

A MULHER COMO “O OUTRO” – A FILOSOFIA E A IDENTIDADE FEMININA

“Seule la médiation d’autrui peut constituer un individu comme un Autre”
Simone de Beauvoir¹.

A oposição masculino feminino é uma concretização do pensamento por opostos, tão caro a filósofos e a cientistas². Mas tal oposição ultrapassa o plano lógico e epistemológico - domínios preferenciais do pensamento categorial - colocando-se no coração da biologia, na qual radica. De facto a divisão sexual masculino/feminino diferencia os seres vivos, introduzindo no estudo dos mesmos a categoria da alteridade. Os filósofos não ignoraram tal distinção e foi a partir do seu olhar que se estabeleceu o cânon, a norma, melhor dito, a escolha de um pólo dominante e regulador, susceptível de gerir a oposição em causa. Na aparente neutralidade do binómio masculino feminino, fruto da observação dos fenómenos da vida, paulatinamente se foram estabelecendo valorações, afirmando-se um elemento forte e um elemento fraco, um pólo que domina e outro que obedece, algo que representa a norma e algo que personifica a divergência. A hierarquia instala-se pois um dos pares categoriais coloca-se como modelo a seguir enquanto o outro é visto como negação ou falha. Na inicial complementaridade insinua-se a diferença. A questão “o que é o homem?” que desde Sócrates atravessa toda a filosofia parece anular tal diferença postulando uma unidade - a do ser humano. O uso do termo “homem” para designar a totalidade dos humanos não perturbou a maior parte das pessoas. Também não perturbou os filósofos que até meados do século XX a usaram sem quaisquer problemas de consciência. Só que esta homogeneidade de designação não é inocente. No que respeita à filosofia ela significa um modelo que se impõe, um modelo masculino pois foi pensado por homens e teve os homens como destinatários. Face a tal modelo a mulher aparece como desviante, ou numa hipótese mais moderada como diferente ou como “outro”.

Esta comunicação debruça-se sobre o modo como os filósofos entenderam a mulher e o feminino pretendendo mostrar que conceber a mulher como “o outro” não é necessariamente uma teoria ética e politicamente incorrecta. Só o é quando

¹ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, II, p. 13.

² Veja-se a este respeito Fernando Gil “O Pensamento Categorial: Das Simetrias às Contradições”, in AAVV, *Filosofia e Epistemologia*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1978, pp. 149-207.

se reveste de uma conotação pejorativa em que o outro tende a ser secundarizado, ou discriminado ou simplesmente anulado. Pretendemos mostrar que esta atitude se manteve durante muito tempo na tradição filosófica com o contributo ou pelo menos com a aquiescência dos filósofos. Mas queremos também sublinhar o papel das mulheres filósofas na assunção da sua alteridade e diferença, delas tirando consequências positivas para todos, homens e mulheres.

1. O filosofema mulher/feminino

“Il n’y a presque pas de questions exclusivement locales dans les grandes oeuvres philosophiques.”

Pierre Guenancia ³.

Os temas da mulher e do feminino são pouco trabalhados na tradição filosófica. Aparentemente trata-se de questões locais, esporádicas e com pouco interesse. No entanto, fazendo jus à afirmação de Guenancia, diríamos que o lugar que as mulheres ocupam no pensamento dos filósofos só aparentemente é irrelevante. Não só muitos deles teceram considerações sobre este assunto, como é interessante verificarmos até que ponto tais reflexões estão (ou não) em harmonia com a totalidade dos seus sistemas.

Uma primeira dificuldade reside precisamente no carácter secundário que tal tema ocupa no pensamento dos grandes filósofos. Na verdade, de um modo manifesto parece-nos que tal temática não é encarada como um filosofema, sendo geralmente desprezada e secundarizada pelo pensamento oficial. No entanto, verificamos que ela existe de um modo latente, apresentando-se disfarçada sob a capa de temáticas “aceites” como é o caso das abordagens filosóficas feitas ao amor, ao desejo, ao corpo, à alteridade, à diferença, etc.

Note-se que a partir do século XIX constatamos uma alteração no “status quo” filosófico, começando os temas da mulher e do feminino a despertar interesse. Mas ainda hoje a diferença dos sexos continua a suscitar reacções enquanto “objecto” oficial de uma abordagem filosófica. Acontece que, como já anteriormente referimos, o “feminino” e o “masculino” são representações mentais que não se circunscrevem ao humano e que perpassam todo o Universo, podendo nós considerá-los como categorias ontológicas fundantes, apelando para relacionamentos éticos e gnosiológicos da ordem da complementariedade, da oposição, da hierarquia e do envolvimento⁴.

A oposição feminino/masculino é exemplificativa de uma visão dicotomizada do real, apelando para outros pares de opostos como é o caso de natureza/cultura, corpo/espírito, objecto/sujeito, etc. São dicotomias que envolvem uma hierarquia valorativa pois há um dos elementos do binómio que comanda e determina o que deve ser. A diversidade que envolve estes pares de opostos, mais do que uma diferença é um diferendo. Se a oposição homem/mulher se justifica a partir do biológico, a diferença masculino/feminino tem uma carga cultural muito forte, prendendo-se com um imaginário, com uma ideologia, com representações que determinam nitidamente

³ Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, p. 265

⁴ Maurice Godelier, “Du Quadruple Rapport entre les catégories de Masculin et de Féminin”, em AA.VV., *La Place des Femmes*, Paris, Ed. de la Découverte, 1995, pp. 439-442.

aquilo que é característico de homens e aquilo que cabe às mulheres, identificando-se com as normas dominantes (embora variadas) das diferentes sociedades. O modo como a cultura ocidental tem encarado a diferença masculino/feminino também sofreu a influência dos filósofos. De um modo muito breve citarei alguns.

Quando falamos de filósofos imediatamente pensamos em pessoas que abriram novas perspectivas, que nos ajudaram a entender o mundo de um modo original e inovador, que contribuíram para o afastamento de superstições e que lutaram contra os preconceitos. Ora no que se refere à temática da mulher e do feminino isto nem sempre é verdade. Consideremos em primeiro lugar os pais fundadores, aqueles que Whitehead considerava tão importantes que toda a filosofia escrita depois deles nada mais seria do que notas de rodapé – refiro-me obviamente a Platão e a Aristóteles.

2. O filão platónico aristotélico

No que respeita ao filosofema que nos preocupa é inegável que Platão e Aristóteles foram pioneiros, traçando orientações que ainda hoje deixam marcas. Platão é habitualmente empurrado para os defensores da igualdade, Aristóteles coloca-se entre aqueles que proclamam a diferença. Vejamos a legitimidade destas classificações⁵.

A posição platónica relativamente ao estatuto ontológico e ético da mulher mergulha na ambivalência, daí haver toda uma série de autoras feministas que o admiram, contrastando com outras que fortemente o criticam. Citamos um texto que nos parece paradigmático:

“Quanto à minha arte de dar à luz tem todas as propriedades das parteiras mas os meus doentes são homens e não mulheres e a minha preocupação é com o nascimento das almas e não com o dos corpos. Por outro lado o que há de mais importante na minha arte é ser capaz de efectuar sobre o pensamento de um jovem, de todas as maneiras possíveis, a provação para que ele dê à luz e [ser capaz] de ver se é um simulacro e uma ilusão, ou então se é algo de viável e de verdadeiro.”

Platão, *Teeteto*, 150 b ⁶.

De facto, neste texto Platão vai buscar uma função tradicionalmente feminina, a da parteira, mas despoja-a de tudo aquilo que tem a ver com as mulheres. A parteira é Sócrates, os doentes são homens, o que está em causa é o nascimento de ideias e não de crianças, o corpo é secundarizado em detrimento da alma. Da mulher apenas fica uma função que transportada para outro contexto e encarnada noutros personagens perde todo o sentido, apenas valendo como metáfora. Esta apropriação e simultaneamente rejeição de um protagonismo feminino irá estar presente em todas as passagens em que o autor fala da mulher. Que razões então levam a que o filósofo grego seja aproximado das teses igualitárias? Analisemos outros textos.

⁵ Para o contributo de Platão e de Aristóteles relativamente à condição feminina veja-se Maria José Vaz Pinto, “O que os filósofos pensam sobre as mulheres – Platão e Aristóteles” em Maria Luísa Ribeiro Ferreira (org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, pp. 7-16.

⁶ Os excertos citados foram-no a partir de Platon, *Oeuvres Complètes*, trad. de Léon Robin, Paris, La Pléiade, 1964.

Um caso significativo é o mito do andrógino, relatado no Banquete. Ao discursar sobre o Amor, Aristófanes relata as origens da humanidade explicando através de um mito o aparecimento e a natureza do homem. Fala-nos de três géneros primitivos: o andrógino, o masculino e o feminino. Na realidade a natureza humana era mista nos seus primórdios. Zeus cortou esse ser uno em duas metades que nunca mais deixaram de se desejar mutuamente. É um tema grato às primeiras correntes feministas onde a androginia se colocava como um valor. Também nesta orientação se via com bons olhos a defesa da igualdade presente em certos passos da República:

“(…) não há na administração da cidade, nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem.”

Platão, *República*, livro V, 455 d – e.

Estes e outros textos nos quais se enfatiza a possibilidade de certas mulheres, desde que devidamente educadas, poderem aspirar a guardiãs da cidade, estão na base das interpretações que vêm em Platão um feminista “avant la lettre”. Pessoalmente contestamos esta interpretação. Não só porque nos parece significativa a reserva feita no final do extracto acima citado – “conquanto em todas elas (actividades) a mulher seja mais débil do que o homem” – como porque entendo que nessa educação ministrada às mulheres se faz tábua rasa de tudo aquilo que constitui o seu universo, desprezando-se a sua feminilidade em função de um modelo masculino. De facto, nessa cidade ideal, não se atende à especificidade do corpo feminino e das suas funções, todos são sujeitos a treinos violentos, a exercícios guerreiros, a competições desenfreadas; o casamento e a família são abolidos; a relação maternal é anulada; os afectos são neutralizados; o cuidado para com os outros é desprezado. Numa palavra, a mulher é desvalorizada enquanto mulher e só consegue alcançar um estatuto dentro da cidade se imitar o homem.

Se Platão enfatiza a igualdade, Aristóteles é o promotor da diferença, tomando como ponto de partida a oposição dualista masculino/feminino, concretizada noutros pares de opostos como é o caso de forma/matéria, racional/irracional. Não é uma dicotomia inocente e, no dizer de algumas interpretações, nomeadamente das filosofias ecofeministas, a identificação da mulher com o segundo elemento do binómio é uma das manifestações da visão categorial, dualista, própria do pensamento ocidental, eminentemente masculino. No entanto, outras vezes, como Sylviane Agacinski, vêm na perspectiva aristotélica virtualidades positivas para a condição feminina⁷. Em Aristóteles há um território em que as mulheres têm poder – o domínio do “oikos”, da casa e de tudo o que diz respeito ao seu governo. Não importa que seja circunscrito pois tal condicionamento é fruto de um contexto histórico e social susceptível de alterações. Diferentemente de Platão que se preocupa com a alma e que tece considerações sobre a inferioridade da alma das mulheres, Aristóteles fundamenta a diferença destas no corpo. A alma é a forma do corpo. O corpo das mulheres é mais fraco, conseqüentemente a alma também o é. O critério passa por justificações biológicas como são a do calor, do frio ou da espessura dos fluidos:

⁷ Sylviane Agacinski, *Politique des Sexes*, Paris, Seuil, 1998.

“Aquele que por natureza possui uma porção mais pequena de calor é mais fraco”

Aristóteles, *Geração dos Animais*, 726b 33⁸.

“A palidez e a ausência de vasos sanguíneos [na mulher] é sempre mais visível, e é óbvio o desenvolvimento deficiente do seu corpo comparado com o do homem”

ibidem, 727a 24-25

Para Aristóteles a mulher é uma espécie de desvio relativamente a um tipo mais perfeito que se concretiza no homem. É uma privação. O homem é a medida da humanidade e ela é uma falha, uma falta, um homem incompleto ou mesmo mutilado como é explicitamente referido noutros textos:

“A fêmea é um macho mutilado”

ibidem, 737a 27-28

No pensamento aristotélico a mulher é passiva e incapaz de controlar as suas paixões. Identifica-se com a matéria e, mesmo na concepção, o seu papel é secundário pois se limita a receber a forma, dada pelo seu parceiro masculino:

“Mas a fêmea, enquanto fêmea, é passiva, e o macho, enquanto macho, é activo, e o princípio de movimento vem dele”

ibidem, 729b 12-14

O que poderá então levar Sylviane Agacinski e outras filósofas feministas a preferir Aristóteles a Platão no que respeita à condição feminina?

Note-se que embora não tenha acesso a uma cidadania plena, embora seja considerada inferior no que respeita à capacidade intelectual, embora seja relegada para o terreno das emoções e afastada da razão, há nas teses aristotélicas sobre a natureza feminina, aspectos de valorização da mesma visto que as mulheres reinam na família, na economia doméstica, nos assuntos da casa. A sua especificidade define-se na esfera do privado e este é determinante para o equilíbrio social. Aristóteles apresenta a família como um fundamento da sociedade e defende a sua manutenção pois considera anti-natural suprimi-la. É este reconhecimento do papel da mulher no interior da família, e, conseqüentemente como pilar da sociedade que justifica a preferência de algumas feministas pelo estagirita. Platão anula a mulher pois esta só tem possibilidade de sobreviver se se transformar num homem, perdendo todas as características da sua feminilidade. Aristóteles secundariza-a, inferioriza-a a nível físico, intelectual, ético e político mas assume a sua especificidade e confere-lhe um papel. Este poderá deixar de ser secundário se mudarem os condicionantes sociais e políticos. O que sabemos ser provável.

⁸ As citações de Aristóteles são feitas a partir de *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984.

3. Alguns iconoclastas

O filão platónico (anulação da mulher) e aristotélico (inferiorização da mesma) teve continuidade no pensamento europeu. A questão “Serão as mulheres seres humanos?” subjacente aos escritos dos filósofos gregos acima mencionados embora não se colocando nestes termos teve como resposta um modelo comum - a aferição das mulheres face a uma norma ou padrão masculino. É o masculino que define o humano. Sendo as mulheres geralmente desviantes relativamente a esse modelo, compreende-se que tenham sido consideradas inferiores.

É uma situação que se mantém em muitos filósofos, mesmo naqueles que, mais próximos de nós, se afirmaram como iconoclastas no que respeita a preconceitos e a ideologias obsoletas. Exemplifico com dois pensadores, classificados por Paul Ricoeur como “filósofos da suspeita”⁹ por terem aberto novos modos de encarar o homem, a cultura e a história, muito contribuindo para as mundividências hoje dominantes. São eles Nietzsche e Freud, dos quais apresentamos alguns textos:

“Nós, homens, desejaríamos que a mulher não continuasse a comprometer-se com explicações; pois foi por preocupação pelo homem e consideração pela mulher que a igreja decretou: mulier taceat in ecclesia! Tal como foi para bem da mulher que Napoleão deu a entender à célebre Madame de Staël: mulier taceat in politicis! E penso que é um verdadeiro amigo das mulheres aquele que hoje diz às mulheres: mulier taceat de muliere!”

Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*¹⁰.

“A estupidéz na cozinha; a mulher como cozinheira; a ausência manifesta de pensamento com que é efectuada a alimentação da família e do dono da casa! A mulher não entende o que significa a comida, e quer ser cozinheira! Se a mulher fosse uma criatura com capacidade para pensar, teria encontrado, sendo cozinheira, já há milhares de anos, os maiores factos fisiológicos e poderia ter-se apoderado da arte da medicina! Através de más cozinheiras, através da completa falta de razão na cozinha, o desenvolvimento do homem foi, durante muito tempo, retardado e prejudicado da pior maneira: hoje, as coisas não estão muito melhor. Um discurso para alunas de colégio.

Nietzsche, *Ibidem*¹¹.

Curiosamente, Nietzsche é um filósofo bem visto no domínio dos Estudos de Género, sendo frequente aproximar-se o seu iconoclastismo de algumas lutas feministas contra os valores instituídos. É verdade que a desconstrução por ele empreendida de um determinado modelo de racionalidade, a crítica que fez ao dogmatismo e a própria comparação da verdade a uma mulher poderiam justificar tal simpatia. No entanto estes textos (e outros que por falta de tempo não apresentamos) exemplificam bem

⁹ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

¹⁰ Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal in Obras Escolhidas de Nietzsche*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, vol. V, § 232, p. 182.

¹¹ Nietzsche, ob. cit. § 323, p. 183.

o pensamento de Nietzsche sobre o tema em causa. O facto de nos propor um “novo homem” de modo algum o levou a promover a causa das mulheres, que, pelo contrário, explicitamente ridicularizou.

Freud é outro caso paradigmático do modo como o filão platónico/aristotélico se manteve. Na sua obra *Novas Conferências sobre a Psicanálise*, nomeadamente na quinta conferência dedicada à feminilidade, o pensador vienense descobre o modo como a libido é vivida diferentemente por homens e mulheres, analisando algumas características do modo de ser feminino. Assim, considera próprio da mulher um maior narcisismo, um desejo de ser amada, mais do que o de amar, uma vaidade com o corpo, uma diferente vivência do pudor, um menor sentido de justiça. Cito de um outro ensaio um texto que considero particularmente significativo:

“Não posso evitar a ideia (embora hesite em dar-lhe expressão) de que, para as mulheres, o nível do que é eticamente normal é diferente do que é para os homens. O *superego* delas nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente das suas origens emotivas como pensamos que ele deve ser nos homens. Traços de carácter que os críticos de todas as épocas assinalaram negativamente nas mulheres - o facto de mostrarem ter um menor sentido de justiça do que os homens, de serem menos susceptíveis de obedecer às grandes exigências da vida, de serem muitas vezes influenciadas nos seus juízos por sentimentos de afectividade ou de hostilidade - a todos eles se deveria atender na modificação e formação do seu *superego* a que acima nos referimos.”

S. Freud, “Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes”¹².

Segundo Freud as mulheres têm menos interesses sociais do que os homens, têm uma menor capacidade de sublimação e a sua evolução termina mais cedo – o homem tem capacidade de evoluir para além dos trinta anos, coisa que não acontece com elas.

Note-se que, tal como no caso de Nietzsche, seria injusto classificar Freud por estes textos (descontextualizados) ou por outros (muitos) que escreveu na mesma linha. Inegavelmente que há aspectos em que contribuiu para questionar um certo conceito de natureza humana, derrubando estereótipos, nomeadamente os relativos à dualidade masculino/feminino. De facto ele defendeu a bissexualidade presente em cada um dos sexos, quer a nível físico quer a nível psíquico. Partindo de uma tese ainda muito arraigada no seu tempo, tese essa que sustenta, em termos de sexualidade, a actividade masculina, contrastando-a com a passividade feminina, Freud desmistifica-a, mantendo no entanto que a actividade das mulheres se manifesta no aleitamento e não na relação sexual.

Para ele, a diferença entre o super-ego masculino e o feminino tem a ver com o modo como cada um viveu e interiorizou a sexualidade própria, prende-se com o modo diferente como é vivido por meninos e meninas o complexo de castração: o medo de ser castrado sentido pelos rapazes tem um reverso feminino na inveja de um pénis. Também o desenvolvimento sexual é diferente e mais difícil no que toca às raparigas visto que não só mudam as zonas erógenas como se alteram os objectos de

¹² S. Freud, “Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London, Hogarth Press, 1961.

amor. No entanto Freud considera que uma mulher, com a sua vida sexual estabilizada no casamento e nos filhos, pode encontrar nestes – sobretudo se forem rapazes – uma compensação para o seu pénis perdido. Não podemos deixar de ver presente na teoria freudiana da sexualidade feminina a transposição do modelo da falta ou da falha, já detectado em Aristóteles. Na obra já referida *Politique des Sexes*, Agacinski insere ambas as teorias naquilo que designa como “la logique du manque”¹³, estabelecendo um paralelismo entre a mutilação aristotélica pela falta de calor e de fluidos e a mutilação freudiana pela ausência de um órgão. A esta lógica da falha ou falta opõe uma outra centrada na diferença, designando-a como lógica do misto, ou da “mixité”. Esta atenderia a um modo feminino de ser e de estar, aceitando a sua especificidade e relevância. O que nos leva a colocar a questão, para alguns obsoleta, da legitimidade de considerarmos uma “natureza feminina”.

4. Haverá uma natureza feminina?

Em dois dos seus mais recentes livros, Francis Fukuyama relata-nos os ataques iconoclastas que nos últimos dois séculos se abateram sobre o conceito de natureza humana por parte de cientistas e de filósofos, sendo sua intenção mostrar a pertinência e actualidade desta noção a partir de uma outra entrada – a da biotecnologia¹⁴. Numa perspectiva ainda mais restrita, a de uma natureza feminina, verificamos que entre as múltiplas orientações nos estudos de género, a maioria contesta a validade da questão, criticando-a pelas conotações fixistas que encerra, nocivas para a causa da libertação das mulheres. Na verdade, a questão da natureza feminina divide as investigadoras (e investigadores) dos *Women Studies*, mais uma vez mostrando que não há um grupo homogéneo que possa designar-se por filosofia feminista. De entre as múltiplas orientações desta (libertária, radical, socialista, cultural, pós moderna, etc.) escolho uma, com a qual me sinto mais em sintonia e que me servirá de guia para responder à questão proposta – é a corrente habitualmente designada como feminismo cultural, uma linha de pensamento que de um modo explícito ou implícito aceita a natureza feminina. Embora nem sempre a designação em causa seja usada, é uma orientação que defende a diferença e que assenta as suas teses na especificidade de um modo feminino de ser e de estar. Trata-se portanto de uma tese essencialista, que sublinha o que é característico procurando demonstrar que elas terão tanto mais poder quanto mais se realçarem as características do universo feminino. É a orientação em que a filosofia está mais presente, enquanto que noutras o enfoque é privilegiadamente dado à história, à psicologia e à sociologia. No âmbito do feminismo cultural têm sido tratados, numa perspectiva filosófica, temas como a maternidade, a relação da mulher com a Natureza e com a terra, as éticas do cuidado, a discussão da especificidade de uma razão feminina, etc. etc.

Admitimos que seja uma tese perigosa pelas ambiguidades que encerra. A defesa de uma natureza feminina tem sido feita quer por feministas quer por anti-feministas. Neste último caso, sob a bandeira de uma natureza feminina poderão

¹³ Sylviane Agacinski, ob. cit. pp. 45 e segs.

¹⁴ Francis Fukuyama, *A Grande Ruptura. A natureza humana e a reconstrução da ordem social*, Lisboa, Quetzal, 2000 e *O Nosso Futuro Pós-Humano. Consequências da Revolução Biotecnológica*, Lisboa, Quetzal, 2002.

acolher-se aquelas vozes que circunscrevem as mulheres a um determinado universo, atribuindo-lhe certos papéis e negando-lhes outros. Percebemos que é possível, sob o pretexto de fidelidade a uma natureza própria, reforçar argumentos que atestam o lugar subordinado da mulher na sociedade. Há pois que ter cuidado em não pactuar com a ameaça conservadora, constante nas teses essencialistas, deturpando-as pela sua identificação com o determinismo e o fixismo e sobretudo manipulando-as de um modo inaceitável. Oigamos agora as defensoras do feminismo cultural, também por vezes designado como radical pois não se limita a combater pela condição feminina mas propõe uma alteração geral de toda a sociedade, aproximando-a daquilo que consideram um modo mais feminino (e como tal mais humano) de viver.

Entre as posições mais extremistas, encontram-se as de Mary Daly, Adrienne Rich, Susan Griffin e muitas defensoras do ecofeminismo. Embora cada uma destas filósofas assumam posições individualizadas e como tal diferentes, há uma linha comum que em todas perpassa – a dimensão celebrativa, poética, maternal. Todas sustentam que a mulher deve viver a sua feminilidade no que ela tem de natural ou mesmo de inato. Há um combate comum às instituições, à moda, às técnicas de sedução, à linguagem estabelecida, à própria medicina no que ela impõe à mulher. Na sua vertente francesa, defendem esta linha de pensamento alguns nomes maiores do movimento designado como “*écriture féminine*”: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Monique Wittig, com todas as particularidade que as distinguem, unem-se na importância que atribuem à psicanálise lacaniana, sustentando a especificidade de um inconsciente feminino. A mulher parte do seu corpo, pensa com o seu corpo e como tal pensa e escreve diferentemente do homem.

Não me debruçarei sobre esta trama de diferentes posicionamentos, todos eles pugnando por uma natureza feminina, embora a maior parte das vezes substituam estes termos por outros, menos deterministicamente conotados como “condição” ou “identidade”. Parece-me no entanto mais correcto enunciar a questão de um modo diferente: em vez de perguntar “carrément” se há uma natureza feminina, interrogarmo-nos sobre a possibilidade de a natureza humana tomar formas sexualmente diferenciadas. Foi o que fizeram as defensoras de uma ética do cuidado, entendida como um modo feminino de viver, pensar e agir.

6. A ética do cuidado

“ Mulher
é o dia em mil tarefas
além da tarefa de ser (...)”
Maria Cabral¹⁵

Na sua obra *Saber cuidar. Ética do humano - Compaixão pela Terra*¹⁶, Leonardo Boff defende que a falta de cuidado é um estigma do nosso tempo. Não podemos viver sem cuidar. Há em nós um apelo relativamente ao outro, com quem nos preocupamos e sobre quem fazemos incidir a nossa benevolência. É explorando esta tendência,

¹⁵ Maria Cabral “Mulher” (poema não publicado).

¹⁶ Leonardo Boff, *Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, 1999.

ou antes, pervertendo-a, que recentemente se ressuscitou a moda do “tamagoshi”, o bicho de estimação virtual. A necessidade quase instintiva de cuidar de alguém é explorada pelas técnicas de marketing aplicadas ao universo das crianças, propondo-lhes esse boneco que sofre, se alimenta, dorme, solicitando constantemente a atenção e cuidados dos donos. O seu sucesso é a prova de que essa inclinação se manifesta em todos os níveis etários. Embora aqui se trate de um desvio motivado pelo desejo de vender um objecto, o facto é que ele assenta numa das constantes que definem a natureza humana – a relação com o outro.

Cuidar implica dar atenção a alguém ou a algo, exige uma vivência face a face, sujeito a sujeito:

Cuidar é mais do que um acto é uma atitude. Portanto, abrange mais do que um momento de atenção, de zelo e desvelo. Representa uma atitude de ocupação, de preocupação, de responsabilidade e de envolvimento afectivo com o outro.”

Leonardo Boff, Saber Cuidar¹⁷

O cuidado não é uma relação de domínio mas de inter-acção, de companhia e de afecto. Apela para a convivialidade, para a ternura e a compaixão. Exige uma solidariedade e responsabilidade que se concretiza não só entre humanos mas que se estende a todos os seres, vivos e não vivos. Na sua obra *Saber cuidar. Ética do humano - Compaixão pela Terra*, Leonardo Boff alarga o cuidado a toda a terra, considerando esta como pátria ou mátria comum da humanidade. Dai a proposta de uma revisão dos nossos actos de consumo e a defesa de uma ética do cuidado tomada de um modo universal.

As mulheres têm um papel preponderante no cuidado com os outros. Não quer dizer que esta atitude lhes seja exclusiva. Mas a vida familiar tal como ainda está organizada, faz delas responsáveis mais próximas pelos filhos, pelos doentes da família, pelos idosos, pela casa, pelos animais domésticos, etc. etc. Tal facto ressentem-se nos padrões de conduta. Em sociedades como a nossa, onde a maior parte das mulheres trabalha fora de casa e os papéis familiares são mais fluidos, a mulher continua no entanto a ser responsabilizada pela saúde e bem estar do seu agregado. Quantos homens faltam ao emprego para acudir a um filho doente? Quantos sistematicamente se preocupam se há leite ou manteiga no frigorífico, ou se os trabalhos da escola foram feitos, ou se há roupa lavada para vestir? Todas essas tarefas mezinhas que a sociedade exige das mulheres e que elas inconscientemente interiorizam – é tão diferente o super-ego masculino e o feminino – foram avaliadas positivamente por certas investigadoras que, inseridas no chamado feminismo cultural, enfatizaram a diferença, defendendo uma identidade feminina construída a partir da especificidade das tarefas, obrigações, gestos e gostos das mulheres. De entre elas escolhi uma que me pareceu particularmente relevante para ajudar a responder à questão da natureza feminina - Carol Gilligan.

Gilligan é uma psicóloga americana que com os seus trabalhos contribuiu para salientar uma voz diferente nas mulheres, nomeadamente no que respeita à

¹⁷ Boff, ob. cit. p. 33.

¹⁸ Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1993.

ética¹⁸. As suas investigações tiveram como ponto de partida uma divergência quanto aos resultados obtidos por Kohlberg na aplicação a um público feminino da escala de desenvolvimento moral por ele elaborada. À semelhança de Piaget, Lawrence Kohlberg estudou a génese da maturidade ética, traçando-lhe vários estádios ou etapas. O estudo foi feito através de dilemas para cuja solução não interessava a opção escolhida mas sim as razões aduzidas para justificar a escolha. Na escala construída por Kohlberg em função das respostas dadas, as mulheres ficavam mal classificadas (havia seis estádios e elas situavam-se geralmente no terceiro, que tinha a ver com o desejo de aprovação). Raramente uma mulher alcançava o último estádio, o dos princípios universais. Tal facto não preocupou Kohlberg nem Erikson, outro psicólogo que se debruçou sobre o mesmo tema. Mas inquietou Gilligan que não se conformou com as conclusões deste estudo, ou seja, a menoridade ética das mulheres. Ao investigar a auto-representação ética, considerando-a um dado importante para a caracterização da identidade feminina, Gilligan pôs em causa os instrumentos utilizados por Kohlberg e Erikson, suspeitando que eles eram pouco significativos para as mulheres e apresentando outros que entendeu serem mais adequados. De facto, embora Kohlberg parta de casos – o dilema de Heinz é o mais divulgado – estes apresentam-se de um modo fechado, com uma situação explicitamente definida e sem possibilidade de alternativas. A pergunta é do tipo “deve ou não deve” e a resposta que se pretende terá que se circunscrever a uma situação delimitada. Acontece que, quando confrontadas com as situações dilemáticas, a maior parte das mulheres recusam-se a responder de um modo directo e imediato. Assim, levantam elas próprias questões, propõem alternativas não contempladas, apelam para factores emotivos e pragmáticos que não tinham sido pensados. Numa palavra, subvertem o dilema e são consequentemente punidas dado que as hipóteses que colocam não cabem dentro da grelha de classificação. Daí tornarem-se desviantes e serem relegadas para os níveis mais baixos da escala de Kohlberg.

Mantendo o interesse pela génese dos conceitos morais mas orientando-os para um público exclusivamente feminino, Gilligan deixa cair os dilemas construídos por Kohlberg e utiliza outras situações, para ela mais consentâneas com os interesses de um universo feminino. Deste modo, estuda um conjunto de mulheres grávidas que concretamente viviam o dilema do aborto. Da análise das múltiplas entrevistas conclui pela existência de uma *voz diferente*, de uma moralidade tipicamente feminina, menos atenta ao direito mas sim ao cuidado, à relação com os outros, à responsabilidade. É uma voz que contrasta com a linha predominante na ética ocidental que progressivamente se encaminha para a abstracção, para o pensamento formal, para a autonomia. Neste modelo a posição das mulheres é vista como desviante e, por não se encaixar nos cânones estabelecidos é penalizada. As respostas colhidas por Gilligan nas múltiplas entrevistas que realizou, revelam, por parte das entrevistadas, uma grande preocupação com os outros, um desejo de agradar e de ajudar, uma atenção às relações pessoais. De igual modo constatou uma certa relutância quanto a juízos nítidos sobre o que é bem e o que é mal bem como uma recusa em tomar decisões drásticas sobre a moralidade de certos comportamentos e situações. Daí Gilligan avançar com a tese de uma identidade feminina que é necessário reconhecer na sua diferença. No campo da moral ela pressupõe uma ontologia relacional, reforçando as ligações inter-pessoais e apresentando o valor do cuidado como complementar ao da justiça.

Seria absurdo opormos uma ética do cuidado a uma ética da justiça. É impossível uma ética sem autonomia – o valor que a justiça enfatiza. Mas a autonomia só se constrói na relação e na concretude, sendo perpassada por uma dimensão social.

A ética da justiça foi a que norteou os trabalhos de Kohlberg. Baseando-se nas teses de Kant e de Rawls, atende essencialmente aos direitos; é contratualista e legalista. Sobrevalorizando o dever, dá um particular relevo à imparcialidade, à objectividade, ao distanciamento, tendo como ideal maior a autonomia. O modelo que tal moral elege é o do contrato, o da transacção. Os direitos que mais pesam são os do indivíduo. A linguagem moral que utiliza é prescritiva - os juízos morais exprimem-se de um modo universal. Os princípios que regem as nossas acções deverão poder estender-se a toda a humanidade. O problema essencial é o de uma justiça igualitária, niveladora. A acção moral mede-se em função do dever e não das suas consequências.

A ética do cuidado valoriza a relação mais do que a autonomia, a compaixão mais do que a justiça, o caso mais do que a lei, a responsabilidade mais do que o dever. Ao defendê-la e ao aproximá-la de um modo feminino de ser, Gilligan realça outras valências éticas como o amor, a atenção ao outro, a inter-relação, a responsabilidade, a compaixão. O paradigma em que assenta é o das relações de confiança e não o das relações de contrato. Mais do que a independência valoriza a inter-dependência, defendendo que a moral deve chamar a si aspectos afectivos, preferenciais e electivos. Não é uma moral de imperativos categóricos mas de imperativos hipotéticos. É uma ética da autenticidade, da tolerância, da alteridade, do respeito pelo outro naquilo que ele tem de absolutamente diferente. O modelo que valoriza não dá primazia ao indivíduo mas sim à rede ou teia de inter-actuações.

É verdade que não podemos generalizar e dizer que é feminina toda a ética da autenticidade, do amor e do cuidado. No entanto verificamos que a atenção ao caso concreto, às consequências de uma acção particular, à avaliação de uma situação levando em conta todas as suas nuances é algo que tem muito peso nos juízos morais emitidos pelas mulheres. Ao estudá-los e ao procurar compreendê-los Gilligan deu um contributo notável para o problema da identidade feminina.

7. O pensamento maternal

Sara Ruddick é outra achega importante para o tema que nos ocupa. Gilligan apresentara a relação mãe/filho como paradigma de uma ética do cuidado, pelo facto de ser absolutamente desinteressada e se concretizar sem leis ou regras pré-fixadas. Ruddick vai fazer do pensamento maternal um tema determinante para acentuar a diferença, encarando positivamente a questão de uma identidade própria das mulheres. Em *Maternal Thinking*¹⁹ debruça-se sobre este tipo de pensamento, considerando-o não só próprio das mães mas de todas as pessoas (incluindo homens) que cuidam de crianças, de velhos, de doentes ou de outros indivíduos que por uma qualquer razão estão sob a sua dependência. A autora é professora de filosofia mas paralelamente ao ensino e à investigação vê-se (viu-se) envolvida em outros registos diferentes, nos quais tinha simultaneamente de pensar e de agir. Um deles concernente às tarefas que executa enquanto mãe. Verificando que não pensa nem age do mesmo

¹⁹ Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Boston Beacon Press, 1989.

modo nesses diferentes registos, interroga-se quanto à legitimidade de considerar um pensamento que se desenvolve com o cuidar dos filhos. À pergunta de haver ou não um pensamento que se manifesta e consolida nas relações de cuidado, responde de um modo afirmativo. E designa esse pensamento de “pensamento maternal”. Preocupa-a não só a perspectiva ética, como acontecia em Gilligan, mas também os aspectos ontológicos e epistemológicos.

Para Ruddick, o pensamento maternal estrutura-se com base em elementos cognitivos, afectivos e activos. Há nele uma profunda ambivalência pois é sujeito a inúmeras tensões e sentimentos contraditórios: quem tem prática de tomar conta de crianças sabe como rapidamente se sucedem estados do encantamento e de exasperação, de amor e de ódio, e assim por diante. É um pensamento que durante curtos espaços de tempo é sujeito a flutuações, que implica uma concretização rápida e um agir imediato.

Segundo esta autora, o exercício do “pensamento maternal” leva à ocorrência de determinadas atitudes metafísicas, ao desenvolvimento de capacidades cognitivas variadas e a diferentes concepções de virtude. No primeiro caso (atitudes metafísicas) temos a vigilância, a atenção que a relação com uma criança permanentemente exige. Acompanhando esta atitude vem a humildade pois há que ter consciência dos factores imponderáveis que constantemente ocorrem e se atravessam numa relação de protecção, ameaçando-a. A alegria, que a autora vai buscar a Espinosa, elevando-a a virtude, convive com a angústia e com a incontornável abertura à mudança – perante o crescimento dos filhos as mães treinam a sua capacidade de mudar.

“Proteger, criar e educar - por muito abstracto que seja este esquema, a história é simples. Uma criança debruça-se de uma janela alta para atirar um balão cheio de água sobre um transeunte. Tem que ser afastada da janela e ensinada a não pôr em risco pessoas inocentes (educação) e o método usado não pode pôr em risco o seu auto-respeito ou confiança (criação). Num qualquer quotidiano de vivência maternal as exigências de preservação, crescimento e aceitabilidade estão inter-ligadas. E no entanto, uma mãe atenta pode identificar separadamente cada exigência, em parte porque elas entram muitas vezes em conflito. (...) Se o filho mais velho, num zelo competitivo, empurra o irmão menor quando ambos sobem para o escorrega, será de inibir este prazer competitivo ou vai permitir uma agressividade que você própria não aprecia? Será que o mais pequeno deve aprender a lutar para se defender? E se ele não o faz será que se está a curvar demasiado facilmente ao poder do mais forte? (...) O amor pode tornar dolorosas estas perguntas; não lhes dá resposta. As mães têm de pensar.

Sara Ruddick, *Maternal Thinking*²⁰.

No que respeita aos aspectos cognitivos, Ruddick acentua a especificidade do pensamento maternal enquanto concreto, complexo, holístico, perpassado de afectos.

No que respeita à ética a obra em causa desenvolve a tese de que as mães, pela função que exercem, desenvolvem qualidades de negociação que poderão ser usadas na causa da paz. O cuidado que começou por se circunscrever ao domínio privado, pode e deve expandir-se para o domínio público, contribuindo para a cons-

²⁰ Ruddick, ob. cit., p. 23.

trução de um mundo pacífico. Por força das circunstâncias as mães costumam ser boas negociadoras. O pensamento maternal é absolutamente contrário ao belicismo e militarismo pois estes põem em causa o cuidado desenvolvido durante anos, despresando-o e anulando-o. A sua força pacificadora tem-se revelado em alguns casos que a filósofa relata como por exemplo as redes de solidariedade feminina e a actuação de “madres” e “abuelas” chilenas na procura dos desaparecidos no regime Pinochet.

7. Em jeito de conclusão

As teses de Gilligan e Ruddick situam-se predominantemente no campo da ética e da gnosiologia, realçando a especificidade de uma ética do cuidado e de um pensamento maternal, identificando-os com um modo feminino de agir. A teorização que apresentam ajuda-nos a dar mais consistência a algo que começou por ser intuído mas que progressivamente se tem afirmado na investigação filosófica sobre as mulheres – a existência de uma identidade feminina. Se, como focámos no início, a alteridade das mulheres pouco preocupou os filósofos que quer a ignoraram quer a tentaram anular, diluindo-a num modelo único de ser humano, hoje a diferença é assumida e valorizada. A mulher vê-se como “o Outro”, com plena consciência das aporções positivas decorrentes desse olhar. A identidade feminina não deriva só do género, ou seja, das representações e expectativas que as diferentes sociedades e culturas atribuem aos diferentes sexos. Radica em algo mais fundo, profundamente dinâmico, sujeito a mutações mas nem por isso anulável ou desprezável. Esse algo passa pelo corpo, que na sua diferença traça caminhos e propõe tarefas. Não o entendemos de um modo determinístico como aquilo que nos aprisiona ou cerceia mas como ponto de partida permeável a múltiplas intersecções. Os factores biológicos não podem isolar-se de outras instâncias com as quais dialogam e a partir das quais se desenvolvem. Mas a vivência pessoal do corpo que temos e as implicações das suas funções no nosso modo de estar, constituem um dado que não pode subestimar-se.

As correntes pós-modernas alertam-nos para o perigo dos essencialismos e das perspectivas fundacionalistas. Para elas, falar de uma natureza feminina é pactuar com teorias que aprisionam a mulher, relegando-a para o domínio do privado e consolidando o estatuto de inferioridade que foi o seu ao longo de séculos. A posição que defendemos e que procurámos clarificar ao longo desta comunicação, postula a diferença e, como tal, legitima os conceitos que a evidenciam e exprimem. Pensamos que há uma tendência geral para considerar humanas, no seu sentido mais nobre, determinadas características próximas de um modo masculino de pensar e viver, como é o caso da competitividade, agressividade, desejo de afirmação e todas aquelas que se ligam às qualidades do mando. Para triunfar num universo masculinizado as mulheres foram obrigadas a abdicar de muito daquilo que lhes interessa e importa, secundarizando os seus valores e substituindo-os por valências padronizadas, geralmente pautados por modelos masculinos.

Se o termo “natureza feminina” pode ser perigoso pelas razões aduzidas, substituamo-lo por outros como “identidade” ou “condição”. Mas assumindo a sua especificidade, que a sociedade terá que respeitar e promover, atenta aos benefícios que dela colhe. A igualdade só será plenamente realizada na diferença. O que implica uma profunda mutação do “modus vivendi”. Este em muito beneficiaria se acolhesse

e relevasse os valores femininos pois é neles que se encontra um potencial dinâmico que nos permite reconstruir o mundo mais humano que todas e todos desejamos.

*Maria Luísa Ribeiro Ferreira
Universidade de Lisboa*

Resumo da comunicação:

Na tradição filosófica ocidental o tema da mulher e do feminino é pouco trabalhado. Salvo raras exceções, os filósofos quer o consideraram de um modo pejorativo, entendendo a mulher como “o outro”, como algo desviante de um modelo aceite, quer simplesmente o ignoraram, não o considerando um filosofema relevante. Aparentemente trata-se de uma questão local, esporádica e com pouco interesse. A presente comunicação pretende sublinhar que o reconhecimento da mulher como “outro” é hoje de pleno direito um tema filosófico, impondo-se pelas consequências positivas que traz para uma nova forma de habitar o mundo.

A comunicação organiza-se em sete tópicos: **1 O filosofema mulher/feminino** no qual se pretende demonstrar que embora pouco trabalhado é um tema relevante na tradição filosófica ocidental. **2 O filão platónico-aristotélico** onde se mostra que os pais fundadores tiveram a sua palavra a dizer sobre a condição feminina, discutindo o pseudo-feminismo de Platão e levantando a hipótese de Aristóteles ter favorecido mais a causa das mulheres. **3. Alguns iconoclastas** – um tópico que se debruça sobre Nietzsche e Freud, defendendo que embora críticos da mundividência coeva não o foram da situação da mulher, antes pelo contrário demonstraram o maior conservadorismo no que respeita à sua natureza.. A questão da existência de uma natureza feminina será abordada no ponto **4 Haverá uma natureza feminina?**, com a apresentação das teses do feminismo cultural. Sendo afirmativa a resposta dada à interrogação do ponto 4, apresenta-se no ponto **5 A ética do cuidado** enquanto paradigmática de um modo feminino de ser e de agir, concretizada nas teses de Carol Gilligan. Em **6 O pensamento maternal**, fala-se de Sara Ruddick e do modo como ela entende este tipo de pensamento, decorrente da relação que se estabelece entre mãe e filho. Em **7 Em jeito de conclusão** reitera-se o conceito de identidade feminina e a concepção da mulher entendida como “o outro”, alguém que assume de um modo positivo a sua alteridade, consciente das implicações benéficas desta diferença no que respeita à construção de um mundo mais humano.

Abstract:

The issues “woman” and “feminine” have been scarcely worked in accademical philosophy. But women have occupied a relevant place in the thought of philosophers. Many of them wrote about these subjects and it is interesting to verify that their texts are not always in accordance with their systems. I would like to show that this is a relevant topic in western tradition and that philosophers who fought for freedom and human rights were not always sensible to the cause of women. I will discuss the dichotomy “gender and sex” and argue for a positive answer to the question “Is there a feminine nature?”, presenting some theses that show there is a feminine way of living and thinking. As a paradigm of a feminine specificity in ethics and epistemology I will present the theses of Carol Gilligan and Sara Ruddick.