

---

## POR QUE UMA HISTÓRIA FEMINISTA DA FILOSOFIA?

Edegar Fronza Júnior

### **Resumo:**

O presente estudo tem como objetivo principal apresentar ao leitor pistas para um possível projeto de revisão dos cânones filosóficos a partir de uma *história feminista da filosofia*. Ele se estrutura em três seções distintas: a primeira seção busca identificar a misoginia presente no cânone filosófico a partir de alguns escritos de Aristóteles, Rousseau e Kant; a segunda seção faz uma recuperação das mulheres na filosofia e de seu valor para o pensamento filosófico, a partir de Diótima de Matinéia, Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges; por fim, na terceira e última seção, tratar-se-á de algumas reflexões metodológicas possíveis sobre a história da filosofia a partir de uma abordagem feminista.

**Palavras-chave:** História; Feminismo; Filosofia

### **Abstract**

*The present study has as main objective to present the reader with clues to a possible revision project of the philosophical canons from a feminist history of the philosophy. It is structured in three distinct sections: the first section seeks to identify the misogyny present in the philosophical canon from some writings by Aristotle, Rousseau, and Kant; the second section one does a recovery of women in philosophy and of its value to philosophical thought, from Diotima de Matinéia, Mary Wollstonecraft and Olympe de Gouges; Finally, in the third and last section, we will discuss some possible methodological reflections on the history of philosophy from a feminist perspective.*

**Keywords:** *History; Feminism; Philosophy.*

## **Introdução: Onde estariam as mulheres?**

Um dos grandes debates que o movimento feminista tem suscitado contemporaneamente está relacionado à questão do cânone filosófico e sua composição ao longo dos diferentes períodos históricos que consagraram determinados filósofos, na sua maior parte homens, em detrimento das mulheres. A ausência das mulheres na filosofia pode ser facilmente constatada. Basta nos perguntarmos quantas delas estudamos no decorrer de nossa formação.

Ao nos depararmos com sua ausência, o questionamento a ser feito diz respeito ao lugar das mulheres na constituição da história do pensamento filosófico.<sup>1</sup> Não nos parece estranho que, ao folhearmos grande parte das obras, manuais, dicionários e compêndios de filosofia, encontremos dentre os célebres nomes Sócrates, Platão, Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Locke, Descartes, Kant, Hegel, Marx – e, no entanto, nenhum tratado filosófico de uma mulher. Ou ainda, se tomarmos como base o desenvolvimento da filosofia política, qual seria a possível familiaridade entre os conhecimentos que temos de Maquiavel, Hobbes, Rousseau se comparados aos conhecimentos sobre Mary Astell, Christine de Pizan, Mary Wollstonecraft? Quantos desses nomes citados conhecemos? Quantos sabemos colocar no século e no país em que escreveram? Para quantos sabemos atribuir a escola filosófica e o título de alguma de suas obras?

A partir dessa constatação, segundo Penny Weiss, é justo concluir que dificilmente se pode dizer que as mulheres existiram na história da teoria política, ao menos como a maioria de nós a conhece e conforme nos foi ensinado a partir do padrão dos textos filosóficos (WEISS, 1996, p. 18). Seguindo este mesmo padrão, é claro que poderíamos sugerir que a causa da invisibilidade das mulheres se deve justamente ao fato de elas não escreverem sobre filosofia política. Contudo, a resposta a essa sugestão é dada por Weiss com uma lista (não exaustiva) de mulheres que escreveram sobre teoria política, entre as quais: Harrie Martineau, Rosa Luxemburgo, Cristal Eastman, Olive

<sup>1</sup> A esse respeito Umberto Eco afirma que “Não é que não tenham existido mulheres que filosofaram. É que os filósofos têm preferido esquecê-las, talvez depois de terem preferido se apropriar de suas ideias” (ECO apud GATELL, 2009, p. 12).

Schreiner, Jane Addams, Margaret Fuller, Harriet Taylor, Simone Weil, Mary Wollstonecraft, Mary Hays – isso sem contar as teóricas contemporâneas.

Tendo percebido a possível arbitrariedade presente no cânone filosófico e a exclusão das teóricas políticas, e levando-se em consideração que a escrita é de alguma forma uma espécie de crítica à tradição, poderíamos então inquirir sobre o pungente interesse das filósofas feministas relativamente a uma história feminista da filosofia.

A proposta de tal projeto pode ser desenvolvida de acordo com algumas preocupações fundamentais, normalmente postas da seguinte maneira em vista de sua revisão: i) A exclusão histórica das mulheres do cânone filosófico – ou seja, o fato de que aparentemente não existiram mulheres filósofas ou, se existiram, não tiveram nenhuma contribuição significativa para a tradição; ii) A caracterização negativa de alguns filósofos em relação às mulheres e ao “feminino”, e seu conseqüente desdobramento dicotômico: público-privado; razão-emoção; objetividade-subjetividade; cultura-natureza; justiça-cuidado; universal-particular (dentre outros); iii) Os critérios que caracterizam um texto como filosófico ou não, cuja arbitrariedade carrega, na verdade, fortes tendências sexistas e excludentes.

Ora, a tradição acentua com imagens, palavras, metáforas e até mesmo com o silêncio o modo como grande parte do pensamento filosófico ocidental se alicerça a partir da depreciação do sexo feminino, duvidando inclusive de suas capacidades morais e intelectuais. As historiadoras feministas chamam nossa atenção para o modo como a história da filosofia é contada ao se omitir o papel das mulheres nesse processo, além de fazer uma crítica aos critérios que estruturam aquilo que realmente pode ser considerado como filosófico ou não.

### **Misoginia<sup>2</sup> ou esquecimento?**

O principal objetivo dessa seção é identificar, a partir das leituras de alguns “clássicos” da filosofia, a misoginia presente no trabalho de autores como Aristóteles

<sup>2</sup> Utilizo o termo misoginia significando desprezo, preconceito, aversão às mulheres, podendo se manifestar de várias maneiras, incluindo a exclusão social, a discriminação sexual, a depreciação do sexo feminino, hostilidade, além de ideias de privilégio masculino caracterizadas como androcêntricas e patriarcais.

Rousseau e Kant. A escolha dos três nomes não é arbitrária, uma vez que visa considerar como o gênero, em alguma medida, é importante para a constituição de um determinado cânone e, ao mesmo tempo, demonstrar que suas teorias filosóficas, supostamente universais e objetivas, eram extremamente misóginas e excludentes. A escolha dos nomes se justifica, ainda, porque neles encontramos muitas das teses que formaram o inconsciente filosófico ocidental no que diz respeito à condição feminina as quais continuam servindo de referência para História da Filosofia.

No artigo intitulado *Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science*, Cynthia A. Freeland chama atenção para o fato de que Aristóteles, juntamente com uma série de outros pensadores, escancaram aquilo que poderíamos chamar de “sexismo filosófico ocidental” (cf. FREELAND, 1994, p. 145-146).

Na Grécia Antiga, a mulher sempre esteve limitada à casa (*oikia*), que se distinguia da *pólis*. A *oikia* era o lugar onde as mulheres eram submissas aos seus maridos sendo totalmente desconsideradas como cidadãs.

Aristóteles argumenta na *Política* afirma que, o “macho está acima da fêmea” (ARISTÓTELES, 2006, p. 13; 33), e que qualquer que seja a “idade da mulher, o homem deve conservar sua superioridade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 33). Segundo Aristóteles, as virtudes daquele que comanda não podem ser as mesmas entre homem e mulher, pois “a força de um homem consiste em se impor; a de uma mulher em vencer a dificuldade de obedecer” (ARISTÓTELES, 2006, p. 36), e, ainda, que “um modesto silêncio é a honra da mulher ao passo que não fica bem no homem” (ARISTÓTELES, 2006, p. 36).

A maior deficiência do sexo feminino diz respeito à especificidade da sua alma, pois as mulheres são menos racionais do que os homens e tendem para os apetites e elementos passionais. Tal fraqueza da alma, própria do sexo feminino, determina a diferença fundamental de caráter entre homem e mulher (ARISTÓTELES, 1969, IX, 1, 608 a-608 b).

Conforme vimos nos trechos destacados, a concepção aristotélica de cidadania e de política, depõe fortemente contra o filósofo, pois exclui sistematicamente as mulheres, desconsiderando suas capacidades e possibilidades de ascensão social e política, a partir de uma suposta natureza masculina superior.

O segundo filósofo que enfatiza a desigualdade entre homens e mulheres é Jean-Jacques Rousseau. Como sabemos, Rousseau foi um dos grandes teóricos da Revolução Francesa, defendendo os princípios de igualdade, liberdade e fraternidade entre todos os seres humanos. Todavia, nos parece paradoxal sua árdua defesa da igualdade, tendo em vista algumas de suas afirmações acerca das mulheres.

Rousseau critica as mulheres da burguesia por fazerem parte dos salões literários e políticos da sua época:

Preferia cem vezes mais uma jovem simples e grosseiramente educada, a uma jovem culta e efetuada que viesse estabelecer no lar um tribunal da literatura de que seria presidenta. Uma mulher assim é o flagelo do marido, dos filhos, dos amigos, dos criados, de todo mundo. Do alto do seu gênio, ela desdenha todos os seus deveres de mulher [...] Fora de casa ela é sempre ridícula e mui justamente criticada [...] (ROUSSEAU, 1979, p. 354-355).

A desigualdade entre homem e mulher não é, para Rousseau, um produto humano, mas um fato da natureza; tal desigualdade é justa e intocável, por isso, “quando uma mulher se queixa a respeito da injusta desigualdade que o homem impõe, não tem razão; essa desigualdade não é uma instituição humana ou, pelo menos obra do preconceito, e sim da razão” (ROUSSEAU, 1979, p. 308).

A mulher e o homem são feitos um para o outro, mas sua dependência natural não é igual: os homens dependem das mulheres por seus desejos; as mulheres dependem dos homens por seus desejos e necessidades; por este motivo, segundo Rousseau, os homens subsistiriam mais sem elas, do que elas sem os homens. Pela própria lei da natureza, as mulheres e seus filhos, estão à mercê do julgamento dos homens e “não basta que sejam belas, é preciso que agradem; não basta que sejam bem comportadas, é preciso que sejam reconhecidas como tal” (ROUSSEAU, 1979, p. 311).

Uma vez demonstrado que o homem e a mulher não são constituídos da mesma maneira, tendo em vista a desigualdade instituída pela natureza, segue-se que a educação também precisa ser distinta.

Segundo o filósofo francês, as meninas aprendem com “repugnância a ler e escrever; mas manejar a agulha elas o aprendem sempre de bom grado” (ROUSSEAU, 1979, p. 314). Rousseau chega a questionar a real necessidade de uma menina saber ler e escrever muito cedo e, ainda, não vê nenhum problema em “restringir uma mulher às

tarefas de seu sexo, de deixá-la numa profunda ignorância acerca do resto” (ROUSSEAU, 1979, p. 331).

A teoria de Rousseau naturaliza a tal ponto os papéis dos homens e mulheres que ele chega a afirmar que, “a procura das verdades abstratas e especulativas, dos princípios, dos axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as ideias não é da competência das mulheres [...] elas não têm bastante precisão e atenção para brilhar nas ciências exatas” (ROUSSEAU, 1979, p. 335).

Ao analisarmos alguns breves trechos do *Emílio*, não há dúvidas de que a desigualdade entre os sexos, o confinamento ao espaço doméstico e a submissão das mulheres aos seus maridos, são uma constante na argumentação rousseauniana. Apelando para a natureza e a razão, Rousseau busca justificar a autoridade masculina e a desigualdade entre os sexos de modo a fundamentá-las ontologicamente.

Desse modo, Rousseau consolida a dicotomia presente na relação público-privado, onde o público está para o homem como o privado para a mulher, além, é claro, de naturalizar papéis sociais e atribuir funções específicas a cada sexo, reificadas ao longo da história. É a partir da premissa da desigualdade natural, que a teoria de Rousseau acentua preconceitos, sexismos e misoginia, enfatizando a exclusão feminina do espaço público.

Significativamente, o pensamento de Rousseau serve de inspiração às avessas para outro importante nome da modernidade e, talvez, o parâmetro balizador da atividade filosófica ainda hoje; Immanuel Kant.

Para Kant, “as mulheres em geral não possuem personalidade civil, pois sua existência é puramente instintiva. Elas, devem, portanto, ser mantidas bem longe do Estado e submetidas aos seus maridos, os senhores delas no casamento”<sup>3</sup>(KANT, 1970, p. 139).

Em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, o autor afirma que as mulheres são inclinadas ao sentimento, não à razão, de modo que é praticamente inútil

<sup>3</sup> “O contrato de casamento toma uma forma diferente dos outros contratos. No contrato de casamento um indivíduo adquire direitos sobre uma pessoa – ou mais precisamente, como observa Kant, ‘o homem adquire a mulher’ - que se torna, portanto, uma *res*, uma coisa, uma mercadoria ou uma propriedade” (PATEMAN, 1993, p. 252).

tentar aumentar a sua moralidade para compatibilizá-la com as regras universais. Elas não compreendem princípios gerais e, por isso, o correto tem de ser agradável para as mulheres, pois elas não entendem “nada de obrigação, de dever, de direito” (KANT *apud* OSBONE, 1979, p. 157).

O estudo árduo, a especulação e a investigação intelectual abafariam os traços femininos. Ele mesmo chega a satirizar as mulheres afirmando que a uma mulher que tenha cabeça entulhada de grego ou que trave disputas sobre mecânica só faltaria uma barba, pois desse modo, conseguiriam exprimir melhor o grau de profundidade a que aspiram (cf. KANT, 1993, p. 49).

As mulheres vistas como criaturas imersas no reino da emoção, dos sentimentos das relações concretas particulares não podem ser aceitas no reino puro da moralidade; por este motivo, “com absoluta coerência, então, Kant, vai negar a experiência moral das mulheres, na medida em que não reconhece que elas sejam capazes de eliminar a dimensão patológica da existência, pois possuem com esta dimensão, natural afinidade” (SANTOS DE CARVALHO *et al*, 2001, p. 11). O filósofo sequer admite que as mulheres tenham virtudes genuínas. As virtudes femininas serão simplesmente belas e agradáveis – virtudes de adoção, em termos do próprio Kant, enquanto que as do sexo masculino serão nobres, superiores, portanto, as únicas moralmente válidas.

Além disso, as mulheres, para Kant, são naturalmente dependentes, pois elas acreditam que devem ser dependentes para o seu próprio bem, assim como para o bem da sociedade e dos homens em particular, e é por este motivo, que, de alguma forma, o pensador precisa excluí-las da educação, tornando-as “irracionais”, conforme comenta Hirschmann:

Kant indica em alguns lugares que as mulheres são naturalmente racionais, em outros que elas são naturalmente irracionais, em outros que eles têm a capacidade natural para a racionalidade, mas não de desenvolvê-lo. É este último argumento, creio eu que detém a chave para a teoria de Kant, minha posição é que Kant não só reconhece capacidades de raciocínio naturais das mulheres, mas os teme, e deseja restringi-los. Assim, ele desenvolve uma abordagem de gênero que não descreve, mas sim prescreve a irracionalidade para as mulheres (HIRSCHAMNN, 2008, p. 196, tradução minha).

O grande erro de Kant, assim como o de Aristóteles, é a essencialização dos sexos. Tal essencialismo implica numa justificação na qual o sexo feminino é

caracterizado como inferior, carente da qualidade que constitui a dignidade humana: a razão, e, portanto, membros imperfeitos da humanidade.

Nesse espectro, o suposto universalismo da teoria moral kantiana não passa de uma exclusão sistemática das mulheres que cede lugar a um androcentrismo preconceituoso. O gênero humano ao qual Kant se refere em seus escritos não é outro, senão que o masculino europeu e burguês. De alguma forma, Kant depende de uma estrutura de humanidade, razão e moralidade que é reflexo de um tipo específico de pessoa de um contexto cultural próprio e um certo *status* econômico e cultural. Segundo Hirschamnn, as teorias de Kant apoiam e perpetuam desigualdades e privilégios de classes e raças (HIRSCHAMNN, 2008, p. 212).

Essa primeira etapa da nossa investigação com o intuito de sondar as teorias de alguns filósofos canônicos, a fim de descobrir o viés de gênero que espreitam suas teorias supostamente universais e objetivas, nos parece bem-sucedida. A segunda parte do nosso estudo buscará, contrapor tais perspectivas a de mulheres que também eram contemporâneas a estes, e que se opunham diametralmente a essa visão excludente e sexista.

### **A outra metade excluída**

O diagnóstico da exclusão sistemática das mulheres, feito na seção anterior, pode ser contraposto e respondido com o próprio trabalho de algumas filósofas, talvez conhecidas em seu tempo – mas excluídas do cânone filosófico enquanto tal. O critério de escolha para os nomes estudados no que se segue é a contemporaneidade e o contexto compartilhado com seus pares masculinos – demonstrando, no entanto, posturas filosóficas não excludentes ou discriminatórias.

Diotima de Matinéia, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft representam baluartes do pensamento feminino, cada qual em sua época. Diotima, escondida pela controvérsia de sua existência histórica, como autora do método de aprendizagem denominado “socrático”, rompe com qualquer separação de gênero e exclusivismo da atividade filosófica, desafiando a teoria aristotélica. Olympe de Gouges, juntamente com Mary Wollstonecraft, em contraposição à Rousseau e Kant, postulam uma real igualdade, liberdade e fraternidade que não se restringe apenas aos cidadãos (homens),



mas rompem com os costumes arcaicos que eram contrários à plena igualdade entre os sexos.

A maior parte dos relatos sobre as mulheres na Antiguidade chegou até nós pelos escritos dos homens, o que acaba gerando a dificuldade adicional da parcialidade (masculina) sobre a temática.

Diotima teria sido chamada a Atenas por volta de 441/440 a.C., convocada para evitar uma peste que assolava uma região próxima a Atenas; ela teria obtido sucesso na empreitada atrasando em dez anos a doença. Mas ela também era filósofa e professora e teria ensinado a Sócrates sobre o amor e o método de aprendizagem inquisitiva conhecido como “método socrático”: “Foi ela quem me doutrinou sobre as questões do amor”, diz Sócrates, segundo Platão, (PLATÃO, 2011, p. 145-147); e ainda, ao final do discurso: “Foi isso, Fedro e todos vós que me escutais neste momento, o que Diotima me narrou e ao que eu dei crédito” (PLATÃO, 2011, p. 173).

Contemporaneamente, há uma gama variada de teses que afirmam que Diotima era a “autoalegoria de Sócrates” (PINHEIRO, 2011, p. 65); uma figura criada por Platão para “representar dois valores propriamente filosóficos: reciprocidade e criatividade” (HALPERIN, 1990, p. 150); ou que “Platão necessitava de uma mulher demoníaca (inspirada por seus poderes divinatórios) em cena e, por não poder introduzi-la física e diretamente por imperativos sociais, o faz por meio de Sócrates” (RAMOS JURADO, 1999, p. 86).

A historicidade de Diotima é mais fortemente contestada, pois aparece apenas no diálogo platônico, diferente de outras mulheres, como Aspásia de Mileto, que possuem outras fontes para comprovação de sua existência. No entanto, é preciso considerar que as pessoas envolvidas nos diálogos de Platão são consideradas reais, conforme afirma Andrea Nye, “Platão não inventou atenienses com nomes, demos e aparentes, ele escreveu sobre pessoas reais [...] pessoas com reputações, vizinhos e aflições políticas” (NYE, 2015, p. 2-3).

A questão que podemos nos fazer, então, é: Mas, afinal, porque a historicidade de Diotima é tão fortemente questionada? Ora, uma das razões fundamentais deve-se ao fato de que no período clássico o ensino era basicamente uma tarefa masculina; portanto, seria improvável que Sócrates tivesse tido Diotima por professora. A filosofia

grega era fortemente marcada pela misoginia, sexismo e pelo androcentrismo. Podemos imaginar Sócrates discutindo com filósofos como Parmênides ou ainda, expondo a superficialidade de um sofista como Hípia, “mas receber lições de uma mulher e insistir que ele aprendeu tudo que sabe e acredita sobre o amor com ela tem forçado a credulidade acadêmica” (NYE, 2015, p. 2).

Evidentemente, entra em jogo nessa questão o papel da mulher na filosofia Antiga, e não apenas nesse período, mas em toda a história da filosofia. É verdade que, na Antiguidade, eram os homens que exerciam a filosofia; no entanto, não podemos derivar dessa premissa a conclusão de que não existiam mulheres filósofas, ou mesmo que não existiam mulheres dedicadas à atividade intelectual; pelo contrário, podemos citar nomes importantes como o de Aspásia de Mileto, Theano de Crotona, Perictione, Axiothéia de Fiunte, Lasthenéia de Matinéia.

Segundo Waithe, outros autores da Antiguidade atestaram a existência da Diotima, como Aristides (sec. II); Máximo de Tiro (125-185 d.c); Clemente de Alexandria (150-213); Temístio (317-388) (WAITHE, 1987, p. 106). Há também evidências arqueológicas da sua existência numa peça em bronze encontrada na mesma caixa do texto d’*O Banquete*. Tal relevo, mostra um homem e uma mulher conversando, acompanhado de Eros. Segundo pesquisas, o desenho do homem seria o de Sócrates e o da mulher seria Diotima (cf. WAITHE, 1987, p. 103-105).

Outro indício forte de sua existência refere-se ao vocabulário utilizado por Sócrates em seus diálogos, bastante incomum para um homem. Diferente dos demais, Sócrates se expressa sempre a partir de uma linguagem eminentemente feminina e que seria proveniente dos ensinamentos de Diotima. O gênero utilizado por Diotima não é algo periférico, mas uma condição de seu próprio discurso:

Na formulação de Diotima, homens ficam grávidos (*kyeîn*), sofrem de dores do parto (*ôdis*), carregam (*gennân*) e dão à luz (*tikteîn*) descendentes e nutrem os seus jovens (*tréphein*). De fato, o alvo autêntico do desejo erótico, de acordo com Diotima, é a procriação (206e) (HALPERIN, 1990, p. 117).

Por fim, um último indício da real influência de Diotima em relação à Sócrates refere-se ao seu método. Isso aparece claramente no diálogo de Platão quando Sócrates afirma:

Por isso, o melhor caminho se me afigura reproduzir-vos **a conversação mantida com a estrangeira, na ordem das questões por ela formuladas**. O que então lhe disse foi mais

ou menos o que Agatão acabou de afirmar: que Eros é um deus poderoso e amante das coisas belas. **Ela contestou minha proposição ponto por ponto, como o fiz neste momento com a dele, para mostrar que, de acordo com meu próprio argumento,** ele não podia ser nem belo nem bom. (PLATÃO, 201e, 2011, p. 147, grifos do autor).

Diotima não pode e não deve ser considerada uma figura secundária na história do pensamento filosófico, apesar de ser muitas vezes ignorada a partir de sua suposta inexistência histórica; sua influência sobre Sócrates, no entanto, nos parece ser inegável. Juntamente com as outras filósofas gregas, sua voz não deveria ser calada, pois sua presença convida a enxergar novos métodos e formas do fazer filosófico que não se restringem a um “padrão masculino”.

Fazendo um salto cronológico chegamos à Modernidade, e um dos nomes de destaque nesse período, em sua expressão continental, é o de Olympe de Gouges. O contexto em que Olympe vive é marcado pelo advento da Revolução Francesa e pelas ideias iluministas que se iniciaram com a Independência dos Estados Unidos.

Uma das mais importantes contribuições de Olympe para a modernidade foi a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* de 1791, em contraposição à *Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão*, que excluía sistematicamente as mulheres de sua consideração e não lhes concedia iguais direitos.

A *Declaração* é composta por 17 artigos que posteriormente serão utilizados para formar os 30 artigos presentes na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, aprovada pela ONU em 1948. Logo no preâmbulo, Gouges deixa claro que o seu principal objetivo é, “Expôr em uma declaração solene os direitos naturais inalienáveis e sagrados da mulher, para que esta declaração, constantemente presente em todos os membros do corpo social os lembre sem cessar de seus deveres” (GOUGES, 1791, preâmbulo).

A busca pela emancipação feminina através do reconhecimento das mulheres como cidadãs é o foco central de Gouges, inserindo as mulheres na vida política, jurídica e social; dando-lhes o direito de acesso ao voto, às tribunas; tomando posição sobre os compromissos conjugais e as separações.

Diferentemente de autores como Rousseau e Locke, que afirmavam que o homem nasce livre por natureza, Gouges afirma que a “mulher nasce livre e permanece igual ao homem em direitos” (GOUGES, 1791, artg. 1). Segundo a autora, não basta

afirmar que as mulheres nascem livres, mas, é preciso que elas permaneçam livres e iguais aos homens. Se isso hoje nos parece óbvio, não o era para um contexto que até há pouco se questionava sobre a humanidade da mulher.

A tradição francesa na luta feminina pela igualdade teve como precursora Gouges. A burguesia francesa, apesar de ter como princípios a liberdade, igualdade e fraternidade, na verdade, estava profundamente estruturada a partir de ideias arcaicas e contrárias a qualquer possibilidade de igualdade de gênero. Novamente, assim como em Aristóteles, Rousseau e Kant, a proposta da cidadania revolucionária, de revolucionária tinha apenas o nome, afinal só incluía os homens. A participação política, o direito ao voto, o direito ao divórcio e a igualdade só viriam (parcialmente) em anos muito posteriores.

Polêmica e ao mesmo tempo cativante, Olympe de Gouges representa um marco importante para aqueles que desejam fazer uma história feminista da filosofia. Ela oferece uma série de propostas e reformas políticas e sociais, além de fazer inúmeras críticas às atitudes e práticas do seu tempo as quais lançam luz sobre o nosso contexto.

O terceiro nome, contemporâneo ao de Gouges, é o de Mary Wollstonecraft. Em sua obra *Reivindicação dos direitos da mulher* de 1792, a autora faz uma forte crítica a alguns pensadores, dentre eles Rousseau, que postulavam a inferioridade das mulheres em relação aos homens, além de argumentar em favor de uma educação diferenciada para as mulheres.

Wollstonecraft contesta os argumentos de Rousseau de que as mulheres, por sua natureza, seriam diferentes dos homens e que, portanto, deveriam ocupar-se de atividades práticas e da vida doméstica. Contra essa perspectiva, a autora afirma que os costumes e hábitos das mulheres, na realidade, são o resultado de uma construção histórica e social.

É, de fato, bastante natural que uma menina, condenada a permanecer sentada, durante horas ouvindo a tagarelice ociosa de amas débeis e assistindo à toalete de sua mãe, tratará de juntar à conversação; e, sem dúvida, o fato de que ela imitará a mãe ou as tias e se entreterá enfeitando a boneca sem vida- como fazem com ela, pobre garota inocente! – é uma consequência natural (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 65).

Para Wollstonecraft, não existe distinção natural entre as capacidades e funções dos homens e mulheres, muito menos algum tipo de critério natural ou divino que

colocasse as mulheres numa situação de subordinação em relação a eles. Todavia, no contexto em que a pensadora escreve a *Reinvindicação*, as mulheres encontravam-se totalmente subordinadas, e duplamente, primeiramente aos seus maridos e, depois, aos seus representantes sociais, quase sempre homens. Assim como boa parte da sociedade, grande parte dessas mulheres sujeitava-se a esta situação, encarando-a como algo natural.

A pensadora consegue demonstrar que, diferentemente do pensamento de Rousseau, a ideia de natureza não é natural, mas criada pelo próprio filósofo para legitimar a subordinação das mulheres, conforme ela afirma: “suas histórias ridículas, que tendem a provar que as meninas são por natureza dedicadas a si mesmas, sem levar em consideração o exemplo diário que lhe é dado, são as mais desprezíveis” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 66).

A educação que propunha Rousseau no *Emílio* não educava as mulheres para emancipação e autonomia da razão; pelo contrário, ao não concedê-las o entendimento, a partir da predisposição inata estabelecida pela natureza, elas eram submetidas a uma autoridade independente da razão, ou seja, à tutela masculina. Não é por acaso, que Rousseau motiva as mulheres a cultivarem o recato, a beleza, a debilidade e a astúcia, qualidades próprias para atrair os homens. Wollstonecraft faz uma forte crítica direta à Rousseau ao afirmar que:

As mulheres têm sido mantidas na ignorância e na dependência servil por muitos, muitos anos, e ainda não ouvimos nada que não seja sobre sua inclinação ao prazer e ao domínio, sua preferência por libertinos e soldados, seu apego infantil às quinquilharias e a vaidade que faz valorizar as realizações mais do que as virtudes (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 216).

A pensadora enfatiza a necessidade de espaços para que as mulheres se desenvolvam e não fiquem submetidas a uma inquebrantável cadeia do destino que desconsidera suas opiniões, deslegitima sua fala, racionalidade e descredibiliza sua argumentação. Para a filósofa inglesa, seria preciso realizar uma revolução na sociedade e nos costumes femininos, a fim de devolver às mulheres a sua dignidade perdida.

A força e a atualidade da obra de Wollstonecraft é inegável, seu argumento continua vivo em nossos tempos e sua denúncia sempre recorrente. Se, por um lado, as mulheres conseguiram alcançar um nível de igualdade na educação, por outro, grande número de mulheres é excluído do acesso ao mercado de trabalho, da participação

política e do seu real reconhecimento na esfera pública. A dominação masculina no âmbito doméstico ainda é algo preocupante, e o machismo, assim como o racismo e o sexismo, são questões latentes na sociedade hodierna. Acaso, ainda estaríamos acreditando e compactuando por demais no contrato sexual proposto por Rousseau?

### **Reflexões metodológicas sobre a História da Filosofia, a partir de uma ótica feminista**

Diante do diagnóstico histórico e conceitual e das reivindicações expostas nas secções anteriores, os desacordos sobre o valor e o viés da História da Filosofia possibilitam à teoria feminista também uma discussão sobre seus métodos e pressupostos. Nesse sentido, a primeira grande questão latente poderia ser assim formulada: Devemos continuar com uma história da filosofia ao estilo e à maneira dos “clássicos”, apenas reconfigurando pontualmente elementos das suas teorias, ou precisamos ser radicais e reconstruir uma nova história feminista da filosofia?

Segundo Cynthia Freeland, a ideia de que as feministas poderiam ou deveriam extrair da História da Filosofia ideias que pudessem ser úteis, como outros movimentos e perspectivas filosóficas fizeram, seria compactuar com uma herança ideológica presente na Filosofia como um todo. A ideologia a que Freeland se refere é um ponto de vista politicamente opressivo e epistemicamente falho. Segundo ela:

As feministas que veem o cânon filosófico como um recurso a ser extraído de ideias úteis ao feminismo estão engajadas em uma atividade potencialmente opressiva, já que a história da filosofia está repleta de ideias e teorias que são (ou podem ser) opressivas para as mulheres hoje em dia. A falha epistêmica é que uma abordagem de apropriação é excessivamente reverente à Tradição e, portanto, pode ser insuficientemente crítica dela (WITT; SHAPIRO, *apud* FREELAND, 2015, tradução minha).

A contestação de Freeland compactua com a ideia de que os critérios padronizados da interpretação histórica, na realidade, estão carregados não apenas de uma carga linguística e conceitual sexista, mas que seus pressupostos estão fundados sobre dicotomias que fazem parte de toda a sua teoria e não se restringem apenas a uma obra ou a um contexto.

Um dos exemplos clássicos utilizado pelas feministas é a teoria hilemórfica de Aristóteles a partir de uma leitura de gênero.<sup>4</sup> Segundo Witt, em seu artigo *Form, Normativity and Gender: A Feminist perspective*, matéria e forma são noções de gênero distintas em Aristóteles, pois a forma é melhor que a matéria. Como a teoria hilemórfica de alguma forma permeia todo o edifício teórico aristotélico, desde a sua metafísica até a política, parece que suas teorias supostamente universais e com aplicação objetiva são, na realidade, de gênero, e caracterizam o feminino de modo negativo.

Nesse caso, se as teorias de um filósofo, seja ele Aristóteles ou qualquer outro, são sexistas, de que modo podemos remover o gênero sem alterar a própria teoria?

Lynda Lange defende que a teoria aristotélica da diferença sexual se faz presente em toda a sua obra, como uma espécie de jargão metafísico do filósofo, e conclui que “não é de todo claro que [a teoria aristotélica da diferença sexual] pode simplesmente ser cortada sem qualquer reflexão sobre o status do resto da filosofia” (HARDING; HINTIKKA, 1983, p. 2, tradução minha). Elisabeth Spelman, seguindo Lange, argumenta que a metafísica politizada de Aristóteles se reflete em sua teoria da alma, o que de alguma forma acaba por justificar a subordinação das mulheres à política (cf. WITT; SHAPIRO, 2015).

O argumento de Freeland aponta para o fato de que os filósofos tendem a usar critérios padronizados de interpretação histórica, os quais procuram por algum tipo de consistência nas teorias ou doutrinas de outro filósofo. Penny Weiss, seguindo a reflexão da exclusão das mulheres no cânone filosófico, questiona os critérios que estabelecem o que é filosófico ou não, o que é político ou não e, ainda, quem os decide, e a partir de quais pressupostos. Weiss chega à conclusão de que a inclusão ou não de determinados escritos no cânone se justifica por motivos como mérito, influência, *insights* e escopo; no entanto, tais critérios são arbitrários e empregam razões que podem justificar preconceitos (WEISS, 1996, p. 18; 29).

Para ser um pensador político respeitado, seria necessário escrever sobre assuntos que fazem parte do campo político, e falar sobre questões do dia, mas também

<sup>4</sup> “Por uma noção de gênero, queremos dizer uma noção que esteja conectada de maneira aberta ou encoberta, explícita ou metafóricamente, com gênero ou diferença sexual” (WITT; SHAPIRO, 2015).

ir além de assuntos do dia, para que as ideias de um possam ser colocadas em diálogo com as de outros pensadores importantes. O mérito estaria em levar as “velhas ideias” a novos patamares ou em captar novas ideias. E pode-se pensar que os teóricos reais escrevem em certo espírito e integridade filosófica. Poderíamos esperar, finalmente, profundidade e amplitude dos grandes pensadores. No entanto, tomando tais padrões como base, onde se encaixariam Diotima de Mantinéia, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft? Talvez, conforme afirma Weiss, essas mulheres não compartilham dessa amplitude, explicando sua ausência na teoria política ou, quem sabe, o problema é que elas só escreveram sobre mulheres (WEISS, 1996, p. 19).

Um breve olhar sobre as suas obras demonstra que ambas as inquirições receberiam respostas negativas. Se tomarmos como exemplo, Mary Wollstonecraft, perceberemos que ela escreveu bem mais que a *Reinvindicação dos Direitos das Mulheres*. Mary estava interessada no social, na política, na educação, na luta pela igualdade conjugal dos sexos; e nas questões de moralidade, liberdade, racionalidade da natureza humana. Entretanto, alguns podem ver tais questões como irrelevantes.

A amplitude de Wollstonecraft, assim como de Diotima, Gouges dentre outras, ao que parece, simplesmente foi ignorada. Sabemos que apenas um ou outro trabalho obviamente feminista ganhou destaque, na medida em que foram autorizadas a falar, todavia, sobre questões de mulheres, entendidas de modo restrito, uma vez que tal possibilidade só lhes foi dada pelos homens.

A alternativa a essa “linha padrão” que seguem todos os historiadores da filosofia, seria uma leitura para além desse pressuposto androcêntrico e que pudesse agregar diferentes interpretações textuais, focalizando e extraindo algo que não havia sido pensado no texto; suas imagens e metáforas, suas contradições, omissões, paradoxos; ou buscando questionar a linha que separa o texto do seu contexto cultural, psicológico ou material; ou, ainda, um engajamento ativo com o texto em vez de determinar o significado exato do texto histórico (WITT; SHAPIRO, 2015).

Poderíamos denominar o problema relativo a essa dificuldade de categorização e reconstrução de uma história da filosofia, a partir de uma ótica feminista, de uma “questão de forma” – conforme denomina Janyne Sattler. O objetivo seria pensar a diferenciação formal presente nos textos filosóficos das mulheres e tomá-la como uma



lição metodológica para compreendermos de modo aprofundado o estatuto da filosofia e do fazer filosófico:

Trata-se, com isso, não apenas de ressaltar a atitude hermética da filosofia à voz das mulheres e do proceder à legitimação de uma “voz feminina” para além dos cânones estabelecidos, como de avançar um questionamento meta-filosófico que assuma suas tarefas morais e políticas inerentemente presentes em sua escolha conceitual e formal. Trata-se, portanto, da assunção de uma responsabilidade da filosofia quanto àquilo que inclui ou exclui como seu objeto investigativo ao priorizar determinado arcabouço conceitual cuja repercussão é de fato a inclusão ou a exclusão moral, social e política de sujeitos bastante concretos (SATTLER, 2018, p. 3-4, no prelo).

É preciso considerar que a filosofia, bem como sua história, sempre foram “masculinas” e masculinizadas, e que, por conseguinte, os conceitos que se estabeleceram a partir dessa gramática tomaram corpo no decorrer dos séculos, em detrimento de outros conceitos. Estar atento ao aspecto metodológico e à abordagem da história da filosofia a partir de uma ótica feminista não é apenas reconfigurar conceitos ou reajustá-los como uma espécie de reciclagem linguística para os fins desejados. Quando estamos tratando de questões de forma, queremos pensar numa expressão real da voz “feminina” que atue diretamente por meio de um discurso que seja emancipatório, reivindicatório, pedagógico e político; discurso esse que não é mera construção teórica a partir do que foi dito pelos filósofos que nos precederam, mas que busca compreender a realidade na sua complexidade, singularidade e responsividade – de acordo ainda com a interpretação de Sattler.

O mais apropriado, nesse caso, seria falar em diferentes metodologias e epistemologias feministas, uma vez que não temos uma forma única de produção de conhecimento e critérios absolutos e imutáveis. Pensar em metodologias nos leva necessariamente a nos reportarmos a epistemologias feministas, cujas reflexões são espaços de contestação e dúvida quanto àquilo que pode ser considerado conhecimento ou não e quem o define.

A busca por novas metodologias que incorporem elementos diversos e não se restrinjam a uma visão universalizante, generalista e racional, também é o reconhecimento da complexidade do mundo e da própria existência que não se confina a um único modo do fazer filosófico. Tais estratégias de leitura, por sua vez, não deixam de levantar questões sobre os limites da História da Filosofia e os critérios para sua

interpretação adequada, ao menos se partirmos de uma análise do ponto de vista da mulher e de sua exclusão sistemática do cânone filosófico.

### **Considerações Finais**

Pensar numa história feminista da filosofia significa, primeiramente, considerar que não há uma única “história”, um “feminismo” e menos ainda “a filosofia”. Basta lançarmos um olhar sobre a diversidade de histórias – indígenas, europeias, latino-americanas, asiáticas, orientais; assim como das mulheres negras, lésbicas, operárias, burguesas; mulheres que vivem nas favelas, nas ruas, na cidade, no campo; nos lugares mais remotos desse país continental. Basta olharmos as filosofias, nas suas mais diferentes configurações: as gregas, alemãs, andinas, africanas, inglesas; algumas destas ainda lutam para serem reconhecidas como filosofias.

Construir uma história feminista da filosofia é mergulhar na dinâmica dos contextos, problemas e concepções teóricas tecidas por lutas, desejos, resistências, conflitos, circunstâncias. É, portanto, um fazer filosófico que não se descompromete com o social e com a luta pela libertação das mulheres; pelo contrário, surge como a possibilidade de fazer do pensar, um ato de implicação profunda com os marginalizados e marginalizadas, em contraposição a um tipo de filosofia que violenta o pensamento através da imposição de princípios ocidentais.

Wittgenstein afirma que se me assombro de que tal coisa seja como é, é porque posso imaginá-la não sendo como é; pois, do contrário, meu assombro seria uma tautologia. O pensar filosófico problematiza porque sempre vê possibilidades através da sua crítica, e, neste sentido, tudo pode passar a ser questionável, inclusive a própria história da filosofia e as verdades que ela produziu ao longo do tempo.

A invisibilidade da mulher como sujeito filosófico parece ser evidente, basta nos perguntarmos, por exemplo, quem é o sujeito da história da filosofia? Ou ainda, quem fala e materializa seu discurso através de escritos preservados e cultuados ao longo da história? O sujeito, que num primeiro momento parece ser neutro, imparcial e impessoal, carrega em si aquilo que Zea chama de força do *logos* que nada mais é do que o direito à fala, à palavra, “Perguntar pela possibilidade de uma filosofia é perguntar pelo Verbo, pelo *Logos* ou pela Palavra que fazem, precisamente, do homem um

Homem” (ZEA, 2005, p. 358). A exclusão das mulheres no discurso filosófico representa a hostilidade de uma consciência androcêntrica em lidar com o outro.

O discurso filosófico não surge do vazio, mas se nutre de ideologias socialmente vigentes que, de alguma forma, se organizam e orientam conforme suas necessidades e exigências, criando um léxico conceitual próprio (cf. AMOROS, 1991, p. 23). Ao examinarmos os textos apresentados nesse artigo, certamente ficamos impactados pela forma como autores tão respeitadamente considerados pela comunidade intelectual mundial foram capazes de tantas falas depreciativas em relação às mulheres. E poderíamos tentar justificar que seus escritos são fruto das circunstâncias do tempo em que viveram, não podendo produzir um discurso diferente destes. Entretanto, se em partes esse argumento pode ser considerado, digo em partes, porque, conforme vimos, há mulheres contemporâneas a esses autores escrevendo algo totalmente díspar ao seu pensamento. Por outro lado, como justificamos que hoje esses discursos ainda sejam reproduzidos sem nos causar espanto ou mesmo indignação? Por que não lemos estes pensadores a partir das obras dessas mulheres e de suas críticas?

A leitura dos “clássicos” alertou-me para o fato de que não há neutralidade sexual nos textos filosóficos, seja por quem lê, seja por quem escreve; além de me fazer perceber claramente a exclusão sistemática das mulheres no cânone filosófico; a arbitrariedade conceitual para definir o que é filosófico, e a trama ideológica e de poder presente em seus tratados.

Ao propor fazer uma História Feminista da Filosofia minha ideia principal é recuperar as vozes invisibilizadas das mulheres, ressaltando sua importância para o cânone filosófico, a fim de “fazer justiça às mulheres emudecidas pelo privilégio de uma fala masculina de antemão autorizada e para a denúncia de uma memória filosófica parcialmente interessada” (SATTLER, 2018, p. 2, no prelo). Fazer uma revisão feminista da História da Filosofia se faz necessário, para perceber que essas mulheres não são mulheres à margem da filosofia, mas filósofas à margem da História, conforme afirmará Mary Waithe; e acima de tudo, que elas devem ser consideradas com iguais direitos e dignidade seja moral, seja intelectual em relação aos homens, livres de qualquer dominação e opressão machista, patriarcal, sexista e misógina

## Referências bibliográficas

- AMOROS, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Histoire des animaux*. Tradução de Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- FREELAND, Cynthia. Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science. In: BAR ON, Bat-Ami (ed). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 145-188.
- KANT, Immanuel. Observations on the feeling of the beautiful and sublime. In: OSBONE (org). *Woman in western thought*. Nova York: Random House, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. 2 ed. Campinas. São Paulo: Papyrus Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Political Writings*. REIS, H (org). Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- NYE, Andrea. *Socrates and Diotima: Sexuality, Religion and the Nature of Divinity*. New York: Palgrave Macmillan. 2015.
- PINHEIRO, Vitor Sales. Introdução. In: PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011, p. 27-70.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.
- RAMOS JURADO, Enrique Angel. Eros demónico y mujer demónica, Diotima de Mantinea. *HABIS*, n. 30, 1999, p. 79-86. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/633277.pdf>>. Acesso em: 01 de junho de 2018.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. 3. ed. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: DIFEL, 1979.
- SATTLER, Janyne. *Uma questão de forma: lições metodológicas com Martha, Cora e Christine*. Florianópolis, 2018. No prelo.
- GATELL, Rosa Ruis. Introducción – Las Filósofas de GillesMénage. In: MÉNAGE, Gilles. *Historia de las mujeres filósofas*. Bracelona: Herder Editorial, 2009, p. 11-41.

- GOUGES, Olympe. *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*. Disponível em: <[https://mnemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com/2015/07/gouges\\_trad.pdf](https://mnemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com/2015/07/gouges_trad.pdf)>. Acesso em 11 de junho de 2018.
- HALPERIN, David. Why is Diotima a Woman? In: HALPERIN, David. *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*. New York: Routledge, 1990, p. 113-151. Disponível em: <<http://ancphil.lsa.umich.edu/-/downloads/faculty/halperin/diotima.pdf>>. Acesso em: 01 de junho de 2018.
- HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (eds). *Discovering Reality*, Dordrecht: D. Reidel, 1983.
- HIRSCHMANN, Nancy. *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- SANTOS DE CARVALHO, Maria da Penha Felício. et al. *O ponto de vista feminino na reflexão ética: Histórico e implicações para a teoria de organizações*. Univali, 2001.
- WAITHE, Mary Ellen. *A History of Women Philosophers*. Vol 1. Ancient Women, 1987.
- WEISS, Penny. Wollstonecraft and Rousseau: The Gendered Fate of Political Theorists. In: FALCO, Maria J. (ed). *Feminist interpretations of Mary Wollstonecraft*. Pennsylvania State University Press, 1996. p. 15-32.
- WITT Charlotte; SHAPIRO Lisa. *História feminista da filosofia*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/feminism-femhist/>>> Acesso em 26 de maio de 2018.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ZEA, Leopoldo. *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. RJ: Garamond, 2005.