

Filosofia e mulheres: implicações de uma abordagem da ética a partir de uma perspectiva de gênero

Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho*

Title: *Philosophy and Women. Implications of an Approach to Ethics on the Basis of a Perspective of Gender*

Resumo

Uma suposta incompatibilidade natural das mulheres com o saber é afirmada ao longo da tradição ocidental. O presente trabalho trata da relação das mulheres com o exercício do pensamento, enfocando três aspectos: (1) a mulher como sujeito do discurso filosófico; (2) a mulher como objeto do discurso filosófico; (3) as mulheres como leitoras da filosofia. Uma atenção especial será dada ao terceiro desses momentos, quando procuraremos evidenciar possíveis implicações – teóricas e práticas – de uma releitura crítica da ética a partir de um ponto de vista de gênero.

Palavras-chave: androcentrismo, universalismo abstrato, crítica, ideologia sexista.

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho – RJ. E-mail: mpenha@cade.com.br

Abstract

An alleged natural incompatibility of women with knowledge has been affirmed in the course of Western tradition. This paper discusses the relationship of women to the exercise of thinking by focusing on three aspects: 1) women as subjects of philosophical discourse; 2) women as objects of philosophical discourse; 3) women as readers of philosophy. Special attention will be given to the third aspect, as the article points out possible theoretical and practical implications of a critical re-reading of ethics from the point of view of gender.

Key words: androcentrism, abstract universalism, critique, sexist ideology.

Pode-se, simultaneamente, ser mulher e filósofa?
(*Simone de Beauvoir*).

1 - Introdução – O caráter androcêntrico do discurso filosófico

Ao relatar sua fantástica história sobre a formação do Universo e a origem das espécies no *Timeu*, Platão declara que a espécie humana teria aparecido em uma forma única, a do “sexo superior que viria a ser chamado macho” (Platon, 1969a, p. 377-469, 41d.). As primeiras mulheres teriam surgido de almas recicladas de homens inferiores. Platão argumenta que os homens que não souberam se conduzir segundo os princípios da justiça, que passaram suas vidas de forma contrária à natureza, isto é, viveram como escravos e não como senhores dos sentimentos de amor, temor e ódio, em um segundo nascimento, por castigo, vieram transformados em mulheres ou em algum (outro) tipo de animal, conforme a classe de faltas que cometeram.

No *Timeu*, Platão parece querer procurar justificativa (buscando a origem) para uma suposta situação de fato: os apelos do corpo são igualmente danosos para ambos os sexos, contudo, o sexo feminino é mais vulnerável a eles. Platão quer demonstrar que a natureza feminina é degenerada e antinatural, já que, no sexo feminino, é o elemento inferior da alma que prevalece e exerce domínio sobre o superior.

Com Platão tem início uma longa tradição (a nossa própria tradição) que associa os homens com a razão, a dimensão mais nobre e mais perfeita do humano – aquela que marca a diferença específica e a superioridade em relação aos demais animais – e vincula as mulheres à sensibilidade e aos afetos, vistos como a dimensão menos nobre, aquela que não é exclusiva do ser humano, mas é partilhada com os demais animais e é habitualmente considerada como o “outro”, o “contrário” ou o “oposto” da razão.

A suposição de que essa divisão da humanidade em seres de razão e seres da paixão esteja na base de pontos de vista – ainda contemporâneos – que sustentam uma natural incompatibilidade entre o fato de ser mulher e o uso adequado da razão inspirou o presente trabalho, que tem como objetivo geral analisar a relação das mulheres com o exercício do pensamento. A partir desse tema geral, o trabalho foi estruturado em três partes ou questões a serem abordadas:

- (1) a mulher como sujeito do discurso filosófico
- (2) a mulher como objeto do discurso filosófico
- (3) as mulheres como leitoras da filosofia.

2 - A mulher como sujeito do discurso filosófico

225

Falar da mulher como sujeito do discurso filosófico é tarefa bastante difícil. Com muito maior facilidade é possível constatar a ausência sistemática de mulheres protagonistas na história do pensamento. As ausências sistemáticas são difíceis de investigar. Como rastrear o eventual, o quase inexistente? Ao longo de toda a história da

humanidade, houve quase que exclusividade masculina no domínio intelectual, entretanto, algumas vozes femininas surgiram. Entre as raras mulheres que tiveram acesso à palavra, merece ser lembrado o nome de Christine de Pizan, a primeira mulher da tradição ocidental a ganhar a vida com o ofício de escritora. Em seus livros, Christine combate a misoginia dos autores masculinos e queixa-se das condições indignas das mulheres nas cidades dominadas pelos homens. Redigida entre 1404 e 1405, sua obra mais importante, sugestivamente intitulada *Le livre de la cité des dames*, descreve a construção de uma cidade para abrigar as mulheres meritórias de todos os tempos. Três damas etéreas vão auxiliar a autora na construção da sua cidade: a Razão, a Retidão e a Justiça. Mas quem seriam as “mulheres meritórias” da *Cité des Dames*? Não são necessariamente as que pertencem às classes superiores, mas as amantes dos livros, aquelas que têm autêntico interesse pelos estudos e as mais virtuosas. Christine de Pizan parte da premissa de que, nas cidades dos homens, as mulheres serão sempre inferiores, daí a necessidade de criar um espaço para que as mulheres notáveis pudessem desenvolver suas capacidades racionais e suas virtudes próprias, independentemente do mundo masculino.¹

Além de Christine de Pizan, há outros registros de produção intelectual feminina, sobretudo a partir do século XVII. Mas, antes do século XX, nenhuma mulher foi reconhecida como filósofa, no sentido estrito do termo. Aliás, vale lembrar que muitos dos nossos companheiros contemporâneos ainda hesitam em enquadrar Simone de Beauvoir ou Hannah Arendt, por exemplo, na categoria de filósofas!

226

“Mulher e saber não combinam” é uma frase, ainda hoje, pronunciada com certa frequência. Há alguma contradição entre o fato de ser mulher e a condição de ser filósofa? Essa questão atravessa a cultura ocidental, pelo menos desde Sócrates: as almas grávidas do saber e da verdade são sempre masculinas!

¹ Sobre a obra de Christine de Pizan, ver Margaret King (1994, p. 226-246) e Celia Amorós (1997, p. 55-84).

Ao tratar do tema do amor no *Banquete*, Platão assume explicitamente esse ponto de vista. O amor é o desejo de plenitude e de imortalidade, presente em todos os seres vivos: “O ser mortal participa da imortalidade pela fecundação e pela procriação” (Platon, 1969b, p. 11-85, 206c.). Aqueles que são férteis segundo o corpo amam de preferência as mulheres e procuram a imortalidade na procriação de filhos; os que são férteis segundo o espírito procuram uma bela alma para semear pensamentos e virtudes que devem se perpetuar. Os corpos mortais geram filhos, também mortais; as almas imortais geram conceitos, virtudes e verdades eternas. É claro que o elo dos casamentos de almas é mais forte do que as ligações carnis. Há um longo caminho a percorrer desde o primeiro estágio do amor (amor a um belo corpo) até se atingir o grau supremo que é a contemplação da Beleza absoluta e eterna, a Beleza em si mesma, da qual participam todas as coisas belas. O grau mais elevado do amor é o amor intelectual das formas puras. Evidentemente que, em Platão, está afastada a possibilidade de gerar filhos e conceitos. São opções excludentes!

Nessa escala traçada por Platão a respeito do amor, está claramente compreendida uma hierarquia entre o homem e a mulher, revelada pela afirmação da superioridade do amor homossexual masculino sobre o amor heterossexual. Com efeito, segundo a perspectiva platônica, apenas os homens têm a possibilidade de atingir o grau de fertilidade de acordo com a alma. A mulher é identificada com o grau mais baixo da escala do amor – o amor carnal – que ela inspira e que, ao mesmo tempo, é incapaz de ultrapassar.²

² A perspectiva discriminatória de Platão em relação ao sexo feminino é frequente na maior parte de seus escritos. Entretanto, alguns autores vêem Platão como partidário da igualdade sexual, ou até mesmo qualificam-no como “feminista”. Tal adjetivo tem sido, provavelmente, atribuído em função da análise isolada de um único diálogo – *A República* – em que Platão sustenta que mulheres e homens devem receber educação idêntica e podem ocupar as mesmas funções na sua cidade ideal, uma vez que não possuiriam naturezas diferenciadas. Embora, na *República*, a diferença dos sexos não funcione como princípio discriminatório, nos demais diálogos, Platão afirma a desigualdade com base em uma suposta incompetência natural das mulheres para transcender os apelos advindos do corpo.

O fato de – por duas vezes consecutivas – termos recorrido ao pensamento de Platão para exemplificar a questão da relação problemática entre as mulheres e o saber não significa que o pensamento discriminatório de Platão constitua exceção entre os filósofos, ao contrário, o discurso filosófico é majoritariamente androcêntrico, se não misógino. A tese de Platão sobre a existência de uma essência inferior feminina tornou-se pressuposto para o pensamento filosófico subsequente. Já Aristóteles, seguindo os passos de seu mestre, esforça-se para apresentar argumentos que “comprovem” a inferioridade intelectual e moral das mulheres, sempre com base na premissa de que o sexo feminino teria uma natureza invertida – passional e não racional. Dando um salto no tempo, lembramos de Kant, por exemplo, que jamais hesitou em sustentar que as mulheres são incapazes de teoria, de abstração, de princípios. Às mulheres que, contrariando a natureza, insistem em se dedicar às ciências Kant “aconselha” que deveriam também “usar uma barba, pois esta expressaria mais visivelmente o ar de profundidade que buscam” (Kant, 1990, III, p. 122-123).

Com certeza, outros autores poderiam ainda ser citados para ilustrar o ponto de vista que nega ou, pelo menos, coloca em dúvida a capacidade racional das mulheres. A perspectiva androcêntrica está presente mesmo entre aqueles pensadores que defendem a existência de uma certa “racionalidade feminina específica”, ou seja, uma razão diferente, própria das mulheres. Os defensores desse ponto de vista costumam recorrer a estereótipos para justificar, muitas vezes, uma pretensa superioridade natural das mulheres, sem se dar conta de que a própria necessidade de especificar já denota o reconhecimento da posição – inicialmente negada – da superioridade da razão masculina. Com efeito, o “específico”, na realidade, significa um desvio em relação à norma, ao padrão representado pela razão masculina, ou melhor, pela razão simplesmente, já que no caso do homem não há necessidade de especificar: o gênero masculino dispensa justificações ou especificações, impõe-se como neutro,

apenas o feminino precisa ser explicitamente caracterizado. Como é possível perceber, a perspectiva androcêntrica – embora nem sempre declarada – é constante ao longo da tradição: os homens aparecem como os únicos sujeitos do discurso filosófico, como os portadores exclusivos do *logos*.

A verdade é que as mulheres – ao menos antes do século XX – não apareceram como sujeito do discurso filosófico, contudo, muitas vezes, foram objeto desse discurso.

3 - *A mulher como objeto do discurso filosófico*

Os estudos sobre a condição da mulher e relações de gênero ocupam lugar de destaque na produção científica contemporânea. A quantidade crescente e, mais do que isso, a qualidade dos trabalhos revelam o amadurecimento desse campo de pesquisa no Brasil. De fato, nas últimas décadas, diversas áreas do conhecimento – a Sociologia, o Direito, a Teologia, a Antropologia, a História e a Psicanálise, por exemplo – fizeram avançar, cada qual a seu modo, o tratamento sistemático da questão. Entretanto, a temática analisada em profundidade pelas diferentes áreas ocupa ainda, na Filosofia, uma posição marginal, especialmente em nosso país. Embora não se possa deixar de reconhecer o caráter essencialmente interdisciplinar dos estudos sobre mulher e gênero, os filósofos e filósofas brasileiros resistem bravamente a se ocupar dessas questões e a participar do diálogo com outras áreas do conhecimento, provavelmente porque não consideram que questões dessa natureza possam ou devam ser tratadas de modo teórico ou conceitual.

Mas, ao contrário do que pensam os nossos filósofos, é fácil constatar que não foram poucos os pensadores que, ao longo da história da filosofia, refletiram sobre a condição das mulheres e se posicionaram a respeito da relação entre os sexos. Além do mais, cabe observar que não foram os filósofos menores, por assim dizer, que abordaram essas questões, mas os mais consagrados, os mais representativos do

pensamento ocidental. Entretanto, não é possível negar o fato de que as considerações dos filósofos sobre as mulheres são, em geral, pouco lisonjeiras, depreciativas. Na verdade, quase todos se empenham em “demonstrar” a existência de uma suposta essência inferior feminina e, com base nessa premissa, afirmam que a desigualdade entre os sexos é natural e justa – justa porque natural.

Mas, em geral, os estudiosos (e também, lamentavelmente, algumas estudiosas) dos filósofos clássicos não costumam dar muita importância ao que “seus” filósofos escreveram sobre as mulheres e procuram minimizar o peso de considerações depreciativas utilizando-se dos mais diversos argumentos: “este não foi um tema relevante para o próprio filósofo” ou “ao escrever sobre as mulheres, não o fez enquanto filósofo”. Enfim, os textos misóginos são vistos apenas como devaneios, curiosidades, observações marginais que não têm o poder de abalar a coerência de sistemas de pensamento bem estruturados. Penso, contudo, que tais “explicações” ou “desculpas” não são, absolutamente, convincentes.

É nesse espírito de tentar “botar panos quentes” que os escritos misóginos de Kant, por exemplo, podem ser vistos como engraçados, espirituosos, frutos de um momento de descontração, de bom humor, sem maiores conseqüências filosóficas. Acontece que esse “momento de descontração” durou pelo menos 34 anos³ sem modificações significativas, e, além disso, cabe perguntar: será que a descontração e o bom humor são traços característicos da personalidade e dos escritos de Kant? Voltaremos ainda a falar de Kant com o objetivo de evidenciar que seus comentários “inofensivos” sobre as mulheres comprometem (e muito!) a coerência de seus argumentos filosóficos.

A tese da desigualdade essencial entre os sexos, originária da Grécia clássica, recebeu formulações distintas ao longo da História. Os escritos androcêntricos e

³ Este foi o intervalo entre as duas obras em que Kant trata explicitamente do tema da mulher. As obras em questão são *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, publicada em 1764, e *Antropologia do ponto de vista pragmático*, última obra publicada por iniciativa de Kant, em 1798.

misóginos dos filósofos, por um lado, se inspiram em situações concretas de desigualdade sexual e, por outro lado, buscam legitimar teoricamente a superioridade prática do sexo masculino. A suposta inferioridade natural das mulheres deve ser cuidadosamente provada com argumentos, para que ninguém ouse colocá-la em dúvida!

Nesse sentido, é possível considerar que as variadas formas de discriminação experimentadas pelas mulheres de todos os tempos se apóiam em um pressuposto conceitual que justifica e legitima práticas desigualitárias: as distinções entre os sexos são iminentes e imutáveis, isto é, são devidas às *diferenças de natureza* entre o sexo feminino e o sexo masculino. Para além do fato de existirem diferenças reais – anatômicas e biológicas – entre o homem e a mulher, essa posição, que pode ser denominada *essencialismo genérico*, ontologiza a diferença, mostrando-a como constitutiva e essencial. Nessa perspectiva, a dominação masculina aparece como necessária e justa. O tratamento diferenciado que as diferentes sociedades dispensam aos homens e às mulheres está, pois, plenamente “autorizado” em função de determinações naturais.

Raros nomes, ao longo da tradição filosófica, destacaram-se por colocar em questão a hierarquia “natural”, justificadora das muitas situações de desigualdade experimentadas pelas mulheres. John Stuart Mill é freqüentemente considerado o primeiro filósofo a argumentar contra a tese do essencialismo genérico, enfatizando suas desastrosas consequências, não apenas para o sexo feminino, mas para a humanidade em geral. Entretanto, dois séculos antes da publicação da obra clássica de Mill, *The Subjection of Women*, o filósofo François Poulain de La Barre já demonstrava a inconsistência de posições fundadas na premissa de uma suposta essência feminina inferior e postulava a absoluta igualdade do homem e da mulher, invocando o princípio cartesiano da universalidade da razão e do bom senso.⁴

⁴ O primeiro livro de Poulain de La Barre, intitulado *De l'égalité des deux sexes – discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, foi publicado em 1673. Sobre o caráter pioneiro das reflexões de Poulain de La Barre ver Carvalho, (2000).

Exceções à parte, não é difícil perceber que, desde seu início, o discurso da filosofia é androcêntrico, ou seja, reconhece apenas no homem os predicados característicos dos seres humanos: racionalidade, autonomia, liberdade. A mulher não é possuidora das qualidades especificamente humanas, mas é tradicionalmente vinculada aos atributos que o ser humano possui em comum com os outros animais: desejos, impulsos, passividade. A dicotomia clássica, corpo – alma, presente na tradição filosófica desde Platão, manifesta-se, na reflexão sobre os sexos, pela identificação da mulher com o corpo e do homem com a razão.

Por outro lado, o interesse pelo tema da mulher, presente nos escritos de importantes representantes da tradição, ilustra especialmente o fato de que a filosofia não é um pensamento desvinculado da realidade, como habitualmente se pensa. Quer dizer, o filósofo não é uma “alma penada”, um sujeito absoluto – pensamento puro sem relações essenciais com o corpo, com os outros e com o mundo. Ao contrário dessa situação fictícia, os filósofos refletem e escrevem a partir de suas condições de seres empíricos, isto é, de sujeitos encarnados e situados no tempo e no espaço. Sendo assim, é possível constatar que mesmo os mais ardorosos defensores do estado ideal de “pureza” da razão – como Kant, por exemplo –, ao se manifestarem sobre a questão da mulher, não se mostram tão puros assim, mas, ao contrário, revelam um ponto de vista interessado e legitimador de estados concretos de desigualdade.

Se é verdade que as mulheres, na condição de protagonistas, estiveram excluídas do discurso filosófico, é igualmente verdade que, muito freqüentemente, foram objeto de análise dos filósofos. Ao nos darmos conta do que os filósofos escreveram sobre as mulheres, constatamos que não há neutralidade de sexo por parte de quem produz os textos, mas cabe ainda perguntar: haverá por parte de quem os recebe? É possível supor que dificilmente uma mulher se sinta confortável ao se deparar com a maior parte das coisas que são ditas e escritas sobre as mulheres.

4 - As mulheres como leitoras da filosofia

Nessa terceira e última parte do trabalho, pretendo desenvolver a questão que constitui, propriamente, a intenção última do presente estudo: como ler certos textos filosóficos do ponto de vista de uma mulher? A questão pode também ser formulada de outro modo: o que se pretende com uma leitura dos filósofos a partir de um ponto de vista de gênero?

Acredito que uma leitura da filosofia desde uma perspectiva de gênero pode ser bem mais do que um exercício divertido ou masoquista de recolher textos ofensivos. Ao invés de uma inútil leitura do ressentimento, esta deve ser uma abordagem crítica – no sentido rigoroso do termo – que pode trazer importantes conseqüências, tanto teóricas quanto práticas.⁵

4.1 - Atuação da crítica do ponto de vista teórico

Rer os filósofos sob essa ótica pode chamar a atenção para a existência de certas incoerências internas que uma leitura, digamos assim, desatenta do ponto de vista de gênero não revela. Ao tomarmos conhecimento do que escreveram os filósofos sobre esta questão quase sempre considerada “secundária”, muitas vezes nos deparamos com sérias contradições que, com certeza, acabam por comprometer a consistência de suas principais teorias. Para exemplificar este ponto, consideremos o pensamento de um filósofo iluminista, um dos mais apaixonados defensores da igualdade de todos os tempos: Jean-Jacques Rousseau. Ao mesmo tempo em que faz a apologia da igualdade entre os seres humanos, Rousseau não vê o menor problema em considerar a metade da população do mundo como diferente e inferior. Por entender que a inferioridade do sexo feminino é um fato da natureza, Rousseau acha plenamente justificável, além de necessária, a condição de subordinação da mu-

233

⁵ A utilização do termo “gênero” de preferência ao termo “mulher”, nesse momento do trabalho, é proposital. A intenção é enfatizar que a abordagem crítica não precisa ser exclusividade do sexo feminino. Com efeito, há homens que são até mais sensíveis às posições misóginas dos filósofos do que muitas mulheres.

lher. Assim, respeitando as sábias disposições naturais, elabora um projeto educacional altamente repressivo para as meninas, com o objetivo de prepará-las para serem o complemento necessário do homem. Rousseau expõe suas idéias pedagógicas na extensa obra *Émile ou de l'éducation*. Apenas o último dos cinco livros que compõem a obra é dedicado à educação de Sofia: enquanto Emílio deve ser preparado para ser um cidadão livre e autônomo, a educação de Sofia deve visar a sua domesticação, ou seja, ela deve ser “adestrada” para se tornar a companheira ideal para Emílio. Nessa perspectiva, Rousseau considera que

[...] toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes úteis, fazerem-se amar e estimar por eles, criá-los quando pequenos, cuidar deles quando crescidos, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce, eis os deveres das mulheres de todos os tempos, e é o que se deve ensinar-lhes desde a sua infância (Rousseau, 1969, v. V, p. 703).

É possível perceber, portanto, como a firme convicção de Rousseau sobre a igualdade entre os seres humanos fica comprometida no momento em que ele se pronuncia sobre o sexo feminino.

Do mesmo modo, as “ingênuas” reflexões de Kant sobre as mulheres, apresentadas em dois livros menores,⁶ por assim dizer, do filósofo, também comprometem o seu sistema moral universalista. Ao escrever sobre as mulheres, Kant se posiciona como defensor explícito da tese essencialista no momento em que sustenta que, em virtude de uma deficiência da sua própria natureza, a saber, a incapacidade para eliminar a interferência de aspectos sensíveis e empíricos nas suas ações e decisões éticas, as mulheres não podem ser reconhecidas como seres autolegisladores ou autônomos, isto é, como sujeitos morais. Assim, coerente com sua concepção da moral como

⁶ Os livros em questão são *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e Antropologia do ponto de vista pragmático*, referenciados anteriormente.

ciência racional pura – mas incoerente com sua visão universalista – Kant excluirá a metade feminina do gênero humano da esfera ética. O “belo sexo”, segundo Kant, não é capaz de elevar-se a regras gerais. O sentido moral das mulheres é pautado segundo os comportamentos que elas podem observar ao seu redor, pois são incapazes, por natureza, de transcender a esfera do particular e do concreto. As mulheres tampouco conseguem regular seus sentimentos e desejos por princípios, mas, ao contrário, seu caráter, em contraste com o dos homens, é completamente definido por necessidades naturais. Nos termos de Kant:

As mulheres evitam o mal, não porque o mal seja injusto, mas porque ele é feio [...] Nada há nas mulheres que diga respeito ao dever, à necessidade ou à responsabilidade. A mulher é refratária a qualquer tipo de comando e a todo tipo de coação [...] As mulheres só realizam uma ação se esta lhes parece agradável; toda a arte consiste em tornar-lhes agradável unicamente aquilo que é bom. Eu custo a acreditar que o belo sexo seja capaz de princípios [...] Mas no lugar de princípios, a Providência colocou nos corações femininos sentimentos de bondade e de benevolência, um sentido refinado de decência e uma alma agradável (Kant, 1990, v. III, p. 126-127).

Além de Rousseau e Kant, poderíamos ainda recorrer a outros exemplos para ilustrar a posição aqui defendida de que as reflexões dos filósofos sobre as mulheres, longe de estarem desvinculadas de seus sistemas de pensamento, são parte integrante destes e, por esse motivo, podem reforçar sua coerência interna ou, como ocorre na maioria das vezes, compromê-la.

Penso que estudar a filosofia do ponto de vista da não-neutralidade de gênero é ter o privilégio de exercer um trabalho crítico, que é o trabalho filosófico por excelência. É um enfoque crítico, na medida em que torna possível colocar em evidência a fragilidade ou o equívoco de certas categorias e princípios fundamentais e, a partir daí, sugerir a necessidade de repensá-los.

Importa ressaltar que optei por restringir meu enfoque a um campo específico da filosofia – a ética. A

opção pela ética justifica-se, sobretudo, pela suposição, expressa no início deste trabalho, de que a principal limitação atribuída à “natureza” feminina é, ainda hoje, a mesma assinalada pelas teses essencialistas de todos os tempos: as mulheres, vistas como seres dominados pelas emoções, são consideradas inaptas para o agir ético, pois que este envolve responsabilidade, capacidade de discernimento entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado, capacidade de bem julgar e de efetuar escolhas conscientes e equilibradas.

Abordar a ética desde uma perspectiva de gênero significa interpelar as teorias pretensamente universalistas, bem como determinados conceitos consagrados que lhes dão suporte, a começar pela própria noção de universalidade e a concepção de uma razão normativa imparcial e objetiva. Significa enfatizar que tais teorias – que se proclamam neutras de gênero – na verdade expressam unicamente posições e interesses masculinos.

A noção de imparcialidade,⁷ por exemplo, designa um ponto de vista da razão que fica à parte de quaisquer interesses ou desejos. Ser imparcial significa ser desapaixonado, não se envolver em situações concretas e particulares, ser capaz de enxergar o todo, situar-se fora e acima da situação sobre a qual se reflete, sem nenhum comprometimento. Para a filosofia contemporânea, criticar o ideal de imparcialidade equivale a questionar a própria possibilidade da moral. O ideal de uma razão normativa imparcial vem sendo afirmado, pelo menos desde a modernidade, como o único ponto de vista moral válido. A perspectiva da imparcialidade define o ponto de vista moral como tal, por contraste com as questões meramente pessoais que implicam envolvimento dos sujeitos. O ponto de vista imparcial é aquele no qual se instala um sujeito absoluto para julgar e tomar decisões morais universais e objetivas, isto é, decisões que poderiam ser tomadas por qualquer sujeito nas mesmas condições, porque seriam tomadas

⁷ Uma crítica interessante à noção de imparcialidade em ética é feita por Iris Marion Young (1987, p. 66-86).

apenas com base nos princípios racionais que, por definição, são universais.

Na perspectiva da razão normativa imparcial, todos os motivos e sentimentos devem ser eliminados da esfera ética, pois expressam particularidades e diferenças. Trata-se de homogeneizar e eliminar o heterogêneo! Sendo imparcial, a razão atinge a universalidade: os afetos, os desejos, os sentimentos em geral são as particularidades que fazem a diferença entre as pessoas – são instâncias imprevisíveis, escapam ao controle racional e não se prestam à universalização, por isso devem ser eliminados.

Para alcançar o ponto de vista universal almejado, faz-se necessário desenvolver sucessivos procedimentos de exclusão, de eliminação de toda e qualquer alteridade. Tal processo compreende várias etapas. Primeiramente, elimina-se a alteridade no próprio sujeito, visto como razão pura. Os sentimentos, as emoções, os desejos, a sexualidade, enfim, todos os aspectos relacionados com a dimensão da corporeidade, são considerados como o “outro” do sujeito-razão e devem ser desconsiderados. A segunda etapa consiste em abstrair ou eliminar as características específicas de cada indivíduo. Desse modo, o outro diferente de mim desaparece – os eus só se nivelam como razões puras. Enfim, a terceira etapa do processo de exclusão diz respeito à supressão do contexto concreto histórico-cultural-familiar de cada indivíduo.

Tal é o procedimento das éticas universalistas: obtém-se universalidade estabelecendo-se equivalência abstrata entre todos os sujeitos, por meio da eliminação das diferenças e das particularidades. Assim, o eu universal é desencarnado, não tem história pessoal e não está inserido na História. Mas criticar o universalismo abstrato não significa, absolutamente, considerar que a ética possa prescindir de um ponto de vista universalista. Não se trata de proclamar o abandono do universalismo! O meu propósito é tão-somente evidenciar que o universalismo nunca foi respeitado. A alternativa para o universalismo abstrato não é o particularismo ético, que, evidentemente, seria desastroso sob muitos aspectos: justificaria, por exemplo,

a existência de diversas “morais” de grupo e, nesse caso, poderiam-se encontrar os “códigos de ética” da Máfia italiana ou dos traficantes do Rio de Janeiro. Ao invés do universalismo formal e abstrato, é desejável que a ética se oriente por um universalismo concreto que seja sensível ao contexto e que, reconhecendo diferenças reais, reivindique igualdade de direitos para todos os seres humanos.⁸

Por outro lado, o universalismo proclamado pelas éticas racionalistas restritivas parte do pressuposto de que o homem é um ser dividido entre uma razão pura perfeita e um corpo imperfeito que, freqüentemente, procura macular a pureza dessa razão. Essa posição não é neutra do ponto de vista de gênero, e tampouco imparcial, como pretende; na verdade, é bem parcial porque exclui sentimentos, emoções, desejos. Além disso, não considera como autenticamente morais as decisões inspiradas em considerações de simpatia, cuidado e solidariedade porque são tidas como meramente pessoais. As mulheres, tradicionalmente identificadas com esses tipos de decisão, encontram-se excluídas da racionalidade moral. Desse modo, é possível sustentar que o universalismo, tal como é defendido pelas teorias éticas excludentes, na verdade mascara o privilégio do modelo masculino sob a pretensa neutralidade sexual dos sujeitos.

Abordar a ética a partir de uma perspectiva de gênero pode trazer conseqüências, também, do ponto de vista prático, como observado anteriormente. De que maneira? Mais uma vez pelo exercício da crítica.

4.2 - Atuação da crítica do ponto de vista prático

238

Nos dias de hoje, provavelmente, raras pessoas se atrevem a defender de modo explícito – como notáveis filósofos e pensadores de todos os tempos defenderam – a idéia de que a mulher é, por natureza, inferior ao homem. Entretanto,

⁸ Aliás, o *direito à diferença* não tem sido garantido historicamente pelas sucessivas Declarações dos Direitos Humanos. A primeira mulher a chamar atenção para este fato, Olympe de Gouges, morreu na guilhotina em 1793, após ter escrito sua Declaração dos Direitos da Mulher em protesto contra a exclusão das mulheres na Declaração de 1789.

to, essa idéia permanece subjacente, justificando e legitimando situações efetivas de disparidade entre os sexos.

Foi possível mostrar, no decorrer do trabalho, que o discurso filosófico – salvo raras exceções – desempenhou o papel de justificar a desigualdade dos sexos, nos diversos momentos da História. É lógico que não foram os filósofos que criaram a discriminação das mulheres, mas, com certeza, criaram argumentos para reforçar a discriminação.

Mas, assim como a filosofia pode funcionar como legitimadora da ordem estabelecida, apresentando, por exemplo, a divisão hierárquica dos sexos – que é uma construção sociocultural – como um fato evidente, normal e inevitável, ela também pode ser subversiva, ao assumir um papel crítico em relação ao discurso dominante que proclama a superioridade “natural” masculina. A atitude crítica, como se sabe, é uma arma poderosa contra a ideologia em geral, e contra a ideologia sexista em particular.

É possível considerar que há um lastro ideológico que garante a perpetuidade da condição de domínio do homem sobre a mulher. Nesse sentido, ainda hoje, “pára no ar” uma idéia difusa, sem autor definido, nunca explicitada, raramente assumida, de uma suposta natureza ou essência inferior feminina. Tal idéia desempenha a função precisa de manter o privilégio masculino que se perpetua ao longo dos tempos.

Mulheres e homens não ignoram que a violência sob diversas formas permanece, mas essa não-ignorância não é um saber no sentido estrito, é um saber entre aspas, um tanto virtual, sutil, difuso, presente no imaginário social; um saber que não pode ser aprofundado pela via da razão. Assim, mulheres e homens contemporâneos “sabem e, ao mesmo tempo, não sabem” que a condição feminina é ainda problemática, que inúmeras situações de discriminação e de violência contra a mulher se perpetuam, a despeito de mudanças efetivas, favoráveis ao sexo feminino.

Uma leitura crítica dos textos filosóficos, a partir de uma perspectiva de gênero, pode trazer conseqüências práticas, no sentido de contribuir para desmontar o dis-

curso ideológico sexista. Na análise do pensamento de Aristóteles a respeito da relação dos sexos, por exemplo, importa muito menos nos debruçarmos sobre as suas desatualizadas considerações biológicas – em que ele trata especificamente das características dos sexos – do que refletirmos sobre uma passagem da *Política*, especialmente esclarecedora: ao comparar as capacidades racionais dos escravos e das mulheres, Aristóteles sublinha a superioridade feminina, na medida em que assinala que, ao contrário do escravo, a mulher participa da razão por si mesma e não de forma indireta, através de outro. Enquanto “o escravo não possui faculdade deliberativa alguma, a mulher tem essa faculdade, mas é *desprovida de autoridade*”, (Aristóteles, 1968, 71,73,78. I, 13, 1290a. Grifo meu), explica o filósofo.

Isto quer dizer que, embora a mulher seja dotada de uma faculdade superior da alma – a capacidade de deliberar –, ela não tem aptidão para exercê-la, ou seja, é impotente para dirigir suas ações de acordo com o que deliberou. Na verdade, é essa a grande inferioridade da natureza feminina afirmada pelo filósofo: as mulheres são deficientes quanto ao uso prático da razão, ou seja, são descontroladas!

Aliás, segundo Aristóteles, esse é um traço essencial que atinge todas as mulheres – o descontrole faz parte da “natureza” feminina – e, em razão dessa característica intrínseca, as mulheres não podem aspirar a tornar-se sujeitos éticos. Ora, se não têm o domínio de si, necessitam de domínio externo. Desse modo, sem maiores dificuldades, Aristóteles legitima o domínio masculino!

240 Se levarmos em conta o modo como, em Aristóteles, encontram-se unidos o problema do governo de si próprio com o problema da administração da cidade – a ética com a política –, é possível perceber como ele consegue justificar, por um lado, a dominação masculina no âmbito familiar e, por outro lado, a exclusão da mulher da participação na comunidade política.

Mas será que essa associação das mulheres com o descontrole, defendida explicitamente por Aristóteles (e

sustentada pela maior parte dos pensadores da tradição), é estranha nos nossos dias? Acredito que não. Ao meu ver, a tese aristotélica sobre a natural inferioridade feminina, manifestada sobretudo na incompetência das mulheres para tornarem-se sujeitos éticos, além de não ter perdido sua atualidade, ainda desempenha a mesma função de legitimar o privilégio masculino que se perpetua ao longo dos tempos. Nesse sentido, penso que Aristóteles é ainda um referencial teórico poderoso para a análise da realidade contemporânea no que se refere às muitas situações concretas de desigualdade entre os sexos.

A releitura dos filósofos, a partir de uma perspectiva de gênero, pode ser extremamente proveitosa se nos detivermos na análise dos aspectos de seus pensamentos que continuam atuais. Desse modo, é possível considerar que a grande inferioridade da “natureza” feminina, assinalada por Aristóteles, é ainda a mesma que permanece como o lastro ideológico que sustenta a perpetuidade das diversas situações de discriminação contra a mulher nos dias de hoje. O fato de tomar consciência desse fato e conseguir desmanchar o discurso ideológico sexista é já meio caminho andado para a transformação das relações, ainda desiguais, entre os sexos.

Concluo com sábias palavras da filósofa Simone de Beauvoir:

[...] não acredito que existam valores, modos de vida especificamente femininos; isso seria admitir a existência de uma natureza feminina, isto é, aderir a um mito inventado pelos homens para aprisionar as mulheres em sua condição de oprimidas. Para as mulheres, não se trata de afirmar-se como mulheres, mas de tornar-se seres humanos com todos os seus direitos (Beauvoir, 1982, p. 497).

Referências

- AMORÓS, C. 1997. *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra.
- ARISTÓTELES. 1968. *Politique*. 4 volumes, Paris, Lê Belles Lettres.
- BEAUVOIR, S. de. 1982. *Balanço final*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CARVALHO, M.P.F.S. 2000. Um filósofo feminista no século XVII: o cartesiano Poulain de La Barre. *ÉTHICA – Cadernos Acadêmicos*, 7(2):117-137.
- KANT, E. 1990. *Observations sur lê sentiment du beau et du sublime*. Paris, Flammarion.
- KING, M. 1994. *A mulher do Renascimento*. Lisboa, Presença.
- PLATON. 1969a. Timmée. In: PLATON, *Sophiste – Philebe – Timmée – Critias*. Paris, Garnier Flammarion, p. 377-469.
- PLATON. 1969b. Le banquet. In: PLATON, *Le Banquet – Phèdre*. Paris, Garnier Flammarion.
- ROUSSEAU, J.J. 1969. Émile ou de l'education. In: J.J. ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes (tome IV)*, Paris, Gallimard, v. V.
- YOUNG, I.M. 1987. A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. In: I.M. YOUNG, *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, p. 66-86.