



POR UMA PERSPECTIVA FEMINISTA EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA

IZILDA CRISTINA JOHANSON¹

RESUMO: Este artigo pretende defender e explorar o sentido de se empreender abordagens de perspectivas feminista em história da filosofia e defender a especificidade desta diante de práticas e empreendimentos voltados especificamente e exclusivamente ao campo onde se põe em questão e debate teorias feministas. Defendemos que fazer filosofia de perspectiva feminista não é o mesmo nem muito menos se reduz a fazer teoria feminista ou de gênero. Para essa defesa, mobilizaremos a filosofia antidogmática iluminista de Mary Wollstonecraft e a filosofia antidogmática existencialista de Simone de Beauvoir, em suas semelhanças e diferenças filosóficas. As chamadas questões de gênero estarão no centro do debate filosófico. A partir delas, buscaremos evidenciar a necessidade de historicização dos próprios termos da diferença sexual, analisar, no contexto de sua conceitualização, o modo operatório dessa oposição binária, muito frequentemente apresentada a partir da sexualização exclusiva do indivíduo do gênero feminino, pondo, por fim em xeque, certas construções hierárquicas e generificações do pensamento que dela decorrem e que não podemos, de nossa parte, considerar nem verdadeiras, nem evidentes, nem muito menos naturais..

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; História da Filosofia; Gênero; Feminismo.

ABSTRACT: This paper intends to defend and explore the sense of undertaking approaches from a feminist perspective in the history of philosophy and to defend its specificity in the face of practices and enterprises specifically and exclusively focused on the field where feminist theories are questioned and debated. We argue that doing philosophy from a feminist perspective is not the same nor is it reduced to doing feminist or gender theory. For this defense, we will mobilize Mary Wollstonecraft's Enlightenment anti-dogmatic philosophy and Simone de Beauvoir's existentialist anti-dogmatic philosophy, in their similarities and philosophical differences. So-called gender issues will be at the center of the philosophical debate. Putting gender issues at the center of the philosophical debate, we will seek to highlight the need for historicization of the very terms of sexual difference, analyzing, in the context of its conceptualization, the operative mode of this binary opposition, most often presented from the exclusive sexualization of a female individual, and finally checking certain hierarchical constructions and generalizations of thought that flow from them and which we cannot, for our part, regard as true, obvious, or natural.

KEYWORDS: Philosophy; History of Philosophy; Gender; Feminism.

¹ Professora de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado de São Paulo (USP). E-mail: i.johanson@unifesp.br.

O ponto de partida deste ensaio é duplo. Afirma primeiramente que, no campo da filosofia, as chamadas "questões de gênero" não foram invenção das feministas, pelo menos no sentido de que as distinções entre os sexos e, portanto, a definição do lugar e dos papéis de gênero (masculino e feminino) sempre foram questão para os filósofos. De sorte que, se há uma contribuição inegável e inestimável dos estudos de gênero e feministas à produção de conhecimento nos seus mais diversos campos e especificidades, incluindo o filosófico, é essa de por às claras e em evidência isto de que sexo e gênero têm sido, desde os primórdios da história do pensamento, categorias úteis a certos propósitos indelevelmente ligados à construção dos saberes. As feministas não inventaram, contudo, foram sobretudo elas que, desde muito tempo e não por acaso, trouxeram para o centro do debate a questão - no mais frequentemente camuflada e mais ou menos dissimulada nas muitas filosofias e saberes estabelecidos em sua atualidade própria ou na assim denominada tradição - de que as diferenças entre os sexos têm se constituído num elemento e num recurso imprescindíveis a certas edificações conceituais e teóricas de filósofos, e que, por isso, o sexismo, o masculinismo e a misoginia constatados nessas filosofias não são, como comumente se supõe, simples elementos periféricos e superficiais delas, mas, antes, estruturais; tampouco se devem unicamente a características culturais de época, a um espírito de época supostamente superado, mas, antes, a uma demanda interna que tem o exercício do poder como núcleo intencional e de ação. É essa problemática que o presente trabalho, de perspectiva feminista, visa abordar.

Em segundo lugar, consideramos que as questões de gênero nessas filosofias de filósofos quase nunca foram tematizadas aberta e diretamente em seus sistemas conceituais, porém, mais frequentemente, de modo marginal, quase dissimulado, conferindo, assim, um caráter dogmático a sua abordagem, uma vez que, enquanto marginais ou assessórias, essas questões de gênero não precisariam se submeter ao escrutínio de uma razão crítica, de resto voltada aos assuntos entendidos então como mais universais e relevantes da humanidade. É desse modo principalmente que vemos que, ao longo da história, os componentes claramente machistas e de misoginia das filosofias de filósofos quase sempre são interpretados quando não com humor (como se esses componentes revelassem uma espécie de verve cômica da filosofia e, enquanto piada, algo totalmente sem relevância teórica), ou então como, no máximo, pequenos deslizes morais, os quais, de resto, invariavelmente costumam ser justificados por um suposto contexto cultural histórico, ou espírito de época.

Para que não vaguemos pelos campos de uma reflexão puramente abstrata, algumas indicações pontuais, no entanto bastante representativas, podem nos ser úteis, dado que nos

dirigiremos a figuras canônicas e, portanto, bastante representativas, da história da filosofia. Começamos, pois, no século IV a.C. com Aristóteles, que assegura, por exemplo, que o desenvolvimento da fêmea, após o nascimento, é mais rápido que o do macho: ela chega mais rápido à puberdade, à idade madura, à velhice, mas isso se deve ao fato de as fêmeas serem por natureza mais fracas e mais frias, razão pela qual é preciso considerar sua natureza como uma imperfeição natural (ARISTÓTELES, 1985, p. 1113). No mundo dos seres humanos, isto tem consequências políticas, dado a relação entre homem e mulher ser, para Aristóteles, de natureza desigual:

Entre os sexos também, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior; aquele domina, esta é dominada; o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo o gênero humano [...] há por natureza várias classes de comandantes e comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança (ARISTÓTELES, 1985, p. 19 e 32)

Se destacarmos passagens como essas, nas quais o autor se refere à distinção entre homem e mulher, colocando esta última em lugar inferior, não raro surgirão justificativas do tipo: "Aristóteles era um homem do seu tempo - diz-se - um tempo em que o machismo e a misoginia eram aceitos". Não obstante, sabemos cada vez mais e melhor que naquele mesmo tempo de Aristóteles existiam também mulheres filósofas, produzindo também filosofia, mas segundo outros princípios e entendimentos acerca da realidade sobre a qual filosofavam (ver, por exemplo, WAITHE, 1987, e também WIDER, 1986)².

Avancemos na história perto de uma dezena de séculos. Quem entende a história como o avanço de um movimento progressivo linear, talvez possa esperar que algo relacionado ao modo como a filosofia ocidental, na figura de alguns dos filósofos mais canônicos de sua história, concebe e descreve a mulher, tenha avançado, no sentido de produzir um entendimento mais próximo daquele que podemos encontrar nos tempos atuais. Vejamos, por exemplo, o que diz um dos mais consagrados, Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*:

Era necessário que a mulher fosse feita para adjutório do homem. Não, certo, adjutório para qualquer outra obra, como alguns disseram; pois, nisso o homem pode ser ajudado, mais convenientemente, por outro homem, do que pela mulher; mas para o adjutório da geração. O que se pode compreender mais manifestamente, se se considerar o modo da geração, nos seres vivos. [...] Ora, o homem se ordena a uma operação vital mais nobre, que é o *inteligir*. (Aquino, 2002, questão 92, artigo 1, solução).

² Há vários estudos, livros e artigos, que mostram a presença e a produção de filósofas na Grécia Antiga; mencionamos pelo menos um livro e um artigo.

Neste caso, em relação a essa pequena amostra dedicada à ontologia da mulher, parece que a história não avançou tanto quanto se poderia esperar. Assim também, do ponto de vista político, são tiradas as consequências:

Há dupla sujeição. Uma servil, pela qual o superior usa do súdito, em sua utilidade, e essa sujeição foi introduzida depois do pecado [original]. Outra é a sujeição econômica ou civil, pela qual o chefe usa dos súditos para o bem destes: e tal sujeição já existia antes do pecado [original]. Pois faltaria o bem da ordem, na sociedade humana, se uns não fossem governados por outros, mais sábios. E assim, por essa sujeição, é que a mulher é naturalmente dependente do homem; porque este tem naturalmente maior descrição racional. (Aquino. 2002, questão 92, artigo 1, resposta à segunda objeção).

Saltemos, então, mais alguns séculos e aportemos no XVIII, com Rousseau:

A procura das verdades abstratas e especulativas, dos princípios, dos axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as ideias não é da competência das mulheres, seus estudos devem todos voltar-se para a prática; cabe a elas fazerem a aplicação dos princípios que o homem encontrou, e cabe a elas fazerem as observações que levam o homem ao estabelecimento de tais princípios. Todas as reflexões das mulheres, no que não diz imediatamente respeito a seus deveres, devem tender para o estudo do homem e para os conhecimentos agradáveis que só têm o gosto por objeto; as obras de invenção ultrapassam seu alcance; elas não têm bastante precisão e atenção para brilhar nas ciências exatas e, quanto aos conhecimentos físicos, cabem a quem dos dois é mais atuante, mais ativo e vê mais objetos; cabem a quem tem mais força e a exerce mais em julgar as relações dos seres sensíveis e das leis da natureza. A mulher, que é fraca e não vê nada exterior, aprecia e julga os móveis que pode empregar para suprir sua fraqueza e esses móveis são as paixões do homem (ROUSSEAU, 1979, p. 335).

Mais uma vez, se colocadas em xeque tais definições do indivíduo do sexo feminino, não raro ouviremos que tamanha discriminação e inferiorização da mulher é questão cultural - "naquele tempo era assim", dir-se-ia - e que nós, mulheres filósofas, não deveríamos dar atenção a isso, pois Rousseau é muito maior que sua misoginia. No entanto, sabemos também muito bem, hoje e cada vez mais, que naquele mesmo tempo de Rousseau, haviam mulheres pensadoras e filósofas, filosofando num sentido muito contrário deste pregado por Rousseau, como veremos mais adiante, com Mary Wollstonecraft.

Quem sabe melhoramos um pouco com Hegel? Vejamos o que diz Hegel:

Um (o homem) é, então, o espiritual como o que se divide em autonomia pessoal para si e em consciência e querer da universalidade livre: é a consciência de si do pensamento que concebe e a volição do fim último objetivo. Outro (a mulher) é o espiritual que se conserva na unidade como volição e consciência do substancial, na forma da individualidade concreta e da sensibilidade. O primeiro é o poder e a atividade dirigidos para o exterior; o segundo, o que é passivo e subjetivo. O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência, etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista a unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva na

família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais (HEGEL, 1997, § 166, p. 155).

Quanto a Hegel, parece que também não podemos cobrar uma ideia de igualdade de gênero de sua filosofia, afinal ele também era um homem de seu tempo, um tempo em que a desigualdade de gênero era a regra. E, como sabemos, essa pseudo-justificativa vale também para Nietzsche, no século XIX. E também para Heidegger, ou Levinas, no século XX³. E mesmo para Sartre, em cujo *O ser e o nada* abundam passagens em que a mulher é simplesmente retratada como objeto do desejo masculino. E também Camus, para quem *O segundo sexo*, de sua contemporânea Simone de Beauvoir, era uma obra escrita com o objetivo principal de "humilhar o macho francês" (BEAUVOIR, 2009, p. 149).

Não quero me demorar aqui nas citações de passagens de obras de filosofia particularmente desagradáveis de ler, sobretudo quando se é mulher, mas sabemos que esse trabalho poderia ir longe. Sabemos que as encontraremos na maioria dos filósofos mais canônicos da história da filosofia (ver, por exemplo, COLLIN, F., PISIER, E., VARIKAS, E. *Les Femmes de Platon à Derrida - Anthologie critique*, 2000)⁴.

Chegamos, assim, ao ponto principal desta apresentação. Destacando primeiramente esse espanto de que, ao contrário do que prega o discurso displicente (e, sem dúvida, antifeminista), o tempo histórico do sexismo, do machismo, da misoginia - muito infelizmente - não foi um tempo passado, não foi apenas um "antigamente era assim", mas é o tempo de até hoje (ver, por exemplo, ARAÚJO, 2015; DI CROCE, 2013; *Réseau International des Femmes*, 2011). Em menor grau talvez? Talvez. Em todo caso, não só a inserção prática da mulher na filosofia e em suas instituições, como algum reconhecimento em relação à sua produção, se deveu fundamentalmente à luta das feministas. Sempre houve em todos os tempos mulheres de ação e de pensamento, filósofas que se insurgiram, em seu tempo próprio, contra esse discurso de poder e de opressão camuflados em filosofias consagradas e repletas de pretensões universalistas e de verdade (ver, por exemplo, HUTCHISON and JENKINS, 2003, e SONGE-MOLLER, 1999). E foi também trabalho das feministas mostrar que, ao mesmo tempo em que esses indivíduos filósofos faziam suas filosofias de cunho machista e misógino, mulheres filosofavam também: contra eles (os filósofos) e, ao mesmo tempo, a despeito delas (de suas filosofias falocráticas). Para fazer isto foi preciso trazer as questões de diferenças de gênero

³ Levinas, cuja filosofia inteiramente fundada nos papéis sagrados da sua religião ontologiza a inferioridade da mulher como um desígnio divino.

⁴ Faço referência a essa obra que é particularmente interessante para quem tem interesse em percorrer esse tema sobre como ao longo da história, as mulheres são retratadas por filósofos.

para o centro do debate, para o centro do trabalho teórico e de criação conceitual. E é neste sentido precisamente que as chamadas questões de gênero passam a ser vistas como questões de feministas principalmente.

I. A presença da mulher na filosofia

Esse preâmbulo pretende conduzir essa reflexão para a questão da qual, a meu ver, nós mulheres filósofas não podemos fugir, que é a questão da presença e do lugar da mulher na filosofia. É preciso que retomemos esse ponto, não apenas da perspectiva do tempo presente, mas, a meu ver, da perspectiva histórica também: não para enunciar um lamento meramente, buscando sensibilizar os corações filosóficos para o horror do sexismo em filosofia e, portanto, para a falha ética que jaz no âmago de muitos sistemas filosóficos. Mas, no meu entender - e é este o ponto central desta exposição - é preciso que retomemos a questão "mulher e filosofia" também de um ponto de vista histórico, por dentro da história da filosofia: por uma questão de ordem política, certamente, afinal, nós mulheres temos todo o direito de habitá-la; mas também, e não com menor importância, por uma questão de ordem propriamente filosófica: pois a filosofia que se constitui sobre essas bases machistas e misóginas, que inferiorizam e submetem a mulher ao domínio do discurso falocrático, é uma filosofia que falha também da perspectiva teórica; é uma filosofia com graves problemas de ordem ética, certamente, mas também, e não em menor grau, com significativos problemas de ordem conceitual. Ora, um sistema de produção conceitual que se pretenda válido e verdadeiro do ponto de vista filosófico não pode ser um sistema que constrói seus conceitos com instrumentos deficientes e subestimando uma parte significativa da realidade à qual se aplica!

Neste sentido, o que parece importante destacar é o quanto a discussão sobre o lugar e o papel da mulher ao longo da história da filosofia, e até hoje, nos tempos atuais, não deixa de ser uma questão que interessa não apenas às mulheres, mas à própria filosofia. Para nós, mulheres filósofas, ainda que o tema nos atinja de uma maneira especialmente dolorosa - afinal, é contra a nossa existência que ele se constitui - a questão da opressão de gênero, do sexismo na filosofia não deixa de ser uma oportunidade para, justamente, reabrirmos a questão do lugar da própria filosofia no mundo (na vida política, social) e do próprio sentido de filosofar nesse mundo. Assim, para nós, mulheres e filósofas, não me parece que seja exatamente o caso de buscar edificar mais uma filosofia dentre tantas dentro de um campo filosófico maior e plural, hipoteticamente mais tolerante e que possa abrigar, em tese, tanto a filosofia que oprime quanto a que liberta; mas, a meu ver, trata-se antes, para nós, de por em questão e de buscar garantir as condições para que possamos nos posicionar autonomamente, como sujeitos autênticos do

conhecimento, conseqüentemente, em relação ao modo de ser filosofia, ao modo de ser discurso filosófico. Penso que, para isso, não podemos prescindir do recurso à materialidade da história, e da história da filosofia também. *Ex nihilo nihil fit*: então uma filosofia ética e verdadeiramente libertadora não poderia bem ser aquela nascida de sua própria crítica?

A questão passa a ser, pois, a de como poderemos nós, mulheres, nesse cenário filosófico do qual somos também personagens, nos constituir como sujeitos autênticos do conhecimento, sujeitos autônomos e legítimos de uma verdadeira crítica filosófica. Sabemos bem o quanto apenas ser mulher não é o suficiente. E também o quanto não é nada óbvio que apenas a entrada numa universidade, num curso de filosofia, e o caminhar pela rotina profissional sejam suficientes para essa mágica acontecer, pois sabemos também muito bem o quanto essa denegação da mulher enquanto sujeito autêntico e legítimo do conhecimento se enraíza nas rotinas de pesquisa profissionais e de práticas institucionais hoje em dia, menos por meio de interdições categóricas e muito mais por meio de pseudo-aceitações, isto é, de aceitações condicionadas, e também de hostilidade mais ou menos veladas, às vezes mais, às vezes menos sutis, no mais frequentemente, pelo menos nos tempos de hoje, de modo insidioso, perceptível no mais das vezes apenas às consciências mais atentas e diretamente interessadas.

Em "Cabelos longos, ideias curtas", Michèle Le Doeuff (LE DOEUFF, 1980) enfrenta essa questão de modo decisivo, decidido, preciso e muito corajoso. Um dos pontos centrais de sua reflexão diz respeito a certo modo primário de inclusão da mulher na filosofia e, portanto, de aceitação da sua presença nela, mas que é, ao mesmo tempo, um modo também de mantê-la fora dela. Até hoje bastante presente nos meios filosóficos profissionais, um dos meios destacados por Le Doeuff, e que deve merecer atenção, por exemplo, é o da ligação afetiva da mulher por aquele que filosofa, via paixão por um filósofo, do qual ela, mulher, se torna uma espécie de seguidora, ou mesmo devota. A ligação dessa mulher com a filosofia, neste caso, não se faz diretamente, mas por mediação de uma figura principal e central, a do filósofo amado; portanto, sob a tutela de um pensador central, principal, o (seu) homem. Esse lugar costuma ser, para ela, um lugar de desvio e também de desencorajamento, pois a autonomia de seu próprio pensamento acaba sendo sacrificada em favor do afeto, da admiração e da dedicação ao seu filósofo prioritário, que pode ser seu professor, seu orientador de tese, o colega talentoso com quem às vezes acaba se unindo maritalmente. Esse sistema de desencorajamento da mulher em meio à filosofia se deve evidentemente a um único elemento, que dificilmente ocorre sozinho, e todos eles se combinam a um dos elementos desencorajadores e excludentes, a meu ver, mais potentes que é o já mencionado e bastante conhecido antifeminismo filosófico, esse

que se faz por dentro da filosofia. A questão principal, assinalada por Michèle Le Doeuff e que, segundo ela, salta dessas filosofias antifeministas sobretudo a partir do século XVIII⁵, diz respeito ao fato de, nelas, a mulher ser retratada e considerada, de fato, uma ameaça. Por quê? A resposta, em princípio, nos direciona a outra questão que não é apenas a do exercício e da manutenção do poder político, pois é preciso rebaixar, submeter, para dominar e, assim, construir também as bases sobre as quais a pretensão de onipotência masculina possa se erguer: "o falocentrismo contém também a teoria de uma falopanacéia" (LE DOEUFF, 1980, p. 147).

Se quisermos, pois, enfrentar para valer a questão teórica e propriamente filosófica, é preciso considerar que ela dificilmente poderá ser pensada desvinculadamente da questão prática, social, da vida concreta e cotidiana também. Será nessa trama de vida social, histórica e concreta que, a meu ver, se erguerá uma possível e também legítima perspectiva feminista em filosofia.

Como essa perspectiva pode se constituir na prática filosófica de filósofas feministas é o ponto central deste trabalho e para o qual nos encaminhamos a partir de agora, quando trataremos dos pontos de ligação, e também de ruptura e, portanto, da originalidade da filosofia de Simone de Beauvoir em relação à de Mary Wollstonecraft, para ficarmos em duas grandes figuras da filosofia moderna que abriram caminho para os trabalhos de tantas outras perspectivas feministas em filosofia e demais campos do conhecimento e da ação. Queremos com isso destacar a contribuição decisiva do feminismo dessas autoras, cujos fundamentos teóricos são bastante diferentes, mas não seus fundamentos éticos, os quais se assentam na defesa incondicional de valores fundamentais como a liberdade e a igualdade. E contribuem não apenas para nossa libertação, a libertação de mulheres, filósofas ou não (incluindo as não brancas, não proprietárias, não heterossexuais, não europeias ou habitantes do hemisfério norte do planeta) mas também, e de modo não menos importante, para a própria filosofia - a dos filósofos homens, em toda a sua variedade - e para a história de um pensamento inclusivo, diverso, não hierárquico e plural.

⁵ Esse momento da história da filosofia, para Le Doeuff, não é casual. O projeto de uma racionalidade que emancipa o homem e o liberta da tutela de verdades e práticas obscuras coloca a razão do homem, de fato, não apenas no centro, mas, ainda, no topo da hierarquia de todo e qualquer projeto de conhecimento e de produção de saber. A questão, como destaca Le Doeuff, com toda propriedade e pertinência, é o que geralmente os historiadores da filosofia costumam encobrir ou simplesmente ignorar, a saber, que, não todos, mas também não poucos pensadores (homens) a partir do século XVIII, quando se referem à razão do homem, é mesmo a razão do indivíduo do sexo masculino que está em causa; e quando dizem a razão humana, também é a razão do indivíduo do sexo masculino que está em questão e não uma suposta razão universal que concretamente ligada à todos os indivíduos do gênero humano de modo global, isto é, independente do sexo, da classe e da raça desses indivíduos humanos. As citações acima, de dois destacados filósofos do século das luzes visam também ilustrar em alguma medida uma pequena amostra desse ponto da questão.

Para fins de finalização, tecerei algumas pequenas considerações baseada em outras duas autoras - mulheres, escritoras, filósofas, feministas - que considero exemplares e cujas leituras me levaram a empreender uma pequena conclusão.

II. Mary Wollstonecraft e a questão de gênero

Um dos pontos da obra de Mary Wollstonecraft que estudiosas e estudiosos costumam destacar é a centralidade do papel da Revolução Francesa na evolução de seu pensamento e de sua produção intelectual. A reconstrução da história do impacto desse acontecimento na França do final do século XVIII no campo político e intelectual inglês e, em particular, no feminismo de Mary Wollstonecraft, não raro começa em 1789, com o sermão do pastor dissidente Richard Price, a quem nossa filósofa foi profundamente ligada intelectual e politicamente. Em *A discourse on the love of our country* (PRICE, 2019), Price defende que “revolução gloriosa” era um projeto em aberto e que sua herança e espírito haviam sido sublimados pela permanência dos poderes hereditários e pela intolerância da Igreja da Inglaterra. Inspirado nos ideários da Revolução Francesa, Price reivindicava que “o inglês nascido livre” recuperasse o impulso radical de 1688 e lutasse pelo império da lei, da razão e da plena liberdade religiosa, civil e política.

Em resposta, em 1790, Edmund Burke escreve o célebre discurso *Further Reflections on the Revolution in France* (BURKE, 2019). Nele o autor toma uma posição diametralmente oposta a Price, fazendo-se defensor ardoroso da Revolução de 1688, no entanto, defendendo as tradições e os direitos herdados. As respostas a Burke não tardaram a aparecer. A de Mary Wollstonecraft foi, sem dúvida, das primeiras. Em *Vindication of the Rights of Men*, de 1790, esta aparece como uma representante genuína do valor do esforço pessoal frente aos privilégios herdados, ligados à classe média ascendente em sua versão mais radical. Como indica o título, ainda não é sobre direito e mulheres que ela escreve nesse livro⁶; no entanto, este não deixa de se tornar um ponto de partida de uma discussão que virá em seguida se aprofundar e que dirá respeito ainda a questões de justiça e de igualdade, mas então pontuada pela questão de gênero. Uma constatação fundamental desse livro de 1790 é que, em princípio, poderia deixar nossa autora parada no mesmo ponto em que os tantos teóricos das diferenças de gênero de seu tempo se encontravam, mas que, ao contrário, a levou a empreender teoricamente para muito além destes, é a de que o conhecimento e as práticas sociais a ele associado são profundamente

⁶ Wollstonecraft era escritora de obras voltada à educação em geral e das meninas em particular. Nelas quando as críticas ao que se poderia considerar desigualdade entre homens e mulheres surgiam, possuíam um caráter mais individualista que sucumbia a uma espécie de senso comum segundo o qual as próprias mulheres é que eram as responsáveis pela sua própria situação desigual, por de manterem adormecida sua razão.

atravessadas por diferenças de gênero. Levando integralmente a sério o ideal da Revolução Francesa que, para ela, representava, prática e simbolicamente, a possibilidade de uma mudança social radical em que prevaleceria a igualdade civil e de direitos, Wollstonecraft se depara com a questão, tornada doravante, para ela, incontornável: que igualdade poderia ser essa da qual, de fato, só metade do gênero humano sairia beneficiado?

Em 1792 essa questão será, enfim, plenamente enfrentada. É o ano em que é publicado *Vindication of the Rights of the Woman*.

III. Igualdade e liberdade em Mary Wollstonecraft e Simone de Beauvoir

Se os direitos da mulher passam a se colocar como questão nesse momento para Wollstonecraft, isto se deve em grande parte ao fato de que a tradicional exclusão da grande maioria das mulheres da vida pública acabou por se tornar muito mais evidente e questionável no momento em que o desenvolvimento de teorias políticas e boa parte do pensamento filosófico passa a colocar no centro de sua reflexão o indivíduo formalmente igual e livre das redes de hierarquia e dependência do Antigo Regime. O ideário iluminista, *por seu caráter abstrato*, abre, assim, o campo para a discussão acerca da igualdade também entre os sexos e seu necessário correlato social e político.

Em Wollstonecraft, essa discussão baterá diretamente à porta do Ideal do Esclarecimento.

"Em que consiste a preeminência do homem sobre a criação animal? A resposta é tão clara quanto a noção de que metade é menos do que o todo: na Razão. Qual habilidade eleva um ser acima do outro? A virtude, respondemos espontaneamente. Com que propósito as paixões foram implantadas? Para que o homem, ao lutar contra elas, pudesse obter um grau de conhecimento negado aos animais, sussurra a Experiência. Consequentemente, a perfeição de nossa natureza e a capacidade de felicidade devem ser estimadas pelo grau de razão, virtude e conhecimento que distingue o indivíduo e direciona as leis que regem a sociedade. É também inegável, se observarmos a humanidade em seu conjunto, que o conhecimento e a virtude decorrem naturalmente do exercício da razão" (WOLLSTONECRAT, 2018, p. 32).

E não parece curioso o fato de que a filosofia que preconiza a saída da minoridade intelectual e autonomia do pensamento seja a mesma que interdita a mais ou menos metade dos seres racionais fazer uso da própria razão?

"O belo entendimento elege como objeto tudo aquilo que é muito aparentado com o sentimento refinado, e abandona especulações ou conhecimentos abstratos – úteis, porém áridos – ao entendimento diligente, sólido, profundo. Por isso, a mulher não aprenderá geometria; e, do princípio de razão suficiente ou das mônadas, saberá apenas o quanto for necessário para perceber o sal das sátiras cristalizado pelos pensadores superficiais do nosso sexo" (KANT, 1993, p. 49).

É preciso destacar algo de fundamental explicitado na reflexão de Wollstonecraft e que diz respeito ao fato de que não se trata apenas de questionar a pessoa do filósofo, ainda que este não possa ser considerado isento ou inimputável em relação ao que escreve, mas trata-se também, e sobretudo, de questionar a consistência da sua filosofia.

"Como nos insultam grosseiramente aqueles que assim nos aconselham e nos tornarmos dóceis animais domésticos! Por exemplo, a cativante doçura, tão calorosa e frequentemente recomendada, que domina mediante a obediência. Que expressões infantis, e quão insignificante é o ser - pode ser imortal? - que concorda em reinar mediante métodos tão sinistros! (...) De fato, me parece que os homens agem de maneira muito pouco filosófica quando tentam assegurar a boa conduta das mulheres, tratando de mantê-las sempre em um estado infantil" (WOLLSTONECRAFT, 2018, p. 40).

Num só golpe, Wollstonecraft dirige a crítica ao sexismo dessas filosofias, dirigindo-se ainda à questão da formação do gosto e da autonomia do pensamento: a orientação da razão e a formação do gosto levam à questão da educação e esta ao interlocutor principal de *Reivindicação dos direitos da mulher*, que é Jean-Jacques Rousseau. Segundo o autor de *Emílio*, a educação deve ser diferente conforme o gênero de cada indivíduo. A justificativa teórica para tal orientação prática irá assentar-se numa suposta *natureza humana*.

Nos termos de Wollstonecraft, se há diferença entre os gêneros, esta se deve antes ao modo como cada um é formado e a educação que recebem, sempre diferente. Assim, também para nossa filósofa do século XVIII, é a *diferença situacional* especificamente constituída em torno de homens e mulheres respectivamente que constitui, por assim dizer, a suposta – e posterior, em termos cronológicos – diferença de natureza entre ambos. A qual no mais, é preciso que se diga, é já contraditória em relação si mesma: se o que está em questão é uma natureza humana⁷, esta deverá dizer respeito à universalidade dos seres humanos, ou não?

"A educação mais perfeita é, em minha opinião, um exercício do entendimento, calculado o melhor possível para fortalecer o corpo e formar o coração. Em outras palavras, para possibilitar ao indivíduo alcançar tais hábitos de virtude que o tornarão

⁷ Vale destacar que é por volta do século XVIII que começa a se constituir uma espécie de determinismo sexual de caráter biológico, o qual encontrará seu apogeu na biologia e ciências experimentais do século XIX. É fato que essa diferença biológica, aqui no século XVIII, ainda não tem a ver com a distinção entre sexo e gênero, ou o de um sexo determinado pela natureza e de um gênero determinado pela cultura (tal como veremos das discussões sobre as questões de gênero postas principalmente a partir dos anos 70 do século XX e que vão inaugurar isso que hoje chamamos de "estudos de gênero"); tem a ver, contudo, com concepções de naturezas humanas distintas (o que inclui os atributos físicos, os morais e os intelectuais), naturezas humanas distintas, justamente (e unicamente) pelo sexo dos indivíduos. O século XVIII é, pois, o momento da história da filosofia em que o sexo (o feminino, bem entendido) - graças às inestimáveis (e tendenciosas) contribuições dos pensadores (homens) e a despeito de toda a ação e produção teórica e crítica de brilhantes e valentes pensadoras - começa a se constituir, para a mulher - como, no mais, destacou muito pertinentemente Simone de Beauvoir, no século XX -, num *destino* (ver LAQUEUR, 2001, e LE DOEUFF, 1980 e 1989).

independente. De fato, é uma farsa chamar de virtuoso um ser cujas virtudes não resultam do exercício de sua própria razão. Essa era a opinião de Rousseau em relação aos homens; eu a estendo às mulheres" (WOLLSTONECRAFT, 2018, p. 42).

Encontraremos em autores do XVIII como Kant e Rousseau a possibilidade de se afirmar naturezas humanas diferentes e essa distinção se constituirá, principalmente, em função do sexo: apenas à mulher será atribuído o sexo, apenas ela terá natureza sexual e comportamentos (morais, estéticos, intelectuais) inteiramente dirigidos por essa *natureza sexual*. Justifica-se, assim, a convicção masculina de que apenas ao homem caberá o uso pleno das faculdades racionais e, conseqüentemente, o proveito que se pode fazer disso em termos de vida social e de produção de conhecimento. À mulher, neste caso, não restará alternativa a não ser permanecer na minoridade intelectual.

Melhor dizendo, não, segundo Mary Wollstonecraft, para quem, em relação a uma suposta natureza, é a razão que confere humanidade aos indivíduos humanos e esta nada tem a ver com o sexo de cada um. A razão é própria à humanidade e, enquanto tal, universal.

"A educação mais perfeita é, em minha opinião, um exercício do entendimento, calculado o melhor possível para fortalecer o corpo e formar o coração. Em outras palavras, para possibilitar ao indivíduo alcançar tais hábitos de virtude que o tornarão independente. De fato, é uma farsa chamar de virtuoso um ser cujas virtudes não resultam do exercício de sua própria razão. Essa era a opinião de Rousseau em relação aos homens; eu a estendo às mulheres" (WOLLSTONECRAFT, 2018, P. 42).

Chegamos ao ponto central deste tópico sobre a igualdade e a liberdade em Mary Wollstonecraft e Simone de Beauvoir. A pergunta pode ser enunciada da seguinte maneira: isso que Wollstonecraft, no século XVIII, diz sobre as diferenças entre os sexos se constitui antes de tudo em função de uma educação – questão *situacional* – e não de uma natureza diferente do ponto de vista sexual, não anteciparia em boa medida o que Simone de Beauvoir afirmará, no século XX, quando, em *O segundo sexo*, declara que não se nasce mulher, mas torna-se mulher?

Entendemos que, em certo sentido, sim. Pois é justamente uma suposta natureza feminina, em oposição à outra, masculina, que Wollstonecraft e Simone de Beauvoir rejeitam. No entanto, há um ponto muito importante, que remete a uma questão de ordem filosófica também muito importante e que diz respeito ao que acabamos de apresentar sobre uma universalidade do sujeito, ou de um sujeito universal. Neste sentido, há diferenças importantes a marcar entre as duas pensadoras. Vejamos.

O que identifica a pensadora inglesa do século XVIII à existencialista francesa do século XX? Ambas fazem a crítica à filosofia de seu tempo próprio trazendo a questão de gênero para

o centro do debate ideológico inserido no filosófico. Ambas criticam e contestam a definição de mulher constituída teórica e cientificamente pelos saberes e poderes (a filosofia, a ciência, a moral, a política) de seu tempo e, neste sentido, tem uma importância capital para a filosofia e para a história do pensamento de um modo geral. Para Wollstonecraft, é o ideal iluminista de certos filósofos que deve ser confrontado: em princípio, com o que eles mesmos professam a respeito disso. O que essa filósofa explicita é que esse ideal iluminista de certos filósofos iluministas, pelo que se pode constatar, não é de todo nem ideal, nem iluminista. Ele é parcial o suficiente a ponto de ser capaz de incluir - e, portanto, de não por em causa - os preconceitos e as ideologias de seus próprios idealizadores, pelo menos no que estas se ligam ao tema da mulher. Esse ideal não é, enfim, levado às últimas consequências, na medida precisa em que o restringe à humanidade dos homens (gênero masculino, pois): a razão universal, na filosofia desses filósofos homens, não é, de fato, universal; a natureza humana, para estes, não diz respeito a todo ser humano; a igualdade destes, na verdade, reitera desigualdades. Com Simone de Beauvoir adentramos em novo contexto teórico e filosófico, a saber, o do existencialismo e o da moral existencialista. Valores como *autenticidade e liberdade* é que estarão na base, no fundo da crítica que ela vai endereçar ao pensamento e à filosofia que se considera e se afirma em relação a existência. Simone de Beauvoir colocará a questão do indivíduo sexuado, das diferenças entre os sexos, no centro do problema da existência, algo que escapou totalmente (talvez não acidentalmente) aos filósofos existencialistas homens. Em todo caso, é tendo em vista princípios éticos e conceituais da filosofia e do pensamento de seu próprio tempo que, respectivamente, tanto quanto Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir faz a crítica do pensamento filosófico dominante - masculinista, bem entendido - do seu tempo.

Contudo, esse ponto que identifica é também aquele do qual partem as diferenças entre a crítica e o pensamento de Mary Wollstonecraft e a crítica e o pensamento de Simone de Beauvoir. O que as diferencia teoricamente, como anunciado acima: a questão da universalidade do sujeito.

O universal de Wollstonecraft, típico do século XVIII, vem relacionar-se, em primeiro lugar, a uma espécie de natureza universal: todos os seres humanos são dotados de razão e as virtudes, que conduzem à boa direção o espírito e as ações práticas (morais e políticas), do mesmo modo, também precisam ser as mesmas. Em segundo lugar, e conseqüentemente, esse princípio de universalidade é baseado, antes de tudo, num ideal e, como tal, nos termos beauvoirianos, fundamentalmente *abstrato*: a aposta de que o uso e exercício pleno do entendimento e da racionalidade seja o suficiente para a libertação do ser humano da sua

dependência e da sua menoridade intelectual. É uma concepção idealista, parte de princípios e não de fatos, de uma ideia de autonomia e de emancipação que não leva em conta a concretude da experiência e, sobretudo, da história.

Ora, para Beauvoir, a própria crença na universalidade é posta em xeque, na medida em que ao longo de suas obras e, em particular, em *O segundo sexo*, empreende a crítica a própria concepção de sujeito universal. A bem dizer, segundo Simone de Beauvoir, é justamente por se realizar apenas no plano abstrato, como uma *abstração*, que a universalidade se presta concretamente à parcialidade: não sendo ninguém concretamente, o sujeito universal é ideia geral e, enquanto tal, passa sem dificuldades ao largo da diversidade e das diferenças que se realizam como existência concreta. E é porque é pura abstração que o sujeito universal pode ser, como de fato o foi ao longo de toda a história da filosofia, correspondente ao indivíduo concreto do sexo masculino, pois que é justamente a concretude dessa existência que é metodicamente suprimida. Melhor dizendo, na medida em que o sujeito universal não é ninguém, é só uma abstração, ele tem todas as condições de aderir à definição de quem tem o poder de empreender o discurso: acerca de o que as coisas são ou deixam de ser, o que o ser humano é ou deixa de ser, o que o homem e a mulher são e o que deixam de ser e assim por diante. Em uma palavra, a primeira e das principais críticas feitas por Simone de Beauvoir está relacionada à crítica ao sujeito universal: o discurso constituído por um sujeito universal e voltado a ele é, antes de tudo, um discurso de poder propenso à discriminação e a denegação dos indivíduos concretos, incluindo os indivíduos do sexo feminino.

Por isso, em Beauvoir, a liberdade não pode ser pensada dessa maneira abstrata, como uma igualdade em tese: é preciso levar em conta a concretude da experiência e da experiência histórica. Assim também não será um fundamento racional que garantirá a liberdade dos indivíduos, mas, associado a este, um querer viver e um saber como se quer viver, a saber, um *projeto*.

Assim, se para Mary Wollstonecraft é a *afirmação do sujeito universal* que lhe permite fazer a crítica aos filósofos (homens e masculinistas) e filosofias iluministas e, conseqüente, a reivindicação legítima de libertação das mulheres, que estas possam se constituir em sujeitos do conhecimento e da ação; para Simone Beauvoir é justamente a *crítica ao sujeito universal* que faz esse mesmo papel com vistas ao mesmo propósito: para Beauvoir, não há sujeito universal, só há sujeitos situados, indivíduos concretos que vivem situações concretas. A ênfase de Beauvoir, diferentemente daquela de Wollstonecraft, estará, pois, não na ideia de sujeito, nem na de humanidade, mas na de *situação*.

Situação, em Simone de Beauvoir, diz respeito antes de tudo a uma relação: relação entre o sujeito e o mundo (indivíduo e o meio, indivíduo e as condições materiais de existência, o indivíduo e os outros indivíduos). O indivíduo não é um sujeito passivo, que apenas recebe as influências do meio, o qual, ao fim e ao cabo, determinará como será inteiramente sua vida e tudo o que poderá ou não ser e fazer e, neste sentido, pode-se dizer que o indivíduo humano não se adapta simplesmente à vida, tal como um elemento disforme numa forma, num meio, num contexto. O indivíduo é certamente sujeito ativo, mas cuja atividade é, por sua vez, limitada (mais ou menos limitada), antes de tudo, pela atividade de outros indivíduos, ou melhor, grupo de indivíduos. A *situação* diz respeito não à relação entre indivíduo e natureza, ou entre indivíduos e coisas, mas, isto sim, à relação de indivíduos e grupos de indivíduos entre outros indivíduos e outros grupos de indivíduos, os quais podem se constituir em *situações opressoras*. Quanto mais opressora for a situação, menos possibilidade de constituir livremente, isto é, autenticamente, a própria subjetividade. O mundo, por sua vez, também não é um simples dado, algo constituído, feito, inteiramente pronto apenas à espera de ser assimilado, percebido, apreendido: o mundo é, ao contrário, aquilo que é feito, construído, constituído pelo indivíduo, portanto, modificável.

Assim, é nesse movimento da consciência e nessa relação da consciência com o mundo - ou seja, *em situações*, tão singulares quanto diversas - que se constitui o que, agora com mais propriedade, chamamos de subjetividade. A subjetividade, neste sentido, é menos conteúdo do que processo: processo de constituição simultânea e interdependente de sujeito e de mundo, ou seja, situação. E se é possível encarar as coisas desse modo, isso se deve à constatação e à afirmação da *liberdade como fato*. É ao domínio dessa liberdade como fato que remeterá o segundo volume de *O segundo sexo* intitulado "a experiência vivida": ora, o que serão essas "experiências vividas" senão *situações* em meio às quais se constitui como fato aquele que é o objeto central de Beauvoir, a saber, "o segundo sexo", ou seja, essa subjetividade constituinte e constituidora de mulheres indivíduos singulares?

As questões, portanto, das quais não se poderá furtar serão: Como se constitui esse sujeito do segundo sexo? Por quê? E o quê, isto é, qual mundo esse sujeito do segundo sexo constitui? Seja como for, a liberdade se dará sempre e incondicionalmente como *libertação*, como *mudança*, como *invenção*: como desobstrução e libertação em relação às opressões e composição de um mundo possível e igualitário para os indivíduos e entre eles. Ela dirá respeito, portanto, não a um ideal ou uma abstração, mas à possibilidade concreta de interferência no mundo.

VI. Para fins de conclusão

Lágrimas insubmissas de mulher

Lágrimas insubmissas de mulher é, como se sabe, o título de um dos belíssimos livros de Conceição Evaristo. Esse título remete ao núcleo integrador a partir do qual as diversas narrativas dessa obra se revelam como plenas de sentido. E é para esse que considero o sentido integrador dessas narrativas que gostaria de remeter as considerações que seguem.

Enfatizo primeiramente o sentido da palavra "insubmissas" do título, mais até do que a palavra "mulher"; pois, a meu ver, se a questão de gênero e, mais precisamente, a da interseccionalidade, são centrais nas narrativas desse livro, elas o são em virtude de certo posicionamento em meio a determinado contexto. E esse contexto é o da opressão. E é isto precisamente que, a meu ver, define também, e antes de tudo, uma abordagem feminista, em literatura, como a de Conceição Evaristo, e em filosofia também, a saber: a *insubmissão*.

Entendo que a *insubmissão* remeta diretamente ao fato de que é imprescindível à existência da mulher não concordar em se submeter a nenhum tipo de dogmatismo. Identificar, portanto, esses diversos modos de ser dogmatismo, e de como nos submetemos a eles, é necessidade de primeira ordem. As submissões podem se constituir de diversos modos e eu quero mencionar um em especial, o qual, no mais, vem ao encontro do problema central que nos mobiliza aqui. Um dos modos de submissão a dogmatismos pode se dar como necessidade de reverenciar cânones: por exemplo, literários, no caso da literatura, ou filosóficos, no caso da filosofia. Essa questão, para nós, mulheres, parece ainda mais significativa porque a reverência a cânones é um dos meios pelo qual a mulher se vê impedida de avançar com sua criação, sua reflexão e no seu pensamento próprio, uma vez que esses cânones são fundamentalmente masculinos e frequentemente masculinistas, neles o lugar da mulher é, invariavelmente, como temos visto, o lugar da inferior, da incapaz, daquela que precisa ser tutelada: sua emancipação será considerada ora impossível, devido a deficiências inatas (naturais, fisiológicas, ontológicas), ora ameaçadora, devido a deficiências morais. Para nós, mulheres, há, portanto, coisas duras e difíceis a considerar e a dizer sobre essa "tradição". E é fundamental que possamos dizer.

Daí a necessidade de problematizar e também de historicizar a questão do lugar e do papel da mulher na vida, no mundo em que se vive: seja ouvindo a voz daquelas que pouco ou nunca puderam se pronunciar, seja lançando luz ao que essas mulheres produziram de real pra si e para o mundo, como é o caso das personagens de Conceição Evaristo e dela própria como mulher negra e como escritora. No caso da filosofia, trata-se também de trazer à luz a produção

teórica de mulheres filósofas invisibilizadas ao longo da história, mas também a visão e as concepções de homem e de mulher (de sexualidade e de diferença entre os sexos) enraizadas nas teorias e na filosofia tradicional canônica. Numa palavra, é preciso desmanchar a trama conceitual, discursiva (e neste sentido, ideológica), que coloca a mulher nesse lugar em que ela historicamente tem sido colocada (como vimos dizendo, nesse lugar de ser inferior, incapaz, ameaçador e tudo de ruim que possa existir na face da terra).

A questão das *lágrimas insubmissas* remete ainda a outra questão, implicada, no mais, nessa primeira, que é a questão da *resistência*. Dizer que essas "lágrimas de mulher" não são, como acabamos de ver, submissas, significa também dizer, portanto, que essas lágrimas (que são, afinal, feministas) não são lágrimas de lamento, nem exatamente de sofrimento ou de dor, ainda que elas carreguem consigo essa marca; essas lágrimas são, antes e acima de tudo - e isto é o que me parece mais fundamental e essencial - um discurso acerca dessa insubmissão. Como tal, ele não tem, e não pode ter, um modo ou uma forma única, nem muito menos hegemônica. Trata-se de uma nova epistemologia, uma epistemologia de perspectiva feminista? Certamente. Mas, ao meu ver, trata-se disso e para além. Trata-se também de um discurso crítico? Sim. Mas trata-se também, e mais do que tudo, de um discurso criador: de formas, de práticas e de conteúdos, no geral negligenciados e calados pelos discursos e práticas hegemônicas e que jamais, em hipótese alguma podem, podem ser pensados dissociadamente.

Esse caráter do discurso simultaneamente crítico e criador, ou criador porque crítico, se sobressairá: ele dirá respeito, em primeiro lugar, a um não: não isso; não mais. Este é o ponto que me leva, agora, à Michèle Le Doeuff.

Perspectiva feminista em filosofia

Michèle Le Doeuff tem uma filosofia que revela claramente o esforço de constituição de um pensamento que não admite reverenciar, ou fundamentar-se inteiramente em nenhuma filosofia já constituída e historicamente reconhecida (dado que toda essa tradição, passada pelo crivo da crítica feminista, logo se revelou um discurso de poder, um dos meios pelos quais o machismo e o sexismo se estruturaram na sociedade)⁸. Evidente, e como se pretendeu mostrar acima, não se pode fazer filosofia de verdade a partir do nada, ignorando a vida que se vive concretamente, as práticas sociais e também a própria história da filosofia; no entanto, construir um pensamento a partir de certa herança filosófica com a qual teremos inevitavelmente que lidar é muito diferente de erguer uma filosofia "seguidora" ou prolongadora de outra.

⁸ Podemos destacar três dos principais livros que explicitam esse modo originalmente feministas de fazer filosofia: *Le Imaginaire philosophique*, de 1980; *L'Étude et le rouet*, de 19..; e *Le sexe do savoir*, de 1998.

Visto sob esse ângulo, podemos dizer que a filosofia de Michèle Le Doeuff não é de modo algum conciliatória em relação ao machismo e à misoginia estruturante da filosofia historicamente constituída. Para essa autora, uma filosofia verdadeiramente feminista, ou seja, não hostil às mulheres e, neste sentido, libertária e libertadora em relação às opressões, é uma filosofia que necessariamente rompe com essa outra capitaneada por aqueles que, pode-se dizer, sempre estiveram no comando. A questão que saltará será, então, esta de saber o quanto que a filosofia de modo geral estará disposta a incorporar essa ruptura.

Não raro, se queremos falar de mulher e de filosofia, os cursos, departamentos, revistas científicas nos autorizam dar nossos cursos, nossas aulas e publicarmos nossos artigos em revistas feministas, interdisciplinares, de tramas transversais, e em disciplinas especificamente voltadas aos chamados "estudos de gênero" ou às "teorias feministas". Minha pergunta é: por que não poderíamos também falar de mulher e filosofia em revistas, cursos e disciplinas de filosofia como, por exemplo, de teoria do conhecimento, de filosofia da ciência, ou de história da filosofia medieval? Por que nossa filosofia de perspectiva feminista precisa ter certos adjetivos, tal qual marca muito inespecífica que, no entanto, parece nos remeter inevitavelmente para fora da filosofia de filósofos, a lugares designados ao então "assunto de mulher" (no caso, de mulheres feministas)? Como se nós, mulheres filósofas e feministas, não tratássemos de assuntos e temas de interesse geral e que, por isso, nossa produção feminista não pudesse integrar o corpo do que chamamos simplesmente filosofia. Por que nossa filosofia de perspectiva feminista precisaria, enfim, habitar um mundo à parte, tal como um satélite girando em torno do astro solar? Minha resposta é: não precisa. Na verdade, a meu ver, não precisa e não deve possuir esse tipo de existência relativa, como a de uma filosofia supostamente periférica e, como tal, constituída em relação à outra supostamente central e, como tal, inquestionável.

Acredito cada vez mais que seja preciso desconfiar do discurso, frequentemente reiterado nos nossos meios profissionais, de que o que torna a discussão feminista e de gênero um incômodo à filosofia dominante seja o fato de ela não se encaixar muito bem em nenhuma forma disciplinar prévia, ou seja, de ser transversal a muitas disciplinas, ou ser multidisciplinar. Que ela não se encaixa em nenhuma forma isto é sem dúvida muito certo. É nisto, aliás, que está sua maior força e virtude, como venho dizendo. E que ela seja transversal a muitas disciplinas, ou interdisciplinar, isso também nos parece certo que pode ser. O que me parece insuficiente, no entanto, é a consideração de que isso explicaria as não raras rejeições que esses estudos costumam sofrer no ambiente de filosofia acadêmica dominante, por exemplo. E uma

das coisas que me levou a desconfiar desse discurso de justificação foi, justamente, o fato de começar a estudar o pensamento de uma autora feminista que faz filosofia, história da filosofia, crítica filosófica e construção de conceitos pela perspectiva feminista sem exatamente sair da filosofia, quero dizer, sem dar a si a marca dos "estudos de gênero". Não que o pensamento dela não incorpore elementos considerados exógenos à filosofia (literatura, ciência, história do pensamento, política), pois que ele incorpora; na verdade, se tem algo que é central no pensamento de Michèle Le Doeuff é isso de que a filosofia, entendida como disciplina, não é um todo completo, autossuficiente e autodeterminante e que, por isso, não pode ser feita a despeito da história, da cultura, da crítica à ideologia e aos discursos de poder. A questão aqui é bem outra: e é essa de que quando se faz a crítica à filosofia, quando se pretende levar abaixo os alicerces que a estruturam enquanto discurso de poder e de opressão, não se trata de fazer outra coisa que não, e ainda, filosofia em sentido estrito.

Termino, assim, e, portanto, procurando enfatizar essa dimensão ética de o que considero da maior importância em uma perspectiva feminista filosófica, a saber, pôr em xeque certas construções hierárquicas e generificações do pensamento que dela decorrem e que, acredito, não podemos, em hipótese nenhuma, de nossa parte, ignorar - isto é, se nos queremos de fato criadoras (de pensamentos e práticas emancipatórias e libertárias) -, uma vez que não as consideramos nem verdadeiras, nem evidentes, nem muito menos naturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi, OP et alii. Tomo I-IX São Paulo: Loyola, 2002.

ARAÚJO, Carolina. *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil*

– 2015. São Paulo: ANPOF, 2016, disponível em

<http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf>, acesso 01/11/2019.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*, 2 vol. . Bollingn Series LXX. Princeton: Princeton University Press, 1985.

BEAUVOIR, Simone. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. *O Segundo Sexo*, Vol. 1 e 2, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

_____. *Moral da ambiguidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

BURKE Edmund, *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. Daniel E. Ritchie (Indianapolis: Liberty Fund 1992). 10/11/2019. <<https://oll.libertyfund.org/titles/660>>

CROCE, Marianne. *Place des femmes en philosophie : un panorama de la question* . 19 de novembro de 2013. Canadá. disponível em <http://raisons-sociales.com/articles/place-des-femmes-en-philosophie-un-panorama-de-la-question/>. acesso em 01/11/2019.

COLLIN, F., PISIER, E., VARIKAS, E. *Les Femmes de Platon à Derrida - Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulher*. Editora Malê, 2016.

HEGEL, . *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HUTCHISON Katrina and JENKINS Fiona. *Women in Philosophy: what needs to change?* New York: Oxford University Press. 2013.

KANT, Emmanuel, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas: Papirus, 1993).

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo - Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 2001.

LE DOEFF, Michèle, *L'Imaginaneire philosophique*, Paris: Payot, 1980.

_____, *L'Étude et le rouet - Des femmes, de la philosophie, etc.* Paris, Édition du Seuil, 1989.

_____, *Le sex du savoir*, Paris, Flammarion, 1998.

PRICE, Richard. *A Discourse on the Love of Our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Britain. With an Appendix*. Second edition (London: T. Cadell, 1789). 10/11/2019. <https://oll.libertyfund.org/titles/368>

ROUSSEAU, J-J. *Emílio, ou da educação*, São Paulo: Difel, 1997.

SONGE-MOLLER, Vigdis. *Philosophy Without Women. The Birth of Sexism in Western Thought* . Athlone Contemporary European Thinkers Series, New York. Continuum, 1999.

WAITHE, Mary Ellen (org.). *A History of Women Philosophers*. Volume 1. Ancient Women Philosophers. 600 B.C. - 500 A.D. Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht, The Netherlands. 1987.

WIDER, Kathleen. "Women Philosophers in the Ancient Greek World". *Revista Hypatia*, 1986, nº 1.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo. Boitempo, 2018.

RÉSEAU INTERNATIONAL DES FEMMES. *Revue de femmes philosophes*, Suíça. UNESCO, nº 1, nov. de 2011.