

Filosofia e gênero: da memória do passado ao projeto de futuro

*Alicia H. Puleo**

A filosofia sempre se apresentou como um pensamento supostamente sem gênero, um pensamento neutro, universal. No entanto, o eixo a partir do qual se organiza este texto é a pergunta: tem gênero a filosofia?

Quando falamos de *gênero*, fazemos referência a um conceito construído pelas ciências sociais nas últimas décadas para analisar a construção sócio-histórica das identidades masculina e feminina. A teoria afirma que entre todos os elementos que constituem o sistema de gênero – também denominado “patriarcado” por algumas correntes de pesquisa – existem discursos de legitimação sexual ou ideologia sexual. Esses discursos legitimam a ordem estabelecida, justificam a hierarquização dos homens e do masculino e das mulheres e do feminino em cada sociedade determinada. São sistemas de crenças que especificam o que é característico de um e outro sexo e, a partir daí, determinam os direitos, os espaços, as atividades e as condutas próprias de cada sexo (Salzman, 1992).

Há diversos tipos de discurso de legitimação da desigualdade de gênero. A mitologia é talvez o mais antigo (Madrid, 1999). Por exemplo, na Grécia, os mitos contavam que, devido à curiosidade própria de seu sexo, Pandora tinha aberto a caixa de todos os males do mundo e, em consequência, as mulheres eram responsáveis por haver desencadeado todo tipo de desgraça. A religião é outro dos discursos de legitimação mais importantes. As grandes religiões têm justificado ao longo dos tempos os âmbitos e condutas próprios de cada sexo. Na tradição judaico-cristã, o relato da expulsão do Paraíso tem essa função. Eva é a Pandora judaico-cristã porque, por sua culpa, fomos desterrados do Paraíso. Assim, a exaltação da humildade e obediência da Virgem Maria em um momento de auge das sufragistas parece ter tido como objetivo limitar a força desse movimento reivindicativo (Wagner, 1991).

Mas não somente o mito e a religião são discursos de legitimação, também as ciências têm funcionado como discursos de legitimação da desigualdade na sociedade e seguem frequentemente, em maior ou menor medida, cumprindo essa tarefa (Perez Sedeño, Alcalá Cortijo, 2001). Lembremos o caso da exclusão das mulheres da cidadania no momento da instauração das democracias modernas: célebres médicos-filósofos como Cabanis fundamentaram o não-reconhecimento dos direitos políticos como o voto, com sua teoria da debilidade cerebral da mulher e com os preceitos da Higiene, que recomendavam sua dedicação integral à maternidade (Fraisse, 1989). No terreno da arte, há estudos muito interessantes sobre os sentidos das figuras masculinas e femininas. Como exemplo da fertilidade desses estudos podemos citar a obra do historiador da arte Bram Dijkstra, que, utilizando a teoria feminista de K. Millet e outras autoras, faz uma análise da evolução das representações da mulher na pintura, na escultura e na literatura no final do século XIX e início do XX. Sua análise mostra as relações entre imagem e situação histórica de gênero, classe e raça.

Não posso aqui dar exemplos de todos e cada um desses discursos de legitimação porque meu objetivo é focalizar na filosofia como um discurso que tem gênero. Por isso, vou defender que a filosofia tem servido em muitos casos, ao longo de sua história, para justificar a desigualdade entre os sexos. Mas também vou afirmar que é um discurso capaz de impugnar, criticar, desestabilizar e mudar essa relação injusta. Em outras palavras, a filosofia tem, ou pode ter, um caráter ideológico (*ideológico* no sentido de *encobrimento* de relações de poder ilegítimas), mas pode também possuir um potencial emancipatório que reside em sua força crítica.

A filosofia tem uma longa história como força crítica. O que se faz atualmente na perspectiva de gênero? Vou diferenciar quatro tipos diferentes de trabalho (Puleo, 2000d): 1) genealogia e desconstrução, 2) constituição de um *corpus* filosófico não-sexista, 3) reconhecimento das filósofas, 4) debates internos que mostram a força do pensamento

* [Filósofa e titular da](#) Cátedra de Estudos de Gênero da Universidade de Valladolid, Espanha

feminista no âmbito da filosofia, um pensamento que já gera teorias próprias que debatem entre si.

É evidente que tal diferenciação de quatro tipos de tarefa é uma esquematização útil que simplifica o que na realidade do trabalho filosófico frequentemente acontece de forma inter-relacionada e mesclada.

Genealogia e desconstrução

Graças à influência do feminismo, nos anos 70 do século XX houve um olhar crítico em relação ao discurso filosófico. Começou com uma forma específica muito rudimentar: a recopilação de pérolas da misoginia. Tratava-se de uma tarefa realizada geralmente por mulheres que se dedicaram a examinar os textos do *corpus* filosófico e a mostrar que os filósofos que tanto admirávamos – Kant, Hegel etc. – tinham afirmado coisas incrivelmente pejorativas sobre as mulheres. Esse trabalho constituiu uma primeira etapa necessária, que rapidamente foi superada por uma tarefa muito mais elaborada e de maior alcance filosófico.

O trabalho de aplicação da perspectiva crítica de gênero aos textos do *corpus* consagrado consiste em partir do discurso existente, analisá-lo e desconstruí-lo, seguindo sua genealogia. Isto é, mostrar como surgiu e foi evoluindo no tempo. Pode-se escolher um ou vários conceitos e observar sua função de legitimação de uma situação social, política e econômica. Outra variante desse trabalho é focalizar uma teoria ou corrente filosófica e mostrar as incoerências ou as contradições internas. Desde as correntes pós-estruturalistas e pós-coloniais tem se analisado também os dualismos hierarquizados (homem/mulher, mente/corpo, cultura/natureza etc.). Voltarei sobre esses dualismos ao me referir ao desenvolvimento do pensamento ecofeminista.

Para assinalar a importância do trabalho de genealogia e desconstrução, parece-me adequada uma citação de Cristina Molina Petit, que diz: “Desde a dinâmica dos gêneros, iluminada por essa crítica, pode-se manifestar uma das características do patriarcado como forma de poder, que é a capacidade que tem para definir os espaços do feminino” (Molina Petit, 1994:24). Se perguntarmos o que disseram Aristóteles, Kant ou Hegel sobre as mulheres, é

por sua influência no pensamento e na realidade, inclusive na atualidade. Conheço professores de filosofia que consideram que não é relevante sabê-lo. Haveria que ver se realmente não tem importância o que se disse sobre a metade da humanidade, sobretudo quando o que se afirma desde a filosofia influi na práxis social e política. E, ainda que muita gente não leia livros de filosofia, ela lhes atinge através dos escritos de divulgação e do ambiente cultural de uma época. Por isso, não se trata de buscar pérolas da misoginia para um museu de curiosidades do passado, mas de entender nosso presente, de compreender por que chegamos aonde estamos, que mecanismos teórico-práticos permitem que estejamos organizados socialmente da maneira como estamos e que tipo de discursos e de argumentações tem sido feito sobre isso desde a filosofia.

Já que a filosofia é um pensamento que influencia na organização do real e de nossa percepção do real, conhecer o que disse sobre as mulheres nos permitirá entender também outra coisa: qual tem sido a autocompreensão masculina. Como a relação entre os sexos é dialética (é uma relação em que a definição de um, com seus papéis e características, implica a definição do outro), ao conhecer o que se disse sobre as mulheres e o feminino, entenderemos também seu oposto, os homens e o masculino. Veremos de maneira mais clara nossa história e nosso presente. Só se entende verdadeiramente nosso presente se conhecemos nossa história. Nesse sentido, então, o estudo da conceitualização do gênero em filosofia seria uma parte de análises do que Colette Guillaumin chama a “cara simbólica das relações concretas” (Guillaumin, 1992). As relações de poder concretas, a distribuição dos papéis e do status em nossa sociedade têm uma face simbólica, um discurso que o justifica e que o retroalimenta. O discurso filosófico forma parte substancial da rede de relações de poder.

Que acontece quando fazemos essa crítica? Nas estudantes observo frequentemente um sentimento de surpresa e incomodidade. Admirávamos tanto a Hegel e agora ficamos sabendo que dizia coisas realmente terríveis! A primeira reação é desculpar o filósofo com o argumento de que “nessa época não tinha mulheres inteligentes”. Rapidamente concluem: se o “pobre filósofo” tivesse conhecido mulheres inteligentes e cultas, não teria feito afirmações tão sexistas. Justamente, o estudo do discurso filosófico na perspectiva de gênero nos mostra que muitas vezes – ou quase sempre –, quando há um discurso

profundamente misógino ou sexista em filosofia, é porque paralelamente existe um discurso feminista nessa mesma época. Isso é muito interessante porque a história oficial da filosofia é como a história oficial em geral: uma história dos vencedores. O *corpus* oficial está constituído em especial pelas obras que justificam a ordem que se quer perpetuar. Por isso, aqueles pensadores e pensadoras que não têm aceito os conceitos do masculino e feminino tal como se apresentava são apagados dessa história, ou se omite aquela parte de sua produção que trata dessa temática. Assim ocorreu, por exemplo, com John Stuart Mill (De Miguel **GUEL**, 1994), pensador do século XIX que é lembrado nos manuais como grande teórico da liberdade sem mencionar a obra que dedicou à igualdade entre os sexos, livro que Mill considerava um componente-chave de suas teorias.

A história oficial da filosofia configurada pelo *corpus* consagrado vai sendo formada com o conjunto de todos aqueles textos que não criticam, que não impugnam essa hierarquia explícita ou implícita dos sexos. Esclarecer essa questão permite não somente entender nosso presente, mas também compreender melhor a história da filosofia. Porque poderemos compreender melhor o que disseram Kant, Schopenhauer ou Rousseau se soubermos que em suas épocas, ou imediatamente antes, houve outros pensadores e pensadoras que diziam o contrário e que por isso foram esquecidos. O que a história oficial lembra é a resposta reativa a esses pensadores críticos. Voltarei a essa questão mais adiante com um exemplo.

Como já foi dito, a análise genealógica e deconstrutiva em filosofia pode consistir em rastrear a evolução de um ou vários conceitos. Por exemplo, eu mesma utilizei essa metodologia (Puleo, 1992) quando fiz a história dos conceitos de *sexualidade*, *mulher* e *natureza* na filosofia contemporânea e os relacionei com o momento histórico-social e com as principais correntes de pensamento do momento. Esse trabalho mostra que a importância dada ao conceito de sexualidade na filosofia a partir do século XIX, com Schopenhauer – relevância que posteriormente no século XX se intensifica –, tem a ver com uma dinâmica conflitiva dos sexos, com um processo de reivindicação de direitos por parte das mulheres, o qual está relacionado, por sua vez, com a implantação das democracias modernas. Não posso me estender aqui sobre a análise que me fez sustentar essa hipótese. Somente vou assinalar que me permitiu concluir que o discurso sobre a sexualidade, chave da filosofia schopenhaueriana e, mais tarde, do surrealismo e do pensamento de George Bataille, pode

ser entendido, pelo menos em parte, como uma reação ao crescente discurso reivindicativo das mulheres.

Outra forma da crítica de gênero aos textos consagrados é mostrar as incoerências ou as contradições dentro de uma mesma teoria ou corrente de pensamento. Esse tipo de análise tem se manifestado particularmente adequado para os pensadores da Ilustração.

A Ilustração é esse momento, que se inicia em fins do século XVII e se estende por todo o século XVIII, em que a razão deixa a prudente atitude cartesiana de se dedicar tão-somente à metafísica e à ciência e passa, em cheio, a criticar a sociedade e seus costumes. A Ilustração tinha por palavra de ordem – como o disse clara e contundentemente Kant – “atreva-se a saber”, ou seja, atreva-se a pensar por si mesmo sem tutores, nem religiosos nem políticos. A liberdade, a autonomia (guiar-se pela própria razão), abandonar esse mundo de autoridades religiosas e hierarquias estamentais, que limitavam o pensamento e a liberdade, e se animar a mudar as estruturas sociais com base no direito natural que afirmava a igualdade de todos os homens.

Porém, no que diz respeito à conceitualização dos sexos, na maioria dos pensadores ilustrados encontramos profundas contradições em relação a esta palavra de ordem de autonomia. Em Rousseau ou em Kant, junto à afirmação da igualdade de todos os homens de seu direito à autonomia, sustenta-se que as mulheres devem estar submetidas e tuteladas pelos homens. Rousseau, no livro V de *Emílio*, sustenta que toda a educação das mulheres deve estar limitada a seus deveres para com os homens, “agrada-lhes, sê-lhes úteis, fazer-se amar e honrar por eles” (...) “aconselhar, consolar, fazer-lhes a vida agradável e doce”. Criar-lhes os filhos e cuidá-lhes quando idosos. Mas Rousseau é estudado como um grande pedagogo, o pedagogo da autonomia, do deixar livremente às crianças desenvolver sua personalidade. No entanto, esse modelo de desenvolvimento da personalidade em liberdade era para Emílio, que representa o modelo masculino. Para Sofia, que é o modelo feminino, Rousseau propõe praticamente o contrário: defende que não há que deixar que se desenvolva livremente, tem de aprender a submissão, aprender a viver para outros, a fingir e a manter as aparências. Isso, em um primeiro momento, surpreende em um pensador da Ilustração.

Kant, pensador da autonomia, sustenta que as mulheres são civilizadoras do homem, sua função é polir as toscas maneiras do macho. Mas elas mesmas, afirma, não são capazes de julgamento moral. São a doçura, o encanto que civiliza, mas nunca serão capazes de alcançar a autonomia moral (Roldan, 1995, 1999). Por isso, o que devem fazer é aprender normas e guiar-se por elas. Como se pode ver, a palavra de ordem “atreva-se a saber”, “atreva-se a guiar-se pelo seu próprio entendimento” de Kant não alcança as mulheres. As estudiosas da Ilustração têm focado em especial nesse aspecto, concluindo que se trata de uma limitação do pensamento que pretende ser universal, válido para todos, no interior do qual haveria uma certa coerência. Há uma contradição entre os grandes princípios proclamados e sua não aplicação às mulheres. Mas, ao mesmo tempo, assinalam, haveria certa coerência interna porque tanto os liberais, como Kant, quanto os republicanos, como Rousseau, estão pensando em um modelo de sociedade burguesa no qual as mulheres vão estar em casa garantindo a infra-estrutura do homem produtor, que vai ao mundo do trabalho assalariado e da política. No âmbito do público é considerado superior, mas secretamente se apóia num mundo doméstico no qual se tem marginalizado as mulheres (Cobo, 1995). Podemos afirmar, então, que a filosofia da modernidade tem preparado a grande divisão entre o mundo do público e o mundo do doméstico, divisão de esferas na qual ainda vivemos. Essa diferenciação já preexistia sob outras formas, mas o desenvolvimento técnico-econômico da modernidade a transforma e a filosofia a ordena e teoriza em outros sentidos. O modelo antigo de legitimação da divisão de papéis era o discurso religioso. Com a modernidade, o discurso se faz laico porque a justificação da divisão social de gênero sempre se faz na linguagem e com as categorias conceituais de cada época. Se na Idade Média esse discurso era fundamentalmente religioso, na modernidade, com uma sociedade que se seculariza, vai se apelar às ciências e à Filosofia das Luzes. Porém, apesar das mudanças, seguimos observando uma mesma justificativa de dois elementos do sistema de gênero: os papéis e o status. Por papéis entende-se a divisão sexual do trabalho com a correlata diferenciação de dois âmbitos (o mundo do público, da razão, da igualdade – pelo menos perante a lei – e o mundo do doméstico, que é o mundo das necessidades corporais, de se alimentar, descansar, sexuais e afetivas (apoio emocional), satisfeitas pelas tarefas femininas do cuidado. O status diz respeito à hierarquia entre os dois gêneros (ou sexos), hierarquia que marca a desigual valoração dos papéis do

mundo público e doméstico e a dificuldade de reconhecimento social que ainda temos de enfrentar as mulheres em diferentes esferas da vida (atividade profissional, criação intelectual e artística etc.).

Constituição de um *corpus* filosófico não-sexista

Nem sempre a filosofia tem sido um discurso de legitimação da desigualdade. Muito pelo contrário, como pensamento que busca transcender a realidade, tem sido capaz muitas vezes de gerar textos críticos, emancipatórios do ponto de vista das classes, das raças etc., e também tem produzido textos emancipatórios do ponto de vista dos sexos, mas esse conjunto de obras é, justamente, o que a história oficial não recolhe.

Que objetivo persegue a constituição desse *corpus não-sexista*? Podemos identificar várias funções. Uma primeira seria estabelecer a continuidade de uma tradição. Existiu uma linha filosófica de reivindicação da igualdade ou, pelo menos, de denúncia da injustiça sexista. Se trataria, então, de recuperar essa tradição, porque assim estaríamos prevenidos contra possíveis recuos, já que os antigos argumentos voltam vez por outra sob diferentes formas. Conhecer os argumentos sobre a desigualdade e as respostas que têm sido elaboradas para contestá-los é fundamental para não perder energias em antigas discussões já resolvidas. Recuperar essa tradição filosófica evita começar do zero. Resgatar esses textos é reunir e ordenar os conhecimentos sobre o tema. Por outro lado, como já assinali, permite compreender melhor a tradição hegemônica, o *corpus* da “história oficial”. Tinha prometido um exemplo disso: se lermos o cartesiano feminista Poulain de La Barre, filósofo muito conhecido no final do século XVII que hoje não é lembrado por ninguém – exceto quem trabalha em temas de gênero –, e se sabemos que seu livro sobre a igualdade entre os sexos era muito famoso naquela época, que todas as mulheres ilustradas de seu tempo o liam e alguns homens concordavam com ele, e se além disso sabemos que Rousseau tinha um exemplar em sua biblioteca, então entendemos melhor o que escreve este filósofo em *Emílio*. Está respondendo a Poulain de La Barre e a seus muitos seguidores. Isto é, se entende melhor os autores reconhecidos pela tradição filosófica se conhecemos a outra voz, a voz que foi silenciada.

O terceiro objetivo, não menos importante, é simplesmente fazer justiça a pensadores e pensadoras que têm sido capazes de superar os preconceitos de sua época. Dentro desse *corpus não-sexista* podemos diferenciar dois momentos: um primeiro momento histórico constituído pelo que se tem denominado o “memorial de agravos” (Amorós, 1997) e, um segundo período, de escritos abertamente feministas.

Com o conceito de “memorial de agravos”, a filósofa Celia Amorós se refere àqueles escritos anteriores ao século XVII e XVIII, ou seja, anteriores à Ilustração. Trata-se de textos que se queixam da injustiça que sofrem as mulheres e reivindicam a excelência do sexo feminino. São obras que normalmente se inscrevem dentro da chamada “querelle des femmes”, uma polêmica que durou vários séculos e enfrentou os misóginos com os “defensores das damas”. Em geral, ainda que não sempre, os misóginos eram religiosos que escreviam contra as mulheres sustentando que, por culpa delas, existia o pecado, que eram luxuriosas, que incitavam os homens a pecar etc. Por sua vez, os defensores das damas, pensadores que freqüentemente tinham uma mecenas (uma princesa ou duquesa que os sustentava financeiramente), vinham a público com seus escritos de resposta. É uma disputa muito longa, em que utilizam uma série de argumentos pontuais, alguns cômicos para os dias de hoje, em um estilo que, embora agora pareça um pouco absurdo, ~~que~~ ajustava-se à retórica da época. Entre os misóginos, eram freqüentes as apelações à autoridade: Aristóteles e os pais da Igreja eram constantemente ~~etemente~~ citados como eminências que tinham afirmado a inferioridade do segundo sexo e, em consequência, tratava-se de uma polêmica resolvida. Nos escritos de ambos os lados encontramos argumentos filológicos e bíblicos. Vejamos alguns exemplos. Apelava-se ao gênero das palavras: “bondade” é um substantivo feminino e “mal” é um substantivo masculino, daí que as mulheres sejam melhores. Se os misóginos lembravam Eva como causadora da expulsão, os defensores das damas respondiam “não foi Eva a primeira pecadora porque Eva não sabia. Deus tinha dado a ordem a Adão, além disso foi Madalena a primeira pessoa que Deus escolheu para que visse a Cristo” ou “a virgem, uma mulher, foi escolhida por Deus para encarnar nela” etc. Um pensador renascentista, Agrippa de Netesheim, para combater a idéia de que o sangue menstrual era mostra do caráter impuro das mulheres, sustentava que possuía poderes mágicos benéficos e era capaz de apagar incêndios. Também se mencionavam as listas de mulheres famosas por fazer o bem ou o mal. Como podemos ver, são argumentos que hoje

nos parecem esquisitos e pouco convincentes. O “memorial de agravos” entra dentro dessa longa polêmica. Talvez a obra mais importante seja a de Cristina de Pizan, que escreveu *Cidade das damas* no século XV. Seu argumento fundamental, que a converte em uma obra do tipo “memorial de agravos”, gira em torno da seguinte questão: como é possível que os misóginos digam que as mulheres em seu conjunto são inferiores e malvadas quando há tantas damas virtuosas e inteligentes? Seu interesse filosófico reside em seu anti-essencialismo, já que nega a existência de uma essência feminina, afirmando, ao contrário disso, o fato de que há mulheres muito diferentes. Dessa forma, Cristina de Pizan rejeita a homogeneização do coletivo feminino: não há “a mulher”, mas há “mulheres”, umas boas, outras malvadas, umas tontas, outras inteligentes. Mas essa autora não chega a reivindicar a igualdade. Limita-se a afirmar que Deus deu a cada sexo seu papel e, em consequência, os homens não devem desprezar as mulheres. Mas cada um deve permanecer em seu papel social. Por isso, há uma discussão dentro da história da teoria feminista sobre se a *Cidade das damas* pode ser considerada uma obra feminista. Há quem acredite que não, na medida em que não reivindica mudança da situação, apenas pede que se mude sua valoração (Amorós, 1997). Esse debate não é uma nova discussão bizantina, já que tem sua importância e sua significação no marco atual da polêmica sobre teoria e prática dos feminismos da igualdade e da diferença (Rivera, 1994). Desde o feminismo ilustrado ou feminismo da igualdade, considera-se que os escritos propriamente feministas são os que reivindicam a igualdade no acesso a todas as atividades próprias da humanidade, o acesso das mulheres a todos os papéis e funções sociais sem discriminação. Daí que para essa corrente os escritos filosóficos propriamente feministas só começam com a Ilustração, período no qual, contra as divisões hierárquicas entre nobres e plebeus próprias da sociedade estamental, se afirmava o conceito fundamental da “igualdade de todos os homens”. Que significava a “igualdade de todos os homens” para os pensadores ilustrados? Alguns – os mais numerosos – a entenderam como “igualdade de todos os do sexo masculino”. É o caso de Rousseau ou de Kant. Uma vertente minoritária e posteriormente esquecida a pensou como a “igualdade de todos os seres humanos” em base à capacidade de pensar. Na recuperação de textos esquecidos que falamos estarão, então, todos aqueles pensadores e pensadoras que entenderam a igualdade de todos os homens como a igualdade de todos os seres humanos.

A lista é longa, e citaremos aqui alguns como exemplo. O já mencionado Poulain de La Barre era um cartesiano e, conseqüentemente, quis levar à prática a idéia de seu mestre de combater os preconceitos através da razão. Sua obra *De l'égalité des sexes* começa com a pergunta: “Qual é o preconceito mais profundo e antigo?” E responde: “O preconceito sobre a inferioridade das mulheres”. Por isso, continua, “se formos capazes, através da razão, de superar esse preconceito, então poderemos superar muitos outros, porque esse é o mais profundo” (De La Barre in Puleo, 1996). Outra pensadora ilustrada, a marquesa de Lambert, era uma moralista do século XVIII. Das reflexões contidas em suas muitas obras, interessa aqui sublinhar sua idéia de que a moral não teme sexo e, em conseqüência, as mesmas regras devem reger homens e mulheres. A moral não deve sofrer diferenças por sexos (De Lambert in Puleo, 1993b). Sem dúvida *madame* Lambert está se referindo à moral sexual que sempre diferenciou homens e mulheres e permite aos primeiros condutas não aceitas nas mulheres. Utilizo o presente porque acredito que, apesar de todas as mudanças ocorridas com a assim chamada revolução sexual contemporânea e pelo feminismo, ainda hoje subsiste esse duplo código, essa exigência diferenciada segundo o sexo. Para *madame* Lambert, a honestidade deve ser a mesma em homens e mulheres. No século XIX voltará a se ouvir o mesmo protesto contra o duplo código. Quando as sufragistas pediam o voto, as vezes o faziam com cartazes que diziam: “Votos para as mulheres e castidade para os homens”, denunciando costumes e idéias morais permissivas para com a promiscuidade sexual dos homens em uma sociedade que castigava sem misericórdia qualquer afastamento feminino do imperativo do mais estrito pudor. São também interessantes as reflexões de *madame* Lambert sobre o teatro de Molière e sua nefasta influência na educação feminina. Segundo essa pensadora, Molière fez muito mal à sociedade francesa com duas obras nas quais zomba das “preciosas”, as mulheres intelectuais da época. Em *Les précieuses ridicules* e *Les femmes savantes*, esse dramaturgo ridicularizou a essas mulheres do século XVII que queriam ser cultas e formaram pequenos círculos literários que aperfeiçoavam a língua. Afirma De Lambert que, quando as mulheres entenderam que se apenas se dedicassem a sua aparência física e a malgastar a fortuna em luxuosas modas eram menos criticadas que se se esforçassem em estudar e se aperfeiçoar, então se dedicaram ao mais fácil, o qual levou à corrupção da sociedade francesa do século seguinte. Continuando a observação de *madame* Lambert, me pergunto por que razão

tantos diretores de teatro atuais colocam freqüentemente em cena essas duas obras. Molière é um grande autor, com obras melhores e menos conservadoras ideologicamente que essas duas. Por que, então, essa preferência? Deixo a resposta para quem lê.

O *corpus* de autores esquecidos deve incluir também o co-diretor da *Encyclopédie* D'Alembert, um filósofo feminista que polemiza com Rousseau, quando este estava escrevendo *Emílio*. Em uma carta dirigida a ele, cobra-lhe tratar às mulheres como aos povos vencidos aos quais se tiram as armas. Negar-lhes a educação é, afirma, impedi-lhes realizar obras de gênio. A maior fragilidade do corpo não significa uma natureza inferior (D'Alembert in Puleo, 1993b). A correspondência trocada nos mostra que os filósofos que geraram teorias excludentes não estavam limitados por uma época em que não se podia pensar de outra maneira. Não eram os “pobres filósofos” dos argumentos pouco informados que são usados para defendê-los. Não eram sexistas porque “não conheciam nenhuma mulher inteligente”. O eram porque justamente se opunham às reivindicações de igualdade de outros pensadores e pensadoras de sua época. Suas teorias eram a reação frente às demandas de mudança social.

Já na Revolução Francesa, vamos encontrar mulheres que combinavam a teoria com a ação política. A figura paradigmática é a pensadora e dramaturga Olimpia de Gouges, que, no ano do Terror, em 1793, foi morta na guilhotina por causa de suas idéias. Nela encontramos a freqüente união de antiescravagismo e feminismo. Defendeu a libertação dos escravos negros nas colônias francesas do Caribe em sua obra de teatro *L' esclavage des noirs* e redigiu a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, concebida como resposta e complemento à famosa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que não incluía as mulheres. Em sua Declaração, afirmava que “a mulher que tem o direito de subir ao cadafalso deve ter também o direito de subir à tribuna”. Desgraçadamente, os revolucionários somente lhe concederam o primeiro.

Com a Revolução de 1789, muitas mulheres ilustradas assumiram a idéia da igualdade, que era a idéia do momento, a igualdade de todos os homens, essa igualdade, essa liberdade e essa fraternidade da Revolução, e a reclamavam também para o conjunto das mulheres. Essa reivindicação será rejeitada. Em novembro de 1793, são mortas na guilhotina Olimpia de Gouges, a girondina *madame* Roland, ambas partidárias da Revolução, e a conservadora

rainha Maria Antonieta. Como motivo dessas três execuções, um jornalista da época afirmou no periódico *Le Moniteur Universel* que, em um curto espaço de tempo, o tribunal revolucionário acabava de dar às mulheres um exemplo sem precedentes que, esperava ele, terá seus efeitos. Apesar das enormes diferenças ideológicas que as separam, o autor do artigo assinala que um mesmo erro as conduziu ao cadafalso: ter esquecido as virtudes do seu sexo. Explica ele que Maria Antonieta foi uma “mãe má e esposa licenciosa”, Olimpia de Gouges deixou-se levar pela imaginação e *madame* Roland quis elevar-se acima da natureza em seu desejo de acumular conhecimentos. Vê-se, então, que o periodista revolucionário tinha uma idéia globalizadora do que significava a morte dessas três mulheres. Tratava-se de uma lição para que as mulheres não se afastassem do papel correspondente a seu sexo. Isso nos mostra até que ponto, nesse momento histórico, existia a percepção de que as mulheres estavam assumindo o conceito de igualdade e desde as mesmas fileiras revolucionárias se rejeita essa mudança.

Agregarei para a reflexão um dado interessante: no Antigo Regime antes da Revolução, no sistema feudal em que nobres e plebeus viviam em estamentos separados que não admitiam a mobilidade social, as mulheres ilustradas eram as primeiras a abrir espaços democráticos – os salões literários e filosóficos – nos quais os plebeus com mérito intelectual podiam falar em pé de igualdade com os nobres. Os primeiros âmbitos de igualdade democrática foram os salões literários e filosóficos presididos por mulheres, que começaram a instalar-se como costume no século XVII. Serão esses mesmos homens plebeus que, como Rousseau, tinham conseguido influência intelectual e política graças às mulheres que presidiam os salões e criavam a opinião pública da época os que vão fechar a porta da igualdade, inaugurando o que as mulheres da revolução denunciaram como uma “nova aristocracia”. De fato, alguns textos de protesto que circulavam durante a Revolução denunciavam que os homens tinham se convertido em uma nova aristocracia, a aristocracia dos homens, em que foi substituída a hierarquia por parentesco pela do sexo.

Reconhecimento das filósofas

A terceira tarefa é o reconhecimento das pensadoras. Podemos perguntar em primeiro lugar: tem havido filósofas? Se olharmos os manuais, chegaremos à conclusão de que nunca existiram. O *corpus* filosófico tradicional é totalmente masculino. Hoje, graças ao

movimento e à teoria feminista, começamos a reconhecer figuras filosóficas que têm sido desprezadas pelo fato de ser mulheres. Reconhecer as pensadoras é uma forma de acabar com a invisibilidade das mulheres.

As historiadoras foram as primeiras a mostrar a invisibilidade das mulheres na História. Na segunda metade do século XX, examinando os livros e manuais de história, perguntaram-se onde estavam as mulheres. Havia apenas uma História de generais e imperadores, com algumas poucas mulheres, Cleópatra e algumas mais, em geral mencionadas como as malvadas. Frente a esse quadro desolador, as historiadoras propuseram-se a tarefa de recuperar as figuras femininas. A forma como se iniciou esse estudo variou segundo as tradições de cada país. Na Espanha, por exemplo, começou recuperando as figuras das santas e das freiras, enquanto na França a atenção se concentrou nas figuras das favoritas, das cortesãs. Mais tarde, estudou-se a vida cotidiana das mulheres anônimas.

Na filosofia, estamos recuperando pouco a pouco as pensadoras esquecidas. Este terceiro tipo de trabalho não se focaliza tanto na questão da opressão como o primeiro, mas na capacidade de criação das mulheres. Se pergunta sobre o que disseram as filósofas, questionando se afirmaram alguma coisa diferente, algo que não se encontre nos pensadores homens. Dito isso, quero agregar que considero que nunca devemos perder de vista o horizonte da desigualdade e das relações de poder. Caso contrário, rapidamente podemos cair no que seria uma perspectiva de gênero acrítica.

É difícil recuperar o passado filosófico feminino. Torna-se uma tarefa de investigação parecida com a das historiadoras, porque o que as mulheres fizeram no passado não era reconhecido como valioso. Por isso, não se guardava. Não é uma casualidade que a maior parte dos escritos das pensadoras tenha desaparecido. Simplesmente, não se considerava digno de reconhecimento. As historiadoras da filosofia que tratam de dialogar com as filósofas não encontram os textos originais e freqüentemente devem se conformar com obras que contam o que as filósofas diziam. Esse problema se evidencia sobretudo com as filósofas antigas. Graças a Jámblico, sabemos da existência de dezessete discípulas destacadas de Pitágoras, mas delas somente nos chegaram seus nomes. De Aspasia de Mileto, amante de Péricles, somente temos algumas referências pelas quais reconstruir sua figura em um

exercício feminista de “solidariedade não amnésica” (Gonzales Suarez, 1997: 76) exige um estudo detalhado e difícil.

Como já foi assinalado, alguns trabalhos tratam de identificar uma forma singular do filosofar feminino. Partindo de teorias da diferença sexual, buscam um pensamento pré-lógico, de caráter mais intuitivo que o masculino. Essa investigação, realizada por historiadoras, tem se orientado em especial às pensadoras místicas do período medieval (por exemplo, Rivera, 1992; Lorenzo, 1996). Outro tipo de trabalhos privilegia aquelas autoras que reivindicaram a igualdade entre os sexos ou que oferecem uma perspectiva filosófica especial marcada pela sua condição social feminina.

Dentro desse grande esforço de recuperação da criação cultural feminina, devemos mencionar a edição crítica de obras inacessíveis ao público por não terem voltado a ser publicadas desde sua aparição ou nunca terem sido traduzidas. Nesses casos, tende-se a sublinhar a contribuição original dessas obras esquecidas.

Algumas figuras do passado filosófico recente têm suscitado interesse por apresentar traços ausentes nas tradições às quais pertenciam. Os trabalhos de Ana de Miguel se interessaram pelas vozes femininas e questionadoras da situação da mulher na tradição socialista, assinalando a importância da obra de Flora Tristán (De Miguel e Romero, 2003) e de Alexandra Kollontay (De Miguel, 2000); entre as filósofas do século XX que mais atenção têm atraído destacam Simone Weil, crítica do totalitarismo que levou seu compromisso a ponto de trabalhar como operária em uma fábrica (Revilla, 1995, Renau, Fernández Buey, Miyares e Pinto, ~~em~~ in Valcárcel e Romero, 2001), Hannah Arendt (Cruz, Birulés e Sánchez Muñoz in Valcárcel e Romero, 2001), que substituiu a categoria de *mortalidade* privilegiada pelo seu mestre Heidegger pela de *natalidade*, a qual “implica um ponto de vista novo, que aponta para uma implícita dignificação do corpo e ao mesmo tempo permite pensar a *pluralidade* em termos que vão além do simples pluralismo do “vale tudo” (Birulés, 1995: 14), e Maria Zambrano, discípula de Xavier Zubiri, que reclamou a emergência de uma razão poética que opere como mediação com a terra para superar o racionalismo moderno (Corrada, Cobos Navidad in Valcárcel e Romero, 2001; VV. AA. in *Asparkia*, 1992).

Os estudos sobre Simone de Beauvoir e sobre outras pensadoras feministas reúnem dois tipos de tarefa: reconhecimento de filósofas e constituição de um *corpus* não-sexista (Romero in Valcárcel e Romero, 2001). *O Segundo Sexo*, publicado em 1949, foi o que denominei uma vez como “uma voz no silêncio” (Puelo in Amorós, 1995), porque escrito em um momento no qual não existia movimento feminista. O sufragismo tinha acabado e havia-se produzido a volta à casa das mulheres após a Segunda Guerra Mundial, e no entanto Simone de Beauvoir, desde o existencialismo, faz uma conceitualização filosófica da feminilidade para criticar a “hetero-designação” (Valcárcel, 1991), termo com o qual Amélia Valcárcel tem se referido à particular condição das mulheres definidas de fora, designadas como mães ou prostitutas desde tempos remotos. Receber a definição de nosso ser e de nossas funções de quem se autodefine como o autêntico Sujeito é o corolário da carência de poder.

A antropologia filosófica existencialista dá a Simone de Beauvoir um marco adequado para criticar o essencialismo tradicionalista. Nesta filosofia de ruptura, o homem é concebido como o que não tem essência, mas existência, o que significa que é autoconstrução, que não é um ser predefinido, como no típico exemplo da mesa, que tem uma definição porque tem sido desenhada para uma função. Segundo o existencialismo, cada ser humano vai-se definindo através do que vai elegendo em sua vida. Com nossas grandes e pequenas decisões, em cada momento vamos decidindo quem seremos. Esse projeto – que é o ser humano –, no caso das mulheres, diz Simone de Beauvoir, está truncado, porque para poder ser projeto, para *ser meu próprio projeto*, tenho de ter um âmbito de possibilidades de escolha. Se não me concedem mais do que uma possibilidade, não há escolha, não há liberdade. Por isso, Simone de Beauvoir rejeita em 1949 a definição de “a mulher” com um único destino, ser esposa e mãe. E reivindica a saída das mulheres do fechado âmbito doméstico para o mundo da criação cultural, da racionalidade, da política.

A influência dessa pensadora foi enorme nas sociedades ocidentais do século XX. As líderes do movimento feminista que surge entre meados dos 60 e início dos 70 vão se declarar “filhas de Beauvoir”. É bonito e emocionante esse reconhecimento. Todas tinham lido *O Segundo Sexo* e sua semente crítica pouco a pouco vai germinando. Alguns anos depois de publicado produz a grande revolução dos costumes que vai ser o feminismo

contemporâneo. Aqui temos um caso no qual a filosofia determina em grande medida o movimento social.

Apesar da enorme importância de seu pensamento, como tudo o que diz respeito às mulheres é desvalorizado, até agora Simone de Beauvoir tem sido considerada mais como romancista à sombra de Sartre. Ela mesma dizia que não era filósofa. Os estudos mais recentes têm assinalado os pontos nos quais Simone de Beauvoir se diferencia de Sartre em sua teorização do existencialismo e chegam inclusive a mostrar que Sartre muda seu conceito de “situação”, um dos conceitos-chave do autor de *O Ser e o Nada*, por influência de Beauvoir. Para o primeiro Sartre, a situação sempre poderia ser reinterpretada. Segundo sua primeira elaboração, se estamos em uma situação, seja ela qual for, sempre somos livres, podemos interpretá-la de outra forma. Para Simone de Beauvoir, quiçá por sua compreensão da situação feminina, com todos os seus condicionamentos na época em que escreveu, ainda mais rígidos que hoje, nem todas as situações permitem uma liberdade absoluta. Para ela, a situação é mais condicionante que para Sartre – e, segundo alguns estudos, essa concepção influenciará escritos posteriores de Sartre.

O debate interno

Finalmente, às três atividades já mencionadas de aplicação do enfoque de gênero à filosofia, temos de agregar outra estreitamente relacionada com as anteriores: a elaboração de teorias ao calor de debates internos que afetam particularmente a práxis e a organização social humana do futuro.

Sem pretender ser exaustiva, podemos afirmar que algumas das temáticas mais importantes são a polêmica entre igualdade e diferença, a redefinição da cidadania e a democracia paritária, o multiculturalismo, a questão do sujeito, a objetividade da ciência, a ética do cuidado e as relações entre feminismo, ecologia e globalização.

Vejam, por exemplo, o que se discute em torno da natureza de mulheres e homens. Ou os sexos são ontologicamente diferentes, ou a diferença vem dada culturalmente. A socialização produz as diferenças entre os sexos ou há uma essência masculina e outra feminina? São produto da biologia ou da História? O feminismo da igualdade enfatiza a

similitude entre homens e mulheres (Amorós, 1997; Valcárcel, 1997; Camps, 1998; Molina Petit, 2000; Femenías, 2000), ao passo que o feminismo da diferença defende – como seu nome indica – haver uma diferença fundamental entre os sexos e que há que preservá-la (Rivera, 1997). Isso nos leva a uma práxis diferente. O feminismo da igualdade em suas diferentes versões propõe políticas de ação positiva, de integração e acesso aos recursos. O feminismo da diferença – em suas muito diversas vertentes franco-italiana e norte-americana – tende a defender a existência de uma cultura feminina e a necessidade de que as mulheres se centrem em si mesmas, deixem de pensar na desigualdade e fomentem os próprios valores. A práxis do pensamento da diferença sexual tende a deixar em segundo plano essa tarefa reivindicativa, o que a torna alvo de fortes críticas de outros setores feministas (Posada Kubissa, 1998; Cirillo, 2002). As mulheres não teriam, desde sua perspectiva, nada a ganhar em um acesso mais equitativo ao poder e aos recursos. Com um título significativo – *Não Creias Ter Direitos* –, um grupo de pensadoras italianas desaconselha buscar a igualdade, que seria, segundo consideram, uma armadilha ideológica na qual as mulheres perderiam sua identidade (Livraria das Mulheres de Milão, 1991). Em vez disso, propõem um *estar entre mulheres* e uma recuperação do mundo simbólico feminino privilegiando as relações da filha com a mãe e o *affidamento* ou relação de autoridade iniciática entre uma mulher adulta e uma jovem. No tema da violência e da guerra, de tanta atualidade, algumas feministas anglo-saxãs da diferença elaboraram uma práxis pacifista em nome da capacidade feminina de parir e, por isso, em uma suposta compreensão diferente da importância e da fragilidade da vida.

A redefinição da cidadania, da democracia paritária, dos direitos reprodutivos, dos problemas derivados do multiculturalismo, a abolição da prostituição versus o reconhecimento do direito das trabalhadoras do sexo são alguns dos temas debatidos na filosofia política. As propostas feministas influem nas decisões dos Parlamentos ocidentais (Valcárcel, 1997 e 2000; Agra, 2000, 2001 e 2002; Rubio, 1997; Quesada, 2000; Campillo, 2002). Algumas visões chegam a questionar conceitos-chave das sociedades modernas. Carol Pateman, filósofa política, sustenta, por exemplo, que o conceito de indivíduo, próprio da sociedade liberal, é um conceito de perversas consequências para as mulheres e exemplifica no tema da prostituição, porque, com os conceitos de “indivíduo” e de “contrato”, diz Pateman, a prostituição seria simplesmente um contrato pelo qual se vende uma parte ou uma função.

Cada um é dono do próprio corpo e, em consequência, a prostituição é um contrato como outro qualquer. O mesmo pode ser aplicado no tema das mães de aluguel, que, nessa visão liberal da sociedade e do ser humano, podem alugar sua função materna. Porque, afirma Pateman, na realidade a categoria de “indivíduo” é masculina e esconde em seu pretendido caráter neutro que as mulheres não contratam seu corpo como indivíduos, mas como mulheres (Pateman, 1988). Essa visão se vincula com a disputa política entre um setor, inclusive do feminismo, que sustenta que a prostituição tem de ser suprimida, abolida, e outro setor que defende que tem de ser regulamentada, para que as prostitutas tenham seus direitos sociais reconhecidos (Osborne, 1991, 1993). Esse seria o lado prático da polêmica sobre se a prostituição pode ser entendida como um contrato.

Outro dos temas que estão hoje em reelaboração na filosofia feminista é o do *sujeito*. As teorias deconstrutivas têm tentado superar a polêmica em torno da identidade do sujeito “mulher” com uma noção de sujeito fragmentado, ou “nômade”, como em Rosi Braidotti, definido pela multiplicidade de pertenças. A questão estaria em ser conscientes das diferenças entre mulheres e de nossas múltiplas determinações de classe, raça, etnia etc. Essas teóricas usualmente consideram que as mulheres podem assumir estrategicamente a identidade de gênero em certos momentos para *empoderarse*.

O tema do sujeito é muito complexo e está relacionado com o debate modernidade/pós-modernidade que produziu interessantes polêmicas entre Judith Butler, Sheyla Benhabib e Nancy Fraser, entre outras¹. Nesse debate, enfrentam-se as que defendem que o sujeito é constituinte, isto é, que temos uma parte de liberdade para escolher, e aquelas pensadoras que sustentam que estamos totalmente formados/as, constituídos/as pelos discursos dominantes e não temos realmente nenhuma margem de liberdade. O problema seria então: se negarmos a existência de um mínimo de liberdade para nossa autoconstituição, pode ser implementada uma política emancipatória com essa visão do sujeito? (Amorós, 1997).

No terreno da filosofia moral, a ética do cuidado constitui uma autêntica novidade. Sua principal teórica, Carol Gilligan, afirma que existe uma forma distinta de pensamento moral que não corresponde à forma como a filosofia tradicionalmente tem trabalhado. As

¹ [Ver Praxis Internacional, vol. 11, n. 2, julho de 1991; e também Femenias, 2000.](#)

mulheres, teríamos uma forma de entender a ética relacionada com o cuidado de seres dependentes, com o sentido da responsabilidade, ao passo que nos homens predominaria uma idéia da moral como respeito dos direitos recíprocos entre iguais. Esse modelo masculino seria o respeito às regras do jogo. Com sua teoria, Gilligan recolhe e reexamina algo que os éticos tinham descrito tradicionalmente e Kohlberg tinha mostrado em um estudo contemporâneo de ética descritiva. Esse estudo afirmava que, dos seis níveis de desenvolvimento da moral – partindo do pensamento moral mais rudimentar das crianças até o mais elevado, que se orienta por princípios morais abstratos (por exemplo, o princípio kantiano de nunca utilizar um ser humano como mero meio para um fim) –, as mulheres estariam no nível três – nível de querer agradar aos outros, cuidar deles, ser amável, fomentar as relações afetivas, mas sem chegar a entender as relações morais como aplicação de princípios universais e abstratos. Em resposta a Kohlberg, Gilligan sustenta que o problema está na hierarquização: o pensamento moral do cuidado tem sido inferiorizado dentro da tradição filosófica. Em vez de diferenciar níveis enumerados hierarquicamente, Gilligan propõe pensar que *justiça* e *cuidado* são duas formas ou, utilizando sua expressão, duas *voces* diferentes dentro da moral. Essa proposta deu lugar a uma profunda polêmica porque muitas feministas consideram que Gilligan se equivoca e assume para as mulheres valores tradicionais nascidos da opressão, valores que se formaram nas tarefas de serviço aos demais no âmbito doméstico. Dado que o que fazemos habitualmente modela nossa forma de pensar e ser, não estaríamos confirmando as mulheres nos papéis tradicionais ao exaltar a ética do cuidado? A polêmica continua aberta e não faltam posições intermediárias que buscam compatibilizar as exigências de justiça e a revalorização do cuidado.

Finalmente, farei referência a um tema que está relacionado com a ética do cuidado, ainda que não se limite a ela: o ecofeminismo, ou união de feminismo e sensibilidade ecológica. Essa nova corrente de pensamento e prática nasce como preocupação pela natureza entendida de duas formas: como natureza interna (nossos próprios corpos) e como natureza externa (o meio ambiente e os seres vivos não humanos). Nossos próprios corpos são Natureza. Ainda que esteja fora de dúvida que a contaminação do meio ambiente afeta a ambos os sexos em todas as idades, reconhece-se que há grupos de maior risco, como as crianças, por exemplo. Alguns estudos indicam que também as mulheres o são, por causa

da maior proporção de tecido gorduroso no corpo feminino. As substâncias químicas tóxicas fixam-se nas gorduras, o que, somado à instabilidade hormonal, explicaria a ocorrência da síndrome de sensibilidade química múltipla (SQM), entre outras patologias, nesta metade da população (The Boston Women's Health Book Collective, 2000, p. 477-478). No ano 2002, a Rede Medioambiental de Mulheres, com sede em Londres, denunciou o silêncio que cerca a principal causa do alarmante aumento do câncer de mama nos últimos cinquenta anos: os xenoestrógenos ~~aíás-onas-a~~ (pesticidas organoclorados, dioxinas das incineradoras, resinas sintéticas e outras substâncias contidas em produtos de limpeza, invólucros de plástico, pinturas etc.), substâncias quimicamente similares aos hormônios femininos. Esses efeitos sobre a saúde feminina são um aspecto pouco conhecido do modelo tecnológico atual que explica o interesse de uma parte do feminismo pelos temas da ecologia.

A questão é muito ampla e conecta imediatamente com a questão da globalização e o modelo de desenvolvimento não-sustentável que Ocidente está exportando. Não posso aqui aprofundar e me limitarei a assinalar dois ou três aspectos que são particularmente relevantes desde o ponto de vista filosófico. Um deles é a crítica ao modelo mecanicista de natureza. A sociedade tecnológica em que vivemos se assenta em um modelo mecanicista de natureza que remonta a Bacon e Descartes. Lembremos a curiosa teoria cartesiana do animal-máquina. Naquela época começa a vivisseção ou experimentação com animais vivos. Descartes sustentava que os gritos de dor dos animais nos laboratórios eram como o barulho de uma engrenagem de relógio, porque o animal, segundo o filósofo, era incapaz de sofrer. Essa extravagante teoria do animal-máquina foi muito combatida pelas mulheres ilustradas da época, o que foi interpretado pelos partidários de Descartes como prova de que as mulheres não eram aptas para a filosofia. Essa questão nos leva de novo à mencionada “outra voz” das mulheres na ética. É um exemplo da desvalorização de uma virtude própria da ética do cuidado: a compaixão, qualidade moral muito desprezada na história da filosofia. Por que tem sido desprezada a compaixão? Será que é porque “tem gênero”? Historicamente, a compaixão tem sido freqüentemente uma atitude feminina. Sua inferiorização deve-se, mesmo que parcialmente, a que o status de gênero afeta tudo o que toca?

Mas que relação existe entre essa teoria do animal-máquina e a sociedade atual e seus problemas de saúde e sustentabilidade? Para responder a essa pergunta basta pensar nos problemas alimentares atuais, nas “vacas loucas”, no escândalo dos nitrofuranos cancerígenos nas galinhas que afeta nesse momento Portugal, a situação dos animais nas granjas industrializadas, a imobilização e infinita tortura dos animais nas práticas de pecuária intensiva (Singer, 2002: 81-90), ter transformado em desgraçadas máquinas de produzir carne implica, evidentemente, um olhar sem compaixão sobre a natureza. E ao mesmo tempo é uma visão da natureza que nos está provocando um grande estrago. Há pontos de contato entre o modelo tecnológico de desenvolvimento e a visão androcêntrica que tem desprezado algumas características ou atitudes consideradas femininas. Porém, não considero que essas características sejam femininas por essência. Muitos homens podem tê-las também, mas não formam parte do modelo histórico viril que se oferece aos jovens preocupados em afirmar sua masculinidade. Por outro lado, é necessário ter presente que o modelo de desenvolvimento tecnológico imperante não é explicável unicamente pela análise de gênero, mas obedece a fatores de muito diversa índole, especialmente vinculados a poderosos interesses econômicos. No entanto, não se deve ignorar o componente de gênero quando se analisa a cosmovisão que sustenta o atual modelo de desenvolvimento, procedente de uma cultura que sistematicamente excluiu e inferiorizou as mulheres. Os dualismos hierarquizados natureza/cultura, razão/emoção, espírito/matéria, humano/animal, homem/mulher têm sido minuciosa e magistralmente postos em relação com a crise ecológica pela filósofa australiana Val Plumwood em sua análise da constituição histórica de uma fantasiosa identidade (masculina) dominadora que acredita não ser natureza nem depender dela para subsistir.

Dentro da corrente ecofeminista, a figura mais conhecida como ativista política ao tempo que teórica é Vandana Shiva. Se não compartilho todos os seus pontos de vista, parece-me uma pensadora muito interessante. Tanto em seus livros como em diversos fóruns de crítica à globalização, entre eles o Fórum Social Mundial de Porto Alegre de 2002, denunciou com grande poder de convicção e argumentos contundentes o que se tem denominado “o mau desenvolvimento”: um desenvolvimento agrícola-pecuário intensivo, um desenvolvimento não-sustentável que provoca as primeiras vítimas entre as mulheres pobres e as crianças do chamado Terceiro Mundo, desviando a produção para o mercado internacional e

envenenando a terra, a água e o ar com pesticidas e adubos que endividam e contaminam os agricultores, eliminando a biodiversidade, impondo os transgênicos cinicamente em nome da luta contra a fome e apropriando-se das riquezas naturais através das biopatentes.

A questão da justiça social está estreitamente vinculada à questão do meio ambiente. Ivone Gebara tem expressado de forma eloqüente essa idéia ao afirmar que, hoje em dia, a *justiça social* requer *ecojustiça* (Gebara, 2000: 28). Como assinala a ecofeminista Ynestra King, temos de superar a discussão sobre qual é a contradição fundamental (a desigualdade social ou a crise ecológica) e entender as duas em sua relação.

Se nós mulheres queremos nos libertar, devemos nos distanciar o mais possível do mundo natural e fechar os olhos frente a sua destruição (dizer, como se tem afirmado, que não é assunto nosso e o consertem os que estragaram)? Ou devemos nos constituir em consciência crítica da espécie humana em um momento particularmente perigoso de autodestruição dadas as capacidades tecnológicas atuais? O encontro de feminismo e ecologia é a afirmação de uma Natureza revalorizada feita por aquelas que foram consideradas como Natureza e desprezadas por isso. É um questionamento dos excessos de uma razão tecnológica guiada pela vontade de domínio e de enriquecimento ilimitado.

Somente se demonstrarmos ser capazes de mudar nossa visão de natureza, convertida com a modernidade em mera matéria-prima, se aprendermos a respeitar a natureza não humana, poderemos fazer com que subsista a natureza humana em condições dignas de ser vividas. Se trata, sem dúvida alguma, de um grande desafio para o século XXI.

Um final em aberto

Com este esboço do panorama geral, espero ter conseguido transmitir de maneira clara aquilo a que me tinha proposto: mostrar as diversas tarefas abertas à filosofia desde a aplicação da teoria feminista e de gênero. São estratégias e temáticas que nos permitem descobrir caminhos ocultos que enlaçam o pensamento metafísico com a filosofia política, a ética e as opções e estilos de vida. Creio que o feminismo é atualmente uma das formas mais importantes de aproximação da filosofia com a cotidianidade. É uma nova perspectiva aberta a quem queira explorá-la. Permite que a venerável “mãe de todas as ciências”

recupere o que nunca devia de deixar de ser: um pensamento no qual definimos nossa vida, um pensamento apaixonado pela nossa existência, nossa realidade e nosso futuro comum.