



A filosofia e o feminino em Heloísa de Argenteuil

Philosophy and the feminine in Heloísa of Argenteuil

Evaniel Brás dos Santos¹
evanielbras@academico.ufs.br

Resumo: O propósito deste estudo é refletir sobre duas questões em Heloísa de Argenteuil (1090-1163/64), quais sejam: (i) o que é filosofia? (ii) A fêmea humana é naturalmente capacitada para o exercício da filosofia?. A reflexão está dividida em três partes. Na primeira, apresento uma introdução geral sobre as duas questões a partir de outros autores, aliás, mediante tais autores, evidencio que, quanto à segunda questão, Heloísa não se constitui como raridade. Na segunda parte, por sua vez, articulo as noções de “filosofia” e “racionalidade” ao especular se, para Heloísa, Marcela de Roma (325-410) exercia a filosofia. Na terceira parte, enfim, analiso duas diferentes leituras sobre Aspásia de Mileto (470-410/400), uma de Cícero (*Sobre a invenção* 1, 31), que considera Aspásia apenas como oradora e, outra de Heloísa (*Carta II*) segundo a qual, além de oradora, Aspásia também seria filósofa. Palavras-chave: Razão. Alma intelectual. Ensino de Filosofia. Gênero. Heloísa de Argenteuil

Abstract: This study contemplates two questions in Heloísa de Argenteuil (1090-1163/64). What is the meaning of Philosophy? Is the human female naturally capable of exercising philosophy? The examination is divided into three parts. First, it presents a general introduction to the questions from other authors. These authors show that, regarding the second question, Heloísa is not a rarity. The second part, in turn, articulates the notions of “philosophy” and “rationality” by speculating whether, for Heloísa, Marcela de Roma (325-410) practised philosophy. Finally, in the third part, it analyzes two different readings of Aspasia by Miletus (470-410/400), one by Cicero (*On the invention* 1, 31), who considers Aspasia only as an orator, and another by Heloísa (*Letter II*) according to which, in addition to being an orator, Aspasia would also be a philosopher.

Keywords: Reason. Intellectual Soul. The teaching of Philosophy. Gender. Heloísa de Argenteuil

1 Doutorado em Filosofia pela Unicamp. Docente do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Lidera o Grupo de Pesquisa Oficina de filosofia medieval e neoplatonismo (UFS/CNPq).

Introdução

É possível que o primeiro autor que empregou as palavras “filosofia” e “feminino” para compor um título de uma obra tenha sido Gilles Ménage (1613-1692) que em 1690 publicou “*Historia mulierum philosopharum*” (*História das mulheres filósofas*). Não se trata do emprego do termo “*philosophia*” em sentido não técnico por parte de Ménage. A filosofia, para o autor, é tecnicamente “a disciplina mais severa” (“*philosophiae severiori disciplinae*”), ou seja, é determinado acabamento maduro no domínio conceitual de quem pratica a erudição.

A “severidade” (*severior*) enquanto atributo da filosofia também aponta para a aridez intrínseca ao estudo filosófico, quer dizer, ao constante afastamento deliberado das possíveis “paixões” (*amoenitates*), como a imaginação, aliás, a aridez é um item que demarca a fronteira entre a não-filosofia e a filosofia. A não-filosofia, nesse sentido, está essencialmente vinculada com o prazer (*amoenitas*):

O número de mulheres escritoras é tão grande que apenas com seus nomes se redigiria um enorme volume. Todavia, a maioria delas se concentram em estudos prazerosos como, por exemplo, a retórica, a poesia, a história, a mitologia e as epístolas elegantes. Contudo, não faltaram algumas que se dedicaram a obra, isto é, a filosofia que é a disciplina mais severa.²

Dentre as sessenta e cinco filósofas catalogadas por Ménage se encontram Aspásia e a própria Heloísa.³ Tais autoras, é importante enfatizar, seriam filósofas no sentido técnico de filosofia. A dificuldade central encontrada na defesa de tal tese repousa, sobretudo, no fato segundo o qual não há obras estritamente filosóficas escritas por tais autoras. Consciente de tal dificuldade, Ménage se propõe a investigar (*reperire*), como ele mesmo nomeia, “nos livros antigos” (*in libris veterum*).⁴

A primeira filósofa listada por Ménage torna sua história sobre as mulheres filósofas muito complexa, pois vincula mitologia com realidade:

Hipo. Filha do centauro Quíron, que ensinou a Éolo sobre a contemplação da natureza, conforme o testemunho de Clemente de Alexandria no primeiro livro do *Stromata* e de Cirilo no quarto livro do *Contra Juliano*. Ora, a contemplação da natureza é uma parte singular da filosofia. No livro quarto do *Stromata* de Clemente, Eurípedes relembra que Hipo era adivinha e versada nas coisas astrológicas.⁵

2 (MENÁGE, *Historia mulierum philosopharum*, prefácio, p. 3): “Tam magnus est feminarum quae scripsere numerus, ut de earum solis nominibus ingens volumen conscribi posset. Sed earum plurimae amoenitatum studia; Rhetoricen, Poëticen, Historiam, Mythologiam, Epistolarum elegantias; sectatae sunt. Non defuere tamen fati multae, que Philosophiae severiori disciplinae, operam dederint”.

3 Para Aspásia, ver p. 6-9; Heloísa, por sua vez, ver p. 27.

4 MENÁGE, *Historia mulierum philosopharum*, prefácio, p. 3.

5 (MENÁGE, *Historia mulierum philosopharum*, p. 4): “Hippo. Chironis, Centauri, filia: quae Aeolum docuit Naturae contemplationem. Testantur, Clemens Alexandrinus Stromateon pri-

No interior das informações mitológicas presentes na passagem citada, Ménage é categórico numa sentença, qual seja: “a contemplação da natureza é uma parte singular da filosofia” (*est autem naturae contemplatio pars philosophiae praecipua*), uma sentença formulada por Ménage sob influência inegável de Clemente de Alexandria.⁶

Embora seja uma figura mitológica, Hipo representa verdadeiramente o feminino, ou seja, poderia ter existido uma mulher real com o nome “Hipo” que exercitou a filosofia numa época remotíssima. A justificativa para tal hipótese se encontra exatamente na sentença mencionada: é impossível a contemplação filosófica da natureza sem o exercício filosófico, sobretudo porque a contemplação (*contemplatio*) na sentença de Ménage é o pensamento alcançado pela razão no final de raciocínios eruditos. Se este é o caso, então, a adivinhação e a astrologia não decorreriam disto que se nomeia como “superstição” ou algo que o valha, mas da aquisição da ciência a respeito das causas, como é possível verificar pela leitura de um dos textos de Clemente de Alexandria empregado por Ménage, isto é, *Stromata* I 15.73:2-6.

Clemente de Alexandria relata que Hipo ensinou (*ἐδιδάξατο*) seu esposo a “teoria física” (*τὴν φυσικὴν θεωρίαν*) enquanto consequência do que ela aprendeu a respeito da ciência de seu pai (*τὴν πατριὸν ἐπιστήμην*). Além da natureza (*φύσις*), a citação de Eurípedes feita por Clemente de Alexandria evidencia que a ciência de Hipo também aborda a divindade (*θεός*) e o corpo celeste (*ἀστήρ*). É preciso enfatizar que o nome de Hipo se encontra vinculado com três objetos valiosos da filosofia grega, ou seja, certas determinações do Ser: a natureza, a divindade e o corpo celeste. Ainda nesse contexto, é interessante notar que o próprio Clemente de Alexandria vincula temporalmente Hipo com o período de vida do profeta Moisés, afirmando explicitamente que esse marco temporal diz respeito ao período arcaico da filosofia grega (*ἀρχαιοτάτης φιλοσοφίας*).

O que está em jogo aqui, dentre outras discussões, não é apenas a própria concepção sobre a essência da filosofia, para o próprio Clemente de Alexandria, mas e, sobretudo, o que seria a essência da filosofia grega arcaica, tendo significativamente uma mulher (real ou não) como uma de suas instauradoras. Embora Hipo seja uma figura mitológica, Clemente de Alexandria informa que houve uma primeira mulher (real) a exercer a filosofia em Cróton, na Grécia do século VI: “Dídimo

mo; e Cyrillus libro quarto contra Julianum. Est autem Naturae contemplatio pars Philosophiae praecipua. Hippus, ut vatis e in rebus Astrologicis versatae, meminit Euripides apud eumdem Clementem Stromateon quarto”.

6 (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* I 15.73:2-6): Ἰππὼ δὲ ἡ θυγάτηρ τοῦ Κενταύρου συνουκῆσασα Αἰόλω ἐδιδάξατο αὐτὸν τὴν φυσικὴν θεωρίαν, τὴν πατριὸν ἐπιστήμην. μαρτυρεῖ καὶ Εὐριπίδης περὶ τῆς Ἰπποῦς ᾧδὲ πως· ἢ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προῦμαντεύσατο χρησιμοῖσι σαφέσιν ἀστέρων ἐπ’ ἀντολαῖς. παρὰ τῷ Αἰόλω τούτῳ Ὀδυσσεὺς μετὰ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν ξενίζεται. παρατήρει μοι τοὺς χρόνους εἰς σύγκρισιν τῆς Μωυσέως ἡλικίας καὶ τῆς κατ’ αὐτὸν ἀρχαιοτάτης φιλοσοφίας.

em sua obra *Sobre a filosofia pitagórica* recorda que Teano de Cróton foi a primeira dentre as mulheres que filosofou e a [primeira] a escrever poemas”.⁷

A mesma dificuldade encontrada no estudo sobre qualquer pré-socrático tradicionalmente pesquisado, também ocorre quanto à Teano de Cróton, ou seja, mesmo que ela tenha, de fato, escrito textos, conforme Clemente de Alexandria informa, aliás, é um dado que o próprio Ménage postula – “Teano escreveu muito” (*multa scripsit*)⁸ – os possíveis textos não sobreviveram. Nesse sentido, a questão sobre a essência da filosofia grega antes de Sócrates, praticada por mulheres e homens, especialmente por mulheres, parecer ser uma questão aberta, um quesito, ademais, que pode ser apreciado quando se volta a atenção para um *Fragmento* de Eurípedes ou pseudo-Eurípedes nomeado como “Test. IIa” (“Testemunho” IIa).⁹ O *Fragmento* aborda a filha de Hipo, Melanipa: “A Melanipa sábia [...] que é nomeada como ‘Sábia’ porque filosofa, uma vez que descende daquela mãe [Hipo] e seu filosofar não é sem sentido”.¹⁰ É muito importante constatar a existência na literatura grega de uma *linhagem* de mulheres filósofas, restando averiguar tanto a noção de literatura quanto a ideia de filosofia descrita pela literatura.

Heloisa e Marcela de Roma

A discussão sobre a natureza da filosofia e a possibilidade de seu exercício por mulheres encontra-se nas *Cartas* de Heloísa. O conjunto de textos que reúne o pensamento próprio de Heloísa é materialmente bastante limitado, ou seja, o que pode ser nomeado como “*corpus* heloisiano” ou “*opera* heloisiana” se restringe a um total de cinco (5) *Cartas*. Destas, três são *Cartas* pessoais, das quais duas são direcionadas a Pedro Abelardo e uma a Pedro o Venerável, e duas *Cartas* impessoais direcionadas a Pedro Abelardo, abordando assuntos teológicos e religiosos.¹¹

Nas *Cartas* de Heloísa encontra-se entrelinhas uma articulação erudita entre as noções de filosofia e feminino, por um lado, e, por outro lado, aparecem problemas filosóficos decorrentes de tal articulação, aliás, é possível sintetizar a problemática mediante duas questões centrais direcionadas aos textos da autora, são elas: i) o que é filosofia? (ii) A fêmea humana é naturalmente capacitada para o exercício da filosofia?

Se se admite que “filosofia” e “racionalidade” são equivalentes, então, a fêmea humana, conforme as *Cartas* de Heloísa, pode ser filósofa, sendo essa uma constatação histórica, segundo as fontes históricas assumidas pela autora, a saber:

7 CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* 1:16.80.4): Δίδυμος δ' ἐν τῷ περὶ Πυθαγοριχῆς φιλοσοφίας Θεανῶ τὴν Κροτωνιάτιν πρώτην γυναιχῶν φιλοσοφῆσαι καὶ ποιήματα γράφοι ἰστορεῖ.

8 MÉNAGE, *Historia mulierum philosopharum*, p. 49. O relato completo de Ménage sobre Teano de Cróton se encontra nas pp. 47-51.

9 Cf. EURIPIDES. *Euripides. Fragments*, p. 572ss.

10 Ἡ Μελανίπη σοφὴ [...] ἐπιγέγραπται μὲν Σοφὴ, ὅτι φιλοσοφεῖ, καὶ διὰ τοῦτο τοιαύτης μητρὸς ἐστίν, ἵνα μὴ ἀπίθανος ἦ ἡ φιλοσοφία.

11 Ver a bibliografia.

Comentário aos Gálatas, de Jerônimo, e *Sobre a invenção*, de Cícero. Tais fontes testemunham a respeito de mulheres que viveram na Antiguidade Clássica e Tardia e que exerceram rigorosamente a racionalidade. Dentre as mulheres racionais, Heloísa destaca uma cristã, Marcela de Roma, conforme Jerônimo, e uma pagã, Aspásia de Mileto, segundo Cícero. Essas mulheres, segundo Heloísa, a despeito de não terem registrado seus pensamentos em escritos, eram versadas não apenas nas Letras – e, no caso de Marcela, nas Escrituras – como também exerciam o magistério no sentido lato do termo “ensino”.

Quanto à Marcela, no prefácio às *Questões*, Heloísa escreveu o seguinte:

O beato Jerônimo se referiu ao estudo de santa Marcela, ela que era totalmente fervorosa quanto às questões do texto Sagrado, elogiando muitíssimo e aprovando-a com entusiasmo. [...]. Como ele escreve em seu *Comentário à Epistola de Paulo aos Gálatas*, sobretudo no primeiro livro quando menciona: “Conheço seu ardor, conheço sua fé, conheço o fogo que habita em seu coração de modo a superar o sexo, esquecer a humanidade, estrondar o volume do tímpano das divinas Escrituras e cruzar o furioso Mar Vermelho deste mundo. Enquanto eu estava em Roma, ela nunca me procurava tão rápido como quando ela tinha alguma dúvida sobre as Escrituras; e não o fazia como algum pitagórico maleável, aceitando cada palavra que eu dissesse somente pelo fato de serem ditas por mim, sobretudo porque a autoridade sem a razão não tinha poder sobre ela. Porém, examinava tudo e ponderava de modo perspicaz absolutamente tudo. Ela me fez sentir que era menos minha discípula do que minha juíza”. O progresso que ela [Marcela] fez em seus estudos conduziu Jerônimo até mesmo a nomeá-la como professora [mestra] em vez de outros que compartilhavam do mesmo fervor por aquele aprendizado.¹²

Dentre outras partes interessantes da citação, enfatizo aqui as duas sentenças que Jerônimo dirige à Marcela. Primeira: “a autoridade sem a razão não tinha poder sobre ela” (*nec sine ratione praejudicat apud eam valebal auctoritas*). Segunda: “Ela me fez sentir que era menos minha discípula do que minha juíza” (*me sentirem non tam discipulam habere quam judicem*). É importante registrar que tais sentenças não se configuram como um mero emprego retórico da linguagem por parte de Jerônimo, ao menos é o que sugere o fato de Jerônimo, conforme Heloísa, ter escolhido

12 “Beatus Hieronymus sanctae Marcellae studium, quo tota fervebat circa quaestiones sacrarum litterarum maxime commendaus ac vehementer approbans [...]. De qua, cum in Epistolam Pauli ad Galatas Commentarios scriberet, ita in primo meminit libro (84): ‘Scio quidem ardorem ejus, scio tidem, quam flammam habeat in peetore, superare sexum, oblivisci homines, et divinorum voluminum tympano concrepare, Rubrum hoc saeculi pelagus transfretare. Certe cum Romae essem, nunquam tam festina me vidit, ut de Scripturis aliquid interrogaret. Neque vero, more Pythagorico, quidquid responderem rectum putabat, nec sine ratione praejudicat apud eam valebal auctoritas; sed examinabat omnia, et sagaci mente universa pensabat, ut me sentirem non tam discipulam habere quam judicem’. Ex quo utique studio intantum eam profecisse noverat, ut ipsam eaeteris eodem studio discendi ferventibus magistram praeponeret”. (*Heloissae Problemata cum Petri Abaelardi solutionibus*, p. 677-678).

Marcela para o magistério em detrimento de outros candidatos, incluindo os do sexo masculino.

A justificativa para a escolha de Jerônimo, seguindo a citação, diz respeito à racionalidade de Marcela, isto é, a autoridade sem a razão não tinha poder sobre Marcela. O que significa tal asserção? Como se sabe, os patrísticos e medievais apreciavam muito a palavra “autoridade” (*auctoritas*), pois, em última instância, a autoridade é a divindade e sua manifestação nas Escrituras. Qualquer outra autoridade, além da divindade e, claro, dos casos de coerção, portanto, deveria mostrar as razões evidentes que tornavam a autoridade uma autoridade. É preciso entender que Marcela possuía as condições intelectuais para reconhecer as razões que tornavam determinada autoridade uma autoridade. As condições intelectuais de Marcela, ademais, faziam dela uma juíza intelectual, como bem expressa Jerônimo quando escreve “Ela me fez sentir que era menos minha discípula do que minha juíza”. Ora, julgar propriamente só é possível se se possui as razões do julgamento, quer dizer, é uma atividade intelectual. Sobre as possíveis razões da autoridade, portanto, Marcela estava no mesmo nível intelectual de Jerônimo.

Ocorre, porém, que Heloísa em nenhuma parte das *Questões* nomeia Marcela com o substantivo latino feminino “*philosopha*” (filósofa), gênero gramatical oposto a “*philosophus*” (filósofo). Nesse sentido, a questão sobre a possibilidade de mulheres filósofas na obra de Heloísa continua sendo uma belíssima questão, especialmente se houver a possibilidade textual de resposta positiva, uma vez que tal resposta se constituiria como um confronto filosófico ao que se encontra em representantes tradicionais da história da filosofia antiga e medieval, como Aristóteles e Tomás de Aquino.¹³

A possibilidade de se sustentar a verdade da proposição “a mulher é filósofa”, deixando de lado as discussões de lógica, pertence à ciência natural (*scientia naturalis*), sendo complexa também pelo contexto da discussão: trata-se de uma proposição lida simultaneamente à luz da metafísica, do estudo filosófico sobre a alma (psicologia) e do estudo filosófico sobre a espécie humana (antropologia). Pela metafísica porque ela é o ápice do exercício filosófico. Pela psicologia na medida em que a racionalidade enquanto ato de filosofar, de algum modo, possui vínculo com a forma natural do corpo humano, ou seja, a alma. Enfim, pela antropologia porque é preciso entender se, no âmbito da espécie humana, o feminino possui o mesmo grau de ser do masculino.

A resposta da questão “a mulher pode exercitar a filosofia (ou a alta filosofia)?” parece uma asserção trivial e mesmo óbvia e, de fato, é. Porém, só é trivial e óbvia, se a asserção for admita a partir das noções transdisciplinares de filosofia dos séculos XX e XXI, não sendo o caso para alguns filósofos antigos e medievais. Com efeito, direta

13 Ver a nota a seguir.

ou indiretamente, Aristóteles e Tomás deram atenção à questão formulada.¹⁴ As reflexões de tais autores, ademais, sempre transitam entre a metafísica, a psicologia e a antropologia, para dizer o mínimo. Quanto a essas duas últimas áreas da filosofia, as respostas das duas questões a seguir parecem triviais e óbvias, se forem entendidas sob o prisma de noções atuais, o que não é o caso para a filosofia antiga e medieval.

No que diz respeito à psicologia, por um lado, Aristóteles e Tomás refletem sobre a articulação entre as noções de “alma” e “feminino”, embora não seja uma articulação sistemática, ou seja, encontra-se espalhada ao longo das obras. Não é por acaso, nesse contexto, que Régine Pernoud (1909-1998) nomeia o sexto capítulo de sua obra *“Pour en finir avec le Moyen Age”* (*“Pelo fim da Idade Média”*; 1977)¹⁵ como *“La femme sans âme”* (“a mulher sem alma”), ou seja, parafraseando Pernould, embora ela não se refira aos autores mencionados, é possível questionar, conforme os textos de Aristóteles e Tomás: “a mulher tem alma”? No que se refere à antropologia, por outro lado, também é possível encontrar reflexões não sistemáticas em Aristóteles e Tomás sobre a relação entre as noções de feminino e espécie humana. Novamente, não é por acaso que a tradutora de Dante Alighieri, Doroty Sayers (1893-1957), intitula uma de suas conferências com a questão *“Are Women Human?”* (*“As mulheres são humanas?”*; 1938).¹⁶ Com efeito, no âmbito da ciência natural e, especialmente da antropologia, a questão formulada por Sayers se encontra nos textos de Aristóteles e Tomás.

Aspásia, a filosofia e a oratória: Heloísa x Cícero

A afirmação ou negação como resposta da questão “a mulher é filósofa?”, portanto, é necessariamente interdisciplinar e transdisciplinar, um dado que

14 Quanto a Aristóteles, dentre outros textos, ver: *Política* I, 3; I, 5; I, 12. Sobre Tomás, por sua vez, algumas palavras sucintas. Como ocorre em muitas outras áreas do pensamento, Tomás quanto ao feminino é substancialmente dualista, quer dizer, o autor mantém duas posições totalmente incomunicáveis, a saber: uma teológica (teologia cristã) e uma filosófica. No domínio da teologia cristã, Tomás sustenta a igualdade entre o macho e a fêmea da espécie humana, especialmente quanto ao termo religioso “imagem”. Isso significa que a imagem divina se encontra do mesmo modo no macho e na fêmea da espécie humana, uma tese, a meu ver, estritamente religiosa. No âmbito da filosofia, por seu turno, a fêmea humana é inferior ao macho humano. Surpreendentemente, tal inferioridade também ocorreria na racionalidade: “in mulieribus autem non est sufficiens robus mentis” (“nas mulheres não há robustez de mente suficiente”; ST, Ia, q. 92; ST, II-II, q. 149, a. 4, resp.). ver também: In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 1, ad1: “[...] ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectu feminae, quam in aliis animalibus” (“... entre os humanos o macho tem maior razão de princípio com relação à fêmea do que se encontra nos outros animais”); SCG III, c. 123, n. 3: “Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior” (“A fêmea (humana) necessita do macho (humano) não apenas para a geração, como nos outros animais, mas também para seu próprio governo, mesmo porque o macho (humano) é mais perfeito quanto à razão e possui maior vigor físico”); ST, II-II, q. 177, a. 2, ad3: “[...] mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi”. (“... as mulheres não possuem a sabedoria perfeita de sorte que seja conveniente a atribuição do ensino público a elas”).

15 Há tradução para o português: *“Idade Média – o que não nos ensinaram”* (1979). Ver a bibliografia.

16 Cf. SAYERS, 2005, p. 165-178. Ver também: LOADES, 1995, p. 21-38.

manifesta a complexidade da pergunta, para a história da filosofia antiga e medieval. Não é surpresa, nesse contexto, o predomínio exacerbado da resposta negativa, embora, especialmente pela influência do cristianismo na filosofia medieval, não seja ingenuidade esperar uma ínfima maleabilidade dos filósofos cristãos tradicionais, uma vez que, conforme a crença cristã, essencialmente o feminino possui a mesma dignidade do masculino, para a divindade.

Ocorre, porém que, quando se trata da noção de filosofia, os filósofos cristão tradicionais parecem irredutíveis, não considerando, inclusive, a possibilidade histórica, conforme suas concepções de história, da existência de mulheres filósofas.¹⁷ Aqui, então, é preciso mencionar dois contextos no âmbito da filosofia medieval. O primeiro diz respeito à questão histórica, isto é, se a mulher exerceu a filosofia no passado, conforme a filosofia medieval. Segundo, se uma ou outra mulher, conforme seus escritos e testemunhos, se autorreconhecia enquanto filósofa.

É interessante constatar que não apenas os filósofos cristão tradicionais são enrijecidos com a possibilidade da mulher exercer a filosofia: também os filósofos romanos parecem se mostrar contrários à possibilidade, especialmente Cícero, que na obra *Sobre a invenção* I, 31, menciona Aspásia de Mileto. É surpreendente o resultado da comparação entre a menção de Aspásia feita por Cícero no *Sobre a invenção* I, 31, com o uso que Heloísa faz na *Carta II* do próprio texto de Cícero, qual seja: enquanto Cícero aborda Aspásia exclusivamente como uma oradora, Heloísa nomeia Aspásia como “filósofa”. Aqui, já observando de antemão, a discussão possui um dado interessantíssimo. Trata-se do uso raro, para os padrões do século XII, do substantivo latino no feminino “*philosophia*” (filósofa), que é o gênero gramatical oposto ao masculino “*philosophus*” (filósofo), termos, é importante enfatizar, ausentes da fonte de Heloísa, quer dizer, do texto de Cícero.

O propósito de Cícero no *Sobre a invenção* I, 31, é abordar os dois tipos de argumentação (*argumentatio*), isto é, a indutiva (*inductio*) e a raciocinativa (*ratiocinatio*), ou seja, a silogística. Aspásia aparece no texto de Cícero como exemplo do bom uso da indução como meio infalível de convencimento de interlocutores a partir de perguntas, no caso em tela, Xenofonte e sua esposa (que não é nomeada). O foco do procedimento de Aspásia, conforme Cícero, é conduzir seus interlocutores à apreensão e reconhecimento da ideia do que seria o ótimo (*optimo*). Como se trata de um casal, o ótimo para a esposa consiste em escolher o melhor esposo e vice-versa. A responsabilidade, nesse sentido, é mútua, pois o esposo deveria corresponder de fato com a ideia de ótimo possuída pela esposa e vice-versa.

Aspásia, conforme Cícero, faz três perguntas para cada um de seus interlocutores, sendo que a terceira pergunta força o interlocutor ao silêncio. Por um lado, Aspásia pergunta para a esposa de Xenofonte se sua vizinha possuísse um

¹⁷ Veja-se, por exemplo, Alberto, Tomás e Boaventura. Não encontro em tais autores a nomeação de mulheres filósofas em suas obras.

objeto de ouro (*aurum*) e uma veste feminina (*vestis*) melhores do que os dela, quais ela escolheria. A interlocutora responde prontamente que escolheria os pertences da vizinha: sempre se opta pelo melhor. Em seguida, Aspásia pergunta para sua interlocutora se o esposo da vizinha for melhor do que o seu, qual ela escolheria. A interlocutora envergonhada (*erubescere*) não responde. Por outro lado, Aspásia questiona Xenofonte se seu vizinho possuísse um cavalo (*equus*) e uma extensão de terra (*fundus*) melhores do que os seus, quais ele escolheria. Xenofonte, obviamente, escolhe os itens do vizinho. Aspásia, então, pergunta a Xenofonte se a esposa do vizinho for melhor do que a sua, qual ele escolhe, obtendo o silêncio imediato (*tacere*) de seu interlocutor.

Na *Carta II*, ao se referir ao texto de Cícero, Heloísa omite as perguntas, se dirigindo diretamente ao que julga como o ponto central do ensinamento de Aspásia (as aspas na citação a seguir reproduzem o texto de Cícero):

[...] como a indução da filósofa Aspásia, feita na presença de Êsquino, discípulo de Sócrates, por ocasião da conversa tida com Xenofonte e sua esposa. Uma vez que a referida filósofa se propunha a reconciliar os dois esposos, ela assim concluiu a argumentação: “Porque se chegardes à conclusão de que não existe na terra um esposo que seja melhor, ou uma esposa que seja mais amável, na verdade exigireis sempre o que vos parecer ser o ótimo, de modo que tu sejas o melhor esposo casado com a melhor esposa e ela a melhor esposa que se casou com o melhor esposo”. Sem dúvida, esta sentença é mais do que filosófica, ela é uma santa máxima que, se poderia dizer pertence antes à sabedoria do que a filosofia”.¹⁸

Três são os tópicos centrais na passagem citada: (i) a nomeação de Aspásia como filósofa; (ii) a noção de ótimo no interior do ensinamento de Aspásia; (iii) a distinção entre sabedoria (*sophia*) e filosofia (*philosophia*). Quanto aos dois primeiros tópicos, conforme já indicado, diferentemente do texto de Cícero que não emprega a palavra “filósofa” (*philosophia*) se referindo a Aspásia, Heloísa deliberadamente afirma que a autora grega é uma filósofa. Não se trata, ao que parece, do emprego metafórico da palavra “filósofa” (*philosophia*), sobretudo porque, e aqui se encontra o segundo tópico, a ação virtuosa, segundo a *Carta V*, decorre da intenção da alma (*animus*) refletida pela razão (*ratio*) humana, aliás, no âmbito da reflexão racional em sua instância mais aprofundada, é possível que a sexualidade humana não cumpra qualquer função, o que pode ser sustentado se este pequeno excerto do ensinamento de Aspásia é considerado atentamente: “[...] na verdade exigireis

18 (HELOÍSA, *Carta I*, p. 71, Trad. Zeferino Rocha, modificada): “[...] sicut inductio illa Aspasiae philosophae apud Socraticum Aeschinem cum Xenophonte et uxore ejus habita manifeste convincit. Quam quidem inductionem cum praedicta philosopha ad reconciliandos invicem illos proposuisset, tali fine ipsam conclusit: ‘Quare nisi hoc peregeritis ut neque vir melior nec femina in terris electior sit, profecto semper id quod optimum putabitis esse multo maxime requiretis ut et tu maritus sis quam optimae et haec quam optimo viro nupta sit’. Sancta profecto haec et plus quam philosophica est sententia ipsius potius sophiae quam philosophiae dicenda”.

sempre o que vos parecer ser o ótimo, de modo que tu sejas o melhor esposo casado com a melhor esposa e ela a melhor esposa que se casou com o melhor esposo”. Ora, o “ótimo” (*optimus*), seguindo esse excerto, pode ser racionalmente alcançado tanto pelo masculino quanto pelo feminino, este, ademais, representado não somente pela esposa de Xenofonte, mas também pela própria Aspásia, ambas, ao que parece, mostrando para Heloísa que a mulher pode naturalmente exercitar a filosofia. A ideia de ótimo, nesse sentido, seria o propósito central do exercício filosófico, um item que aponta para a definição de filosofia, ou seja, a resposta da questão “o que é filosofia?”, para Heloísa, como tenho indagado.

Há outra noção importante implicitamente presente na citação acima da *Carta II*, qual seja: secularização (ou laicidade), uma noção, seja o que for a filosofia, que necessariamente diz sobre a natureza mesma da filosofia. A filosofia, portanto, é essencialmente secular, aliás, a ideia implícita de secularização encontra-se no seguinte excerto, que segue imediatamente após a citação do ensinamento da filósofa Aspásia, relatado no texto de Cícero e presente na *Carta II*: “Sem dúvida, esta sentença é mais do que filosófica, ela é uma santa máxima que, se poderia dizer pertence antes à sabedoria do que a filosofia”.

É bastante fecundo o fato textual de Heloísa atribuir uma ideia estritamente religiosa e cristã, a santidade, a uma filósofa pagã, Aspásia, lida a partir de uma fonte pagã, Cícero. A palavra “santa” (*sancta*) é empregada em união com outras três palavras não menos importantes: filosofia (*philosophia*), sentença (*sententia*) e sabedoria (*sophia*). O que será que Heloísa tinha em mente quando afirmou que a sentença de Aspásia contém uma sabedoria além da sabedoria filosófica? Seria um dado pagão no âmbito poético, religioso, mitológico ou outro, como anteriormente lido no texto de *Ménage*? No contexto de escolhas possíveis, a sentença de Aspásia ensina que é preciso sempre escolher o ótimo, quer dizer, a melhor das alternativas possíveis. Nesse contexto, é preciso indagar qual é a função da sabedoria (*sophia*), seja a filosófica seja a não-filosófica, na reflexão sobre o ótimo a ser escolhido. A noção de ótimo, ao que parece, também vincula e diferencia a secularização, isto é, a filosofia, com a religiosidade, ou para enunciar a partir de termos altamente caros para Heloísa em suas *Cartas*, a humanidade (secularização) e a divindade (não-secularização). No limite, o que está em jogo, pelas palavras de Heloísa, é a definição sobre o que é propriamente humano, incluindo, é óbvio, a questão sobre a feminilidade e o corpo feminino; sobre o que é propriamente divino enquanto não-cósmico (e não-humano) e como entender a relação entre o humano e o não-humano (divino).

Conclusão

A feminilidade, conforme a *Carta V*, satisfaz os possíveis pressupostos para o exercício da filosofia, como é o caso da sobriedade: “a natureza providenciou para nosso sexo [o sexo feminino] maior poder de sobriedade” (*natura providit quae*

maiore scilicet sobrietatis virtute sexum nostrum). A articulação entre as noções de natureza, sobriedade e feminilidade, para Heloísa, não é e não pode ser simples. Com efeito, Heloísa ao enunciar sua sentença filosófica não está baseada em opiniões e pressupostos infundados, especialmente porque a autora conhece de modo erudito a noção grega de natureza e a subsequente recepção de tal noção pelos filósofos romanos. Ademais, a autora mostra conhecer não somente parte da filosofia grega da natureza e parte da filosofia romana da natureza, como também o estudo da natureza e do corpo humano realizado pela medicina. Aqui é importante enfatizar que Heloísa ao afirmar a sentença mencionada se vale da filosofia da natureza e do estudo da medicina sobre a natureza e a fisiologia do corpo humano. Veja-se, por exemplo, a fisiologia do cérebro feminino tal como o filósofo romano Macróbio relata na *Saturnalia* VII, 6, aliás, ele mesmo se valendo da autoridade de Aristóteles.

A própria Heloísa na *Carta V* cita uma longa passagem da *Saturnalia* de Macróbio para apoiar sua tese sobre a sobriedade feminina, ou seja, a maior sobriedade da mulher se comparada ao macho da espécie humana decorre, dentre outros fatores, de suas funções cerebrais. É importante enfatizar que, dado o contexto histórico de Heloísa, quando a autora afirma que a mulher tem maior sobriedade do que o macho da espécie humana, esta é uma verdade científica, uma verdade natural, não se tratando, para a autora, portanto, de mera opinião.

A maior sobriedade da mulher ocorre porque uma região específica do cérebro feminino não é facilmente tocada pela humidade que circula pelas demais regiões do cérebro. Há, portanto, uma região específica do cérebro responsável pela vigilância e atenção. A natureza, segundo Heloísa, conduz o corpo feminino de tal modo que, em circunstâncias normais, a humidade não atinge essa região privilegiada do cérebro, mantendo a mulher sempre atenciosa e vigilante. Ora, o exercício da filosofia e da metafísica parece exigir atenção e vigilância constantes, isto é, sobriedade. Nesse sentido, pela comparação entre o corpo masculino e o corpo feminino, a partir da fisiologia cerebral descrita por Macróbio e admita por Heloísa, o corpo feminino parece ser mais capacitado do que o masculino para o exercício da filosofia, embora Heloísa não afirme tal sentença nesses termos.

Aqui, ademais, surge outra questão interessante, qual seja: existe relação entre as funções fisiológicas do cérebro e o pensamento maximamente erudito, a filosofia? A questão se impõe por duas razões. Primeira, porque não parece possível que o ato de filosofar em sentido técnico seja independente da atenção natural e da vigilância natural. Segunda, há uma compreensão de determinada vertente do cristianismo que vincula a ideia de mal moral original com a noção de um pensamento maximamente erudito no contexto em que se questiona o papel da primeira mulher da espécie humana com o surgimento do mal moral. Vale lembrar, ademais, que Heloísa quando escreve suas *Cartas* assim procede não apenas enquanto religiosa, mas também como Abadessa de um mosteiro; ela é,

portanto, uma cristã convicta e de fato, embora seja possível questionar a natureza do cristianismo de Heloísa.

É possível mencionar um representante da tradição cristã que vincula a ideia de mal moral original com a noção de um pensamento maximamente erudito que teria sido alcançado pela primeira mulher da espécie humana. Trata-se do franciscano Boaventura de Bagnoregio que viveu no século XIII. Ao comentar a passagem bíblica que relata a suposta queda humana no “*Brevilóquio*” (III, 3), Boaventura sustenta haver naturalmente na espécie humana um “*appetibilis rationali*” (apetite racional) para a “*scientia*” (ciência). Um pouco depois, o autor ainda afirma: “a mulher [...] desejou a ciência e a grandeza semelhante à de Deus” (*quod mulier [...] appetit scientiam et excellentiam ad modum Dei*). E, por fim, afirma que a primeira mulher da espécie humana desejou “a ciência excelente [...]” (*appetendo igitur excellentem scientiam*).

A discussão religiosa do cristianismo e de Boaventura sobre a suposta queda moral da primeira mulher da espécie humana é muito problemática, para dizer o mínimo, sobretudo porque quando é para depreciar, o cristianismo, aliás, de modo dissimulado, atribui ao corpo feminino a aptidão máxima para o pensamento erudito que, a meu ver, é a filosofia. Porém, quando é para ser justo com o feminino o mesmo cristianismo afirma, injustamente, que o corpo feminino não tem a aptidão natural para o pensamento maximamente erudito.

Na hipótese de se encontrar entrelinhas qualquer resquício mínimo de ausência de cristianismo na afirmação de Boaventura, ou seja, a filosofia propriamente dita, seria interessante relacionar tal filosofia, se houver, com a noção de sobriedade de Heloísa. Bem verdade, para ser intelectualmente honesto, há nas *Cartas* de Heloísa, infelizmente, certa visão depreciativa sobre o corpo feminino que não é mera retórica. Porém, esse dado lamentável precisa ser superado no intuito de se encontrar os aspectos filosóficos e positivos da noção de feminino em Heloísa. Ao que parece um dos caminhos possíveis é a noção de sobriedade, uma noção amparada na filosofia da natureza e na medicina enquanto ciência fisiológica, conforme já mencionado.

Numa passagem da *Carta V* Heloísa simula o diálogo entre duas mulheres, indicando que haveria certo aspecto do pensamento feminino que somente outra mulher poderia entender. A passagem é potencialmente depreciativa para o feminino, razão pela qual eu enfatizo o aspecto positivo para o feminino: “É certo que nada é mais fácil de seduzir uma mulher do que a elegância de outra mulher. E uma mulher transmitirá sua corrupção mental mais facilmente para outra mulher”.¹⁹

É possível que a base dessa passagem também seja a ciência fisiológica, especialmente a fisiologia do cérebro feminino. Se este é o caso, então a noção de sobriedade não se vincula primeiramente com discussões morais, sendo uma pré-

19 “Certe in seducenda muliere nullum est aeque facile nullum est aeque facile ut lenocinium muliebri. Nec corruptae mentis turpitudinem ita prompte cuiquam mulier committit sicut mulieri”.

disposição metafísica no corpo feminino que não se encontra no corpo masculino. Se é assim, a noção de “sedução” não diz respeito principalmente à moralidade e aos despautérios religiosos do cristianismo tradicional, mas evoca a pré-disposição metafísica própria do corpo feminino, quero dizer, evoca o funcionamento do cérebro da mulher que a prepara para a metafísica. Em suma, é possível interpretar a noção de sobriedade de Heloísa como um referencial ao postulado segundo o qual a mulher é naturalmente seduzida pelo cosmo para fazer, na linguagem de Boaventura, a alta ciência, isto é, a filosofia em sentido técnico. Portanto, a resposta da questão formulada no início deste estudo, a saber: “a mulher pode ser filósofa?”, é necessariamente positiva.

Referências bibliográficas

- AEGIDIO MENAGIO. *Historia mulierum philosopharum*. Amstelodami: Apud Henricum Wetstenium, 1690.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1872.
- CÍCERO. *De Inventione*. Trad. H. M. Hubbell. Cambridge/London: Harvard University Press, 1949.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Clemens Alexandrinus: Stromata Buch I-VI*. Ed. Ludwig Früchtel. Berlin: De Gruyter, 1985.
- EURÍPEDES. *Euripides. Fragments*. Ed. and Trans. C. Collard & M. Cropp. Cambridge/London: Harvard University Press, 2008.
- HELOÍSA DE ARGENTEUIL. *Heloisae suae ad ipsum deprecatoria* (Carta I). In: *The Personal Letters Between Abelard and Heloise*. Ed. J. T. Muckle. *Mediaeval Studies*, v. 15, p. 68-73, 1953.
- _____. *Rescriptum ipsius ad ipsum* (Carta III). In: *The Personal Letters Between Abelard and Heloise*. Ed. J. T. Muckle. *Mediaeval Studies*, v. 15, p. 77-82, 1953.
- _____. *Item eadem ad eundem* (Carta V). In: *The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply*. Ed. J. T. Muckle. *Mediaeval Studies*, v. 17, p. 241-253, 1955.
- _____. *Heloissae Problemata cum Petri Abaelardi solutionibus*. In: MIGNE, P. *Patrologiae Cursus Completus; Serie Latina; t. 178*. Paris, Garnier, 1855. p. 677-678.
- _____. *Epistola Heloisae Abbatissae ad Dominum Abbatem*. In: *The Letters of Peter The Venerable* (v. 1). Edith, with an introduction and notes, by Giles Constable. Cambridge: Harvard University Press, 1967. p. 400-401.
- _____. *Abelard and Heloise: The Letters and other Writings*. Trad. William Levitan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2017.
- _____. *Segunda Carta ou Carta deprecatória de Heloísa para Abelardo*. In: *Abelardo-Heloísa: Cartas*. Trad. Zeferino Rocha. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997. p. 172-195.
- _____. *Quarta Carta ou Resposta de Heloísa à Segunda Carta de Abelardo*. In: *Abelardo-Heloísa: Cartas*. Trad. Zeferino Rocha. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997. p. 218-245.
- LOADES, A. Are Women Human? Dorothy L. Sayers as a Feminist Reader of Dante's Beatrice. *Feminist Theology*, v. 3, n. 8, p. 21-38, 1995.
- MACRÓBIO. *Saturnalia*. Stuttgart; Lípsia: Teubner, 1994.
- PERNOUD, R. *La femme sans âme*. In: _____. *Pour en finir avec le Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1977. p. 33-38.
- _____. *A mulher sem alma*. In: _____. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Trad. Maurício B. Menezes. Rio de Janeiro: Agir, 1979. p. 77-90.

- SAYERS, D. L. Are Women Human? Address Given to a Women's Society, 1938.
Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture, v. 8, n. 4, p. 165-178, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summae Theologiae*. Commissio Leonina, vol. 4-12. Roma: Typographia Polyglotta, 1888-1906.
- _____. *Summa contra gentiles*. Commissio Leonina, vol. 13-15. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918-1930.
- _____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet, vol. 1-2, Paris: P. Lethielleux, 1929.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.