputa ao trabalho filosófico de maneira abrangente.

Inicialmente, os esforços teóricos do feminismo procuraram ampliar, reler e ressignificar “as categorias de diversos discursos teóricos de modo a tornar visíveis as atividades e as relações sociais das mulheres analiticamente no âmbito das diversas tradições intelectuais” (HARDING, 2019, p. 95)<sup>137</sup>, porém, conforme indica a professora emérita do departamento de educação da Universidade da Califórnia:

Essas tentativas nos fizeram entender que nem as atividades das mulheres nem as relações de gênero (dentro dos gêneros e entre os gêneros) podem

---

<sup>135</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.

<sup>136</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Cláudio de Lima Vaz. In Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1986.

<sup>137</sup> HARDING, Sandra. *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista in HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.) Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.



ser simplesmente acrescentadas aos discursos sem distorcê-los e sem deturpar nossos próprios temas. O problema não é simples, pois a teoria política liberal e sua epistemologia empirista, o marxismo, a teoria crítica, a psicanálise, o funcionalismo, o estruturalismo, o desconstrutivismo, a hermenêutica e outros modelos teóricos aos quais recorreremos, ao mesmo tempo se aplicam e não se aplicam às mulheres e às relações de gênero. Por um lado, é possível usar certos aspectos ou elementos de cada um desses discursos para esclarecer nossos temas. Podemos, assim, entender os limites propostos pelas teorias, reinterpretar suas afirmações centrais ou tomar emprestados conceitos e categorias para tornar visíveis as vidas das mulheres e a visão feminista das relações de gênero. No entanto, na melhor das hipóteses, após todo esse esforço, não é raro que as teorias acabam por perder qualquer semelhança com as intenções originais de seus formuladores e adeptos não feministas (e isso na melhor das hipóteses). (HARDING, *ibid*, p. 95-96)

De fato, muitas autoras procuram descrever seus caminhos de pensamento orientados pelo feminismo como experiências de deslocamento: travessias, pontes, ‘transporte’ (*shuttle*) entre o centro e a margem<sup>138</sup> e isto porque está em questão para o programa feminista destruir ou desconstruir uma estrutura que é habitada *de uma certa maneira* por quem o propõe e desenvolve. Na sua *mestiçagem* entre as teorias de feministas racializadas como Lugones e Anzaldúa e a fenomenologia heideggeriana, por exemplo, Mariana Ortega (2016, *ibid*. p. 50) passa a descrever esta vivência por meio das noções fenomenológicas de ser-entre-mundos (*being-between-worlds*) e ser-em-mundos (*being-in-worlds*). Neste sentido, um desafio relevante é a mobilização de um conjunto de esforços para sair de um discurso *sobre* as mulheres em direção a um falar-mulher (IRIGARAY, 2019). A questão é que esse movimento não deixaria as estruturas e estradas intactas, para ampliar a imagem, mas evocaria uma extraterritorialidade irredutível, conforme elabora Luce Irigaray:

[...] o “masculino” não está pronto para partilhar a iniciativa do discurso. Ele prefere tentar falar, escrever, “gozar” da mulher, a deixar a essa outra algum direito de intervir, de “agir” em prol do que seja do interesse dela. O que permanece mais proibido à mulher é, certamente, fazer ouvir algo do seu gozo. Este deve permanecer como um “domínio” do discurso, produzido pelos homens. Esse gozo significando, de fato, a maior ameaça para esse discurso. Sua mais irredutível “exterioridade”, “extraterritorialidade”. (IRIGARAY, 2019, p. 76)<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Sobre isso, cf. ALT, Fernanda. *Da margem no centro: deslocamentos do sujeito no feminismo in* Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia. v. 8, n. 2, 2020.

<sup>139</sup> IRIGARAY, Luce. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. Trad. Cecília Prada. Editora Senac São Paulo: 2017.

Talvez este seja o ponto de maior relevância dentre as muitas aproximações sugeridas entre feminismo e a desconstrução tal como elaborada por Jacques Derrida – ele próprio, reconhecidamente um herdeiro do legado fenomenológico de Husserl e Heidegger - cujas aproximações com o feminismo, como indicamos, parece amplamente reconhecida:

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam essas estruturas. Se as habitam *de uma certa maneira*, pois se habita sempre e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho. [...]. (DERRIDA, 1973, p. 30)<sup>140</sup>.

Estas observações não têm nas entrelinhas a censura de qualquer espécie de autonomia metodológica ou teórica que os estudos de gênero possam reivindicar em relação à tradição filosófica ocidental, contudo, admitir que esta autonomia seja algo possível sem uma completa revisão das bases em que ainda estão apoiadas as perspectivas teóricas feministas tampouco deve aparecer como plenamente evidente. Aceitando este argumento, podemos localizar a motivação para nossa aproximação entre feminismo e fenomenologia, antes de tudo, na situação de concomitante escuta e tensão de ambos os programas de pesquisa em relação aos posicionamentos ontológicos e antropológicos que sustentam a moderna filosofia do sujeito, suas heranças e reverberações<sup>141</sup> no interior da contemporaneidade.

O que podemos inferir da explanação feita até aqui é o fio condutor em direção ao “problema da historicidade” que de certo modo enreda a possibilidade de demarcação histórica do feminismo em seus momentos estruturais, como pergunta pelo sentido da condição feminina. Isto significa afirmar que se põe em movimento com o feminismo e suas realizações um questionamento histórico e, ao mesmo tempo, uma agência, pois a “história é sempre conjuntamente significação e força.” (GADAMER, *ibid*, p. 42). O referido problema é esmiuçado por Gadamer em 1943 não exatamente por meio da

---

<sup>140</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

<sup>141</sup> Para uma caracterização esquemática e simplificada dos passos de desenvolvimento da filosofia da consciência ou da subjetividade, cf. TUGENDHAT, Ernst. *Tradicional and analytical philosophy: lectures on the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 50-63.

antiga questão acerca do sentido e da essência da história, mas considerado sob o seguinte ponto de vista:

Na verdade, porém, a questão da história afeta a humanidade não como um problema de conhecimento científico, mas como *um problema da própria consciência de vida*. Também não se trata simplesmente do fato de nós, enquanto humanos, termos uma história, isto é, de vivermos nosso destino perpassando as fases de ascensão, plenitude e decadência. O decisivo é, antes, que justamente nesse movimento do destino *buscamos o sentido de nosso ser*. O poder do tempo, que nos dilacera, desperta em nós a consciência de uma força própria sobre o tempo, pela qual configuramos nosso destino. Mesmo na finitude, perguntamos por um sentido. Este é o problema da historicidade, que afeta a filosofia. (GADAMER, *ibid*, p. 39).

Assim sendo, pensar a partir dos encontros (não necessariamente pacíficos) entre o feminismo e a filosofia ocidental é justamente compreender em que medida este primeiro traz consigo o testemunho da relação entre o existir humano e sua historicidade própria. Isto significa dizer que o feminismo expõe interpretativamente a incidência decisiva da temporalidade na conquista de modos e possibilidades de ser ao existente de maneira privilegiada, bem como assevera a constante instabilidade dos horizontes históricos e rastreia suas complexas (e ainda por avaliar) aberturas a transformações, ao passo que orienta em direção à visualização de estruturas que ou bem são transcendentais ou bem aparecem *como se fossem transcendentais*. Aqui se dá um paralelo com a elocubração de Lewis Gordon (1999, p. 133, tradução nossa)<sup>142</sup> em sua crítica racial: “A ontologia pode ser considerada não apenas como um estudo do que “é” o caso, mas também um estudo do que é tratado como sendo o caso e o que é percebido como a contradição de ser o caso.” Entretanto, para chegar a esta conclusão, precisamos abordar duas possibilidades extremas não raro veiculadas por teorias e projetos feministas.

A primeira delas se apoia no pressuposto renitente de que é possível alcançar uma descrição válida definitiva de um mundo concreto único ou que “podemos construir ou atingir uma concepção a partir da qual a natureza e a vida social podem ser vistas como realmente são” (HARDING, *ibid*, p. 97). Nestes casos, podemos reconhecer a manutenção de certo ideal de objetividade em meio à produção filosófica e às epistemologias feministas. A partir desta premissa, se admite que o valor do projeto feminista estaria em completar a visão inadequada oferecida pelas tradições intelectuais produzidas pela filosofia do ocidente que, afinal, refletem uma parcela da

---

<sup>142</sup> GORDON, Lewis. *Bad faith and antiblack racism*. Amherst, MA: Humanity Books, 1993.

realidade, aquela visível e disponível para a descrição e análise pelo grupo composto por homens, brancos, economicamente privilegiados, em sua maioria europeus, heterossexuais e cisgêneros<sup>143</sup>. Esta mesma objeção foi sistematicamente direcionada à fenomenologia como já evidenciamos anteriormente.

O feminismo, neste sentido, seria mais rigoroso e objetivo, uma vez que não parcial ou, dito de outro modo, admite-se aqui que seria possível ao feminismo “tornar objetivas ou exatas as categorias e os conceitos das abordagens tradicionais onde elas ainda não o fossem” (HARDING, *ibid*, p. 95). Este tipo de raciocínio pode ser interpretado como uma derivação do próprio feminismo existencialista de Beauvoir (2015), ao qual devemos, sem dúvidas, a primeira inserção mais categórica das questões políticas relacionadas à condição e à situação das mulheres no plano filosófico do século XX por meio de sua reivindicação de uma “igualdade ontológica” entre homens e mulheres como mencionado por Kristeva (*ibid.*). A ideia aqui seria a seguinte:

Questionar a versão oficial unilateral da História e ampliar as interpretações segundo as diferentes perspectivas possíveis significa assumir um discurso mais verídico, mais verossimilhante em relação ao mundo e aos sujeitos, na medida em que inclui e engloba os diferentes agentes e sujeitos que o compõem. A justificativa para a defesa de ideias de que o feminismo é um humanismo não assenta primariamente sob bases éticas, mas filosóficas e antropológicas, porque não visa somente reparar um erro cometido *a posteriori*, do campo das leis e da moral, porém, como dito anteriormente, refere-se a consertar um equívoco de método, uma vez que o que fora tomado como universal e absoluto era tão singular e contingente quanto possível. (HILGERT, 2019, p. 61)<sup>144</sup>

Não é pequeno o desafio que atualmente enfrentam as teorias e perspectivas feministas para evitar a tendência de reproduzir essa espécie de metonímia filosófica que se verifica estar na base das teorias e tradições intelectuais do ocidente em seu caráter patriarcal. Nesta acepção, devemos evitar a construção de um feminismo que termina por asseverar que “somente os problemas de algumas mulheres são problemas humanos, e que apenas são racionais as soluções destes problemas” (HARDING, *ibid.*, p. 97), nomeadamente, as mulheres que geralmente possuem o tempo e o recurso necessário para fazer teoria, bem como as condições sociais de se

---

<sup>143</sup> Indivíduos nos quais se verifica a concordância entre o sexo biológico assinalado ao nascimento e a identidade de gênero.

<sup>144</sup> HILGERT, Luiza Helena. *O feminismo é um humanismo: estamos ainda na era do humanismo? In* Ipseitas, São Carlos, vol. 5, n. 2, pp. 56-66, jul-dez, 2019.

fazerem ouvir minimamente quando no exercício da atividade intelectual: mulheres brancas, ocidentais, economicamente privilegiadas, heterossexuais e cisgênero.

Por outro lado, emerge também a perspectiva de que uma vez reconhecido o caráter mítico do “homem universal e essencial que foi sujeito e objeto paradigmático das teorias não feministas” (HARDING, *ibid*, p. 96), seria necessário que se abrisse mão também de qualquer noção de mulher ou, ao menos, que se repensasse se o conceito de “mulher” pode, de fato, aparecer como o sujeito do feminismo. Essa visão aparece de modo exemplar nas reivindicações de Judith Butler (2003)<sup>145</sup> pela ampliação do alcance dos debates feministas contemporâneos cuja necessidade ela justifica mediante o risco de a indeterminação do conceito de gênero levar o feminismo, como um todo, ao fracasso. Portanto, a posição em que nos encontramos em nosso trabalho e a situação em que se mostra a possibilidade de relevante contribuição da fenomenologia feminista para a lida produtiva com elementos centrais dos estudos de gênero contemporâneos, é a de ter que encarar a possibilidade de, por estarmos diante de um conceito indefinível e evidente por si mesmo, não ter, afinal, o que investigar: “Os debates feministas contemporâneos sobre o significado do conceito de gênero levam repetidamente a uma certa sensação de problema, como se sua indeterminação pudesse culminar finalmente num fracasso do feminismo”. (*ibid*, p. 7).

Na década de 1990 e, portanto, já no contexto da chamada terceira onda do feminismo, Butler publica sua análise filosófica a respeito de algumas destas questões em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003), obra que permanece um marco incontornável do que depois se convencionou chamar de Teorias Queer. Neste importante trabalho, Judith Butler procura sintetizar um conjunto extenso de referências e marcos da teoria feminista que a precede a partir de sua adesão ao pós-estruturalismo, tencionando-as também a partir de questões políticas e filosóficas gestadas em meio ao desenvolvimento das políticas baseadas em identidades sexuais e de gênero que ganham força nos Estados Unidos após a emblemática Revolta de *Stonewall*<sup>146</sup>, em junho de 1969. Com isso aprofunda-se o

---

<sup>145</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira, 2003.

<sup>146</sup> Para mais informações sobre esta noite histórica de junho de 1969 em que lésbicas, pessoas trans, bissexuais e gays resolveram revidar à violência policial no bar Stonewall In, em Nova Iorque,

debate sobre a elaboração de uma política pós-identitária<sup>147</sup> a partir da desconstrução da dualidade sexo/gênero.

Mas as relações e as ressonâncias entre o feminismo e a história da filosofia ocidental não se expressam apenas nestes dois sentidos extremos, mas parece estar em jogo, por exemplo, na própria indicação da reivindicação de *direitos políticos* pelas sufragistas como origem de certa organização que responderá pela gênese do feminismo. Neste caso, assume-se como seu pressuposto uma antropologia filosófica específica: a do sujeito *portador* de direitos, a do indivíduo autônomo cuja sujeição a um sistema de poder específico adquire legitimidade no livre consentimento (ou na necessidade absoluta) que caracteriza o contrato social, por meio do qual certas garantias lhe são asseguradas.

Por conseguinte, o feminismo é um movimento político e de pensamento que, segundo interpretação corrente, parece assumir uma forma mais nítida inicialmente como resposta política ao desenvolvimento do *jusnaturalismo* moderno e em meio às tentativas da filosofia política de fundar na filosofia do sujeito, sobretudo na noção de indivíduo, as bases explicativas da origem e dos fundamentos do Estado. Este argumento serve aqui como um exemplo da afirmação de que “há mais em jogo na avaliação de nossos ideais de razão do que questões sobre a relatividade da verdade.” (LLOYD, *ibid.*, p. ix, *tradução nossa*).<sup>148</sup> O feminismo apareceria, portanto, num primeiro momento, como a denúncia de que a natureza e a razão pareceram aos olhos dos filósofos modernos, salvo raras exceções, reforçar o estigma da inferioridade feminina – a questão passaria a ser, então, reivindicar a natureza e a razão como elementos que poderiam, em sentido diverso, comprovar aquela espécie de igualdade ontológica entre homens e mulheres que será melhor identificada por Beauvoir alguns séculos depois.

Na análise deste cruzamento entre o feminismo e a filosofia política moderna, a filósofa britânica Carole Pateman, primeira mulher a ocupar o cargo de presidência da

---

cf. CARTER, David (2004). *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*. Nova Iorque: St. Martin's. Press, 2005.

<sup>147</sup> Sobre esta caracterização da Teoria Queer como parte da elaboração de uma “política pós-identitária”, cf. LOURO, Guacira Lopes. *Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação in Dossie Gênero e Educação - Revista Estudos Feministas*. 9(2), 2001, p. 541-553.

<sup>148</sup> O texto em língua estrangeira é: “There is more at stake in assessing our ideals of Reason than questions of the relativity of truth.”.

Associação Internacional de Ciência Política (1991-94), entenderá que o contrato social pressupõe um contrato sexual, que justificaria o direito político dos homens *sobre* as mulheres, que restariam excluídas da possibilidade de participação política e confinadas ao espaço doméstico (PATEMAN, 2002)<sup>149</sup>. Há autoras que chegam mesmo a considerar que no âmbito do pensamento iluminista, fica reservada às mulheres a tarefa de propiciar as condições para que os homens possam adentrar na esfera pública (MOLINA PETIT, 1994)<sup>150</sup>. Neste sentido, a noção liberal do contrato, instrumento que formaliza a igualdade civil, pela inclusão da categoria “gênero”, pode ser entendido concomitantemente como definidor de assimetrias e exclusões (MIGUEL, 2017)<sup>151</sup>. Para exemplificar isto, podemos citar a seguinte passagem do *Emílio* de Rousseau:

Uma vez demonstrado que o homem e a mulher não devem ser constituídos da mesma maneira, nem de caráter nem de temperamento, segue-se que não devem receber a mesma educação. *Seguindo as diretrizes da natureza*, devem agir de acordo, mas não devem fazer as mesmas coisas: o fim dos trabalhos é o mesmo, mas os trabalhos são diferentes e, por conseguinte, os gostos que o dirigem. (ROUSSEAU, 1992, p. 430, grifo nosso)<sup>152</sup>

Cabe ainda indagar a respeito deste marco que identifica a irrupção histórica do feminismo com a modernidade filosófica. Partindo dos argumentos de Pateman, podemos reconhecer esta primeira onda do feminismo e suas reivindicações pela inserção das mulheres no espaço público como uma espécie de antecipação do que posteriormente Agamben, em sua análise do termo povo, chamará de uma “fratura biopolítica” (AGAMBEN, 2017, p. 37)<sup>153</sup>, ou seja, uma dinâmica segundo a qual “a constituição da espécie humana num corpo político passa por uma cisão fundamental” (*ibid, ibid*) entre a vida nua e a existência política.

Evocamos esta ideia porque, ao pensarmos na tradição filosófica que precede a modernidade, parece haver uma admissão tácita de que a esfera política não comporta a *totalidade* dos existentes. Portanto, é no tipo de pretensão de

---

<sup>149</sup> PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

<sup>150</sup> MOLINA PETIT, Cristina. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Madrid: Anthropos, 1994.

<sup>151</sup> MIGUEL, Luis Felipe. *Carole Pateman e a crítica feminista do contrato in* Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 32 n° 93 fevereiro/2017.

<sup>152</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

<sup>153</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

universalidade subjacente às reflexões modernas sobre o sujeito e sua metafísica da substância que encontramos o elemento em torno ao qual deverão se desenvolver as críticas feministas subsequentes, tanto no plano da política quanto em sua posterior recondução ao plano ontológico e filosófico. Em suas reflexões entorno ao tema da *partilha do sensível*, Rancière elabora o seguinte:

O cidadão, diz Aristóteles, é quem *toma parte* no fato de governar e ser governado. Mas uma outra forma de partilha precede esse tomar parte: aquela que determina os que tomam parte. O animal falante, diz Aristóteles, é um animal político. Mas o escravo, se compreende a linguagem, não a “possui”. Os artesãos, diz Platão, não podem participar das coisas comuns porque eles *não têm tempo* para se dedicar a outra coisa que não seja o seu trabalho. Eles não podem estar em *outro lugar* porque *o trabalho não espera*. A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela “ocupação” define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum, etc. (RANCIÈRE, 2005, p. 15-16)<sup>154</sup>

De fato, não há entre as considerações da filosofia grega antiga sobre a vida política qualquer constrangimento na admissão de que ela não está igualmente disponível para todos que coabitam a cidade-estado, e muito menos universalmente. Em verdade, o que encontramos nesta origem da filosofia ocidental é a pressuposição de que a *arte* política consiste justamente na distribuição dos lugares e pressupõe, em certa medida, a determinação dos limites da isonomia e da isegoria.

Este pressuposto também não se verifica em meio às organizações de tipo feudais ou absolutistas e suas reflexões adjacentes. É a partir da transferência da soberania da pessoa do governante para “todo o povo” operada pelo mesmo Rousseau cujas opiniões sobre as mulheres já foram aqui mencionadas que as condições para a eclosão das discussões feministas podem ser verificadas. Rousseau, “o teórico por excelência da participação” (PATEMAN, 1992, p.35), nada pôde contra as reivindicações daí decorrentes e suas inúmeras reverberações.

Somente quando este ideal, gestado no seio da modernidade filosófica, tem sua legitimidade admitida pelas instituições e discursos (ainda que em flagrante contradição com muitas das suas práticas), é que o feminismo pôde tensionar a sua aplicabilidade, abrindo espaço posteriormente para um questionamento mais radical sobre o significado e os fundamentos da diferença sexual e da categoria gênero – dando origem, na sua segunda onda, a outros tipos de questionamentos

---

<sup>154</sup> RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental Org.; Ed. 34, 2005.



especificamente filosóficos com as quais dialogaremos na continuidade de nosso trabalho.

Esta delimitação, necessariamente redutora, nos auxiliará se mantivermos em vista também que desde a reivindicação pelas sufragistas do direito ao voto para as mulheres está colocado publicamente certo constrangimento aos filósofos (no masculino) que acentua a tensão aqui aludida entre as pautas políticas do feminismo e as tarefas filosóficas que lhe são subjacentes. Isto porque desde o reconhecimento desta gênese histórica do feminismo, o que se coloca em questão é algo que diz respeito à filosofia: (1) em primeiro lugar, os tipos e a validade das relações entre ideias e instituições sociais; (2) em segundo lugar, a possibilidade (ou não) da proposição de ideias e conceitos filosóficos completamente despidos de interesses e relações de poder; (3) O caráter parcial e local das reivindicações por verdade e universalidade que mobilizam os esforços dos filósofos que reconhecidamente compõem a história da filosofia ocidental.

Isto posto, podemos fazer o movimento inverso e considerar também a questão sobre a existência ou não de uma delimitação metodológica rígida o suficiente para o que se pretende chamar de feminismo: o que caracteriza, propriamente, uma teoria ou uma filosofia feminista, que possa diferenciá-la dessa “leitura parcial do mundo” sobre a qual vínhamos falando? É importante refletir sobre isso já que, como pudemos sugerir até aqui, é contumaz que se construam perspectivas feministas apoiadas em teorias, por assim dizer, emprestadas. Isto acontece com a psicanálise, o liberalismo, o utilitarismo e o marxismo, para citar apenas alguns casos mais comuns. De todo modo, observar essas diversas possibilidades de tematização e desenvolvimento é o que, em certa medida, autoriza que muitas pesquisadoras tenham optado por utilizar o termo “feminismos”, no plural. Diante dessas circunstâncias, permanece muitas vezes em posição marginalizada o seguinte:

Na última década, pensadoras feministas forneceram críticas brilhantes das crenças e práticas políticas e sociais das culturas patriarcais. Menos atenção tem sido dada às teorias do conhecimento e à metafísica que espelha e suporta as crenças e práticas patriarcais. Existem – podem existir – perspectivas distintamente feministas sobre epistemologia, metafísica, metodologia e filosofia da ciência? (HARDING, S.; HINTIKKA, M. B., 1983, p. 9, *tradução nossa*)<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> HARDING, Sandra; HINTIKKA, Marrill B. (orgs.). *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.

O que aparece nesse primeiro momento – e que servirá de elemento condutor de nosso trabalho - é a pergunta sobre a possibilidade de pensar os feminismos, a partir da fenomenologia, para além “do desfile de carteiras de identidade calcado no humanismo e preso à defesa do ‘sujeito mulher’, inversão do ‘sujeito homem’” (RODRIGUES, 2013, p. 14)<sup>156</sup>, como parece ser o caso de grande parte das teorias feministas que repetem o traço supramencionado. Contudo, neste contexto, a busca por um pensamento que ultrapasse as identidades tal como elas são elaboradas na filosofia ocidental moderna, sustentadas na metafísica da substância, não necessariamente conduz a uma diferença irreduzível de tipo levinasiano segundo a qual a alteridade deveria ser tematizada a partir de "uma relação com uma alteridade total, irreduzível à interioridade e que, no entanto, não violenta a interioridade; uma receptividade sem passividade, uma relação entre libertos." (LÉVINAS, 1980, p. 189)<sup>157</sup>.

Esse tipo de descrição parte da experiência de uma habitação *no* mundo e não *entre* mundos, tal como foi dito por Ortega (2016) em sua elaboração de uma fenomenologia feminista latina. Essa nota é relevante porque, no caso da fenomenologia, não se aplica de forma tão direta a tensão mais geral entre ontologia e poder que Lévinas aborda por meio da seguinte fórmula: “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.” (LÉVINAS, *ibid.*, p. 33). O método descritivo, desde as considerações de Edmund Husserl, não confirma a ideia com a qual o filósofo francês avalia que toda a história da filosofia consiste na injustiça que é a objetivação do outro e a negação de sua alteridade irreduzível ao “eu” na qual “o ser exime-se de sua alteridade” (LÉVINAS, 1993, p. 43)<sup>158</sup>. Isto se dá justamente também em função da elaboração fenomenológica de uma tematização da consciência que não parte do privilégio da razão, ideal cuja filosofia feminista tão bem avaliou em suas limitações, e da descrição de atributos os quais se pode discutir a que grupos se aplicam – como efetivamente acontece. Como assevera Emily S. Lee: “[...] a mesmidade absoluta e a

---

<sup>156</sup> RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

<sup>157</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

<sup>158</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

diferença absoluta não são verdadeiras para a experiência fenomenológica.” (2000, p. 313, tradução nossa)<sup>159 160</sup>.

Por mais que recaia também sobre a fenomenologia a acusação de que fala Lévinas, desde Edmund Husserl há ótimos apontamentos para uma reflexão sobre a relação entre identidade e alteridade que não decaem nem na objetivação e nem na afirmação de uma espécie de incomensurabilidade da diferença. O que ele propõe, em resumo, é que a apreensão do outro é semelhante à apreensão incompleta de um objeto que, desde nosso ponto de vista, não mostra todas as suas faces. Contudo, neste caso, esta incompletude não é apenas um fato, mas um princípio, já que aquilo que não se doa imediatamente à consciência é justamente o ser em primeira pessoa do outro, sua própria consciência. Por exemplo, mesmo em seu movimento desconstrutivo das considerações fenomenológicas do ego, Jacques Derrida repetidamente reforça esta descrição do *alter* ego e diz que: “Na quinta Meditação cartesiana, Husserl insiste que não há intuição pura do outro como tal; que não tenho acesso originário ao alter ego como tal [...]” (DERRIDA, p. 71, tradução nossa)<sup>161</sup>, afirmação que considera um argumento “irrefutável” (*ibid.*, *ibid.*). Assim Husserl a expressa:

Geralmente dizemos, no caso da experiência de um homem: o outro é ele mesmo “ em pessoa” ali diante de nós.” Por outro lado, esse estar presente “em pessoa” não nos impede de admitir de imediato que, propriamente falando, nem o outro Ego próprio, nem seus processos subjetivos ou suas próprias aparências, nem qualquer outra coisa pertencente à sua própria essência, torna-se originalmente dada em nossa experiência. Se fosse, se o que pertence à própria essência do outro fosse diretamente acessível, seria apenas um momento da minha própria essência, e, finalmente, ele mesmo e eu seríamos o mesmo. (HUSSERL, 1960, p. 109, tradução nossa)<sup>162 163</sup>

---

<sup>159</sup> LEE, Emily S. *Identity-in-difference to avoid indifference* in FIELDING, Helen A.; OLKOWSKI, Dorothea A. (eds.), *ibid.*.

<sup>160</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] absolute sameness and absolute difference are not true to phenomenological experience.”

<sup>161</sup> DERRIDA, Jacques. *Hospitality, Justice, and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida in Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, KEARNEY, Richard; DOOLEY, Mark (eds.). Londres e Nova Iorque: Routledge, 1999.

<sup>162</sup> Husserl, Edmund. Trad. Dorion Cairns. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

<sup>163</sup> O texto em língua estrangeira é: “We generally say, in the case of experiencing a man: the other is himself there before us “in person.” On the other hand, this being there in person does not keep us from admitting forthwith that, properly speaking, neither the other Ego himself, nor his subjective processes or his appearances themselves, nor anything else belonging to his own essence, becomes given in our experience originally. If it were, if what belongs to the other’s own essence were directly

Feitas estas observações, podemos retomar o argumento anterior e inferir que ainda que se pulverize em diferentes figuras dependendo das teorias e correntes filosóficas específicas a que se reporta ou das tensões que são focalizadas a cada vez, podemos considerar uma espécie de núcleo irreduzível<sup>164</sup> do feminismo a afirmação da questionabilidade das categorias e significados associados a sexo e gênero. Ao mesmo tempo, é razoável considerar que seja “justo afirmar que as feministas, onde quer que estejam, procuram por uma igualdade mais substancial para as mulheres, e que procuram por um acordo mais justo nas instituições sociais e políticas.” (BUTLER, 2022, p. 293)<sup>165</sup>. A grande questão aqui é avaliar qual é o sentido filosófico desta “igualdade mais substancial” dada a profundidade das considerações a respeito da diferença que marcam estes debates. Esta é mais uma tensão elementar da relação entre filosofia e feminismo, uma vez que uma consequência ética relevante da desconsideração de algum tipo de identidade-na-diferença é que “Sem uma compreensão de nossa humanidade comum, prevalecem sinais de indiferença em relação às pessoas consideradas diferentes.” (LEE, *ibid.*, p. 321, tradução nossa)<sup>166</sup>.

A partir deste ponto de vista, quando se trata de sua relação com a história da filosofia ocidental, a primeira questão feminista a ser colocada diz respeito justamente ao aspecto mais flagrante dessa desigualdade estruturante, à ausência das mulheres

---

accessible, it would be merely a moment of my own essence, and ultimately he himself and I myself would be the same.”.

<sup>164</sup> Utilizamos aqui este termo no sentido específico conferido a ele no âmbito da investigação de Lakatos sobre a metodologia dos programas de pesquisa científica. Sobre isso, A. Chalmers comenta “O núcleo irreduzível de um programa é, mais que qualquer outra coisa, a característica que o define. Ele assume a forma de alguma hipótese teórica muito geral que constitui a base a partir da qual o programa deve se desenvolver. Aqui estão alguns exemplos. O núcleo irreduzível da astronomia copernicana seriam as suposições que a Terra e os planetas orbitam um Sol estacionário e que a Terra gira em seu eixo uma vez por dia. O núcleo irreduzível da física newtoniana é composto das leis do movimento de Newton mais a sua lei da atração gravitacional.” (CHALMERS, Alan. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Finker. Brasília: Editora Brasiliense, 1993). No âmbito específico de nossa investigação, o que está em jogo não é a impossibilidade da afirmação de que as categorias de sexo e gênero são autoevidentes e suficientemente justificadas, mas sim a impossibilidade de fazê-lo e continuar reivindicado participação no programa de pesquisa próprio ao feminismo. Cf. LAKATOS, Imre. *Falsification and the methodology of scientific research programmes* em *Criticism and the growth of knowledge*. I. Lakatos e A. Musgrave. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1974, pp. 91-196.

<sup>165</sup> BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. Trad. Carla Rodrigues et. al. São Paulo: Ed. UNESP, 2022.

<sup>166</sup> O texto em língua estrangeira é: “Without an understanding of our common humanity, signs of indifference prevail regarding people considered to be different.”.

nos cânones consagrados e reconhecidos desta tradição. As mulheres nunca fizeram filosofia ou foram silenciadas em seus esforços? Diante desta pergunta, algumas autoras, ainda que concentrem seus esforços no resgate das contribuições e das vozes das mulheres, em sua maioria brancas, no desenvolvimento da filosofia ocidental, negam, contudo, a existência de algo assim como um pensamento ou uma filosofia generificada (WARNOCK, 1996).<sup>167</sup>

Tratar-se-ia, neste sentido, de reconhecer a existência de condições socioculturais desfavoráveis<sup>168</sup> às mulheres do ponto de vista da exposição de seus trabalhos intelectuais e o reconhecimento público do valor que eles eventualmente possuem, mas, de uma negação, concomitante a esse movimento, da existência de um pensamento especificamente feminino ou, em outras palavras, de um pensamento generificado. É exatamente o que a baronesa Mary Warnock, chamada de “rainha-filósofa” da bioética na Inglaterra, expôs em artigo de opinião publicado em 2015 no periódico *The Guardian*, repetindo argumentos presentes em algumas de suas obras mais importantes:

Eu não aceito que todo o nosso pensamento é permeado pelo gênero e, portanto, deixamos de notar nossos preconceitos. Acredito que um dos grandes méritos da filosofia acadêmica é que seus tópicos centrais são tão neutros quanto a gênero quanto os da física, da matemática ou da lingüística. (WARNOCK, 2015, tradução nossa)<sup>169 170</sup>

Partindo desta consideração, na introdução do referido estudo sobre mulheres filósofas, Warnock coloca uma questão definitiva para pensarmos as relações e tensões entre feminismo e filosofia: o que leva alguém a ser considerado(a) um filósofo(a)? Que elemento mínimo devemos reconhecer na obra e no trabalho desta pessoa para que ela possa ser incluída no que, em entrevista a Günter Grauss,

---

<sup>167</sup> WARNOCK, Mary. *Women Philosophers*. Londres: Everyman, 1996.

<sup>168</sup> É importante destacar que um eventual posicionamento crítico à tese de Warnock não significa desprezo à relevância destes fatores para a discussão dos problemas ligados a sexo e gênero. Ou seja, negar a premissa defendida pela autora em questão não é o mesmo que negligenciar o caráter recente da conquista da cidadania para as mulheres. Note-se, por exemplo, que o direito ao voto, à educação universitária e ao trabalho remunerado só foram conquistados amplamente no século passado. O que permanece em questão é a possibilidade de reduzir o debate a este aspecto de modo exclusivo.

<sup>169</sup> Disponível em <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jul/25/philosophy-women-warnock-baggini-debate> acessado em 12/06/2017.

<sup>170</sup> O texto em língua estrangeira é: “I don’t accept that all our thinking is gender-permeated and that we therefore fail to notice our bias. I believe that one of the great merits of academic philosophy is that its central topics are as gender-neutral as those of physics, mathematics or linguistics.”

Hannah Arendt chamou “o círculo dos filósofos” (*Kreis der Philosophen*)?<sup>171</sup> A resposta de Warnock, que a leva a excluir escritos feministas políticos e religiosos de sua publicação sob o argumento de que não são essencialmente filosóficos em suas preocupações, é a de que:

As verdades que os filósofos buscam devem visar não apenas serem gerais, mas objetiva e até mesmo universalmente verdadeiras. Essencialmente, elas devem ser indiferentes ao gênero. Aqueles que negam que tal verdade seja possível - que argumentam, como pós-modernistas, que há uma infinita variedade de pontos de vista, dentre os quais não se pode preferir nenhum em detrimento de outro, que afirmam que não há um mundo comum compartilhado, mas que cada um de nós constitui nosso próprio mundo e usa as metáforas que escolhemos para explicar essa construção engajada, parece-me, não uma filosofia, mas em uma espécie de antropologia. (WARNOCK, *ibid.*, p. xxxiv, tradução nossa)<sup>172</sup>

Em face de tal raciocínio, é importante notar que: afirmar a existência de formas múltiplas de abordagem sobre o real e a experiência vivida não é o mesmo que adotar integralmente a posição de tipo relativista que parece estar em questão para Warnock, uma vez que não implica necessariamente que todas as abordagens ou formas de compreensão do mundo sejam igualmente verdadeiras ou adequadas (FIELDING, 2017, vii)<sup>173</sup>. Refletir sobre quais critérios poderiam funcionar nesta separação entre o joio e o trigo já é outro problema, conforme indicam, por exemplo, as críticas à noção clássica de verdade como correspondência desenvolvidas por Heidegger e *Ser e Tempo*<sup>174</sup> e, em geral, nas suas considerações em torno ao tema da *alétheia*<sup>175</sup>. O curioso aqui é que o argumento central da autora não chega a negar totalmente a relevância desse relativismo que ela classifica como pós-moderno, mas sim o seu caráter filosófico, a sua determinação *enquanto* filosofia.

---

<sup>171</sup> Disponível em [https://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html) acessado em 05/04/2016.

<sup>172</sup> O texto em língua estrangeira é: “The truths wich philosophers seek must aim to be nor merely genererally, but objectivily, even universally, true. Essentially they must be gender-indifferent. Those who deny that any such true is possible – who argue, as postmodernists, that there is na infinite viriety of points of view, no one to be preferred to any Other; that there is no commom shared world, but what we each constructo our own world and use what metaphors we choose to explain that construction – are engaged, it seems to me, not in philosophy but in a species of anthropology.”.

<sup>173</sup> FIELDING, Helen A. *A feminist phenomenology manifesto in* FIELDING, Helen A.; OLKOWSKI, Dorothea. (eds.) *Feminist phenomenology futures*. Indiana: Indiana University Press, 2017.

<sup>174</sup> Cf, p. ex., HEIDEGGER, Martin, 2002, §44.

<sup>175</sup> Notar aqui a distinção entre *definições* e *critérios* de verdade. Sobre isso, cf, HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. Trad, Cezar A. Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 129-136.

De todo modo, a posição defendida por Warnock aparece em resposta à ideia que apresentamos anteriormente, ou seja, a de que o desenvolvimento de um pensamento feminista põe em xeque a suposta neutralidade do sujeito universal da filosofia e, assim como os questionamentos ligados a reivindicações de pertencimentos de raça<sup>176</sup> e classe, terminam por evidenciar o particularismo e, logo, o caráter genericado da filosofia ocidental. Essa hipótese é assim desenvolvida por Geneviève Lloyd (1986)<sup>177</sup>: existem estereótipos masculinos na filosofia ocidental (dentre os quais os ideais de linearidade, clareza e distinção), bem como de dicotomias e oposições que também possuiriam certo traço sexista, destacando-se aí aquela supostamente existente entre o sujeito e a Natureza.

A proposta da autora na obra mencionada retoma a discussão contemporânea sobre os ideais de racionalidade e sua preocupação com questões referentes ao relativismo, ou seja, à ideia de que a verdade apresenta graus de variação ligados a culturas e períodos específicos, para dizer resumidamente e esta é uma face incontornável da discussão epistemológica em jogo na filosofia feminista, pois este relativismo põe em xeque as reivindicações tradicionais da Razão por seu caráter universal e sua capacidade de fornecer representações verdadeiras e definitivas de um mundo real único, como já explicamos. Esta é outra tensão filosófica inerente às reflexões e ações feministas. É também neste contexto que Lloyd apresenta seu argumento de que o ideal da Razão, apesar de suas pretensões de neutralidade quanto a gênero, exemplarmente ilustrada pelos argumentos de Warnock aqui destacados, deve ser compreendida como sendo completamente “masculino”, como supramencionado, mesmo porque ele não limita seu campo de aplicação às questões epistemológicas.

---

<sup>176</sup> “Em *Teeteto* [*Thaetetus*], Sócrates fala sobre a alma perceber sob o seu próprio “poder”. Ele faz a distinção entre o corpo e a alma ou mente. *Através dos órgãos do corpo nós percebemos “dureza”, “frio”, “violência”, etc., mas com a mente (alma) nós “refletimos,” fazemos julgamentos, e “pensamos” sobre “semelhança”, “diferença” – coisas que exigem o conhecimento das “formas” ou do “ser”. A alma reflete com o seu próprio “poder”, e os objetos que percebe são universais. Universalidade emerge como superioridade e valor. Nos capítulos que se seguem, o atributo da universalidade será traçado ao longo do caminho da ideologia Europeia na medida em que se desenvolve e arraiga no âmbito da cultura.” (ANI, Marimba. *Yurugu: na african-centered critique of european cultural thought and behavior*. New Jersey: Africa World Press, 1994, p. 128). Tradução disponível em <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/> Acesso em 13/04/ 2019. Cf. também APPIAH, Kwame. A. *Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.*

<sup>177</sup> LLOYD, Geneviève. *The Man of Reason. 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*. Londres: London Routledge, 1986.

Sugerir que a celebrada objetividade e universalidade de nossos cânones de crenças racionais pode não transcender nem mesmo a diferença sexual parece ir além da mais escandalosa versão do relativismo cultural. Parece altamente implausível, alega-se, que o que é verdadeiro ou razoável varia de acordo com o nosso sexo. Contudo, a implausibilidade de tal "relativismo sexual" pode mascarar outros aspectos, não menos importantes, nos quais a Razão é na verdade 'masculina'. Há mais em jogo na avaliação de nossos ideais de razão do que questões sobre a relatividade da verdade. A Razão figurou na cultura ocidental, não só na avaliação de crenças, mas também na avaliação de caráter. Ela é incorporada não apenas em nossos critérios de verdade, mas também em nossa compreensão do que deve ser uma pessoa, dos requisitos que devem ser cumpridos para ser uma boa pessoa, e das relações adequadas entre os nossos status de conhecedores e o resto de nossas vidas. Reflexões filosóficas passadas sobre o que é distintivo acerca da vida humana, e sobre quais devem ser as prioridades de uma vida bem vivida, emitida em ideais de caráter centrados na ideia de Razão; e a suposta universalidade e neutralidade desses ideais podem ser seriamente questionadas. É principalmente com a masculinidade desses personagens ideais - a masculinidade do homem da razão - que este livro se preocupa. A masculinidade do homem da razão não é um viés linguístico superficial. Encontra-se enraizada profundamente em nossa tradição filosófica. (LLOYD, *ibid.*, p. viii-ix, *tradução nossa*)<sup>178</sup>

O que se segue a esta afirmação é a ideia de que o feminismo (bem como a luta antirracista)<sup>179</sup> é também um conjunto de reivindicações pela ampliação do conceito mesmo de humanidade. Parece-nos que, de um lado, se mantém certo ideal de Razão legado da tradição que se afirma como elemento mínimo do que define o humano, bem como seu esforço mais elevado, a filosofia, mas se procura evidenciar que humanos do sexo feminino sempre participaram dessa “comunicação propiciadora de

---

<sup>178</sup> O texto em língua estrangeira é: “To suggest that the celebrated objectivity and universality of our canons of rational belief might not in fact transcend even sexual difference seems to go beyond even the more outrageous versions of cultural relativism. It seems highly implausible to claim that what is true or reasonable varies according to what sex we are. But the implausibility of such 'sexual relativism' can mask other, no less important, respects in which Reason is indeed 'male'. There is more at stake in assessing our ideals of Reason than questions of the relativity of truth. Reason has figured in western culture not only in the assessment of beliefs, but also in the assessment of character. It is incorporated not just into our criteria of truth, but also into our understanding of what it is to be a person at all, of the requirements that must be met to be a good person, and of the proper relations between our status as knowers and the rest of our lives. Past philosophical reflection on what is distinctive about human life, and on what should be the priorities of a well-lived life, has issued in character ideals centred on the idea of Reason; and the supposed universality and neutrality of these ideals can be seriously questioned. It is with the maleness of these character ideals - the maleness of the Man of Reason - that this book is primarily concerned. The maleness of the Man of Reason, I will try to show, is no superficial linguistic bias. It lies deep in our philosophical tradition.”.

<sup>179</sup> Cf p. ex. a apresentação de Marcien Towa do que chama “o silogismo do racismo” assim descrito: “O homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio, possui uma mentalidade pré-lógica, etc. Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal.” (TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015, p. 27) também RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana in* Ensaios Filosóficos Vol. IV Out/2011.



amizade realizada à distância por meio da escrita” (STODERDJK, 1999, p. 7)<sup>180</sup> que caracteriza o humanismo que lhe serve de base. Por outro lado, se questiona justamente quais seriam os elementos mínimos para a caracterização do humano, não como fenômeno, mas como traço e conceito constitutivo de uma tradição determinada, localizada e generificada. Aqui já podemos ver que este embate tende a conduzir ao estreitamento das hipóteses de trabalho a respeito de sexo/gênero numa perspectiva filosófica – e é desse beco que pretendemos escapar recorrendo à fenomenologia.

Quando partimos das tentativas de pensar tais questões à luz de gestos e traços do pensamento fenomenológico o que aparece é uma tentativa de rearticulação histórica e filosófica dos termos nos quais, estando colocado o debate, sobram apenas essas duas escolhas possíveis – nenhuma delas efetivamente capaz de questionar os pressupostos e posicionamentos ontológicos por trás de noções como “Razão”, “verdade” e, sobretudo, “filosofia”. Como vimos até aqui, qualquer tentativa de desenvolvimento de uma filosofia feminista leva rapidamente a uma discussão metafilosófica, o que podemos considerar como uma tensão e uma possibilidade definitivas na base do desenvolvimento da filosofia feminista desde o final do século XX.

Diante deste impasse e visando abrir espaços para a continuidade de nosso empreendimento, retomamos a definição provisória de feminismo apresentada anteriormente, propositalmente tão simples quanto possível, enquanto “a afirmação da questionabilidade das categorias de diferença sexual e gênero”, ou seja, o desvelamento de uma gama de problemas e pressupostos injustificados por trás das visões tradicionalmente veiculadas a este respeito. Para além da discussão sobre a neutralidade (ou não) da filosofia ocidental quanto às questões de gênero, defendemos que é na assunção da validade do diálogo com esta mesma tradição que o feminismo pode, se isso for desejável, apresentar-se como uma via de fato e não apenas como um esforço corretivo complementar das categorias e ideais de razão e objetividade que ela incessantemente traz consigo.

Neste sentido, é útil pensar com Heidegger que a atitude fenomenológica adequada neste caso seria assumir uma espécie de compreensão já sempre

---

<sup>180</sup> STODERDJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

disponível a respeito do investigado em foco como fenômeno positivo que necessita de esclarecimento. (HEIDEGGER, 2002, p. 31). Seja pela tentativa de resgatar os esforços e contribuições “femininos” para o desenvolvimento da filosofia assumindo a neutralidade como seu traço constitutivo ou pela afirmação de que o ideal de Razão e sua pretensa universalidade é essencialmente “masculino”, pressupõem-se a existência de coisas tais como “homem”, “mulher” e, mais do que isso, pressupõem-se a existência de uma diferença essencial entre estas categorias, seja lá qual for a sua origem e o seu fundamento.

A partir desta definição, pode-se intuir certo parentesco entre feminismo e uma compreensão mediana do que constitui a filosofia. Por isso não é sem propósito que esta definição, mesmo quando sublinhadas as divergências que lhe são subjacentes, soe familiar para aqueles que estão habituados à leitura filosófica, já que uma afirmação frequente nas abordagens metafisológicas é a de que a origem da filosofia consiste em que certa experiência de negatividade radical, por fim, revela algo antes tido como óbvio enquanto *digno de questionamento*. O que se evidencia nestes casos é a declaração de que a atividade filosófica teria por origem a liberação de certa positividade atinente a fenômenos de negatividade radical que foram abordados sob uma diversidade de títulos: *thauma*<sup>181</sup>, *dúvida*<sup>182</sup>, *angústia*<sup>183</sup>.

Na introdução do segundo volume de *História da sexualidade – o uso dos prazeres* (2010)<sup>184</sup>, caracterizado por Foucault como o protocolo de um exercício filosófico, encontramos algumas abordagens metafisológicas que nos parecem aqui também úteis para fundamentar a defesa da relação entre feminismo e filosofia, mesmo quando assumidos tais termos de maneira acrítica. Nela, o autor escreve: “E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano “problematiza” o que ele é, o mundo no qual ele vive.” (FOUCAULT, *ibid*, p. 16).

---

<sup>181</sup> Cf. PLATÃO. *Teeto.*, 155c-d e ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b 15-20 e 983a 10-20.

<sup>182</sup> DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1979, p. 22-28.

<sup>183</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, 2002, §40.

<sup>184</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 3 ed. Rio de Janeiro: Edição Graal, 2010b.

Se possuímos hoje pelo menos 70 anos de tradição em literatura feminista na filosofia contemporânea, reconhecendo o papel inaugural d’*O Segundo Sexo* de Beauvoir (1949)<sup>185</sup>, podemos afirmar explicitamente ter se tornado digno de problematização o que as mulheres são e o mundo no qual vivem. Esse movimento levou ao desenvolvimento de uma tradição acadêmica atenta dinâmica e bastante influente, atenta às questões e exigências políticas que lhe são próprias e ao surgimento de uma atividade intelectual ciente de suas funções militantes e da impossibilidade de assumir-se neutra mediante as reivindicações dos movimentos e organizações de mulheres.

Seria [...] um engano deixar de reconhecer a importância destes primeiros estudos. Acima de tudo, eles tiveram o mérito de transformar as até então esparsas referências às mulheres — as quais eram usualmente apresentadas como a exceção, a nota de rodapé, o desvio da regra masculina — em tema central. Fizeram mais, ainda: levantaram informações, construíram estatísticas, apontaram lacunas em registros oficiais, vieses nos livros escolares, deram voz àquelas que eram silenciosas e silenciadas, focalizaram áreas, temas e problemas que não habitavam o espaço acadêmico, falaram do cotidiano, da família, da sexualidade, do doméstico, dos sentimentos. Fizeram tudo isso, geralmente, com paixão, e esse foi mais um importante argumento para que tais estudos fossem vistos com reservas. Eles, decididamente, não eram neutros. (LOURO, 1997, p. 2-3)<sup>186</sup>.

Entretanto, a tarefa de expor as condições nas quais tais problematizações vieram à tona e de que modo podemos relacioná-las com a história da filosofia ocidental nos parecem ainda requisitar alguns esforços investigativos, uma vez que não há consenso em relação ao valor filosófico do feminismo ou a utilidade, para seus fins políticos, da tentativa de dialogar com uma tradição de pensamento que estaria calcada em categorias “essencialmente masculinas”. Qualquer um destes caminhos aponta para o risco do fracasso de que já havia nos alertado Judith Butler em sua própria tentativa de desconstruir a categoria “gênero” (BUTLER, 1990).

Ao falar, em *Ser e Tempo* sobre a destruição da história da ontologia (§6), Heidegger (2002) assume a história da filosofia ocidental como prova inconteste da caracterização do ser-aí que pretende defender: o ente para quem está em questão certa relação com o ser e que possui uma compreensão vaga e mediana do ser que é um dado, algo que incessantemente ele caracterizará como uma instância originária. A história da ontologia é, para falar com Foucault, “o protocolo de um exercício

---

<sup>185</sup> BEAUVOIR, Simone de. *Ibid.*

<sup>186</sup> LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

filosófico” que, na visão heideggeriana, reflete o elemento fenomenológico mínimo de tudo que possa ter merecido (e efetivamente recebeu) o título de ser humano. Por isso, para ele, é impossível recolocar a questão sobre o sentido do ser sem empreender um gesto violento em relação a esta tradição, pois ela condiciona de tal modo a existencialidade do ser-aí que “lhe retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo” (HEIDEGGER, *ibid*, p. 49).

Aqui, de modo análogo, assumimos o feminismo como o protocolo do exercício filosófico pelo qual fica evidente o papel das categorias de sexo/gênero como indicativos formais<sup>187</sup> pelos quais transformações existenciais, ressignificações hermenêuticas e históricas se tornaram possíveis, pelo menos, nos últimos 70 anos. O feminismo faz isso à medida que institui um movimento coletivo e organizado em torno de questões sobre sexo/gênero que, em seu aspecto teórico, supõe que tais noções estão na base desta tradição a que ambos – feminismo e fenomenologia – se encontram ligados no sentido anteriormente indicado. Assumimos isso como um fato e, mais, como um fato ligado à historicidade elementar do ser-aí que aparece como tema central da obra de juventude de Heidegger.

É nesta direção que se faz importante analisar a relação entre o feminismo e a tradição filosófica do ocidente, justamente para que seja possível lidar com a já referida dificuldade de uma circunscrição metodológica adequada no que diz respeito às questões ligadas a sexo/gênero. Aqui é importante questionar: por que caminhos o feminismo chega a questionar o ser do ente que, a cada vez, nós mesmos somos? Quem é este “nós”, aqui referido? Nos casos supracitados, onde vemos a investigação de questões ligadas a sexo/gênero se apropriarem de teorias filosóficas, científicas, sociológicas, estaríamos diante de teorias efetivamente feministas? Ou podemos falar no máximo da aplicação de teorias específicas a problemas concretos concernentes

---

<sup>187</sup> Aqui nos referimos à noção de indicativo formal (*Formal Anzeige*) tal como ela foi elaborada por Martin Heidegger como a modalidade dos conceitos filosóficos que não se esgotam em seus aspectos teóricos e objetivantes e que se caracterizam como elementos de uma certa concepção prévia que orienta a facticidade do ser-aí (*Dasein*) – o que está em jogo justamente na lida destrutiva das relações entre o patriarcado e a história da filosofia ocidental, até porque tais indicadores “[...] demandam esta transformação, mas nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação, eles são indicadores.” (HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003. p. 429). Como afirma o filósofo, o indicativo formal tem a finalidade de “preparar a colocação de um problema [da existência] que, segundo o seu sentido, deve ser uma vez mais desconstruído.” (HEIDEGGER, Martin. *Notas sobre a “Psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers in HEIDEGGER, Martin. Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 39.).

à desigualdade de condições entre mulheres e homens no interior de sociedades patriarcais como podemos reconhecer, generalizando grosseiramente, ser o caso do ocidente ao qual se alia a tradição canônica da filosofia? Mais especificamente, como compreender a relação entre fenomenologia e feminismo e assentar as questões anteriores em bases que nos pareçam mais adequadas?

À título de ilustração, voltamos a nos referir ao *Segundo sexo*, de Simone de Beauvoir (1949) em sua relação capital com o existencialismo – ambos debitários e herdeiros explícitos da fenomenologia tal como a formula inicialmente Edmund Husserl<sup>188</sup>. Tomamos a referida relação também para indicar o tipo de duplo movimento que permeia os esforços de desenvolvimento da fenomenologia feminista. O que se configura, no primeiro momento, é justamente o seguinte:

O uso do existencialismo por Beauvoir demonstra, não a inferioridade biológica da mulher, mas a assunção implícita, no contexto existencialista, de uma conexão entre corporeidade, imanência e inferioridade. Aplicar esta ou aquela teoria à questão sobre as mulheres pode ser visto como a revelação dos limites daquela teoria quando aplicada às mulheres. O existencialismo poderia ser confrontado com os seus limites enquanto consideração da vida *humana* uma vez que seja apresentado como uma análise *parcial* da vida humana com um viés masculino inerente. Isto significa dizer que a teoria pode ser admitida para problematizar as mulheres ou a interrogação sobre as mulheres pode ser admitida para problematizar os termos da teoria. (GATENS, 1991, p. 3, tradução nossa, grifos da autora)<sup>189 190</sup>

Além desta questão de cunho hermenêutico e metodológico sobre relação entre o feminismo e as diversas obras de pensamento às quais se alia ou se opõe, devemos insistir na ideia de que a operacionalização frequente na bibliografia feminista do pressuposto de que teorias sobre a natureza ou sobre a condição humana e epistemologias, em geral, ou bem são neutras do ponto de vista dos problemas de sexo/gênero ou bem são marcadas por um caráter masculino inerente que restaria

---

<sup>188</sup> Cf., p. ex., SIMONS, Margaret A. *The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing From The Second Sex in Women's Studies International Forum* 6, no. 5 (1983): p. 559-564.

<sup>189</sup> GATENS, Moira. *Feminism and philosophy: perspectives on difference and equality*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

<sup>190</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] de Beauvoir's use of existentialism demonstrates, not women's biological inferiority, but Rather the implicit assumption, in the existencialismo framework, of a connection between corporeality, immanence and inferiority. Applying this or that theory to women may be viewed as showing the root of women's oppression (for example, her biology), or as showing the limitations of that particular theory when it is Applied to women. Existentialism could be understood as showing its limits as na account of *human* life in so far as it can be shown to be only a *partial* analysis of human life with na inbuilt masculine bias. This is to say that the theory can be taken to problematize *women* or women's interrogation of the theory can be taken to problematize the terms of the *theory*.”

apenas inverter ou desconstruir são alguns dos sinais deste risco que espreita a abordagem inicial de nosso trabalho.

Partindo desta dupla possibilidade, muito do que se tem produzido acerca das questões referentes ao feminismo mantém certa tendência a permanecer exclusivamente junto ao âmbito sociocultural mesmo quando assumida alguma relação com as questões e a tradição filosófica. O que acaba ocupando posição secundária é o absolutamente definitivo, neste caso: a reprodução de distinções conceituais como mente/corpo, natureza/cultura sem que se efetue um real questionamento quanto a seus princípios, fontes e sua consistência ontológica. Daí a emergência de outro grau de parentesco fundamental entre feminismo e filosofia e daí, também, a possibilidade de reconhecer uma aliança entre feminismo e a tarefa de destruição da história da ontologia.

## **2.2. Considerações críticas sobre as tensões entre sexo (natureza) e gênero (cultura) como cerne da conversa**

Para caminhar das tensões às possibilidades liberadas pelas aproximações entre o feminismo, em suas dimensões teóricas e políticas, e a filosofia, há um dilema absolutamente central que se relaciona à relação entre sexo (natureza) e gênero (cultura). Como afirma a professora Carla Rodrigues, a distinção entre sexo e gênero é “uma espécie de pilar fundacional da política feminista e parte da ideia que o sexo é natural e o gênero é socialmente construído” (RODRIGUES, 2005, p. 179)<sup>191</sup>.

O que se tornou visível aqui não foi apenas a adoção inquestionada de certas dicotomias que representam posicionamentos ontológicos arbitrários característicos do encobrimento pelo qual a tradição entrega seu legado sob a forma da evidência, mas também a veiculação de hierarquias supostamente inerente a elas. Parece-nos, neste sentido, que sem atenção às tarefas filosóficas próprias, algumas das quais já mencionamos, as pensadoras feministas terminam encurraladas numa bifurcação da qual pretendemos escapar ao definir como referência a fenomenologia feminista:

---

<sup>191</sup> RODRIGUES, Carla. *Butler e a desconstrução do gênero in Estudos Feministas*, Florianópolis: 13(1): 2016, janeiro-abril, 2005. p. 179-183.

Ou elas afirmam uma diferença sexual necessária que resulta em diferentes naturezas e papéis, mas exigem *valores* iguais a estes papéis ou afirmam uma igualdade *essencial* que será atualizada uma vez que a conexão das mulheres com a reprodução seja controlada pela ciência. (GATENS, *ibid*, p. 4, tradução nossa)<sup>192</sup>

Diante disto e à luz do que foi dito, talvez não seja inteiramente supérfluo sublinhar que as distinções das quais o feminismo se apropria não foram inventadas por ele, ainda que tais categorias sejam frequentemente operacionalizadas no horizonte da literatura específica. Esta afirmação estabelece uma espécie de relação necessária da reflexão feminista com um sentido histórico determinado e a constituição dos esquemas ontológicos normativos que o compõem. Aprofundaremos esta questão no próximo tópico do presente capítulo. De qualquer forma, podemos sublinhar que em tarefas cotidianas como tirar um documento, comprar uma passagem ou fazer matrícula numa instituição de ensino, tais distinções e categorias se fazem presentes. Elas não aparecem apenas como objeto da consideração teórica ou da militância feminista, mas estão enraizadas na dimensão prática e histórica da vida cotidiana. Nestes casos, quando somos requisitados a informar nosso “sexo”, geralmente são oferecidas apenas duas opções: feminino e masculino. Em alguns casos, fala-se em “gênero”, como se tais termos pudessem ser intercambiados sem qualquer problematização prévia.

Recentemente, alguns países começaram a admitir legalmente uma terceira opção, como no caso da corte de Oregon, nos Estados Unidos, que em 2016 proferiu decisão favorável a Jamie Schupe, reconhecendo legalmente seu sexo como “não-binário”<sup>193</sup>. Quando falamos aqui na possibilidade de admissão de um sexo não-binário, compreendemos que permanece operando implicitamente uma estrutura binária de base, ainda que na forma de uma negação. Como o próprio termo indica, essa é uma identidade que se coloca sobretudo *contra* o binarismo e que elabora ainda criativamente formas de expressão e organização política *para além* do binarismo, o que não é a mesma coisa. De qualquer forma, é preciso que avaliemos se tais formulações – e as reações violentas que geralmente suscitam – ampliam

---

<sup>192</sup> O texto em língua estrangeira é: “Either they affirm a necessary sexual difference resulting in different natures and roles but claim equal *value* for such differences, or They affirm an *essential* equality which will be actualized once women’s connection to reproduction is controlled, or severed, by science.”

<sup>193</sup> Cf <https://www.nytimes.com/interactive/2015/opinion/transgender-today/> . Acessado em 02/09/2018.

nossa capacidade de tematizar a natureza e as vivências humanas no que diz respeito às questões ligadas a sexo e gênero.

De fato, como denunciado por Lloyd, se nos dirigimos a algumas obras de autores clássicos como Aristóteles e Kant, para os quais a capacidade de razão é elemento fundante da natureza humana, veremos a afirmação explícita de que as mulheres não preenchem plenamente tais requisitos – assim como pessoas não-brancas, escravos, indígenas<sup>194</sup>. Estes, por permanecerem cerrados no âmbito da Natureza, não participam de modo legítimo e integral da esfera do espírito e, portanto, devem se submeter à tutela dos homens branco europeus e seu papel, igualmente natural, de “condutores do gênero humano”.

Apesar de defenderem a universalidade da razão, os filósofos nunca questionaram a crença política de que a diferença entre os sexos justificaria a diferença de tratamento político dada a homens e mulheres. Pelo contrário, usam a biologia reprodutiva e sexual como ferramenta ideológica para explicar por que o sexo ‘frágil’ ou o ‘belo’ sexo seria inapto ao exercício da atividade intelectual. (CASTRO, 2014, p. 13-14)<sup>195</sup>

No que diz respeito ao feminismo e suas questões, cabe notar que por mais que muitas vezes falem de uma “natureza humana” sem mencionar a diferença sexual, tais autores reivindicam uma diferença essencial entre homens e mulheres – que tende a determinar, ao mesmo tempo, uma hierarquia. Portanto, como afirmado anteriormente, a distinção que serve de objeto aos questionamentos que compõem o feminismo não é, de forma alguma, inaugurada por ele. Numa passagem decisiva d’ *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir afirma que a “atividade masculina”, ao se sobrepor às “forças confusas da vida”, subjugava ao mesmo tempo a Natureza e a mulher (BEAUVOIR, *ibid*, p. 97). Essa relação da mulher à Natureza a que Beauvoir alude na referida passagem se faz presente em diversos momentos da cultura e da filosofia ocidentais. Talvez pudéssemos dizer ironicamente que há algo como uma “ideologia de gênero” presente em algumas das mais importantes obras da história da filosofia ocidental. Reconhecendo-a, ainda nos resta compreendê-la:

Na falta de tais princípios, vê-se os homens que, para agradarem, assumem ares efeminados, e mulheres ocasionalmente (embora muito mais raramente)

<sup>194</sup> Cf. p. ex. LEPE-CARRIÓN, Patricio. *Racismo filosófico: el concepto de "raza" en Immanuel Kant*. Filosofia Unisinos, jan/abr 2014, p. 69 e também BERNASCONI, Robert. *Who invented the concept of race? Kant's role in the enlightenment construction of race* em Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford: Blackwell, 2001, p. 11-36.

<sup>195</sup> CASTRO, Susana de. *Filosofia e gênero*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.



que afetam um ar masculino para inspirar estima; *mas sempre se faz mal tudo o que se faz contrariamente à natureza.* (KANT *apud* GASPAR, 2009, p. 84, grifo nosso.)<sup>196</sup>

Pela abundância dos casos em que se parte dessa mesma pressuposição no cânone da filosofia ocidental, devemos considerar como a primeira estratégia argumentativa a ser enfrentada aquela que vai no sentido de justificar a existência das desigualdades entre mulheres e homens apelando para a natureza. Trata-se de argumentar que as desigualdades entre homens e mulheres são naturais, através de um salto lógico muitas vezes inquestionado, aparecem como legítimas e justificáveis. Muito do que se produziu sobre o assunto no interior da tradição filosófica se alia a esta afirmação. É importante observar que a suposição de uma diferença essencial entre homens e mulheres foi afirmada por autores tão determinantes e diversos da tradição filosófica quanto Platão, Aristóteles, Kant e mesmo por um autor antimetafísico como Nietzsche. Sobre isso, podemos retomar o estudo de Adília Gaspar sobre a representação das mulheres no discurso filosófico da modernidade. Ao analisar textos de alguns pensadores relevantes neste cenário, a autora identifica correntes de pensamento sobre a situação das mulheres que representam:

(1) Uma perspectiva naturalista-tradicionalista que, partindo da inferioridade “natural” das mulheres, apela para a história, os costumes e acima de tudo a natureza para as excluir da esfera pública, preconizando que sejam educadas para o desempenho dos papéis de esposa e mãe; (2) uma perspectiva pseudo-feminista que idealiza a feminilidade, a maternidade e a vida doméstica, mas também com o objetivo de prender a mulher ao lar, desenvolvendo para tal um discurso paternalista e (3) uma terceira posição, que poderíamos já designar como feminista, que reconhece a injustiça da situação e a denuncia, atribuindo-a a constrangimentos sociais e não à natureza, e que propõe a sua alteração. (GASPAR, *ibid*, p. 12)

Podemos dizer que às duas primeiras correntes de pensamento identificadas por ela, estão aliados Kant e Rousseau, à terceira, Hume e, mais radicalmente, Condorcet. Desta enumeração podemos extrair uma caracterização mais estrita de feminismo do que a anteriormente admitida no presente trabalho, a saber, a de que concerne a seu núcleo irredutível não apenas a questionabilidade das categorias de sexo e gênero tal como formulado pelas teorias feministas, mas também a admissão de que: (1) elas dão origem a posicionamentos que, além de insuficientemente fundamentados, são injustos e (2) que são passíveis de alteração. Estas inferências

---

<sup>196</sup> GASPAR, Adília M. *A representação das mulheres no discurso dos filósofos Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: UAPÊ: SEAF, 2009.

aparecem já nas reflexões de Simone de Beauvoir em suas releituras da noção fenomenológica do corpo vivido e da consciência enquanto relacionada ao corpo e ao mundo que a condiciona. É a afirmação desta relacionalidade intencional e a noção de ambiguidade elaborada, por exemplo, em sua *Ética da Ambiguidade* (1976)<sup>197</sup> que a permitirá concluir que não há um destino por trás da situação de opressão às mulheres.

As perspectivas naturalistas-tradicionalistas e pseudo-feministas acima caracterizadas expressam um posicionamento cuja avaliação é central diante de nossos propósitos: a afirmação de que há uma natureza feminina, uma essência feminina que está na base de sua condição, quer a compreendamos como traço de inferioridade ou como elemento a ser valorizado. Aqui reverberamos o que Susan Bordo (1990, p. 134)<sup>198</sup> identificou como um “ceticismo de gênero” que teria ganhado força nos debates feministas a partir da década de 1990. Para ela, essa visão é arriscada, pois enfraquece o feminismo como movimento organizado por transformações sociais e históricas. Em artigo de 1991, aqui já mencionado, Carol Bigwood resumiu:

Assumir que o termo "mulher" denota uma identidade comum estável e coerente e criticar uma estrutura opressora universal chamada "patriarcado" são movimentos que recentemente passaram a ser vistos como um teoricamente desastrosos porque são considerados essencialistas (ou seja, não prestam suficiente atenção à diversidade histórica e cultural) e impõem uma divisão hierárquica e heterossexual de gênero que marginaliza bissexuais e homossexuais. (BIGWOOD, *ibid.* p. 55., tradução nossa)<sup>199</sup>

Ao mesmo tempo, o trecho da análise de Adília Gaspar supramencionado nos parece ainda insuficiente, uma vez que conduz à reafirmação de uma diferencialidade de base num esquema ontológico normativo sobre sexo/gênero que desta vez admite-se ter por gênese um conjunto de “constrangimentos sociais”. Apenas apontar a origem social ou histórica da subalternização incessante das mulheres no horizonte do Ocidente é ainda insuficiente, pois não garante a elaboração de um pensamento

<sup>197</sup> BEAUVOIR, Simone de. *The ethics of ambiguity*. Trad. Bernard Frechtman. Nova Iorque: Citadel Press, 1976.

<sup>198</sup> BORDO, Susan. *Feminism, postmodernism, and gender-skepticism*. In *Feminism/postmodernism*. Linda J. Nicholson (org.). London and New York: Routledge, 1990.

<sup>199</sup> O texto em língua estrangeira é: “To assume that the term “Woman” denotes a stable, coherent, common identity and to criticize a universal oppressive structure called the “patriarchy” has recently come to be viewed as a theoretically disastrous move because it is said to be essentialist (i. e., it pays insufficient attention to historical and cultural diversity) and to enforce a hierarchical and heterossexual gender Division that marginalizes bisexuals and homosexuals.”.

feminista capaz de reconhecer as tarefas filosóficas que lhe são próprias, dentre as quais já destacamos até aqui: (1) assumir como *dignos de questionamento* sexo/gênero; (2) expor as condições nas quais tais problematizações vêm à tona; (3) compreender de que modo podemos relacioná-las com a história da filosofia do ocidente (e se esta relação é potencialmente destrutiva da referida tradição); (4) avaliar a consistência ontológica de categorias como natureza/cultura e sua influência na determinação da diferença sexual e do binarismo hierarquizante a partir da qual se apresenta a nós de início e na maior parte das vezes, (5) reconhecer um posicionamento ético subjacente à tematização das categorias de sexo/gênero e (6) evidenciar o caráter de questionamento do ente que nós mesmos somos do gesto feminista.

Assim enumeradas tais tarefas, podemos perceber que grande parte da literatura feminista ocidental se desenvolve às suas margens e se mantém ligada à dupla hipérbole que pretendemos evitar. Tudo se passa, neste caso, como se a afirmação de uma natureza ou essência feminina devesse ser admitida mesmo diante das afirmações segundo as quais (a) que algo seja natural, não se segue que seja imutável ou inevitável e (b) que seja natural, não se segue que seja bom do ponto de vista moral. Por outro lado, uma parcela considerável da literatura sobre o tema aponta para o caráter socialmente construído do gênero (produto da situação/cultura/história) e seu papel fundamental na produção das diferenças entre “mulheres” e “homens”, é o que Butler chama da substituição da biologia como destino pela cultura como destino (BUTLER, *ibid*, p. 26). Podemos reconhecer uma caracterização desta posição no pensamento de Beauvoir e em sua distinção entre a *condição* humana das mulheres e sua *situação* de subalternidade e inferiorização pelo olhar masculino:

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro. Pretende-se torná-la objeto, voltá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. (BEAUVOIR, 1970a, p. 23)<sup>200</sup>

Por isso, uma contribuição fundamental da fenomenologia feminista ao debate consiste numa explicitação de que tais termos recorrentes e centrais não são, de modo algum, autoexplicativos. Esta é uma das justificativas de nossa consideração da

---

<sup>200</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Volume 1. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970<sup>a</sup>.

importância do estabelecimento deste diálogo ainda incomum na literatura filosófica específica e no pensamento feminista brasileiro. Isso assume uma centralidade estratégica, pois, como podemos observar nas discussões filosóficas sobre sexo/gênero pelo menos desde a década de 1990, o desenvolvimento dessas indagações conduz quase que invariavelmente à percepção de que os esquemas ontológicos, epistemológico e políticos hegemônicos no Ocidente quanto aos referidos temas, além de muitas vezes serem reificados e naturalizados em arranjos institucionais e tecnologias de poder variados, dependem da manutenção, velada ou explícita, da metafísica da substância.

De todo modo, se compreendemos que, de início e na maior parte das vezes, a tradição feminista coloca a ideia de sexo como aliada a uma noção científica de natureza, precisaremos perguntar: o que é (entendido como) sexo dentro desta ontologia regional? Uma resposta frequente seria: característica biológica (natural) das pessoas, determinada pelos seus cromossomos. Assim, ser uma mulher significa possuir cromossomos XX e ser homem significa possuir cromossomos XY. Gênero, por outro lado, seria o significado social, cultural e, portanto, histórico de masculinidade e feminilidade. É assim que tal distinção aparece em grande parte da literatura feminista, a começar pela interpretação mais comum da mais famosa sentença de Beauvoir segundo a qual: “não se nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, *ibid*, p.301). Ser mulher seria, neste caso, um fato social, uma situação, não um dado biológico.

Permitamo-nos, a esta altura, uma breve digressão. Foquemos por um instante na argumentação de caráter puramente científico acerca de sexo e gênero em sua relação com a teoria da evolução proposta por Charles Darwin e outros cientistas. Resumidamente, podemos caracterizar o desenvolvimento desta posição biológica como a tentativa de compreender como as espécies mudam ao longo do tempo. Neste sentido, há dois elementos inovadores principais na teoria de Darwin. O primeiro seria o processo que ele chamou de seleção natural, uma forma de explicar as variações entre as espécies e a transferência de características dos pais a seus descendentes que os permitem sobreviver (ou não) através da adaptação (ou não) ao ambiente (DARWIN, 2003, p. 66)<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Trad. Joaquim da Mesquita. Porto: Lello & irmãos ed., 2003.

O segundo ponto inovador trazido por esta teoria foi a adição de uma teoria de seleção sexual aos mecanismos evolutivos, ou seja, a ideia de que machos e fêmeas de uma espécie particular desenvolvem certos traços e comportamentos que tem por finalidade atrair parceiros (principalmente os machos) (DARWIN, *ibid*, p. 102-104). Aqueles indivíduos mais bem-sucedidos neste intento, geram mais descendentes. Dessa forma é que estes traços se tornariam predominantes ao longo das gerações. O que se afirma aqui são as bases para a ideia de que as diferenças sexuais e de gênero, seus traços e comportamentos possuem uma base natural e biológica.

Contudo, mesmo se nos mantivermos ligados a esta ontologia regional e seus paradigmas, precisaremos notar que nem todas as espécies se reproduzem sexualmente. A reprodução sexual não é sempre necessária para a geração de descendentes. Existem fenômenos biológicos, ainda que raros, que não ligam necessariamente o sexo à reprodução, como a partenogênese, que acontece quando um ovo (óvulo) se desenvolve em direção a um novo indivíduo sem fertilização. Beauvoir aponta para estes fenômenos para argumentar que os processos biológicos de reprodução que são típicos de seres humanos são contingentes, o que a conduz à afirmação que a biologia não é um destino ou, em outras palavras, que não é universal e imutável (BEAUVOIR, *ibid*, p. 35).

Entretanto, de acordo com esta posição padrão, homens e mulheres são fundamentalmente diferentes por conta dos papéis diferentes que exercem na reprodução e no que decorre dela: a necessidade de garantir a sobrevivência de seus descendentes. Daí surgiriam as diferenças de gênero. Uma consequência interessante desta posição é que a fundação da diferença sexual é vista não apenas como natural e biológica, mas como estritamente heterossexual. A partir da perspectiva da teoria da evolução, a existência de indivíduos sexualmente atraídos por outros do mesmo sexo e, sobretudo, aqueles nos quais se verifica a exclusividade do comportamento homossexual, seria um mistério.

Tal como descrevemos até aqui esta figura padrão soa bastante como um determinismo biológico. Podemos compreender uma visão sobre sexo e gênero biologicamente determinada como a visão de que sexo e gênero possuem uma relação equivalente, ou seja, que em certo sentido sexo causa gênero. Traços de gênero seriam produzidos por fatos biológicos. Mesmo que se adote a ideia de que expressões e vivências de gênero específicas ganham forma em determinadas culturas, resultando em algumas variações culturais/históricas, o que se defende é

que a biologia, mais do que a cultura, seria a chave da compreensão das desigualdades e diferenças entre homens e mulheres. Ela poderia explicar, por exemplo, porque homens seriam mais agressivos, dominadores, sexualmente promíscuos e menos comunicativos, empáticos e acolhedores.

O feminismo parte geralmente desta mesma posição, ao assumir como ponto de partida a distinção entre sexo e gênero, mas apresenta alguma discordância sobre quais partes da feminilidade ou masculinidade são puramente sociais/culturais/históricas e quais partes possuem algum fundamento biológico. À título de ilustração, podemos citar o influente trabalho de Firestone, *Dialética do sexo* (1970)<sup>202</sup>, para o qual os diferentes papéis na reprodução e no cuidado das crianças que homens e mulheres desempenham biologicamente dão origem a uma divisão do trabalho que seria a causa das desigualdades entre mulheres e homens<sup>203</sup>. A autora argumenta, ainda, que apesar de naturais, estes fatos não são inevitáveis.

Outro caminho importante no desenvolvimento da filosofia feminista contemporânea é a defesa de que o gênero é completamente construído social, cultural e/ou historicamente e que qualquer relação entre sexo biológico e a categoria gênero tem a ver com a forma como as pessoas são ensinadas, instruídas e socializadas em seu interior ou, ainda mais radicalmente, na visão de que o sexo, ele mesmo, é construído socialmente, sendo uma forma de compreensão dos corpos em termos generificados. Segundo Judith Butler (2003), por exemplo, gênero seria “[...] a lente através da qual o sexo aparece em primeiro lugar, e a distinção entre homens e mulheres como seres sexuados, e não meramente generificados, é uma construção social” (WARNKE, 2018, p. 62, tradução nossa)<sup>204</sup> <sup>205</sup>. Mesmo nesse contexto, o

---

<sup>202</sup> FIRESTONE, Shulamith. *A Dialética do Sexo: um estudo da revolução feminista*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1970.

<sup>203</sup> A análise da autora, baseada no materialismo, inclui uma crítica à análise de Beauvoir segundo a qual a classe das mulheres foi colocada sob a categoria do “Outro” baseada na concordância de que a categoria hegeliana da alteridade, assim como as noções de transcendência e imanência, como categorias *a priori* do pensamento, são elas mesmas originadas da História. É a partir disso que Firestone procura demonstrar a tese aqui destacada, a saber, que a origem da diferença entre homens e mulheres é a biologia e, mais especificamente, os papéis reprodutivos.

<sup>204</sup> WARNKE, Georgia. *Hermeneutics and constructed identities in* SHABOT, Sara Cohen; LANDRY, Christinia (eds.). *Rethinking feminist phenomenology: theoretical and applied perspectives*. Rowman & Littlefield International: Londres e Nova Iorque, 2018. p. 57-79)

<sup>205</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] gender is the lens through which sex first appears, and the distinction between men and women as sexed, not merely as gendered beings, is a social construction.”

discurso feminista se mantém ligado à tradição de onde haure categorias e distinções como natureza e cultura, político e metafísico – ainda que na forma de alvos para a desconstrução.

A partir deste ponto de vista, é necessário problematizar mesmo a assunção de que a diferença sexual seja essencialmente binária. Reportemo-nos à obra *Sexo/Gênero*, de Anne Fausto-Sterling (2012)<sup>206</sup>, segundo a qual nosso sexo, mesmo se adotamos estritamente a linguagem científica e a ontologia regional da biologia, não é determinado por um único fator como a combinação de cromossomos e nem é determinado num único instante: a concepção. Fausto-Sterling<sup>207</sup> argumenta que a determinação sexual envolve camadas de processos de desenvolvimento e acrescenta que a natureza não nos oferece as categorias binárias puras que são oferecidas socialmente e nos formulários que precisamos preencher e que estão frequentemente presentes nas obras que compõe marcos importantes da história da filosofia ocidental, como no caso já citado de Kant. Mencionamos isto aqui para evidenciar que existe uma disputa sobre o significado de homem, mulher e intersexo mesmo no nível e na linguagem biológica mais restrita e que ao contrário da opinião mais comum, é difícil classificar exhaustivamente os seres nas categorias homem e mulher, ainda que se considere apenas os níveis cromossômico e genético. O que a autora evidencia é que:

[...] as tentativas científicas de descobrir os fatores biológicos que separam o homem da mulher não foram bem sucedidas. Elas começam com suposições culturais sobre homens e mulheres, e são incapazes de distinguir fatores biológicos de diferença de sexo em habilidades matemáticas ou verbais, temperamento ou quanto ao funcionamento cerebral ligados a fatores de socialização (FAUSTO-STERLING, 1992, p. 81). Nem os componentes cromossômicos e genéticos da diferença sexual se correlacionam necessariamente com uma divisão estrita entre sexos e gêneros. (WARNKE, *ibid.*, p. 63, tradução nossa)<sup>208</sup>

<sup>206</sup> FAUSTO-STERLING, Anne. *Sex / Gender: biology in a social world*. Lillington, Carolina do Norte: Routledge, 2012.

<sup>207</sup> A obra de Fausto-Sterling aqui consultada faz parte de um campo de estudos nomeado “biocultural”, que procura suplantar uma divisão rígida entre ciências naturais e ciências humanas. Neste sentido, o referido livro procura pensar sobre tópicos de gênero e sexualidade de maneiras que tornam impossível considerar os sujeitos como independentes de uma matriz sociocultural e, ao mesmo tempo, como independente de uma dotação biológica. Contudo, diante de nossos interesses, mencionamos aqui apenas seus argumentos estritamente ligados ao campo da biologia para tematizar a dificuldade da manutenção de uma visão estritamente binária e cronologicamente localizada do sexo mesmo no interior do discurso científico-natural.

<sup>208</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] scientific attempts to discover the biological factors that separate male and female have been less than successful. They begin with cultural assumptions about men and women, and are unable to distinguish biological factors of sex difference in

Isto posto, devemos almejar abrir caminho para o desenvolvimento de uma abordagem sobre sexo e gênero capaz de reconhecer que parte do debate que se desenvolve a partir do pensamento científico-natural, o faz de maneira acrítica. A este tipo de posição, podemos, por exemplo, dirigir o mesmo questionamento feito por Heidegger em seminário realizado em novembro de 1964, na casa de Medard-Boss, na Suíça: “[...] se os senhores estiverem familiarizados com o pensar científico-natural, então o representar dos senhores é dirigido constantemente à natureza. Pergunto: o que significa natureza aqui?” (HEIDEGGER, 2009, p. 55)<sup>209</sup>. No contexto de tal discussão (decisiva para nós), Heidegger evidencia o traço fundamental da noção de natureza no pensar científico-natural como sua legalidade e a conseqüente calculabilidade. Em seguida, o filósofo indica que é no projeto crítico kantiano que pela primeira vez se define o que é uma lei em sentido científico-natural: “a representação de uma condição geral de acordo com a qual certa diversidade *deve* ser estabelecida de uma maneira idêntica” (KANT, CRP, A113)<sup>210</sup>. A menção à definição kantiana aqui é precisa e aponta para o principal aspecto filosófico da defesa que temos desenvolvido neste tópico de nosso trabalho de um deslocamento da distinção sexo/gênero como cerne da discussão e das teorias feministas. Segundo Heidegger, o que é importante pontuar é que

A ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir desta forma o ser do homem? Dentro desse projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser do homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar. (HEIDEGGER, *ibid*, p. 57)

A partir disto, é importante sublinhar que uma fenomenologia feminista diz respeito também ao pano de fundo da discussão sobre metodologias específicas às humanidades e às ciências da natureza que ganham força e relevância a partir do século XIX. Ao negarem a reificação do fenômeno humano como um ponto de partida

---

mathematical or verbal ability, temperament, or brain functioning from factors of socialization (FAUSTO-STERLING, 1992, p. 81). Nor do the chromosomal and genetic components of sexual difference always correlate with a strict division of sexes and genders.”

<sup>209</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon (1959 – 1972)*. Medard-Boss (ed.). Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>210</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.



válido para a busca de seus objetivos, a fenomenologia e o feminismo encontram um ponto crucial de aproximação que é a adoção de uma orientação mais descritiva e fundada em análises experienciais, como nota Judith Butler (1988. p.76)<sup>211</sup> ao destacar que a fenomenologia e o feminismo possuem um compromisso comum com a experiência vivida e a revelação de que “[...] o mundo é produzido pelos atos constitutivos da experiência subjetiva”. Não por acaso, Husserl considera “o problema dos sexos” um dos assuntos generativos da fenomenologia transcendental, bem como:

[...] os problemas da historicidade transcendental, das interpelações transcendentais das formas essenciais da existência humana na sociedade, nas personalidades de categorias mais elevadas [...], problemas do nascimento e da morte e da constituição transcendental e seu sentido nos acontecimentos mundano, assim como o problema dos sexos. (HUSSERL, 1970, p. 198, tradução nossa)<sup>212 213</sup>

Tais assuntos assumem localização estratégica no interior do projeto fenomenológico em seu impulso inicial uma vez que estão estabelecidos na “dimensão espiritual do homem” e, por isso, devem ser abordados a partir de uma rigorosa rejeição do dualismo alma-corpo e do objetivismo fiscalista. Essa possibilidade de uma abordagem do mundo como mundo circundante (*Umwelt*) e da subjetividade como transcendental após a redução fenomenológica são aqui pré-requisitos do avanço na discussão.

O historiador, o investigador do espírito e da cultura de toda ordem, encontra, por certo, entre seus fenômenos, constantemente também a natureza física, em nosso exemplo, a natureza da Grécia antiga. Mas esta natureza não é a natureza no sentido científico-natural, senão aquilo que os antigos gregos consideraram como natureza, o que tinham presente como o mundo circundante (*Umwelt*) da realidade natural. De maneira mais completa, o mundo circundante histórico dos gregos não é mundo objetivo, em nosso sentido atual, mas sua representação do mundo, isto é, sua concepção

---

<sup>211</sup> BUTLER, Judith. *Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. Trad. Jamille Pinheiro Dias in Caderno de leituras, nº78, Edições Chão da Feira, junho de 2018. p. 2-16.

<sup>212</sup> HUSSERL, Edmund. *The crises of european sciences and transcendental phenomenology*. Trad. David Carr. Evanston: Northwest University Press, 1970.

<sup>213</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the problems of transcendental historicity [Geschichtlichkeit], the problems of the transcendental inquiry which starts from the essential forms of human existence in society, in personalities of a higher order. [...] there are the problems of birth and death and of the transcendental constitution of their meaning as world occurrences, and there is the problem of the sexes.”.

subjetiva do mundo, com todas as realidades para eles vigentes deste mundo, p. ex., os deuses, os demônios, etc. (HUSSERL, *ibid.*, p. 272)<sup>214</sup>

Nesta primeira parte de nosso trabalho, buscamos nos apropriar de uma estratégia heideggeriana frequente que consiste em primeiro expor as bases e os termos em que uma discussão é travada para, posteriormente, evidenciar suas insuficiências em direção a horizontes mais originários dos quais tais bases e termos são, em certa medida, dependentes. Um ponto importante aqui é, portanto, avaliar se há, de fato, tal horizonte originário no que diz respeito às questões de sexo/gênero. Em outras palavras, se admitido o caráter tardio da distinção natureza e cultura, na qual muito da discussão feminista se apoia, ainda resta a possibilidade de falar em coisas tais como sexo e gênero?

Questão semelhante foi desenvolvida em artigo do professor Robert Bernasconi apresentado no 2º congresso luso-brasileiro de fenomenologia, realizado em 2009 na cidade de Paraty (RJ). No referido ensaio, Bernasconi apresenta argumentos favoráveis à fenomenologia como fonte para a luta contra o racismo uma vez demonstrado o caráter ideológico da distinção natureza/cultura. O que apresenta inicialmente é que a “estratégia UNESCO” (BERNASCONI, 2013, p. 141)<sup>215</sup>, adotada por quase sessenta anos para o referido combate, admitiu por base a justamente esta distinção. Em seguida, o autor procura apresentar “em bases fenomenológicas, que abstrair mutualmente conceitos exclusivos de natureza e cultura do que é dado na experiência é uma empresa altamente questionável” (*ibid.*, p. 143).

Partindo desta linha de pensamento, que buscamos ilustrar na presente etapa de nossa investigação aplicada às questões de sexo(natureza)/gênero(cultura), Bernasconi evidencia que “a fenomenologia ensina que, porque as ciências naturais têm de começar com uma subtração do mundo sociocultural, as ciências naturais não são fundamentais” (*ibid.*, p. 144). O que tentamos destacar numa abordagem

---

<sup>214</sup> O texto em língua estrangeira é: “The historian, the investigator of the spirit or of culture in every sphere, certainly has physical nature constantly among his phenomena—nature in ancient Greece, in our example above. But this nature is not nature in the sense of natural science but rather that which for the ancient Greeks counted as nature, that which confronted them as natural reality in their surrounding world. To express it more fully: the historical surrounding world of the Greeks is not the objective world in our sense but rather their “world-representation” i.e., their own subjective validity with all the actualities which are valid for them within it, including, for example, gods, demons, etc.”.

<sup>215</sup> BERNASCONI, Robert. *É fenomenológica a distinção entre natureza e cultura? Fontes para a luta contra o racismo in Fenomenologia hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

fenomenológica de questões que geralmente se limitam a pontuar que tipos de comportamentos e características individuais tem sua origem na “mera natureza” (HUSSERL, 1989)<sup>216</sup> e quais são aqueles que se encontram fundados nas “formações culturais” não é a sua completa invalidez, mas o seu caráter arbitrário e, portanto, carente de suficiente avaliação crítica.

O importante é perceber aqui o gesto de tomar por fundamento algo cujo fundamento, em si, permanece oculto e inquestionado. O compromisso fenomenológico com a questão do acesso e a avaliação hermenêutica dos termos empregados no desenvolvimento das explicações correntes sobre os temas aqui investigados, deve conduzir uma fenomenologia comprometida com o feminismo, tanto quanto com a “luta contra o racismo” de que fala Bernasconi, à adoção da noção de facticidade que, nela mesma, “não faz parte nem da natureza nem da cultura”<sup>217</sup> (*ibid*, p. 145). Assim Merleau-Ponty o expressa: “A distinção entre dois planos (natural e cultural) é abstrata: tudo é cultural em nós (nosso *Lebenswelt* é “subjeto”) (nossa percepção é cultural-histórica) e tudo é natural em nós (mesmo o cultural permanece no polimorfismo do espírito selvagem)” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 253)<sup>218 219</sup>.

Por fim, algo que devemos sublinhar na confrontação com a fenomenologia feminista é justamente a crítica das aspirações essencialistas que perpassam grande parte da literatura e dos discursos políticos próprios ao feminismo. Aqui admitimos a necessidade de repensar as questões colocadas pelo feminismo sem pressupor uma definição da “natureza humana” que sirva de base para postular o que nela é especificamente “masculino” e o que é “feminino”, seja esta natureza compreendida como biológica ou cultural. Isto admitido, podemos afirmar o valor da fenomenologia

---

<sup>216</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Second book, Dordrecht: Kluwer, 1989, p. 388.

<sup>217</sup> Em verdade, considerando a tarefa hermenêutica uma parte importante da investigação fenomenológica, pois consiste em avaliar os processos e debates complexos que finalmente legam determinados pressupostos e ideias sob o signo do intuitivamente evidente, Bernasconi mostra ainda o caráter recente da centralidade conferida a esta distinção operativa, argumentando que ela não se encontra expressa de modo fidedigno na distinção grega entre *physis* e *nomos* como geralmente se admite. Cf. ARISTÓTELES, EN V 1135a5.

<sup>218</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *The visible and the invisible*, Evanston: North-western University press, 1968.

<sup>219</sup> O texto em língua estrangeira é: “Moreover the distinction between the two planes (natural and cultural) is abstract: everything is cultural in us (our *Lebenswelt* is “subjective”) (our perception is cultural-historical) and everything is natural in us (even the cultural rests on the polymorphism of the wild Being).”.

para o campo dos estudos de gênero, uma vez que as orientações fundamentais para a análise fenomenológica reconhecem como familiar algo que, em 1961, Lévi-Strauss foi levado a reconhecer: “nenhuma análise empírica (*analyse réelle*) pode determinar o ponto de transição entre fatos culturais e naturais, nem como eles estão conectados”<sup>220</sup>. A importância de desenvolver este tópico se justifica, em certa medida, pelo seguinte argumento:

Se temos pretensões essencialistas devemos prescindir da crítica, já que, se as normas ‘objetivas’ refletem apenas o que é, e se o que é, é necessariamente aquilo que deve ser (i.e., pelo fato de não poder mudar por ser ‘natural’ ou ‘intrínseco’), então não é possível justificar o nosso impulso inquisitivo. Os padrões normativos existentes, por si só, reforçariam a nossa adesão a essas normas. Porém, sabemos, porque sentimos também, que os padrões impostos ainda não são o que devem ser. É a intuição de que há algo de errado que nos indica que tem de ser mudado, e a mudança só ocorre se partirmos desse juízo de que o que é, é falso. (COSTA, 2016, p. 120-121)<sup>221</sup>

### 2.3. Questões importantes no debate entre a fenomenologia feminista e o feminismo pós-estruturalista

A partir do que foi exposto no primeiro tópico da presente tese, é possível notar que a revisita à fenomenologia feminista está inserida também no debate sobre o essencialismo. Por esta razão, é importante que não ignoremos as críticas e acusações que sofrem esse tipo de abordagem. Discutir a necessidade de desenvolvimento de perspectivas feministas não-essencialistas, ou seja, que não procurem conduzir à natureza ou à cultura o olhar investigativo acerca de categorias fixas tais como “gênero” e, principalmente, “mulher”, configura gesto que tem sido acusado de retórica vazia e até mesmo de terrorismo intelectual (STOLJAR, 1995)<sup>222</sup>. O que aqui reaparece é o risco de tornar o feminismo como todo um fracasso mediante a impossibilidade de definir “gênero” ou a categoria “mulher”, esforço que termina por ser identificado como entrave ao avanço nas discussões políticas e sociais que se

---

<sup>220</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude *apud* BERNASCONI, Robert, *ibid.*, p. 158.

<sup>221</sup> COSTA, Marta Rios Alves Nunes da. *Feminismo é humanismo – a questão das mulheres na filosofia in ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.15, n.1, p.110-125, Jul. 2016.

<sup>222</sup> STOLJAR, Natalie. *Essence, identity, and the concept of woman. Philosophical Topics*, v. 23, n. 2, p. 261-293, 1995.

fazem urgentes mediante a denúncia das condições de precariedade e violências a que estão submetidas as mulheres na maior parte do mundo ainda hoje.

A ideia por trás desta argumentação chega a considerar mera estratégia política a contemporânea crítica da subjetividade transcendental e do ideal de razão próprios da filosofia moderna, como se toda tentativa de criticar, superar ou reformar certas categorias fundantes da história da filosofia ocidental configurasse uma saída algo cínica mediante a reivindicação de outros atores por sua inclusão nelas, algo como: agora que mulheres e pessoas não-brancas reivindicam a sua condição de sujeito, resta negar a consistência ontológica da categoria sujeito. Neste caso, se considera que a teoria e, por extensão, a atividade filosófica, consistem em planos secundários e, no mais das vezes, instrumentalizados, do conflito de interesses inerente aos jogos de dominação e emancipação que marcam a história do ocidente: “saber é poder”. Esta leitura muitas vezes apareceu em sua relação com as leituras marxistas dos problemas ligados a sexo e gênero, tal como pontua Judith Butler:

Há o refrão que, justamente agora, quando as mulheres começam a assumir o lugar de sujeitos, as posições pós-modernas chegam para anunciar que o sujeito está morto. [...] Algumas veem isso como uma conspiração contra as mulheres e outros grupos provados de direitos que só agora começam a falar em sua própria defesa. (BUTLER, 1998a, p. 23)

Motivada por esta discussão, a Teoria Queer tal como elaborada pela filósofa estadunidense na década de 1990, por exemplo, procura reconduzir a própria oposição entre sexo e gênero à “longa tradição de oposições metafísicas que orientaram o pensamento ocidental.” (RODRIGUES, 2012, p. 149)<sup>223</sup>. Assim, a leitura pós-estruturalista defendida por ela procura evitar o duplo erro a que também se reporta a fenomenologia feminista, à medida que enuncia a tentativa contornar a afirmação do gênero enquanto verdade substancial por trás da filosofia feminista: “Para Butler, a desconstrução da concepção de gênero seria a desconstrução de uma equação na qual o gênero funcionaria como o sentido, a essência, a substância, categorias que estão dentro da longa tradição metafísica de hierarquias.” (*ibid.*, p. 149). Contudo, os caminhos que se abrem a partir desta intenção para cada um destes conjuntos de formulações não são os mesmos, como veremos mais adiante.

Ao admitirmos a validade (e até a necessidade) de reconhecer e avançar em tarefas filosóficas próprias à reflexão feminista, nos afastamos da premissa aqui

---

<sup>223</sup> RODRIGUES, Carla. *Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida in Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista latino-americana*. N° 10. Abr. 2012. P. 140-164.

exposta de que toda recondução dos debates feministas ao diálogo filosófico é necessariamente uma traição e um risco a seu avanço político. Enquanto não estiverem suficientemente claros os modos discursivos e conceituais de sustentação das estruturas de poder às quais o feminismo se reporta, qualquer defesa da necessidade de transformá-las permanece incompleta, arbitrária e não suficientemente radical. Não consideramos que seja possível reivindicar transformações do mundo que não passem por reinterpretações do mesmo, ou seja, que já não configurem, de algum modo, a habitação e até a distensão de uma tradição específica, conforme sugere a inversão da famosa sentença de Karl Marx proposta por Martin Heidegger em 1969: “[...] uma mudança do mundo pressupõe uma mudança na concepção do próprio e essa mesma concepção do mundo só pode ser obtida por meio de uma interpretação.”<sup>224</sup>. No confronto posterior com o filósofo deveremos justamente avaliar em que medida seria possível falar aqui em “transformações do mundo”. Não admitimos como evidentes, de antemão, o sentido e a abrangência de tal reivindicação, comum tanto na literatura quanto nos discursos de organizações autodeclaradas feministas.

Dito isto, passamos a revisitar aqui a dupla caracterização de essencialismo<sup>225</sup> fornecida pelo artigo de Natalie Stoljar supracitado, pois pretendemos desenvolver nossa tematização em direção a uma crítica do essencialismo baseada em elementos da tradição fenomenológica e afastada, portanto, das duas vertentes que são descritas pelo trabalho da professora da Universidade de Montreal. Estes dois tipos de essencialismo seriam, para a autora, baseados em dois argumentos: o argumento naturalizante e o argumento da diversidade. Num primeiro sentido, o essencialismo diria respeito à posição aqui já mencionada que atribui uma natureza fixa e imutável às mulheres, geralmente considerada inferior à natureza masculina, o que Beauvoir (*ibid.*) chama pelo título de “eterno feminino”. A oposição a esta ideia se daria por meio da afirmação de que tais atribuições de traços inferiores são construídas social e culturalmente e, portanto, podem ser objeto de reformas.

---

<sup>224</sup> Entrevista disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HIXWnhwlrpk> acessado em 12/04/2018

<sup>225</sup> Cf., p. ex., GROSZ, Elizabeth. *Sexual difference and the problem of essentialism in The essential difference*. SCHOR, Naomi; WEED, Elizabeth (org.). Bloomington: Indiana University Press, 1994.

No caso do argumento da diversidade, tratar-se-ia de negar a existência de um conceito único e comum de mulher e, no fim das contas, a universalidade desta categoria. No debate acerca das questões referentes ao feminismo, esta posição aparece de modo mais articulado sob a alcunha da interseccionalidade como a análise das “formas de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação: sexismo, racismo, patriarcalismo” (CRENSHAW, 1991, p. 1254)<sup>226</sup> que terminam por gerar marcos e interpretações diferentes sobre as experiências diversas de ser mulher. Segundo a avaliação sugerida pela fenomenologia feminista, é necessário criar um tipo de abordagem que seja capaz de dar conta dessa multiplicidade irreduzível a um sujeito uno sem, contudo, considerá-las como singularidades incomensuráveis, o que exige a reabilitação do caráter descritivo e não necessariamente normativo da identidade tanto do ponto de vista ontológico quanto político. Neste sentido, a abordagem fenomenológica procura pensar a identidade tal como ela é experimentada ou tal como aparece, *na* e *contra* uma determinada tradição que se lega sob a forma da obviedade e da naturalização. Aqui podemos nomear uma distinção entre o programa da fenomenologia feminista e as leituras de tipo desconstrucionistas ou pós-modernas que afirmarão que:

Qualquer esforço para dar conteúdo universal ou específico à categoria mulheres, supondo-se que essa garantia de solidariedade é exigida de antemão, produzirá necessariamente facções, e que a “identidade” como ponto de partida jamais se sustenta como base sólida de um movimento político feminista. As categorias de identidade nunca serão meramente descritivas, mas sempre normativas e, como tal, exclusivistas. Isso não quer dizer que o termo “mulheres” não deva ser usado ou que devemos anunciar a morte da categoria. Ao contrário, se o feminismo pressupõe que “mulheres” designa um campo de diferença indesignável, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação. Eu diria que os rachas entre as mulheres a respeito do conteúdo do termo devem ser preservados e valorizados, que esses rachas constantes devem ser afirmados como fundamento infundado da teoria feminista. (BUTLER, *ibid.* p. 24)

Um ótimo exemplo de uma abordagem descritiva, não fenomenológica, que admite a experiência como fonte originária de questionamento filosófico sobre sexo e gênero é resumida de maneira cabal no discurso intitulado “e não sou uma mulher?”, proferido por Sojourner Truth na convenção dos direitos das mulheres, em Ohio,

---

<sup>226</sup> CRENSHAW, Kimberlé. *Mapping the margins: interseccionalidade, identidade política, and violence against women of color*. Source: Stanford Law Review. Vol. 43, nº6, jul. 1991, pp. 1241-1299.

1851.<sup>227</sup> Em sua fala, Truth, uma mulher negra nascida sob o regime da escravidão, rebate a posição assumida por alguns pastores presentes na reunião segundo a qual as mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, pois seriam mais frágeis e intelectualmente inferiores e diz “Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher?”. O que se coloca nesta situação é exatamente a ideia de que não é possível reunir todas as experiências de ser mulher sob uma categoria com propriedades fixas específicas, sobretudo se considerados aspectos ligados a raça, classe, identidade de gênero e sexualidades, mas no máximo se poderia falar em tipos de mulheridades assumidas e vividas por todas as mulheres *enquanto* mulheres. Este último argumento assume um papel absolutamente central nas discussões sobre a política feminista, seus métodos e objetivos.

É evidente que este protesto, amplamente elaborado e aprofundado pelo feminismo negro, pelo pensamento sapatão, pelo feminismo decolonial, dentre outros, expõe diferenças, questionam e desestabilizam o “nós” instaurado pelo modo de habitação política e existencial gestada a partir do feminismo em sua relação com a história da filosofia ocidental, mas não necessariamente conduz a uma suspeita tão generalizada que, mesmo que não busque exatamente isso, se torna incapaz de admitir a vivência de qualquer espécie de nós – o que parece contraditório com a facticidade da experiência política em todos os seus meandros. Por esta razão, nos parece, a fenomenologia fenomenológica seria capaz de fornecer alternativas filosóficas às leituras pós-estruturalistas em função de possibilidades exemplarmente resumidas por Bibi Bakare-Yusuf no artigo *Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana*, publicado em 2003<sup>228</sup> em passagem que merece ser aqui integralmente reproduzida:

Os feminismos Africanos exigem uma descrição teórica incorporada nas diferenças de gênero que são fundamentadas nas complexas realidades das experiências cotidianas das mulheres Africanas. Esta teoria deve especificar e analisar como as nossas vidas se cruzam com uma pluralidade de

---

<sup>227</sup> Disponível em <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/> Acessado em 21/04/2017

<sup>228</sup> BAKARE-YUSUF, Bibi. *Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana*. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos de BAKARE-YUSUF, Bibi. *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. *Feminist Africa*, Issue 2, 2003. Disponível em [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/bibi\\_bakare-yusuf\\_-\\_al%C3%A9m\\_do\\_determinismo.\\_a\\_fenomenologia\\_da\\_exist%C3%Aancia\\_feminina\\_africana.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/bibi_bakare-yusuf_-_al%C3%A9m_do_determinismo._a_fenomenologia_da_exist%C3%Aancia_feminina_africana.pdf) Acesso em 15/03/2020.



formações de poder, encontros históricos e bloqueios que moldam nossas experiências através do tempo e do espaço. Esta teoria também deve reconhecer a concreta especificidade da experiência de gênero individual e como isso se conecta, e é diferente das outras experiências. Precisamos de uma estrutura que nos possibilite examinar o que significa ser o que somos, e que ao mesmo tempo nos encoraja a perceber o que queremos nos tornar. Estas exigências irão fornecer os meios de teorizar as mudanças de modalidades de existências das mulheres Africanas, assim como reconhecer as diferentes tradições e culturas que ligam as mulheres Africanas contemporâneas a outras mulheres em outros tempos e em outros lugares. A partir desta perspectiva, “cultura” e “tradição” podem ser vistas como um projeto inacabado que está continuamente sendo transformado pelos agentes culturais. Deste modo, seremos capazes de nos afastar de proposições deterministas, oposições cartesianas e noções redutivas de excepcionalismo Africano. Como uma teoria que evita fazer afirmações absolutas sobre o mundo e as relações sociais anteriores à sua investigação, a fenomenologia existencial reúne muitos dos requisitos para uma compreensão teórica da existência feminina Africana. Mas sua ênfase em uma teoria situada e corporificada de conhecimento e experiência, juntamente com a sua rejeição de dualismos, incluindo o privilégio do mental sobre o físico, sujeito sobre o objeto, e cultura sobre a natureza, faz com que seja útil para entender como subjetividades sociais particulares são construídas, bem como para compreender as possibilidades libertadoras de existência. (BAKARE-YUSUF, 2003, n.p)

O que a fenomenologia feminista possibilita, portanto, é a negação tanto do essencialismo ou da pressuposição de um sujeito *uno* que seja fundamento e objeto do feminismo e, ao mesmo tempo, quanto de uma noção de gênero como paródia, sobretudo quando há uma associação entre esta classificação e as vivências de pessoas trans e travestis, por um lado, e, por outro, com os experimentos e práticas artísticas como *drag queens*, *drag kings* ou *cosddressing*. Segundo Carla Rodrigues (*ibid*, p. 154), Butler sugere que a “travesti subverte distinções tão caras à tradição metafísica, como interno/externo, imitação/original, zombando da ideia de uma verdadeira identidade de gênero”. Segundo uma abordagem fenomenológica, seria crucial, antes de fazer essa ilação, considerar se de fato é assim que estas pessoas experimentam as próprias identidades em suas relações com as categorias de sexo e gênero, bem como distinguir aqui a diferença fundamental entre práticas lúdicas e artísticas que compõe os universos de *performers* como *drags* e as vivências de pessoas trans.

Além disso, tal discussão, bem como o questionamento acerca das possibilidades de formação de um coletivo de enunciação “mulheres”, em nome do qual avancem as pautas políticas próprias ao feminismo, se abordados com base no argumento da diversidade, tal como nomeado por Stoljar, precisam justamente distinguir a questão acerca da existência de algo em comum entre as mulheres da questão sobre identidades individuais singulares de pessoas que eventualmente se

aliam a este corpo coletivo, a este coletivo de enunciação, para utilizar o termo proposto por Rancière (2005). No referido artigo, após pontuar essa distinção e na intenção de argumentar contra o anti-essencialismo absoluto, Stoljar faz a seguinte ponderação:

Rejeitar a exigência “essencialista” por uma mulheridade universal não implica que mulheres particulares não tenham uma mulheridade *particular* que seja essencial para sua identidade individual; e também rejeitar a exigência que mulheres individuais tenham propriedades essenciais, como alguns pós-modernistas fazem, implica que não exista uma mulheridade universal. Considere a classe de coisas brancas, e suponha que não exista uma branquidade universal que elas compartilham. Ainda é uma questão em aberto, para qualquer objeto em particular, se sua branquidade *particular* é necessária à sua existência enquanto objeto que é ou à sua persistência em meio à mudança. Agora suponha que a branquidade é uma propriedade acidental dos membros da classe das coisas brancas. Daí não se segue que esta branquidade não é universal. (STOLJAR, *ibid*, p. 263, tradução nossa, grifo da autora)<sup>229</sup>

Podemos relacionar esta abordagem ao debate husserliano sobre a intuição das essências, considerando inclusive o exemplo escolhido pela autora para a analogia com a noção de *mulheridade*, que é o de uma cor: propriedade acessível pela percepção que, mesmo sendo secundária para a determinação do ser do objeto, mantém certo grau de idealidade, como indica o argumento de Stoljar. O ponto principal aqui é perceber que tanto o argumento naturalizante quanto o argumento da diversidade se mantêm no âmbito do que Husserl chama “atitude natural” e que é sempre posto como o que deve ser superado para o desenvolvimento da atitude fenomenológica – através de uma *epoché* deliberada, assumida como método, como é o caso para Husserl ou de tonalidades afetivas fundamentais capazes de revelar a mundanidade do mundo, como Heidegger postula em sua juventude.

A discussão sobre o essencialismo em sua relação com a filosofia feminista permanece, nesses casos, assumindo como claramente distinguível certo contato inicial com o mundo como primariamente subjetivo ou objetivo, mantendo-se assim em alguma medida a dicotomia que funda a filosofia moderna. Olhar fenomenologicamente para estas questões exige recusar, de partida, a redução de

---

<sup>229</sup> O texto em língua estrangeira é: “Rejecting the ‘essentialist’ claim of universal womaness does not imply that particular women do not have a *particular* womaness wich is essential to their individual identity; and neither does rejecting the claim that individual women have essential Properties, as some postmodernists do, imply that there is no universal womanness. Consider the class of White things, and suppose that there is no universal whiteness that they share. It is still na open question, for any particular object, whether the *particular whiteness* of the object is necessary to its existence as the object that it is or to its persistence through change. Now suppose that whiteness is na acidental property of members of the class of White things. It does not follow from this that whiteness is not a universal”

suas categorias principais a elementos que compõem puramente qualquer espécie de realidade externa objetiva (constituição biológica, natureza, cultura) e, ao mesmo tempo, projeções de um âmbito interior (identidade singular de cada pessoa que existe *enquanto* mulher).

O determinante para nós será a manutenção da compreensão de que o mundo vivido consiste numa estrutura aberta com sentidos e significados complexos que, se não são arbitrariamente determinados por nós, tampouco são completamente independentes de nossa atividade consciente. Se estar no mundo não é algo objetivo, nem subjetivo e nem abstrato, mas fenomenológico, o anti-essencialismo que nos interessa construir deve ter seu foco na descrição e na reflexão sobre como o sexo e o gênero afetam as experiências e os modos possíveis de ser no mundo.

Neste sentido, só é possível compreender fenomenologicamente as questões atinentes ao feminismo se mantivermos presente a seguinte máxima: o ente que nós mesmos somos não é apenas uma entidade entre outras no mundo, mas a condição de possibilidade para o aparecimento e a conquista de significado daquilo que se doa e a dimensão mais própria onde a realidade pode se manifestar em toda a sua riqueza, é este precisamente o sentido da caracterização do ser deste ente enquanto ser-aí, enquanto ser no qual está em jogo determinada compreensão de ser de maneira inexorável. Contudo, como sublinha Husserl, esse é apenas o início do trabalho fenomenológico.

A noção de intencionalidade, chave da recolocação do problema da subjetividade no programa de pesquisa fenomenológico, é o título de um problema, e não a resposta a todas as questões (HUSSERL, Hua 3/200-201, 337). Neste sentido, utilizar o exemplo análogo do caráter ideal de algo assim como a *branquidade* do branco enquanto propriedade dos objetos é insistir na transgressão categorial característica da tradição filosófica ocidental segundo a qual transferimos às investigações sobre o fenômeno humano as características próprias dos entes dotados de caráter de presença-à-vista.

Esta intuição fundamental é assumida pela fenomenologia feminista como alternativa promissora para a revisita aos textos da tradição fenomenológica e, ao mesmo tempo, demanda de trabalho para a tarefa filosófica própria ao feminismo e ao questionamento de sexo/gênero. Na abertura de seu “manifesto da fenomenologia feminista”, publicado em 2017, Helen Fielding afirma que:

[...] neste momento, a fenomenologia feminista está bem posicionada para assumir um papel de liderança, não apenas em termos de consolidação de metodologias feministas existentes, mas também no engajamento com a difícil tarefa de pensar o real na plenitude de seu ser relacional, agencial, ontológico, experiencial e carnal, abrindo assim possibilidades futuras. (FIELDING, 2017, p. vii, tradução nossa)<sup>230 231</sup>

De acordo com o que foi aqui apresentado, podemos reforçar que a importância estratégica do dilema a respeito do essencialismo para o feminismo é um dos elementos que expõe o papel a ser desempenhado pela fenomenologia feminista a que alude a autora, sobretudo em sua validação do desenvolvimento de descrições em primeira pessoa como fios condutores legítimos para as mulheridades em seu caráter não metafísico e, ao mesmo tempo, não meramente ficcional ou performativo.

Se assentimos com esta tarefa, podemos ainda questionar se “a fenomenologia feminista é um tipo de fenomenologia que parte de uma perspectiva feminista ou uma espécie de feminismo que é influenciado pela fenomenologia?” (STOLLER, 2017, p. 328)<sup>232</sup>. A resposta a ser aqui oferecida comporta considerável grau de variação, uma vez que reflete, no mais das vezes, tipos de autocompreensões implicitamente assumidas por quem quer que aceite este diálogo como ponto de partida válido para o desenvolvimento de uma argumentação pertinente a respeito dos tópicos próprios ao feminismo e à fenomenologia.

Se estamos falando de alguém que possui uma formação fenomenológica e que, de certo modo, possui algum interesse nos estudos de gênero à medida que eles fornecem material de trabalho específico para eventuais correções ou ampliações no campo de estudos da fenomenologia, então notaremos a utilização do termo “fenomenologia feminista”. Se, por outro lado, há uma espécie de acordo ético tácito com algumas das premissas básicas do feminismo e a tentativa de apropriação de tópicos e gestos da tradição fenomenológica para a ampliação de suas possibilidades de desenvolvimento teórico e prático, podemos também encontrar o termo “feminismo fenomenológico”.

---

<sup>230</sup> FIELDING, Helen; OLKOWSKI, Dorothea. (eds.) *Feminist phenomenology futures*. Indiana: Indiana University Press, 2017.

<sup>231</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] in this moment feminist phenomenology is well positioned to take a leading role, not simply in terms of consolidating existing feminist methodologies but also in engaging the difficult task of thinking through the actual in the fullness of its relational, agential, ontological, experiential, and fleshly being, thereby opening up future possibilities.”.

<sup>232</sup> STOLLER, Silvia. *What is feminist phenomenology? Looking backward and into the future* em FIELDING, Helen; OLKOWSKI, Dorothea. (eds.) *Feminist phenomenology futures*. Indiana: Indiana University Press, 2017, p. 328-355.

Um ponto importante a ser aqui considerado é justamente como a fenomenologia, como método para investigação radical da subjetividade ou da consciência humana pode se prestar à aliança com a tradição feminista que tem pontuado a centralidade de noções ligadas ao estudo da corporalidade, mesmo quando recolocados para além das bases e dicotomias tradicionais da metafísica da presença e da transgressão categorial que aparece em sua base. Esta questão permanece importante mesmo que a fenomenologia tenha fornecido muitas ferramentas para o *corpus* da filosofia feminista, desde Beauvoir até os estudos recentes sobre a corporalidade feminina. Num certo sentido, o campo de estudos aberto pela fenomenologia feminista discute se a fenomenologia permanece um método filosófico valioso para nossos dias, ou seja, se mesmo quando “retirada” do contexto e da ligação com seus interesses primeiros ela continua a florescer e apresentar resultados relevantes.

Outro risco envolvido nas elaborações recentes da filosofia feminista no qual a fenomenologia feminista apresenta grande potencial de contribuição é justamente aquele que se mostra mediante as reflexões metodológicas às quais já aludimos algumas vezes neste trabalho. Em face desta controvérsia podemos retomar o debate sobre o conceito de experiência que, numa formulação categórica postulada por Elisabeth Grosz (1993, p. 40)<sup>233</sup> teria se transformado numa “palavra suja” a partir da década de 1990. Isto se dá, sobretudo, pela negação da validade de considerar a experiência como fonte legítima de conhecimento por parte do pós-estruturalismo para o qual “experiência e subjetividade são produzidas por meio da interação de discursos.” (ALCOFF, 2000, p. 39). Segundo esta leitura, a tentativa dos *womens’s studies* (estudos das mulheres), que orientam as teorias e ações feministas na década de 1970, de tornar visíveis as experiências das mulheres tal como elaboradas e narradas por elas próprias, deixaria de fora a consideração de que tais experiências são largamente moldadas pela ideologia patriarcal.

[...] a própria experiência, ou a compreensão subjetiva de experiências pessoais próprias, incluindo experiências afetivas, é o objeto e o local da ideologia de gênero. Quando as mulheres relatam sentir contentamento e felicidade apenas na esfera doméstica, quando as mulheres sentem repulsa em relação ao próprio corpo, ou quando as mulheres vivenciam as violações sexuais como merecidas, fica claro que essas experiências são o produto de forças estruturais que moldam o significado dos eventos, e assim constrói subjetividades como conjuntos de práticas habituais que criam disposições

---

<sup>233</sup> GROSZ, Elisabeth. *Merleau-Ponty and Irigaray in the flesh in Thesis Eleven* 36, 1993, p. 37-59.

para certos afetos e interpretações da experiência. (ALCOFF, *ibid.*, p. 43, tradução nossa)<sup>234</sup>

Neste sentido é que se assume como necessário expor as limitações epistemológicas e metodológicas do feminismo enquanto baseado na experiência. Neste sentido, segundo a reconstrução de Alcoff (*ibid.*, p. 44), a filosofia feminista, na década de 1980, passa a procurar por recursos alternativos aos domínios tradicionais do conhecimento e ao ideal de razão próprio da filosofia ocidental, o que a direciona para a teoria do discurso, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, assim como também o que incita pesquisadoras e militantes feministas a buscarem explorar formas de análise psicanalíticas, retóricas e literárias. Segundo esta leitura, estas abordagens possibilitaram uma compreensão da relação entre o machismo e a própria formação da subjetividade, o que o afasta da categorização como uma atitude pessoal “causada pela maldade masculina inata” (*ibid.*, *ibid.*).

Contudo, nas direções de tal movimento: “A teoria feminista tem oscilado entre o extremo de tomar a experiência pessoal como base para o conhecimento e a descrença na experiência como produto do falocentrismo.” (*ibid.*, *ibid.*)<sup>235</sup>, tal como articulado na antologia *Feminist Theorize the Political*, editado por Judith Butler e Joan Scott em 1992<sup>236</sup>. Segundo os argumentos do emblemático ensaio de Scott publicado nesta antologia (*ibid.*, p. 24), intitulado *Experience*, as elaborações baseadas na experiência apresentam uma grave limitação política na medida em que são capazes apenas de tentar tornar visíveis as experiências até então invisibilizadas, mas impedem “uma análise da maneira como os sistemas ideológicos constroem identidades, experiências e, de fato, diferenças.” (ALCOFF, *ibid.*, p. 44)<sup>237</sup> e, neste

---

<sup>234</sup> O texto em língua estrangeira é: “experience itself, or the subjective understanding of ones own personal experiences including affective experiences, is the object and site of gender ideology. When women report feeling contentment and happiness only in the domestic sphere, when women feel revulsion toward our own bodies, or when women experience sexual violations as deserved, it is clear that these experiences are the product of structural foprces that shape the meaning of events, and in this way constructs subjectivities as sets of habitual practices that create dispositions toward certain affects and interpretations of experience.”.

<sup>235</sup> O texto em língua estrangeira é: “Feminist theory has swang from the extreme of taking personal experience as the foundation for knowledge to discrediting experience as the product of phallogocentrism”.

<sup>236</sup> BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (eds.). *Feminist Theorize the Political*. Nova Iorque: Routledge, 1992.

<sup>237</sup> O texto em língua estrangeira é: “precludes an analysis of the way in wich ideological systems construct identities, experiences, and indeed, differences.”.

sentido, ela conclui: são incapazes de alterar essa experiência. Sua pressuposição é a de que “Não são os indivíduos que têm experiência, mas sujeitos que são constituídos pela experiência” (SCOTT, *ibid.*, p. 26, tradução nossa)<sup>238</sup> e esta última, por sua vez, seria um “evento linguístico” (*ibid.*, p. 34). Segundo Linda Martín Alcoff (*ibid.* p. 45, tradução nossa), neste caso:

Somos pedidas para escolher entre uma epistemologia da experiência, na qual a experiência serve como o fundamento autoritário e não problematizado para o conhecimento, e uma epistemologia da teoria, na qual a teoria interroga e procura explicar a experiência. Claramente este é um falso dilema, e reencena desgastados debates modernos entre empirismo e idealismo.<sup>239</sup>

Em sua análise, o que acaba acontecendo aqui é um retorno à distinção supostamente fundamental entre experiência, como epifenômeno a ser explicado, e a teoria como processo de puro pensamento, incorpóreo e não-localizado. Essa distinção, em sua legitimidade originária, é questionada tanto pela tradição fenomenológica quanto pelo próprio feminismo de uma maneira geral. Do contrário, e seguindo a própria admissão de Joan Scott segundo a qual é importante reconhecer o papel do portador do conhecimento na sua elaboração, explorando as relações entre discurso, realidade e cognição (*ibid, ibid.*), fica difícil imaginar como seria possível examinar “[...] a situação dos sujeitos em relação ao conhecimento que eles produzem” (SCOTT, *ibid.*, p. 28, tradução nossa)<sup>240</sup>, sem examinar, de algum modo, sua identidade e sua experiência.

Como argumenta de forma definitiva o artigo *Phenomenology and the poststructural critique of experience* de Silvia Stoller (2009), tal crítica não se dirige de maneira precisa à noção de experiência ou vivência tal como elaborada pela tradição fenomenológica, apesar de fazer sentido se aplicada às filosofias empiristas ou às ciências empíricas – coisas que a fenomenologia definitivamente não é. Segundo a fenomenologia, “[...] a fenomenologia não considera a experiência como fundamento do conhecimento e da intuição; em vez disso, a experiência e suas estruturas

---

<sup>238</sup> O texto em língua estrangeira é: “It is not individuals who have experience, but subjects who are constituted through experience.”.

<sup>239</sup> O texto em língua estrangeira é: “We are asked to choose between an epistemology of experience, in which experience serves as the unproblematized authoritative foundation for knowledge, and an epistemology of theory, in which theory interrogates and seeks to explain experience. Clearly this is a false dilemma, and one which replays tired modernists debates between empiricism and idealism”.

<sup>240</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the situatedness of subjects to the knowledge they produce.”.

constituem um objeto de investigação fenomenológica.” (2009, p. 709, tradução nossa)<sup>241</sup>.

Outro aspecto importante da crítica pós-estruturalista e, de maneira geral, do ceticismo que inicialmente circunda a busca pelo estabelecimento de uma fenomenologia feminista, diz respeito ao aspecto supostamente transcendental e, portanto, a-histórico deste tipo de investigação. As próprias noções de experiência ou vivência não trariam referências a categorias de espacialidade e temporalidade e, logo, não permitiriam análises de suas condições de possibilidade. Assim, Scott (*ibid.*, p. 33-36) comenta sobre a necessidade de historicizar a experiência. Acontece que “a fenomenologia se dirigiu à historicidade da experiência de várias formas” (STOLLAR, *ibid.*, p. 709, tradução nossa)<sup>242</sup>. Isso pode ser pensado tanto a partir da análise da temporalidade do *Dasein* no *Ser e Tempo* (2002) de Martin Heidegger como também nos escritos tardios de Edmund Husserl que comentaremos na sequência. Segundo o artigo de Silvia Stoller aqui referido, a noção de horizonte que estrutura a abordagem fenomenológica da experiência ou das vivências e que se relacionam com suas tematizações mais relevantes sobre a percepção e o tempo. Na percepção, por exemplo, não se experimenta apenas o simplesmente real e atual, mas, de uma forma complexa, são constitutivos também os aspectos que não estão necessariamente dados, mas que podem ser antecipados e, assim, garantem que ela seja vivida como unidade sintética (HUSSERL, 1970).

Para a fenomenologia, esses aspectos incidentalmente percebidos são constitutivos da percepção em geral porque, embora a percepção esteja sempre limitada a uma certa perspectiva, o objeto da percepção é sempre percebido como tal, e não simplesmente em um de seus aspectos. (STOLLAR, *ibid.*, p. 710, tradução nossa)<sup>243</sup>

Tampouco corresponde a uma visão mais rigorosa da fenomenologia a ideia de que segundo suas considerações a experiência seria imediata e, por isso, independente do sujeito ou neutra em relação a ele e, ao mesmo tempo, passível de

---

<sup>241</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] phenomenology does not take experience as the foundation of knowledge and insight; instead, experience and its structures constitute an object of phenomenological investigation”.

<sup>242</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] phenomenology has addressed the historicity of experience in various ways.”.

<sup>243</sup> O texto em língua estrangeira é: “For phenomenology, these incidentally perceived aspects are constitutive of perception in general because although perception is always limited to a certain perspective, the object of perception is nevertheless always perceived as such, and not simply in one of its aspects.”.



ser descrita sem qualquer mediação. Estes postulados, atribuídos à fenomenologia em diversos contextos, seriam contraditórios às suposições pós-estruturalistas de que “os objetos da experiência não aparecem para nós imediatamente e que nossa a experiência não pode ser retransmitida de maneira não mediada.” (STOLLER, *ibid.*, p. 712, tradução nossa)<sup>244</sup>. Essas acusações não podem ser atribuídas diretamente à fenomenologia uma vez que em sua defesa do caráter intencional da experiência e das vivências, aparece sempre a estrutura do que se revela a partir do que Heidegger vai chamar o “como hermenêutico” (1996, p. 140 *apud.* STOLLER, *ibid.* P. 712) e o que Husserl (2007)<sup>245</sup> tematiza por meio da diferenciação entre *como* um objeto se doe e o objeto ele mesmo: “A abordagem fenomenológica de um objeto, assim, não pode ser reduzida à máxima ‘olhe e descreva o que vê’, mas é, em vez disso, comparável à fórmula ‘olhe e me diga por que você vê o que vê’.” (STOLLER, *ibid.* p. 712, tradução nossa).<sup>246</sup>

Além disso, a alegação feita no artigo de Joan Scott segundo a qual o esforço de tornar certas experiências visíveis não consegue provocar disruptivas nos discursos e instituições dominantes não parece plenamente justificada. Alcoff menciona, por exemplo, o modo como o debate sobre o estupro marital e a visibilização dos relatos de vítimas de tais abusos provocou imensos impactos no contexto dos Estados Unidos e levou à elaboração de tratos muito cuidadosos e relevantes de instituições como o casamento e a heterossexualidade compulsória (*ibid.*, p. 46). No Brasil, por sua vez, podemos mencionar a importância da visibilização das experiências de mulheres vítimas de violência doméstica na elaboração de uma legislação correspondente como é o caso da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006), que, segundo sua redação: “cria mecanismos para coibir a

---

<sup>244</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] objects of experience do not appear to us immediately and that our experience cannot be relayed in an unmediated way.”.

<sup>245</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

<sup>246</sup> “O texto em língua estrangeira é: “The phenomenological approach to an object thus cannot be reduced to the maxim ‘look and describe what you see’, but is, instead, comparable to the formula ‘look and tell me why you see what you see’”

violência doméstica e familiar contra a mulher”<sup>247</sup>. Assim conclui Alcoff (*ibid.*, p. 47, tradução nossa):

Certamente o discurso permeia e afeta a experiência, mas dizer, como faz Scott, que "a experiência é um evento linguístico", ou que o discurso é a condição de inteligibilidade para toda experiência, é apagar todos esses tipos de saberes experienciais insuscetíveis à articulação linguística. Se a experiência significativa deve passar no teste da formulação discursiva, excluimos o inarticulado do domínio do conhecimento, uma tendência que serviu muito bem aos interesses da masculinidade ocidental, permitindo-lhe ignorar as formas de opressão que não poderiam ser expressas sob regimes de discurso dominantes. Uma visão melhor entenderia a experiência e o discurso como imperfeitamente alinhados, com locais de disjunção.<sup>248</sup>

Neste sentido, a fenomenologia seria capaz de contribuir com uma melhor consideração da relação entre teoria e experiência, pois compreende esta última como necessariamente corporificada num sentido fundamental e não como “recortada do corpo ou existindo numa espécie de flutuação livre no âmbito puramente discursivo – e isso é uma contribuição bastante relevante para os debates feministas aqui já identificados. Esta tradição de pensamento desde seus impulsos iniciais demonstrou interesse na formulação de uma abordagem do conhecimento que não separa a mente da corporalidade e tampouco parte de uma reificação de uma realidade objetiva externa que se opõe à subjetividade em sua experiência corporificada. Segundo o seu legado, é necessário compreender a consciência fora da passividade a ela atribuída pelo paradigma da subjetividade cartesiana, bem como negar a pressuposição de uma “naturalidade” de tudo que se mostra em correlação com a consciência intencional. Nesse sentido, a experiência não é admitida aqui como puro dado ou fato, mas também como um complexo de elementos que excedem a mera percepção sensorial e envolvem necessariamente aspectos cognitivos e interpretativos (*ibid.*, p. 48).

Assim, por exemplo, a alegação feita pelo feminismo pós-estruturalista, sobretudo em sua relação com a desconstrução derridiana, de que o feminismo precisa caminhar em direção a um nem/nem, necessidade que Carla Rodrigues (*ibid.*,

---

<sup>247</sup> BRASIL. Lei Maria da Penha. Lei N.º11.340, de 7 de Agosto de 2006. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/11340.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11340.html). Acesso em 10/11/2022.

<sup>248</sup> O texto em língua estrangeira é: “Certainly discourse permeates and affects experience, but to say as Scott does that "experience is a linguistic event," or that discourse is the condition of intelligibility for all experience, is to erase all of those kinds of experiential knowledges unsusceptible to linguistic articulation. If meaningful experience must pass the test of discursive formulation, we will preclude the inarticulate from the realm of knowledge, a tendency which has nicely served the interests of Western masculinity by allowing it to ignore forms of oppression that could not be expressed under reigning regimes of discourse. A better view would be one which understood experience and discourse as imperfectly aligned, with locations of disjuncture.”

p. 157) comenta assim: “O primeiro desafio político estaria em ir além desta dicotomia para pensar – numa formulação cara ao pensamento da desconstrução – em *nem* masculino, *nem* feminino, sem com isso instituir um terceiro termo [...]”, já este em jogo na própria elaboração de uma abordagem intencional que não se guia prioritariamente *nem* pelo puro sujeito e *nem* por uma experiência supostamente objetiva considerada mero dado e que considera o caráter incompleto, plural e fragmentado da experiência vivida não em função das limitações da linguagem, mas pela natureza corporificada e temporal da experiência vivida.

Nesse sentido, a fenomenologia não posiciona a experiência num espaço distante da história e da cultura, se considerada em sentido lato e para além das limitações próprias à busca husserliana por uma filosofia como ciência rigorosa, mas chega à compreensão de que “Diferentemente de um corpo materialista cartesiano, o corpo vivido tem cultura e significado inscritos em seus hábitos, em suas formas específicas de percepção e comportamento.” (YOUNG, 1990, p. 14)<sup>249</sup> <sup>250</sup>. Contudo, aqui não se parte de compreensões discursivas da história e dos processos culturais como coisas simplesmente dadas além ou fora de nós e haveria um equívoco em reduzi-los à esfera da linguagem ignorando os elementos pré-predicativos e práticos envolvidos na abertura e na relação dos sujeitos no mundo. Alcoff destaca, por exemplo, como na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty:

[...] a fenomenologia é a descrição da experiência vivida do ser humano, que está localizada no ponto entre o mundo e a consciência. Nesse espaço, o que existe é uma síntese em desenvolvimento que é sempre inacabada precisamente porque instanciada em nossa corporificação concreta e carnal, e não numa abstração ou perspectiva transcendental. (*ibid.*, p. 48)<sup>251</sup>

Tais considerações levam a afirmar que a fenomenologia guarda o potencial de fornecer à filosofia feminista noções associadas à razão, ao conhecimento e à experiência ou vivências que não tem como pressupostos aquilo que é evidenciado pela avaliação de Geneviève Lloyd (1986) de que o ideal de razão ocidental seja notadamente masculino ou o que Judith Butler destaca ao afirmar que o feminismo

---

<sup>249</sup> YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1990.

<sup>250</sup> O texto em língua estrangeira é: “Unlike a Cartesian materialist body, the lived body has culture and meaning inscribed in its habits, in its specific forms of perception and comportment.”.

<sup>251</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] phenomenology is the description of lived human existence, which is located at the between point of world and consciousness. In this space what exists is a developing synthesis which is forever unfinished precisely because it is instantiated in our concrete, fleshy embodiment, rather than an abstraction or transcendental perspective.”.

precisa aprofundar o movimento desconstrutivo de pensar “como são arbitrárias as estruturas opositivas da metafísica, como universal/particular, sensível/inteligível, dentro/fora, presença/ausência, masculino/feminino, natureza/cultura” (RODRIGUES, *ibid.*, p. 146). A fenomenologia feminista não assume como ponto de partida válido a exclusão do concreto, do corpóreo ou do particular e, em função disso, conclui-se que ainda que:

[...] a experiência não possa ser entendida como o critério não problematizável para a avaliação dos conhecimentos [...] sem algum reconhecimento do papel central, de fato, formativo, da experiência no estabelecimento e funcionamento de sistemas teóricos, construções sócio-políticas, estéticas e valores morais e políticos, o feminismo não tem base para contestar as normas patriarcais. (GROSZ, 1993, p. 3-4)<sup>252 253</sup>

Feitas estas considerações, podemos ainda buscar uma compreensão do que pode significar uma filosofia feminista, o que depende, antes de tudo, de como se compreende a própria fenomenologia, como aqui já sugerimos. Nesta direção, Johanna Oksala (2006) enumera quatro formas diferentes de compreender a fenomenologia e indica o respectivo potencial de cada uma delas na elucidação dos problemas referentes a sexo/gênero. Ainda que, como a própria autora nota (2006, p. 230), tais caracterizações sejam necessariamente esquemáticas e, portanto, contestáveis em vários sentidos, elas podem auxiliar-nos na tarefa de compreender os encontros possíveis entre estas duas tradições do pensamento contemporâneo.

O interessante aqui é observar como este debate entre feministas pós-estruturalistas e feministas adeptas da orientação fenomenológica, brevemente revisitado por nós, conduz à conclusão de que estas visões não são necessariamente inconciliáveis e totalmente contraditórias, mas têm a capacidade de agir provocando considerações críticas mútuas bastante relevantes. Isso é notório, por exemplo, nas sugestões de Oksala (*ibid.*) da possibilidade de elaboração de uma abordagem “pós-fenomenológica” a partir da perspectiva pós-estruturalista, que seria capaz de conduzir uma fenomenologia de gênero “radicalmente revisitada” que passamos a apresentar em nosso próximo capítulo.

---

<sup>252</sup> GROSZ, Elizabeth A. *Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh in Thesis Eleven*, 36 (1993): 37-59.

<sup>253</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] experience cannot be understood as the unproblematic criterion for the assessment of know ledges [...] without some acknowledgement of the major, indeed, formative, role of experience in the establishment and functioning of theoretical systems, socio-political and aesthetic constructs and moral and political values, feminism has no grounds for disputing patriarchal norms.”.

### **3 ENCARANDO RISCOS JUNTO À FENOMENOLOGIA FEMINISTA**

#### **3.1. A proposta de uma fenomenologia de gênero por Johanna Oksala**

Dentre as diversas dificuldades envolvidas no projeto de relacionar fenomenologia e feminismo, muitas intérpretes destacam aquelas que se baseiam em leituras excessivamente reducionistas de ambos. É necessário considerar este fato para uma abordagem adequada de seus pontos em comum e suas legítimas possibilidades de interação. Ademais, estes dois pontos aparecem como condição para a avaliação crítica da ideia bem mais ousada de que a fenomenologia feminista aponta para uma perspectiva de efetiva expansão e desenvolvimento em sentido recíproco. Justamente por isso e seguindo as sugestões da professora Johanna Oksala, passamos a considerar alguns destes caminhos hermenêuticos, nomeando alguns elementos que haviam sido apenas intuídos por nosso desenvolvimento precedente e buscando acrescentar alguns detalhes à nossa reflexão sobre eles. Para isso, podemos examinar, em primeiro lugar, o que ela intitula a leitura clássica da fenomenologia e nos antecipamos no sentido de sugerir ser este um dos casos de abordagem excessivamente simplista a que já aludimos.

De acordo com esta primeira caracterização, seria impossível tratar questões ligadas aos problemas de sexo e gênero a partir da fenomenologia. Esta suposta impossibilidade se relaciona com um tipo de resposta à questão levantada anteriormente, a saber, a afirmação de que na atitude transcendental, toda auto interpretação, bem como os traços e características corpóreas, não resistem à suspensão fenomenológica, ao “pôr em parênteses” do mundo proposto como elemento fundamental do método fenomenológico. Neste sentido, não seria viável admitir qualquer tematização concreta referente ao mundo da vida como parte de uma investigação especificamente fenomenológica. Nesta chave de leitura, a pura subjetividade seria o objeto privilegiado da investigação fenomenológica e o ego transcendental não traria consigo nenhuma referência à diferença sexual.

Sobre este impasse, podemos acolher alguns apontamentos feitos por Mohanty (1985) em suas considerações sobre a possibilidade de uma filosofia

transcendental a partir do referencial da intencionalidade<sup>254</sup>, ainda que este debate não se refira explicita e exclusivamente a problemas relacionados a sexo e gênero. A tese principal do referido trabalho é a de que “uma concepção fenomenológica do corpo nos ajuda a superar o problema tradicional mente/corpo e até mesmo rastrear a sua gênese no interior dos fenômenos próprios” (MOHANTY, *ibid*, p. 121, *tradução nossa*). Além disso, uma abordagem fenomenológica tradicional não necessariamente nega que seja possível e até mesmo necessário aplicar uma espécie de quadro básico definido previamente a questões e situações particulares. Ou seja, não está claro de partida que seja ilegítimo desenvolver análises fenomenológicas particulares tanto no que diz respeito a questões de sexo e gênero, quanto a outros domínios como a ética e a estética.

Na visão de Husserl, por exemplo, sua tarefa consiste em elaborar a estrutura fenomenológica básica, e em termos de seus próprios interesses, aplicá-la ao estudo da consciência subjetiva. Não só isso não exclui outras análises ou aplicações, mas tais futuras aplicações foram antecipadas e esperadas como parte do escopo mais amplo da investigação fenomenológica, como, por exemplo, as encontradas no trabalho de Alfred Schutz sobre a fenomenologia do mundo social ou de Aron Gurwitsch sobre fenomenologia e psicologia. (FISHER, 2000, p. 25, *tradução nossa*)<sup>255 256</sup>

No contexto dessa discussão, Mohanty retoma uma ficção científica antropológica proposta por Wilfrid Sellars (SELLARS, 1972, p. 197-213)<sup>257</sup> que procura refletir sobre quais seriam os recursos linguísticos exigidos para que uma comunidade ancestral originária pudesse passar de discursos sobre propriedades públicas de objetos públicos disponíveis no espaço e no tempo, dispondo de operações funcionais de verdade, do subjuntivo condicional e de conceitos vagos, para uma possibilidade de reconhecerem a si mesmos enquanto animais que pensam,

---

<sup>254</sup> MOHANTY, Jitendra N. *The possibility of transcendental philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.

<sup>255</sup> FISHER, Linda. *Phenomenology and feminism: perspectives on their relation in* FISHER, Linda e EMBREE, Lester (eds.), *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

<sup>256</sup> O texto em língua estrangeira é: “In Husserl’s view, for example, his task consisted in elaborating the basic phenomenology framework, and in terms of his own particular interests, applying it to the study of subjective consciousness. Not Only did this not preclude Other anayses applications, but future applications were anticipated and expected as parto f the larger scope of phenomenology inqueire, such as those found in Alfred Schutz’s work on the phenomenology of the social world or Aron Gurwitsch on phenomenology and psychology.”.

<sup>257</sup> SELLARS, Wilfrid *Empiricism and the philosophy of mind in* MARRAS, Ausonio. (Ed.). *Intentionality, mind and language*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1972.

sentem e percebem, ou seja, para a ocorrência de uma passagem da linguagem a fenômenos internos que exigiriam novas funções.

Apesar de considerar legítimo o *insight* por trás desta ficção, Mohanty destaca que é filosoficamente ingênuo considerar que se pode falar em propriedades públicas de objetos públicos como algo evidente, ao passo que se afirma o caráter problemático do discurso sobre fenômenos internos e imediatos (MOHANTY, *ibid*, p. 124). Este argumento retoma elementos centrais da resposta da fenomenologia feminista às leituras feministas pós-estruturalistas cuja crítica da fenomenologia como uma filosofia da experiência parte da problematização do suposto caráter imediato da experiência. O que se ignora no âmbito do experimento conceitual retratado acima é a necessidade de considerarmos que esta distinção, cuja semente histórica é o dualismo cartesiano, é uma elaboração muito recente e, portanto, não faria qualquer sentido para uma comunidade de tal ordem: “Nossos ancestrais míticos não eram dualistas cartesianos” (*ibid, ibid*, p. 125, tradução nossa)<sup>258</sup>.

A ficção passa então aqui a ser invertida: como de um mundo não-bifurcado em interior e exterior poderia, “hipoteticamente”, surgir um modelo explicativo como o dualismo cartesiano e sua ontológica entre *res cogitans* e *res extensa*? Esta questão parece mais relevante diante das descobertas da fenomenologia do que a primeira. Neste sentido, se não há nada que nos permite inferir o caráter originário deste posicionamento ontológico, pode-se rastrear os horizontes a partir (e nos) quais ele conquista sua naturalização ou sedimentação. O palpite da reflexão histórica sobre a filosofia ocidental proposta pela fenomenologia é que a filosofia cartesiana não é apenas a filosofia que conquista o sujeito, mas também aquela que estabelece a consistência do mundo exterior enquanto coisa extensa. Este tipo de explicitação condiz com a intenção ampla da fenomenologia admitida já em Husserl de elaborar “[...] uma investigação filosófica regressiva em termos de uma crítica fenomenológica da ciência.” (STOLLER, 2009, p 715, tradução nossa)<sup>259</sup>, o que significa, para Silvia Stoller, necessariamente avaliar a primazia da objetividade que surge com a ciência moderna e a filosofia cartesiana.

---

<sup>258</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] our mythical ancestors were not cartesian dualists.”.

<sup>259</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] a philosophical regressive inquiry in terms of a phenomenological critique of science.”.

É por esta razão também que a análise da mundanidade do mundo levada a termo por Martin Heidegger no desenvolvimento da radicalização da noção de intencionalidade por uma afirmação de seu caráter existencial em *Ser e Tempo* (2002) também precisa travar confronto com a filosofia de René Descartes e reconhecê-la como ponto de apoio negativo para a explicação positiva da espacialidade do mundo circundante e do próprio ser-aí, pois é Descartes quem “vê a determinação ontológica fundamental do mundo na *extensio*” (HEIDEGGER, 2002, p. 134). Ainda na mesma passagem, Heidegger afirma de forma direta o que está aqui em questão para nós, a saber, que a distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* “determinará ontologicamente a distinção posterior entre natureza e espírito” (*ibid, ibid*, p. 135) que termina por repetir uma ambiguidade constitutiva, do ponto de vista ontológico, entre substancialidade (ser) e substância (ente). Uma consideração fenomenológica do corpo, elemento fundamental para a fenomenologia feminista, tem por tarefa, portanto, a crítica à determinação do corpo como *res extensa* que é mobilizada no interior de toda tematização da diferença sexual sob um viés morfológico. Do ponto de vista do método fenomenológico, essa tarefa é importante pois, tal como as formulações tardias de Edmund Husserl expõe em *Crises das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1970), para recuperar o mundo da vida de seu soterramento por parte de elaborações e construções científicas é necessária uma “reflexão histórica” (*ibid*. p. 16).

A superação deste dualismo ontológico é parte constitutiva do pensamento em torno à intencionalidade. Não é casual que já nas formulações fenomenológicas de Merleau-Ponty, algumas aqui já mencionadas, uma das questões centrais passa a ser: e como pensar o corpo nesta chave? Vamos, contudo, buscar aqui refletir sobre o seguinte: como desviar desta leitura clássica que afirma ser impossível trabalhar questões de gênero/sexo a partir da fenomenologia? Pensemos no seguinte: a primeira formulação da intencionalidade aparece na obra de Franz Brentano no âmbito da distinção entre fenômenos físicos e psíquicos, os quais seriam dotados de caráter intencional. Ainda que seu objetivo fosse procurar estabelecer a independência da psicologia científica em relação à filosofia e à fisiologia, inspirado pelo positivismo de Augusto Comte, surge no contexto da investigação de Brentano uma distinção fundamental entre objetos ditos externos e os objetos imanentes ao ato psíquico, para



a qual, posteriormente, Twardowski<sup>260</sup> propôs a terminologia conteúdo (*Inhalt*), mantendo simplesmente o termo objeto (*Gegenstand*) para o objeto externo.

Neste caso, contudo, para Brentano “Existem dois sentidos de “objeto” distintos: o objeto imanente no sentido da psicologia e o objeto externo sobre o qual a psicologia não tem nada a dizer” (SIMONS, 1995, p. xvii, tradução nossa)<sup>261 262</sup>. Nesta primeira formulação, portanto, o domínio que parece ser mais próprio ao desenvolvimento da fenomenologia, o estudo dos atos de consciência, a psicologia, não permite uma exploração adequada da natureza dos objetos. Ainda assim, Brentano nota algo importante que é o fato de que a própria possibilidade de distinguir fenômenos físicos de psíquicos, a realidade externa da realidade interior, depende da admissão prévia da categoria “extensão”.

Todos os fenômenos físicos, diz-se, possuem extensão e localização espacial se eles são fenômenos de visão ou de algum outro sentido, ou produtos da imaginação, que apresenta objetos semelhantes a nós. O oposto, no entanto, é verdadeiro para os fenômenos mentais; pensar, desejar e afins aparecem sem extensão e sem localização espacial. De acordo com essa visão, seria possível caracterizar fenômenos físicos facilmente e exatamente em contraste com os fenômenos mentais, dizendo que eles são aqueles fenômenos que aparecem estendidos e localizados no espaço. Fenômenos mentais seriam então definíveis com igual exatidão como os fenômenos que não possuem extensão ou localização. Descartes e Spinoza poderiam ser citados em apoio a tal distinção. O defensor principal dessa visão, no entanto, é Kant, que explica o espaço como a forma de intuição do sentido externo. Assim, se a mente, como comumente acontece, é colocada como a soma total das experiências do sujeito, nós podemos defini-la negativamente por um único fato - a ausência de Extensão. Assim, parece que encontramos, pelo menos negativamente, uma definição unificada para a totalidade dos fenômenos mentais. [...] Se certos fenômenos mentais e físicos parecem dotados de extensão ou não, a controvérsia prova que o critério dado para uma separação clara não é adequado. Além disso, este critério nos dá apenas uma definição negativa de fenômenos mentais. (BRENTANO, F. 1995, p. 65-67, tradução nossa)<sup>263 264</sup>

<sup>260</sup> TWARDOWSKI, Kazimierz. *On the Content and Object of Presentations*. Trad. R.Grossmann, The Hague: Nijhoff, 1977.

<sup>261</sup> SIMONS, Peter. *Introduction to the second edition in BRENTANO, Franz. Psychology from an empirical standpoint*. Trad. Antos C.Rancurello, D.B.Terrell e Linda L.McAlister. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1995.

<sup>262</sup> O texto em língua estrangeira é: “There two senses of “object” are distinguished: the immanent object in the sense of the Psychology, and the external object or referent, about which the Psychology has nothing to say.”.

<sup>263</sup> BRENTANO, Franz. *Psychology from an empirical standpoint*. Trad. Antos C.Rancurello, D. B. Terrell e Linda L. McAlister. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1995.

<sup>264</sup> O texto em língua estrangeira é: “All physical phenomena, it is said, have extension and spatial location, whether they are phenomena of vision or of some other sense, or products of the imagination, which presents similar objects to us. The opposite, however, is true of mental

Neste contexto, ainda que defenda o desenvolvimento de uma psicologia descritiva, diante da necessidade de localizá-la em relação a um corpo mais abrangente de conhecimento, Brentano termina por não questionar a validade da explicação fisiológica dos fenômenos psíquicos. Impulsionado pelo questionamento de Brentano, Husserl, no entanto, procura restringir a sua tese pela identificação do caráter estratégico do problema da corporalidade para um aprofundamento da descoberta de que toda consciência é consciência de algo, no sentido de conteúdo (*Inhalt*), uma vez que os termos nos quais ela é apresentada por seu professor são insuficientes para explicar como a consciência entra no mundo real, ou seja, como aquilo que é absoluto em si mesmo pode abandonar sua imanência e assumir o caráter da transcendência? Em *Ideias I*, Husserl formula expressamente o seguinte:

Vemos desde logo que só é capaz disso por certa participação na transcendência, em seu sentido primeiro e originário, que é manifestamente a transcendência da natureza material. A consciência só se torna consciência humana e animal real pelo referimento empírico ao corpo, e só por intermédio deste ela obtém um lugar no espaço e no tempo da natureza -- no tempo medido fisicamente. Lembremos também que somente pelo vínculo de consciência e corpo numa unidade natural, empírico-intuitiva, é possível algo como uma compreensão recíproca entre os seres animados que fazem parte de um mundo, e que somente por ele cada sujeito cognoscente pode encontrar o mundo em sua plenitude, que inclui a ele mesmo e outros sujeitos, e ao mesmo tempo reconhecer que é o mesmo mundo circundante, que ele possui em comum com os outros sujeitos. (HUSSERL, 2006, p. 125-126)

Esta “participação na transcendência em sentido primeiro e primordial” diz respeito à relação inerente entre a consciência e a corporalidade, uma espécie de ligação que produz uma apercepção peculiar e que leva Husserl a asseverar, contra Descartes, que existe uma unidade natural entre corpo e consciência. Mais importante ainda é a afirmação em voga no contexto de tal investigação de que o corpo possui uma função singular, pois é através de sua mediação que a consciência exerce sua

---

phenomena; thinking, willing and the like appear without extension and without spatial location. According to this view, it would be possible for us to characterize physical phenomena easily and exactly in contrast to mental phenomena by saying that they are those phenomena which appear extended and localized in space. Mental phenomena would then be definable with equal exactness as those phenomena which do not have extension or spatial location. Descartes and Spinoza could be cited in support of such a distinction. The chief advocate of this view, however, is Kant, who explains space as the form of the intuition of the external sense. Thus, if Mind, as commonly happens, is put for the sum-total of Subject-experiences, we may define it negatively by a single fact—the absence of Extension. Thus it seems that we have found, at least negatively, a unified definition for the totality of mental phenomena. [...] Whether certain mental and physical phenomena appear extended or not, the controversy proves that the criterion given for a clear separation is not adequate. Furthermore, this criterion gives us only a negative definition of mental phenomena.”

função constituinte, por isso “[...] se não fosse pelo corpo, não haveria mundo intersubjetivo” (MOHANTY, *ibid*, p. 128, tradução nossa)<sup>265</sup>. Ou seja, o corpo enquanto corpo possui um papel específico que não nega e nem se esgota com a eventual caracterização de sua natureza de coisa extensa.

Como “consciência corporificada” é que a consciência pode se ligar à transcendência da natureza. O paradoxo que se estabelece diz respeito à possibilidade do corpo, como parte da natureza, ser o responsável pela constituição da natureza. É o que está em jogo na distinção absolutamente fundamental para o feminismo entre o corpo vivido (*Leib*) e o corpo como realidade material (*Körper*) - que se estabelece pelo outro. É o outro que, por seu corpo vivido, estabelece o meu corpo enquanto corpo material *para ele* e, de todo modo, essa transformação nunca se dá de maneira completa.

Neste caso, não se pressupõe a extensão como essência do corpo, mas se compreende que a consciência ou subjetividade possui uma localização espacial apenas por ser corporificada (Hua 3/116, 4/33, 13/239 *apud*. ZAHAVI, 2003)<sup>266</sup>. O corpo é então uma condição de possibilidade para a percepção e a interação com objetos compreendidos como espaciais (Hua 14/540, *apud*., *ibid*.). Além disso, a própria percepção pressupõe um tipo particular de corporalidade auto sensitiva, marcada por uma experiência kinestética, ou seja, uma experiência da posição e do movimento do próprio corpo que atua concomitantemente à percepção do objeto que é indispensável quando se trata de tematizar a constituição dos objetos da percepção, inclusive no que diz respeito ao problema da unidade significativa de objetos aos quais se tem acesso a partes ou faces (Hua 16/169, 11/14-15, 4/66, 16/159, 6/109, *apud*., *ibid*.): “[...] a intencionalidade perceptiva pressupõe uma subjetividade incarnada e em movimento. [...] Resumindo, o ponto crucial levantado por Husserl não é que podemos perceber o movimento, mas que nossa própria percepção pressupõe movimento” (*ibid*., p. 100, tradução nossa)<sup>254</sup>.

O mais importante aqui é sublinhar a distinção repetidas vezes colocada por Husserl entre uma consciência pré-reflexiva do corpo vivido que acompanha e

<sup>265</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] if it weren't for the body, there would be no intersubjective world.”.

<sup>266</sup> ZAHAVI, Dan. *Husserl's phenomenology*. California: Stanford University Press, 2003.

<sup>254</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] perceptual intentionality presupposes a moving and therefore incarnated subject. [...] In short, the crucial point made by Husserl is not that we can perceive movement, but that our very perception presupposes movement.”.

condiciona toda experiência dos objetos dotados de extensão, dos objetos no espaço, por um lado e, por outro, uma experiência temática subsequente do corpo *como* um objeto:

Essa situação paradoxal pode nos ajudar a entender a crescente consciência de Husserl da singularidade do corpo, por um lado, e o *caráter intrínseco da corporalidade* para a vida da consciência, mesmo em sua forma reduzida ou purificada, por outro. (MOHANTY, *ibid*, p. 128, tradução nossa, grifo do autor)<sup>255</sup>.

A defesa desta singularidade depende fundamentalmente da noção de corpo vivido e suas evidências fenomenológicas, pois o corpo aparece, concomitantemente, como corpo vivido, organismo animal e objeto material, nessa ordem e, contudo, como destaca Merleau-Ponty: “O ser humano define-se pelo corpo, isto significa que a subjetividade coincide com os processos corporais. Mas, é preciso considerar que: ‘ser corpo é estar atado a um certo mundo’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 205).

Assim, apesar do princípio epistemológico defendido por Husserl segundo o qual toda intuição originária é fonte legítima de conhecimento, o que poderia nos levar a supor que se deve apenas admitir a doação do objeto à consciência como ponto de partida de sua tematização rigorosa e, assim, supostamente conceder o privilégio ao objeto, é fundamental sublinhar que fenomenologicamente admitida, a consciência é intencional e incessantemente aberta ao mundo e, mais ainda, ela é constituinte do significado desse mundo e da nossa experiência dentro dele:

A experiência perceptiva é indubitável não como um meio para conhecer o mundo dos objetos separado da existência humana, mas como um meio para conhecer o mundo vivido e deduzir daí as estruturas necessárias da consciência. (ALCOFF, 2000, p. 47-48)<sup>256</sup>.

Neste sentido, o corpo é dado concomitantemente como uma estrutura volitiva e uma dimensão da sensibilidade, como índice de certa interioridade e também como aparência tátil e visual, logo, certa exterioridade. A questão então é saber qual a relação existente entre a “*Inner*” e a “*Aussen-leiblichkeit*”<sup>267</sup> (ZAHAVI, *ibid.*, p. 103). Este argumento pode ser ilustrado pela análise do caso emblemático no qual uma

---

<sup>255</sup> O texto em língua estrangeira é: “This paradoxical situation may help us to understand Husserl’s growing awareness of the uniqueness of body on the one hand, and the intrinsicality of corporeality to the life of consciousness, even in its reduced or purified form, on the other.”.

<sup>256</sup> O texto em língua estrangeira é: “Perceptual experience is indubitable not as a means to know an object world separate from human existence, but as a means to know the lived world, and to deduce the necessary structures of consciousness.”.

<sup>267</sup> Hua 14/540; 9/391.

mão toca a outra provocando uma sensação dupla, uma espécie de reversibilidade, pois o tocado pode ser compreendido como tocar e vice-versa. Neste caso, é plausível asseverar que a interioridade e a exterioridade do corpo sejam diferentes manifestações do mesmo (Hua 14/75, 13/263, Ms. D. 12 III 14).

Com base nestas considerações, podemos afirmar a insuficiência da tese de que o tema da diferença sexual esteja completamente excluída do escopo de uma investigação fenomenológica, como indica a leitura clássica aqui referida, uma vez que a corporeidade não está excluída do âmbito da subjetividade transcendental, mas, ao contrário, ocupa aí um lugar estratégico. A consciência transcendental tal como tematizada por Husserl, não pode ser reduzida ao seu aspecto reflexivo ou intelectual, mas é dotada de uma consciência perceptiva pré-reflexiva que aparece como estrato básico da corporalidade em que o próprio corpo vivido é constituído. Assim, certa “intencionalidade da corporeidade, que participa da constituição do mundo e é bem reconhecida por fenomenólogos como Merleau-Ponty, encontra lugar dentro do campo total da subjetividade transcendental.” (OKSALA, *ibid*, p. 231, tradução nossa)<sup>268</sup>.

Do ponto de vista da fenomenologia feminista, entretanto, é importante observar que apenas afirmar o papel constitutivo da corporalidade não necessariamente eleva a questão da diferença sexual ao nível da análise fenomenológica. Mesmo se reconhecido o lugar estratégico da corporeidade na constituição do mundo, segunda a leitura clássica, o que interessaria à fenomenologia seria justamente superar tais fenômenos em busca de uma descrição adequada da subjetividade transcendental compreendida como dotada de carácter intencional. Isso é o mesmo que dizer que ainda que haja uma dimensão de corporeidade inerente à consciência, o fenômeno mundano da diferença sexual permanece secundário no interior de sua investigação.

A fenomenologia feminista seria assim um oxímoro: a questão da diferença de gênero ou sexual não pode surgir na análise fenomenológica da subjetividade transcendental. Se ela surgiu por algum motivo, então nós deveríamos simplesmente dispensá-la, pois isto significa que a redução

---

<sup>268</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] bodily intentionality, which participates in the constitution of the world and is well recognized by phenomenologists such as Merleau-Ponty, finds its place within the total field of transcendental subjectivity.”

transcendental não foi bem compreendida ou realizada. (OKSALA, *ibid.*, p. 231, tradução nossa)<sup>269</sup>

A segunda possibilidade de compreensão do que caracteriza uma fenomenologia feminista aparece justamente como desdobramento da tematização da corporeidade sob o viés da análise intencional, num sentido positivo. Na literatura específica que desenvolve esta posição, tem sido comum que se conceda privilégio à análise de Merleau-Ponty segundo a qual uma vez que a redução completa à consciência transcendental não seria possível, devemos nos concentrar na noção de corpo vivido. Este postulado do trabalho do autor francês foi apropriado de maneira relevante por autoras como Iris Marion Young (2005)<sup>270</sup> com o objetivo de desenvolver uma abordagem fenomenológica coerente com o movimento e as vivências das mulheres, com destaque para a gravidez e a experiência da amamentação.

Politicamente e estruturalmente é crucial observar que isto não significa que haja uma associação essencial ou biológica entre essas vivências e o ser mulher, o que deixaria de fora tanto as experiências de homens trans e pessoas não-binárias capazes de gestar quanto as de mulheres cis que eventualmente não possam ou não queiram passar por tal experiência. Ao contrário, podemos interpretar essa descrição como a tentativa de dar acesso à maneira como estas situações e condições compõem o *como* se experimenta ou se acessa o gênero e o sexo como horizontes existenciais significativos, bem como a relação entre a identidade e o corpo vivido – porém, como já aludimos anteriormente, fenomenologicamente visada a experiência se doa como

[...] abertura [o que] significa que a experiência não é fechada para o mundo, mas aberta à mudança de modo que nunca fica claro desde o início o que, na experiência de alguém, indicará outras experiências possíveis. Essa abertura da experiência se deve à estrutura do horizonte da experiência acima mencionada. O horizonte representa uma área de experiência que deve ser minuciosamente determinada de modo a conduzir a outras experiências. Característica desta abertura é a impossibilidade de determinar

---

<sup>269</sup> O texto em língua estrangeira é: “Feminist phenomenology would thus be an oxymoron: the question of gender or sexual difference cannot arise in the phenomenological analysis of transcendental subjectivity. If it did arise for some reason, then we would have to simply dismiss it by pointing out that the procedure of transcendental reduction has not been properly understood or accomplished.”.

<sup>270</sup> YOUNG, Iris Marion. *On female body experience : “Throwing like a girl” and other essays*. Nova Iorque, Oxford University Press, 2005.

exaustivamente o horizonte porque cada nova experiência abre nele novas áreas. (STOLLER, 2009, p. 718, tradução nossa)<sup>271</sup>

Na obra *On female body experience – throwing like a girl and other essays* (2005), Marion Young destaca a ausência de uma abordagem da gravidez que não a considere um estágio do desenvolvimento fetal para a qual a mulher ou pessoa gestante seja considerada como mero recipiente no sentido da leitura hegemônica de vivências como mudanças hormonais, a puberdade, a menstruação e a gravidez como fatos meramente fisiológicos que pesam sobre certos corpos, atando-os à natureza. A autora sublinha que esta interpretação persiste mesmo na profunda, clara e ingênua (1989, p. 53) abordagem de Simone de Beauvoir. Esta mudança de perspectiva nos permite, inclusive, pautar esses fenômenos em suas complexas, abertas e diversas relações com gênero, sexo, identidade, mas também com a política e a história do patriarcado buscando abarcar também as abordagens descritivas de homens trans e pessoas não-binárias a respeito da maneira como estas experiências ganham sentido em seus horizontes e situações específicas.

A polêmica sobre abordagens da gravidez e da menstruação como características definitórias da categoria “mulher”, inclusive, também é fruto da manutenção da leitura que privilegia a fisiologia como dimensão biológica/natural que difere da dimensão cultural do gênero/cultural expresso pela identidade. Isso reflete a lacuna que, segundo Young (*ibid.*, *ibid.*), persiste tanto na fenomenologia existencial quanto na teoria feminista. Ela procura apresentar algumas alternativas a esta ausência ao descrever três modalidades relacionadas a corporalidades especificamente femininas que são a transcendência ambígua, uma intencionalidade inibida e uma unidade descontínua (*ibid.*, p. 58 ss.). Segundo a sua visão, todas elas:

[...] têm sua raiz, no entanto, no fato de que, para a existência feminina, o corpo frequentemente é concomitantemente sujeito e objeto para ele mesmo, ao mesmo tempo e em referência ao mesmo ato. A existência corporal feminina frequentemente não é uma presença pura para o mundo porque

---

<sup>271</sup> O texto em língua estrangeira é: “An openness of experience means that experience is not closed off to the world but open to change so that it is never clear from the beginning what, in one’s own experience, will indicate other possible experiences. This openness in experience is due to the above-mentioned horizon structure of experience. The horizon represents an area of experience that must be closely determined so as to lead to other experiences. Characteristic of this openness is the impossibility of exhaustively determining the horizon because each new experience opens up new areas on the horizon.

refere-se a si mesma, assim como às possibilidades no mundo. (*ibid.*, p. 61, tradução nossa)<sup>272</sup>

Segundo as observações de Kristeva, são raras as considerações da gravidez nas quais, partindo do discurso científico e sua pretensão de objetividade, se admite uma “[...] preocupação com o sujeito, com a mãe como local de seus processos.” (KRISTEVA, 1980, p. 237, tradução nossa)<sup>273 274</sup>. Partindo desta consideração, Young procura apresentar uma discussão sobre a gravidez a partir da perspectiva do sujeito grávido e assume como ponto de partida para isso escritos de diários, referências literárias, mas também a sua própria “[...] reflexão fenomenológica sobre a experiência gestante.” (YOUNG, 2005, p. 46)<sup>275</sup>.

No referido ensaio, Young descreve alguns aspectos da existência corporal que considera exclusivas da gravidez, notadamente, a de uma subjetividade “[...] descentrada, dividida ou dobrada de várias maneiras” (*ibid.*, p. 47)<sup>276</sup> na qual se experimenta o próprio corpo como si mesmo e não si mesmo, o que põe em questão a delimitação rígida dos limites corpóreos tanto quanto a referência da auto localização (transferida da cabeça para o tronco), e destaca também que essa existência implica uma temporalidade específica na qual se pode experimentar uma divisão entre passado e futuro.

O ensaio no qual desenvolve tais questões é exemplar diante de nossas intenções de introdução e mapeamento das possibilidades de uma fenomenologia feminista, pois materializa o duplo movimento que a caracteriza e a que nos referimos no primeiro tópico do presente texto. Segundo a autora, esta análise do “corpo grávido vivido” critica e, ao mesmo tempo, amplia a fenomenologia da existência corporal desenvolvida por autores importantes do pensamento fenomenológico como Erwin W. Straus e Maurice Merleau-Ponty. O que aparece como sua consequência é o

---

<sup>272</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] have their root, however, in the fact that for feminine existence the body frequently is both subject and object for itself at the same time and in reference to the same act. Feminine bodily existence is frequently not a pure presence to the world because it is referred onto itself as well as onto possibilities in the world”.

<sup>273</sup> KRISTEVA, Julia. *Motherhood according to Giovanni Bellini in Desire in language: a semiotic approach to literature and art*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1980, 237.

<sup>274</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] not concerned with the subject, the mother as site of her proceedings.”.

<sup>275</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] phenomenological reflection on the pregnant experience”.

<sup>276</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] decentered, split, or doubled in several ways”.



aprofundamento da crítica ao modelo cartesiano da subjetividade e, ao mesmo tempo, um desafio à suposição implícita, em tais autores, de uma distinção nítida entre imanência e transcendência. Ela argumenta dizendo que a gravidez expõe um “[...] paradigma da experiência corpórea em que a unidade transparente do eu se dissolve e o corpo atende positivamente a si mesmo ao mesmo tempo em que realiza seus projetos.” (YOUNG, *ibid.*, p. 47, tradução nossa)<sup>277</sup>.

Esta mesma experiência serve de base para a tematização por Carol Bigwood (1991, p. 54, tradução nossa) em *Renaturalizing the body (with the help of Merleau-Ponty)*, sobre o qual ela relata “Estou escrevendo grávida de sete meses, curvando-me sobre minha grande barriga redonda para escrever na mesa”<sup>278</sup>. Sua defesa da abordagem fenomenológica da noção de corpo passa pela afirmação de uma tendência ousada que, apesar de ter sido apresentada na década de 1990 como uma crítica ao *Problemas de gênero* de Butler (2003), segue muito menos discutida do que a Teoria Queer, em sua relação com o pós-estruturalismo de Foucault.

De acordo com essa abordagem, o estudo fenomenológico das questões ligadas a gênero e sexo envolve a análise de modalidades ou estruturas de incorporação que são ligadas de modo inexorável à diferença sexual e sugerem uma consistência fenomenológica do gênero que se conecta com o corporar e não apenas se determinam pelas relações de saber-poder, as instituições e suas tecnologias. Haveria, neste sentido, formas distintas de ser corpóreo e é tarefa legítima da investigação fenomenológica descrever uma consciência que corresponda a estes modos de ser.

Tal posição, se pode contra-argumentar, encaminha a possibilidade de assentimento com uma espécie de descrição eidética da corporação feminina que termina por afirmar um corpo feminino essencializado e assim retorna a um tipo de essencialismo biológico, o que, como indicamos em tópico anterior da presente tese, configura elemento de intenso debate entre as feministas e teóricas do movimento das mulheres. A discussão sobre o essencialismo possui implicações políticas que já indicamos, mas também retoma a questão da insuficiência metodológica própria a seu

---

<sup>277</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] a paradigma of bodily experience in wich the transparente Unity of self dissolves and the body attends positively to itself at the same time that it enacts its projects.”.

<sup>278</sup> O texto em língua estrangeira é: “I am writing seven months pregnant, bending over my large round belly to write at the desk”.

desenvolvimento. É mais uma vez também neste sentido que a fenomenologia pode vir a se articular com as questões e demandas feministas. Por isso, esta leitura corpórea da fenomenologia feminista, precisa desenvolver o seguinte:

[...] um novo modelo de corpo que não conduz nem ao determinismo biológico nem ao ceticismo de gênero e ao relativismo cultural. [...] O corpo deve ser compreendido como cultural e historicamente contextualizado, por um lado, e ainda como parte de nossa dação corpórea, por outro. (BIGWOOD, *ibid.*, p. 57, tradução nossa)<sup>279</sup>

No contexto de tal discussão, Oksala retoma um relato feito por Sonja Kruks<sup>280</sup> num ensaio em que defende a relevância da apropriação, pelo feminismo, da noção fenomenológica de corpo vivido. Kruks narra o encontro com uma mulher nigeriana num abrigo para mulheres em situação de violência em que trabalhava como voluntária em Londres a partir do qual percebe em seu próprio corpo a dor nas feridas na região dos olhos e do lábio cortado de sua companheira. O que sugere, a partir desse relato, é a possibilidade de uma apreensão imediata da dor física do outro em seu próprio corpo, o que abre caminho para a análise de uma espécie de intersubjetividade imediata ligada à corporeidade. A autora então desenvolve uma descrição de sua própria experiência que parte de um tipo de variação imaginativa para a reivindicação de uma corporificação eidética especificamente feminina.

No meu exemplo, a pessoa com dor era, como eu, uma mulher. Que ela era uma mulher nigeriana cuja fisionomia, a fala, a experiência de vida e o status social eram muito diferentes dos meus não interferiu em minha capacidade de sentir imediatamente a sua dor. Para esclarecer o lugar do gênero neste contexto, é útil fazer mais uma pergunta: Eu também co-percebo a dor de um homem cujo rosto foi esmagado? Um olho roxo e um lábio ferido certamente comunicam a dor do outro para mim independente do gênero, mas minha resposta afetiva à dor de um homem é mais fraca. (KRUKS, 2001, 167, tradução nossa)<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> O texto em língua estrangeira é: "We need a new model of the body that leads neither to biological determinism nor to gender skepticism and cultural relativism. The body must be understood as culturally and historically contextualized, on the one hand, and yet as part of our embodied givenness, on the other."

<sup>280</sup> KRUKS, S. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Londres: Cornell University Press, 2001.

<sup>281</sup> O texto em língua estrangeira é: "In my example, the person in pain was, like myself, a woman. That she was a Nigerian woman whose physiognomy, speech, life experiences, and social status were very different from mine did not interfere with my ability immediately to feel-with her pain. To clarify the place of gender here it is useful to ask a further question: Do I also feel-with the pain of a man whose face has been smashed? A bruised eye and a split lip certainly communicate another's pain to me irrespective of the gender of the sufferer, yet generally I do find that my affective response to a man's pain is weaker".

Poderíamos, sem dúvida, indicar uma série de questões pessoais e contingentes que seriam exigidas para que essa distinção faça qualquer sentido nesse contexto, mas a conclusão de Kruks é puramente fenomenológica: “Isto é certamente porque, ainda que eu compartilhe com ele os principais invariantes que nos tornam seres humanos sencientes, meu corpo vivido é significativamente diferente do seu” (KRUKS, *ibid*, 167, tradução nossa)<sup>282</sup>. Conforme indicamos, há aqui um questionamento subjacente a respeito do método adotado, a saber, a análise de experiências pessoais específicas que conduzem a reivindicações eidéticas sobre a corporeidade feminina, mas também uma permanência problemática do foco sobre o corpo para a abordagem dos problemas ligados a sexo/gênero.

O que se questiona aqui é exatamente até que ponto o problema da diferença sexual pode ser resolvido filosoficamente apenas por meio da análise da corporalidade, mesmo numa abordagem fenomenológica que complexifica, sem dúvida, a posição mais tradicional e corrente, naturalista, que desconsidera a noção de corpo vivido e sua distinção à determinação do corpo enquanto objeto extenso, matéria. Ou seja, biológica ou fenomenologicamente considerado, pode o corpo ser o elemento único da tematização dos problemas ligados à tradição feminista e aos movimentos das mulheres? A diferença aqui em questão pode ser efetivamente considerada como uma diferença entre dois tipos de corpos vividos?

Para desenvolver esta objeção, Oksala retoma o que chama de algumas bases puramente empíricas que apontam que não se pode simplesmente compreender o corpo vivido como algo que recai necessariamente em duas categorias ou tipos. Para embasar sua argumentação, a autora retoma estudos de psicologia infantil<sup>283</sup> sobre crenças ligadas a gênero que indicam ser improvável que as crianças consigam, por meio da experiência, derivar uma estrutura binária fixa por trás das diferenças de gênero em contextos nos quais tais distinção são frequentemente confusas, contraditórias e irregulares. O desenvolvimento de certo esquematismo de gênero que as permite classificar as pessoas em gêneros supostamente apropriados envolveria, ao contrário, processos complexos que são mediados pela aquisição da linguagem,

---

<sup>282</sup> O texto em língua estrangeira é: “This is surely because, although I share with him those key invariants that make us both sentient human beings, my lived body is also significantly different from his”.

<sup>283</sup> Cf. JOHNSON, A. *Understanding Children's Gender Beliefs* in L. Fisher e L. Embree (eds.), *Feminist Phenomenology*, 133-151. Kluwer Academic Publishers, 2000.

mas também por certas indicações normativas que operam em determinado contexto social (OKSALA, *ibid*, p. 233).

De um ponto de vista não apenas fenomenológico, mas também hermenêutico, esse tipo de investigação sobre problemas ligados a sexo e gênero a partir de uma perspectiva infantil se justifica pela influência ainda fraca exercida por horizontes significativos dominados por uma posição científico-natural do mundo e os pressupostos dos quais ela depende, ou seja, nesse contexto seria possível analisar compreensões pré-reflexivas e pré-científicas sobre sexo/gênero uma vez que as verdades veiculadas pelas crianças não se apoiam majoritariamente numa espécie de conhecimento biológico que, de fato, elas ainda não possuem. Isto fica evidente, segundo exemplos destacados pela autora, em casos nos quais o tipo de roupa ou mesmo o tamanho do cabelo de alguém seja um indicativo determinante na classificação de tal indivíduo em esquemas de significação sobre sexo/gênero. Neste sentido, é interessante notar que a imagem que as crianças têm sobre gênero:

[...] se dá num quadro progressivo: a criança pequena tem ideias sobre gênero estereotipadas, talvez divertidas, mas equivocadas; os erros em seus modos de pensar sobre gênero são gradualmente eliminados à medida que elas se aproximam da visão dos adultos que é geralmente um ponto de vista biológico. A imagem que as crianças têm sobre gênero é assumida como falha, enquanto a visão de adulto reflete uma representação precisa do gênero como fenômeno biológico. (JOHNSON, *ibid*, p. 133-134, tradução nossa)<sup>284</sup>

Como já indicamos, ocorre justamente que tem sido frequente na teoria feminista e na literatura fenomenológica uma crítica da naturalidade da base biológica do gênero que leva a afirmar que o próprio conhecimento biológico é constituído histórica e culturalmente, e, como diria a abordagem pós-estruturalista de Judith Butler: não é livre de investimento ideológico (BUTLER, 1990). Por isso não se pode desconsiderar que a possibilidade de tematizar problemas ligados a sexo/gênero precisa levar em conta formas eventualmente violentas pelas quais se produzem expectativas de gênero que não estavam dadas como um *a priori* qualquer, nem mesmo na experiência do corpo vivido. Um caso extremo é justamente o de bebês intersexuais cujos genitais são cirurgicamente refeitos para adequação a uma normatividade, de partida, injustificada. O que se evidencia nesses casos é que essa

---

<sup>284</sup> O texto em língua estrangeira é: "The young child has ideas about gender that are stereotyped, perhaps amusing, but mistaken; their errors in thinking about gender are gradually eliminated as they approximate the adult-like, biological point of view. The child's picture of gender is said to be faulty, while the adult view reflects an accurate representation of gender as a biological phenomenon."

espécie de ontologia dualista que não é necessariamente negada por uma consideração fenomenológica do corpo feminino vivido, opera como esquema inquestionado de tematização das diferenças sexuais e de gênero, e não simplesmente aparece como resultado de nossa percepção do corpo vivido.

O que se defende aqui é que mesmo se aceitarmos que o corpo, em geral, possui duas formas básicas, o significado filosófico do que está mais próximo à noção de gênero não pode ser reduzido a esse dado corporal. Esta é basicamente a premissa da crítica pós-estruturalista à leitura corpórea da fenomenologia feminista.

A maneira pela qual classificamos corpos em tipos, também lhes dá valor e significado e dependem de práticas históricas e culturais específicas. Nós só podemos identificar algo como algo usando conceitos mediados linguisticamente, e nossas experiências, portanto, sempre possui condições de possibilidade socioculturais e históricas. Um estudo filosófico de gênero não pode ser limitado a uma descrição da diferença entre dois tipos de organismo vivos, mas deve abranger um estudo dos esquemas ontológicos em que esses corpos e experiências ganham valor e significado. (OKSALA, *ibid*, p. 233-234, tradução nossa)<sup>285</sup>

Uma terceira possibilidade explorada pelo desenvolvimento da fenomenologia feminista está ligada à consideração de uma tematização determinante da intersubjetividade presente, por exemplo, nos escritos tardios de Husserl. À medida que os textos de Husserl que hoje compõem o Arquivo Husserl em Louvain, na Bélgica, têm sido publicados, novas leituras de sua contribuição filosófica têm se proliferado, sobretudo no que diz respeito a uma consideração, por sua parte, da relação inexorável entre subjetividade, intersubjetividade e mundo.

[...] a subjetividade que se relaciona com o mundo ganha sua plena relação consigo mesma e com o mundo, apenas em relação com os outros, i. e., na intersubjetividade; a intersubjetividade só existe e se desenvolve na inter-relação mútua entre os sujeitos que se relacionam com o mundo; e o mundo é realizado apenas no espaço intersubjetivo intramundano (*intermonde, Zwischenraum*). (ZAHAVI, 2001, p. 160, tradução nossa)<sup>286 287</sup>

---

<sup>285</sup> O texto em língua estrangeira é: "The way in which we classify bodies into types, give them value and meaning, depends on historically and culturally specific practices. We can only identify something as something by using linguistically mediated conceptual determinations, and our experiences therefore always have linguistic, sociocultural and historical conditions of possibility. A philosophical study of gender therefore cannot be limited to a description of the difference between two types of living bodies, but must also encompass a study of the ontological schemas in which those bodies and experiences gain value and meaning."

<sup>286</sup> ZAHAVI, Dan. *Husserl and transcendental intersubjectivity: a response to the linguistic pragmatic critique*. Athens: Ohio University Press, 2001.

<sup>287</sup> O texto em língua estrangeira é: "[...] the subjectivity that is related to the world gains its full relation to itself, and to the world, Only in relation to each Other, i. e., in inter-subjectivity; intersubjectivity

Dan Zahavi destaca, no âmbito desta tematização, três tipos de considerações do problema da intersubjetividade desenvolvidas por Husserl. A primeira delas diz respeito a seu papel na constituição do objeto externo como algo que não se doa a partir da dependência de uma interioridade, ou seja, a intersubjetividade é que destaca o caráter independente em relação a mim dos objetos de minha experiência. Deste modo, as categorias de transcendência, objetividade e realidade passam a ser lidas como intersubjetivamente determinadas, o que significa que não são constituídas por um sujeito único e isolado. (ZAHAVI, *ibid.*, p. 25-52).

Num segundo sentido, de modo ainda mais determinante, a intersubjetividade aparece como estrutura *a priori* da subjetividade. Ou seja, o que se admite sob a investigação de tal fenômeno não é apenas a presença efetiva de outras pessoas no horizonte da experiência possível à consciência, mas uma estrutura universal e apodítica do sujeito transcendental que é condição de possibilidade para a sua constituição em sentido egológico (*ibid.*, p. 61). O que deve ser considerado é que, sendo a intencionalidade o título de um problema e não uma solução absoluta, o desenvolvimento da fenomenologia exige necessariamente uma passagem da investigação egológica para uma fenomenologia “transcendental-sociológica” (Hua 9/539). Em outras palavras, “E é precisamente por isso que sua constituição só pode ser elucidada através de uma implementação radical da redução à intersubjetividade transcendental.” (ZAHAVI, *ibid.*, p.52, tradução nossa)<sup>288</sup>. Em todo caso, com isso, não é possível deduzir que tal intersubjetividade, compreendida como estrutura apodítica da subjetividade transcendental, seja diferenciada do ponto de vista de sexo/gênero. (OKSALA, *ibid.*, p. 234-235).

Há ainda, contudo, um terceiro sentido da consideração sobre o problema da intersubjetividade que é de fundamental importância para as discussões da fenomenologia feminista que diz respeito a uma ligação constitutiva do sujeito com um nexo de sentido histórico intersubjetivo no qual está sempre situado. Como membros de comunidades históricas, participamos sempre de uma tradição intersubjetiva que possui um caráter normativo determinante mesmo para a possibilidade de

---

exists and develops Only in the mutual interrelationship between subjects that are related to the world; and the world is realized onli in the inter-subjective intermundane space (intermonde, Zwischenraum).”.

<sup>288</sup> O texto em língua estrangeira é: “And it is for precisely this reason that its constitution can Only be elucidated through a radical implementation of the reduction to transcendental intersubjectivity.”.

tematização explícita da própria subjetividade: “Este terceiro tipo de intersubjetividade, portanto, se refere à importância constitutiva da esfera cultural ou da terra natal da qual o sujeito transcendental é membro” (OKSALA, *ibid.* p. 235, tradução nossa)<sup>289</sup>. Deste modo, passa a ser possível pensar na necessidade de um questionamento radical do dualismo ontológico ao qual as categorias de sexo e gênero são geralmente reconduzidos, uma vez que tais determinações não aparecem exatamente como traço necessário da experiência do corpo vivido, como estruturas eidéticas da corporalidade, mas se ligam aos esquemas de normatividade associados a este terceiro sentido específico do fenômeno da intersubjetividade no que diz respeito à constituição do mundo.

De certo modo, o que se passa com o desenvolvimento e a publicização das discussões concernentes ao feminismo e às teorias *queer*, em seus aspectos teórico e político, é a formulação linguística de experiências quanto a sexo/gênero que exigem ou, ao menos, projetam uma reformulação de tal horizonte normativo em seu aspecto co-implicado na subjetividade transcendental. Se o problema filosófico por excelência é o problema do fundamento, cabe também a uma fenomenologia feminista reconhecer, na análise deste sentido específico da intersubjetividade transcendental, o suposto fundamento da diferença sexual de onde se extraem, através de métodos e estratégias que cabe ainda averiguar, noções, papéis e identidades de gênero específicas.

Neste sentido, a esquematização proposta por Oksala indica que ainda que a consideração do caráter transcendental da intersubjetividade resolva a maioria dos problemas que aparecem na consideração da leitura clássica e da leitura corpórea supramencionadas, se considerada neste terceiro sentido, a intersubjetividade revela uma espécie de estrutura constitutiva da realidade que não é, do ponto de vista filosófico, necessária. Também por isso são tão promissores e dinâmicos os estudos que aproximam a fenomenologia e o feminismo, uma vez que permitem uma ampliação no campo de estudos da fenomenologia capaz de superar uma espécie de paradoxo que lhe é inerente e que Paul Ricoeur formula da seguinte maneira:

No que me diz respeito, quanto mais leio Husserl, tanto mais me convenço de que o método *praticado* conduz o filósofo para um sentido cada vez menos compatível com o método *interpretado* filosoficamente. O método praticado tende para o “aprofundamento ou para a consagração da atitude original” de

---

<sup>289</sup> O texto em língua estrangeira é: “This third type of intersubjectivity thus refers to the constitutive importance of to the constitutive importance of the cultural sphere, or the *homeworld* of which the transcendental subject is a member”.

engajamento no mundo. O método interpretado tende para um idealismo solipsista que arranca definitivamente a “coisa” de sua alteridade relativa e não consegue dar conta da alteridade absoluta do outro, da segunda pessoa. (RICOEUR, 2009, 157)<sup>290</sup>

Se consideramos que existem condições constitutivas que não são simplesmente estruturas intersubjetivas *a priori*, mas esquemas de normatividade históricos que efetivamente são transformados por meio de tensões e discordâncias explícitas, eles devem aparecer também como entraves que operam na distorção da investigação *a priori* de estruturas universais e, por consequência, não devem ficar de fora do escopo de uma suspensão fenomenológica radical. Além disso, o movimento que parte necessariamente de uma experiência em primeira pessoa e conduz à consideração do caráter transcendental da intersubjetividade permanece baseado no compromisso ontológico da semelhança (o que não significa um nivelamento na mesmidade, mas uma possibilidade de aproximação e diálogo mútuo) universal dos sujeitos.<sup>291</sup>

Como compreender, portanto, que os escritos de maturidade de Husserl levem em consideração de modo tão determinante o problema da historicidade e, mais especificamente, o papel constitutivo de estruturas de sentido historicamente determinadas no estabelecimento das relações entre subjetividade, intersubjetividade e mundo? Deve-se, portanto, levar em conta seriamente o que motiva uma transformação de um pensador “alheio a preocupações políticas – apolítico, dir-se-ia, por formação, por gosto, por profissão, por preocupação de rigor científico” (RICOEUR, *ibid*, p. 18) em alguém que toma em alta conta questões relativas a uma crise histórica e coletiva do sentido da humanidade, que situa a sua própria filosofia na história e a oferece como o caminho da renovação tão almejada e necessária ao “espírito europeu”. Do ponto de vista de uma fenomenologia feminista, tais questionamentos são fundamentais.

Ainda que, nesta transformação, Husserl tenha efetivamente reconhecido a importância constitutiva deste terceiro tipo de intersubjetividade, ele permanece ligado à intersubjetividade em seu sentido anteriormente indicado, como uma estrutura *a priori* da subjetividade e, por isso, apenas a concordância de suas experiências aparece como realização relativa que possui condições de possibilidade históricas e

---

<sup>290</sup> RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

<sup>291</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations*. Dordrecht: Kluwer, 1995, p. 125.



culturais. Portanto, segundo os argumentos de Oksala, o que se assume é que ainda que a fenomenologia reconheça o papel da linguagem e das normatividades culturais na constituição do mundo, ela “[...] não pode abordar o significado transcendental e constitutivo desses fenômenos mundanos sem abrir mão da redução à consciência transcendental.” (OKSALA, *ibid*, p. 237, tradução nossa)<sup>292</sup>.

Contudo, simplesmente abandonar a redução fenomenológica significa exatamente asseverar uma situação na qual a intersubjetividade transcendental, uma vez que constitui a historicidade e a linguagem que estão por trás da possibilidade de adoção de certos esquemas de normatividade como fundamentos, é tida como constituída pela experiência. Como pode, neste sentido, algo ser constituinte e constituído a um só tempo? Pensando especificamente nas questões ligadas a sexo/gênero, dá-se o seguinte:

[...] para iniciar uma análise que parte da experiência feminina para a compreensão do que é uma mulher, é preciso já ter assumido aquilo que se pretende explicar. [...] [Assim sendo] ou a questão do gênero não pode ser investigada sob o método fenomenológico, ou nossa investigação está condenada a uma circularidade que já pressupõe aquilo que ela procura explicar. (OKSALA, *ibid*, p. 237, tradução nossa)<sup>293</sup>.

É certo que aqui precisamos levar em conta a caracterização fornecida por Husserl da história num sentido teleológico como ligada à tarefa infinita da filosofia a partir da qual se desenvolvem as ciências particulares. Neste sentido, a história de que se fala aqui é, certamente, uma forma normativa dotada de totalidade e infinitude, uma ideia, por assim dizer: “o ideal da totalidade dos ideais; numa palavra, o todo infinito de todas as normas” (RICOUER, *ibid*, p. 32). A possibilidade de compreensão da tarefa transcendental da fenomenologia como situada historicamente só pode fazer sentido no consentimento desta caracterização específica da história do Ocidente que se revela por meio da tematização de uma crise que se instaura não pela infertilidade de tal tarefa infinita, pois as ciências particulares não cessam de fornecer resultados concretos, mas por uma crise em seu sentido e projeto, uma crise da ideia diretora que faz a cientificidade da ciência: “essa crise é o objetivismo, a redução da tarefa

---

<sup>292</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] it cannot address the transcendental, constitutive significance of these mundane phenomena without giving up the reduction to transcendental consciousness.”.

<sup>293</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] to start the analysis from a woman’s experience when trying to understand what a woman is means already assuming that which we seek to explain. [...] Either the question of gender cannot be investigated under the phenomenological method at all, or our investigation is doomed to a circularity that already presupposes that which it seeks to explain.”.

infinita do saber ao saber matemático-físico, que constitui a sua realização mais brilhante” (*ibid*, p. 32).

É no seio da avaliação desta crise que Husserl pôde asseverar uma falência ética e existencial das ciências, uma vez que elas terminam por ignorar seu pertencimento à tarefa infinita que está em jogo na história assumida em seu sentido teleológico. Justamente em meio ao desenvolvimento destas emblemáticas considerações que aparece, na fenomenologia, a visão de uma história que não se reduz a uma coletânea de fatos, mas se caracteriza mais precisamente da seguinte forma: “uma história que vive e progride na tensão motivada pela realização de uma finalidade. Ou, noutros termos, na linguagem das *Investigações lógicas*, por uma intenção em busca de preenchimento.” (MORUJÃO, 2007, p. 147)<sup>294</sup>.

Em face disto, é importante pontuar que não se pode abordar uma história teleologicamente determinada como algo externo e, no fim das contas, objetivo. De fato, este é um pressuposto central para o desenvolvimento da historiografia do século XIX que busca estabelecer a história como ciência, como campo de estudos submetido à objetividade e à neutralidade, movimento que Nietzsche nomeou de uma “febre histórica” em sua segunda consideração intempestiva<sup>295</sup>. Numa interpretação deste texto de Nietzsche, Vattimo assevera:

A doença é histórica quer enquanto historiográfica, quer enquanto tem de fazer história como *res gestae*, e isto negativamente, uma vez que é uma incapacidade de produzir uma história própria derivada do anormal interesse pela ciência das coisas passadas” (VATTIMO, 1980, p. 21)<sup>296</sup>.

Aqui podemos recorrer à noção de horizonte em sua incompletude constitutiva (STOLLER, 2009), para inferir a caráter de falso problema da pergunta sobre o passado motivada por uma busca do que realmente aconteceu. Isto é fundamental no contexto do desenvolvimento da fenomenologia em Husserl, mas também traz possibilidades interessantes para uma avaliação do desenvolvimento histórico do feminismo e de uma consciência feminista que lhe seria correlata. Para compreendê-la, não é suficiente apontar para “a correlação entre os domínios de objetividade e a consciência da evidência [...] [que reflete] toda a problemática de constituição do

<sup>294</sup> MORUJÃO, Carlos. *Husserl e a história: sobre o “Im Zickzack Vor-Und Zurückgehen”*, no §9 da *Crise das Ciências Europeias in Phainomenon*, nº 14, Lisboa, pp. 143-156.

<sup>295</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2003.

<sup>296</sup> VATTIMO, G. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Edições 70: Lisboa, 1980.

“objeto” história; de constituição, portanto, de uma ontologia regional” (MORUJÃO, *ibid.*, p. 147). Isto evidencia que uma abordagem meramente causal, que procure inferir de um contexto dado a irrupção de certas exigências, demandas e questões históricas parte de uma transgressão categorial que depois não poderá ser facilmente corrigida. Como destaca Carlos Morujão (*ibid.*, p. 147-148, grifo do autor): “Husserl, em 1919, na conferência *Natur und Geist*, recorre ao conceito de *motivação* como sendo o mais adequado para a compreensão de fenômenos desta natureza”. Isto nos permite afirmar que há um papel central da historicidade em qualquer abordagem fenomenológica desde que esta seja considerada como “pura descrição do modo como a história pode aparecer à consciência, levada a cabo sem a preocupação de correspondência com o mundo histórico verdadeiro” (*ibid.*, p. 151).

Sublinhamos aqui, antes de tudo, a relevância dessa espécie de intromissão do problema da historicidade na fenomenologia husserliana que só pôde ser melhor explicitada no desenvolvimento das demandas de trabalho legadas por sua filosofia em autores posteriores, mas que parte da assunção de que não é possível desenvolver a problemática do caráter constitutivo de um tipo de intersubjetividade histórica se a consideramos a partir do paradigma da objetificação operado pelo movimento de absolutização do método das ciências da natureza. Esta conclusão nos permite desviar de alguns dos ceticismos que, em muitos contextos e no início de seu desenvolvimento, circundaram a fenomenologia feminista. De modo análogo à impossibilidade demonstrada pela fenomenologia de tematizar o corpo vivido apenas em seu aspecto objetivo, seria impossível abordar este terceiro sentido da intersubjetividade supondo-a destituída de uma dupla relação constituinte-constituído com a subjetividade transcendental. Assim Husserl o expressa:

Tentamos destacar a *unidade* reinante através de todas as posições históricas de metas, através da oposição e da solidariedade de suas transformações; graças a uma crítica constante que sempre retém apenas o encadeamento de conjunto da história, como a coerência de uma pessoa, tentamos finalmente perceber a tarefa histórica que somos os únicos a reconhecer como sendo a nossa pessoalmente. O olhar não parte do exterior, do fato: como se o devir temporal, no qual nos tornamos nós mesmos, não fosse senão uma simples sucessão causal exterior; o olhar procede do interior. Nós que não temos somente uma herança espiritual, mas somos também, integralmente, apenas seres em devir segundo o espírito histórico (*historisch-geistig Gewordene*), é somente por este motivo que temos uma tarefa verdadeiramente nossa. (HUSSERL, E. *apud* RICOEUR, P. *ibid.*, p. 34.)

Este terceiro sentido da intersubjetividade será decisivo no interior do desenvolvimento de uma fenomenologia feminista. Ao afirmar que a subjetividade só

pode ser tematizada em sua relação com o mundo como membro de uma comunidade (Hua 1/166), como ligada de modo fundamental à historicidade, Husserl é levado a ver que: “o ego só é o que é como *socius*, isto é, como membro de uma socialidade (Hua 15/193) e uma reflexão radical sobre ele leva necessariamente a essa descoberta de uma intersubjetividade absoluta (Hua 6/275, 472)” (ZAHAVI, 2003, p.120-121)<sup>297</sup>. A partir desta afirmação, é possível estabelecer uma série de ligações entre os temas feministas, a problemática de sexo/gênero, e a possibilidade da abertura de um campo de abordagem que, em certa medida, seja capaz de superar as duas pressuposições mais comuns no interior da literatura específica que são alianças e operacionalizações tidas como inescapáveis às ideias de natureza e cultura assumidas a partir da repetição do gesto objetificante.

Se mesmo Edmund Husserl admite como tarefa fundamental da fenomenologia a demonstração do fosso existente entre o posicionamento científico-natural, objetificante e o que o autor melhor compreenderá sob o título do mundo da vida, então nada poderia estar mais próximo do sentido filosófico dos empreendimentos feministas. Ou seja, uma vez que a fenomenologia aprofunda a tentativa de superar a noção tradicional de que algumas características das coisas que se doam à consciência tais como forma, tamanho, temperatura seriam propriedades objetivas à medida que independentes em relação à subjetividade, ela representa, de fato, uma voz filosófica privilegiada para o debate das questões de sexo/gênero que precisam, antes de tudo, superar a incessante recondução de tais categorias a meras propriedades objetivas (naturais ou culturais/históricas) de uma classe específica de entidades pertencentes ao gênero humano. De fato, apesar dos resultados eficazes que possa fornecer em relação a esse debate, as ciências naturais pouco contribuem para a sua compreensão radical. Desde esse ponto de vista, como sublinha Dan Zahavi:

Se quisermos analisar a água, o fato de que a bebemos e nela nadamos é considerado irrelevante, assim como sua cor, sabor e cheiro são bastante secundárias. Mas, mais geralmente, este é o caso para a totalidade da aparência sensível, já que isso não é nada além de uma distorção subjetiva da verdadeira realidade. Em última análise, nosso objetivo deve ser divulgar a estrutura física do objeto: Água = H<sub>2</sub>O. A verdadeira realidade, o que realmente existe objetivamente e independente da mente é, conseqüentemente, assumido como completamente diferente do que encontramos em nossa experiência pré-científica. Embora a ciência

---

<sup>297</sup> O texto em língua estrangeira é: “that the ego is only what it is as a *socius*, that is, as a member of a sociality (Hua 15/193) and that a radical *self*-reflection necessarily leads to the discovery of absolute intersubjectivity (Hua 6/275, 472)”.

inicialmente se propusesse a resgatar o mundo da ofensiva do ceticismo, ela aparentemente o fez devolvendo para nós um mundo que mal reconhecemos. (ZAHAVI, *ibid*, p. 127)<sup>298</sup>

Se admitimos que esta posição é problemática, como o faz a fenomenologia desde Husserl, no que diz respeito à possibilidade de abordagem dos entes presentes no mundo, dos objetos, o caso é ainda mais radical quando nos referimos à investigação de categorias que se fundam no âmbito do espírito, conforme indica a tematização da historicidade aqui retomada. Neste sentido, é um problema fenomenológico e feminista a crítica necessária a um objetivismo raso que assume a realidade como independente da subjetividade, da interpretação e da comunidade histórica. E isto deve ser feito sem que se recaia, contudo, na tentação de admitir essa mesma comunidade histórica como algo objetivo. Esta tematização reforça a percepção de que algumas tentativas de interdição do desenvolvimento de abordagens fenomenológicas das questões feministas se fundam em leituras parciais do que este programa de pesquisa assume e trabalha, já que “Enquanto a caricatura da fenomenologia criada pelo pós-estruturalismo alega que um objeto é meramente aparente, um entendimento mais rico da fenomenologia nos ensina que um objeto é sempre aparente em um modo particular” (STOLLER, 2009, p. 712)<sup>299</sup>.

Ainda que seja uma noção de difícil conceptualização, a noção de mundo da vida parece iluminar muito do que está em jogo no desenvolvimento de uma fenomenologia feminista. Num primeiro sentido, ela aparece como referida à experiência pré-científica do mundo a qual, de qualquer modo, funciona como fonte inescapável de justificação e significado do próprio conhecimento científico, mas, num segundo sentido, descreve uma dinâmica que gradualmente absorve teorias científicas (Hua 6/132). Os pressupostos teóricos são, paulatinamente, assimilados pela prática mais imediata e cotidiana e tornam-se parte deste mesmo mundo da vida de onde receberam seu sentido original. O que a literatura ligada à fenomenologia

---

<sup>298</sup> O texto em língua estrangeira é: “If we wish to analyze water, the fact that we drink it and swim in it is considered irrelevant, just as its color, taste, and smell are quite inessential. But, more generally, this is also the case for the entirety of sensuous appearance, since this is taken to be nothing but a subjective distortion of the underlying true reality. Ultimately our goal must be to disclose the physical structure of the object: Water = H<sub>2</sub>O. True reality— that which really exists objectively and mind-independently—is, consequently, claimed to be completely different from that which we encounter in our prescientific experience. Although science initially set out to rescue the world from the onslaught of skepticism, it apparently did so by returning us a world we barely recognize.”.

<sup>299</sup> O texto em língua estrangeira é: “While the caricature of phenomenology created by poststructuralism claims that na object is merely apparent, a richer understanding of phenomenology teaches us that na object is Always apparent in a particular way.”.

feminista faz é sublinhar o caráter estratégico dos problemas ligados a sexo e gênero na evidenciação deste tipo de movimento absolutamente constitutivo.

Em última análise, esta aparece como a forma mais radical de compreensão do sentido de tais investigações para além de (mas não negando) suas finalidades particulares e demandas políticas concretas. Reforçamos aqui a ideia de que isto não se dá pela negação de tais finalidades e demandas justamente porque o mundo da vida não é algo estático, mas tem uma gênese e se encontra em permanente transformação e, mais profundamente, possui um caráter *a priori* e, portanto, ontológico. Se não assumimos esse caráter dinâmico, é realmente difícil escapar do risco a que já aludimos algumas vezes de que o feminismo precise ser abandonado e admitido como carente de significação. Sem uma adequada explicitação deste tópico, é muito difícil para o pensamento feminista se livrar de certo determinismo biológico (ainda que voltado para uma espécie de elogio das características fisiológicas e materiais do tipo de corporalidade específica tradicionalmente associada ao feminino). O que aparece aqui é a ideia de que a frequente tematização da diferença sexual com base na natureza não é, efetivamente, um destino, uma vez que participa desta dinâmica fenomenológica em relação ao mundo da vida. É esta intuição que permite a Simone de Beauvoir negar a biologia como um destino às mulheres e não se pode sequer compreender adequadamente o seu trabalho sem aludir à herança fenomenológica que carrega e por meio da qual imprime um rastro fenomenológico indelével, ainda que por vezes indireto, no pensamento feminista contemporâneo.

Ainda mais interessante neste sentido, é o desenvolvimento proposto por Husserl no âmbito da defesa de uma possibilidade de abordar universal e essencialmente o mundo da vida. Se o compreendemos como algo caótico, deveremos admitir que teorias sistemáticas não seriam possíveis, o que não é tão facilmente justificável. Por isso ele argumentará em defesa da possibilidade de investigação do mundo da vida a partir de uma abordagem universal e essencial ao afirmar que:

Há uma estrutura para todo mundo da vida possível, independentemente de quão diferente ele seja geograficamente, historicamente ou culturalmente. E  
– para explicitar a contribuição de Husserl para a discussão sobre relativismo  
– é exatamente essa universalidade que, ainda que não garanta, torna

possível uma compreensão transhistórica e intercultural. (ZAHAVI, *ibid.*, p. 131-132, tradução nossa)<sup>300</sup>.

A pergunta que devemos direcionar a este tipo de afirmação imediatamente é qual seria, afinal, esta estrutura. Algumas vezes, à luz da inspiração kantiana que em certo sentido se verifica em seu pensamento, Husserl indica elementos formais como estruturas espaço-temporais comuns (Hua 1 / 161-162, 4/83) ou mesmo uma ideia controversa de uma natureza incondicionalmente universal e idêntica. Em outro sentido, porém, Husserl destaca que todo mundo da vida está correlacionado a um corpo vivido e passa então a alegar que tal corporeidade e o que lhe é próprio “como impulsos sexuais, necessidades, nascimento e morte, comunidade e tradição” (ZAHAVI, *ibid.*, p. 132, tradução nossa)<sup>301</sup> é que determina o quadro universal estruturante de todo mundo da vida (Hua 15/433). Esta ideia é também muito relevante para a tematização das questões referentes a sexo e gênero, mas talvez seja lícito sublinhar que de forma alguma podemos reconduzi-la a um determinismo biológico de tipo estrito. O que parece estar aqui em jogo é se, mediante a assunção do caráter constitutivo deste terceiro tipo de intersubjetividade, devemos levar a sério não apenas o que pretensamente unifica as experiências (no plural) do mundo da vida, mas também aquilo que efetivamente as diferencia ou, para falar em outros termos, será necessário assumir como legítima a investigação de campos que, numa filosofia transcendental de tipo kantiana, deveriam ser simplesmente reconduzidos ao campo do empírico e, portanto, excluídas de seu escopo. O que está em questão é, portanto, a afirmação da possibilidade de abordar tais questões desde um ponto de vista transcendental (Hua 15/391).

Assim, acredito que o pensamento tardio de Husserl é caracterizado por um reexame decisivo da relação entre o transcendental e o empírico que finalmente levou à expansão da esfera transcendental, um reexame que foi, em parte, causado por seu interesse na intersubjetividade, que o forçou a considerar o significado transcendental de *generatividade*, *tradição*,

---

<sup>300</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] there is a universal and essential structure to every possible lifeworld, regardless of how different it might otherwise be, geographically, historically, or culturally. And—to deliver Husserl's contribution to the discussion of relativism—it is exactly this. universality which, although not actually guaranteeing transhistorical and intercultural understanding, does at least make it possible.”.

<sup>301</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] such as sexual drives, nutritional needs, birth and death, community and tradition.”.

*historicidade e normalidade.* (ZAHAVI, *ibid*, p. 133, grifo do autor, tradução nossa)<sup>302</sup>

Dado o recorte específico de nossa investigação, é fundamental aqui dar algum destaque ao papel constitutivo da noção de normalidade de acordo com Husserl. O que aparecerá nesse contexto é a afirmação explícita, por parte do filósofo, de que nossas experiências são guiadas por antecipações de normalidade. Nossa apreensão e a própria tarefa constituinte da subjetividade devem ser entendidas, nesse contexto, como dependente de certas estruturas que geram expectativas por certos modelos e padrões estabelecidos por experiências anteriores (Hua, 11/186) e pela relação com determinadas tradições. Isso não nega, contudo, a possibilidade que haja um desacordo entre tais expectativas e o que efetivamente se mostra. Há portanto, a influência aqui de certas tendências e demandas gerais provenientes da tradição junto a qual se desenrolam as relações entre subjetividade, intersubjetividade e mundo (Hua 4/269):

Eu aprendo o que é normal com os outros (e, em primeiro lugar, de meus parentes mais próximos, isto é, das pessoas que me criaram e educaram [Hua 15 / 428-429, 569, 602-604]), e, portanto, estou envolvido em uma tradição que se estende através de uma cadeia de gerações em um passado obscuro. (ZAHAVI, *ibid*, p. 134)<sup>303</sup>

É precisamente neste contexto que podemos assumir um papel constitutivo da intersubjetividade não apenas quando há uma concordância entre as expectativas e vivências de interlocutores “normais” (pessoas maduras, saudáveis e racionais)<sup>304</sup> que participam explicitamente de um mesmo sentido comunitário, mas principalmente

---

<sup>302</sup> O texto em língua estrangeira é: “Thus, I believe that Husserl's late thinking is characterized by a decisive reexamination of the relation between the transcendental and the empirical that ultimately led to an expansion of the transcendental sphere, a reexamination that was, in part, brought about by his interest in intersubjectivity, and that forced him to consider the transcendental significance of *generativity, tradition, historicity, and normality*.”

<sup>303</sup> O texto em língua estrangeira é: “I learn what is normal from Others (and, first and foremost, from my closest relatives, that is, from the people who raised and educated me [Hua 15/428-429, 569, 602-604]), and, thereby, I am involved in a common tradition which stretches back through a chain of generations into a dim past.”

<sup>304</sup> Sobre a delimitação deste sujeito normal, Husserl afirma: “evidentemente, é somente graças à linguagem e à imensa extensão de sua consignação, como comunicação virtual, que o horizonte de humanidade pode ser aquele de uma infinidade aberta, como ele é sempre para os homens. Na dimensão da consciência, a humanidade normal e adulta (com exclusão do mundo dos anormais e das crianças) é privilegiada como horizonte de humanidade e como comunidade da linguagem.” (HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962. P. 182). Sobre este tópico, cf. também FILHO, R. M. *O sujeito normal husserliano in SOFIA*, Vitória (ES), v.6, n.1, p. 149-165, Jan./Jun, 2017. Disponível em <http://www.periodicos.ufes.br/sofia/article/download/14970/11841> acessado em 20/12/2018.



quando há discordâncias e deslocamentos. Justamente na explicitação de eventuais discrepâncias é que se torna fonte legítima e profícua para o esforço de construção de compreensões mais abrangentes. Se a tarefa da ciência é determinar a natureza da realidade de maneira incondicional, aparecem como motivações decisivas as situações nas quais se percebe que, de fato, não experimentamos o mundo todos à mesma maneira ou a partir de um mesmo horizonte, para dizer de modo mais rigoroso à luz da fenomenologia. A possibilidade da discussão sobre a diferença sexual e as questões de gênero ganham aqui um lugar estratégico e até, em certo sentido, privilegiado, pois o que se encontra em sua origem é justamente uma reivindicação de tal ordem.

Quando indicamos, no início do presente texto, a necessidade de compreensão do pensamento feminista a partir de sua relação necessária com a filosofia, compreendida no sentido da história teleológica husserliana, como tarefa, o fizemos pela visão de que o feminismo, tanto em seu aspecto teórico quanto prático, guarda certa relação com uma tradição constituinte que é a mesma, mas que se mostra, a partir da questionabilidade dos problemas de sexo e gênero, a partir de outra perspectiva e, assim, evidencia o seu caráter não-natural, não-necessário e debitário de certas escolhas e posicionamentos que deixam de fazer sentido mediante o abandono da consideração do caráter dinâmico do mundo da vida, sobretudo no que diz respeito ao tipo de ligação específica que este possui com o saber científico-natural.

[...] eu sou um “filho do tempo”; sou um membro de uma comunidade (*we-community*) no sentido mais amplo - uma comunidade que tem sua tradição e que, por sua vez, está conectada de uma maneira excepcional com os sujeitos geradores, dos mais próximos aos mais distantes ancestrais. E estes me 'influenciaram': sou o que sou como herdeiro. (HUSSERL *apud* ZAHAVI, *ibid.* p. 138)<sup>305</sup>.

É da percepção do caráter determinante desta tematização que Johanna Oksala diferencia ainda uma terceira possibilidade de investigação no que diz respeito à fenomenologia feminista que ela classifica como uma leitura pós-fenomenológica, que segundo a avaliação de Silvia Stoller (2009, p. 729) espelha a ideia de que “[...] o

---

<sup>305</sup> O texto em língua estrangeira é: “What I generate from out of myself (primally instituting) is mine. But I am a 'child of the times'; I am a member of a we-community in the broadest sense—a community that has its tradition and that, for its part, is connected in a novel manner with the generative subjects, the closest and the most distant ancestors. And these have 'influenced' me: I am what I am as an heir (Hua 14/223).”.

pós-estruturalismo e a fenomenologia não estão tão distantes quanto parece.”<sup>306</sup>. No artigo em que avalia o desenvolvimento da fenomenologia feminista, ela assim resume os esforços de Johanna Oksala:

Embora inicialmente a fenomenologia e o pós-estruturalismo parecessem antagonistas inconciliáveis, a pesquisa contemporânea de gênero mostra que os dois, de fato, se complementam de maneira significativa. Johanna Oksala parece seguir na mesma direção ao encaminhar sua crítica contundente à fenomenologia feminista em direção ao que ela chama de uma “leitura pós-fenomenológica” que parte de uma perspectiva pós-estruturalista para constituir uma fenomenologia de gênero “radicalmente revisada”. (STOLLER, 2017, p. 337)<sup>307</sup>.

Com o termo "pós-fenomenologia", a autora procura indicar justamente esta necessidade de uma reformulação no método fenomenológico para que seja possível dar conta das questões supramencionadas que, argumenta, o torna mais capaz de “[...] lidar com a importância constitutiva do mundo social e cultural.” (OKSALA, *ibid*, p. 238)<sup>308</sup>. De fato, seguindo este apontamento, buscaremos avaliar ainda na sequência deste trabalho a relevância para as questões ligadas a sexo e gênero da composição proposta por Heidegger entre uma fenomenologia e uma hermenêutica, pois, cremos, é justamente no desenvolvimento desta questão que ela pôde se constituir como uma radicalização do gesto fenomenológico iniciado por Husserl e, neste sentido, podemos compreender o desenvolvimento de seu pensamento no âmbito disso que aqui Johanna Oksala nomeia uma leitura pós-fenomenológica.

A partir destas considerações, ficará cada vez mais evidente é a necessidade de assumir a positividade do círculo hermenêutico para a devida tematização dos problemas concernentes a sexo/gênero. Segundo a interpretação da autora, não seria possível “entender como o gênero é constituído por esquemas ontológicos normativos se acreditamos que podemos, por algum passo metodológico supremo como a *epoché*, deixar para trás todos os nossos compromissos ontológicos.” (OKSALA, *ibid*,

---

<sup>306</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] poststructuralism and phenomenology are not as far apart as it seems.”.

<sup>307</sup> O texto em língua estrangeira é: “Although initially phenomenology and post-structuralism seemed to be irreconcilable antagonists, contemporary gender research shows that the two in fact meaningfully complement each other. Johanna Oksala seems to move in the same direction by following her sharp criticism of feminist phenomenology with what she refers to as a “post-phenomenological reading” from a post-structuralist perspective in order to constitute a “radically revised” phenomenology of gender.”.

<sup>308</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the constitutive importance of culture, language and historicity”.

p. 238)<sup>309</sup>. A investigação que se desenvolve no âmbito de uma fenomenologia feminista questiona, portanto, a abrangência de toda suspensão fenomenológica possível e a redescobre como tarefa interminável, circular e sempre parcial. Um caminho possível aqui seria admitir que campos e objetos de investigação tradicionalmente ligados à antropologia, sociologia e à medicina, por exemplo, passem a fazer parte da investigação fenomenológica sobre o papel constitutivo da experiência generificada. Este não é exatamente um caminho novo, como já indicamos. Na análise da intersubjetividade, Husserl terminou por adentrar campos tradicionalmente reservados à psicopatologia, sociologia, antropologia e, de modo semelhante, autores como Martin Heidegger ou Simone de Beauvoir, profundamente relacionados à tradição fenomenológica, não puderam deixar de considerar o estudo da história, o que será o diferencial aqui é que também não devemos nos limitar a tais considerações.

Apesar de compreender o contexto em que esta proposta é desenvolvida, cabe aqui a ressalva de que não é tão simples afirmar que por meio da *epoché* se pretende realmente abandonar todos os nossos compromissos ontológicos. Na verdade, a sua descrição como um método que consiste em “pôr em parêntesis” (HUSSERL, 2006) não indica necessariamente que seja possível de forma meramente voluntária suspender todas as determinações que, como viemos argumentando, estão relacionadas inclusive ao pertencimento a uma determinada tradição. Essa interpretação corresponde a uma equiparação da *epoché* fenomenológica com o método cartesiano da dúvida hiperbólica. O objetivo principal de Husserl não é negar todos os compromissos ontológicos que se doam na forma da auto evidência, mas abrir uma via para o desenvolvimento filosófico capaz de suspender a fé no mundo que caracteriza a atitude natural (*ibid.*, p. 51) ou, como define Bernhard Waldenfels, que busca “a reconciliação do que se mostra com o modo como se mostra” (WALDENFELS, 1992, p.30, tradução nossa)<sup>310 311</sup>, uma vez que:

---

<sup>309</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] it is impossible to understand how gender is constituted through normative ontological schemas if we believe that we can, by some supreme methodological step such as the epoche, leave all our ontological commitments behind.”.

<sup>310</sup> WALDENFELS, Bernhard. *Einführung in die Phänomenologie*. Munique: Wilhem Fink, 1992.

<sup>311</sup> O texto em língua estrangeira é: “die Rückführung dessen, was sich zeigt, auf die Art und Weise, wie es sich zeigt.”.

Em nossa vida cotidiana, parece que temos uma relação muito natural e íntegra com o mundo: experimentamos o mundo como perceptível, aparente para nós, imediato. Em geral, não duvidamos do mundo - "acreditamos" nele e em tudo o que nele encontramos. (STOLLER, 2009, p. 713, tradução nossa)<sup>312</sup>

De qualquer modo, segundo a leitura de Johanna Oksala, além de ser necessário abandonar a pretensão da redução à consciência transcendental na elaboração de uma fenomenologia de gênero, seria necessário também reconhecer que as experiências em primeira pessoa limitadas por aspectos normativos e expectativas de normalidade quanto a sexo e gênero não consistem em pontos de partida férteis para tais descrições. Ao contrário, para a autora, seria mais interessante partir de relatórios, relatos e registros de trabalhos antropológicos e sociológicos, documentos médicos sobre corporalidades não normativas como é o caso das crianças intersexo, dentre outros. Assim ela conclui:

Embora possa parecer que o bebê foi jogado fora junto com a água do banho e que assim se rejeita completamente a fenomenologia, isso seria uma conclusão muito apressada. A investigação filosófica do gênero ainda é entendida como uma investigação da experiência constituinte de gênero, não como análise conceitual da linguagem ou uma investigação puramente biológica do corpo. Não se pode reduzi-la ao estudo médico ou sociológico, mesmo que não possa dar-se ao luxo de ignorar os métodos e resultados destas e de outras ciências. Estas descrições empíricas só podem revelar algo sobre os esquemas ontológicos normativos que são constitutivos de nossas experiências quando elas são submetidas à análise filosófica crítica. E, mais ainda, essa análise deve assumir a forma da autorreflexão radical. Finalmente, devo ler estas investigações apenas em sua relação com a minha experiência, pois é aí que elas podem revelar algo anteriormente escondido sobre a sua constituição, seus limites e seu caráter supostamente natural e universal. (OKSALA, *ibid*, p. 238, tradução nossa)<sup>313</sup>

O estudo de um sistema diferente de normalidade, no sentido atribuído por Husserl e anteriormente mencionado, funcionaria neste caso como uma espécie de redução fenomenológica mais eficaz. Podemos admitir, nesse caso, que aqueles

---

<sup>312</sup> O texto em língua estrangeira é: "In our everyday life, we seem to have a very natural and unbroken relationship to the world: we experience the world as perceptible, apparent to us, immediate. In general, we do not doubt the world – we 'believe' in it and all we encounter in it."

<sup>313</sup> O texto em língua estrangeira é: "Although it might seem that we have now thrown the baby out with the bath and rejected phenomenology altogether, this would be too hasty a conclusion. The philosophical investigation of gender is still understood as an investigation of the constitution of gendered experience, not as a conceptual analysis of language or a biological investigation of the body. It cannot be reduced to medical or sociological study, even if it cannot afford to ignore the methods and results of these and other empirical sciences. These empirical descriptions can only reveal something about the normative ontological schemas that are constitutive of our experiences when they are submitted to critical philosophical analysis. What is more, this analysis must ultimately take the form of radical self-reflection. It is ultimately I who must read these investigations, and it is only in relation to my experience that they can reveal something previously hidden about its constitution, its limits and its supposedly natural and universal character."

interlocutores que Husserl inicialmente exclui do âmbito de tal tematização, ou seja, os interlocutores “anormais”: crianças, esquizofrênicos, pessoas pertencentes a outras configurações do mundo da vida de modo geral, abrem a possibilidade de tornar visíveis alguns aspectos geralmente ocultos do solo comum da tradição e, mais do que isso, revelam de modo privilegiado as condições nas quais a constituição de fato se dá, ainda que eventualmente algumas de suas pressuposições possam ser revalidadas a partir de tal experiência. Não faria sentido aqui manter a distinção entre normalidade e anormalidade, mas sublinhar a permanência, em todo caso, do papel constitutivo de tais expectativas tanto num caso quanto no outro. Não se trata, é verdade, de uma “mudança da atitude natural para o âmbito transcendental da consciência, mas trata-se de uma mudança para o nível de um discurso transcendental” (OKSALA, *ibid*, p. 239, tradução nossa)<sup>314</sup>.

Neste sentido, a autora acolhe a formulação de Merleau-Ponty sobre a redução fenomenológica segundo a qual ela seria o esforço provisório para romper com a familiaridade do mundo e a possibilidade de vê-lo em sua estranheza constitutiva (MERLEAU-PONTY, 1945/1994, xiii–xiv).<sup>315</sup> Isto indica que esta possibilidade de acolher o “anormal” e o “estrangeiro” não conduz necessariamente à afirmação do “normal” e do “mundo natal” como primários e universais. Quanto às questões de sexo e gênero de um ponto de vista fenomenológico, isso implica que:

O objetivo não é encontrar as estruturas eidéticas de uma experiência feminina que caracterizam todas as mulheres quer elas venham da Nigéria ou da Noruega: é, em vez disso, buscar as estruturas que são constitutivas do sentido de normal em nosso mundo natal. (OKSALA, *ibid*, p. 239, tradução nossa)<sup>316</sup>

Do ponto de vista metodológico, o que a autora apresenta em relação à leitura pós-fenomenológica é um caminho que para tentar realizar algum tipo de evidenciação dos esquemas ontológicos subjacentes aos modos próprios de pensar, perceber e agir da tradição que exercem um papel constitutivo tanto na assunção da tarefa filosófica quanto no desenvolvimento teórico e político do feminismo, começa

---

<sup>314</sup> O texto em língua estrangeira é: “It is not a shift from natural attitude to the level of transcendental consciousness, but it is nevertheless a shift to the level of transcendental discourse.”.

<sup>315</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1945/1994.

<sup>316</sup> O texto em língua estrangeira é: “The aim is not to find eidetic structures of female experience that characterize all women whether they come from Nigeria or Norway: it is rather to seek the structures that are constitutive of the sense of normal in our homeworld.”.

por considerar aquilo que é “estrangeiro”, num primeiro momento, à própria subjetividade que a ela se liga: como seria o caso dos estudos antropológicos, historiográficos e médicos (*Ibid.*, p. 239). Este conhecimento seria então avaliado com vistas à elucidação de sua dependência em relação aos pressupostos e compromissos ontológicos de seu mundo de origem. Assume-se assim explicitamente algo que é caro e mesmo impossível a uma leitura tradicional da fenomenologia, a saber:

[...] esquemas ontológicos constitutivos estão sempre ligados à normatividade cultural - a língua, história e cultura. Ainda que eles sejam necessários e irrevogavelmente entrelaçados com nossas formas de reflexão, em última análise, são contingentes e, portanto, mutáveis. (*Ibid.*, p. 239, tradução nossa).<sup>317</sup>

De que modo isso não caracteriza uma recondução da temática de gênero e sexo a uma espécie de determinismo cultural, em oposição ao determinismo biológico, é algo que ainda não estamos em posição de esclarecer de modo suficiente, pois, cremos, isto depende de colocar uma pergunta que aqui não chega a ser explicitada que é: afinal, então, como é possível mudar os “esquemas constitutivos e ontológicos” uma vez que se admite que eles são, em última análise, mutáveis e contingentes? Esta nos parece ser uma questão central a ser levada em conta pela fenomenologia feminista e, de modo geral, pela investigação especificamente filosófica acerca das questões ligadas a sexo e gênero e que abordaremos num diálogo mais detido com o pensamento heideggeriano em nosso último capítulo.

Para concluir a exposição da autora à qual aqui nos reportamos, cabe ainda acrescentar que, em sua defesa da leitura que chama pós-fenomenológica, ela indica uma espécie de limite da reflexão filosófica sobre gênero que se torna aqui interessante para nós, nomeadamente, a de que ela só pode ser “uma tarefa pessoal” (*Ibid.*, p. 240), no sentido da busca pelo empreendimento de uma análise das experiências, teorias e pressupostos sobre gênero e sexo que são constituídas, formadas, por uma comunidade específica, suas práticas, crenças e linguagens e, sobretudo, no sentido de problematiza-las, de assumi-las como dignas de uma tematização explícita e de uma recondução ao âmbito de uma intersubjetividade inescapavelmente histórica. Neste sentido, o que admite como mais importante tarefa

---

<sup>317</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] these constitutive, ontological schemas are always tied to cultural normativity – to language, history and culture. While they are thus necessarily and irrevocably intertwined with our forms of reflection, they are, nevertheless, ultimately contingent and therefore changeable.”.

de uma fenomenologia feminista é a explicitação de que as experiências de gênero são *constituintes* não apenas de modos de corporalidade específicos, mas também de normatividades práticas, culturais e de estruturas de significação.

Isso pode ser feito por um sujeito que, através da reflexão filosófica radical, almeja afastar-se criticamente de certas formas de experiência. O que minha leitura pós-fenomenológica sugere, no entanto, é que, poderia ser mais útil ler relatórios psicológicos ou estudos etnográficos para analisar as minhas próprias experiências de mulher ou de uma corporificação específica. A pós-fenomenologia começaria assim com conhecimentos e experiências que são estranhas para nós, mas isso não significa que a questão do gênero seja relegada ao domínio do estudo empírico. O método de redução é necessário para efetuar o passo reflexivo que abre o reino da investigação transcendental. Nós devemos romper com a atitude natural entendida como uma atitude onde a nossa pré-compreensão ontológica do mundo não está, de fato, visível, para uma atitude na qual somos capazes de problematizá-la. Ao mesmo tempo, temos que aceitar que a ontologia nunca pode ser totalmente suspensa, porque está irrevogavelmente amarrada à nossa linguagem, nossos métodos de reflexão e formas de ver o mundo. Isso significa aceitar o caráter sempre parcial e preliminar de qualquer procedimento filosófico sobre nós mesmos. Uma análise da experiência que pretende ser radical e transcendental, só pode ser fragmentária e incompleta. (*Ibid.*, p. 241, tradução nossa)<sup>318</sup>

### 3.2. A fenomenologia como recurso legítimo para o feminismo desde um ponto de vista político

Antes de passar ao nosso próximo capítulo e para aprofundar algumas das sugestões até aqui colhidas, retomaremos a recorrente crítica à tradição fenomenológica segundo a qual ao nos dirigirmos aos autores supracitados, escolhidos interlocutores fundamentais, estamos diante de reflexões que não são primariamente políticas, não especificamente éticas ou até *antiéticas*. Gostaríamos de

---

<sup>318</sup> O texto em língua estrangeira é: "This can be accomplished by a subject who, through radical philosophical reflection, manages to take critical distance from certain forms of experience. What my post-phenomenological reading suggests, however, is that in order to achieve this critical distance it might be more useful for me to read psychological reports or ethnographical studies than to analyze my own experiences of women or embodiment. Post-phenomenology would thus start with knowledge and experiences that are foreign to us, but this does not mean that the question of gender is relegated to the domain of empirical study. The method of reduction is necessary to effectuate the reflective step that opens up the realm of transcendental investigation. We must break away from the natural attitude understood as an attitude where our ontological pre-understanding of the world is not visible to us at all, to an attitude that is capable of problematizing it. At the same time, we have to accept that ontology can never be totally suspended, because it is irrevocably tied up with our language, methods of reflection and ways of seeing the world. This means accepting the always partial and preliminary character of any philosophical investigation concerning ourselves. An analysis of experience that aims to be radical and transcendental can only ever be fragmentary and incomplete."

partir deste embate para a proposição de um complemento ao panorama proposto por Johanna Oksala, indicando uma espécie de quarta perspectiva possível para os encontros entre feminismo e fenomenologia que não chega a ser contrária à noção de uma leitura pós-fenomenológica por ela defendida, mas que tampouco é abordada de forma explícita no ensaio *A phenomenology of gender* (*ibid.*).

Este é um passo fundamental para o desenvolvimento futuro da fenomenologia feminista, uma vez que tantas vezes foi admitido que, na melhor das hipóteses, há pouca relevância na apropriação da literatura clássica da fenomenologia para (ou por) perspectivas que se orientam por ideais emancipatórios e que respondem por consequências políticas e históricas concretas, como devemos supor ser o caso do feminismo. Esta questão retoma a tensão que abordamos em nosso primeiro capítulo entre a história da filosofia ocidental e a política, porém de um modo mais contextualizado. Ainda que considerássemos suficientemente provadas as afinidades entre elementos e obras centrais do programa de pesquisa fenomenológico e o aspecto filosófico do feminismo, ainda se poderia supor que como seu objetivo principal, seu *telos* (entendido como motivação), continua imbricado de modo patente na esfera propriamente da disputa ético-política, toda essa aproximação pode não passar de uma perda de tempo.

Quanto a este tópico, portanto, é necessário considerar tanto o particular, a possibilidade de uma leitura ético-política do programa de pesquisa fenomenológico, quanto o geral, ou seja, a possibilidade do reconhecimento de uma politicidade própria à tarefa filosófica e/ou há insistência de questões filosóficas inerentes ao gesto axiológico pressuposto na instauração e manutenção de redes de relações de poder ou em esforços diversos de sistematização e fixação de esquemas de moralidade e normatividade. Esta articulação primeira se mostra necessariamente contida na filosofia feminista à medida que “A partir de uma perspectiva feminista, injustiças, preconceitos, ou declarações sobre a verdade e os fatos são essencialmente questões políticas.” (SCHÜES, 2018, p. 103, tradução nossa)<sup>319</sup>. Isto posto, comecemos pelo particular, observando que seria impossível abarcar aqui a totalidade de obras, artigos e reflexões nas quais podemos reconhecer a tentativa de aproximação dos dois campos de problematização em foco. Para contornar este

---

<sup>319</sup> O texto em língua estrangeira é: “From a feminist perspective, injustices, prejudices, or statements about truth and facts are essentially political issues.”



impedimento, recorreremos mais diretamente aos casos exemplares de Husserl e Heidegger, pela importância que adquirem na construção da presente tese.

Esta nota é importante porque, do ponto de vista meramente objetivo e pragmático, para contornar esse dilema, talvez fosse suficiente apontar para um conjunto de realizações constituintes da filosofia ocidental contemporânea que efetivamente se desenvolveram a partir da aproximação entre fenomenologia e política em sentidos diversos. Afirmar a integral inviabilidade de aproximar perspectivas fenomenológicas e questões e temas ético-políticos seria desconsiderar os feitos de autores como o filósofo tcheco Jan Patočka, que buscou elaborar uma crítica das abordagens husserlianas e heideggerianas do mundo da vida; ou de Bernhard Waldenfels, autor marxista que abordou a alienação e propôs uma fenomenologia da responsabilidade; além de Marc Richir ou Emmanuel Levinas ou mesmo autores que elaboram reflexões mais autônomas, mas relacionadas à fenomenologia, como Cornelius Castoriadis, Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy. Isso sem mencionar a filosofia política de Hannah Arendt em sua apropriação da investigação sobre o ser-aí (*Dasein*) presente no *Ser e Tempo* (2002) de Martin Heidegger para a tematização da natalidade e a questão da condição de possibilidade da política. (SCHÜES, 2018, p. 104). Admitamos, contudo, que isto não esgota a questão.

Podemos ainda inferir que este tema em específico vai além do escopo das diversas investigações feministas a partir da fenomenologia clássica sobre o corporificar e as experiências vividas de diferenças de sexo, gênero e raça como constitutivas de nosso ser-no-mundo. O que este programa de pesquisa assume ultrapassa e expande o âmbito de atuação de fenomenologia clássica porque, além disso, ele “[...] critica também a desigualdade e a injustiça nas relações de gênero e perscruta a constituição do gênero na história das ideias e em relação aos sistemas socioeconômicos e políticos.” (*ibid.* p. 105, tradução nossa)<sup>320</sup> e, por isso, assume como dignas de questionamento as experiências de exclusão, opressão e silenciamento ligadas a sexo e gênero.

Posição semelhante à que já mencionamos, que afirma a impossibilidade de relação entre fenomenologia e feminismo principalmente por razões políticas, é

---

<sup>320</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] it also criticizes inequality and injustice in gender relations and scrutinizes the constitution of gender within the history of ideas and socioeconomic and political systems.”

mencionada na seguinte passagem do ensaio *Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger*, da feminista e socialista Sandra Lee Bartky (1970, p. 369, tradução nossa)<sup>321</sup>: “a noção de pensamento originário como pensamento da diferença ontológica é demasiado vaga e abstrata para servir às necessidades de qualquer projeto radical de renovação do mundo”<sup>322</sup>. É certo que a autora faz esta afirmação no âmbito de uma investigação sobre a noção de “pensamento originário” na filosofia tardia de Heidegger, mas pode-se alegar ser este também o caso da noção de ser-aí (*Dasein*), desenvolvida por ele em suas reflexões anteriores à viragem (*die Kehre*) em seu pensamento na década de 1930 (HUNTINGTON, 2001, p. 4)<sup>323</sup>. Talvez, fazendo uma alusão ao que desenvolvemos até aqui, não seria descabido afirmar que críticas em tom semelhante possam ser direcionadas à fenomenologia de maneira mais geral, que enquanto uma tradição “[...] não é conhecida por ter desenvolvido um discurso político poderoso.” (SCHÜES, *ibid.*, p. 103)<sup>324</sup>.

Para traçar um caminho na direção da confrontação de tal problema, relembremos aqui os argumentos críticos à Heidegger desenvolvidos por Jürgen Habermas na obra *Discurso filosófico da modernidade* (1985)<sup>325</sup>, segundo os quais a noção de ser-aí (*Dasein*), proposta em *Ser e Tempo*, reconduz o projeto filosófico de Heidegger à filosofia do sujeito que ele pretende superar e aponta como momento crucial deste fracasso a investigação pelo *quem* do ser-aí (*Dasein*) e as indicações daí provenientes do caráter de ser sempre meu (*Je-meinigkeit*) e de ser-aí-com (*Mit-Dasein*) do ser-aí.

(Heidegger) Deprecia de antemão as estruturas do pano de fundo do mundo da vida, que ultrapassam o ser-aí isolado, como estruturas de uma existência ordinária do cotidiano, isto é, do ser-aí inautêntico. O ser-aí-com (*Mit-Dasein*) dos outros aparece certamente, em primeira instância, como traço constitutivo do ser-no-mundo. Porém, a anterioridade da intersubjetividade do mundo da vida sobre o caráter do meu-sempre (*Je-meinigkeit*) do ser-aí escapa à conceptualidade que permanece presa ao solipsismo da fenomenologia husserliana. Nesta, não é possível acomodar a ideia de que

---

<sup>321</sup> BARTKY, Sandra Lee. *Originative thinking in the later philosophy of Heidegger in Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 30, nº. 3., 1970, p. 368-381.

<sup>322</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the notion of originative thought as thought of ontological difference is far too vacuous and abstract to serve the needs of any radical world-renewing Project.”

<sup>323</sup> HUNTINGTON, Patricia. *Introduction – general background: history of feminist reception of Heidegger and a guide to Heidegger’s thought in HOLLAND*, Nancy J.; HUNTINGTON, Patricia. (orgs.) *Feminist interpretation of Martin Heidegger (Re-reading the canon)*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press, 2001.

<sup>324</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] is not known for having developed a powerful political discourse.”

<sup>325</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: D. Quixote, 1998.

os sujeitos são simultaneamente individuados e socializados. (HABERMAS, *ibid.*, p. 149).

O que se questiona, portanto, é a alegada ausência de suficiente consideração, por parte da analítica existencial de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2002), da anterioridade da intersubjetividade do mundo da vida em relação ao ser sempre meu do ser-aí. Segundo o argumento habermasiano, o resultado de tal movimento seria a proposição de um pensamento antiético à medida que relaciona uma existência autêntica do ser-aí à sua capacidade de afastamento do âmbito intersubjetivo por meio de uma decisão antecipadora que produz o isolamento radical face à sua própria mortalidade, à sua condição de ser-para-a-morte e que, ainda por cima, desvaloriza as estruturas que ultrapassam o ser-aí isolado ao afirmá-las como inautênticas.

Em primeiro lugar, Habermas afirma que Heidegger permanece preso ao solipsismo característico da fenomenologia husserliana, o que conforme indicam os apontamentos feitos anteriormente neste trabalho a respeito das considerações do filósofo sobre a dimensão constitutiva da intersubjetividade, não devemos tomar por óbvio. Adicionalmente, Jürgen Habermas nivela a tematização do mundo proposta em *Ser e Tempo (ibid.)* à reflexão husserliana sobre o mundo da vida. Este debate, no contexto supracitado, está relacionado à intenção de Habermas de servir-se da noção de mundo da vida em seu projeto de restauração do racionalismo próprio ao discurso filosófico da modernidade, o que está em voga no desenvolvimento de sua teoria do agir comunicativo. Esta descrição desconsidera, em larga medida, a possibilidade de abordar a questão que parte da percepção de que “[...] a questão do ser social humano também é, em primeiro lugar, uma questão fenomenológica.” (PATOCKA, 1996, p. 149)<sup>326 327</sup>.

De qualquer modo e para além dos objetivos do autor da crítica aqui revisitada, em relação ao caso exemplar a que nos referimos, é preciso questionar se o nivelamento antes destacado é legítimo e se encontra respaldo nos textos dos autores. Posteriormente, precisaríamos avaliar se realmente, a “anterioridade da intersubjetividade do mundo da vida” (HABERMAS, *ibid.*, *ibid.*) escapa à

---

<sup>326</sup> PATOCKA, Jan. *Heretical essays in the philosophy of history*. Tradução por Erazim Kohák. Chicago: Open Court Press, 1996.

<sup>327</sup> O texto em língua estrangeira é: “Thus the question of human social being is also in the first place a phenomenological question.”.

conceptualidade proposta em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, *ibid.*), visto que este é um elemento central de tal crítica ao caráter antiético da fenomenologia hermenêutica proposta na obra de 1927 e se faz sentido, de todo modo, falar aqui de uma anterioridade.

O que aparece como pressuposto desta crítica é que o caráter de ser sempre meu do ser-aí (*Dasein*), o *self*, seria construído e negociado através de interações sociais e, portanto, toda experiência do *self* seria mediada intersubjetivamente. O que aparece para Jürgen Habermas como um problema não é o fato de que Heidegger desconsidera o ser socializado do ser-aí, visto que reconhece não ser este o caso, o que se evidencia quando afirma que “O ser-aí-com (*Mit-Dasein*) dos outros aparece certamente, em primeira instância, como traço constitutivo do ser-no-mundo” (HABERMAS, *ibid.*, *ibid.*). O problemático ficaria a cargo da ausência de admissão, por parte de Heidegger, de sua anterioridade em relação ao ser sempre meu (*Je-meinigkeit*) do ente que nós mesmos somos. Em contraposição a esta colocação, devemos destacar que em diversas passagens de *Ser e Tempo* Heidegger procura demarcar a impossibilidade de considerar os existenciais do ser-aí como partes isoladas de um todo que vão se compondo progressivamente, o que precisaria ser o caso para admissão do caráter problemático de se colocar determinado existencial em posição *anterior* a outro, conforme se lê na abertura do sexto capítulo da referida obra:

Ser-no-mundo é uma estrutura contínua e originariamente *total*. [...] Negativamente, está fora de questão: a totalidade do todo estrutural não pode ser alcançada fenomenalmente mediante uma montagem de elementos. Para isso seria necessário um plano. O ser do ser-aí, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que *perpassa* esse todo *no sentido* de *um* fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. A interpretação “em conjunto” não pode, portanto, ser uma coletânea. (HEIDEGGER, 2002, p. 243-244)

O que Habermas afirma, neste sentido, é que a intersubjetividade do mundo da vida é anterior ao ser sempre meu (*Je-meinigkeit*) do ser-aí. É curioso que, ao mesmo tempo que mantém a noção desenvolvida por Husserl no contexto do enfrentamento do problema da intersubjetividade, Habermas afirma que a sua fenomenologia, assim como o que se desenvolve a partir dela em Heidegger, permanece presa ao solipsismo. O que se configura na retomada da questão do solipsismo pelo movimento fenomenológico são as próprias bases em que é preciso enfrentá-lo. Assim como não caberia avaliar a anterioridade de um existencial em

relação a outro no interior do disposto em *Ser e Tempo*, tampouco é possível debater o problema da intersubjetividade supondo a existência de um conjunto de sujeitos isolados que estão dispostos no mesmo espaço fornecido *a priori* e admitido como previamente dado e objetivamente definido. Esta versão do problema segue mobilizando os preconceitos fundamentais que a fenomenologia não cessa de denunciar e que almeja superar criticamente por meio do método da redução fenomenológica, em suas diversas versões.

A comunidade só se torna possível sobre a base do um-com-o-outro e não o contrário. Ou seja: não é a comunidade de "eus" o que primeiro constitui o um-com-o-outro. [...] O "eu" nem começa saindo de si (saindo de sua janela), porque já está fora, nem irrompe em meio aos outros, porque já está fora com os outros. Como se mostrará, ele é justamente *aí* em um sentido autêntico. Portanto, o um-com-o-outro não deve ser explicado por meio da relação eu-tu e a partir dela. Ao contrário, é essa relação eu-tu que antes pressupõe para a sua possibilidade interna o fato de o ser-aí – tanto o ser-aí que se mostra como eu, quanto o que se mostra como tu – já ser sempre a cada vez determinado como um ser-com-o-outro. (HEIDEGGER, 2008, p. 154)<sup>328</sup>

Isto significa dizer que ainda que as reflexões fenomenológicas e suas incidências no pensamento heideggeriano procurem pensar para além da fundamentação da dimensão ética da existência humana no campo da autonomia do sujeito moral, tal como na modernidade, ou mesmo da incorporação do caráter intersubjetivo e dialógico de seu exercício na filosofia contemporânea, sobretudo para as posições segundo as quais a própria experiência deve ser entendida como um fato linguístico (SCOTT, 1998) isso não significa, de modo algum, que todo o programa de pesquisa fenomenológico se desenvolva a partir de uma postura de desprezo e até de incompatibilidade absoluta a este campo decisivo da investigação filosófica.

Conforme o indicado anteriormente neste trabalho, em primeiro lugar, tais consideração não nos parecem correspondentes ao desenvolvimento do problema da intersubjetividade desde um ponto de vista fenomenológico. A possibilidade de discutirmos questões atinentes ao feminismo a partir desta perspectiva depende, como dissemos, da explicitação de que a base em que se ancoram tais questões parecem, à primeira vista, inevitavelmente ligadas ao que Heidegger denominou o caráter de ser-com do ser-aí (*Dasein*) ou Husserl abordava sob o título da intersubjetividade transcendental. Acontece que, segundo Habermas, a explicitação deste existencial não fornece suficientes elementos para a superação de uma espécie

---

<sup>328</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

de solipsismo herdado de Husserl. Esta discussão serve de pano de fundo tanto à crítica de Sadra Lee Batky acima aludida quanto à de Jürgen Habermas a respeito da impossibilidade de avançar em discussões “sociais” a partir do movimento fenomenológico.

Ainda que seja correto afirmar que as abordagens definitivas de Husserl sobre o problema da intersubjetividade apareçam em seu pensamento tardio, não podemos dizer que este já não estivesse implicado mesmo na tematização detalhada da intencionalidade no interior das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 2007). O que está em voga na explicitação da intencionalidade própria à consciência é o fato dela estar sempre direcionada *para* e ocupada *com* objetos diferentes dela mesma. Isto é o que se encontra sublinhado já na crítica ao psicologismo em voga no interior da referida obra, uma vez que tal crítica aponta justamente para a necessidade de distinguir o *objeto* do conhecimento do *ato* de conhecer. Acontece que, no que tange à autoconsciência e à apreensão, pela consciência, de outro ente consciente, a distinção acima mencionada apresenta consequências mais complexas. Nestes casos, não parece que a consciência esteja fundamentalmente na relação intencional com algo *diferente* dela, pois haveria a implicação de alguma forma de *identidade* (ZAHAVI, 1998, p. 21). Dizer isto não significa, contudo, que toda a ideia de uma filosofia fenomenológica seja inútil para discutir questões que dizem respeito e que têm implicações sociais e políticas. Expliquemos a razão desta afirmação.

A ideia de que não poderíamos avançar em discussões políticas e sociais a partir do movimento fenomenológico apresenta um ponto de incongruência que podemos deixar claro ao inverter a questão e indicar que, no fundo, no escopo desta crítica, se admitem diversos posicionamentos ontológicos, frequentemente de modo tácito. O que nos parece fundamental é perceber que falar sobre as condições de sociabilidade e suas implicações exige o estabelecimento de uma tarefa fenomenológica prévia que é a elucidação dos *modos* nos quais estas realidades sociais se apresentam e como adquirem sentido na relação com certas conceptualidades apoiadas em tradições específicas e que constituem horizontes (científicos, políticos, sociológicos) específicos.

Para buscar esta visualização, no desenvolvimento de sua fenomenologia genética, por exemplo, Edmund Husserl procura recuperar um caminho para o mundo da vida em meio às construções epistemológicas dominantes. A sedimentação destas epistemes, historicamente determinadas, são descritas como constitutivas, o que faz

com que qualquer acesso ao mundo da vida seja indireto através da redução fenomenológica. É até curioso que, quanto a este tópico, a fenomenologia acaba se aproximando, em alguma medida, da literatura pós-estruturalista que serviu de orientação para algumas críticas semelhantes quanto ao caráter supostamente antipolítico da fenomenologia:

Nesta rememoração ou indagação metodológica, a fenomenologia é, em certo sentido, semelhante àquela abordagem arqueológica em que se procuram origens soterradas e camadas sedimentadas de experiência vão gradualmente sendo desnudadas, bem como àquela abordagem genealógica que busca traçar a gênese de determinadas experiências. (STOLLER, 2009, p.716, tradução nossa)<sup>329</sup>

Martin Heidegger menciona alguns destes pressupostos ou destas “camadas sedimentadas” (*ibid.*, *ibid.*) ao dizer que: “se esta palavra [empatia] deve de todo reter uma significação, então é somente por conta da suposição de que o 'eu' existe, em primeiro lugar, na esfera do ego e que deve então, subseqüentemente, entrar na esfera de outro.” (HEIDEGGER, 2001, p. 145)<sup>330</sup>. Por isso, o que nos parece fundamental aqui é colocar o problema da sociabilidade, da intersubjetividade, *em bases fenomenológicas*.

Outro aspecto importante destas críticas foi determinante no debate entre a fenomenologia feminista e o pós-estruturalismo. Segundo as perspectivas deste segundo tipo, sendo uma filosofia da experiência, a fenomenologia estaria fadada a reproduzir acriticamente sistemas ideológicos dados (SCOTT, 1992). De acordo com esta posição, o foco da tradição fenomenológica em elaborações descritivas e regressivas que exigem recurso a experiências concretas, dadas num contexto específico, não seria capaz de desestabilizar tal contexto ou as normas de uma determinada sociedade, atando-se à lógica da repetição.

Ao invocar várias experiências, a fenomenologia, diz-se, repete constantemente certas experiências sem as submeter a questionamentos, reforçando-as. E o que se repete não pode ser novo. Uma mera repetição reproduz o sentido, mas não produz um novo sentido. De acordo com essa crítica, devemos, portanto, nos perguntar se um conceito de experiência é ou

---

<sup>329</sup> O texto em língua estrangeira é: “In this methodological recall or asking back, phenomenology is, in a certain sense, similar to that archeological approach in wich burried origins are sought and sedimented layers of experience are gradually laid bare, as well as to that genealogical approach that traces the genesis of particular experiences.”.

<sup>330</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

não capaz de imaginar a mudança dentro de uma teoria política. (STOLLER, 2009, p. 718)<sup>331</sup>.

Esta leitura, segundo Silvia Stoller, desconsidera o caráter de abertura de toda experiência que está implicada na centralidade da noção de horizonte, definida por Husserl, por exemplo, como "indeterminação aberta" (1973, p. 125)<sup>332 333</sup> ou como uma "indeterminação determinável" (2001, p. 42)<sup>334 335</sup> que não pode ser "preenchido de qualquer maneira" (*ibid.*)<sup>336</sup>. Não há nada, portanto, na literatura clássica da fenomenologia que indique que as experiências ou vivências que esta filosofia admite como ponto de partida sejam definitivas. Como aberturas parciais, os horizontes revelam sempre um objeto ou conjunto de significados a partir de uma habitação ou ato específicos e, neste sentido, as descrições fenomenológicas são sempre, por princípio, incompletas. É perfeitamente admissível a "impossibilidade de uma determinação exaustiva do horizonte porque cada nova experiência abre nele novas áreas" (STOLLER, *ibid.* p. 718, tradução nossa). Por esta razão, não é correto afirmar que a fenomenologia necessariamente repete aquilo que já encontra em vivências e experiências dadas porque, em face da indeterminação do horizonte fenomenológico no qual elas se dão, é necessário admitir que outras experiências ou vivências sejam possíveis – e não como uma coletânea fragmentada e sem sentido de instantes, objetos ou posições individuais, mas em termos de uma unidade. Isto pode ser percebido mesmo no exemplo mais simples da percepção sensível, assim revisitado por Silvia Stoller numa longa passagem que vale a pena reproduzir integralmente:

Mesmo no caso concreto de uma experiência que se repete (na percepção repetida, por exemplo, de um único e mesmo objeto), a repetição não produz

---

<sup>331</sup> O texto em língua estrangeira é: "By invoking various experiences, phenomenology is said to repeat certain experiences constantly without subjecting them to questioning, thus reinforcing those experiences. And that which is merely repeated cannot be new. A mere repetition reproduces meaning, but it does not produce a new meaning. According to this critique, we must therefore ask ourselves whether or not a concept of experience is capable of imagining change within a theory of the political."

<sup>332</sup> HUSSERL, Edmund. *Experience and judgment: investigations in a genealogy of logic*. LANDGREBE, Ludwig; CHURCHILL, James S. MAERIKS, Karl. (eds.). Londres: Routledge & Keagan Paul, 1973.

<sup>333</sup> O texto em língua estrangeira é: "open indeterminateness".

<sup>334</sup> HUSSERL, Edmund. *Analysis concerning passive and active synthesis: lecture on transcendental logic in* Collected works, Vol IX. Trad. Anthony J. Steinbock. Boston, Londres: Kluwer Academic Publishers, 2001.

<sup>335</sup> O texto em língua estrangeira é: "determinable indeterminacy".

<sup>336</sup> O texto em língua estrangeira é: "filled out in just any manner".



necessariamente o mesmo horizonte de experiência. Por causa da historicidade da experiência, a estrutura temporal da experiência perceptiva aponta para horizontes temporais alterados. Uma percepção repetida não é simplesmente outra percepção, mas uma que já foi percebida no passado. Se fôssemos transformar isso em uma equação, não diríamos que isso corresponde à percepção de um objeto multiplicado por dois, mas ao mesmo e único objeto percebido duas vezes. É claro que é uma percepção do mesmo objeto, mas não é a mesma percepção. Como a análise fenomenológica da experiência enfatiza a estrutura aberta da experiência, ela não pode ser acusada de contribuir para a reprodução de sistemas ideológicos. Pelo contrário, os métodos da descrição fenomenológica demonstram que a experiência não é inerentemente inclinada à mera reprodução. (STOLLER, *ibid.*, p. 719, tradução nossa)<sup>337</sup>

Segundo a autora, a partir desta visão, é válido pontuar ainda que é necessário distinguir a repetição da mera reprodução. Como ela nos lembra, a noção de repetição exerci um papel importante em algumas leituras feministas pós-estruturalistas, como é o caso do pensamento de Judith Butler para o qual a repetição é uma exigência e um meio para a mudança (BUTLER, 1993)<sup>338</sup>. Tanto num caso quanto no outro, apesar das diferenças de objetivos e princípios, a repetição opera como um sinal da instabilidade e da indeterminação dos horizontes nos quais tudo nos vêm ao encontro.

Outra vez percebemos que a pergunta mais difícil aqui é precisamente *como* é possível operar ou obter algum tipo de agência sobre estas mudanças, uma vez que elas são admitidas por princípio na própria historicidade e finitude do ente que nós mesmos somos. A diferença entre estas duas leituras é que enquanto o pós-estruturalismo, de modo geral, busca compreender e relacionar as experiências com os discursos e dispositivos de poder que a produzem, de maneira complementar, a fenomenologia oferece saídas metodológicas e filosóficas para uma lida produtiva com tais experiências ou percepções reais no modo como elas se doam. Por exemplo:

---

<sup>337</sup> O texto em língua estrangeira é: "Even in the concrete case of an experience repeating itself (in, for example, the repeated perception of one and the same object of perception), the repetition does not necessarily produce the same horizon of experience. Because of the historicity of experience, the temporal structure of perceptual experience points to changed temporal horizons. A repeated perception is not simply another perception, but one that has already been perceived in the past. If we were to turn this into an equation, we would not say that it corresponds to the perception of one object multiplied by two, but to one and the same object perceived twice over. It is, of course, a perception of the same object, but it is not the same perception. Because the phenomenological analysis of experience emphasizes the open structure of experience, it cannot be accused of contributing to the reproduction of ideological systems. On the contrary, the methods of phenomenological description demonstrate that experience is not inherently inclined to mere reproduction."

<sup>338</sup> BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the limits of "sex"*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 1993.

Se muitas mulheres têm medo de andar sozinhas à noite por temerem a violência masculina, a réplica pós-estruturalista de que esse medo é cúmplice ou mero produto de discursos de medo não nos leva muito longe em termos de uma compreensão filosófica dessa realidade percepção muito real do medo. Pode ser correto que os discursos de medo intensifiquem ou mesmo produzam sentimentos de medo, mas isso não nos diz nada sobre como o medo é experimentado por um determinado sujeito. Nesse limite pós-estruturalista, a fenomenologia oferece um método para analisar o medo como uma experiência concreta que inclui, em particular, como o medo é experimentado por sujeitos individuais e/ou como o medo se manifesta na experiência concreta do medo. Neste contexto, é irrelevante se o medo é ou não justificado ou baseado em uma ilusão ou produzido por discursos; as causas do medo não estão em questão aqui. (STOLLER, *ibid.*, p. 722, tradução nossa)<sup>339</sup>

Estes caminhos de tematização das questões de sexo e gênero sob um viés fenomenológico se mostram, nesse sentido, muito importantes para a elaboração de um foco analítico e discursivo nas experiências de injustiça e violência que são vividas por pessoas cujas relações consigo, com os outros e com o mundo são necessariamente mediadas por estas categorias e isso, nem sempre, apenas no plano discursivo ou no enfrentamento do que mais facilmente se pode reconhecer como um dispositivo de poder (FOUCAULT, 2000)<sup>340</sup> ou uma tecnologia de gênero (DE LAURETIS, 1994)<sup>341</sup>. A própria determinação de algo *enquanto* uma tecnologia de gênero é resultado da conquista de um horizonte no qual um mesmo objeto ou instituição, digamos, o casamento na visão cisheteronormativa, se mostra de modo diverso daquilo que repetidamente foi experimentado pela tradição precedente. E isto pode acontecer, inclusive, à revelia da elaboração de todo um novo conjunto de discursos e instituições capazes de destruir ou subverter definitivamente uma norma, uma tradição ou um conjunto de relações de poder. Do ponto de vista da fenomenologia, o mais interessante seria avaliar *como* esses deslocamentos de

---

<sup>339</sup> O texto em língua estrangeira é: "If many women are scared to walk alone at night for fear of male violence, the poststructuralist rejoinder that this fear is either abetted by or the mere product of discourses of fear does not bring us very far in terms of a philosophical understanding of this very real perception of fear. It may be correct that discourses of fear can intensify or even produce feelings of fear, but this does not tell us anything about fear as it is experienced by a given subject. At that poststructuralist limit, phenomenology offers a method for analysing fear as a concrete experience that includes, in particular, how fear is experienced by individual subjects and/or how fear manifests itself in the concrete experience of fear. In this context, it is irrelevant whether or not the fear is justified or based on an illusion or produced by discourses; the causes of the fear are not at issue here."

<sup>340</sup> FOUCAULT, Michel. *Sobre a história da sexualidade in* Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

<sup>341</sup> DE LAURETIS, Teresa. *A tecnologia do gênero in* HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

horizontes funcionam e são experimentados e não exatamente *o que* eles revelam ou *por quê* o fazem.

Ironicamente, algumas conexões relevantes entre o feminismo e as abordagens fenomenológicas já haviam sido antecipadas no ensaio de Judith Butler *Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory* (1988). Recorrendo também à teoria dos atos de fala de John Austin, Butler argumentará que o “gênero é constituído *por e nos* atos performativos sociais e mundanos do corpo vivido” (SCHÜES, *ibid.*, p. 105, grifo da autora, tradução nossa)<sup>342</sup>. A influência desta leitura sobre a investigação dos fenômenos ligados a sexo e gênero estabeleceram a tendência a considerá-los como resultado da repetição de atos ligados indissociavelmente a sanções, punições e recompensas, e a determinados tabus sociais e instituições como a heterossexualidade compulsória. Por sua vez, segundo Christina Schües (*ibid.* p. 106), a visualização de que estas performances de gênero não são naturais é furto da implementação, por Butler, de uma atitude fenomenológica. Isto porque, do ponto de vista ontológico e epistemológico, subjaz a estas afirmações o questionamento sobre como determinamos o que são fatos e como podemos nos relacionar com aquilo que se lega sob a marca da evidência e da certeza.

A fenomenologia feminista está empenhada em escrutinar fatos e julgamentos de forma a poder revelar injustiças e preconceitos. Esta investigação diz respeito à epistemologia da consideração dos fatos e às formas pelas quais preconceitos e injustiças podem surgir ou se manifestar. Assim, tal dimensão epistemológica da injustiça e do preconceito não apenas abre outra dimensão ética, mas também inicia uma ligação entre a fenomenologia e as questões políticas e éticas relacionadas a injustiça e preconceito. (*ibid.* p. 106, tradução nossa)<sup>343</sup>

Diante do reconhecimento desta relação, Schües distingue (sem separar) três dimensões de injustiça epistêmica que precisam ser consideradas para que alguém, na sua relação com o mundo, com os outros e em seus processos de corporificação, vivencie algo como injusto ou doloroso: (1) um conceito, vivências e condições da

---

<sup>342</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] gender is constituted *by and in* the performative mundane and social acts of the lived body”.

<sup>343</sup> O texto em língua estrangeira é: “Feminist phenomenology is committed to scrutinizing facts and judgments in a way that may reveal injustices and prejudices. This investigation concerns the epistemology of considering facts and the ways in which prejudices and injustices may emerge or show themselves. Hence, such an epistemological dimension of injustice and prejudices not only open up another ethical dimension but also initiates a link between phenomenology and the political and ethical issues of injustice and prejudice.”.

injustiça; (2) a consideração do papel da perspectiva de um(a) observador(a) ou vítima de situações lidas como injustas e (3) a impossibilidade ou possibilidade de testemunhar sobre estas experiências a partir de uma certa credibilidade (*ibid.*, *ibid.*).

Avaliando a primeira destas três dimensões, a autora indica que a tradição ocidental da filosofia política, de Platão a Rawls, privilegia a elaboração de teorias da justiça com foco nos atores morais, sendo assim agente-cêntrica (*ibid.* p. 103) e, assim, terminam por ignorar aqueles(as) que são vítimas e que sofrem tais injustiças. É justamente esta mudança de perspectiva que será proposta pela autora em sua investigação sobre a relação entre a fenomenologia e as dimensões políticas do feminismo. Neste movimento, Schües revisita o livro *The faces of injustice* (1990)<sup>344</sup> de Judith Shklar, docente e pesquisadora que no ano de 1971 se tornou a primeira mulher a receber mandato no Departamento de Governo de Harvard.

Segundo suas observações, é necessário identificar um senso de injustiça relacionado à capacidade de distinguir a injustiça, como algo que não deveria acontecer, de um mero infortúnio. Esta diferenciação evoca de maneira imediata a questão do horizonte ou perspectiva no qual uma ação ou evento aparece *como* injustiça e não um acidente, azar ou infelicidade aleatória, e leva à consideração de que “A questão do que é vivido e depois descrito como infortúnio ou como injustiça depende da percepção, do ponto de vista do afetado, do interesse perspectivo e do poder discursivo de definir o mérito de um caso.” (SCHÜES, *ibid.*, p. 107, tradução nossa)<sup>345</sup>. Esta abordagem permite refletir sobre casos nos quais alguém, em sua versão de vítima, pode se declarar injustiçado(a) numa situação que será lida como infortúnio por outros(as) observadores(as) ou, ao contrário, sobre situações nas quais mesmo sendo vítima de alguma agressão ou ofensa, a vítima não se veja como injustiçada.

Esta segunda situação é especialmente relevante na análise de vivências de pessoas submetidas a violências estruturais como é o caso do machismo, da lesbitransfobia, do racismo, por exemplo: “Uma vez que a injustiça é percebida de acordo com um sistema de referências a fatos ou normas, pode ser que uma ação ou uma estrutura de injustiça não seja percebida *como* injustiça” (*ibid.*, p. 108, tradução

---

<sup>344</sup> SHKLAR, Judith. *The faces of injustice*. New Haven: Yale University Press, 1990.

<sup>345</sup> O texto em língua estrangeira é: “The question of what is experienced and then described as misfortune or as injustice depends on the perception, on the point of view of the affected person, on the perspective interest, and on the discursive power of defining the merits of a case.”.

nossa)<sup>346</sup>. Especificamente no caso da violência contra mulheres, assim como contra as crianças, uma grande dificuldade no reconhecimento de seu caráter de injustiça está ligada à sua exclusão sistemática do espaço público e a determinação de tais vivências como próprias apenas da esfera privada, como frequentemente destacam os discursos feministas. Neste sentido, assim como também sublinha a tradição marxista ao relacionar o domínio das forças materiais ao domínio das forças intelectuais pelas classes dominantes numa sociedade de classes (MARX; ENGELS, 2007)<sup>347</sup>:

Uma vez que os discursos epistêmicos, normativos e jurídicos e a linguagem estabelecida podem encobrir ou distorcer os sentimentos e a percepção da injustiça, as pessoas afetadas podem não vivenciar a violência como uma injustiça, ainda que sofram "algo" dentro de sua situação particular. (SCHÜES, *ibid.*, p. 109, tradução nossa)<sup>348</sup>

Tanto a partir da perspectiva liberal de Shklar quanto da abordagem marxista sobre o que tal tradição nomeia uma falsa consciência, a pergunta sobre o que deve ser considerado uma injustiça se relaciona às formas e às causas pelas quais algo é percebido como algo. Segundo Schües (*ibid.*, p. 109), neste processo, é imprescindível para a elaboração de depoimentos, normas e descrições de fatos a consideração de ouvintes adequados, de uma linguagem para expressar esses juízos baseados no senso de injustiça, uma compreensão hermenêutica, a referência a normas e valores éticos e também a normas e valores epistêmicos. Estes últimos são explicitados quando avaliamos que a própria possibilidade de perceber e enunciar algo *enquanto* uma injustiça está atrelada à credibilidade das pessoas que promovem esta articulação em cada situação específica, algo que a filósofa analítica Miranda Ficker (2017, p. 1) bifurca da seguinte forma:

A injustiça testemunhal ocorre quando o preconceito faz com que o ouvinte dê um nível reduzido de credibilidade à palavra do locutor; a injustiça hermenêutica ocorre em um estágio anterior, quando uma lacuna no recurso interpretativo coletivo coloca alguém em desvantagem injusta quando se trata

---

<sup>346</sup> O texto em língua estrangeira é: "Since injustice is perceived according to a system of references to facts or norms, it might be the case that an action or a structure of injustice is not perceived as Injustice."

<sup>347</sup> ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007

<sup>348</sup> O texto em língua estrangeira é: "Since epistemic, normative, and juridical discourses and the established language may cover up or distort feelings and perception of injustice, the affected persons may not experience violence as an injustice, even though they may suffer from "something" within their particular situation."

de dar sentido à sua experiência social. (FICKER, 2017, p. 1, tradução nossa)<sup>349</sup>

Esta questão nos leva a considerar que há uma correlação entre o reconhecimento de algo como injustiça e a disponibilidade de um repertório hermenêutico adequado por meio do qual uma pessoa injustiçada pode refletir, relatar e requerer reparação pela agressão sofrida. Disso depende, até mesmo, a possibilidade que ela se veja na perspectiva de uma vítima, que ela se reconheça enquanto uma. Este estado de coisas mostra que, eventualmente, uma análise de tais questões fundamentalmente éticas e políticas tenha por foco apenas discursos, dispositivos e tecnologias de poder e instituições cujos quadros normativos já estão apoiados em camadas múltiplas de significados histórica e culturalmente sedimentados, posicionando a experiência vivida como simples consequência, algo será necessariamente perdido, pois nem se fosse possível acessar a integralidade do conjunto de “recursos interpretativos” por meio dos quais algo é vivido e reconhecido como uma injustiça, isso não daria conta de todas as dimensões dos horizontes nos quais essas violências se dá. Com base nesta argumentação, podemos reconhecer a importância política de explorar e ampliar o uso, por parte do feminismo, de metodologias fenomenológicas fortes que reconheçam a importância de descrições de vivências e em primeira pessoa, principalmente na superação das injustiças testemunhal e hermenêutica a que se refere Miranda Ficker na passagem supramencionada.

A partir desta consideração, podemos revisitar ainda aquele que parece ser um dos maiores desafios colocados à fenomenologia feminista pelas críticas pós-estruturalistas no sentido de julgá-la incapaz de abordar de modo suficiente temas e ações éticos e políticos. Referimo-nos aqui à afirmação de que filosofias da experiência ignoram o seu caráter discursivo ao assumi-las como ponto de partida legítimo para a elaboração do conhecimento e, assim, projetam um âmbito pré-discursivo que seria, segundo o ponto de vista de tais críticos, algo impossível, já que a experiência e seu sujeito seriam, ambos, produzidos e constituídos pela linguagem – ainda que nem sempre fique suficientemente claro o que se entende por “linguagem” e “discurso” em cada uma das realizações e obras ligadas às perspectivas pós-estruturalistas. Segundo a avaliação de Silvia Stoller (2009, p. 722), por exemplo, é

---

<sup>349</sup> FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: power and ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

verdade que ao considerarmos a fenomenologia tal como pensada na obra de Edmund Husserl, essa dinâmica de produção discursiva da experiência não é particularmente vista como interessante. Para a autora:

Isso pode ser devido ao fato de que, em sua análise da experiência, ele subestimou o significado pleno da linguagem como um elemento normativo constitutivo que cria significado. Além disso, a fenomenologia não aborda a questão metateórica de até que ponto os discursos são, em última instância, responsáveis por produzir aquilo a que se referem e/ou que efeito terão certos termos dominantes em um discurso, ou seja, "o que são essas categorias e como eles operam" (SCOTT, 1992, p. 25) (STOLLER, *ibid.*, *ibid.* tradução nossa)<sup>350</sup>

Ela menciona como exemplo desta diferença de abordagem a atenção empenhada por Judith Butler na análise do "que significa quando alguém recorre a certos conceitos (como o da materialidade dos corpos)" (*ibid.*, *ibid.*)<sup>351</sup> em *Bodies that matter* (1993)<sup>352</sup>. Para Butler, a própria categoria "sexo" deveria ser entendida como um ideal regulatório que produz a realidade que pretende governar e que seria, portanto, um "poder produtivo" (*ibid.*, p. 12, tradução nossa)<sup>353</sup>. Para Silvia Stoller (*ibid.*), neste nível metateorético, o que importa ao pós-estruturalismo não é a materialidade como materialidade, mas o significado de tomar a materialidade como materialidade. Isto exhibe, acima de tudo, não uma insuficiência de alguma destas tradições, mas seus diferentes interesses epistemológicos e abordagens para analisar experiências. Assim ela resume:

É mérito do pós-estruturalismo apontar para tendências problemáticas dentro da filosofia da experiência ao mesmo tempo em que expande a análise da experiência para incluir a compreensão de sua discursividade. É mérito da fenomenologia o fato de ela ter aguçado nosso foco filosófico em aspectos da experiência que permanecem obscuros na teoria do discurso pós-estruturalista, como o das experiências vividas de sujeitos concretos. A análise das estruturas da experiência vivida não exclui de forma alguma a

---

<sup>350</sup> O texto em língua estrangeira é: "This may be due to the fact that he underestimated the full significance of language as a constitutive normative element that creates meaning in his analysis of experience. Additionally, phenomenology does not address the metatheoretical question of the extent to which discourses are ultimately responsible for producing that to which they refer, and/or what effect certain dominant terms in a discourse will have, that is, "what these categories are and how they operate" (SCOTT, 1992, p. 25).".

<sup>351</sup> O texto em língua estrangeira é: "[...] what it means when one recourse to certain concepts (such as the materiality of the body)".

<sup>352</sup> BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 1993.

<sup>353</sup> O texto em língua estrangeira é: "productive power".

análise da construção discursiva da experiência (e vice-versa). (*ibid.*, p. 723, tradução nossa)<sup>354</sup>.

A partir da reflexão proposta anteriormente sobre a injustiça hermenêutica, podemos inferir a relevância política para o feminismo de uma metodologia filosoficamente forte que não dispense as experiências vividas de sujeitos concretos, como é o caso da fenomenologia. E de todo modo, dizer que a fenomenologia não dá tanta atenção ao aspecto discursivo da experiência não significa que ela considere que toda experiência é pré-discursiva. E na longa sequência histórica das já referidas heresias contra Husserl, a tradição fenomenológica legou abordagens bastante extensas sobre a linguagem como é o caso da fenomenologia da linguagem elaborada por Maurice Merleau-Ponty (2002)<sup>355</sup> e mesmo das importantes reflexões a respeito disso propostas no *Ser e Tempo* (2002) de Martin Heidegger. É necessário admitir, contudo, que com muita frequência a fenomenologia se refere a estruturas prévias, primordiais (*Ur*) ou originárias (MERLEAU-PONTY, 2006; HEIDEGGER, *ibid.*), o que poderia fazer dela um alvo óbvio da desconfiança pós-estruturalista com “domínios prévios e origens presumidas” (STOLLER, *ibid.* p. 724, tradução nossa)<sup>356</sup>. Contudo, em face disso, é importante diferenciar que a experiência pré-predicativa a que se volta a investigação fenomenológica não está fora da discursividade, mas é, “antes de tudo, não-predicativa” (*ibid.*, *ibid.*, tradução nossa)<sup>357</sup>.

Para esmiuçar esse argumento, Silvia Stoller recorre à distinção entre experiências predicativas e pré-predicativas elaboradas por Edmund Husserl no ensaio *Experiência e julgamento* (1973). Segundo a sua compreensão, a experiência predicativa “[...] é caracterizada por uma determinação predicativa no sentido de um

---

<sup>354</sup> O texto em língua estrangeira é: “It is to post-structuralism's credit that it points to problematic tendencies within the philosophy of experience at the same time as expands the analysis of experience to include understanding of the discursiveness of experience. It is to phenomenology's credit that it has sharpened our philosophical focus on aspects of experience that remain obscure in post-structuralist discourse theory, like that of the lived experiences of concrete subjects. Analysis of the structures of lived experience does not in any way preclude analysis of the discursive construction of experience (and vice versa).”.

<sup>355</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. P. Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

<sup>356</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] presumed origins and ‘pre-’domains.”.

<sup>357</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] first and foremost non-predicative.”.



juízo lógico” (STOLLER, *ibid.*, p. 724-725, tradução nossa)<sup>358</sup> expresso numa declaração enquanto na experiência pré-predicativa a síntese se dá sem essa mediação, como é o caso da percepção sensível – o que não significa, contudo, que esses dois tipos de experiências sejam totalmente descontínuos e desconectados. Sobre sua diferença, Husserl assevera que:

Sob o termo *juízo no sentido da lógica tradicional* compreende-se sempre o *juízo predicativo*, que encontra sua expressão lingüística na apofansis, no enunciado declarativo. Na verdade, onde quer que uma coisa seja designada por um nome, mesmo que apenas no contexto da vida prática, isso já pressupõe não uma mera apreensão pré-predicativa, mas um ato de julgamento predicativo, uma operação de sentido já foi levada a termo (HUSSERL, *ibid.* p. 60-61, tradução nossa)<sup>359</sup>.

Há aqui, portanto, muito mais uma diferença de modo de acesso do que propriamente um fosso intransminível. A experiência predicativa está relacionada à busca pela “[...] apreensão do objeto na identidade de suas determinações” (*ibid. ibid.* tradução nossa)<sup>360</sup>, é um acesso motivado pela busca de conhecimento. O que a fenomenologia, de forma geral, procura destacar é que nem sempre é deste modo que nos relacionamos com os horizontes de nossas experiências. Se a perspectiva pós-estruturalista parece dar conta da discursividade da experiência de modo satisfatório, por outro lado, ela não assume como tema de relevante consideração filosófica os diferentes modos de experiência e suas complexidades e dinâmicas próprias. Ao revisar essa distinção em sua resposta às críticas pós-estruturalistas direcionadas à fenomenologia feminista, Silvia Stoller conclui que a experiência pré-predicativa não deve ser entendida como pré-discursiva ou não-discursiva, ao mesmo tempo que não pode ser equiparada a um juízo na forma “S é P” e afirma que:

[...] a parte discursiva de uma experiência (pré-predicativa) não pode ser reduzida ao fato de que ela esteja expressa em um enunciado, ou seja, não pode ser reduzida a nenhum enunciado do tipo apofântico como descrito

---

<sup>358</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] predicative experience is characterized by a predicative determination on the sense of a logical judgment.”

<sup>359</sup> O texto em língua estrangeira é: “Predicative experience is a logical judgment that can be expressed in a statement. ‘Under the term judgment in the sense of traditional logic is always understood the predicative judgment, which finds its linguistic expression in the apophansis, in the declarative statement. Indeed, wherever a thing is designated by a name, even if only in the context of practical life, this already presupposes not a mere prepredicative apprehension but an act of predicative judgment, an operation of sense already carried out.”.

<sup>360</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] apprehension of the object in the identity of its determinations.”

acima e a nenhuma outra declaração dita ou escrita. (STOLLER, *ibid.* p. 726, tradução nossa)<sup>361</sup>.

Esta capacidade de visibilizar certas normas e convenções linguísticas estabelecidas numa determinada tradição mesmo quando elas não são declaradas explicitamente, como gostaríamos de sugerir, é uma dimensão fundamental da possibilidade de oposição política e ética ao que anteriormente apresentamos sob o título de injustiça hermenêutica. Na letra da canção *Pra Matar Preconceito*<sup>362</sup>, de Manu da Cuíca e Raul DiCaprio, gravada pelas cantoras Marcelle Motta, Maria Menezes, Marina Iris, Nina Rosa e Simone Costa no álbum ÉPRETA, as denúncias sobre a violência racista e a afirmação da identidade da mulher negra falam de um “olhar tipo porta de serviço”. A possibilidade de compreender o horizonte de uma experiência não-predicativa, silenciosa, como um gesto de profunda violência e injustiça, é parte fundamental do desenvolvimento de um senso de injustiça necessariamente ligado às mais importantes tarefas éticas e políticas não só do feminismo, mas das lutas e movimentos antirracistas, pela dignidade da população LGBTI+ e outras. Isto se torna ainda mais urgente quando percebemos que tais sujeitos são, com muita frequência, vítimas da injustiça testemunhal de que fala Miranda Ficker (2017). O que está em jogo aqui é que

[...] mesmo quando os significados culturais não são explicitamente declarados, eles podem ser registrados implicitamente, ou seja, os significados podem ser distinguidos mesmo que não tenham sido vestidos em um ato de linguagem. (STOLLER, *ibid.* p. 727)<sup>363</sup>

Ainda pensando junto ao samba composto por Manu da Cuíca e Raul DiCaprio, estas questões referentes à utilidade da fenomenologia para as tarefas éticas e políticas do feminismo podem ser exploradas, por fim, a partir da discussão filosófica sobre “preconceitos” e sua pertinência para a fenomenologia feminista.

---

<sup>361</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the discursive part of a (pre-predicative) experience cannot be reduced to the fact that an experience is expressed in a statement, i.e., it cannot be reduced to either a statement of the above-described apophantic type or to any other spoken or written statement.”

<sup>362</sup> MARINA IRIS; MARIA MENEZES; SIMONE COSTA; MARCELLE MOTTA; NINA ROSA. *Pra Matar preconceito*. Rio de Janeiro, 2019. Vídeo no YouTube (3 min. 16 seg.). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=K7W4XN7SEGQ> Acesso em 13/12/2022.

<sup>363</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] even when cultural meanings are not explicitly stated, they can be implicitly registered, i.e., meanings can be distinguished even if they have not been clothed in a language act.”

De maneira geral, o tema adquire relevância na história da filosofia ocidental principalmente no contexto de sua conversão numa ferramenta imprescindível para a conquista do esclarecimento e da libertação humana de sua “menoridade” (KANT, 2010)<sup>364</sup> no século XVIII. Na distinção entre juízos determinantes e reflexivos proposta por ele. Este segundo tipo de inferência, que se caracteriza pela saída do caso particular em direção à regra geral, levaria a preconceitos, definidos neste contexto como “figuração conceitual que procede irrefletidamente e que é como um mal-entendido lógico que parte de uma descrição concreta para uma generalização” (SCHÜES, *ibid.* p. 111, tradução nossa)<sup>365</sup>.

A partir disso, assume-se como uma tarefa central da filosofia iluminista apontar caminhos para a emancipação da humanidade por meio do uso legítimo da razão e da libertação de seus preconceitos, frequentemente associados à fé cega em dogmatismos religiosos ou em tradições seculares que, ao serem admitidas de maneira acrítica, submetem o ser humano a um regime heteronômico.

Segundo a análise de Hans-Georg Gadamer em *Verdade e Método*<sup>366</sup>, essa tendência poderia ser caracterizada como um “preconceito contra os próprios preconceitos” (GADAMER, 2006, p. 274, tradução nossa)<sup>367</sup>. Para o filósofo, em sua relação com as tradições fenomenológica e hermenêutica da filosofia ocidental contemporânea, as pré-compreensões ou pré-conceitos são elementos constitutivos da condição humana e seu caráter interpretativo e nos orientam no mundo. Elas fornecem indicações que são imprescindíveis ao ente que não possui uma essência previamente determinada, inclusive no sentido da convivência, da socialização numa tradição interpretativa específica, da integração e da elaboração de um sentido de comunidade:

Influenciado pela descoberta de Martin Heidegger das “estruturas prévias” da compreensão ou - como são denominadas na tradução inglesa – “anteriores”, além do “círculo” hermenêutico, no qual o prefixo “pré” ou “antes” é particularmente enfatizado, Gadamer aborda os pré-julgamentos no sentido

---

<sup>364</sup> KANT, Immanuel. *O que é esclarecimento? In* Textos seletos. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 63-71.

<sup>365</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] conceptual figuration that proceeds unreflectively and as a logical misunderstanding from a concrete description to a generalization.”

<sup>366</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Truth and method*. Trad. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. Londres: Continuum, 2006.

<sup>367</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] prejudice against prejudice itself”.

de uma pré-compreensão como "condição da compreensão". (SCHÜES, *ibid.*, p. 112, tradução nossa)<sup>368</sup>

Ao avaliar este postulado, Christina Schües sublinha que a diferença entre um preconceito eventualmente positivo, como uma crença presumida compartilhada em valores como a democracia ou a necessidade de proteção jurídica da equidade, e outro negativo, não é apenas de conteúdo, mas também quanto ao estatuto epistemológico que distingue um pré-conceito como pré-compreensão de uma *atitude* que manifesta um esteriótipo, inclusive no sentido de reforçar as injustiças testemunhal e hermenêutica e que “dificultam experiências e degradam outras pessoas ou as excluem de relações comunicativas” (*ibid.*, p. 113, tradução nossa)<sup>369</sup> e, no fundo, talvez nestes segundos casos, em que atitudes, ações e experiências estão em jogo, não seja possível falar simplesmente de estruturas “prévias”.

Ainda assim, estas considerações sobre o papel das estruturas prévias nas tradições fenomenológica e hermenêutica são consideradas aqui também porque, em comparação com as perspectivas pós-estruturalistas de inspiração foucaultiana e de elaborações pós modernas, elas acabam servindo de justificativa para o reforço da visão de sua incompatibilidade com as tarefas políticas próprias do feminismo porque, de algum modo, podem parecer “ [...] um *backlash* conservador que enfatiza a força da tradição e mantém preconceito, incluindo, presumivelmente, preconceitos de gênero” (WARNKE, 2018, p. 58, tradução nossa)<sup>370</sup>. Contudo, tanto a afirmação do caráter sempre aberto dos horizontes na fenomenologia quanto a visão dialógica da tradição proposta pela hermenêutica filosófica depõem contra essa interpretação já que, para Gadamer, por exemplo:

O que nos liga a uma tradição, segundo Gadamer, não é um conservadorismo mal colocado, mas as questões que um cânone ou uma obra nos direciona. [...] um compromisso com a tradição não é um compromisso de permanecer o mesmo, nem indica uma recusa voluntária de enfrentar as implicações negativas dentro do que é historicamente transmitido. Tradições incapazes de mudar correm o risco de se tornarem antiquadas. [...] A importância da compreensão legada [pré-compreensão], para Gadamer, não

---

<sup>368</sup> O texto em língua estrangeira é: “Under the influence of Martin Heidegger's discovery of the pre-structure or - as it is termed in the english translation - te "fore-structure" of understanding and a "circle" of understanding, in wich the prefix "pre" or "fore" is particularly emphasized, Gadamer takes prejudgments (Vor-urteile) in the sense of a pre-understanding as a "condition of understanding”.

<sup>369</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] hinder experience, degrade Other people, or exclude them from communicative relations.”.

<sup>370</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] parto f a conservative backlash infofar as it emphasizes the strenght os tradition and the hold of prejudice, including, presumably, gender prejudice.”.

é sua proveniência histórica, mas como ela nos abre e nos envolve com questões em uma comunidade de debate. (DAVEY, 2016, n.p., tradução nossa) <sup>371 372</sup>

Para refletir de modo mais dinâmico a complexidade do papel desta noção de tradição na elaboração de qualquer filosofia feminista, a fenomenologia parece fornecer ferramentas muito interessantes, que abrem caminhos onde o debate encontra, há muito tempo, certos limites – e estes limites são inescapavelmente políticos. Por exemplo, as considerações de Judith Butler sobre um feminismo pós-identitário expressas na conclusão de seu *Problemas de Gênero* (2015, p. 245-256), intitulada “Da paródia à política”, ao dotarem de grande potencial político as práticas padodísticas de gênero como as performances drags, afirmam que elas seriam capazes de mostrar a impossibilidade de habitação dos “lugares ontológicos” (*ibid.*, p. 252) do “real” ou “natural” e, assim:

A perda das normas de gênero teria o efeito de fazer proliferar as configurações de gênero, desestabilizar as identidades substantivas e despojar as narrativas naturalizantes da heterossexualidade compulsória de seus protagonistas centrais: os “homens” e “mulheres”. (*ibid.* p. 253)

Este movimento, segundo a filósofa, traz como uma conquista importante e muito influente a ideia de que as categorias de identidade associadas ao feminismo não são essências fundacionais, mas *efeitos* das “práticas significantes que criam, regulam e desregulam a identidade” (*ibid.*, p. 254), porém, como ela própria destaca “A tarefa crucial do feminismo não é estabelecer um ponto de vista fora das identidades construídas” (*ibid.* p. 253), já que essa intenção estaria relacionada à sua projeção epistemológica para além dos limites do culturalmente construído. Resta aqui a sensação, portanto, de que sua análise não fornece suficientes “[...] recursos para distinguir entre as normas de identidade que devem ser subvertidas e aquelas que, ao invés disso, poderiam ser aplaudidas.” (WARNKE, *ibid.* p. 66, tradução nossa)<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> DAVEY, Nicholas. *Gadamer's Aesthetics* in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) in <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer-aesthetics>. Acesso em 08/12/2022

<sup>372</sup> O texto em língua estrangeira é: “What binds us to a tradition, according to Gadamer, is not a misplaced conservatism but the questions a canon or body of work asks of us. [...] However, a commitment to tradition, is not a commitment to remaining the same, and nor is it indicative of a wilful refusal to confront the negative entailments within what is transmitted historically. Traditions which are incapable of changing risk becoming outmoded. [...] The importance of received understanding for Gadamer is not its historical provenance but how it opens us towards and engages us with issues in a community of debate.”

<sup>373</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] resources for distinguish between those norms of identity that must subvert and those that might rather be applauded”.

Se a própria subversão e a instabilidade aparecem como únicos critérios para essa distinção, nada garante que elas vão se encaminhar no sentido da elaboração de horizontes mais justos, compreensivos e plurais, pois podemos projetar ou imaginar a proliferação de práticas ou *performances* de tal tipo que se autocompreendem como construções e não naturezas fixas ou substâncias, que se afastem e questionem certos esquemas normativos pré-estabelecidos e que, ainda assim, não representem de modo algum um avanço no sentido do combate às injustiças que decorrem de tais esquemas. Segundo Warnke, há uma questão fundamental que resta aqui sem uma resposta à altura que é a seguinte:

[...] podemos reconhecer o caráter construído da identidade e, ainda assim, encontrar padrões para determinar que certas construções - aquelas que permitem fluidez e flexibilidade na identidade de gênero - são melhores do que aquelas que não permitem? (WARNKE, *ibid.*, p. 67, tradução nossa)<sup>374</sup>

Diante disto, podemos concluir que é politicamente muito relevante e estratégico considerar, na filosofia feminista, perspectivas fenomenológicas que estão especialmente preocupadas com as dinâmicas pelas quais essas *variações* podem se dar, para usar um termo caro a Husserl, talvez até num sentido mais profundo e amplo do que a paródia e o escárnio e não limitadas apenas ao âmbito predicativo ou simplesmente simbólico.

Tomar a fenomenologia feminista como tarefa e como movimento abre caminhos em direção a experiências concretas de injustiça ética e epistêmica mediadas pelo funcionamento e pela força dos preconceitos. A fenomenologia é especialmente apropriada para este empreendimento porque a questão dos preconceitos e pré-compreensões se encontra na raiz de suas preocupações mais essenciais. Uma fenomenologia política pode abrir caminho para detectar, variar e desaprender preconceitos dirigidos contra indivíduos e que prejudicam as relações sociais. (SCHÜES, *ibid.*, p. 116, tradução nossa)<sup>375</sup>.

Para abordar algumas destas questões de modo mais detalhado, passaremos a algumas considerações sobre suas implicações e faces no diálogo com a fenomenologia hermenêutica elaborada por Martin Heidegger em sua obra de

---

<sup>374</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] can we acknowledge the constructed character of identity and, nonetheless, find standards for determining that certain constructions - those that allow fluidity and flexibility in gender identity - are better than those that do not?”.

<sup>375</sup> O texto em língua estrangeira é: “Taking feminist phenomenology as a task and as a movement opens the way to concrete experiences of ethical and epistemic injustice mediated through the functioning and force of prejudices. Phenomenology is especially appropriate for this endeavor because the issue of prejudices and pre-understanding is to be found at the root of its most essential concerns. A political phenomenology can open the way to the detection, variation, and unlearning of prejudices directed against individuals which damage social relations.”.

juventude, pois nela observa-se uma emblemática interação produtiva entre aspectos destas duas tradições de pensamento que nos parecem também complementares no que diz respeito à visualização das possibilidades inerentes à fenomenologia feminista. Para que possamos nos manter no âmbito de nossa investigação, buscaremos nos ater aos elementos fenomenológicos que foram fundamentais no desenvolvimento do caminho de pensamento de Heidegger. Esta nota é importante à medida que devemos destacar que “[...] há muito na escrita de Heidegger que não pode ser sustentado fenomenologicamente.” (CROWELL, 2017, p. 287, tradução nossa)<sup>376</sup>.

---

<sup>376</sup> CROWELL, Steven. *Of paths and method: Heidegger as a phenomenologist*. In POLT, Richard; FRIED, Gregory. (eds.). *After Heidegger?* Rowman & Littlefield International: Londres e Nova Iorque, 2017. P. 285-298.

## 4 SEXO E GÊNERO PENSADOS A PARTIR DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

### 4.1. Há ainda um legado filosófico heideggeriano ao qual a fenomenologia feminista possa recorrer?

A questão sobre a possibilidade de pensar *junto* à fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger sobre as noções centrais do feminismo e sobre alguns dos tópicos abordados no desenvolvimento desta tese rende alguns questionamentos preliminares já que além de não ter sido um pensador prioritariamente político, não podemos excluir do conjunto de impactos provocados por seu pensamento não apenas na filosofia acadêmica, mas na cultura geral, as discussões a respeito de sua adesão ideológica ao nacional-socialismo pelo menos desde a década de 1930, quando se dá também uma virada em seu próprio caminho de pensamento. Contribuem igualmente para a sustentação de um quadro problemático neste sentido. Para um conjunto relevante de interlocutores, isto deveria servir como justificativa para que fosse decretado o abandono completo de sua herança filosófica, que estaria irremediavelmente contaminada pela defesa injustificável deste tipo de posição, sobre a qual ele inclusive nunca se desculpou ou fez qualquer ressalva de maneira pública. Esta questão que se acirrou novamente após a publicação dos volumes 94, 95, 96 e 97 de sua *Gesamtausgabe* nos anos de 2014 e 2015<sup>377</sup>.

Durante décadas, Heidegger foi defendido contra questões relativas ao seu envolvimento com o nacional-socialismo. Sua filosofia não era considerada nazista, apesar de quaisquer passagens pertinentes que Victor Fariás, Emmanuel Faye e outros desenterraram. A escolha de palavras de Heidegger supostamente esteve em conformidade com os padrões e o idioma nazistas de modo temporário, mas, afinal, nunca teria havido uma correspondência real entre sua filosofia e tal ideologia. Heidegger, como pessoa, foi visto como um fracasso, não a sua filosofia. Esta foi uma posição comumente aceita em todo o espectro filosófico de Jürgen Habermas a Peter Sloterdijk. Infelizmente, isso foi antes da publicação dos *Black Notebooks*. Depois de lê-los, nos deparamos com uma nova situação. É necessário admitir — ao contrário de todas as tentativas de uma leitura caridosa — que o próprio Heidegger via sua filosofia sob uma luz diferente daquela em que muitos estudiosos a viam há muito tempo. É preciso admitir que ele mesmo não quis

<sup>377</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV – Schwarze Hefte (1931-1938)* in *Gesamtausgabe* Band 94. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014a; \_\_\_\_\_. *Überlegungen VII-XI – Schwarze Hefte (1938/39)* in *Gesamtausgabe* Band 95. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014b; \_\_\_\_\_. *Überlegungen XII-XV – Schwarze Hefte (1939-1941)* in *Gesamtausgabe* Band 96, 2014c; \_\_\_\_\_. *Anmerkungen I-V – Schwarze Hefte (1942-1948)*. *Gesamtausgabe* Band 97. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2015.



manter a distância entre o pensamento e a política ditatorial durante a década de 1930. (GESSMAN, 2017, p. 180-181, tradução nossa)<sup>378 379</sup>

Neste contexto, abriu-se um novo capítulo na elaboração do trabalho filosófico entorno a seu pensamento já que as observações publicizadas nestes escritos abrangem um número de tópicos e um período tão extenso de sua produção, que não podem ser simplesmente ignoradas. Isto aprofundou o debate, ainda em aberto, sobre se e como seria possível, para a filosofia do século XXI, resgatar a filosofia de Heidegger contra a sua “usurpação fascista” (GESSMANN, 2017, p. 181, tradução nossa)<sup>380</sup>, movimento que por parte de muitos de seus herdeiros foi desenvolvida também como uma autodefesa. O que corre risco aqui é, portanto, e antes de tudo, um legado que se expressa e floresce na obra de pensadores tão diversos e profícuos como Hannah Arendt, Leo Strauss, Herbert Marcuse, Emmanuel Levinas, Hans Jonas, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida, Michel Foucault, Hubert Dreyfus – e talvez esta lista seja suficiente para que tenhamos aqui uma ideia da dimensão do que está em questão, ainda que não seja, de modo algum, definitiva.

Na presente tese, como nosso objetivo é apresentar algumas das possibilidades inerentes à fenomenologia feminista, não teremos condições de revisitar e aprofundar esse complexo diálogo em todas as suas dimensões porque ele escapa, em alguma medida, daquilo que nos interessa que é o que há de propriamente fenomenológico no trabalho heideggeriano. Ainda assim, como muitas vezes seguimos aqui as linhas que conectam esse programa de pesquisa às tarefas políticas do feminismo, tampouco podemos deixar de mencionar esse debate e traçar algumas considerações preliminares a partir da contextualização até aqui proposta e somente no sentido em

---

<sup>378</sup> GESSMANN, Martin. *Heidegger and National Socialism: he meant whats he said in* MITCHELL, Andrew J.; TRAWNY, Peter. *Heidegger’s Black Notebooks: responses to anti-semitism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017. P. 180-200.

<sup>379</sup> O texto em língua estrangeira é: “or decades Heidegger has been defended against questions concerning his entanglement with National Socialism. His philosophy was held to be no Nazi philosophy, in spite of whatever pertinent passages Victor Farías, Emmanuel Faye, and others unearthed. Heidegger’s choice of words supposedly conformed to Nazi standards and the Nazi idiom temporarily, but in the end there was never a real match between his philosophy and their ideology. Heidegger as a person has been seen as a failure, his philosophy not so. This was the commonly accepted position across the philosophical spectrum from Jürgen Habermas to Peter Sloterdijk. Alas, that was before the publication of the *Black Notebooks*. After reading them, we face a new situation. It is necessary to admit— contrary to all attempts at a charitable reading—that Heidegger himself viewed his philosophy in a different light than that in which many scholars had long perceived it.”

<sup>380</sup> O texto em língua estrangeira é: “fascist usurpation”.

que ela direciona nosso olhar para aquelas que são os fios condutores deste trabalho: as intrincadas e quase sempre nebulosas relações entre a filosofia, como elaboração maximamente abrangente das condições de possibilidades de *quem* e *como* (e não o que) somos, e a política como o conjunto de esforços para produzir ou responder às dinâmicas de transformação próprias da historicidade na qual este *quem* e este *como* se dão. Por trás desta névoa, paira a seguinte sugestão:

Essa integração heideggeriana da filosofia com um evento político, a visão de Heidegger de uma "metapolítica "do" povo" (GA 94: 124/91) abre uma perspectiva específica sobre a relação da filosofia com a política em geral. Foi Marx quem introduziu, em sua terceira tese sobre Feuerbach, o conceito de "práxis revolucionária". O que está em jogo não é (meramente) a teoria, a observação precisa do mundo, mas a mudança do mundo; e a necessidade dessa "mudança" surge como reconhecimento dessa observação. Marx radicaliza um pensamento filosófico que, desde Platão, ocupa e deixa obcecada a filosofia, assim como religião, não apenas na Europa. Platão, na alegoria da caverna, submete a alma a uma reviravolta de perspectiva (*periaōgōgē tēs psychēs*) para que a alma alcance a iluminação: o ser humano é introduzido a uma compreensão da educação que, em sua forma exemplar, é revolucionária, é uma virada em sentido paradigmático. A filosofia (e a religião) transforma um ser humano que se perde na vida cotidiana, e que então tenta resistir a essa transformação filosófica. De Platão a Heidegger, a filosofia não foi – mesmo em suas intenções teóricas – senão uma estratégia de transformação. (TRAWNY, p.112, tradução nossa)<sup>381 382</sup>

Nos volumes supramencionados, Heidegger reforça a sua ideia de que haveria uma tarefa, para a filosofia, no sentido de criar um tipo de pensamento elevado, primordial, "Através da pressão constante de um questionamento determinado vinculado a uma missão" (HEIDEGGER *apud*. GESSMANN, *ibid.* p. 193, tradução

---

<sup>381</sup> TRAWNY, Peter. *Thinking-time or why do "we" ask about the future of Heidegger's thinking?* in POLT; FRIED (eds.), *ibid.*, p. 108-121.

<sup>382</sup> O texto em língua estrangeira é: "This Heideggerian integration of philosophy with a political event, Heidegger's vision of a "metapolitics of 'the' historical [*geschichtlich*] people" (GA 94: 124/91) opens up a specific perspective on the relation of philosophy and politics in general. It was Marx who introduced, in his third thesis on Feuerbach, the concept of a "revolutionary praxis." At stake is not (merely) theory, the precise observation of the world, but changing the world; and the necessity of this "change" emerges as a recognition of this observation. Marx radicalizes a philosophical thought that ever since Plato has occupied and obsessed philosophy as well as religion, and not only in Europe. Plato, in the allegory of the cave, subjects the soul to a turningaround of perspective (*periaōgōgē tēs psychēs*) in order for the soul to achieve enlightenment: the human being is introduced to an understanding of education which, in its exemplary form, is revolutionary, a turning in a paradigmatic sense. Philosophy (and religion) transform a human being who tries to lose himself or herself in everyday life, and who then attempts to resist this philosophical transformation. From Plato to Heidegger, philosophy was—even in its theoretical intentions—nothing other than a strategy of transformation."

nossa)<sup>383</sup>. Essa missão é abordada a partir da narrativa sobre a história do ser que ele elaborou após a década de 1930 e a sua correlata exigência por um “outro início”. Se não é tão simples equiparar os principais *insights* de sua filosofia à ideologia nazista, devemos ao menos admitir que sua apologia às supostas potencialidades deste governo, o fato de que ele foi lido pelo filósofo como uma oportunidade de realizar a profunda mudança que seu pensamento anuncia, fora motivada por razões filosóficas. De forma alguma ela pode ser lida como uma vulgar fraqueza pessoal. Esta diferença que não é nada trivial neste contexto:

Os *Cadernos Negros* demonstram quão fervorosa e até desesperadamente, ele esperava por “um outro início”, especialmente durante os primeiros anos da década de 1930, quando pensava que o nacional-socialismo poderia ser o catalisador de uma “travessia” para uma nova história. “O que virá, ninguém sabe” (HEIDEGGER, GA 94, 441) ele escreveu; ninguém sabe, porque não será “o” outro começo, ou mesmo “outro” começo, como se fosse uma ocorrência cíclica definida, mas sim um começo inteiramente “outro” que não pode ser previsto ou medido pelos padrões do primeiro. Tudo o que ele sabe é que isso exigirá a transformação completa do que significa ser humano, para longe do subjetivismo auto endeusador da modernidade. (FRIED, Gregory, 2014, n.p., tradução nossa)<sup>384</sup>

Aqui, portanto, estamos muito além da suspeita e até mesmo de um certo grau de ceticismo (recíproco) inicial quanto à viabilidade do desenvolvimento de uma fenomenologia feminista pela suposta incompatibilidade entre as motivações destas duas tradições. É muito justo, neste sentido, que sejamos tão duros quanto a gravidade da situação exige em relação à esperança que Heidegger depositou no nacional-socialismo, a partir de sua busca pela superação da metafísica, como um “[...] movimento que rejeitaria o liberalismo universalista em todas as suas formas – cristianismo, iluminismo secular, comunismo – em favor de uma política que enraizaria a história humana no pertencimento comunal de um povo histórico finito.” (*ibid.*, n.p., tradução nossa)<sup>385</sup>. No entanto, não podemos desconsiderar que os dois pilares da imensurável influência exercida pelo pensamento heideggeriano não estão

---

<sup>383</sup> O texto em língua estrangeira é: “Through the constant pressure of a determined questioning bound to a mission.”.

<sup>384</sup> FRIED, Gregory. *The King Is Dead: Heidegger’s “Black Notebooks”*. Disponível em <https://lareviewofbooks.org/article/king-dead-heideggers-black-notebooks/> Publicado em 13/09/2014. Acessado em 10/11/2022.

<sup>385</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] movement that would reject universalistic liberalism in all its forms — Christianity, the secular Enlightenment, Communism — in favor of a politics that would root human history in the communal belonging of a finite historical people.”.

diretamente relacionados a esta defesa que, em sua extensão, agora visível em função dos volumes 94, 95, 96 e 97 de sua *Gesamtausgabe*.

Estes pilares se referem, em primeiro lugar, como atesta o testemunho de Hannah Arendt no ensaio *Martin Heidegger faz 80 anos* (p. 189-197)<sup>386</sup>, à sua lida criativa (e destrutiva) da tradição filosófica ocidental desde os pré-socráticos até Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl. Este movimento pavimentou a fama de Heidegger antes mesmo que suas publicações fossem conhecidas e, sem sombra de dúvidas, ele reproduz o gesto fenomenológico e suas orientações quanto ao sentido da tradição para nós. Em segundo lugar, o caráter persuasivo de suas elocubrações decorrem do diagnóstico que elas apresentam em relação à crise do ocidente, uma conversa na qual ele participou de modo decisivo, mas da qual não foi um inaugurador, como atestam as referências aqui já feitas ao texto de Husserl sobre a crise das ciências europeias ou como insistentemente indica a obra de Friedrich Nietzsche, por exemplo, na seriedade com que ele tematizou o niilismo como a conjuntura própria do mundo contemporâneo.

Convencido de uma *situação*, cuja pressão recai diretamente sobre o sentido e as possibilidades do trabalho filosófico, Heidegger buscou elaborar um consistente diagnóstico que continua desafiador e relevante. Os efeitos provocados por estas duas marcas não podem ser suficientemente lidas por meio da recusa moral que conduz ao banimento e tampouco por meio da posição de “órfãos ressentidos”<sup>387</sup> que procuram afirmar que a filosofia de Heidegger não poderia, de forma alguma, ser comprometida por “algumas conjunturas antissemitas”<sup>388</sup> que os mantêm “entrincheirados no culto idólatra do Grande Pai perdido”<sup>389</sup> (CESARE, 2017, p. 99, tradução nossa)<sup>390</sup>.

Ao recusarmos estas duas vias, destacamos ainda um terceiro elemento constitutivo do caminho de pensamento de Heidegger que nos auxiliará em nosso

---

<sup>386</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1987.

<sup>387</sup> O texto em língua estrangeira é: “resentful orphans”.

<sup>388</sup> O texto em língua estrangeira é: “a few anti-Semitic junctures”.

<sup>389</sup> O texto em língua estrangeira é: “they are entrenched in the idolatrous cult of the lost Big Father”.

<sup>390</sup> CESARE, Donatella Di. What is left of Heidegger? On the Future of a Philosopher *in* POLT; FRIED (eds.), *ibid.*, p. 98-107.

empreendimento de avaliar as suas eventuais contribuições para o desenvolvimento da fenomenologia feminista. Ele é comentado por Drew A. Hyland no ensaio *Heidegger: enduring questions* (2017)<sup>391</sup>, texto no qual se argumenta que mesmo diante da deplorável história política que marca a biografia e o pensamento heideggeriano, há muitas tarefas filosóficas a serem desempenhadas como resposta ou uma réplica<sup>392</sup> a seu trabalho (*ibid.* p. 28). A partir da fenomenologia feminista, há pelo menos duas que saltam aos olhos. A primeira delas se identifica com a ousadia evocada tanto nos *Cadernos Negros* (GA 94, *ibid.* p.3) quanto em sua referência a *gigantomachia peri tês ousias*, o combate de gigantes nomeado por Platão no diálogo *O Sofista* (242c)<sup>393</sup> no §2 de *Ser e Tempo* (2002, p. 32). Segundo Gregory Fried (*ibid.* p. 39, tradução nossa), “Heidegger está montando um ataque frontal contra os olímpicos da tradição ocidental”<sup>394</sup>.

O que seus escritos mais recentemente publicados atestam é que ele estava, desde o período de elaboração do *Ser e Tempo*, convencido de que poderia, ele mesmo, superar a crise do Ocidente, decorrente do esquecimento da questão do Ser pelo menos desde que Platão o transformou na Ideia ignorando a diferença ontológica e inaugurando a metafísica – para dentro da qual tudo mais (inclusive o nazismo), terminaria sendo tragado. De posse da medida suprema que é a história do ser e sua exigência por um outro início incomensurável, incomparável a tudo que foi até então experimentado ou pensado, nada esteve à altura para Heidegger - e talvez nem pudesse. O que nele grita a megalomania por trás da intenção declarada de superar, praticamente sozinho e no limite do horizonte de uma vida, mais de 2.500 anos das tradições e literaturas específicas que compõem a história da metafísica ocidental, retorna quase como uma promessa diante da perspectiva feminista incessantemente conduzida a aporias nos labirintos desta mesma tradição, da linguagem e dos recursos que ela oferece em nossas elaborações de sentido.

---

<sup>391</sup> HYLAND, Drew A. *Heidegger: enduring questions in in* POLT; FRIED (eds.), *ibid.*, p. 28-37.

<sup>392</sup> Em seu artigo, o autor faz uma diferenciação entre os verbos em língua inglesa “to *answer*”, como a busca pela enunciação da verdade definitiva a respeito de uma pergunta, como uma solução, e “to *response*” como uma reação, um retorno ou um acolhimento aberto daquilo que propriamente se pergunta num perguntar específico.

<sup>393</sup> PLATÃO. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Victor Civita, Col. Os Pensadores: São Paulo, 1972.

<sup>394</sup> O texto em língua estrangeira é: “Heidegger is mounting a frontal assault against the Olympians of the Western tradition”.

Outro elemento da filosofia heideggeriana que persiste e que devemos tomar como um desafio legítimo, segundo Hyland (*ibid.*), é a centralidade concedida por ele às perguntas, ao questionamento como ato central e privilegiado da atividade filosófica que deveria se orientar pelos esforços para aprofundar e explorar nuances da própria problematidade dos problemas com os quais se ocupa. Esta orientação é particularmente relevante para o trânsito nas encruzilhadas em que se encontram atualmente as diversas versões da filosofia feminista que nós poderíamos chamar, tecnicamente, de uma situação aporética. Como evidencia Georgia Warnke (*ibid.*, p. 57-58) em sua aproximação entre feminismo e hermenêutica, diante das dificuldades que já abordamos a respeito da categoria “mulher” quanto à sua generalidade incapaz de dar conta das diferenças e à afirmação de que esta categoria é construída pelas instituições e dispositivos que reforçam as opressões patriarcais, é difícil imaginar em favor de que podemos ou devemos abandoná-la. “As mulheres” não partilham da mesma tradição, suas eventuais semelhanças biológicas não são suficientes para fundar uma identidade ou experiência comum. “As mulheres” não são igualmente vítimas das mesmas violências, como elabora definitivamente o Feminismo Negro, e não têm necessariamente os mesmos valores ou interesses; suas vitórias e derrotas não são as mesmas. “As mulheres” são definidas historicamente de modo flutuante e esta categoria pode indicar um campo de significado muito diverso a depender de quem a evoca e mediante quais interesses. Isso significa que o feminismo fracassou? Se o compreendemos como uma busca por respostas e categorizações fechadas e definitivas, sem dúvidas. Se compreendemos a centralidade do questionar como evidenciação do problemático dos problemas associados a sexo e gênero, como a réplica adequada à sua complexidade e às linhas pelas quais estas categorias nos enredam, prendem e conectam com tradições específicas a partir das quais conquistamos nossas possibilidades de ser, então ele segue vivo e pode ser caracterizado como fonte abundante de motivações e instrumentos filosóficos e existenciais.

Em sua introdução à antologia *Feminist interpretations of Martin Heidegger*<sup>395</sup>, ainda em 2001, Patricia Huntington destacou que à medida que as meditações de Heidegger se direcionam à natureza da finitude humana e os modos do existente

---

<sup>395</sup> HUNTINGTON, Patricia. *Introduction I – History of the feminist reception of Heidegger and a Guide to Heidegger’s Thought in* HOLLAND, Nancy J., HUNTINGTON, Patricia (eds.), *ibid.* p 1-42.

decair em relações inautênticas, às suas relações com a linguagem, à natureza poética da existência e aos desdobramentos da técnica como prolongamentos do pensamento calculativo moderno e do esquecimento da pergunta sobre o sentido do Ser (*ibid.*, *ibid.*), o *corpus* heideggeriano “contém implicações para a ontologia social, a ética, a filosofia da libertação e a liberdade espiritual [...] [o que] permite às teóricas feministas se engajar e aprender com seu pensamento” (*ibid.*, p. 2, tradução nossa)<sup>396</sup>. Ou seja, esta questão que seguirá ressoando irremediavelmente na comunidade dedicada à pesquisa de sua obra ainda por muito tempo, já está no centro das preocupações da fenomenologia feminista muito antes da publicização dos *Cadernos Negros*.

Por fim, partindo destas considerações, que são agora inescapáveis a todos e todas aqueles que ainda se sentirem compelidos a dialogar com a filosofia heideggeriana, podemos ainda traçar um paralelo entre as interpretações feministas de seu pensamento e alguns temas aqui referidos. Assim como as publicações dos volumes de suas *Obras Completas* que abordamos aqui, a leitura de Heidegger a partir de uma perspectiva feminista requisita uma reavaliação do significado de seu pensamento e da continuidade de seu legado para a filosofia do século XXI. Além disso, a fenomenologia feminista direciona ao programa de pesquisa fenomenológico de maneira geral e, especificamente, ao pensamento heideggeriano, o desafio de levar em conta ou tentar encaixar em suas elaborações o que Hyland nomeia, referindo-se à tradição socrático-platônica, uma “preocupação com o bem” (*ibid.* p. 36), capaz de evitar que qualquer tentativa de posicionar uma filosofia “além do bem e do mal” – o que, na filosofia ocidental, não é um desejo raro ou oculto – faça desta tradição, como um todo, incapaz de garantir a rejeição deste tipo de perigo e de se precaver contra a “usurpação fascista” a que já nos referimos acima.

Assim, retomando algo que já identificamos e mediante uma preocupação material, esta reavaliação é fundamental não para desculpar ou procurar defender Martin Heidegger, mas para garantir que as vias indiretas pelas quais seu pensamento contribuiu enormemente para a filosofia feminista contemporânea e para as políticas e organizações feministas não contaminam este horizonte de modo fatal, o que é uma consequência presumida da afirmação de que é necessário abandonar seu legado de

---

<sup>396</sup> O texto em língua estrangeira é: “holds implications for social ontology, ethics, philosophy of liberation, and spiritual freedom [...] [that] allows feminist theorists to engage and learn from his thought.”.

maneira simplesmente voluntária. Se e como isso é possível, é uma questão muito mais complicada, já que ao inserir-se num diálogo orientado e crítico com uma tradição, um trabalho filosófico que alcança tamanha visibilidade e engaja um conjunto de interlocutores de perspectivas e interesses tão imensamente diversos de forma decisiva não fica confinado nos limites de uma obra, de um *topos* puramente teórico qualquer que se possa simplesmente destacar daquilo que desejamos preservar da tradição a partir da qual chegamos a problematizar, avaliar e a pensar o que quer que seja. Aqui, mais até do que o conteúdo do pensamento heideggeriano, ironicamente, é fenomenológica e hermeneuticamente relevante considerar esta *situação*. Esta não é, portanto, uma questão do interesse apenas de seguidores ou pesquisadoras e pesquisadores especialistas no trabalho de Heidegger. Essas vias indiretas e a amplitude de tal influência, a qual já nos referimos, são assim resumidas por Tina Chanter em 2001, na elaboração de sua crítica feminista do pensamento heideggeriano:

[...] a influência de Heidegger no pensamento feminista permanece enigmática e obscura. Ele se infiltrou no feminismo por vias indiretas – através de Merleau-Ponty, Sartre, Beauvoir, Lacan, Foucault, Derrida e Deleuze. Sem Heidegger, Merleau-Ponty não poderia ter articulado seu tipo agudo de discurso fenomenológico politicamente infundido e psicanaliticamente orientado sobre o corpo da maneira que o fez. Sem Heidegger, Beauvoir não poderia ter mobilizado a dialética senhor-escravo de Hegel e a unido ao compromisso otimista de Sartre com a liberdade da maneira como ela fez. Mesmo que, mais recentemente, a reação dos intelectuais franceses a Heidegger tenha sido mais desdenhosa, e até mordaz, do que a dos fenomenólogos existencialistas, não se pode contestar que o pensamento de Heidegger constitui algo como uma condição transcendental para eles. (CHANTER, *ibid.* p. 37, tradução nossa)<sup>397</sup>

#### **4.2. Fenomenologia feminista e a analítica existencial do ser-aí proposta em *Ser e Tempo***

Como mencionado no primeiro capítulo desta tese, um marco importante na confrontação entre o pensamento de Heidegger e as questões sobre sexo e gênero

---

<sup>397</sup> O texto em língua estrangeira é: “Without Heidegger, Merleau-Ponty could not have articulated his acute brand of politically infused and psychoanalytically oriented phenomenological discourse on the body in quite the way he did. Without Heidegger, Beauvoir couldn’t have mobilized Hegel’s master-slave dialectic, and welded it together with Sartre’s optimistic commitment to freedom in quite the way she did. Even if, more recently, the reaction of French intellectuals to Heidegger has been more dismissive, if not ascerbic, than that of the existential phenomenologists, it cannot be disputed that Heidegger’s thought constitutes something like a transcendental condition for it.”.



foi uma publicação da feminista socialista Sandra Lee Bartky, na década de 1970. Em seu artigo *Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger* (1970), ela sugere que as meditações tardias do autor não seriam úteis ao desenvolvimento de nenhum projeto radical de renovação do mundo (BARTKY, 1970), apesar de clamarem por um modo radicalmente novo de pensar, capaz de responder ao envio do Ser (*ibid.*, p. 368). Segundo suas observações, isto se daria em função do caráter excessivamente formal e vazio de suas formulações e de sua incapacidade de decidir, afinal, se o ser humano cria ou simplesmente recebe os significados daquilo que vêm ao encontro no mundo e junto aos outros. Àquela altura, Bartky defendeu também que o trabalho do filósofo seria inútil para os fins da filosofia e da política feministas, por ter ele valorizado de forma grotesca a história da metafísica e se mostrado incapaz de prover bases para uma análise concreta de relações sociais (*ibid.*, p. 376-380). Apesar do foco deste texto ser a segunda fase do trabalho de Heidegger, podemos imaginar que suas avaliações se estenderiam às elocubrações entorno à noção de ser-aí (*Dasein*), propostas por ele em sua obra de juventude, já que muitas das preocupações desdobradas após a década de 1930 já estavam ali colocadas.

Este olhar foi determinante para a vigência de um período de desinteresse por parte das feministas aglófanos em relação ao filósofo. Contudo, através de uma das “vias indiretas” comentadas por Patricia Huntington, reabriu-se a possibilidade de interpelar as questões ligadas a sexo e gênero junto ao enquadramento proposto por ele. Referimo-nos à leitura proposta por Jacques Derrida, em 1983, no texto intitulado *Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference*<sup>398</sup>, o primeiro de um conjunto de quatro ensaios a tratar do tema. O termo alemão *Geschlecht* é considerado intraduzível pelo filósofo franco-argelino, mas pode apontar para noções como “[...] sexo, raça, família, geração, linhagem, espécies, gênero” (*ibid.* p. 53)<sup>399</sup>. Neste ensaio, Derrida questiona o silêncio de Heidegger em relação às questões sobre sexo e gênero no âmbito de *Ser e Tempo* (2012), reforçando de modo contextualizado uma suspeita que já enfrentamos aqui em diferentes expressões e perspectivas. Como indica o título do texto derridiano, a razão para este silêncio seria a consideração da

---

<sup>398</sup> DERRIDA, Jacques. *Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference in Feminist interpretations of Martin Heidegger*. HOLLAND, Nancy J.; HUNTINGTON, Patricia (eds.). Trad. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2001.

<sup>399</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] sex, race, family, generation, lineage, species, genre/genus”.

diferença sexual ou a delimitação do par conceitual binário “feminino-masculino” como uma diferença ôntica e, portanto, que estaria excluída do escopo de uma ontologia fundamental e da analítica existencial que lhe é correlata.

[...] certamente, como aberto para a questão do ser, como possuidor de uma relação com ser, nesta referência mesma, o *Dasein* não seria sexuado. Discursos sobre a sexualidade poderiam então ser deixados às ciências ou filosofias da vida, para a antropologia, a sociologia, a biologia, ou talvez mesmo para a religião ou a moral. (DERRIDA, 2001, p. 54, tradução nossa)<sup>400</sup>

Neste conjunto de textos sobre a noção de *Geschlecht*, Derrida oferece um levantamento das poucas referências feitas por Heidegger às questões sobre gênero e o caráter sexuado da corporação do ser-aí (*Dasein*) que, por sua vez, não seria justamente: “[...] apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser.” (HEIDEGGER, 2012, p. 48). Jacques Derrida menciona, por exemplo, o seguinte comentário acerca da neutralidade de gênero do *Dasein* feita por Heidegger no curso de verão de 1928 em Marburg sobre Leibniz, último antes de sua ida à Freiburg (1984, p. 136, tradução nossa)<sup>401</sup>: “O termo ‘homem’ não foi usado para aquele ser que é o objeto da análise. Em vez disso, foi escolhido o termo neutro ser-aí. Essa neutralidade também indica que o ser-aí não é nenhum dos dois sexos.”<sup>402</sup>. Nesta ocasião, a questão se desenvolve em direção ao questionamento sobre uma “sexualidade pré-dual” (onde se mantém a pressuposição de um binarismo *a posteriori*) do ser-aí (*Dasein*). Esse é o ponto que Derrida, a partir de suas próprias orientações, procura incessantemente destacar em sua leitura. A sua afirmação de que o grande tema a ser enfrentado pela reflexão filosófica sobre o sexo é o pressuposto do binarismo (o que será imprescindível na elaboração da Teoria Queer de Butler, por exemplo) aparece como fundado em sua leitura das lacunas ou dos silêncios de Heidegger sobre os quais se propõe refletir. Assim ele afirma:

---

<sup>400</sup> O texto em língua estrangeira é: “But insofar as it is opened up to the question of being, insofar as it has a relation to being, in that very reference, *Dasein* would not be sexed. Discourse on sexuality could then be abandoned to the sciences or philosophies of life, to anthropology, sociology, biology, or perhaps even to religion or morality.”

<sup>401</sup> HEIDEGGER, Martin. *The metaphysical foundations of logic*. Trad. Michael Heim. *Bloomington*: Indiana University Press, 1984.

<sup>402</sup> O texto em língua estrangeira é: “The term ‘man’ was not used for that being which is the theme of the analysis. Instead, the neutral term *Dasein* was chosen. [...] This neutrality also indicates that *Dasein* is neither of the two sexes.”

Em outras palavras, apesar das aparências, a assexualidade e neutralidade que deveriam, antes de tudo, serem subtraídas da marca sexual binária, na analítica do ser-aí estão, na verdade, do mesmo lado, no lado da diferença sexual – a binariedade – a qual alguém poderia ter pensado como simplesmente oposta. (DERRIDA, *ibid.*, p. 61, tradução nossa)<sup>403</sup>

Por este ponto de vista, notamos que há certa semelhança entre a crítica de Derrida a Heidegger e a posterior crítica de Butler a Merleau-Ponty no artigo *Sexual ideology and phenomenological description: a feminist critique of Merleau-Ponty's phenomenology of perception* (1989) no sentido de que ambos teriam encontrado como limites de suas reduções fenomenológicas os pressupostos associados a pré-compreensões ocidentais tradicionais sobre diferenças sexuais e de gênero. No caso específico de Heidegger, o que se destaca é que sua afirmação de que não deveríamos interpretar o ser-aí pela presença objetiva de um corpo com determinadas partes ou características, permanece ligada à ideia de que, por outro lado, quanto às suas dispersões corporais fáticas, ele já seria sempre ou masculino ou feminino. Pretendemos aqui argumentar que, mesmo acolhendo esta observação, podemos extrair da fenomenologia hermenêutica desafios e tarefas relevantes para o desenvolvimento da fenomenologia feminista.

Seguindo a leitura de Derrida, o problema passa a ser então o seguinte: estaríamos aqui diante de uma compreensão radicalmente original dos fenômenos de gênero e sexualidade para a qual a suposta *diferença binária* seria derivada e mesmo privativa ou, por outro lado, trata-se de uma repetição da tradicional negação da *diferença* sexual que termina por estabelecer o masculino como único sexo legítimo? Diante deste dilema, algumas leituras feministas classificaram a afirmação de uma neutralidade do ser-aí como uma estratégia heideggeriana para evitar leituras críticas ao postular a negação geral de quaisquer diferenças entre seres existentes (no tocante também, portanto, à gênero, raça, classe, etnicidade e sexualidade), como sugere a avaliação de Tina Chanter (2001, p. 74)<sup>404</sup>. Do ponto de vista da interpretação da obra de juventude de Heidegger, tais questões não são meramente secundárias.

---

<sup>403</sup> O texto em língua estrangeira é: "In other words, despite appearances, the asexuality and neutrality that should first of all be subtracted from the sexual binary mark, in the analytic of Dasein, are in truth on the same side, on the side of that sexual difference—the binary—to which one might have thought them simply opposed."

<sup>404</sup> CHANTER, Tina. *The Problematic Normative Assumptions of Heidegger's Ontology*. in HOLLAND; HUNTINGTON, 2001, p. 73-108.

Sobre isso, no §10 do mesmo curso a que se refere Derrida (HEIDEGGER, *ibid*, p. 136-158) intitulado *o problema da transcendência e o problema de Ser e Tempo*, após afirmar que a analítica existencial da obra de 1927 se desenvolve unicamente em favor da tarefa ontológico-existencial e de pontuar a referida neutralidade do ser-aí (*das Dasein*), Heidegger enumera onze “teses principais”, dentre as quais se destacam: (1) Com este termo (*Dasein*) se designa o ente para o qual não é indiferente seu próprio modo de ser, num sentido determinado; (2) O ser-aí, em sua neutralidade, não é indiferentemente ninguém e todos, senão a originária positividade e potência da essência e, ainda mais interessante do ponto de vista do que anteriormente questionávamos: (3) “Neutralidade não é a nulidade de uma abstração, senão que precisamente a potência do *originário* que carrega em si a possibilidade intrínseca de toda humanidade fática concreta”. (*ibid*, p. 137, tradução nossa)<sup>405</sup>.

Nesta passagem podemos ler que não se trata, para Heidegger, na afirmação de uma neutralidade pré-dual do *Dasein*, de estabelecer a medida da hierarquia própria do trato metafísico do par binário masculino-feminino, mas sim de ver nela uma potência do originário, a possibilidade intrínseca de toda humanidade fática concreta, portanto, não necessariamente binária do ponto de vista das diferencialidades de sexo e gênero e, certamente, como ele prossegue na redação de suas “teses centrais”: Este ser-aí neutro nunca é o existente; o *Dasein* existente em cada caso em sua concreção fática, ainda que a analítica existencial possa apenas falar justamente aos existentes, nunca ao ser-aí do existir.

O que tal passagem sugere é que não se trata aqui de um nivelamento de toda e qualquer diferença entre seres existentes, uma vez que afirmar o caráter de poder-se do ser-aí, este vazio ontológico originário sobre o qual repousa também uma sexualidade pré-dual do ser-aí que não pode contar com nenhuma determinação *quididativa a priori*, não significa dizer que o ser-aí permanece eternamente nesta indistinção, muito pelo contrário, o que está aqui em jogo é que todas as infinitas possibilidades de corporação sexuada fática do ser-aí (desde as mais afirmativas da normatividade que caracteriza o sistema ocidental já chamado falo-logocêntrico

---

<sup>405</sup> O texto em língua estrangeira é: “Neutrality is not the voidness of an abstraction, but precisely the potency of the origin, which bears in itself the intrinsic possibility of every concrete factual humanity.”.

(DERRIDA, 2007)<sup>406</sup> e cis-lógico (HADDOCK-LOBO, 2016)<sup>407</sup> até aqueles resultantes da “voluntária” assinatura do contrato contrassexual (PRECIADO, 2014)<sup>408</sup> são, em última instância, desnecessárias e instáveis, pois acontecem como desdobramentos ou, como diz Heidegger, “dispersões” fáticas do poder-ser do ser-aí na corporeidade que, de um modo muito específico, se relacionam com seu caráter de “ser sempre meu” e com o ser-com-os-outros.

Em sua essência, o ente que nós mesmos respectivamente somos, o homem, é um neutro. Denominamos esse ente: ser-aí [*das Dasein*]. Todavia faz parte da essência desse ente neutro o fato de ele, contanto que exista, a cada vez, de maneira fática, necessariamente romper a sua neutralidade. Ou seja: como um ente fático, o ser-aí sempre é, a cada vez, masculino ou feminino, ou seja, ele é um ser sexuado [generificado]; *esse fato encerra em si um um-com-o-outro e um um-em-relação-ao-outro totalmente determinados*. Os limites e a amplitude da atuação desse caráter sempre são a cada vez faticamente diversos; não se pode aqui senão mostrar que possibilidades da existência humana não são determinadas pela relação de sexos ou pela relação de gêneros. Por si só, justamente essa relação de sexos (relação de gêneros) só é possível porque o ser-aí já é determinado em sua neutralidade metafísica pelo um-com-o-outro. Se todo e qualquer ser-aí, sendo sempre a cada vez faticamente masculino ou feminino, já não estivesse um-com-o-outro segundo sua essência, então essa relação de gêneros permaneceria puramente impossível como relação humana. (HEIDEGGER, 2008, p. 155, grifo nosso).

Essa emblemática passagem de *Introdução à Filosofia* revela a tensão muito importante para as leituras feministas da filosofia heideggeriana entre uma neutralidade originária e o caráter faticamente sexuado e generificado do ser-aí. Segundo as sugestões de Kevin A. Aho (2009, p. 56-57), essa tensão deve ser compreendida em sua relação com duas formulações sobre o ser-aí (*Dasein*) interrelacionadas que só são explicitadas em 1928-29: (1) “o ser-aí deve ser interpretado, faticamente, como entidade ôntica que incorpora a atividade de existir” (*ibid.*, tradução nossa)<sup>409</sup>, ou seja, cada ser-aí traz consigo necessariamente o seu aí, sendo assim instância de significação que traz a uma clareira pública certos significados, práticas valores mundanos, assim como (2) o ser-aí é o aí, ou seja, “A

<sup>406</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>407</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Preciado e o pensamento da contrassexualidade (Uma prótese de introdução)* in Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, 2016. p. 77-92.

<sup>408</sup> PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual. Práticas subversivas de identidade sexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

<sup>409</sup> O texto em língua estrangeira é: “Dasein is to be interpreted as a factual, ontic entity that embodies the activity of existing.”.

ênfase aqui não é no engajamento particular do indivíduo, mas no aí como o campo descerrador ou ‘abertura’ que deixa os entes se mostrarem naquilo que são.” (*ibid. ibid.*, tradução nossa).<sup>410</sup>

A princípio, a pista que possuímos em função do desenvolvimento anterior do presente trabalho aponta para o caráter central e estratégico de tais questionamentos pelo menos num sentido: o da tematização do ser-aí, do existente, para além da transgressão categorial a partir da qual geralmente se constroem discursos sobre ele. Ou seja, como, a partir da facticidade e da cotidianidade ôntica do ser-aí em sua instanciação generificada e sexuada, é possível partir em direção de a uma neutralidade estrutural por meio da qual qualquer indivíduo é capaz de dar sentido à sua existência? Como falar sobre o ente que nós mesmos somos a cada vez sem nos admitirmos *como* um ente presente à vista, de acordo com estas duas formulações mencionadas acima, ao mesmo tempo sem considerar as características específicas do *aí* onde estas dispersões fáticas quanto a sexo e gênero já sempre se deram? No caso das mulheres, e da objetificação a que foram sistematicamente submetidas nas culturas e sistemas de pensamento cúmplices da hegemonia cultural, econômica e política dos homens – como fazê-lo? A partir da fenomenologia feminista, restaria aqui o questionamento a respeito da desconsideração por parte do filósofo dos preconceitos limitantes que frequentemente caracterizam o “aí”:

Se dermos sentido às coisas apenas em termos do “aí”, entendido como um pano de fundo historicamente mediado de atos e práticas sociais, pode-se argumentar que esse pano de fundo em si já é marcado pela masculinidade, privilegiando um conjunto particular de hábitos, instituições e linguagens. A questão a que chegamos é esta: o projeto de Heidegger é míope porque falha em compreender o fato de que a clareira descerradora na qual confiamos para interpretar as coisas como tais é ordenada em termos de hierarquias de gênero? Essa crítica é particularmente aguda se mantivermos – como fazem muitos comentadores de Heidegger – que a origem ou a fonte de todo significado é “o impessoal” (das Man). (AHO, *ibid.*, p. 58, tradução nossa)<sup>411</sup>

---

<sup>410</sup> O texto em língua estrangeira é: “The emphasis here is not on the particular concrete engagements of the individual but on the ‘there’ as the disclosive field or ‘openness’ that lets beings show up in their being.”

<sup>411</sup> O texto em língua estrangeira é: “If we make sense of things only in terms of the “there”, understood as a historically mediated background of social acts and practices, then it can be argued that this background itself is already marked by masculinity, already privileging a particular set of habits, institutions, and languages. The question we come to is this: Is Heidegger’s project shortsighted because it fails to grasp the fact that the disclosive clearing we rely upon to interpret things as such is ordered in terms of gendered hierarchies? This criticism is particularly sharp if we maintain—as many Heidegger commentators do—that the origin or source of meaning is “the Anyone” (das Man).”.

No ensaio de Derrida com o qual aqui dialogamos, algo semelhante ecoa quando o autor se pergunta em que palavras, sinais ou sintaxes devemos reconhecer um discurso sobre gênero, sexo, sexualidade e outras noções correlatas na obra de Heidegger? (DERRIDA, *ibid.* p. 54-55). Ou seja, o filósofo parece admitir que não é possível sequer abordar problemas de sexo e gênero sem contar com um horizonte pré-compreensivo, um enquadramento conceitual que aponte para o que, em cada um destes casos, se põe em questão. Não é possível, de tal forma, evidenciar o problemático dos problemas de gênero sem este tipo de orientação fenomenológica que está em jogo para Heidegger desde o início. E aqui demarcamos que a adoção de uma orientação fenomenológica não se limita a uma reprodução estrita e leal à fenomenologia clássica, como já tentamos sugerir no desenvolvimento desta tese.

Este é um bom exemplo do quão dinâmica têm sido a aproximação da fenomenologia hermenêutica de Heidegger ao feminismo – tanto do ponto de vista de um interesse pela leitura do autor, quanto a partir de um comprometimento com a força e a viabilidade dos feminismos enquanto projetos autênticos de redimensionamento histórico da tradição filosófica ocidental. Para que uma aproximação do pensamento heideggeriano e sua exigência de uma superação da metafísica possa ser mais do que um “profecismo místico” (BARTKY, 1970), e para que os feminismos se libertem definitivamente dos labirintos em que muitas vezes se movem e que incessantemente reconduzem a formas reformadas de humanismo metafísico, este confronto pode ser muito produtivo. Em resumo, a partir desta aproximação, segundo a leitura crítica de Chanter (*ibid.* p. 73), surgem três principais eixos que, de algum modo, estão ligadas às leituras propostas por Oksala (*ibid.*) em sua defesa de uma fenomenologia de gênero: (1) Corpos, (2) Outros; (3) Temporalidade e historicidade.

A orientação fenomenológica a que nos referimos e que se expressa no grande esforço de Heidegger para destruir as camadas sedimentadas no interior das quais estas auto interpelações do ser-aí e de seu corporar ganham consistência no que diz respeito à tradição filosófica do Ocidente. Nos seminários de Zollikon (2009)<sup>412</sup>, em suas conversas com médicos psiquiatras e outros cientistas, mediadas por Medard

---

<sup>412</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

Boss, Heidegger desenvolve essa abordagem, por exemplo, em relação à noção de *sujeito* (*ibid.* p. 153) em sua transição do *hypokeimenon*, tal como formulado no horizonte grego, à sua associação ao *ego* gestada na modernidade filosófica. Não entraremos aqui nos detalhes do processo de desconstrução fenomenológico-hermenêutica ensaiado nesta ocasião, mas vale destacar que ele conduz à visualização da transformação cartesiana do sujeito em fundamento o que determina, ao mesmo tempo, a realidade “externa” como objetiva. Heidegger destaca que esta mudança não é apenas linguística, mas representa “uma mudança radical da posição do homem diante do ente” (*ibid.*, *ibid.*). O que Heidegger de uma forma indireta permite à perspectiva feminista concluir é que há uma decisão histórico-filosófica por trás do discurso médico que, como muito bem documentam as leituras pós-estruturalistas, têm desempenhado um papel fundamental na justificação e manutenção de muitas injustiças relacionadas a sexo e gênero como é o caso emblemático da patologização das vivências homossexuais e das identidades trans.

Assim, se compartilhamos este compromisso fenomenológico e hermenêutico, somos levadas a supor que as dimensões materiais da conquista de possibilidades específicas do corporar não são simples e necessariamente objetivas. Somos levadas a sugerir, pensando a partir do que foi sugerido por Heidegger, que da mesma forma que não dizemos “meus olhos veem” ou “meu ouvido escuta”, pois há sempre uma “relação do corporar com aquilo que é ouvido. [já que] O corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo” (*ibid.*, p. 114-115), tampouco dizemos “meu corpo” ou “minha genitália” sexualiza ou se generifica. Como elabora Iris Marion Young:

As modalidades do corporar feminino [...] não têm sua fonte nem na anatomia, nem na fisiologia, e certamente não em uma misteriosa essência feminina. Em vez disso, elas têm sua origem na situação particular da mulher como condicionada por sua opressão sexista na sociedade contemporânea. [...] Na medida em que aprendemos a viver nossa existência de acordo com a definição que a cultura patriarcal atribui a nós, somos fisicamente inibidas, confinadas, posicionadas e objetificadas. (YOUNG, 1989, p. 153, tradução nossa)<sup>413</sup>.

Neste processo de dispersão que marca o ser *jogado* do ser-aí e sua corporação sexuada, como se sabe, segundo *Ser e Tempo* (2002), são possíveis

---

<sup>413</sup> O texto em língua estrangeira é: “The modalities of feminine bodily comportment [...] have their source [in] neither anatomy nor physiology, and certainly not in a mysterious feminine essence. Rather, they have their source in the particular *situation* of women as conditioned by their sexist oppression in contemporary society. . . . Insofar as we learn to live out our existence in accordance with the definition that patriarchal culture assigns to us, we are physically inhibited, confined, positioned, and objectified.”



estabelecimentos de relações autênticas e inautênticas com os entes intramundanos, com os outros e consigo mesmo desde a abertura do horizonte de determinação do ser do ser-aí por meio, por exemplo, do que Heidegger chamará de tonalidades afetivas. Este tópico será fundamental na sequência de nosso trabalho. Pode-se questionar, a partir disso, se considerado o corporar sexuado e generificado em sua *diferencialidade* constitutiva devemos incluir, na lista proposta pelo pensamento heideggeriano, algum tipo de tonalidade afetiva (*Stimmung*) fundamental específica que toque nestas questões e possibilite exhibir fenomenologicamente o caráter determinante do ponto de vista ontológico de tais “potências originárias e positivas” da neutralidade do ser-aí. Isto significa que tal relacionalidade não é a mera materialização de formas objetivas específicas, mas se dá sempre *de um modo* ou numa afinação específicos. Estas sugestões exibem possibilidades de manter a crítica feminista aos perigos de nivelar as diferenças sexuais e de gênero ao abordar o ser-aí como neutro, falhando em reconhecer modos de abertura específicos ligados ao patriarcado ocidental e, ao mesmo tempo, promover a apropriação feminista das ressignificações ao programa de pesquisa fenomenológico por sua junção às descobertas da hermenêutica filosófica, como feito no trabalho de Martin Heidegger.

Curiosamente, é em outro trabalho de Bartky, publicado em 1990, que encontramos algumas importantes indicações a este respeito. Em seu *Femininity and Domination*<sup>414</sup>, a vergonha aparece como modalidade primária do corporar feminino no interior do sistema metafísico binário e hierarquizado de consideração da conquista fática de possibilidades relativas a sexo e gênero. A possibilidade de uma consideração filosófica sobre tonalidades afetivas tal como proposta em *Ser e Tempo* (2002), por si só, abre espaço para repensar a distinção tradicional entre razão e emoção (e seus valores associados) – o que é extremamente relevante diante dos interesses da filosofia feminista em todas as suas formas de expressão. Aqui está em jogo o seguinte:

Vários estudos empíricos recentes confirmaram o que a observação comum reportou o tempo todo, ou seja, que o sentimento vivido por homens e mulheres não são idênticos. Mas o que precisa ser perguntado sobre tais diferenças emocionais não é apenas sua relação com traços ou disposições típicas de gênero, mas, seguindo Heidegger, o modo como tais tonalidades são reveladoras do "Ser-no-mundo" dos sujeitos, ou seja, de sua ipseidade

---

<sup>414</sup> BARTKY, Sandra Lee. *Femininity and Domination*. New York: Routledge, 1990.

(*self*) e dos modos específicos pelos quais, como *selves*, eles se inscrevem na totalidade social. (BARTKY, *ibid.*, p.84, tradução nossa).<sup>415</sup>

O primeiro destes eixos engloba as questões referentes ao problema do corpo (*Leibproblem*), que são fundamentais quando assumimos que todas as relações do ser-aí consigo mesmo, com os outros entes dotados de caráter de ser-aí e com entes que não possuem caráter de ser-aí dependem do modo como ele já sempre efetivou o descerramento do mundo que é o seu, e isto também por meio da dispersão em corporeidades sexuadas e generificadas. Conforme Derrida, em sua leitura crítica: “[...] a multiplicidade dispersa não é devida, primariamente, à sexualidade do corpo de alguém; é o próprio corpo, a carne, a *Leiblichkeit*, que arrasta originariamente para o interior da dispersão e, *no devido tempo*, para a diferença sexual” (DERRIDA, *ibid.* p., grifo nosso, tradução nossa)<sup>416</sup>. Precisamente isto é o que está em jogo na descrição do mundo, em *Ser e Tempo*, como correlato intencional do existir. Esta correlação entre ser-aí e mundo leva à caracterização do ser-aí como ser-no-mundo, uma vez que “Ser, para o homem, já sempre implica se ver abruptamente jogado no mundo enquanto campo histórico de possibilidades específicas” (CASANOVA, 2017, p. 47)<sup>417</sup> ou, dito de outro modo: ser-em junto ao que vem ao encontro a partir do mundo. A explicitação do ser-em permite a caracterização do mundo como a facticidade da existência, como o limite contra o qual o ser aí performativamente não pode nada (*ibid*, p.54). Ele é o horizonte intransponível das possibilidades existenciais de determinação e individuação do ente que nós mesmos somos.

Além disso, falando de maneira mais genérica, a própria possibilidade de relacionar estas asserções à tematização do corpo precisa levar em conta uma persistente negação e uma suspeita generalizada quanto ao assunto que permeia a

---

<sup>415</sup> O texto em língua estrangeira é: “A number of recent empirical studies have confirmed what common observation has reported all along, namely, that the feeling lives of men and women are not identical. But what needs to be asked about such emotional differences is not only their relationship to typical gendered traits or dispositions but, following Heidegger, the way in which such attunements are disclosive of their subjects' "Being-in-the-world," i.e., of their character as selves and of the specific ways in which, as selves, they are inscribed within the social totality.”

<sup>416</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the dispersing multiplicity is not primarily due to the sexuality of one's own body; it is its own body itself, the flesh, the *Leiblichkeit*, that draws Dasein originally into the dispersion and in due course [parsuite] into sexual difference”.

<sup>417</sup> CASANOVA, Marco. *Mundo, historicidade, facticidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Volume 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

tradição filosófica ocidental como Nietzsche (2011, p. 34-35)<sup>418</sup> destaca ao classificá-la como herança dos desprezadores do corpo. Chanter (*ibid.*, p. 75) chama isto de uma somatofobia. Estas posições prévias não deixam de afetar as reflexões e a literatura feminista sobre o tema que com frequência o reduzem ao rótulo de essencialismo. A importância de sua consideração a partir do pensamento de Heidegger está ligada à sua caracterização como “condição transcendental” (*ibid.*, *ibid.*) para um conjunto bastante influente de tentativas de dar conta desta difícil tarefa como são os casos já citados de Merleau-Ponty, Sartre, Beauvoir, Lacan, Foucault, Derrida e Deleuze.

De forma ampla e fundamental, encontramos nas elaborações de *Ser e Tempo* (2002) uma tentativa de crítica radical do modelo de subjetividade desincorporada elaborada por Descartes que não é seguida, ao menos não nesta obra, de um esforço correlato para tematizar o corpo vivido (se esta tentativa é bem sucedida ou não, esta é outra questão). Contudo, como já mencionamos neste trabalho, a noção de ser-aí procura indicar exatamente que o existente não pode ser compreendido como simplesmente presente-à-vista, e, logo, como *res extensa* (HEIDEGGER, 2002, p. 145-147), mesmo na interpelação de sua corporalidade. Tampouco é suficiente interpelá-lo a partir da determinação como *res cogitans*, uma vez que isto pressupõe também que o ser-aí seja uma coisa, uma substância (*ibid.* p. 81-87). Isto se relaciona com a afirmação por parte de Martin Heidegger do seguinte:

[...] ao contrário de outras entidades, o próprio modo de ser do *Dasein* é constituído, até certo ponto, por sua compreensão de outras entidades e sua relação com seu próprio ser. Como ser-aí, o *Dasein* sempre já está engajado no mundo, e não contra ele, não em oposição ontológica a ele. (CHANTER, *ibid.*, p. 76, tradução nossa)<sup>419</sup>

Para desviar deste gesto, é necessário reforçar justamente a impossibilidade de determinação substancial do ser-no-mundo, em direção à explicitação insistente de sua existência como poder-ser e isto tanto ôntica como ontologicamente. Diante disto, pareceria um pouco descabida, diante dos interesses da fenomenologia feminista, a interpretação derridiana de que a “dispersão” de que fala Heidegger em

<sup>418</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>419</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] unlike other entities, Dasein’s very way of being is constituted to some extent by its understanding of other entities and their relation to its own being. As there-being, Dasein is always already engaged in the world, and not set over against it, not in ontological opposition to it.”

suas elaborações sobre uma neutralidade metafísica do ser-aí associada ao corpo, fenomenologicamente pensado, como um “fator organizativo” de seu poder-ser mais próprio, deveria ser equiparada à queda ou a uma corrupção em sentido ético-religioso (teológico):

Ainda que não seja totalmente legítimo, é difícil evitar certa contaminação pela negatividade, de fato, com associações ético-religiosas que procurariam vincular essa dispersão a uma queda e uma corrupção da pura possibilidade originária (*Streuung*) que aparenta, então, ser afetada por uma virada suplementar. (DERRIDA, *ibid.* p. 65, tradução nossa)<sup>420</sup>

A orientação pós-estruturalista, ao encaminhar estas investigações na direção do âmbito discursivo e ao vê-las como *efeitos* de certos dispositivos de poder deixa passar que é essa dispersão mesmo, tal como vivida a partir das intrincadas e frequentemente injustas relações e expectativas de gênero e sua relação com a maneira como seres humanos *corporam* que conduz a uma tematização de seu caráter derivado. E elas são derivadas não porque representam uma queda ou uma contaminação de uma pureza ontológica originária como seria a visão de Heidegger segundo a interpretação de Derrida, mas porque se apresentam sempre como posteriores em relação à distinção fundamental entre o corpo material (*Körper*) e o corpo vivido (*Leib*). E isto porque o ser-aí não é apenas um ente entre outros, mas tem por característica pôr em questão o seu próprio ser. “Ao mesmo tempo que é uma entidade no mundo, para o *Dasein*, seu ser é uma questão. Seu modo de ser inclui em si uma compreensão de seu modo de ser.” (CHANTER, *ibid.*, p. 78, tradução nossa).<sup>421</sup>

Seria fundamental, portanto, para a fenomenologia feminista, levar às discussões políticas e filosóficas sobre injustiças de sexo e gênero um olhar cuidadoso quanto às categorias substanciais mobilizadas a cada vez, pois muitas vezes elas levam apenas a dificuldades e a interpretações equivocadas. Como horizonte histórico sedimentado em linguagens e instituições ocidentais, o patriarcado se serve destas decisões e as naturaliza em favor de sua própria perpetuação. E se há algo que não se pode questionar no projeto filosófico heideggeriano é a sua sensibilidade para

<sup>420</sup> O texto em língua estrangeira é: “Yet, even if not totally legitimate, it is hard to avoid a certain contamination by negativity, indeed with ethico-religious associations, that would seek to bind that dispersion to a fall and a corruption of the pure originary possibility (*Streuung*), which appears then to be affected by a supplementary turn.”.

<sup>421</sup> O texto em língua estrangeira é: “Dasein is both an entity in the world, and its being is an issue for it, or its way of being includes within it an understanding of its way of being.”.

identificar estas categorias e reconduzi-las às decisões filosóficas e horizontes históricos próprios, por meio da destruição da tradição metafísica do Ocidente e do pensamento sobre as experiências limites que fragilizam esses pactos hermenêuticos tácitos que procuram interpelar o ente que nós mesmos somos em termo de distinções como corpo/mente, organismo/cultura. Em sua visão, nem a *animalitas* e nem a *rationalitas* são capazes de capturar o seu como de ser próprio (AHO, *ibid.*, p. 75).

Além disso, como, para o ser-aí, seu ser está sempre em jogo, é necessário ver a sua lida com os entes intramundanos, mesmo aqueles que se apresentam em sua utensiliaridade, a partir da noção de projeto - que engloba elementos que tradicionalmente chamamos vontades, desejos, sentidos, suposições não articuladas, contextos e intenções. O *como hermenêutico* e o modo de acesso a cada coisa depende fundamentalmente deste tipo de abertura. O problema não é, portanto, que haja essa diferença ontológica entre os entes simplesmente subsistentes e o existente, o problema é hermenêutico. Ele se refere ao fato de que “[...] a Metafísica empenhou-se, desde o princípio, por determinar a humanidade do homem pela mesma via de determinação quididativa desses outros entes” (CASANOVA, 2002, p. 329)<sup>422</sup>.

No entanto, aqui precisamos fazer uma ressalva importante. Tanto a leitura derridiana do “silêncio manifesto” de Heidegger sobre questões de sexo e gênero quanto a crítica feminista a seu pensamento evidenciam que alguns dos apontamentos que fizemos acima são ampliações de horizontes daquilo que ele próprio formulou de forma diferente mediante a seus próprios interesses. Por mais que as suas elaborações sejam, de fato, o horizonte transcendental para o que foi proposto a respeito do tema na filosofia ocidental contemporânea, ele parece ter perdido a chance de ir mais longe na tematização da corporalidade do *Dasein*, talvez em função de sua decisão já sempre posta de focar no ontológico em detrimento do ôntico. Segundo Chanter, isso deve ser visto como uma suposição normativa haurida da própria tradição que ele tão incisivamente buscou despir de sua autoridade metafísica. Assim ela assevera:

Sugiro que o relato de Heidegger sobre o *Dasein* permanece mais consonante com o sujeito transcendental desencarnado que Heidegger alega ter sido herdado por Kant de Descartes do que Heidegger gostaria de admitir. A explicação para isso, a meu ver, reside no papel dominante que a compreensão desempenha na análise do *Dasein* de Heidegger, na medida em que ele apela para a necessidade de formular um conceito da

---

<sup>422</sup> CASANOVA, Marco Antonio. *A linguagem do acontecimento apropriativo*. In. *Natureza Humana*, vol. 4, n. 2, jul.-dez., 2002. pp. 315-339.

compreensão e, assim, falta qualquer explicação sustentada pela experiência corporal. A menos quando os corpos são fatores significativos que contribuem para o significado dos projetos do Dasein, e seu significado é assim subsumido pelos modos de compreensão do Dasein, Heidegger presta muito pouca atenção a eles. (CHANTER, *ibid.*, p. 80, tradução nossa)<sup>423</sup>

A partir da crítica feminista a tais elaborações da fenomenologia hermenêutica, se evidencia ainda outra tensão importante no contexto da busca de Heidegger por se contrapor à objetificação do existente, que ele caracteriza como estruturalmente inautêntica. Se não há nenhuma elaboração capaz de responder adequadamente à pergunta sobre “o que” somos (e isso se aplica a perguntas como: “o *que* é uma mulher?” ou “o *que* é um homem?”), resta ainda considerar as possibilidades de visualização da pergunta pelos modos através dos quais chegamos a ser *quem* somos. Segundo suas considerações, contudo, essa distinção entre tais modos de ser específicos não se dá de forma fácil:

Surge, então, a questão: o que, se é que existe alguma coisa desse tipo, serve para distinguir o modo de existência próprio do *Dasein* do ofuscamento que o *Dasein* tem de si mesmo como simplesmente dado, uma tendência que facilmente reverte para que o *Dasein* tome a si mesmo como presente à mão? (CHANTER, *ibid.*, p. 79, tradução nossa)<sup>424</sup>

#### 4.3. Sobre rupturas possíveis: o problema da autenticidade no escopo da fenomenologia feminista

Pelo que foi exposto até aqui, podemos concluir nossas considerações apontando para a necessidade assumida tanto pelo projeto heideggeriano quanto pelo gesto filosófico inerente à assunção do caráter problemático das categorias ligadas a sexo e gênero de avaliar como é possível a apropriação e a mobilização de redimensionamentos histórico-filosóficos. É justamente por isso, parece-nos, que

---

<sup>423</sup> O texto em língua estrangeira é: “I suggest that Heidegger’s account of Dasein remains more consonant with the disembodied transcendental subject that Heidegger claims Kant inherited from Descartes than Heidegger admits. The explanation for this, in my view, lies in the dominant role that understanding plays in Heidegger’s analysis of Dasein, the extent to which he appeals to the necessity of formulating a concept of the understanding, and the lack of any sustained account of bodily experience. Except insofar as bodies signify as a contributing factor to the meaning of Dasein’s projects, and their significance is thereby subsumed by Dasein’s ways of understanding, Heidegger pays very little attention to them.”

<sup>424</sup> O texto em língua estrangeira é: “The question arises, then, What, if anything, serves to distinguish Dasein’s proper mode of existence from Dasein’s obfuscation of itself as ready-to-hand, a tendency that easily reverts to Dasein taking itself as present-at-hand?”

deve ser incluída no campo de investigação da fenomenologia feminista uma consideração séria de suas incursões em temas centrais para a hermenêutica filosófica. Diante deste recorte, sabemos que não soaria estranho aos ouvidos de um leitor contumaz de Heidegger a ideia de que “é preciso voltar à tradição para desencobrir o que nela permaneceu velado”. Tampouco o seria a alguém que se comprometa a investir na tarefa do pensamento desde perspectivas feministas. Além disso, quando, ainda em *Ser e Tempo* (2002), se fala sobre as inerentes possibilidades ao ser-aí de modos de existência autênticos e inautênticos, o que está em jogo é também o caráter normativo dos horizontes históricos dentro dos quais é possível ao *Dasein* conquistar o poder-ser que é o seu, bem como a possibilidade de quebra com esta normatividade. Contudo, estas noções centrais de *Ser e Tempo* não se referem apenas, como poderia parecer, à distinção entre uma absorção ingênua no horizonte histórico no qual o ser aí encontra-se, de início e na maior parte das vezes, *jogado*, seguido da tomada de um posicionamento crítico e reflexivo em relação às opiniões, teses e *epistemes* estabelecidas em determinado contexto social, cultural e histórico. Nas palavras de Nancy Holland, elas se referem:

[...] antes de tudo, à realidade ontológica mais fundamental que eu somente posso viver com base em valores dependentes do contexto (quer eles sejam crítica ou ingenuamente defendidos), no lado inautêntico, ou virar-me e entrar numa relação consciente com a minha imersão no cosmo propriamente dito, no lado autêntico (já que este é o único modo pelo qual posso verdadeiramente libertar-me da complacência inautêntica com uma perspectiva ou sistema de valores). Sob esse ponto de vista, todo *Dasein* ou modo de existência racial é um indicador para a transcendência, para recuperar um sentido ontológico de inerência no cosmos propriamente dito, e não simplesmente, como a visão moderna sustenta, um conjunto de valores culturais. (HOLLAND, 2001, p. 11-12, *tradução nossa*)<sup>425</sup>.

O que é relevante destacar aqui é que por mais que esta seja uma tarefa que exige o engajamento filosófico com certos horizontes legados por tradições e heranças constitutivas do *aí* do ser-aí, em seu caráter histórico, não devemos confundir a eventual conquista da autenticidade com uma iluminação ou com a saída de uma mentira ou de um erro em sentido puramente epistemológico. Assim, avaliamos que as dimensões puramente discursivas ou teóricas das lutas feministas,

<sup>425</sup> O texto em língua estrangeira é: “It refers first and foremost to the more fundamental ontological reality that I can live solely on the basis of context-dependent values (whether critically or naively held), on the inauthentic side, or turn about-face and enter into an aware relation to my embeddedness in the cosmos proper, on the authentic side (as this is the only way in which I can truly win free from inauthentic compliance to a perspective or system of values). On this view, every *Dasein* or racial mode of existence is a guidepost to transcendence, to recovering an ontological sense of inherence in the cosmos proper, and not simply, as the modern view holds, a set of cultural values.”.

apesar de estratégicas, são também parciais. A imersão ou, talvez dizendo de modo mais preciso, a captura que se dá de início e na maior parte das vezes em certos modos de ser que caracterizam o que Heidegger chamou de o “impessoal” não é um simples erro conceitual (CHANTER, *ibid.*, p. 85). Tampouco podemos reduzir todas as complexas e profundas dimensões das experiências de mulheridades diversas ao aspecto material (substancial), biológico ou econômico. Esta captura, neste caso, também não é apenas a alienação de si em meio a uma falsa consciência produzida pela ideologia associada aos interesses da classe dominante (no patriarcado, os homens) – ainda que haja incontáveis formas de apropriação destas perspectivas em favor dos interesses do feminismo como denota a extensa literatura relacionada a um feminismo marxista<sup>426</sup>.

Ao invés disso, diante desta questão, devemos considerar o que talvez constitua o principal pilar da crítica feminista à filosofia de Heidegger que é a ausência, em seu pensamento, de uma consideração explícita de que este impessoal neutro (*das Man*), descrito em *Ser e Tempo* (2002) como um existencial, já aparece para a sua própria descrição a partir de uma perspectiva específica que privilegia, por exemplo, atividades ligadas ao trabalho, processos de corporificação e tonalidades afetivas específicas, e que está marcada pela intenção de reivindicar o pertencimento a uma tradição (ainda que sob a regência de um ímpeto destrutivo). Como já pontuamos no início deste capítulo, isto se dá no âmbito da disputa pelo sentido, na fabulação por um destino coletivo que exigiria uma transformação completa frente a um perigo constantemente evocado em seus escritos e sobre o qual aqui não nos aprofundaremos, pois, para isso, seria necessário revisitar as ocupações de sua filosofia tardia, fugindo assim do escopo de uma avaliação de suas contribuições para a fenomenologia feminista.

Justamente diante deste direcionamento, destacamos, por outro lado, que desde o princípio este impessoal aponta para o fato de que a corporificação e a conquista fática de certos significados históricos não pode ser nivelado a um ato individual de consciência. Compreender-se *como* mulher ou homem, por exemplo, em meio às já mencionadas dispersões fáticas do poder-ser não se mostra como uma

---

<sup>426</sup> Cf. p. ex. RUBIN, Gayle. *The traffic in women* in REITER, Rayna (ed). Toward an anthology of women Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975, s.p.; HARTMANN, Heidi. *The unhappy marriage of Marxism and feminism: toward a more progressive union* in SARGENT, Lydia. *The unhappy marriage of Marxism and feminism: a debate on class and patriarchy*. Londres: Pluto Press, 1981, p. 1-41.



vivência psicológica individual, uma escolha, um sentimento, ou um simples fato, mas se mostra como a imersão em dinâmicas de autointerpeção e de realização do ser-com-os-outros dentro de um nexo de inteligibilidade compartilhado, público e, o mais importante, instável. A tensão própria a esta instabilidade reflete o seguinte:

[...] o ser humano é inextricavelmente ligado a alguma cultura histórica e existe apenas como um processo ou atividade de assumir e se apropriar do que já se tornou disponível dentro dessa cultura. Autenticidade e inautenticidade dizem respeito às maneiras pelas quais alguém assume e se apropria de sua herança cultural – suas possibilidades, seus padrões de viver e agir, suas histórias e interpretações. Enquanto o ser-aí inautêntico vive no esquecimento dessa herança, o ser-aí autêntico Dasein ‘lembrar’ seu enraizamento no desdobramento mais amplo de sua cultura, e experimenta sua vida como devedora do drama maior de uma história compartilhada” (GUIGNON, 1993, p. 234)”. (LELAND, 2001, p. 110, tradução nossa)<sup>427 428</sup>

Neste sentido, não é suficiente pensar nessa distinção a partir da chave de leitura da liberdade em relação a certos constrangimentos, uma liberdade negativa, tal qual sugere o individualismo moderno, como aponta a análise de Charles Guignon no ensaio *Authenticity, moral values and psychotherapy* (1993)<sup>429</sup>. A consideração necessária do ser-com-os outros na analítica do ser-aí aponta, ao contrário, para a criação de uma oportunidade de tematizar esta tensão entre existência autêntica e inautêntica fora da chave de leitura proposta por Sartre, por exemplo, no sentido de liberdade radical e escolhas individuais *a posteriori* (LELAND, *ibid.*, *ibid.*). Ao contrário:

O mundo é significativo porque, como eu invariavelmente avanço em direção a possibilidades socialmente determinadas, sou lançado de volta em uma situação pública onde as coisas já contam e importam para mim. É somente com base nesse horizonte de “projeto lançado” que posso interpretar a mim mesmo e ao mundo de uma forma ou de outra. (AHO, *ibid.*, p. 66, tradução nossa)<sup>430</sup>

<sup>427</sup> LELAND, Dorothy. *Conflictual culture and authenticity: deepening Heidegger’s account of the social*. In HOLLAND, Nancy; HUNTINGTON, Patricia (eds.), 2001, *ibid.*, p. 109-127.

<sup>428</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] human being is inextricably bound to some historical culture and exists only as a process or activity of taking up and taking over what already has been made available within that culture. Authenticity and inauthenticity refer to ways in which one takes up and takes over one’s cultural heritage—its possibilities, its patterns of living and doing, its stories and interpretations. Whereas inauthentic Dasein lives in forgetfulness of this heritage, authentic Dasein “ ‘remembers’ its rootedness in the wider unfolding of its culture, and it experiences its life as indebted to the larger drama of a shared history” (AMP, 234).”.

<sup>429</sup> GUIGNON, Charles B. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. In GUIGNON, Charles B. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 215-239.

<sup>430</sup> O texto em língua estrangeira é: “The world is meaningful because as I invariably press forward into social possibilities, I am thrown back into a public situation where things already count and matter

Dadas estas considerações, podemos concluir que a principal contribuição da filosofia de Heidegger para a fenomenologia feminista está em sua ampliação das considerações a respeito do modo como os horizontes nos quais tudo vem ao encontro se determina histórica e coletivamente. A partir de sua visão, podemos explicitar uma série de caminhos e estruturas pré-compreensivas que exercerem papel relevante na elaboração da filosofia feminista de modo geral, devem ser admitidos com certa desconfiança no sentido de serem lidas como contingentes e apoiadas em transgressões categoriais a respeito do ente que nós mesmos somos. Contudo, por fim, devemos destacar que suas propostas tampouco são absolutas ou definitivas, como apontou a crítica feminista elaborada em diálogo mais direto com sua obra de juventude.

Em primeiro lugar, devemos sublinhar que apesar de se esforçar para demonstrar que não há nenhum privilégio ontológico do caráter de ser sempre meu do ser-aí em relação ao ser-com-os outros, ou seja, apesar de sua compreensão ôntico-ontológica de que o ser-aí não é prioritariamente um “eu”, mas o impessoal, aqueles dos quais “ninguém se diferencia propriamente” (HEIDEGGER, 2002, p. 169), quando se trata de avaliar de que forma podem ser constituídos modos de ser-no-mundo autênticos, sua linguagem deixa pouco espaço de fato para os outros ao eleger a decisão antecipadora e as considerações sobre o ser-para a morte como suas vias privilegiadas.

[...] a retórica com a qual Heidegger descreve esse afastamento da inautenticidade e a decadência em direção à inautenticidade sugere que, para ser autêntico, o ser-aí deve cortar seus laços com o impessoal, separar-se dos outros - em suma, deve aproximar-se, pelo menos em alguns aspectos, do “eu” cartesiano isolado do qual Heidegger parece se esforçar tanto para escapar! Esse aspecto do ser-aí – confrontando sozinho o seu destino – é o aspecto que talvez seja mais plenamente expresso na consideração de Heidegger sobre a morte. (CHANTER, *ibid.*, p. 92, tradução nossa)<sup>431</sup>

Quanto a isto, é necessário identificar como, além de se beneficiar deste enquadramento (o que aparece no legado bastante amplo que se desenvolve a partir dela na fenomenologia feminista e na filosofia contemporânea de forma geral), o

---

to me. It is only on the basis of this horizon of “thrown projection” that I can interpret myself and the world in one way or another.”

<sup>431</sup> O texto em língua estrangeira é: “The rhetoric with which Heidegger describes this move away from inauthenticity and toward authenticity suggests that in order to be authentic, Dasein must sever its ties from the they, cut itself off from others—in short, it must approximate itself, at least in some respects, to the isolated Cartesian I from which Heidegger seems to be trying so hard to get away from! This aspect of Dasein—Dasein confronting its fate alone—is the aspect that is perhaps expressed most fully in Heidegger’s consideration of death.”

feminismo evidencia, explorando suas lacunas ou silêncios, como sugere o próprio Derrida (*ibid.*), que a neutralidade de sexo e gênero (*Geschlecht*) do ser-aí não se quebra apenas nas dispersões fáticas e ônticas do corporar supostamente binário do ser-aí resultantes da transgressão categorial na qual ele se interpela de início e na maior parte das vezes, mas tais noções são fenomenologicamente primordiais e originárias. Se o ser-aí já está sempre imerso na cotidianidade mediana do impessoal e não simplesmente *está* no mundo, mas *é* seu mundo, não caracteriza nenhum absurdo dizer que, sem decair numa metafísica da substância, ainda assim o ser do ser-aí é essencialmente diferenciado quanto a sexo e gênero. Todas as suas possibilidades de dispersão no impessoal ou de conquista da autenticidade são generificadas (ou racializadas, situadas quanto a classe, hierarquizadas etc.), o que nos leva a uma formulação a partir da perspectiva da fenomenologia feminista que soa mais radical do que qualquer outra versão da filosofia feminista que pressupõem (explicitamente ou não) determinações quididativas *a priori*:

Dessa forma, o gênero pode ser visto como tendo o mesmo *status* que a linguagem. A linguagem é, em certo sentido, “essencial” para o ser-aí; qualquer língua dada é secundária, mas não a própria língua. Heidegger nos diz, primeiro, que “[o] fundamento existencial-ontológico da linguagem é o discurso ou a fala” e depois que “[um] estado existencial no qual o ser-aí é revelado, o discurso, é constitutivo para a existência do ser-aí” (ST, 160-62, grifo do autor). Da mesma forma, todo ser-aí é generificado em um mundo no qual o si mesmo (*self*) já é sempre masculino ou feminino. Mesmo que Heidegger insista que o ser-aí é “assexual” (GA 26, 171), a existencialidade humana dita que o gênero é um dos fatos mais importantes sobre qualquer vida possível que qualquer ser-aí possa de fato viver. (HOLLAND, p. 142, tradução nossa)<sup>432 433</sup>

A reivindicação expressa na avaliação de Nancy Holland conta com um importante argumento a seu favor que é a possibilidade de evidenciar marcas associadas a enquadramentos de diferencialidade ligados a sexo e gênero na filosofia heideggeriana quando ela se pretende mais afastada das preocupações ônticas que

---

<sup>432</sup> HOLLAND, Nancy. “*The universe is made of stories, not of atoms*” – Heidegger and the feminine *they-self* in HOLLAND, Nancy; HUNTINGTON, Patricia, 2001, *ibid.*, p. 128-143.

<sup>433</sup> O texto em língua estrangeira é: “In this way, gender might be seen to have the same status as language. Language is in some sense “essential” to Dasein; any given language is secondary, but not language itself. Heidegger tells us, first, that “[t]he existential-ontological foundation of language is discourse or talk” and then that “[a]s an existential state in which Dasein is disclosed, discourse is constitutive for Dasein’s existence” (BT, 160–62, his emphasis). Similarly, all Dasein is gendered in a world in which the they-self is always already male or female. Even if Heidegger insists that Dasein is “a-sexual” (GA 26, 171), human existentiality dictates that gender is one of the most important facts about any possible life that any Dasein might in fact live.”.

mobilizam as investigações da metafísica da substância ou de ontologias regionais como a biologia e a antropologia a seu respeito, inclusive porque: “[...] o impessoal tem o caráter existencial do ser-aí, ele não é apenas um agregado de normas sociológicas ou antropológicas, mas sim uma possibilidade genuína de ser um si mesmo (*self*)”. (HOLLAND, *ibid.*, p. 132, tradução nossa)<sup>434</sup>.

Um exemplo do que foi mencionado acima é evocado por John Caputo (2001) e outras(os) comentadores na descrição dos resquícios normativos que resistem à redução fenomenológica proposta por Heidegger, ainda que esta última seja tão radical que foi impossível seguir fazendo filosofia após o século XX, em diálogo com a história do pensamento ocidental, simplesmente ignorando-a. A própria visão heideggeriana da decisão (*Entschlossenheit*) é generificada e masculina à medida que o ser-aí autêntico emerge como viril, como um soldado que deve heroica e estoicamente encarar a contingência da existência sozinho diante de sua própria mortalidade e da ausência de um sentido transcendente para seu existir (AHO, *ibid.* p 63-64). Assim resume Caputo:

A “ontologia fundamental” do ser-aí, que se supunha ocupar um lugar de neutralidade *a priori*, anterior à divisão do eu entre os gêneros, é profundamente marcado e inscrito pela traços de um sujeito muito masculino, um cavaleiro da decisão antecipadora, pronto para a ansiedade, uma figura machista e viril colocada lá sozinha “sem sua mamãe”, como Drucilla Cornell uma vez brincou. (CAPUTO, 2001, p. 154, tradução nossa)<sup>435</sup>

Ainda mais drasticamente, nota-se uma generificação subjacente à abordagem de Heidegger em sua pressuposição de que as relações de familiaridade e estranheza do ser-aí em relação ao seu aí podem ser consideradas neutras sob qualquer hipótese. Segundo Guignon (*ibid.*, p. 228, tradução nossa), a conquista da autenticidade por parte do ente que nós mesmos somos depende de uma “ruptura radical de nossa absorção complacente na cotidianidade”<sup>436</sup> que deve ser entendida, por sua vez, como a expressão da dependência do ser-no-mundo de um repertório ou de uma herança que não caracteriza um passado que simplesmente já findou, mas que é incorporado no presente e na projeção de um destino compartilhado em comum

---

<sup>434</sup> O texto em língua estrangeira é: “Because the they-self has Dasein’s existential character, it is not merely a sociological or anthropological aggregate or norm, but rather a genuine possibility of being a Self.”.

<sup>435</sup> CAPUTO, John. *The Absence of Monica: Heidegger, Derrida, and Augustine’s Confessions in* HOLLAND, Nancy; HUNTINGTON, Patricia, 2001, *ibid.*, p. 149-164.

<sup>436</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] radical breakdown of our complacent absorption in everydayness”.

em cada dispersão fática do ser-aí. Contudo, na leitura de Dorothy Leland, ambos falham ao:

[...] deixar de notar que o mundo social em que realmente vivemos é estruturado por relações de dominação e subordinação, o que pode simplificar demais e distorcer as complexidades envolvidas na conquista da vida autêntica para membros de grupos subordinados. Mais especificamente, argumentei que, para grupos dominantes e subordinados, os “efeitos perniciosos” do envolvimento em formas de vida pública podem ser diferentes. (LELAND, *ibid.*, p. 118-122, tradução nossa)<sup>437</sup>.

Assim, para concluir de modo sucinto, há pelo menos duas vias fundamentais para a elaboração da fenomenologia feminista repensada em diálogo com o projeto filosófico de Heidegger em sua juventude. A primeira delas diz respeito à necessidade de relacionar a noção de autenticidade às lutas pela significação coletiva e, assim, reconduzi-la ao campo das práticas políticas num sentido fundamental, compreendendo tanto a familiaridade com o mundo circundante quanto a estranheza do não estar em casa como vivências associadas a um conforto em relação à tradição ou, por outro lado, à impossibilidade de haurir dela o repertório para a conquista de um poder-ser mais próprio que caracterizam situações de opressão e injustiça. Podemos falar, assim, numa violência fenomenológica associada à já trabalhada noção de injustiça hermenêutica. Essa violência fenomenológica se anuncia, por exemplo, numa citação de Freud recuperada por Nancy J. Holland segundo a qual:

Um homem de cerca de trinta anos parece um indivíduo jovem e, em certo sentido, um indivíduo pouco desenvolvido, do qual esperamos que seja capaz de fazer bom uso das possibilidades de desenvolvimento que a análise lhe oferece. Mas uma mulher mais ou menos da mesma idade frequentemente nos surpreende por sua rigidez psicológica e imutabilidade. [...] Não há caminhos abertos para ela para um maior desenvolvimento; é como se todo o processo tivesse passado e permanecesse inacessível à influência em direção ao futuro; como se, de fato, o difícil desenvolvimento que leva à feminilidade tivesse esgotado todas as possibilidades do indivíduo. (FREUD *apud*. HOLLAND, *ibid.*, p. 128, tradução nossa)<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> O texto em língua estrangeira é: “ (...) failure to note that the social world in which we actually live is structured by relations of dominance and subordination may oversimplify and distort the complexities involved in authentic living for members of subordinate groups. More specifically, I have argued that for dominant and subordinate groups, the “pernicious effects” of involvement in public forms of life may be different.”.

<sup>438</sup> O texto em língua estrangeira é: “A man of about thirty seems a youthful, and, in a sense, an incompletely developed individual, of whom we expect that he will be able to make good use of the possibilities of development, which analysis lays open to him. But a woman of about the same age frequently staggers us by her psychological rigidity and unchangeability. [...] There are no paths open to her for further development; it is as if the whole process had been gone through, and remained inaccessible to influence for the future; as though, in fact, the difficult development which leads to femininity had exhausted all the possibilities of the individual.”

Por outro lado, como já sugerimos em momentos anteriores desta investigação, a possibilidade de recobrar este caráter ontológico de categorias e valores associados a sexo e gênero poderiam ser melhor acolhidas por meio da efetivação de descrições fenomenológicas das diversas e matizadas vivências concretas de feminilidade e mulheridade que, a cada vez, marcam a conquista de possibilidades ôntico-ontológicas do ser-aí num aí que incessantemente privilegia instituições, linguagens, tarefas e valores associados ao masculino pelo pensamento e pelas tradições ocidentais. Isto só pode ser feito, é claro, se formos capazes de contornar as muitas desconfianças quanto à fenomenologia que este trabalho procurou problematizar. Assim, como dito em nossa introdução, esperamos que ele seja acolhido como um convite e um estímulo às comunidades filosóficas e às feministas lusófonas para explorarem alguns dos caminhos que aqui pudemos simplesmente indicar.

## CONCLUSÃO

A partir dos caminhos aqui delineados, concluímos que a fenomenologia feminista se configura como um programa de pesquisa amplo, extenso e vibrante que tem apresentado recursos filosóficos e políticos capazes de abrir possibilidades ousadas e metodologicamente fortes para as pesquisas e lutas feministas referentes aos problemas de sexo e gênero e cuja trajetória sai de uma suspeita generalizada e de um clima de ceticismo, na década de 1980, em direção à institucionalização e à conquista de uma legitimidade que já não pode ser negada, tal como indica o levantamento bibliográfico que abre este trabalho e que pretendemos oferecer como recurso inicial para o seu desenvolvimento local. A partir desta afirmação, pretendemos fomentar a acolhida de suas elaborações no debate político e acadêmico brasileiro, ainda que muitas de suas principais propositoras sejam anglófonas cujos trabalhos seguem não disponíveis na língua portuguesa até o momento.

Por este motivo, devemos indicar também que se trata aqui de um trabalho introdutório que tem por objetivo apresentar algumas vias não tão exploradas para o debate sobre sexo, gênero e feminismo no Brasil e que podem, segundo nossas observações, ser aprofundadas e apropriadas para a elaboração de pesquisas com direcionamentos temáticos ou de caráter aplicado. Neste sentido, por mais que se reporte a todo momento à escola da fenomenologia, a presente tese possui um caráter marcadamente hermenêutico e assume uma natureza didática e também política, pois se direciona à afirmação da utilidade e até mesmo da necessidade de apropriação da fenomenologia por todas, todes e todos aqueles que se sentem compromissados com o combate às formas pelas quais o pensamento ocidental hegemônico consolidou injustiças que produzem efeitos reais, violentos e desastrosos em todos os âmbitos da vida de mulheres e pessoas LGBTI+. Para muitas de nós, as categorias “sexo” e “gênero” não são simples palavras acessórias no contexto mais amplo da absorção em determinadas tradições e da conquista de possibilidades existenciais num espaço público e comum compartilhado – e a fenomenologia fornece apontamentos epistemológicos e metodológicos preciosos para que possamos trazer à luz estes fenômenos.

Estes desenlaces mostram que a aproximação entre fenomenologia e feminismo possui a capacidade de evidenciar certos pontos cegos da fenomenologia clássica em sua inicial pretensão à transcendentalidade, mas também permitem uma

reconsideração de temas que muitas vezes conduzem a pesquisa e as políticas feministas a situações aporéticas que abrem margem, inclusive, à reprodução de silenciamentos e violências como é o caso das discussões sobre corporalidade (frequentemente abandonadas como cúmplices da afirmação da biologia como destino, sobre tudo às mulheres ou mobilizadas como desculpas para a reprodução de transfobias e outras violências lgbtfóbicas), e também das considerações entorno ao tema das identidades e do papel que as vivências e narrativas em primeira pessoa podem desempenhar frente a alguns desafios hoje tidos como obstáculos definitivos para o avanço dos movimentos e teorias feministas.

Apesar de ser uma linha de investigação ainda periférica se comparada a outras vertentes da filosofia ocidental contemporânea como é o caso do pós-estruturalismo e até mesmo da filosofia da linguagem (por motivos que buscamos apontar no desenvolvimento do trabalho), a fenomenologia feminista abre portas muito promissoras para o tratamento das questões feministas sobre identidade, essencialismo e historicidade, além de oferecer um enquadramento propício para a consideração das diversas experiências ou vivências de sexo e gênero em primeira pessoa que geralmente ficam de fora de outras abordagens já consagradas.

Concluimos ainda que, embora frequentemente considerada incomum, a abordagem aqui desenvolvida evidencia uma influência que muitas vezes permaneceu oculta ou subjacente nas demais leituras feministas elaboradas na filosofia ocidental contemporânea. Por muitas “vias indiretas”, como diz Tina Chanter (2001, p. 37), o legado da fenomenologia caracteriza um pilar estrutural de quase toda a filosofia feminista contemporânea, com destaque para o *Segundo Sexo* (1970a) de Simone de Beauvoir em sua ampliação da noção de “corpo vivido” que já havia sido proposta no projeto filosófico de Edmund Husserl.

Por fim, concluimos que a partir da fenomenologia feminista, é possível abandonar ou suspender uma série de posicionamentos ontológicos injustificados que frequentemente se infiltram no debate feminista, na direção da evidenciação de que sexo e gênero funcionam como horizontes fenomenológicos e hermenêuticos a partir dos quais conquistas fáticas de certas possibilidades existenciais efetivamente vêm ao encontro, estabelecendo uma dinâmica própria de abertura de campos de significados e relações de aproximação ou distanciamento quanto a posições, papéis, discursos e valores específicos. Eles não são coisas com propriedades que podem ser descritas científica ou sociologicamente de modo definitivo e tampouco se



caracterizam como propriedades de pessoas ou corpos (entendidos a partir da metafísica da substância). As consequências políticas desta abertura são temas que pretendemos explorar mais profundamente a partir da publicização desta tese e em trabalhos de pesquisa futuros.

Para que estas indicações conclusivas se fizessem visíveis, foi preciso, contudo, evidenciar que ainda que muitas das críticas direcionadas à tradição fenomenológica a partir do feminismo possam ser endossadas e consideradas extremamente relevantes, elas não apresentam um conjunto de evidências filosoficamente suficientes para a manutenção de uma separação definitiva. Ao avaliarmos, por exemplo, os argumentos de que esta separação deveria ser mantida em função do caráter excessivamente abstrato e transcendental da investigação fenomenológica e sua manutenção junto a um ideal masculinista, o que a tornaria inútil para os propósitos do feminismo, vemos que eles poderiam ser aplicados a diversas outras abordagens cujas considerações críticas por parte da filosofia feminista vêm compondo de maneira basilar este campo de debate. O fato de um autor ou de uma corrente filosófica não apresentar, inicialmente, de maneira explícita, um debate sobre sexo e gênero não significa que não seja possível trabalhar com tais temas a partir do enquadramento por ela elaborado.

Segundo as observações deste trabalho, podemos concluir que isto ocorre porque o horizonte a partir do qual as questões relativas a sexo e gênero se tornam problemáticas possui uma relação histórica com os modos possíveis de tematização a respeito do fenômeno humano para o qual a filosofia ocidental, desde os gregos até a contemporaneidade, caracteriza um repertório decisivo. A filosofia ocidental não é uma verdade, mas um acontecimento que, ao mesmo tempo que não foi a origem do patriarcado, contribuiu decisivamente para a sua justificação e manutenção de diversas maneiras. Neste sentido, a busca por transformações que caracteriza o feminismo não deve deixar este acontecimento fora de sua mirada.

Com base nisso é que a filosofia feminista, de modo geral, bem como a fenomenologia feminista procuraram, em primeiro lugar, questionar a elaboração política do cânone do pensamento ocidental como um espaço de ausência e silêncios em relação às mulheres. Parte desse esforço consiste na pesquisa hermenêutica e genealógica sobre a contribuição (frequentemente desconsiderada) das mulheres na elaboração de conhecimentos e valores basilares, admitidos como fundamentais por uma tradição compartilhada, a partir da filosofia (mas também das artes, das religiões,

das instituições políticas etc.). Concluimos, contudo, no desenvolvimento desta tese, que para além destes importantes esforços, cabe à filosofia feminista e à fenomenologia feminista criar espaços de intersecção entre os temas e questões fundamentais para o feminismo e as conceptualidades elaboradas na pesquisa filosófica.

É importante, contudo, no desenvolvimento desta tarefa, aqui perseguida em relação à escola fenomenológica, evitar a criação de nichos isolados de celebração endógena de uma determinada corrente filosófica ou de um grupo de autore(as) quaisquer. Ao contrário, é fundamental desenvolver estas abordagens a partir do diálogo, mobilizando aquilo que Gadamer, em sua hermenêutica filosófica, chamou de  *fusão de horizontes*. Por esta razão, apesar de ter como principal interesse a fenomenologia feminista, suas questões e obras mais destacadas, a presente tese buscou evidenciar como as suas potencialidades e possíveis contribuições ao debate mais recente a respeito das categorias sexo e gênero se desenvolve e evidencia também no embate, por exemplo, com o pós-estruturalismo e a própria hermenêutica filosófica.

Com isso, concluimos que a sugestão desenvolvida na presente tese não deve ser lida como a defesa da fenomenologia feminista como uma revolução epistemológica dentro do feminismo ou da fenomenologia, aos moldes da conversão religiosa de que fala Thomas Kuhn (1998, p.232-251)<sup>439</sup> ao explicar como um cientista deve abandonar um antigo paradigma e aderir a outro que se anuncia. Ao contrário, o que gostaríamos de ter apontado neste trabalho é que ela pode ocupar um lugar à mesa, indicando caminhos e aberturas onde muitas das pesquisas atuais apontam apenas perigos e aporias – e isto já nos parece um motivo politicamente relevante para que a bibliografia que serviu de base para o presente trabalho possa ser acolhida e discutida também em língua portuguesa.

---

<sup>439</sup> KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira, Nelson Boeira. Editora Perspectiva: São Paulo, 1998.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

ALCOFF, Linda Martín. *Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience* in FISHER, Linda; EMBREE, Lester (eds.), *ibid.* p. 39-56.

ALLEN, Jeffner; YOUNG, Iris Marion. *The thinking muse: feminism and modern French philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1989.

ALT, Fernanda. *Da margem no centro: deslocamentos do sujeito no feminismo*. In Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia. v. 8, n. 2, 2020.

ANDERSON, Pamela. *Rereading Myth in Philosophy: Hegel, Ricoeur and Irigaray Reading Antigone* in JOY, Morny (eds.). *Paul Ricoeur and Narrative: Context and Contestation*. Calgary: University of Calgary Press, 1997.

ANI, Marimba. *Yurugu: na africana-centered critique of european cultural thought and behavior*. New Jersey: Africa World Press, 1994

APPIAH, Kwame. A. *Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1987.

AUSTIN, John L. *How to do Things with words*. New York: Oxford University Press, 1965.

BARTKY, Sandra Lee. *Femininity and Domination*. New York: Routledge, 1990.

\_\_\_\_\_. *Originative thinking in the later philosophy of Heidegger* in *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 30, nº. 3., 1970, p. 368-381.

BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo, 2015.

\_\_\_\_\_. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Volume 1. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. *The ethics of ambiguity*. Trad. Bernard Frechtman. Nova Iorque: Citadel Press, 1976.

BERNASCONI, Robert. *É fenomenológica a distinção entre natureza e cultura? Fontes para a luta contra o racismo* in *Fenomenologia hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

\_\_\_\_\_. *Who invented the concept of race? Kant's role in the enlightenment construction of race* em Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford: Blackwell, 2001.

BIGWOOD, Carol. *Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty) in Hypatia*, vol. 6, nº3, 1991.

BORBA, Carolina dos Anjos; FOPPA, Carina Catiana. *O sistema/mundo colonial/moderno e a natureza: reflexões preliminares*. *Revista Videre*, Dourados, v. 13, n. 26, Jan./Abr. 2021, p. 138-168.

BORDO, Susan. *Feminism, postmodernism, and gender-skepticism*. In *Feminism/postmodernism*. Linda J. Nicholson (org.). London and New York: Routledge, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASIL. Lei Maria da Penha. Lei N.º11.340, de 7 de Agosto de 2006. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm) . Acesso em 10/11/2022.

BRENTANO, Franz. *Psychology from an empirical standpoint*. Trad. Antos C.Rancurello, D. B. Terrell e Linda L. McAlister. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1995.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. *Desfazendo gênero*. Trad. Carla Rodrigues et. al. São Paulo: Ed. UNESP, 2022.

\_\_\_\_\_. SCOTT, Joan (eds.). *Feminist Theorize the Political*. Nova Iorque: Routledge, 1992. P. 22-40.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos contingentes: feminismo e a questão do "pós-modernismo"*. Trad. in cadernos pagu (11), 1998, p.11-42.

\_\_\_\_\_. *Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. Trad. Jamille Pinheiro Dias in *Caderno de leituras*, nº78, Edições Chão da Feira, junho de 2018. p. 2-16.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira, 2003.

CAPUTO, John. *The Absence of Monica: Heidegger, Derrida, and Augustine's Confessions* in HOLLAND, Nancy; HUNTINGTON, Patricia, 2001, *ibid.*, p. 149-164.

CARTER, David (2004). *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*. Nova Iorque: St. Martin's. Press, 2005.

CASANOVA, Marco Antonio. *A linguagem do acontecimento apropriativo*. In. *Natureza Humana*, vol. 4, n. 2, jul.-dez., 2002. pp. 315-339.

\_\_\_\_\_. *Mundo, historicidade, facticidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Volume 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASTRO, Susana de. *Filosofia e gênero*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

CAVARERO, Adriana. *Relating narratives: storytelling and self-hood*. trad. Paul Kottman Nova Iorque, Routledge, 2000.

CESARE, Donatella Di. *What is left of Heidegger? On the Future of a Philosopher in* POLT; FRIED (eds.), *ibid.*, p. 98-107.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978

CHALMERS, Alan. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Finker. Brasília: Editora Brasiliense, 1993.

CHANTER, Tina. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of The Philosophers*. Nova Iorque: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Problematic Normative Assumptions of Heidegger's Ontology*. in HOLLAND; HUNTINGTON, 2001, p. 73-108.

COSTA, Marta Rios Alves Nunes da. *Feminismo é humanismo – a questão das mulheres na filosofia in ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.15, n.1, p.110-125, Jul. 2016.

CROWELL, Steven. *Of paths and method: Heidegger as a phenomenologist*. In POLT, Riochard; FRIED, Gregory. (eds.). *After Heidegger?* Rowman & Littlefield International: Londres e Nova Iorque, 2017. P. 285-298.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Trad. Joaquim da Mesquita. Porto: Lello & irmãos ed., 2003.

DAVEY, Nicholas. *Gadamer's Aesthetics* in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) in <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer-aesthetics>. Acesso em 08/12/2022

DE LAURETIS, Teresa. *A tecnologia do gênero in* HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971. P. 83-104.

\_\_\_\_\_. *Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference in Feminist interpretations of Martin Heidegger*. HOLLAND, Nancy J.; HUNTINGTON, Patricia (eds.). Trad. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. “Gênese e estrutura” e a fenomenologia in A escritura e a diferença. São Paulo: Perspectiva, 1971. P. 83-104.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Hospitality, Justice, and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida in Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, KEARNEY, Richard; DOOLEY, Mark (eds.). Londres e Nova Iorque: Routledge, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1979, p. 22-28.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

EVANS, Fred; LAWLOR, Leonard. *Chiasms: Merleau's Ponty's Notion of Flesh*. Albany: State University of New York Press, 2000.

FANON, Frans. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA:, 2008.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Sex / Gender: biology in a social world*. Lillington, Carolina do Norte: Routledge, 2012.

FIELDING, Helen A.; OLKOWSKI, Dorothea. (eds.) *Feminist phenomenology futures*. Indiana: Indiana University Press, 2017.

FIELDING, Helen A. et. al. (eds.). *The Other: Feminist Reflections in Ethics*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.

FILHO, R. M. *O sujeito normal husserliano in SOFIA, Vitória (ES)*, v.6, n.1, p. 149-165, Jan./Jun, 2017. Disponível em <http://www.periodicos.ufes.br/sofia/article/download/14970/11841> acessado em 20/12/2018.

FINDLAY, Edward F. *Caring for the soul in a postmodern age: politics and phenomenology in the thought of Jan Patoc̃ka*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2002.

FIRESTONE, Shulamith. *A Dialética do Sexo: um estudo da revolução feminista*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1970.

FISHER, Linda e EMBREE, Lester (eds.), *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 3 ed. Rio de Janeiro: Edição Graal, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Sobre a história da sexualidade in Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: power and ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FRIED, Gregory. *The King Is Dead: Heidegger's "Black Notebooks"*. Disponível em <https://lareviewofbooks.org/article/king-dead-heideggers-black-notebooks/> Publicado em 13/092014. Acessado em 10/11/2022.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel- Husserl – Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Truth and method*. Trad. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. Londres: Continuum, 2006.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.

GASPAR, Adília M. *A representação das mulheres no discurso dos filósofos Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: UAPÊ: SEAF, 2009.

GATENS, Moira. *Feminism and philosophy: perspectives on difference and equality*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

GESSMANN, Martin. *Heidegger and National Socialism: he meant whats he said in*  
MITCHELL, Andrew J.; TRAWNY, Peter. *Heidegger's Black Notebooks: responses to anti-semitism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017. P. 180-200.

GORDON, Lewis. *Bad faith and antiblack racism*. Amherst, MA: Humanity Books, 1993.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty and Irigaray in the flesh in Thesis Eleven* 36, 1993, p. 37-59.

GROSZ, Elizabeth. *Sexual difference and the problem of essencialism in The essencial difference*. SCHOR, Naomi; WEED, Elizabeth (org.). Bloomington: Indiana University Press, 1994.

GUIGNON, Charles B. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. In GUIGNON, Charles B. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 215-239.

HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. Trad, Cezar A. Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Preciado e o pensamento da contrassexualidade (Uma prótese de introdução)* in *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, 2016. p. 77-92.

HALL, Stuart. *A Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, jul./dez. 1997.

HARDING, Sandra. *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista in HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

\_\_\_\_\_. HINTIKKA, Marrill B. (orgs.). *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.

HARTMANN, Heidi. *The unhappy marriage of Marxism and feminism: toward a more progressive union in SARGENT, Lydia. The unhappy marriage of Marxism and feminism: a debate on class and patriarchy*. Londres: Pluto Press, 1981, p. 1-41

HASS, Lawrence; OLKOWSKI, Dorothea E. *Re-reading Merleau-Ponty: Essays Beyond the Continental Analytic Divide*. Amherst, MA: Humanity Books, 2000.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HEINÄMAA, SARA. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: D. Quixote, 1998.

HARDING, Sandra; HINTIKKA, Marrill B. (orgs.). *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Cláudio de Lima Vaz. In *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1986

HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen I-V – Schwarze Hefte (1942-1948)*. Gesamtausgabe Band 97. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2015.



\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon (1959 – 1972)*. Medard-Boss (ed.). Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo. Partes I e II*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *The metaphysical foundations of logic*. Trad. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Überlegungen II-IV – Schwarze Hefte (1931-1938)* in Gesamtausgabe Band 94. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Überlegungen VII-XI – Schwarze Hefte (1938/39)* in Gesamtausgabe Band 95. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014b.

\_\_\_\_\_. *Überlegungen XII-XV – Schwarze Hefte (1939-1941)* in Gesamtausgabe Band 96, 2014c.

HILGERT, Luiza Helena. *O feminismo é um humanismo: estamos ainda na era do humanismo?* In Ipseitas, São Carlos, vol. 5, n. 2, pp. 56-66, jul-dez, 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Cláudio de Lima Vaz in Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1986.

HOLLAND, Nancy. “*The universe is made of stories, not of atoms*” – Heidegger and the feminine they-self in HOLLAND, Nancy; HUNTINGTON, Patricia, 2001, *ibid.*, p. 128-143.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HUNTINGTON, Patricia. *Introduction – general background: history of feminist reception of Heidegger and a guide to Heidegger’s thought* in HOLLAND, Nancy J.; HUNTINGTON, Patricia. (orgs.) *Feminist interpretation of Martin Heidegger (Re-reading the canon)*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press, 2001.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor* in *Revista de Estudos Universitários - REU*, Sorocaba, SP, v. 1, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4585>. Acesso em: 20/05/2022.

\_\_\_\_\_. *Analysis concerning passive and active synthesis: lecture on transcendental logic* in *Collected works*, Vol IX. Trad. Anthony J. Steinbock. Boston, Londres: Kluwer Academic Publishers, 2001.

\_\_\_\_\_. *Cartesian Meditations*. Dordrecht: Kluwer, 1995

\_\_\_\_\_. *Experience and judgment: investigations in a genealogy of logic*. LANDGREBE, Ludwig; CHURCHILL, James S. MAERIKS, Karl. (eds.). Londres: Routledge & Keagan Paul, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*. Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

\_\_\_\_\_. *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.

\_\_\_\_\_. *Natur und Geist* in *Husserliana*, Band XXV. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Press, 1978, p. 316-324.

\_\_\_\_\_. *The crises of european sciences and transcendental phenomenology*. Trad. David Carr. Evanston: Northwest University Press, 1970.

HYLAND, Drew A. *Heidegger: enduring questions in in* POLT; FRIED (eds.), *ibid.*, p. 28-37.

IRIGARAY, Luce. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. Trad. Cecília Prada. Editora Senac São Paulo: 2017.

JOHNSON, A. *Understanding Children's Gender Beliefs* in L. Fisher e L. Embree (eds.), *Feminist Phenomenology*, 133-151. Kluwer Academic Publishers, 2000.

KANT, Immanuel. *O que é esclarecimento?* In *Textos seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 63-71.

KRISTEVA, Julia. *Beauvoir Presente*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2019.

\_\_\_\_\_. *Motherhood according to Giovanni Bellini* in *Desire in language: a semiotic approach to literature and art*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1980, 237.

KRUKS, S. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Londres: Cornell University Press, 2001.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira, Nelson Boeira. Editora Perspectiva: São Paulo, 1998.

LAKATOS, Imre. *Falsification and the methodology of scientific research programmes* em *Criticism and the growth of knowledge*. I. Lakatos e A. Musgrave. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1974, pp. 91-196.

LELAND, Dorothy. *Conflictual culture and authenticity: deepening Heidegger's account of the social*. In HOLLAND, Nancy; HUNTINGTON, Patricia (eds.), 2001, *ibid.*, p. 109-127.

LEPE-CARRIÓN, Patricio. *Racismo filosófico: el concepto de "raza" en Immanuel Kant*. Filosofia Unisinos, jan/abr 2014

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

LLOYD, Geneviève. *The Man of Reason. 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*. Londres: London Routledge, 1986.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação in Dossie Gênero e Educação - Revista Estudos Feministas*. 9(2), 2001, p. 541-553.

MARINA IRIS; MARIA MENEZES; SIMONE COSTA; MARCELLE MOTTA; NINA ROSA. *Pra Matar preconceito*. Rio de Janeiro, 2019. Vídeo no YouTube (3 min. 16 seg.). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=K7W4XN7SEGQ> Acesso em 13/12/2022.

MARQUES, J. C. *Abordagem fenomenológica em pesquisa: os significados das experiências e concepções*. *Psico*, 17(1), 31-42, 1989.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

MERLEAU-PONTY. *A prosa do mundo*. Trad. P. Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Phenomenology of Perception*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1945/1994.

\_\_\_\_\_. *The visible and the invisible*, Evanston: North-western University press, 1968.

MIGUEL, Luis Felipe. *Carole Pateman e a crítica feminista do contrato* in Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 32 nº 93 fevereiro/2017.

MOHANTY, Jitendra N. *The possibility of transcendental philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.

MOLINA PETIT, Cristina. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Madrid: Anthropos, 1994.

MORUJÃO, Carlos. *Husserl e a história: sobre o “Im Zickzack Vor-Und Zurückgehen”, no §9 da Crise das Ciências Europeias* in *Phainomenon*, nº 14, Lisboa, pp. 143-156.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2003.

ORTEGA, Mariana. *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. Albany: State University of New York Press, 2016.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PATOCKA, Jan. *Heretical essays in the philosophy of history*. Tradução por Erazim Kohák. Chicago: Open Court Press, 1996.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Victor Civita, Col. Os Pensadores: São Paulo, 1972.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual. Práticas subversivas de identidade sexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana*. Trad. Dirce Solis, Rafael Medina e Roberta Cassiano in *Ensaio Filosóficos*, Volume IV - outubro/2011, p. 6-25.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental Org.; Ed. 34, 2005.

RICOEUR, Paul. *A maravilha, o descaminho, o enigma*. Paz e Terra, n. 5, 1967 p. 27-38.

\_\_\_\_\_. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009

REIS, Róbson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da. *Filosofia hermenêutica*. Santa Maria: EdUFSM, 2000.

RODRIGUES, Carla. *Butler e a desconstrução do gênero in Estudos Feministas*, Florianópolis: 13(1): 2016, janeiro-abril, 2005. p. 179-183.

\_\_\_\_\_. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

\_\_\_\_\_. *Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida in Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista latino-americana*. Nº 10. Abr. 2012. P. 140-164.

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

RUBIN, Gayle. *The traffic in women in REITER, Rayna (ed). Toward an anthology of women* Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975, s.p.;

SCOTT, Joan W. *A invisibilidade da experiência*. Trad. Lúcia Haddad. *in Projeto História*, São Paulo, (16), fev. 1998. p. 297- 325.

SELLARS, Wilfrid *Empiricism and the philosophy of mind in MARRAS, Ausonio. (Ed.). Intentionality, mind and language*. Urbana, Ill: University of Illinois Press, 1972.

SHKLAR, Judith. *The faces of injustice*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SHÜES, Christina (ed.). *Time in Feminist Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

SHÜES, Christina et al. (eds.). *Die Philosophie des Geborensseins*, Freiburg: Alber, 2016

SILVA, Rodrigo Ozelame da Silva; BORBA, Carolina dos Anjos; FOPPA, Carina Catiana. *O sistema/mundo colonial/moderno e a natureza: reflexões preliminares*. Revista Videre, Dourados, v. 13, n. 26, Jan./Abr. 2021, p. 138-168.

SIMMENS, Eva. *The Child in the World: Embodiment, Time, and Language in Early Childhood* (Detroit: Wayne State University Press, 2008).

SIMONS, Margaret A. *The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing From The Second Sex in Women's Studies International Forum* 6, no. 5 (1983): p. 559-564.

SIMONS, Peter. *Introduction to the second edition in BRENTANO, Franz. Psychology from an empirical standpoint.* Trad. Antos C.Rancurello, D.B.Terrell e Linda L.McAlister. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1995.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.* Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SPIVAK, Gayatri. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea.* Columbia: Columbia University Press, 2010.

STOLJAR, Natalie. *Essence, identity, and the concept of woman. Philosophical Topics*, v. 23, n. 2, p. 261-293, 1995.

STOLLER, Silvia. *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time.* Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

\_\_\_\_\_. VASTERLING, Veronica; FISHER, Linda (orgs.). *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik.* Wurtzburgo: Königshausen & Neumann, 2005.

\_\_\_\_\_. VETTER, Helmuth (eds.). *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz.* Viena: WUV-Universitätsverlag, 1996

STRAUSS, Leo. *Filosofia como ciência rigorosa e filosofia política.* Trad. Elvis de Oliveira Mendes. *In* Outramargem: revista de filosofia. N. 10, 2020. p. 131-141.

STUDLAR, Gaylyn. *Reconciling Feminism and Phenomenology: Notes on Problems and Possibilities, Texts and Contexts in* Quaterly Review of Filming & Video 12, nº3, 1990, p. 69-78.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana.* Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015

TRAWNY, Peter. *Thinking-time or why do "we" ask about the future of Heidegger's thinking?* *in* POLT; FRIED (eds.), *ibid.*, p. 108-121.

TUGENDHAT, Ernst. *Tradicional and analytical philosophy: lectures on the philosophy of language.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 50-63.

TWARDOWSKI, Kazimiertz. *On the Content and Object of Presentations.* Trad. R.Grossmann, The Hague: Nijhoff, 1977.

VATTIMO, G. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche.* Edições 70: Lisboa, 1980.

WALDENFELS, Bernhard. *Einführung in die Phänomenologie.* Munique: Wilhem Fink, 1992.

WARNOCK, Mary. *Women Philosophers.* Londres: Everyman, 1996.

WEISS, Gail. *The Anonymous Intentions of Transactional Bodies in Hypatia* 17, n°4, 2022. P. 187-200.

YOUNG, Iris Marion. *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Nova Iorque, Oxford University Press, 2005.

ZAHAVI, Dan. *Husserl and transcendental intersubjectivity: a response to the linguistic pragmatic critique*. Athens: Ohio University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Husserl's phenomenology*. California: Stanford University Press, 2003.

ZEILER, Kristin; FOLKMARSON, Käll. (eds.) *Feminist Phenomenology and Medicine* Albany: State University of New York Press, 2014.