

O homem é um animal racional. E a mulher?

Reflexões sobre Filosofia, Gênero e Feminismo

Copyright © Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho, 2020

*Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem
os meios empregados, sem a autorização prévia e expressa da autora.*

EDITOR João Baptista Pinto
PROJETO GRÁFICO Rian Narcizo Mariano
CAPA Fernando Felício dos Santos de Carvalho
REVISÃO Da Autora

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

C325h

Carvalho, Maria da Penha Felício dos Santos de, 1948-

O homem é um animal racional. E a mulher? : reflexões sobre filosofia,
gênero e feminismo / Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho. - 1. ed. -
Rio de Janeiro : Letra Capital, 2019.
210 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia
ISBN 9788577857227

1. Mulheres - Condições sociais. 2. Teoria feminista. 3. Feminismo. I.
Título.

19-61982

CDD: 305.42

CDU: 316.346.2-055.2

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária CRB-7/6439

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels: (21) 3553-2236/2215-3781
vendas@letracapital.com.br
www.letracapital.com.br

Maria da Penha Felicio dos Santos de Carvalho

**O homem é um animal racional.
E a mulher?**

Reflexões sobre Filosofia, Gênero e Feminismo

Para as minhas netas
Catarina e Joana

Para os meus netos
José Frederico e Henrique

Este livro nasceu do incentivo de pessoas muito queridas – meus filhos, noras, amigas/os, colegas e alunas/os que se tornaram amigas/os – e também de um desejo meu de reunir em um só espaço os textos que considero mais interessantes dentre os que venho produzindo ao longo de quase duas décadas de pesquisa sobre filosofia, mulheres, feminismo e questões de gênero. A maior parte dos estudos aqui reunidos foi anteriormente publicada como capítulos em obras coletivas ou como artigos em revistas acadêmicas. Embora a cada texto eu tenha dedicado uma revisão cuidadosa a qual, algumas vezes, resultou em modificações significativas em relação às primeiras versões, as referências completas das fontes originais serão indicadas, ao final de cada capítulo.

A intenção maior do presente livro é refletir sobre o problema da exclusão. Assim sendo, acredito que a relevância de sua publicação deve-se, sobretudo, à especificidade do atual momento político brasileiro, em que o discurso dominante busca justificar o privilégio de alguns humanos, ao mesmo tempo em que procura manter/reforçar a discriminação de outros – mulheres, homossexuais, não brancos e todos aqueles que fogem ao padrão de normalidade e/ou de excelência decretado pela mais retrógrada e conservadora tradição.

Sumário

Prefácio.....	11
Introdução.....	15
Primeira parte - filósofos e mulheres	21
Capítulo um - A desigualdade dos sexos como lei da natureza em Aristóteles	23
Capítulo dois - Um filósofo feminista no século XVII: François Poulain de La Barre.....	42
Capítulo três - A mulher e o exercício da cidadania segundo Rousseau	56
Capítulo quatro - As observações de Kant sobre o belo sexo	72
Capítulo cinco - A defesa da emancipação feminina em John Stuart Mill	90
Segunda parte - ética e gênero.....	105
Capítulo seis - Possibilidades e limites do conceito crítico de gênero.....	107
Capítulo sete - Reflexões sobre o conceito de igualdade: identidade ou equivalência?	116
Capítulo oito - Filosofia e mulheres: implicações de uma abordagem da ética a partir de um ponto de vista de gênero.....	129
Capítulo nove - Revisitando a Casa de Boneca: o feminismo de Henrik Ibsen.....	140

Terceira parte - Feminismo e Política.....	151
Capítulo dez - A cidadania feminina em questão: de Olympe de Gouges às teóricas feministas contemporâneas .	153
Capítulo onze - Para além das diferenças de gênero: o enfoque político da ética do cuidado.....	166
Capítulo doze - O potencial transformador da corrente feminista que defende a positividade das diferenças.....	179
Capítulo treze - O lugar e a importância de uma perspectiva crítica feminista no século XXI	194

Prefácio

A leitura do livro de Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho nos envolve na dimensão da acolhida do humano. Adentramos a um lugar cognitivo em que as ideias, limpas de autoritarismo, trazem o conforto da inteligência e produzem em nós o desejo de que o mundo seja um local em que todos sejamos bem recebidos e possamos conversar sobre nossos desejos, inquietações e necessidades.

O título questionador já nos move para o tema instigante, baseado na consigna aristotélica, que definiu a racionalidade como característica dos humanos *homens*, os machos da espécie. As fêmeas, eventualmente, podem apresentar sinais de racionalidade, adquiridos no exercício de uma prática doméstica. A independência econômica, a entrada no mercado de trabalho são fatores fundamentais, mas não suficientes para assegurarem a emancipação completa das mulheres, atualmente. Ignorar ou desvalorizar este aspecto pode comprometer o sucesso de reformas importantes, no convívio com os machos. Ironias à parte, o que espanta é que em pleno século XXI ainda tenhamos que ouvir pronunciamentos acerca da subalternidade feminina por sua condição biológica de engravidar e outros destemperos da sandice canônica.

Construir análises acerca do tema feminino ou de gênero, requer competência e alargamento de horizontes político-culturais. Essas características são abundantes no livro de Maria da Penha, uma vez que ela nos traz não apenas os filósofos e pensadores ajustados ao rigor racionalista abstrato, como Aristóteles, Rousseau e Kant, mas nos permite adentrar a outros autores e autoras, com viés de sensibilidade e reconhecimento do feminino, ainda que com seus dilemas civilizatórios, como Poulain de La Barre, Stuart Mill e Jeremy Bentham. Alenta-nos o fato de que outros pensadores se inclinaram para pensar o feminino, apresentando nuances, ainda que restritivas, menos discricionárias e hierárquicas, acerca da mulher. Um destaque especial a referência a Charles Fourier, socialista utópico, que pensava o mundo onde as pessoas pudessem ser felizes, sem desigualdades.

Ao recorrer aos escritos das autoras feministas como Simone de Beauvoir e Alexandra Kollontai, ou, estudiosas das questões de gênero, como Celia Amorós, Victoria Camps e Michelle Perrot, para referir algumas, aparece a dimensão de um pensar investigativo, criterioso, além dos cânones da razão pura, o que nos permite percorrer um caminho de avanços e recuos no processo de entendimento deste humano-mulher, nas diferentes etapas do tempo.

A autora nos indica uma preciosidade: “Com efeito, 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, assinada por Aristóteles, é ainda a mesma que permanece como o lastro ideológico que sustenta”. Destacamos com grifo o que é impactante, a atualidade de um pensamento, que entende a *natureza feminina*, como inferior! Há uma recusa da nossa racionalidade em fazer esse registro, ao mesmo tempo que é necessário publicizar tamanho preconceito, expresso por um destacado filósofo, cuja doutrina milenar ensinou várias gerações, especialmente no Ocidente.

Maria da Penha nos permite entender a historicidade de um pensamento discricionário, cuja permanência nos meandros da filosofia se fez substantiva, na esfera de outros espaços culturais, como aqueles que até hoje nos remetem a uma visão preconceituosa em relação à mulher, sua figura feminina, seu corpo, suas intenções, sua forma de ser, de pensar, de falar, de se comportar, como se fosse um humano diferente dos humanos. Com todas as diferenças culturais, nos costumes e nas religiões, torna-se muitas vezes difícil o estudo sobre as questões do feminino, o tema da mulher, as dimensões de gênero, a pluralidade de concepções e abordagens sistêmicas, sejam teóricas, sejam vivenciais. É uma ousadia teórica, que a autora se propôs com galhardia e seriedade.

A ênfase dessa abordagem, cujas dificuldades categoriais chegam a uma dimensão do absurdo, mostram o modo como as mulheres são entendidas, dentro de um esquema racionalista excludente. Maria da Penha refere que o tema é tratado com toda a carga de supremacia masculina. “As mulheres, seres pré-cívicos por natureza, passam a ser consideradas cidadãs quando, no interior do seu domínio próprio, cumprem as nobres funções específicas do

sexo feminino: as funções de esposa e de mãe”. Fora dessas tarefas, que sentido teria a vida deste ser, chamado mulher?!

As análises que envolvem as questões feministas e de gênero incidem sobre a compreensão do corpo da mulher, como algo que a identifica em sua singularidade, exigindo uma leitura ética, além de uma moral universalista protocolar. É evidente que tal perspectiva enfrenta as categorias de um universalismo da razão, própria dos que se escondem numa unicidade não constatável.

E aqui a observação pertinente da autora: “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”. Ao escaparem a esse controle racional, tais instâncias devem ser banidas do pensamento. O mundo dos afetos não pertence ao universo masculino. Sentir não seria próprio do macho, ele apenas pensa. O sentir é próprio da fêmea. Quem dividiu a humanidade dessa forma? O *logos* do preconceito.

Trazer a peça de Ibsen, *Casa de Bonecas*, é revelador da sensibilidade intelectual da autora do livro, como demonstrativo de um universo feminino acorrentado, em busca de rupturas éticas. A evidência de uma moral doméstica, própria do espaço feminino e a supremacia de uma moral pública, característica do território masculino ensejam uma bela análise, que Maria da Penha faz com distinção!

Falar de temas que produzem dissidências e controvérsias é uma atitude da inteligência lúcida, comprometida com a história da humanidade. Isto não é pouco, é muito exigente e permite a manutenção do elo social, nas democracias, uma vez que elas se mantêm nos pilares da liberdade e da igualdade. O debate sobre feminismo e política, com destaque para a inesquecível Olympe De Gouges, cuja militância se extinguiu na guilhotina, leva-nos ao entendimento que nem todas as barreiras foram superadas. Vale lembrar o artigo primeiro da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, ditada por De Gouges, em 1791: “A mulher nasce e vive igual ao homem em direitos. As distinções sociais não podem ser fundadas a não ser no bem comum”. Ainda que estejamos no século XXI, podemos nos defrontar com atitudes como a misoginia da Grécia Antiga. Os feminicídios atuais atestam essa terrível mentalidade.

O homem é um animal racional. E a mulher?

Como pesquisadora sobre as questões da mulher, em suas variâncias, temos neste livro, que ora apresentamos, uma consolidada compreensão sobre os estudos realizados acerca da temática feminina, bem como uma clareza conceitual expressiva, sem os deslizos que aparecem em algumas falas feministas. A autora é fértil em compreensões cognitivas, expressando seu profundo conhecimento filosófico, sem tergiversar sobre as agudas questões das desigualdades sociais. Oferece-nos a possibilidade de compreendermos a dimensão da alteridade. Perspicaz e sobretudo dialogal com os clássicos, modernos e contemporâneos, permite-nos percorrer um fio temporal, capaz de trazer esclarecimentos pouco difundidos. Maria da Penha, na excelência do pensar, usa de um viés subversivo para tratar as posturas misóginas e discricionárias, no ambiente filosófico. Bela subversão cívica!

*Cecilia Pires**

Porto Alegre, 8 de dezembro de 2019

*Cecilia Pires é Pós-Doutora na área de Filosofia Política em Paris I-Sorbonne. Doutora em Filosofia, na área de Filosofia Social, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora de Filosofia. Pesquisadora e consultora nas áreas de Ética e Filosofia Política. Escritora com publicações filosóficas e literárias.

Introdução

Literatura sobre gênero, pesquisas feministas, estudos sobre a tradicional condição de submissão das mulheres ocupam lugar importante na produção teórica contemporânea. Nas últimas décadas, tais temas têm atraído, cada vez mais, diversos campos do conhecimento: a sociologia, a antropologia, o direito, a teologia, a psicologia, a ciência política, entre outros, fizeram avançar, cada qual a seu modo, o tratamento sistemático dessas questões. No campo da filosofia, entretanto, esses temas são ainda olhados com desconfiança. No Brasil, especialmente, há forte resistência em se admitir que a questão da histórica desigualdade dos sexos, por exemplo, possa constituir objeto de investigação. Por um lado, grande parte das(os) filósofas(os) não acredita que essas questões devam ou possam receber tratamento teórico e conceitual e, por outro lado, aqueles que não são filósofos também não acham que a filosofia, vista como o “reino das abstrações”, tenha alguma coisa a dizer sobre situações concretas.

Mas, ainda que habitualmente não se dê importância para este fato, o tema da mulher e da diferença dos sexos não está ausente da história da filosofia e, mais do que isso, não foram pensadores menores, por assim dizer, que escreveram sobre o assunto mas, ao contrário, essa questão está presente em textos dos mais consagrados nomes da tradição ocidental. Contudo, o discurso dos filósofos sobre o sexo feminino não costuma ser muito lisonjeiro. Em geral, ao se ocuparem dessa questão, procuram “demonstrar” a inferioridade da mulher, invocando uma hierarquia presumida como natural. A visão negativa do sexo feminino assenta-se sobre um pressuposto inquestionável: as “deficiências” das mulheres decorrem da sua própria natureza. Para além do fato de existirem diferenças reais – anatômicas e biológicas – entre o homem e a mulher, essa posição ontologiza a diferença, mostrando-a como constitutiva e essencial. Nessa perspectiva, a condição inferior da mulher é vista como natural, universal e imutável e a dominação masculina aparece como necessária e justa. Assim sendo, é possível considerar que as variadas formas de discriminação experimentadas pelas mulheres ao longo da história, estão

racionalmente justificadas por meio de argumentos formulados por renomados pensadores.

Importa deixar claro que não se pretende insinuar que os discursos dos filósofos possam ser, em algum sentido, causadores de concretas situações de desigualdade ou da perpetuidade dessas situações. Evidentemente, não foram os filósofos que criaram o patriarcado, tampouco são responsáveis (diretos) por efetivas condições de submissão/exclusão das mulheres mas, o que se quer enfatizar é que seus discursos legitimam e reforçam práticas discriminatórias, na medida em que oferecem uma possibilidade de “racionalização”. O tratamento diferenciado que as diferentes sociedades dispensam aos homens e às mulheres está, pois, plenamente “autorizado” por força da tese que sustenta que as desigualdades são determinadas pela natureza.

Investigar o pensamento dos filósofos a partir de uma perspectiva de gênero, parece ser uma tarefa especialmente promissora, primeiramente porque por meio desse enfoque, é possível desconstruir argumentos elaborados com base em premissas tendenciosas, criadas com o objetivo de apoiar situações injustas de domínio. Além disso, esse olhar crítico é capaz de revelar contradições inerentes aos próprios sistemas filosóficos, que se autoproclamam neutros, imparciais, universais. Uma apreciação crítica de cunho feminista, portanto, revela discriminações implícitas, abalando posições ditas universalistas, aparentemente blindadas contra análises que possam evidenciar posturas excludentes.

A escolha do título do presente livro remete ao genial Aristóteles. A grandeza e o valor desse filósofo são indiscutíveis. Entre tantos feitos, Aristóteles inventou o que hoje chamamos de definição. Para chegar à definição que nos interessa, “o homem é um animal racional”, buscou o gênero próximo ao qual pertence o homem e a sua diferença em relação aos demais da sua espécie. Assim, chegou à definição clássica do homem: é um animal que tem como diferença específica a racionalidade, traço que marca sua singularidade. Estudando os textos de Aristóteles, entretanto, perceberemos que o Homem de que fala Aristóteles não é o ser humano em geral, mas há muita exclusão implícita, a começar pela exclusão da metade do gênero humano: as mulheres.

É bem verdade que o conceito de Humanidade, no sentido de englobar TODOS os seres humanos, surge apenas no século XVIII.

Entretanto, mesmo no Século das Luzes, fortes discriminações nos escritos sobre as mulheres persistem e até se agravam. Podemos constatar tal posicionamento em dois dos filósofos mais representativos do pensamento iluminista: Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Partindo da premissa da universalidade da razão, estes ardorosos defensores da igualdade entre todos os seres humanos, parecem hesitar em incluir as mulheres nessa categoria, como mostram os escritos kantianos sobre o grupo por ele denominado de “belo sexo”, ou a defesa de uma educação diferenciada para Emílio e Sofia apresentada por Rousseau na sua extensa e belíssima obra **Émile ou de l' éducation**.

O presente livro está estruturado em três momentos, assim intitulados: filósofos e mulheres, ética e gênero, feminismo e política.

Na primeira parte do livro, constituída de cinco capítulos, serão apresentados textos que analisam as ideias de Aristóteles, Rousseau e Kant sobre o sexo feminino. Além destes, mais dois pensadores foram escolhidos: François Poulain de La Barre, um feminista *avant la lettre* que, já no século XVII, em livro escrito em 1673, proclamava a igualdade dos sexos e John Stuart Mill, o qual não apenas escreveu sobre a injusta condição de submissão das mulheres, como atuou como militante dos seus direitos, a começar pelo direito ao voto. O último capítulo da primeira parte é dedicado ao pensamento desse filósofo. Iniciando com Aristóteles, os textos desse primeiro momento estão distribuídos segundo ordem cronológica.

Os capítulos da segunda e da terceira partes não estão centrados em estudos sobre filósofos específicos, mas se propõem a refletir sobre autores e temas contemporâneos.

Não por acaso, o primeiro capítulo do segundo momento do livro trata do conceito de gênero. O uso da palavra gênero para se referir à construção social e histórica dos sexos, isto é, com o objetivo preciso de acentuar o caráter sócio-cultural das distinções baseadas no sexo, foi introduzido há pouco menos de cinquenta anos, pelas feministas anglo-saxãs, sobretudo norte-americanas, em um período histórico do movimento feminista conhecido como segunda onda. Além de mostrar a filósofa Simone de Beauvoir como precursora do conceito, o capítulo expõe críticas e limitações que Judith Butler, Geneviève Fraisse, Luce Irigaray observam no uso da categoria de gênero como instrumento de análise.

O capítulo seguinte apresenta considerações a respeito do conceito de igualdade, restritas a um domínio específico de investigação no qual o tema recebe tratamento privilegiado: o campo de estudos de gênero. Partindo da constatação de que a noção de igualdade não é unívoca, a proposta é analisar dois dentre os diversos significados do termo - identidade e equivalência - com o objetivo de, por um lado, evidenciar a fragilidade de uma concepção da igualdade fundada na identidade e, por outro lado, chamar a atenção para possíveis benefícios advindos de uma outra concepção da igualdade, entendida como equivalência.

Uma suposta incompatibilidade natural das mulheres com o saber é afirmada ao longo da tradição ocidental. O terceiro capítulo da segunda parte 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 se procura evidenciar possíveis implicações - teóricas e práticas - de uma releitura crítica da ética a partir de um ponto de vista de gênero.

A proposta do capítulo 9, o quarto da segunda parte, é analisar a peça **Casa de Boneca**, do dramaturgo norueguês Henrik Ibsen, publicada em 1879. O interesse pelo texto vem do fato de que a peça trata da relação homem/mulher enfatizando, especialmente, as diferenças entre dois posicionamentos morais específicos. Casa de Boneca é uma peça rica em situações ilustrativas do contraste entre a moral da esfera doméstica privada, tradicionalmente vinculada ao sexo feminino - centrada nas noções de responsabilidade e de cuidado - e a moral masculina da esfera pública, orientada pelos princípios do dever e da justiça. As ideias veiculadas na peça não perderam em atualidade, pelo contrário, a peça trata do modo de existência em sociedades estruturadas sobre modelo patriarcal de qualquer época. Sendo assim, é intenção do presente capítulo evidenciar que os desafios e as dificuldades da mulher contemporânea para conquistar seu espaço, sobretudo na vida profissional, não estão tão distantes das inquietações que atormentavam, há mais de um século, a vida da personagem feminina da peça de Ibsen.

O primeiro capítulo do terceiro momento do livro parte pressuposto de que a velha desconfiança em relação à atuação das

mulheres no campo da política é ainda uma questão não resolvida. O capítulo inicia apresentando Olympe de Gouges, uma das mais importantes figuras do período da Revolução Francesa. Tendo percebido que a Declaração de 1789 não incluía as mulheres, em 1791, redigiu uma Declaração dos direitos do homem e do cidadão revisada, na qual reclama tratamento igualitário para homens e mulheres. Em seguida, o presente capítulo recorre a recentes documentos da ONU para mostrar que situações de discriminação se perpetuam. O terceiro momento reflete sobre como a rígida separação/dicotomia entre espaço público e privado, tão cara à tradição liberal, além de acentuar a submissão das mulheres no âmbito da família, ainda reforça a ideia de que as mulheres devem estar excluídas da política. Por fim, serão apresentadas duas correntes feministas contemporâneas que se ocupam da questão da cidadania feminina.

O segundo capítulo da terceira parte expõe, primeiramente, os principais pontos da ética do cuidado, tal como foi elaborada pela psicóloga norte-americana Carol Gilligan em sua comentada obra **In a Different Voice**, publicada em 1982. Em um segundo momento, o presente capítulo enfoca escritos mais recentes da autora, especialmente um texto redigido em 2010, a partir de uma conferência proferida em Paris. Neste texto, Gilligan se preocupa em tornar explícita uma concepção mais abrangente e mais radical do cuidado, do que a exposta no seu primeiro livro. Agora, o cuidado é apresentado como conceito crítico que coloca em questão relações de poder, dualidades e hierarquias enraizadas nas sociedades não democráticas. A autora se preocupa em ampliar o alcance da voz diferente, estendendo-a para todos os grupos discriminados, não só por gênero. Gilligan enfatiza que são igualmente diferentes as vozes dos negros, dos homossexuais, dos imigrantes, dos que pertencem às classes sociais menos favorecidas. A voz diferente é, portanto, a voz da resistência. Nessa perspectiva, a ética do cuidado - por colocar em destaque a voz, as vozes, por enfatizar que cada qual tem uma voz que deve ser ouvida e compreendida - é a ética de uma sociedade democrática.

O capítulo 12, o terceiro da última parte, trata dos temas da inclusão e da diversidade e pode ser assim resumido: o homem, como qualquer animal, percebe como potencialmente perigosos os

grupos diferentes do seu. As diferenças - de etnia, cor, sexo, idade, religião ou classe social - são olhadas com desconfiança. O que pode marcar a especificidade da reação humana, se comparada com a dos outros animais, não é a supressão desse sentimento (instinto?) que o leva a suspeitar dos que são diferentes, mas a capacidade voluntária de exacerbar esse sentimento, hierarquizando pessoas ou grupos em função de diferenças ou, ao contrário, atenuá-lo, acolhendo as diferenças, sublinhando a riqueza da diversidade. Este capítulo tece considerações a respeito do potencial transformador da corrente feminista contemporânea que defende a positividade das diferenças.

Por fim, o último capítulo reflete sobre a importância de uma perspectiva feminista no século XXI. Partindo da constatação de que, apesar dos inúmeros avanços conquistados nos últimos anos, relações desiguais entre homens e mulheres persistem e a visão androcêntrica do mundo - agora muito mais camuflada - não deixou de existir. Sublinhando a importância da perspectiva crítica, o capítulo pretende evidenciar que a efetiva transformação na condição da mulher é imprescindível para a construção de uma sociedade mais justa.

PRIMEIRA PARTE

Filósofos e Mulheres

CAPÍTULO UM

A desigualdade dos sexos como lei da natureza em Aristóteles

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

Simone de Beauvoir

A relação entre o homem e a mulher, reiteradamente concebida de modo hierárquico, está, por sua vez, apoiada em outra relação, também tradicionalmente vista como hierárquica por natureza: a relação entre alma (razão) e corpo. De Platão até os nossos dias, a grande maioria dos filósofos sustenta a primazia da razão sobre a corporeidade e a decorrente condição ideal de comando da primeira sobre a segunda. A tese que defende a inferioridade essencial feminina fundamenta-se no pressuposto de que, na mulher, a natural hierarquia de comandos estaria invertida. Enquanto ser humano, a mulher é também dotada de razão, contudo o uso pleno e adequado da razão está reservado ao sexo masculino. As razões femininas seriam ineficientes para transcender sensações e paixões corporais e exercer a soberania que lhes caberia por natureza. Subvertendo a “ordem natural”, a mulher seria guiada por instintos e sentimentos e com estes possuiria estreita afinidade.

É, portanto, sobre o pano de fundo da dicotomia clássica entre alma e corpo que a concepção do essencialismo de gênero é constituída. A alma não apenas se distingue do corpo, como também está tradicionalmente vinculada à racionalidade, à atividade, à liberdade, ao universal e ao masculino. O corpo, por sua vez, encontra-se associado à sensibilidade, à passividade, ao determinismo, ao particular e, obviamente, ao feminino. Estes dois

conjuntos são habitualmente vistos como antagônicos e classificados hierarquicamente. O primado da esfera racional sobre a sensível - considerado como o estado natural do ser humano - tem sido enfatizado como importante para a aquisição do conhecimento e imprescindível para possibilitar o agir ético.

O objetivo geral do presente estudo é evidenciar que foi Aristóteles o autor da tese que defende a desigualdade entre os sexos como fato da natureza. Primeiramente, serão comentadas determinadas passagens dos livros da **Política** e dos tratados biológicos de Aristóteles, nos quais o filósofo trata de forma sistemática do tema da relação dos sexos e explicita sua tese sobre a natural inferioridade feminina. Em um segundo momento, pretende-se refletir sobre os pressupostos que fundamentam o ponto de vista androcêntrico de Aristóteles. Mas, qual seria a grande inferioridade da natureza feminina? Qual seria a inferioridade específica das mulheres que poderia justificar a sua exclusão da vida pública e a dominação masculina em todas as esferas?

Para discutir essa questão - que, na verdade, é a questão central do presente estudo - a proposta é analisar um texto de Aristóteles no qual, aliás, as habituais considerações depreciativas a respeito do sexo feminino não estão presentes: o Livro VII da obra **Ética a Nicômaco**. Mais precisamente, pretendo relacionar o discurso sexista de Aristóteles com o tema ético da incontinência - abordado no referido texto - e evidenciar que a tese aristotélica sobre a natural inaptidão das mulheres para exercerem o domínio de si próprias, constitui a base sobre a qual Aristóteles constrói seus argumentos para justificar uma natural superioridade dos homens nos planos intelectual, ético e político.

A sistematização do essencialismo

A tese da desigualdade essencial entre os sexos, que ingressou na tradição filosófica e vem, historicamente, conferindo legitimidade “racional” para as práticas discriminatórias em relação à mulher, teve sua primeira formulação em Aristóteles. O pioneirismo de Aristóteles não se deve, porém, à originalidade absoluta de suas posições, e sim ao tratamento sistemático que ele dedicou à questão. As ideias manifestadas por seu mestre Platão, dispersas

em vários diálogos, já revelavam o ponto de vista a seguir retomado por Aristóteles acerca da relação naturalmente hierarquizada entre os sexos e igual desapareço pela mulher.

No **Timeu**, por exemplo, Platão declara que as primeiras mulheres surgiram de almas recicladas de homens inferiores. Ao relatar sua fantástica história sobre a formação do Universo e a origem das espécies, Platão argumenta que a espécie humana teria aparecido em uma forma única, a do “sexo superior que viria a ser chamado macho” (Platão, 1969, 41 d). 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: “aqueles que nos construíram [os deuses] sabiam que um dia as mulheres e as bestas nasceriam dos homens” (Platão, 1969, 76, d). 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. O desprezo pelas mulheres em Platão vem de par com o desprezo pelo corpo; elas, como ele, são fonte de desejos e de prazeres espúrios.

Ao tratar do tema do amor no **Banquete**, Platão reafirma essa posição. 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” (Platão, 1964, 206 c). 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. O elo dos casamentos de almas é, evidentemente, 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.

Nessa hierarquia 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.

O ponto de vista discriminatório de Platão em relação ao sexo feminino aparece igualmente em outros diálogos - nas **Leis**, por exemplo. 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 nitidamente a desigualdade, com base em uma suposta incompetência natural das mulheres para transcender os apelos advindos do corpo. Essas ideias esparsas de Platão serão aprofundadas e sistematizadas posteriormente por Aristóteles, especialmente nos livros da **Política** e em seus tratados biológicos.

Justificativas para as desigualdades na Política

No livro I da **Política**, Aristóteles afirma o caráter natural das associações humanas. O homem é absolutamente incapaz de viver isolado. Ser membro de uma comunidade é essencial, não apenas para o atendimento das suas necessidades primeiras de sobrevivência, como também para a realização das suas potencialidades como ser humano.

A *polis* (cidade ou estado) não é, para Aristóteles, o resultado de um pacto entre os indivíduos, não é fruto de uma convenção, como haviam ensinado os sofistas, mas existe por natureza e tem suas raízes na própria natureza humana. Escreve Aristóteles: “É evidente que a cidade é uma realidade natural e que o homem é,

por natureza, um ser destinado a viver em uma cidade, um animal político [...] Aquele que não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem esta necessidade porque é auto-suficiente, só pode ser um bruto ou um deus” (Aristóteles, 68, I, 2, 1253 a)

A comunidade política é a forma de associação humana mais elevada. Assim, de acordo com a perspectiva teleológica de Aristóteles, é o fim para o qual tendem as formas comunitárias mais elementares: a família (o núcleo originário) e a aldeia, formada pela reunião de famílias de origem comum. Mas a *polis* não é uma simples continuidade da família, caracterizando-se apenas pelo número maior de membros. Além da evidente diferença quantitativa, há outras mais fundamentais: a comunidade política se distingue das comunidades mais elementares essencialmente pela finalidade específica a cada uma delas.¹

Com o objetivo de precisar as distinções específicas (qualitativas) entre os tipos de comunidades humanas, Aristóteles começa por analisar a mais elementar entre elas – a família.² A família surge em virtude de dois instintos primitivos: o instinto de procriação – que leva o homem e a mulher a unirem-se - e o instinto de autopreservação – que une o senhor ao escravo. Esta comunidade simples, constituída inicialmente por três pessoas, tem a finalidade específica de assegurar a satisfação quotidiana das necessidades elementares. Mas a satisfação dessas necessidades não é o único fim assinalado pela natureza para os seres humanos. Se a família existe para assegurar a vida, “a finalidade do Estado é possibilitar a *vida boa* [...] Uma cidade é a união de famílias e de aldeias numa vida perfeita e auto-suficiente, quer dizer, numa vida feliz” (Aristóteles, 1968, III, 9, 1280b).

Na cidade, o ser humano realiza a sua natureza como animal social, ou melhor, político. À diferença dos demais animais, o homem foi dotado pela natureza de uma voz, por meio da qual formula argumentos, expressa e discute o bem e o mal, a justiça e a injustiça, entre outras noções morais. A finalidade própria à comunidade política é, portanto, ética e consiste em promover a realização do bem comum e uma vida justa e feliz para os cidadãos.

¹ A análise aristotélica da família e da *polis* tem em sua base um pressuposto metafísico: tudo o que existe, existe em vista de um fim, e o fim é o princípio da existência de um ser. Essa perspectiva teleológica vai nortear todos os princípios afirmados na **Política**.

² O método analítico, habitualmente utilizado por Aristóteles, é também adotado aqui: decompor o todo até as unidades mais simples, e começar seu estudo por estas.

Ao analisar a família, Aristóteles estabelece as características dos dois tipos de relação que se encontram na sua base: homem-mulher e senhor-escravo; ambas hierárquicas e naturais, mas diferentes entre si, visto que “é por natureza que a mulher e o escravo são diferentes, pois a natureza não faz nada com parcimônia, mas faz cada objeto para um uso exclusivo”. (Aristóteles, 1968, I, 2, 1252 b).

Segundo Aristóteles, a relação de dominação que caracteriza esses dois primeiros elos sociais é justa e vantajosa para todos os envolvidos, pois ela acontece por determinação da própria natureza: aquele que exerce o domínio, o faz apoiado em uma superioridade natural. Qualquer relação de dominação que não se sustente por tal princípio é injusta e não acontecerá espontaneamente tampouco, pois os dominados não reconhecerão a superioridade do dominador, nem perceberão os benefícios advindos de tal situação. Assim, declara que

mandar e obedecer são coisas não apenas inevitáveis, mas sobretudo úteis; desde o nascimento, alguns seres estão destinados a obedecer e outros a mandar. Há, na verdade, muitas formas de comando e de obediência [...] Em todos os casos em que um comanda e outro obedece, existe uma obra comum. Com efeito, em todo conjunto composto de partes que formam uma unidade, identificam-se sempre governante e governado. (Aristóteles, 1968, I, 1254 a)

Aristóteles aplica a sua concepção da desigualdade natural e a decorrente condição ideal de comando do superior a todas as situações naturais, a começar por aquela que se passa no próprio indivíduo: cabe à alma comandar o corpo, e à parte racional da alma, dirigir a parte apetitiva.³ A mesma relação hierárquica existe, segundo Aristóteles, entre homens e animais, entre o macho e a fêmea, e onde se encontre essa relação, a autoridade natural do superior deve ser respeitada. Agir contra a natureza (invertendo a

³ O ponto de vista aristotélico a respeito da relação corpo/alma é, sem dúvida, bem mais suave do que o de Platão. Para Aristóteles, o corpo não é considerado como cárcere da alma, mas como instrumento. As solicitações advindas do corpo não são más em si mesmas, mas, ao contrário, podem tornar-se boas quando orientadas para os fins propostos pela razão. Se, por um lado, Aristóteles não manifesta a hostilidade característica de Platão para com o corpo, por outro lado, ele mantém a distinção e a hierarquia (dita natural) entre corpo e alma. Assim, em Aristóteles a superioridade da alma em relação ao corpo e da razão sobre o desejo é reafirmada.

hierarquia ou defendendo a igualdade) é prejudicial para todos.

Convicto da existência de desigualdades naturais entre os seres humanos, Aristóteles se acha perfeitamente à vontade para defender que relações de dominação/subordinação, quando determinadas pela natureza, são justas. Os “inferiores” revelam esta sua característica no corpo e, principalmente, na razão: aqueles que têm mais desenvolvidas suas potencialidades especificamente humanas, ou seja, sua racionalidade, estão naturalmente mais aptos para comandar os demais. Na verdade, é este o principal argumento utilizado por Aristóteles para justificar a escravatura. Nesta perspectiva, o escravo será concebido como “o ser cuja atividade se reduz ao uso do seu corpo” ou “aquele que participa da razão, mas apenas de forma indireta, ou seja, pode percebê-la em outro sem, contudo, possui-la”. (Aristóteles, 1968, I, 5, 1254 b).

Mas, o extremo cuidado para não trair seus rigorosos critérios de justiça, induz o filósofo a reconhecer uma possibilidade de equívoco em relação ao escravo; há homens que não nasceram escravos, mas se tornaram por acidente; é o caso, por exemplo, dos vencidos em uma guerra – são os escravos por convenção. Além disso, admite Aristóteles, “um corpo de homem livre pode guardar uma alma de escravo” (Aristóteles, 1968, I, 5, 1254 b). A escravatura, então, não é *sempre* natural e justa, mas é justa apenas no caso do escravo por natureza e essa condição não é tão simples e imediata de ser afirmada. Em se tratando do sexo feminino, no entanto, a possibilidade de cometer injustiça é nula. O princípio da inferioridade natural se aplica a *todas* as mulheres, pois a feminilidade se expressa de forma inequívoca no corpo.

Bases biológicas da inferioridade feminina

Os escritos de Aristóteles sobre biologia fundamentam suas teses a respeito da desigualdade natural entre os sexos, oferecendo-lhes bases “científicas”. Em sua obra **A geração dos Animais**, por exemplo, a afirmação de que o sexo feminino se caracteriza por uma impotência, visto que é incapaz de produzir sêmen, encerra, se bem que de forma implícita, a convicção da superioridade do masculino e a decorrente escolha deste sexo como padrão para avaliar o feminino e considerá-lo deficiente.

Os argumentos biológicos de Aristóteles manifestam de forma clara o seu ponto de vista a respeito da “óbvia” inferioridade feminina.⁴ Sobre as obras biológicas do filósofo, J. Mosterín observa que

Aristóteles está tão seguro de seus princípios especulativos (como o da superioridade do macho sobre a fêmea) que não lhe ocorre comprovar empiricamente suas conseqüências, chegando assim a afirmações tão evidentemente falsas como a de que ‘os machos têm mais dentes do que as fêmeas, tanto entre os humanos como entre as ovelhas, as cabras e os porcos’ (J. Mosterín, 1986, p. 256).

Na verdade, as diferenças entre homem e mulher são afirmadas por Aristóteles não apenas em termos de superioridade/inferioridade, mas também em termos de perfeição/imperfeição. Nos seus tratados sobre os animais, Aristóteles examina com cuidado os corpos femininos e, comparando-os com os corpos masculinos, conclui que a mulher é um ser incompleto, defeituoso e inacabado. Nos termos de Aristóteles: “a fêmea é um macho mutilado” (Aristóteles, 1961, II, 3, 737 a).

Mas, a imperfeição intrínseca à natureza feminina revela-se de maneira especial no ato da procriação. Embora os princípios masculino e feminino sejam igualmente necessários para o processo da geração – a fêmea contribui com a matéria e o macho com a forma – a função do princípio feminino é inferior. Os machos fornecem a alma, princípio ativo para a geração, enquanto o princípio passivo é fornecido pelas fêmeas. De acordo com Aristóteles, a menstruação ou secreção feminina – que equivaleria ao esperma masculino – é desprovida de alma. A alma ou princípio vital é transmitido ao embrião exclusivamente pelo sêmen masculino. Assim, a fêmea é apenas um recipiente - quem gera a vida é o macho. Sobre a diferenciação dos sexos, escreve Aristóteles:

⁴ Vale observar que, nos seus escritos biológicos, Aristóteles não estabelece distinção alguma entre os humanos e os demais animais. Assim, todas as características depreciativas atribuídas às diversas representantes do mundo animal, aplicam-se também às fêmeas humanas. Isto quer dizer que, para o filósofo, as vacas, as cadelas e as mulheres têm muito mais em comum entre si do que homens e mulheres.